

UGO BIANCHI

MIRCEA ELIADE E LA FENOMENOLOGIA DELLA GNOSI

Questa breve trattazione del tema Mircea Eliade e la fenomenologia dello gnosticismo si basa tutta su un motivo conduttore che equivale sotto un aspetto a un piccolo paradosso. Il paradosso è il seguente: c'è una proporzione inversa tra lo spazio vastissimo che Eliade dedica al tema dell'iniziazione – che è il tema per eccellenza della sua ermeneutica religiosa – e lo spazio relativamente ristretto che egli dedica allo gnosticismo in quelle forme storiche alle quali appunto il termine moderno di gnosticismo complessivamente si riferisce; forme storiche dello gnosticismo che proprio dal tema iniziatico sono spesso caratterizzate.

A ben guardare, il paradosso non è poi completamente tale. Infatti, una volta stabilito che la fenomenologia dell'iniziazione e quella dello gnosticismo come pensiero e prassi non si sovrappongono necessariamente, perché l'una, e cioè la fenomenologia dell'iniziazione, ha una *extensio* vastissima nell'intero pianeta, mentre dal canto suo la fenomenologia delle gnosi o meglio dello gnosticismo ha una *comprehensio*, cioè un contenuto specifico, più peculiare e compatto, è chiaro che a uno studioso il quale fosse, come Eliade intendeva essere, anzitutto un indagatore delle grandi morfologie, quelle che attraversano l'intero mondo delle culture, si imponeva una scelta, e questa non poteva essere che in favore del fenomeno più esteso, anche se meno comprensivo, cioè quello dell'iniziazione.

Chi percorra l'indice di *Naissances mystiques*, l'opera eliadiana che più di tutte insiste sul tema iniziatico, non trova una menzione specifica dello gnosticismo. Vi si parla infatti di riti di pubertà e iniziazioni tribali, di iniziazioni individuali e società segrete, di iniziazioni militari e sciamaniche, di temi iniziatici nelle grandi religioni, compreso il cristianesimo anche nelle sue espressioni ortodosse, specie a partire dal III secolo, ma nessun riferimento specifico è fatto non dico allo gnosticismo dei secoli II e III, ma neppure alla tematica misterica, quella eleusina anzitutto, né a

quella che io chiamo misteriosofica e che con altro termine può chiamarsi orfica e orfico-pitagorica; una tematica che è di primaria importanza per lo studio delle origini dello gnosticismo. Ben diverso in Eliade è invece il trattamento che egli riserva a un altro dato della fenomenologia religiosa, il 'rito di passaggio'. Egli anzi, lasciando da parte, nelle conclusioni di *Naissances mystiques*, tutti quei riti di passaggio che non implicano propriamente iniziazione (cioè i riti di passaggio relativi al c.d. ciclo della vita: riti di nascita, di nozze e riti funebri), tende invece a far coincidere rito di passaggio e iniziazione. Egli così scrive, appunto nella conclusione del suddetto libro<sup>1</sup>: «Non spetta a noi decidere in che misura le iniziazioni tradizionali mantenevano le loro promesse. L'importante è che esse proclamavano l'intenzione, e rivendicavano il potere, di trasmutare l'esistenza umana. La nostalgia di una *renovatio* iniziatica, che sorge sporadicamente dalle profondità dell'uomo moderno a-religioso, ci sembra allora altamente significativa: sarebbe insomma l'espressione moderna dell'eterna nostalgia dell'uomo di trovare un senso positivo nella morte, di accettare la morte come un rito di passaggio a un modo di essere superiore». E continua: «Se si può dire che l'iniziazione costituisce una dimensione specifica dell'esistenza umana, è soprattutto perché solo l'iniziazione conferisce alla morte una funzione positiva: quella di preparare la "nuova nascita", puramente spirituale, l'accesso a un modo di essere sottratto all'azione devastatrice del Tempo».

Certo è difficile sapere quanto questa interpretazione per così dire escatologica dell'iniziazione sia già presente in quelle iniziazioni puberali maschili che in società estremamente primitive di cacciatori e raccoglitori sono motivate da ciò che nelle lingue relative viene espresso con la frase 'fare gli uomini'; quella specie di 'diventa ciò che sei' in base a cui il giovane viene immesso a pieno titolo nella società degli adulti e viene abilitato ad esercitarne le funzioni. Ma è vero anche che una tematica di tipo sapienziale, ma nello stesso tempo escatologica, tende a insinuarsi nella fenomenologia iniziatica di popolazioni di più articolata ricchezza nozionale. Comunque, ciò che importa al nostro presente scopo è piuttosto di far notare come l'affermata ansia di trasmutazione, di accessione a un nuovo modo di essere, genericamente assegnata da Eliade all'iniziazione, sia lungi dal sovrapporsi a una tematica iniziatica di tipo specificamente gnostico. Lo gnostico aspira sì a una liberazione dal dominio del demiurgo signore di questo mondo; aspira sì a una reintegrazione; ma appunto una

<sup>1</sup> P. 274.

reintegrazione che specifica l'accessione a un modo nuovo, come ritorno, se non a una condizione già conosciuta e partecipata, almeno a una radice che, quasi figura di *arbor inversa*, bagna non nel terreno di un mondo transeunte, ma nel divino e nel celeste di un mondo eterno.

Prendiamo ad esempio il manicheismo. A questo sistema, notoriamente gnostico, può applicarsi uno schema di rito di passaggio, ma estremamente specifico: la prima fase di questo passaggio vede lo *pneuma* luminoso integro e non mescolato all'interno del paradiso delle luci; il momento di mescolanza di luce e tenebre può corrispondere al secondo momento dello schema vangennepiano, quello del «margine»; e la reintegrazione finale può ben corrispondere alla terza fase del rito di passaggio medesimo: ma appunto una fase che non significa accessione a una modalità superiore, bensì più propriamente ritorno a questa<sup>2</sup>.

Come si vede, una impostazione propriamente gnostica sposta di un grado all'indietro tutta la schematica del rito di passaggio e anche del rito di iniziazione, fino al punto di uno spostamento di senso e di *ethos* che non può rimanere indifferente all'ermeneuta, soprattutto all'ermeneuta che, come Eliade, voglia intervenire, come sopra dicevamo, sulle morfologie di grande respiro, quelle che coinvolgono l'uomo, e non necessariamente quella estremamente specifica qualità di uomo *sui generis* che è l'*homo gnosticus*.

Maggiore e specifica attenzione dedica Eliade al fenomeno gnostico nel suo più recente *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*, del 1976, traduzione italiana 1982, con dedica a Giuseppe Tucci, in memoria, scrive Eliade, «delle nostre discussioni a Calcutta tra il 1929 e il 1931».

Eliade tocca lo gnosticismo in due punti del libro: nel capitolo intitolato «L'occulto e il mondo moderno», ove tratta il tema del rapporto tra occultismo contemporaneo e speranza della 'renovatio', facendo un posto speciale all'esoterismo di René Guénon, e poi nel capitolo intitolato «Spirito, luce e seme». Ma anche nel libro di cui stiamo parlando l'approccio dello gnosticismo, quello classico, è per linee esterne: nel primo dei due capitoli in questione, quello sull'occultismo, l'approccio è storico-sociologico: ci si domanda soprattutto che cosa abbia promosso e condizionato la recente voga dell'occultismo e quella che Eliade chiama una forma *pop* di religiosità giovanile di margine emersa tra gli anni '60 e '70, ci si sofferma invece meno sul contenuto di questa nuova pretesa apertura al misterioso, appunto all'occulto o se si vuole alla gnosi.

<sup>2</sup> Cfr. il mio contributo in U. Bianchi, ed., *Transition Rites. Cosmic, Social and Individual Order*, Roma 1986, pp. 45-58.

Nell'altro capitolo, invece, si va ad alcune tematiche ontologiche, non tipiche del solo gnosticismo, e che sono quelle appunto che si manifestano nelle speculazioni e nelle prassi che insistono sulla omologia tra spirito, luce e seme, una omologia che di per sé introduce tematiche religiose di vastissima applicazione. Tra queste tematiche, fondamentali sono quelle di miscuglio e di separazione, tematiche – queste – che comprendono, tra altri fenomeni della storia religiosa, specie asiatica, anche tipici fenomeni riconducibili allo gnosticismo classico, sia quello di estrazione libertina (p. es. i Fibioniti) sia quello di estrazione ascetica come i manichei.

Dedichiamo anzitutto qualche attenzione al primo dei due temi, quello che Eliade riassume con la dizione «L'occulto e il mondo moderno». Parlando del pullulare, p. es. in America, tra gli anni '60 e particolarmente '70, di chiesuole e movimenti occultistici e gnosticeggianti egli scrive: «[...] Più generale [...] è stato un rifiuto della tradizione cristiana in nome di metodi, che si suppongono più ampi ed efficaci, di perseguire una *renovatio* individuale e al tempo stesso collettiva. Per quanto ingenuo o addirittura ridicolo possa essere il modo in cui queste idee vengono espresse, in esse si manifesta però la tacita convinzione che esiste una via per uscire dal caos della vita moderna e che questa via implica un'iniziazione a – e quindi la rivelazione di – segreti venerabili [...] Nell'esplosione attuale dell'occulto, l'iniziazione ha una funzione fondamentale, quale che sia il modo con cui gli adepti intendono il termine; l'iniziazione conferisce all'adepto uno *status* nuovo, lo fa sentire in qualche modo un "eletto", un individuo scelto tra la folla anonima e solitaria». Vero è che dalla fenomenologia dello gnosticismo classico queste nuove tendenze sembrano divergere proprio in quello che pare il loro punto essenziale: parlare di una *renovatio mundi* sembra infatti ben lungi dall'anticosmismo gnostico. Questo, anche se conosce tematiche secondo le quali quel poco di elemento luminoso che traluce in questo mondo è la causa dell'ordine anche poco e problematico che in questo stesso mondo si constata, è fondamentalmente orientato – dico l'anticosmismo gnostico – non solo al trascendimento di questo mondo ma anche alla sua radicale negazione. L'ottimismo e l'apertura alla natura, alla sacralità della natura, che Eliade ritrova nei movimenti in questione, è dunque lungi dalla tematica gnostico-classica. Particolare problema pone qui una tendenza esoterica che nulla ha in comune con i movimenti dell'occultismo anni '60 e '70, la tendenza che si incarna in René Guénon. Eliade si ferma essenzialmente su ciò che egli chiama il pessimismo del Guénon e che potrebbe chiamarsi il suo catastrofismo: quello che vede approssimarsi la fase finale dell'epoca *Kali-yuga*, cioè, come egli si esprime, la fine dell'attuale ciclo cosmico.

È chiaro che qui, se per un verso si dà pessimismo storico, si tratta di un pessimismo solo in piccola parte affine a quello della teoria gnostica della storia; esso richiama piuttosto una tematica dell'Asia Maggiore. Più interessante, se mai, ai fini del nostro tema, la predilezione dei guénoniani per il tema della «funzione della tradizione esoterica in determinate culture». Ma anche questo aspetto parrebbe più componibile con la fenomenologia dell'antico ermetismo che non con quella di uno gnosticismo in cui più che le culture valgono i dottori, più che i saggi, i profeti.

Di maggiore rilievo, ai fini del nostro tema, è invece il capitolo intitolato «Spirito, luce e seme». Infatti in esso si discutono l'aspetto ontologico, la teologia e la metafisica di movimenti e dottrine tra le quali alcune appartenenti allo gnosticismo classico. Si tratta, come si è detto, in particolare della tematica 'miscuglio e separazione', una tematica che impone anzitutto, per ragioni di verisimiglianza storica, un confronto con quella forma specifica ed estrema di gnosticismo che fu il manicheismo. Dal canto nostro, abbiamo già sopra accennato alla possibilità di una applicazione dello schema tornante del rito di passaggio vangenepiano alla dottrina manichea dei tre tempi, quello della situazione originaria della luce nel paradiso del Padre, quello della scissione nella luce motivata dall'inghiottimento di cui essa è in parte vittima nel ventre della materia oscura, e finalmente il tempo della reintegrazione nel paradiso delle luci dopo l'evezione totale della malefica efficacia della tenebra. Ma abbiamo anche segnalato come una discrasia rimanga tra l'apparato trifase del rito di passaggio classico e l'apparato trifase della teoria manichea della storia. Ora, osserva Eliade, «Mani [...] costruì una mitologia in armonia con lo *Zeitgeist* contemporaneo, che esigeva un lungo, intricato, toccante dramma divino e cosmico, con il ricorso ad emanazioni, sdoppiamenti, omologie macromicrocosmiche [...]»<sup>3</sup>. Giustamente l'attenzione va qui sui temi *miscuglio e separazione*, che più di tutti possono interessare una ontologia gnostica, cioè quello che è il punto chiave della dottrina di un Valentino, di un Basilide, o di quella gnosi barbelita che per un verso anticipa sulla scissione tra gnosticismo detto ascetico e gnosticismo detto libertino.

Ancora a proposito del tema miscuglio e separazione, che caratterizza quello che i manichei chiamano il secondo tempo, e a cui abbiamo riferito per evidenti ragioni di analogia quella che è la seconda fase del rito di passaggio in senso vangenepiano, resta ovvio osservare che la separazione della luce dalla luce ha il suo puro corrispettivo nel miscuglio della

<sup>3</sup> P. 123 dell'edizione italiana. P. 71 per la precedente lunga citazione.

luce con la tenebra. Miscuglio e separazione sono dunque tutt'uno. Eliade percepisce con chiarezza che proprio qui è da vedere la possibilità, anzi la realtà di un influsso zoroastriano sulla mitologia e, aggiungiamo, anche sulla ontologia manichea; e questo sia detto peraltro con la doverosa riserva circa il problema dibattuto di una sostanzialità del male, a livello visibile e cosmico, nello zoroastrismo<sup>4</sup>. La riserva è importante e la negazione dell'esistenza di un *gētīk* ahrimanico nella sistematica zoroastriana può avere le sue giuste ragioni e basarsi su testi espliciti in questo senso. Ma in ogni caso le affinità innegabili tra i due sistemi, quello zoroastriano e quello manicheo, che pongono una sostanzialità luminosa del bene e una simmetrica sostanzialità tenebrosa del male, non può essere ignorata, e questo anche se la sostanzialità tenebrosa del male copra nello zoroastriano soltanto il livello del *mēnōk*, cioè dell'invisibile, del germinale, di ciò che ispira e negativamente ispira. Giustamente quindi Eliade può scrivere che «l'ideologia della "separazione" – la volontà di metter fine allo stato di "miscuglio" [...] – caratterizza le religioni iraniche fin dai tempi più antichi e sussiste nella rigida ortodossia dei Sassanidi»<sup>5</sup>. Qui Eliade fa riferimento alle note posizioni di Gh. Gnoli concernenti quella tematica di separazione dello spirituale dal corporeo nella quale sarebbe coinvolta la concezione zoroastriana dello stato di *maga*, una facoltà che già potrebbe chiamarsi, oltre che estatica, anche magica e gnostica. Ma fatto sta che Eliade nello stesso tempo allarga di molto e a mio avviso opportunamente la trattazione della tematica della separazione, una tematica che, egli dice, investe una quantità di religioni, filosofie e gnosi che su di essa si fondano, e qui riferimento tacito è fatto a quell'epoca 'assiale' che cronologicamente si estende almeno a partire dal VI secolo e che, come egli scrive, si esprime con «un certo numero di tecniche metafisiche, soteriologiche e mistiche tendenti a raggiungere la libertà assoluta, la salvezza o la redenzione»; tematiche che interessano sistemi peraltro così specifici e diversi, quali, ai due estremi geografici, il Sāṅkhya Yoga e l'Orfismo, e che nei tempi ellenistici ed ellenistico-romani si estendono – osserva Eliade – a fenomeni come lo gnosticismo, appunto, l'ermetismo, l'alchimia. Ovviamente, ognuno di questi nomi evoca un problema storico, prima ancora che storico-comparativo. Tuttavia l'insistenza di Eliade della 'separazione'

<sup>4</sup> Cfr. il nostro contributo «Zoroastrian Elements in Manichaeism. The Question of Evil Substance», in P. Bryder, ed., *Manichaean Studies. Proceedings of the First Intern. Conference on Manichaeism*, Lund 1988, pp. 13-18.

<sup>5</sup> P. 125 dell'op. cit. alla n. 3.

come stadio preliminare o come scopo ultimo in questi movimenti sembra indovinata. È giustamente essa, nel campo gnostico, non viene limitata al manicheismo, e quindi neppure fatta oggetto di ipotesi genetiche di esclusiva o principale attinenza iranica. Giustamente Eliade così si esprime: «Un'ideologia e tecniche di "separazione" sono state elaborate in modo particolare dallo gnosticismo. Il modello di redenzione gnostica è quasi sempre formulato in termini di separazione tra Luce e Tenebre»<sup>6</sup>. Sia nell'uno che nell'altro caso «dei messaggeri sono inviati dal mondo della Luce per "risvegliare" l'uomo e liberare il suo *pneuma* con la rivelazione della *gnosi* salvifica [...]».

Ebbene, quello che per noi è significativo e ci riconduce all'osservazione e al paradosso da cui siamo partiti è che una fenomenologia così vasta e articolata come quella dell'iniziazione intesa come tipico rito di passaggio, agganciato al tema universalmente umano della morte, non costringe il lettore di Eliade a riduzioni e assimilazioni rovinose dal punto di vista storico-religioso e storico-comparativo. Il trasvolare eliadiano su tematiche diverse e spesso divergenti non ha nulla di quel velleitarismo ermeneutico che caratterizza tutta una lettura che vogliamo chiamare 'trazionalista' o di destra ideologica, rispetto alla quale lo studioso che oggi ricordiamo ha sempre mantenuto chiare distanze.

A titolo di conclusione vogliamo ora riprendere in mano due concetti che, anche se ben ambientati, date certe circostanze di natura ontologica, nella fenomenologia dello gnosticismo, hanno tuttavia senso anche nella più vasta tipologia dell'iniziazione; i due concetti così si esprimono: *La separazione che unifica* e *la mescolanza che separa*. Basti un solo esempio. Nel trattato ermetico, e che non possiamo definire gnostico, che si intitola *Asclepius*, noi troviamo due concetti che apparentemente sono contraddittorii, ma che in realtà possono ben coesistere, anche se ciò avvenga nel contesto di un'ontologia che, come quella ermetica, ha carattere insieme monistico e dualistico e che quindi consiste in una concezione tutta specifica da non confondere con altre, anche se affini. L'*Asclepius* teorizza la posizione, di chiara marca platonica, secondo cui gli esseri che occupano nella scala metafisica una posizione più alta devono, per una sorta di doverosità onto-etica, occuparsi delle cose che sono inferiori a loro: ad esempio, l'anima ha doveri di cura verso il corpo, che a sua volta costituisce per lei un utile ricettacolo; ovvero, l'uomo ha doveri di cura per il mondo che a lui soggiace. Nello stesso tempo, questa visuale di cosmica armonia, la quale ha poco a che fare con un anticosmismo che pure in al-

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 127.

tri testi della letteratura ermetica si fa sentire, fino a raggiungere posizioni affini a quelle gnostiche, viene complicata da una posizione che solo a fatica risulta con essa componibile: mi riferisco all'affermazione, sempre compresa nel trattato *Asclepius*, secondo cui due sono le categorie degli uomini: quelli con lo sguardo fisso alle cose superiori, al cielo, i quali sono dotati di una mente pura, e sono pochissimi, e coloro invece che in seguito alla mescolanza delle loro due nature (quella divina e quella materiale) si sono impigriti per colpa del peso del proprio corpo, fino a intendere solamente le cose più basse, e che hanno avuto il compito di occuparsi degli elementi e delle cose ad essi inferiori (cap. 9)<sup>7</sup>. Il che non impedisce però poi all'autore ignoto di affermare che la natura umana è felicemente composta dei due elementi in modo di poter aver cura e delle cose terrene e, rispettivamente, dell'amore per Dio.

Non è qui il luogo di identificare le matrici di questo pensiero: ciò che interessa è notare che l'uomo, allo stesso tempo ma non per le stesse ragioni, è condizionato da ciò che sta sotto di lui o che costituisce la sua parte inferiore. L'uomo che si occupa della totalità del mondo che è sotto di lui, l'uomo dunque che non è ontologicamente né eticamente egoista, è nella posizione migliore, di un agente della Provvidenza; ma l'uomo che si occupa settorialmente, parzialmente, egoisticamente di ciò che è sotto lui e che egli possiede, è invece una vittima della impigrata mescolanza delle sue due nature.

Eccoci dunque ricondotti a quel tema della *mescolanza che separa* (separa da Dio e separa da se stessi), e, invece, della *separazione che unifica*, con sé e con Dio: una separazione che ogni dottrina specifica intenderà a suo modo, da quello degli asceti a quello degli gnostici o a quello di una saggezza ermetica. Eccoci ricondotti a un tema che, come abbiamo visto, Eliade considera con attenzione, applicando una tematica che si potrebbe riassumere nei due lemmi, che – pur lasciati in una loro ragionevole polivalenza – qualificano l'uomo religioso: i quali due lemmi possono così essere definiti: *continuità e ritorno*.

na pessimismo  
cosmico

Pessimismo cosmico quello di Eliade? Non certo, in lui, lui che ha parlato di creatività dello spirito e di fertilità della vita. Il tempo che egli esorcizza è quello che invecchia e distrugge, e magari opprime, non quello che è presente supporto di creatività. Né la prospettiva dell'asceta è necessariamente quella di un tempo ciclico che genera e distrugge; può essere quella che vede nel tempo il ponte all'eterno, oppure la porta il cui altro lato è ancora una volta l'eterno.

<sup>7</sup> Dalla trad. Moreschini.