

CAPITOLO SECONDO : LA SOCIETA' TRADIZIONALE

1. Premesse

" La dottrina indù insegna che la durata di un ciclo dell'umanità terrestre, al quale essa dà il nome di manvantara, si divide in quattro età, che segnano altrettante fasi di oscuramento progressivo della spiritualità primordiale (...) Noi ci troviamo presentemente nella quarta età, nel kali-yuga o 'età oscura', e noi vi siamo, si dice, già da più di seimila anni (...) A partire da allora, verità già accessibili a tutti sono divenute sempre più nascoste e difficili da raggiungere (...) E' per questo che sotto simboli diversi, dappertutto si è parlato di qualcosa che si è perduto (...); ma è stato anche detto che quel che è divenuto così nascosto ridiverrà visibile alla fine di questo ciclo: fine che (...) sarà in pari tempo il principicio di un ciclo nuovo. "(1)

Guénon, opponendosi alla storiografia ufficialmente riconosciuta, che facendo secondo lui del documento scritto un vero e proprio oggetto di culto ha deformato ed alterato i fatti storici, si propone di rendere accessibile la civiltà dei popoli cosiddetti preletterati attraverso le testimonianze della simbologia e della tradizione orale che si è trasmessa per mezzo del mito.

A tal proposito, invitandoci però a non confondere il racconto mitico e la favola, che è propriamente un'invenzione, quanto rammenta è questo: si sa che mentre da un punto di vista etimologico la favola ha sempre designato la parola, il termine mito è derivato d'altro canto dal greco muthos, dipendente a sua volta dalla radice mu, che rappresenta "la bocca chiusa, e per conseguenza il silenzio"; la radice mu la si riscontra altresì nel latino "mu

tus", ed il "mutus liber" degli ermetisti è, ad esempio, il libro senza commento verbale", ovvero "il libro dei simboli", in quanto il simbolismo è il "linguaggio del silenzio"; il simbolo, rimasto in forma ieratica presso gli egizi e i popoli orientali che disponevano di una scrittura ideografica, ha pure subito una traduzione fonetica, che ha dato origine al racconto mitologico; ed è infatti per questo che la distinzione che si è voluta talvolta stabilire tra miti e simboli è per Guénon priva di fondamento.

Inoltre, osservando che dal greco *muein*, e cioè "chiudere la bocca", "tacere", deriva d'altra parte il verbo *mueo*, ovvero "consacrare", "iniziare ai misteri", "istruire", e soprattutto nell'accezione di "istruire senza parole" (2), Guénon ritiene che il simbolismo costituisca il veicolo di una conoscenza misteriosa riservata a un'élite, la quale è destinata a reggere le sorti dell'umanità. Tuttavia, quando sostiene che tali conoscenze si sono conservate anche al di fuori delle organizzazioni di carattere esoterico, attraverso le forme del folklore e delle superstizioni popolari, tale opinione viene a confutarla lui stesso. Ma sentiamo qual'è il suo ragionamento, a partire a monte del problema:

" (...) gli immortali del taoismo - scrive - , nel modo in cui vengono ritratti, presentano le sembianze della stravaganza e della volgarità combinati insieme; questi due aspetti riuniti possono anche ritrovarsi altrove, e difatti i *majdhûb*, il "giocoliere", nonché coloro che (...) ne prendono a prestito l'aspetto esteriore, presentano evidentemente, insieme ad una apparenza di "follia", anche un certo carattere "popolare". Questi due aspetti tuttavia, non sono necessariamente solidali in tutti i casi, per cui può succedere che quello che indifferentemente possiamo chiamare "volgare" o "popolare" (in quanto

questi due termini sono in fondo pressoché sinonimi) serva soltanto da "travestimento" iniziale; vogliamo dire con ciò che gli iniziati, e specie quelli degli ordini più elevati, si dissimulano volentieri in mezzo al popolo, facendo in modo, esteriormente, di non distinguersene per niente. Si può osservare che questa, in definitiva, è l'applicazione più stretta e più completa del precetto rosacrociano che impone di adottare sempre il linguaggio e i costumi delle genti fra cui si vive, nonché di uniformarsi a tutti i loro modi di fare; certamente può trattarsi in primo luogo di un mezzo per passare inosservati tra i profani, cosa non senza importanza sotto diversi aspetti, ma che non impedisce l'esistenza di altre ragioni più profonde."(3)

E prosegue:

" Bisogna in effetti sottolineare che, in casi del genere, è sempre del popolo che si parla, e non della cosiddetta "classe media" come convenzionalmente viene chiamata in Occidente, o di ciò che essa più o meno esattamente corrisponde altrove; e la cosa è vera a tal punto che, nei paesi di tradizione islamica, si dice che quando un Qutb deve manifestarsi fra gli uomini comuni, egli riveste spesso l'apparenza di un mendicante o di un venditore ambulante. D'altronde, sempre a questo stesso popolo (e l'accostamento non è certo fortuito) viene affidata la conservazione delle verità d'ordine esoterico che diversamente rischierebbero di perdersi, verità che certamente esso è incapace di comprendere, ma che tuttavia trasmette non meno fedelmente, sia pure rivestite, a tal fine, da un travestimento più o meno grossolano; ed è questa in definitiva l'origine reale e la vera ragione d'essere d'ogni "Folklore", e così pure dei cosiddetti "racconti popolari". Ma come accade, ci si

potrebbe chiedere, che l'élite, e per di più la parte più elevata di essa, possa trovare il suo miglior rifugio, sia per se stessa che per le verità che detiene, proprio in questo ambiente da taluni in senso peggiorativo definito come quello del "popolino", e di cui in certo qual modo essa è l'opposto? Parrebbe qualcosa di paradossale, se non addirittura di contraddittorio; in realtà, come vedremo, non è affatto così." (4)

Ma di fronte a tutto questo, paradossale e contraddittoria è proprio la spiegazione che accampa Guénon:

" Il popolo - dice - , almeno finché non ha subito una deviazione di cui non è minimamente responsabile, in quanto di per se stesso non è se non una massa ammenamente "plastica" corrispondente al lato propriamente "sostanziale" di quella che si può chiamare l'entità sociale, il popolo dicevamo, porta in sé, per via di questa "plasticità", anche delle possibilità che la "classe media" non ha affatto; certamente si tratta di possibilità indistinte e latenti, delle virtualità, ma che tuttavia esistono e sono sempre suscettibili di svilupparsi incontrando condizioni favorevoli. Contrariamente a quel che ci si compiace di affermare ai giorni nostri, il popolo non agisce spontaneamente e non produce nulla per suo conto; ma è come una "riserva" da cui si può ricavare tutto, il meglio come il peggio, a seconda delle influenze che su di lui si esercitano. Quanto alla "classe media", è facilissimo rendersi conto di cosa da essa ci si può attendere, se si pensa alla sua caratteristica essenziale, quel sedicente "buon senso" strettamente limitato, che trova la sua più compiuta espressione nella concezione della "vita ordinaria", e ai prodotti più tipici della sua caratteristica mentalità, cioè il razionalismo e il materialismo dell'epoca moderna; è questo che dà la misu-

ra più esatta delle sue possibilità, in quanto è ciò che se ne ottiene quando le si permette di svilupparsi liberamente. Con ciò non vogliamo affatto dire che a questo proposito essa non abbia subito delle suggestioni, dato che in fondo anch'essa è "passiva", sia pure relativamente; ma non è men vero che è in seno ad essa che le concezioni in questione hanno preso forma, per cui è implicito che queste suggestioni abbiano incontrato un terreno appropriato e cioè, per forza di cose, che esse in qualche modo corrispondessero alle sue tendenze particolari; e in fondo, se è giusto qualificarla come "media", non è soprattutto a condizione di dare a questa parola un senso di "mediocrità"? "(5)

Secondo Guénon si completa inoltre il quadro con questi elementi:

" (...) gli è che l'élite, per il fatto stesso di essere all'estremo opposto del popolo, trova in questo il suo riflesso più diretto, allo stesso modo che in tutte le cose il punto più alto si riflette direttamente nel punto più basso e non in uno qualunque dei punti intermedi. E' vero che si tratta di un riflesso oscuro ed invertito, come lo è il corpo in rapporto allo spirito, ma nondimeno esso offre la possibilità d' un "raddrizzamento" paragonabile a quello che si produce alla fine di un ciclo; per questo è esatto dire che "gli estremi si toccano" o meglio si congiungono. La similitudine tra il popolo e il corpo, cui testé abbiamo fatto allusione, si giustifica d'altronde anche per il carattere di elemento "sostanziale" che entrambi ugualmente presentano, rispettivamente nell'ordine sociale e in quello individuale, mentre il "mentale", soprattutto se considerato sotto l'aspetto della "razionalità", corrisponde piuttosto alla "classe media". Ne risulta che l'élite, di -

scendendo in certo qual modo fino al popolo, vi trova tutti i vantaggi dell' "incorporazione", in quanto questa è necessaria per la costituzione d'un essere realmente completo nel nostro stato di esistenza; ed il popolo è per essa un "supporto" e una "base", allo stesso titolo che il corpo lo è per lo spirito manifestato nell'individualità umana."(6)

Ma se è ben vero che al popolo rimane preclusa la comprensione del patrimonio "esoterico" di cultura tradizionale, è altrettanto vero che delle fonti della tradizione iniziatica il nostro autore non è sempre un esegeta attendibile: sono appunto troppe le preoccupazioni di carattere politico che informano le sue ricerche.

Le nozioni a sfondo teorico relative all'idea dell'élite intellettuale, che già fanno capolino ne L'introduzione allo studio delle dottrine indù, René Guénon le porterà successivamente a compimento, con un'analisi molto articolata, negli studi dedicati a Oriente e Occidente e a La crisi del mondo moderno, apparsi entrambi nella prima metà degli anni venti. Sentiamo come le sintetizza il Vâlsan :

"Quel che dobbiamo fissare per il nostro discorso è il fatto che è attorno all'idea di un'élite intellettuale che tutta la questione della sorta futura dell'Occidente viene ad essere ricaduta. È ad una tale entità spirituale ed umana che spetta di realizzare il ritorno dell'Occidente alla Tradizione in un modo o nell'altro e di accordarsi sui principi con l'Oriente tradizionale. È proprio questo, diremo, che collega le prospettive spirituali, e in genere tradizionali, dell'Occidente all'insegnamento di René Guénon poiché è nella sua opera che si ritrova in effetti il punto di partenza di un risveglio intellettuale e l'ispirazione di tutto il lavoro da compiere in

in seguito. L'esposizione di certi concetti deve permettere in
nanzitutto, ai possibili componenti della élite, di prendere co
scienza di se stessi e di ciò che è loro necessario. La forma
zione mentale propriamente detta deve cominciare con l'acqui
sizione di una conoscenza teorica dei principi metafisici: è
lo studio di dottrine orientali che doveva permettere questo
e René Guénon, con tutta la serie delle sue esposizioni, prin
cipalmente delle dottrine indù, aveva suscitato ed illuminato
questo studio da cui poteva derivare l'assimilazione, da parte
dell'élite in formazione, dei metodi essenziali del pensiero o
rienteale. Ricorderemo anche che la élite occidentale, per esse
re tale, doveva rimanere legata alle forme tradizionali occi
dentali: è per questo che essa non poteva solo fare ciò che e
gli chiamava "una assimilazione al secondo livello" dell'inse
gnamento orientale. E' così che si manifestava il primo modo
dell'appoggio che l'Oriente offriva all'Occidente; è il perio
do che René Guénon designava come quello dell' "aiuto indiret
to" o delle "ispirazioni" (...). Sottolineeremo, approfittando
dell'occasione, questo aspetto caratteristico della funzione
di René Guénon, dato che alcuni sarebbero tentati di vedere in
lui un semplice autore di libri teorici: innanzitutto, il fatto
che i suoi scritti corrispondano, ad un qualsiasi livello, a "i
spirazioni" che provengono da forze spirituali dell'Oriente
e si esprimono attraverso le sue possibilità e la sua influen
za personale, dimostra che questi hanno, non solo nella loro so
stanza dottrinale, ma pure nella loro intenzione primaria, un
punto di partenza che non si situa nella semplice comprnsione
intellettuale e nel desiderio individuale di far partecipare
gli altri a questa comprensione, né nelle sole sollecitazioni
dell'ambiente e nella pressione delle circostanze; inoltre, il

suo ruolo non era solamente di fare delle esposizioni dottrinali, ma anche, come diceva lui stesso, "di suggerire delle idee" e "indicare cosa converrebbe fare", e noi sappiamo molto bene che, in effetti, egli ha esercitato in questo senso una attività molto estesa che è rivelata solo indirettamente e parzialmente dai suoi libri quando si annotava gli elementi che potevano interessare i suoi lettori in generale."(7)

Dunque, il Vâlsan, che è stato un intimo discepolo dello studioso francese, riconosce a quest'ultimo degli intenti che vanno al di là della semplice esposizione delle dottrine tradizionali, e si situano nel campo di un vero e proprio intervento politico nei confronti della società occidentale.

Però, come realizzare questo intervento? Lasciamo la parola ancora al Vâlsan:

" Bisogna anzitutto dire che se in Occidente ci fosse stato almeno un punto in cui si fosse conservato integralmente lo spirito tradizionale, si sarebbe potuto vedere in questo ^{un} motivo per sperare che l'Occidente riuscisse a ritornare allo stato tradizionale "per una sorta di risveglio spontaneo di possibilità latenti"; il fatto è che una simile persistenza, a dispetto di certe pretese, gli sembrava "estremamente dubbia", il che autorizzava René Guénon a considerare un nuovo modo per la costituzione di un'élite intellettuale, e in effetti fino ad oggi nulla ha invalidato la sua supposizione iniziale. Per costituirsi, l'élite in formazione aveva tutto l'interesse ad appoggiarsi ad una organizzazione avente una esistenza effettiva. Per quanto concerne le organizzazioni a carattere tradizionale, tutto quello che l'Occidente conserva ancora sono nell'ordine religioso, la Chiesa cattolica, e nell'ordine iniziatico alcune organizzazioni in avanzato stato di decadenza. Tutta

via sotto l'aspetto dottrinale, solo la prima poteva essere considerata come una base possibile per un complessivo raddrizzamento del mondo occidentale, e Guénon diceva dunque ne La crise du monde moderne : "Sembra che in Occidente vi sia solo una organizzazione in possesso di un carattere tradizionale e che conservi una dottrina capace di fornire al compito in questione una base appropriata: si tratta della Chiesa cattolica. Basterebbe restituire alla dottrina di questa, senza cambiare niente nella forma religiosa sotto cui si presenta all'esterno, il senso profondo che essa ha realmente in se stessa, senso di cui i suoi rappresentanti attuali sembrano però non avere più coscienza, come sembrano non avere più coscienza della sua unità essenziale con le altre forme tradizionali; le due cose d'altra parte sono inseparabili l'una dall'altra. Sarebbe la realizzazione del Cattolicesimo nel vero senso della parola, che, etimologicamente esprime l'idea di "universalità", cosa che dimenticano un po' troppo spesso quelli che vorrebbero farne solo la denominazione esclusiva di una forma speciale puramente occidentale, senza alcun legame effettivo con le altre tradizioni" (...) " (8).

Ma delle altre organizzazioni alle quali Guénon pensa di rivolgersi per realizzare i suoi progetti elitisti, abbiamo poi la Massoneria e il Compagnonaggio:

" (...) per quanto riguarda queste due organizzazioni - prosegue il Vâlsan - le possibilità di fissare una base per una vera restaurazione intellettuale appaiono molto limitate. Oltre il fatto stesso che la Massoneria, più in particolare, è infestata dalla mentalità moderna più deprecabile e da ogni sorta di preoccupazioni politiche e sociali che l'hanno troppo spesso spinta a svolgere, soprattutto nei suoi rami latini, un ruo-

lo nettamente antitradizionale negli avvenimenti delle epoche cosiddette "moderna" e "contemporanea", queste due organizzazioni costituiscono normalmente iniziazioni di mestiere (del resto esclusivamente maschili) e come tali esse hanno un carattere essenzialmente cosmologico; di conseguenza, esse non potrebbero offrire una base appropriata per un lavoro intellettuale che dovrebbe essere prima di tutto metafisico per corrispondere all'obiettivo di una restaurazione attraverso i principi più universali. E' questa d'altra parte la ragione per cui René Guénon poteva considerare in Occidente, come organizzazione capace di offrire il punto di partenza voluto, solo la Chiesa cattolica, dato che la dottrina teologica nella sua forma scolastica ha in sé, almeno parzialmente, un punto di vista metafisico che, pur non essendo il più elevato possibile, è tuttavia un punto di vista metafisico. Si potrebbe non dimeno dire che, come la cosmologia può avere in ultima istanza un punto di contatto con il campo metafisico, non sarebbe impossibile che in un ambiente massonico costituito su basi strettamente intellettuali venisse ad aggiungersi un punto di vista metafisico; ma se una tale aggiunta fosse possibile, ciò costituirebbe, a dire il vero, una sovrapposizione in rapporto a ciò che costituisce propriamente il punto di vista massonico e non uno sviluppo normale delle possibilità di questo. A parte questo, un'altra difficoltà sta nel fatto che dalla sua modernizzazione, che coincide con la sua "uscita" sul piano visibile della storia, vale a dire dal XVIII secolo in poi, la Massoneria ha perso il suo carattere "operativo", connesso all'esercizio effettivo del mestiere, per aver solo un punto di vista "speculativo": così tutto quello che riguarda la dottrina e i mezzi di realizzazione iniziatica è da ritrovare o da

ricostruire, ed è questa una difficoltà di prim'ordine; ma almeno la preoccupazione di questa ricostruzione è sottintesa nell'idea di un risveglio intellettuale, di modo che il punto d'appoggio massonico, con le segnalate restrizioni e senza essere sufficiente per il tutto, potrebbe essere uno dei fattori della restaurazione tradizionale. "(9)

Come abbiamo già detto nell'introduzione, le teorie élitiste dello studioso francese, in Italia, saranno recuperate dall'esoterista Arturo Reghini che era membro della Massoneria di rito Scozzese di Palazzo Giustiniani. Questi nel 1924, allo scopo di influenzare la politica del governo fascista, fonda e dirige a Roma la rivista di studi iniziatici "Atanòr", che cessa però le pubblicazioni nel dicembre dello stesso anno prosegue poi col nuovo titolo di "Ignis" a partire dal gennaio del 1925. Il Reghini chiama allora a far parte della redazione delle due riviste sia Evola che Guénon, col quale intrattiene tra l'altro una corrispondenza che durerà fino all'aprile del 1935.

E' stato lui ad avere segnalato per primo le teorie sull'élite intellettuale di Guénon, additandole al pubblico tradizionalista italiano con due articoli: il primo ospitato paradossalmente sulla rivista di Giovanni Presiosi che era nota per le feroci campagne antimassoniche e la propaganda contro gli Ebrei - a questa rivista nel 1937 collaborerà lo stesso Guénon - e il secondo pubblicato su Atanòr in veste di recensione al libro dello studioso francese dedicato a Oriente e Occidente(10), del quale parleremo più tardi.

2. Problemi di orientazione

Nel capitolo precedente, Guénon ci ha intrattenuti circa il si

gnificato del simbolismo della croce, visto però in quel senso metafisico che stabiliva un rapporto di continuità tra le forze eteriche del macrocosmo e le condizioni del microcosmo. Qui ci aiuterà a comprendere per quale concrezione storica tale simbolismo ha avuto origine. Si può comunque anticipare fin d'ora che esso è intrinsecamente legato al dualismo dei simboli solaro-lunari presenti nei complessi ideologici delle società arcaiche. Mentre da un lato avremo appunto un simbolismo lunare, che a volte evolve in quello degli equinozi o dello zodiaco, dall'altro avremo invece un simbolismo solare sovente sostituito da quello dei solstizi o del polo. Sarà bene tener presente che se dei due, il simbolismo lunare si lega ai valori di una cultura femminile e fondamentalmente egualitaria, quello solare si caratterizza invece per essere associato al concetto di gerarchia. Dunque, per affrontare questo tema, dovremo considerare alcuni aspetti del simbolismo legati all'orientamento, i quali ci rinvieranno, in seguito, al mito della "tradizione primordiale", della Tula iperborea e di Atlantide.

Dati gli argomenti che però affronteremo è opportuno che io precisi la mia posizione nei confronti dell'opera di Guénon puntualizzandola come segue:

1. Io credo che Guénon situando il concetto di tradizione al di fuori delle normali coordinate spazio-temporali, e cioè in una dimensione metastorica, tenda con questo comportamento a rimuovere dalla coscienza collettiva un momento fondamentale della storia dell'umanità, e che a mio parere è costituito dalla fase di transizione dal matriarcato a una società patriarcale. Questo momento lo sottopone per l'appunto a un continuo atto censorio, ma siccome non lo può ignorare nella sua analisi dei simboli tradizionali, lascia così che i riferimenti a questo ciclo di cultura affio

rino qua e là, tra le pieghe del discorso o nei rimandi in nota. In primo luogo, il mio compito sarà quello dunque di mettere in evidenza quegli aspetti della sua ricerca antropologica che ci rinviano a una cultura di questo tipo.

2. Il significato ideologico-sociale del simbolismo della croce è messo assai bene in evidenza in questo brano della Filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer (Firenze, Le Monier, 1964, vol. II, pp. 144-147); egli prende ad esempio la civiltà latina:

"La totalità del cielo si divide in quattro parti, le quali vengono determinate dalle regioni del mondo: una parte anteriore verso Sud, una parte posteriore verso Nord, una parte sinistra verso Est, una parte destra verso Ovest. Da questa originaria suddivisione puramente spaziale si sviluppa l'intero sistema della "teologia" romana. Quando l'augure osservava il cielo per trarne gli auspici relativi alle azioni da compiere sulla terra, cominciava col suddividerlo in determinate parti. La linea Est-Ovest, indicata e stabilita mediante il corso del sole, veniva tagliata da una linea ad essa perpendicolare tracciata nel senso Nord-Sud. Con questo taglio e incrocio delle due linee, del decumanus e del cardo, come esse vengono chiamate nel linguaggio sacerdotale, il pensiero religioso si crea il suo primo fondamentale schema di coordinate. Nissen ha mostrato con ricchezza di particolari come questo schema si trasferisca dal campo della vita religiosa a tutte le parti della vita giuridica, sociale e politica, e come in questo passaggio esso si differenzi e si precisi sempre più. Su di esso si fonda lo sviluppo del concetto di proprietà, nonché del simbolismo con cui la proprietà come tale viene indicata e tutelata. Infatti l'atto che traccia il confine, l'atto fondamentale della "delimitazione", con cui per la prima volta viene creata in sen-

so giuridico-religioso una sicura proprietà, si ricollega sempre all'ordine sacrale dello spazio. [Negli scritti degli agrimensori romani, l'introduzione della delimitazione è attribuita a Giove e collegata direttamente all'atto della creazione del mondo. E' come se la sicura delimitazione dominante nell'universo venisse portata sulla terra e introdotta nei singoli rapporti terreni.] Anche la delimitazione prende le mosse dalle regioni del mondo, dalla divisione dell'universo segnata mediante il decumanus e il cardo, mediante la linea Est-Ovest e Nord-Sud. Essa comincia con la più semplice divisione naturale, con la divisione in un lato del giorno e in un lato della notte, a cui si aggiunge la divisione, compiuta in base al giorno che cresce e al giorno che decresce, in un lato del mattino e in un lato della sera. A questa forma di delimitazione è strettissimamente legato il diritto pubblico romano; su di essa si fonda la distinzione di ager publicus e di ager divisus ed assignatus, della proprietà pubblica e delle proprietà private. Viene infatti considerato proprietà privata solo il territorio chiuso da limiti fissi, da linee matematiche non spostabili, il quale sia stato delimitato e assegnato. [Come prima aveva fatto il Dio, ora lo Stato, la comunità, il singolo, servendosi della mediazione dell'idea di templum, fa proprio un determinato spazio e vi si installa.] "Non è indifferente il modo in cui l'augure delimita il cielo; infatti, se è vero che la volontà di Giove si estende per l'intero ambito di esso, allo stesso modo che il pater familias domina l'intera casa, nelle diverse regioni abitano altri dei, e a seconda che si voglia conoscere la volontà dell'uno o dell'altro dio, vengono tracciate le linee. La constitutio ha come conseguenza immediata che lo spazio così delimitato viene preso in possesso da uno spirito (...). Han

no la loro divinità propria non soltanto la città, ma anche il compitum e la casa, non solo la campagna, ma ogni singolo campo e ogni singola vigna, non solo la casa come totalità, ma ogni parte di essa. La divinità viene riconosciuta nelle sue opere e nel suo ambiente. Perciò ogni spirito assegnato ad un luogo viene ad avere un'individualità e un determinato nome con cui l'uomo può invocarlo". Da questo sistema che domina poi nella costruzione delle città italiche e che determina l'aggruppamento e l'ordine entro il campo romano, il perimetro e l'intera disposizione della casa romana, appare chiaro come la progressiva delimitazione spaziale, come ogni nuovo termine posto nello spazio dal pensiero mitico e dal sentimento mitico-religioso, diventi al tempo stesso una tappa dell'intera civiltà spirituale e morale. Questo nesso può essere seguito fin dagli inizi della scienza teoretica. Come i cominciamenti della matematica scientifica in Roma risalgono agli scritti degli agrimensori romani ed al sistema di orientamento spaziale da essi usato, è stato mostrato da Moritz Cantor in un suo scritto. Ed anche nella fondazione classica della matematica presso i Greci si riconoscono ovunque le tracce delle primitive rappresentazioni mitiche, si sente l'aura di quel timore reverenziale che in origine i "limiti" spaziali ispiravano. Dall'idea della delimitazione spaziale si svolge la forma della determinazione logico-matematica. Limite e illimitato, e si contrappongono nei pitagorici e in Platone come determinazione e mancanza di determinazione, come forma e mancanza di forma, come bene e male. Così dal primitivo orientamento mitico-spaziale sorge e si svolge l'orientamento del puro pensiero di fronte al cosmo. Il linguaggio ha mantenuto variamente vive le tracce di questo nesso; così l'espressione latina con-

templari, che indica l'intuire e il considerare teoreticamente, risale sotto l'aspetto etimologico ed oggettivo all'idea di templum, cioè dello spazio circoscritto in cui l'augure osservava il cielo. E dal mondo antico la "orientazione" teoretica come quella religiosa è penetrata anche nel Cristianesimo e nel sistema teologico cristiano-medievale. Il perimetro e la struttura delle chiese medievali mostra i tratti caratteristici di quello stesso simbolismo dei punti cardinali che è essenziale al senso mitico dello spazio. Il sole e la luce non sono più la divinità stessa; ma ancor sempre valgono come la più prossima e immediata testimonianza del divino, della divina volontà di redenzione e della potenza salvatrice di Dio. L'azione storica e la vittoria storica del Cristianesimo erano addirittura legate al fatto di poter accogliere in sé e far proprie le intuizioni fondamentali del culto pagano del sole e della luce. In luogo del Sol invictus, sottentrò allora la fede in Cristo come "sole della giustizia". Anche nel Cristianesimo primitivo ci si attiene quindi all'orientazione della casa di Dio e dell'altare verso Oriente, mentre il Sud appare quale simbolo dello Spirito Santo e il Nord, all'opposto, quale immagine dell'allontanamento da Dio, dello sviarsi dalla luce e dalla fede. Il battezzando viene fatto volgere prima verso Occidente perché rinunci al diavolo e alle sue opere, e poi verso Oriente, la regione del Paradiso, per professare la fede in Cristo. Anche i quattro bracci della croce vengono identificati con le quattro regioni del cielo e dell'universo. Su questo semplice piano fondamentale si costruisce poi anche qui un simbolismo sempre più minuto e profondo, in cui l'intero contenuto della fede si volge, per così dire, verso l'estremo e si oggettiva in rapporti spaziali elementari."

Su questa citazione ci siamo alquanto dilungati, perché in seguito vedremo come diversi richiami del Cassirer sono pertinenti con il nostro discorso. Ma adesso ritorniamo a noi. Guénon sostiene che l'umanità, nel corso dello svolgimento dei cicli cosmici, avrebbe conosciuto una progressiva decadenza che si è tradotta, sul piano della tradizione, nel passaggio da un simbolismo solstiziale o polare, proprio della civiltà cosiddetta iperborea, al simbolismo equinoziale o zodiacale del ciclo di cultura atlantideo. La mia opinione in proposito è invece diametralmente opposta. Io credo che di fronte al simbolismo tradizionale siamo appunto in presenza di due strati simbolici sovrapposti in cui lo stadio arcaico del culto della luna, che appartiene alle società matristiche, è scalzato in modo progressivo dal culto del sole, che è invece tipico delle società patriarcali. Ora, noi sappiamo che il simbolismo dei solstizi e quello degli equinozi sono rispettivamente in rapporto, l'uno col capodanno del calendario solare e l'altro col capodanno del calendario lunare. Ricordiamo inoltre che mentre nel fenomeno della precessione degli equinozi, questi ultimi, in tutte le società di tipo tradizionale, sono correlati con il ciclo dei segni dello zodiaco(11), i solstizi indicando invece il nadir e lo zenit sono in relazione a loro volta col simbolismo del polo. A mio parere, circa la sovrapposizione simbolica di cui si è detto, si passa quindi per successive approssimazioni da un simbolismo equinoziale o zodiacale a un simbolismo solstiziale o polare. È pertanto nell'avvicendamento di tali simboli astronomici che a mio avviso si può parlare correttamente di una transizione dal matriarcato a un regime patriarcale. La qual cosa può a volte assumere, come vedremo, le dimensioni di un conflitto tra due tipi di civiltà.

3. Io credo che l'esempio più evidente della stratificazione

simbolica alla quale ho accennato sia da mettere in primo luogo in corrispondenza con la migrazione del polo. Se il Nord, pur essendo in rapporto col simbolismo dei solstizi, in quanto segna la fase ascendente del sole verso Sud, esprime appunto, come sostiene Guénon, un concetto di gerarchia, in precedenza si è notato però che il Nord è tradizionalmente considerato "oscuro" e "femminile". E infatti, se teniamo conto del fenomeno della precessione degli equinozi, troviamo che tra il sesto e il settimo millennio prima della nostra era - epoca che coincide tra l'altro con la fondazione delle più importanti dottrine tradizionali - grossomodo l'attuale Nord corrispondeva all'Ovest, ed era sicuramente in rapporto col simbolismo equinoziale (12).

4. A mio avviso, è ad un sistema di valori ideologico-culturali che sono propri del matriarcato che ci rimandano le civiltà di tipo tradizionale in cui la sinistra ha conservato, sotto il profilo di metafora dello spazio, la preminenza nei confronti della destra. Ma su questo punto ritorneremo in seguito. Invece, voglio aggiungere sul problema della precessione degli equinozi che avrò cura talvolta di riferirmi al parere espresso da Giorgio de Santillana, un autorevole studioso di filosofia della scienza, coautore su questo argomento, insieme a Hertha von Dechend, dell'opera intitolata Hamlet's Mill (trad. it. Il mulino di Amleto, op. cit.). Per noi, come indicazione di metodo storiografico, sarà prezioso soprattutto l'implicito suggerimento contenuto nel brano seguente (p. 97):

" Oggi, la Precessione è un fatto assodato, immune da ogni influenza del continuum spazio-temporale. E' solo una noiosa complicazione che non ha ormai più alcuna attinenza alle nostre vicende. Una volta, invece, era l'unico maestoso moto secolare che i nostri antenati potevano tenere presente quando ricerca

vano un vasto ciclo che interessasse l'intera umanità. D'altra parte i nostri antenati erano astronomi e astrologi. Essi credevano che lo slittamento del sole lungo il punto equinoziale incidesse sulla struttura del cosmo e determinasse una successione di età del mondo poste sotto segni zodiacali diversi. Avevano trovato un grande piolo a cui appendere le loro riflessioni sul tempo cosmico, il quale recava tutte le cose nell'ordine prescritto dal fato. Oggi, quell'ordine è venuto meno, così come è venuta meno la stessa idea di cosmo. Esiste solo la storia, felicemente definita come "una cosa, e poi un'altra, e poi un'altra ... " "

Circa l'orientazione, ci siamo in precedenza adeguati alla modalità di determinarla volgendo il viso verso il sole nascente, e cioè verso est, come si usa nella maggior parte delle società di tipo tradizionale. Ci occuperemo adesso di alcuni casi che fanno invece eccezione: Plutarco riferisce, per citare un esempio, che "gli Egizi consideravano l'Oriente come il volto del mondo, il Nord come la sua destra e il Mezzogiorno la sua sinistra" (Iside e Osiride). Ma Guénon ritiene che questo esempio di orientazione non sia probante: esso non descrive un'orientazione che è diversa da quelle tradizionali per il fatto che ne applica il simbolismo da un punto di vista speculare(13), mentre anomala

è, secondo lui, l'orientazione adottata in estremo-orientale, che si distingue da quella tradizionale per due motivi. Anzitutto, nelle mappe dell'antica Cina l'asse sud-nord e quello est-ovest sono rispettivamente segnati in alto-basso e sinistra-destra. Ma inoltre accade che la sinistra abbia qui la preminenza nei confronti della destra, e sebbene all'epoca dello storico Sseu-ma-tsien, intorno al II secolo a. C., la destra, per quanto riguarda la gerarchia delle funzioni ufficiali, abbia avuto la me-

glio sulla sinistra.

Tali circostanze si spiegano, per Guénon, col fatto che in base al ciclo annuale del sole si possono stabilire due orientazioni. E infatti abbiamo, in corrispondenza dei due punti solstiziali, due direzioni che possono essere determinate guardando rispettivamente la stella polare e il sole a mezzogiorno. In uso a suo parere nella tradizione iperborea, l'orientazione polare sarebbe stata, in un successivo momento, sostituita da quella solare, la quale oltre che in Cina la si rintraccia nell'Occidente europeo in epoca romana e durante il medioevo.

Considerato che nel caso di un'orientazione polare abbiamo l'est a destra e l'ovest a sinistra, se passiamo al contrario a un'orientazione solare, avremo viceversa l'est a sinistra e l'ovest a destra, ovvero un cambio, rispetto all'est e all'ovest, nella corrispondenza della destra e della sinistra. Dal momento che l'orientazione usata nella tradizione cinese associa l'est alla sinistra, che qui è considerato il lato che ha la preminenza, si dimostra secondo Guénon la concordanza voluta: infatti, per ciò che abbiamo detto, si considera positivo il lato est anche nella tradizione estremo-orientale(14).

A mio parere, tale spiegazione non riesce a dare tuttavia una risposta a due obiezioni: la prima è che nel caso dei Romani, i quali usavano la medesima orientazione dei Cinesi la destra ha avuto comunque la preminenza nei confronti della sinistra, e la seconda è che i Cinesi quando, a un certo momento, hanno associato la destra all'idea di prestigio non hanno però provveduto a mutare le loro cognizioni in fatto di orientazione.

Ecco dunque, dal mio punto di vista, come può essere sintetizzato il problema: io **non** credo che il mancinismo di carattere culturale presente in Cina sia dovuto alla causa che ci ha mostrato

Guénon, ma lo penso, piuttosto, il retaggio di una cultura matriarcale, in cui ad essere considerato positivo non è affatto l'est, ma per le ovvie ragioni che abbiamo già visto in precedenza è l'ovest(15). Del resto, in tale convinzione, mi conferma l'esempio già citato a proposito degli Egizi e quelli che avremo modo di vagliare in seguito.

Al problema dell'orientazione si lega strettamente quello relativo alla misurazione del tempo astronomico, ed a partire da questo argomento ci è offerta adesso l'opportunità di segnalare alcune incongruenze dello studioso francese. Egli ci rivela, ad esempio, che il computo del tempo è legato al culto della luna, e che dunque il calendario solare è successivo, senza alcun dubbio, a quello lunare: dice infatti che l'idea di misura, in latino mensura, si riallaccia dal punto di vista etimologico alla radice man o men, la quale è all'origine, in numerose lingue di parole che servono a designare sia la luna (greco mênê, inglese moon, tedesco Mond) o il periodo di lunazione (latino mensis, inglese month, tedesco Monat), sia l'uomo (sanscrito mânava, inglese man, tedesco Mann o Mensch), o la sua facoltà razionale (sanscrito manas, latino mens, inglese mind) (16). Osserva inoltre che se in molti calendari l'inizio dell'anno coincide col solstizio d'inverno, ve ne sono alcuni, però, che lo fanno coincidere col solstizio d'estate, o altri, addirittura, uno dei due equinozi(17). E così, per illustrare quest'ultimo esempio, prende in considerazione poi il caso della tradizione ebraica, secondo la quale il mondo fu creato per l'appunto all'equinozio d'autunno, il primo giorno del mese di Thishri.

Si sa che nella esposizione del giorno della Genesi la sera (ereb) è anteposta al mattino (boquer); e ciò dipenderebbe, secondo Guénon, dal fatto che nell'ambito del ciclo annuale l'autunno cor

risponde a ciò che la sera rappresenterebbe nel giorno. Egli ricorda che gli Ebrei hanno altresì un calendario lunare, ed essi, a indicare l'anno e la sua durata hanno fatto uso della parola Shanah, le cui lettere, espresse in valori numerici, danno come somma 355. Osserva poi di sfuggita che portando la lettera shin alla fine di Shanah, e sostituendo la hê con la chêt, si ottiene, attraverso quest'operazione cabbalistica, la parola Nah'ash, che è il nome del serpente della Genesi, simbolo che però vedremo in seguito.

Per Guénon le divergenze che sono presenti nelle diverse tradizioni in relazione alla data del capodanno dipendono soltanto dalla deviazione che si sarebbe a un certo punto prodotta a partire dalla tradizione dei primordi. Ma, nel caso della tradizione indù, il problema, a suo avviso, non si pone.

In India la pianta tradizionale delle città che è di perimetro quadrangolare o circolare, gli sembra, ad esempio, una chiara immagine del ciclo annuale del sole. E seguendo la rotazione stagionale che dal solstizio d'inverno va all'equinozio d'autunno troviamo che al nord della città risiedono appunto i Brâhmana, all'est gli Kshatriya, al sud i Vaishya, all'ovest gli Shûdra. Ma per noi è interessante soprattutto ciò che aggiunge in seguito, in quanto costituisce una parziale rettifica alle sue prime impressioni.

Dice infatti che questa divisione quaternaria del centro urbano la si rinviene anche presso i Romani, i quali l'hanno a loro volta mediata dagli Etruschi. Ma qui, sebbene l'orientazione sia segnata dal cardo e dal decumano, da nord a sud, e da est a ovest, rispettivamente, la divisione in quattro quartieri non è esattamente in corrispondenza dei quattro punti cardinali, poiché su questa divisione quaternaria del centro urbano se ne innesta una ternaria, o verosimilmente tribale, secondo il senso etimologico da attri-

buire al termine tribus.

La medesima cosa accadeva per gli Ebrei, le cui dodici tribù erano ripartite appunto in quattro gruppi, ciascuno con a capo una tribù principale : Giuda era accampato a est, Ruben a sud, Ephraim a ovest, e Dan a nord; e se la tribù più importante era, a est, quella di Giuda, in quanto rappresentava l'autorità regale, i Leviti dediti al sacerdozio occupavano invece il centro dell'accampamento disponendosi in cerchio attorno al Tabernacolo.

Guénon infine riconosce che tali divisioni del centro urbano vanno messe in relazione con il ciclo dei segni zodiacali, ed aggiunge che nei tempi antichi gli astrologi usavano appunto tracciare i loro oroscopi in forma quadrata (18).

Ma ritorniamo all'India: il sud geografico corrisponde in questa regione a dakshina, e cioè al "lato della destra"; e questo perché l'orientazione è determinata correttamente guardando il sole al suo sorgere, ossia volgendosi verso Oriente. Guénon ritiene però che designando il nord come "il punto più alto", e cioè uttara, la tradizione indù viene a riconoscere in modo implicito la primordialità dell'orientazione polare : in tal modo Uttarâyana indica l'inizio del cammino ascendente del sole verso sud, ed è messo in rapporto con il dêva-yâna, la "porta degli dei", mentre all'inverso Dakshinâyana, cammino discendente del sole verso nord, è messo in rapporto con il pitri-yâna, e cioè la "porta degli Avi".

Guénon viene a confermare, nondimeno, il nostro punto di vista: infatti, un'analogia corrispondenza la si rintraccia nel ciclo mensile della luna, in cui la fase della luna calante corrisponde in egual modo al pitri-yâna, mentre la fase della luna crescente corrisponde al dêva-yâna; inoltre, secondo i libri Veda colui che avendo lasciato la terra, e ascende per il dêva-yâna, raggiunge sì il regno del fuoco, di cui è reggitore Agni, l'ariete solare, ma per

passare poi al regno dell'Aria, attraverso la sfera della luna, da cui si eleva, infine, alla regione del Lampo e al regno dell'Acqua, al regno d'Indra, occupato dall'etere, fino al centro spirituale in cui risiede Prajapiti, principale manifestazione di Brahma; l'anima, liberata in tal modo da tutte le forme, si integra in uno stato superiore in cui viene a trovarsi al di là di tutte le distinzioni; mentre invece colui che avendo asceso per il pitri-yâna non oltrepassa la sfera della luna, lasciata la vecchia forma, ne assume nuovamente un'altra in un diverso stato d'esistenza(19).

Presso i Romani, la sovrapposizione che qui si nota risulta ancor più evidente nel caso del simbolismo di Giano.

Infatti, a Roma, in stretta relazione col simbolismo indù delle porte solstiziali, troviamo quello di Giano, il quale apre e chiude la "ianua coeli" e la "ianua inferni". Giano ha dato il proprio nome al mese di gennaio (januarius), che è il primo mese dell'anno, e tale nome sarebbe anche affine, dal punto di vista etimologico, alla parola sanscrita yâna, avente la medesima radice i del verbo latino ire, e da cui in-ire, cioè entrare, ha dato origine alla parola initiatio. Questa ci rimanderebbe nuovamente a Giano, il quale recando con sé due chiavi una d'oro e una d'argento, simboli rispettivamente dei grandi e dei piccoli misteri, era considerato il dio dell'iniziazione. A conferma di quanto abbiamo detto, è opportuno aggiungere che Giano veniva a volte rappresentato come androgino, e con la testa sormontata dalla luna, sotto le sembianze di Janus-Jana, ovvero di Giano-Diana, dea della luna(20).

3. La tradizione primordiale

A prescindere dall'orientazione, fino a noi sarebbe giunta una traccia della tradizione iperborea attraverso un complesso di leg

gende e di racconti mitologici, distribuiti su di un'area culturale molto vasta, e i quali narrano di un diluvio o della scomparsa di un'isola o di un continente. Tale è ad esempio il mito orientale dell'Agarttha in cui si parla di un'antichissima civiltà scomparsa e di una città sotterranea dove si conserva una misteriosa conoscenza iniziatica. Secondo Guénon, l'Agarttha era nota, prima dell'inizio del kali-yuga, come Paradesha, che ha il significato di "contrada suprema" ed è a volte designata come "Cuore del mondo". Successivamente, il ricordo di questa terra leggendaria sarebbe giunto ai Caldei, e questi ne avrebbero trasformato il nome in Pardes, e l'avrebbero tramandato agli occidentali, i quali ne avrebbero ricavato a loro volta il proprio Paradiso.

Guénon, collocando inoltre la "contrada suprema" nell'altrettanto leggendario continente iperboreo, constata che il termine Tula ad esso applicato costituiva nell'antichità un toponimo molto diffuso, e altresì rintracciabile ai nostri giorni in regioni molto distanti tra loro che vanno dalla Russia all'America centrale.

A suo parere, tutte le isole sacre dell'antichità sono chiaramente un'immagine della Tula, la quale è chiamata anche "isola bianca" ed ha per simbolo una "montagna bianca", "la montagna polare", raffigurata nella tradizione indù dal monte Merû. Peraltro, in India si parla molto di frequente di un' "isola bianca" la quale viene in genere situata nelle lontane regioni del nord ed è considerata "il soggiorno dei Beati". La tradizione celtica narra invece di un' "isola verde", che però qualifica anch'essa come "terra dei Santi" o "isola dei Beati", e al centro della quale s'innalza la "montagna bianca".

Il nostro autore dice che ai luoghi leggendari cui si riferiscono le tradizioni dei primordi bisognerebbe aggiungere quei luoghi

ghi realmente esistiti il cui nome esprime l'idea di bianchezza, come, per citare qualche esempio, Albione, Albania, Alba Longa. Egli suggerisce che tale bianchezza avrebbe nello splendore lunare un chiaro equivalente simbolico, da rintracciare senz'altro anche nel nome della città di Argo presso i Greci: questo nome deriva appunto dall'aggettivo argos, bianco, avente la medesima radice del sostantivo arguros, il quale dà poi nome all'argento, metallo bianco e corrispondente dal punto di vista astrologico alla luna.

Egli sostiene che la Tula iperborea doveva essere un continente situato in prossimità del polo, in quella che i libri Veda hanno descritto come una terra dove il sole all'orizzonte non tramontava mai. La medesima fonte letteraria riferisce che i rappresentanti della tradizione si spostarono successivamente in una terra in cui il giorno più lungo era il doppio di quello più corto. E tale regione potrebbe essere secondo Guénon un continente situato ad ovest, che sulle orme del mito platonico identifica con Atlantide. E' qui che la tradizione dei primordi avrebbe subito, a suo parere, un radicale cambiamento la cui principale conseguenza fu il trasferimento del nome sapta-riksha dall'Orsa Maggiore alle Pleiadi. E questo fatto, segnando appunto il passaggio dal simbolismo solstiziale a quello equinoziale, avrebbe implicato sia lo spostamento del punto di partenza del ciclo annuale sia la mutazione dell'ordine di prevalenza dei punti cardinali che è quella dal nord all'ovest. A suo avviso, ciò è suggerito in via di principio dalla mitologia greca, nella quale le stelle Pleiadi erano considerate appunto "figlie di Atlante" e chiamate pertanto anche Atlantidi (21).

Ma Guénon con le sue considerazioni porta ad un risultato tuttavia imprevisto. Procediamo con ordine. Anzitutto, egli nota che le

denominazioni delle regioni del nord e dell'occidente si prestano a frequenti equivoci, e questo perché ad esse sono stati applicati nomi che hanno la medesima radice. Tale radice la si ritrova infatti sotto le forme hiber, iber, ereb, o addirittura eber, per inversione delle lettere, a indicare sia le regioni dell'inverno che quelle del tramonto, e insieme i popoli che le abitano - sarebbe il caso degli Ebrei il cui nome indica un'origine occidentale atlantica.

Degli studi che Guénon conduce sull'argomento ci interessano inoltre alcuni dati analitico-interpretativi concernenti le conoscenze astronomiche dei popoli dell'antichità. Egli osserva che il termine Tulâ in sanscrito vuol dire "bilancia" e designa il segno zodiacale omonimo, il quale, secondo la tradizione cinese, e però, in origine, l'Orsa Maggiore, che in India, come abbiamo visto, era chiamata sapta-riksha, ovvero "dimora dell'orso". Proseguiamo dunque su questa traccia.

Si dà il caso che nel sito archeologico di Glastonbury, in Inghilterra, si conservi sul suolo la traccia di un'enorme mappa stellare che risalirebbe a più di cinquemila anni fa e nella quale sembra che il segno della Bilancia sia del tutto assente dallo zodiaco. Al suo posto, troviamo invece la figura di un uccello, che è forse una colomba o un'oca, e la cui posizione è molto vicina alle stelle del Gran Carro (22), mentre poi la località di Glastonbury si lega, come si vedrà più avanti, alla leggenda medievale del Santo Graal, in cui re Artù, uno dei principali protagonisti di questa leggenda, ha per modello il guerriero celtico, raffigurato in modo simbolico attraverso l'immagine dell'orso. Artù porta un nome appunto derivato dal termine arth, che serviva a designare l'orso, ed è identico, tra l'altro, a quello della stella Arcturus della costellazione di Bootes, e cioè del Bovaro.

Ma è d'altronde per il tramite di questi nomi che - come osserva Guénon - si possono di nuovo vedere riuniti i segni di due periodi storici differenti: infatti, quando l'Orsa stessa divenne i "septem triones", ovvero "i sette buoi", da cui deriva il nome di settentrione per designare il nord, la costellazione di Arcturus, ovvero "il guardiano dell'Orsa", divenne a sua volta il Bovaro (23).

Tuttavia, se ritorniamo allo zodiaco di Glastonbury, vediamo che a indicare il nord non è la costellazione dell'Orsa, ma è al contrario quella del Dragone, la quale vi è contrassegnata da una testa di serpente. A tal riguardo, può essere indicativo il fatto che i Cinesi fan risalire le origini della propria dottrina al mitico principe Fo-hi, di cui si narra in un racconto leggendario, che abbia fissato i principi della tradizione facendo uso dei cosiddetti trigrammi - segni lineari e sintetici del tratto continuo e del tratto spezzato, simboli rispettivamente dei due principi attivo e passivo - rinvenuti da lui sul dorso di un drago (24). Si dice inoltre che Fo-hi sia vissuto intorno al 3700 prima dell'era cristiana, epoca che coincide tra l'altro con l'origine della tradizione ebraica.

Ricorderemo poi che presso i Celti il drago viene considerato un simbolo di comando e che Artù è riconosciuto appunto come figlio di Uther Pendragon, e cioè "il capo dei cinque" (25). Però, a questo punto, si possono anche ricavare alcune conclusioni.

Grazie all'astronomia, sappiamo che il fenomeno della migrazione del polo è correlato a quello della precessione degli equinozi il quale ha poi come principale conseguenza il cambiamento delle stagioni, e dunque dei punti cardinali. Abbiamo visto che nello zodiaco di Glastonbury il segno della Bilancia è appunto sostituito da un uccello la cui posizione è molto vicina alle

stelle dell'Orsa, costellazione che porta originariamente in diverse tradizioni il nome di Bilancia. Ma sempre nello zodiaco di Glastonbury abbiamo altresì notato che il polo nord celeste è contenuto nella costellazione del Dragone, il che costituisce un indizio che ci consente di risalire al terzo millennio prima dell'era cristiana. Risalendo invece all'origine della tradizione ebraica o di quella cinese siamo proiettati a ritroso di almeno un altro millennio.

Ma adesso, ritornando alla precessione degli equinozi, si può calcolare che intorno agli ottomila anni fa l'equinozio d'autunno e quello di primavera coincidevano in senso relativo l'uno col solstizio d'inverno e l'altro col solstizio d'estate a noi convenzionali (26). Se pertanto l'Orsa Minore serve attualmente a indicare il polo nord celeste, tra i nove e gli ottomila anni fa era con più probabilità rapportata all'ovest.

In tal caso, l'ipotesi che ritengo più plausibile è che, presso tutti i popoli, il simbolismo equinoziale abbia preceduto per importanza quello solstiziale, e che perciò il matriarcato abbia ovunque preceduto le forme di una società patriarcale. È questo che si rivela in modo, a mio parere, non del tutto indipendente sia nel mito della Tula che in quello di Atlantide. Infatti, io credo che il trasferimento del nome sapta-riksha alla costellazione delle Pleiadi o a quella zodiacale può essere unicamente dovuto alla rettifica dell'orientazione effettuata a causa della precessione degli equinozi: sola circostanza, questa che abbiamo visto, a poter rendere plausibile il fatto che per la denominazione delle regioni del nord e dell'occidente si usino dei termini con la stessa radice etimologica.

In precedenza, abbiamo detto che la Bilancia zodiacale in sanscrito è chiamata Tulâ, che è però anche il nome del continente i

perboreo. In questa lingua la costellazione dell'Orsa è inoltre designata come sapta-riksha, che significa "dimora dell'orso". A tal proposito ricorderemo che l'orso è però tradizionalmente considerato un animale lunare. E infatti, come la luna scompare e ricompare in cielo a ogni novilunio, anche l'orso scompare durante i mesi del letargo, in autunno e inverno, per ricomparire poi a primavera (27). Se d'altra parte abbiamo già messo in evidenza la **preminente funzione** simbolica della luna, e questo nella stessa tradizione iperborea, abbiamo pure visto che al simbolismo lunare ci rimanda in senso etimologico il concetto di misura. Dunque, un'ultima conclusione riguarda la primordialità del simbolismo lunare, a cui dopo l'avvento del patriarcato ha potuto a mio avviso sostituirsi per importanza il simbolismo solare. Ora, non si è giunti a questo risultato in modo incruento, ma attraverso un conflitto che ha origini molto remote e risale assai probabilmente all'epoca in cui nelle società primordiali si sarebbe determinata una spaccatura intorno al culto degli dei fecondatori. Ritornando perciò a Guénon, vedremo insieme a lui il significato simbolico che la tradizione attribuiva al cinghiale e all'orsa sua antagonista.

Nella tradizione indù il cinghiale, varâha, rappresenta insieme al "terzo dei dieci avatâra di Vishnu" l'intero kalpa attuale, che è chiamato "Svêta-varâha-kalpa", ovvero "ciclo del cinghiale bianco". Il termine Vârâhî, che è il femminile di varâha, dà invece il nome alla "terra sacra polare", che può essere in un certo senso considerata come la "terra del cinghiale". Nelle lingue nordiche la radice var del cinghiale la si ritrova sotto la forma bor, da cui deriva l'inglese boar e il tedesco Eber. E qui Borea, che è l'equivalente di Vârâhî, ci rimanda alla tradizione iperborea, dal nome che presso i Greci avrebbe poi assunto la tradizione dei pri

mordi.

Guénon aggiunge che per i ^{le popolazioni celtiche} Celti il cinghiale era considerato nell'antichità il simbolo della costellazione divenuta più tardi ^{del Grande Carro} Orsa Maggiore, e che inoltre il cinghiale e l'orso avrebbero qui simboleggiato rispettivamente i druidi e i guerrieri, ossia l'autorità spirituale e il potere temporale, che in origine non erano separati, ma coesistevano entrambi nella funzione sacerdotale dei druidi, mentre un vestigio di questa unione sarebbe rimasto nel nome stesso dei druidi, che si può scindere in dru-vid e significa "forza e saggezza", due termini resi simbolicamente attraverso l'immagine della quercia e del vischio (28).

Inoltre, Guénon volendo chiarire le circostanze che avrebbero portato alla separazione delle due funzioni precisa quanto segue:

" (...) per quel che concerne propriamente il cinghiale, è l'aspetto 'polare' che specialmente importa; ciò risulta del resto dal fatto che il cinghiale rappresentava anticamente la costellazione divenuta più tardi Orsa Maggiore. Vi è, in questa sostituzione di nomi, un segno di ciò che i Celti simboleggiavano precisamente con la lotta del cinghiale e dell'orso, cioè la rivolta dei rappresentanti del potere temporale contro la supremazia dell'autorità spirituale, con le diverse vicissitudini che ne deriveranno nel corso delle successive epoche storiche. Le prime manifestazioni di questa rivolta, infatti, risalgono a molto più addietro della storia ordinariamente conosciuta, e a prima anche dell'inizio del kali-yuga, nel quale essa doveva avere la sua maggiore estensione; per questo il nome Bors si è potuto trasferire dal cinghiale all'orso, e la stessa 'Borea' (...) è potuta in seguito diventare a un certo momento la 'terra dell'orso', durante un periodo di predominio

degli Kshatriya al quale, secondo la tradizione indù, mise fine Parashu-Rama." (29)

Più avanti, riferendo questi avvenimenti al ciclo mitologico atlantideo, Guénon lascia affiorare in modo trasfigurato il ricordo di una ribellione che avrebbe contrapposto le donne a un'emergente autorità maschile rappresentata dal sacerdozio:

" Presso i Greci, la rivolta degli Kshatriya era raffigurata dalla caccia al cinghiale calidonio, che d'altronde rappresenta manifestamente la versione nella quale gli stessi Kshatriya esprimono la pretesa di attribuirsi una vittoria definitiva, giacché il cinghiale vi è da loro ucciso; e Anteo riferisce, seguendo autori più antichi, che il cinghiale calidonio era bianco, il che lo identifica di fatto allo Shwêta-varâha della tradizione indù. Dal nostro punto di vista non meno significativo è il fatto che il primo colpo sia stato portato da Atalanta, la quale, si dice, era stata nutrita da un'orsa; e il nome di Atalanta potrebbe indicare che la rivolta ebbe inizio nell'Atlantide stessa, o almeno fra gli eredi della sua tradizione. D'altra parte il nome di Calidone si ritrova esattamente in quello di Caledonia, antico nome della Scozia (...); e la foresta di Calidone non si distingue in realtà da quella di Brocelandia, il cui nome è ancora lo stesso, benché sotto la forma modificata, e preceduta dalla parola bro o bor, cioè dal nome stesso del cinghiale. " (30)

E ancora:

" Il fatto che l'orso sia spesso inteso simbolicamente sotto l'aspetto femminile, come abbiamo appena visto a proposito di Atalanta, e come si vede anche nelle denominazioni delle costellazioni dell'Orsa Maggiore e dell'Orsa Minore, non è neppure privo di significato in rapporto alla sua attribuzione al-

la casta guerriera, detentrica del potere temporale, e questo per diverse ragioni. Anzitutto, questa casta svolge normalmente una funzione 'ricettiva', ossia femminile, nei confronti della casta sacerdotale, poiché da quest'ultima essa riceve non solo l'insegnamento della dottrina tradizionale, ma anche la legittimazione del proprio potere, nella quale consiste a rigore il 'diritto divino'. In seguito, quando la casta guerriera, rovesciando i normali rapporti di subordinazione, aspira alla supremazia, il suo predominio è generalmente accompagnato da quello degli elementi femminili nel simbolismo della forma tradizionale da essa modificata, e talora, come conseguenza di questa modificazione, anche dall'istituzione di una forma femminile di sacerdozio, come fu quello delle druidesse presso i Celti."(31)

Sia pure con le riserve del caso, ritengo che l'interpretazione di questo mito la si possa accettare tranquillamente.

Tornando alla radice var del cinghiale, che implica tra l'altro, nella forma vara, il concetto di scelta elettiva (32), troviamo che essa ha pure il significato di coprire, proteggere e nascondere. E come mostra il nome di Varuna, tale radice servirebbe a designare anche il cielo in quanto copre la terra. Var si trasforma poi facilmente in Ur, e quindi un equivalente di Varuna lo si dovrebbe rintracciare nell'Ouranos dei Greci, che può essere accostato, dal punto di vista simbolico, a ciò che rappresentano il velo di Iside o di Neith presso gli Egizi, oppure il velo azzurro della Madre universale nella tradizione dell'estremo-orientale(33).

Nella società dei primordi, si è appena visto che, secondo Guénon, si sarebbe creata, a un certo punto, una frattura religiosa e politica; tale frattura però si ricompone, a suo parere, più tardi nella figura del "legislatore primordiale": un nuovo dio che sta

volta assume simbolicamente le sembianze del toro, e ci rimanda per analogia alla costellazione omonima situata vicino alle Pleiadi.

In questo caso può essere utile riferirsi ancora una volta alla precessione degli equinozi; sentiamo il de Santillana:

" La posizione del sole fra le costellazioni dell'equinozio di primavera era la lancetta che segnava le 'ore' del ciclo di precessione, ore davvero lunghe, dal momento che il sole equinoziale occupa ciascuna costellazione zodiacale per circa 2200 anni. La costellazione che sorgeva ad Oriente immediatamente prima del sole (cioè quella che sorgeva eliacamente) segnava il "posto" dove il sole sostava. Veniva allora chiamata "portatrice" del sole e principale "pilastro" del cielo, poiché l'equinozio di primavera veniva riconosciuto come linea di fede del 'sistema', quella che determinava il primo grado del cerchio percorso dal sole durante l'anno, nonché il primo giorno dell'anno (e per "veniva riconosciuta" intendiamo che gli veniva dato il nome di "portatore" o "pilastro" e simili: va tenuto ben chiaro in mente che si tratta di una specifica terminologia, e non di 'credenze' vaghe, rozze e primitive). Al Tempo Zero (diciamo verso il 5000 a. C., una data approssimativa che ha le sue giustificazioni) il sole era nei Gemelli; poi passò lentissimamente dai Gemelli al Toro, indi all'Ariete e infine ai Pesci, dove si trova tuttora e dove continuerà a rimanere per alcuni secoli ancora. La nostra età è segnata dall'avvento di Cristo il Pesce. Virgilio, poco prima dell'Anno del Signore, la salutava con le parole "nasce di nuovo una grande serie di secoli", che gli procureranno lo strano titolo di profeta del cristianesimo. L'età precedente, quella dell'Ariete, era stata annunciata da Mosè disceso dal Sinai "con

le due corna", cioè incoronato con le corna dell'Ariete, mentre il suo gregge disobbediente si ostinava a danzare intorno al "vitello d'oro", meglio inteso come un "toro d'oro", il Toro." (op. cit., pp. 89-90)

Guénon ci ricorda che secondo la dottrina indù dei cicli cosmici ogni Manvantara è retto da un Manu particolare, che rappresenta, come "intelligenza cosmica", il "legislatore" di ciascuna età. Il Manu che regge l'attuale ciclo, e che è il settimo in ordine di tempo all'interno di questo kalpa, ci rinvierebbe poi alla storia leggendaria della fondazione di Roma ed ai suoi sette re, tra i quali Numa, considerato il legislatore della città, porta un nome che è l'esatta inversione sillabica di Manu. Esso però potrebbe essere accostato anche al greco nomos che significa legge. Ed il Manu degli indù che è appunto raffigurato sotto le sembianze del Toro-Dharma, la legge, ha per Guénon come equivalenti la Torah di Mosé per gli Ebrei, il Menw per i Celti, il Minotauro, o toro di Minosse, per i Greci, il Mnévis, o toro di Menes per gli Egizi: personaggi della mitologia i cui nomi non corrispondono mai a figure storiche reali, ma hanno semplicemente un valore simbolico designante un'intera epoca.

A proposito di questo, Guénon sostiene che i capi popolo si fregiavano nell'antichità delle corna del toro o di un altro animale cornuto, poiché queste erano ritenute un simbolo di potenza. Però, precisa che mentre le corna dell'ariete sono un simbolo di carattere solare, quelle del toro si devono considerare al contrario un simbolo di carattere lunare, per il fatto che la loro forma richiama la mezzaluna(34).

4. Il re del mondo, il simbolismo del centro e il Leviatano

L'argomento che dovremo trattare in questo paragrafo necessi-

ta di una breve parentesi introduttiva, per la quale sarà utile riferirsi alle impressioni che ci trasmette Gérard Galtier a proposito del capitolo XVII di Iniziazione e realizzazione spirituale:

"Je constate que certes Guénon n'a pas utilisé le terme synarchie mais il est intéressant de constater que certains concepts et catégories qu'il utilise proviennent de la pensée synarchique; il s'agit notamment de la théorie des trois fonctions dont la paternité est actuellement de la pensée synarchique - à savoir donc la distinction entre les fonctions religieuses, politiques et économiques - selon la théorie synarchique appliquée au domaine politique ces trois fonctions devaient être exprimées par trois conseils qui devaient remplacer le Sénat et l'Assemblée nationale, c'est-à-dire un conseil culturel qui s'occupait justement notamment des questions religieuses et spirituelles, un conseil qui correspondait aux Brâhmanes, un conseil judiciaire qui s'occupait notamment des questions politiques qui correspondait aux Kshatriya et un conseil économique. C'est qu'il faut bien voir c'est qu'entre les deux guerres mondiales cette vision trinitaire de la société était un lieu commun chez tous les occultistes et ésotéristes de l'époque. Si vous lisez leur textes politiques ils se réfèrent tous à cette synarchie. On peut par exemple citer l'ouvrage de Steiner le triple aspect de la question sociale où vous retrouverez cette vision trinitaire. Alors, à mon avis, on peut dire que Guénon sans utiliser le terme synarchie s'y réfère implicitement en posant une hiérarchie entre les trois domaines auxquels se réfère la synarchie c'est-à-dire domaine spirituel, politique et économique qui correspondent respectivement à ce qu'il appelle suivant la terminologie hindoue: Brâhmane, Ksha -

triya et Vayça. Il est vrai aussi que Guénon ajoute parfois les Sûdras c'est-à-dire les serfs, ce qui créerait en fait une quadripartition, mais ceci ne semble pas systématique et on constate qu'il met souvent en rapport les trois fonctions avec le trois mondes. C'est-à-dire qu'il divise l'univers en trois fonctions avec un rapport avec les trois parties constitutives de l'homme: l'esprit, l'âme et le corps comme on le faisait du reste dans la théorie synarchique.

On peut ajouter enfin qu'un livre récent de Jacques Weiss sur la synarchie s'appelle: L'Autorité et le Pouvoir ou quelque chose comme ça, ce qui fait penser justement à l'ouvrage de Guénon Autorité spirituelle et Pouvoir temporel et ce qui montre bien qu'il y a une problématique commune en tous cas au niveau des thèmes entre la synarchie et la pensée de Guénon. Cependant les propositions de la synarchie et celles de Guénon semblent différentes; parce que Guénon pose explicitement la supériorité de l'autorité spirituelle sur le pouvoir temporel alors que l'un des thèmes essentiels de la synarchie n'est pas la supériorité d'une fonction sur l'autre mais l'harmonie qui doit résulter du partage du pouvoir entre les trois conseils culturel, judiciaire et économique."(35)

A mio avviso, queste impressioni potrebbero trovare una conferma in alcuni capitoli de La grande triade, dei quali mi limito però a menzionare il solo capitolo XXI, dove Guénon cita ampiamente alcune teorie di Fabre d'Olivet relative al ternario provvidenza, volontà, destino, ed aggiunge in nota che su di un'applicazione all'ordine sociale di queste tre potenze universali Saint-Yves d'Alveydre ha ideato la sua concezione relativa al governo sinarchico(36). Inoltre, in relazione con quanto ci ha suggerito Gérard Galtier, non può essere privo di significato il fat

to che il nostro autore escluda proprio dalla realizzazione iniziatica la casta degli Shudra(37).

Nel periodo che va dal 1913 al 1914, René Guénon, firmandosi con lo pseudonimo di "Sphinx", aveva collaborato con diversi articoli alla rivista "La France Chrétienne Antimaçonique", sulla quale era stato poi al centro di una polemica discussione contro la "Revue Internationale des Sociétés Secrètes" a proposito della questione dei "Superiori Sconosciuti"(38). In questi articoli, Guénon viene a fondare la sua concezione di un potere centrale occulto sulla teoria degli stati molteplici dell'Essere; ed egli, come riconosce Marie-France James "nous amène graduellement à l'idée - sans toutefois la bien préciser - que la notion de "Supérieurs Inconnus" correspond à des interventions directes et à des influences indirectes pouvant agir sur plusieurs plans (grossier, subtil, intellectuel pur) et à plusieurs niveaux (pédagogique, sociologique, politique, initiatique: magique, théurgique) a la fois, et dont le rayon d'action s'étend aussi bien à l'ordre bénéfique qu'à l'ordre maléfique - l'ensemble devant concourir à la réalisation du plan manvantarique. C'est ainsi que, sous-jacente, apparaît la conception que les Supérieurs Inconnus sont les véritables maîtres du monde, maîtres du Bien et du Mal, catégories d'ailleurs illusoire appelées à se résorber dans l'Un, puis dans le Zéro métaphysique du Non-Etre. Maîtres du monde dont Guénon nous brosera d'ailleurs l'archétype et la symbolique dans Le Roi du Monde (1927) en se référant à des schèmes remodelés mais déjà entrevus à travers les Mahâtmâs de la Société théosophique et l'"A-gartha" de St-Yves d'Alveydre. "(39)

Ecco come il Di Vona sintetizza le circostanze che hanno portato Guénon alla redazione de Il re del mondo:

" Tra il 1924 ed il 1927 Guénon scrisse e stampò Le roi du

Monde prima in traduzione italiana, e sotto forma di articolo, e poi in francese, ampliato in libro. Nonostante la sua grande complessità, questo illustra bene i suoi concetti dell'unità della tradizione, e dell'unità delle religioni. Il simbolo centrale del libro è strettamente collegato con alcuni miti del nostro tempo. Di esso aveva già parlato Louis Jacolliot ne le Spiritisme dans le monde del 1875. Guénon lo giudica scrittore assai poco serio, e reputa impossibile invocarne l'autorità. Nel 1910 uscì il libro postumo La mission de l'Inde di Saint-Yves d'Alveydre. Questi descriveva un centro iniziatico misterioso. Accanto a passi fantasiosi vi sono nel libro nozioni più profonde. Il centro è insieme come un tabernacolo e come un seggio simile a quello di Melchisedech. E' lì che prega il suo sovrano, la cui preghiera unisce tutti i culti. Lo scrittore mette in corrispondenza l'arbitrato intellettuale, esteriore e visibile del papato con l'arbitrato **spirituale** ed interiore del capo del centro supremo. Il libro si conclude con una lettera alla regina d'Inghilterra affinché apra l'India all'influenza di questo centro.

Questi due libri non suscitarono nessun rumore. Ma nel 1924 uscì quello di Ossendowski, Bêtes, hommes et dieux, che produsse vasta risonanza, perché l'autore raccontava le peripezie del viaggio fatto attraverso la Siberia e la Mongolia per sfuggire ai Bolscevichi. Egli riferiva le credenze dei mongoli sull'esistenza di un centro supremo sotterraneo del nostro mondo, e sul suo capo, il re del mondo, del quale descriveva i poteri e le rare apparizioni sulla terra. L'interesse provocato dal libro indusse "Les Nouvelles Littéraires" a fare una conferenza stampa in questo stesso anno 1924. Vi parteciparono Ossendowski, l'orientalista René Grousset, Maritain e Guénon. Dopo

che il moderatore ebbe fatto alcune domande ad Ossendowski su quanto aveva appreso, la discussione si accese sull'opinione di Guénon, per la quale bisognava cercare una possibilità d'intesa tra l'Oriente e l'Occidente. Maritain replicò che si doveva studiare l'Oriente con attenzione e simpatia, ma conservare "sans fléchir" l'eredità ellenica, latina e cattolica. A sua volta, Guénon ribattè che in Oriente c'è una profonda saggezza che l'Occidente non sa scorgere, ed una verità che può accordarsi con quella delle più alte tradizioni occidentali, l'aristotelica e la cattolica.

Nel dicembre del 1924 Guénon diede un primo chiarimento della questione del re del mondo con l'articolo menzionato, richiamando Saint-Yves d'Alveydre ed Ossendowski, ma non Jacolliot. L'11 dicembre 1925 Pio XI con l'enciclica Quas Primas proclamò solennemente la regalità di Cristo, la definì in tutti i suoi aspetti, ed istituì la festa di Cristo Re. Dal 1925 al 1927 Guénon, presentato da Louis Charbonneau-Lassay, collaborò alla rivista cattolica "Regnabit", organo della "Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Coeur", tutte e due fondate dal Padre Felix Anizan degli Oblati di Maria Immacolata. Gli articoli di Guénon si proponevano di mostrare l'accordo dei principali simboli della religione cristiana con le dottrine metafisiche dell'India, che Guénon riteneva strettamente collegate con la tradizione primordiale. Nel 1927 egli firmò l'appello rivolto dall'Anizan agli scrittori ed agli altri artisti. Esso intendeva opporsi alla scristianizzazione del pensiero nel mondo contemporaneo, correggendo l'aspetto semplicemente devozionale del Sacro Cuore col richiamo al suo messaggio di salvezza rivolto al pensiero umano. Il simbolo del Sacro Cuore doveva essere veduto essenzialmente come un aiuto portato a questo per

ricondurlo al senso del Vangelo. Nel 1926 vi furono reazioni sfavorevoli all'idea di una rivelazione del Sacro Cuore anche da parte di alcuni tomisti. La posizione di Guénon divenne difficile, sebbene nello scrivere su "Regnabit" avesse evitato di riferirsi ai suoi studi sull'Induismo. Nel 1927 egli dovette porre fine alla sua collaborazione. I suoi rapporti con i neotomisti erano anteriori. Un'amica comune di Maritain e di Guénon, N. M. Denis-Boulet, aveva favorito un confronto di idee tra i neotomisti e Guénon, aveva dato a quest'ultimo la possibilità di pubblicare, e l'aveva fatto incontrare con i Padri Peillaube e Sertillanges. Secondo il Laurant, questi e Maritain ebbero in seguito una grande influenza su Guénon sia diretta, sia per reazione. I rapporti con Maritain furono complessi. Nel 1921 Guénon pubblicò Le Théosophisme in una collezione filosofica diretta da Maritain, ma in seguito questi tenne nei suoi confronti un atteggiamento di vigile ostilità. Dopo la II guerra mondiale, divenuto ambasciatore di Francia in Vaticano, Maritain avrebbe cercato invano di ottenere da Pio XII la messa all'indice di Guénon. Oltre a Maritain, fu avverso a Guénon anche il De Lubac che riassunse alla Denis-Boulet il giudizio di certi ambienti cattolici col dire che in Guénon c'era un'ostilità reale al midollo del Vangelo ed allo spirito di Cristo. A sua volta, Guénon giudica il "néo-thomisme" un adattamento non privo di gravi concessioni alle idee moderne anche da parte di coloro che si proclamano "antimodernes" (...)

La pubblicazione nel 1927 di Le Roi du Monde dev'essere collegata con le circostanze ed i fatti intellettuali ricordati. I rumori sul libro di Ossendowski, e, crediamo, la definizione pontificia del regno di Cristo, spinsero Guénon ad uscire dal riserbo sulla figura che rappresenta il re del mondo nella tra-

dizione giudaico-cristiana. Questa figura nel libro è Melchise-
dech, cui è dedicato un intero capitolo. "(40)

Pubblicato per la prima volta in forma di articolo sulla ri-
vista Atand nel dicembre del 1924, questo saggio fa ampio riferi-
mento all'opera di Saint-Yves d'Alveydre, e si conclude con una
frase sibillina di Joseph de Maistre: "Bisogna tenerci pronti per
un avvenimento immenso nell'ordine divino, verso il quale proce-
diamo a una velocità accelerata che deve colpire tutti gli osser-
vatori. Temibili oracoli annunciano già che i tempi sono giunti."
(41)

Ne Il re del mondo, Guénon ci ricorda che il Manu degli indù,
i cui attributi fondamentali sono la "Giustizia" e la "Pace", por-
ta precisamente questo titolo, ed è insignito d'un duplice potere
che è al tempo stesso regale e sacerdotale.

Passando poi alla tradizione ebraica, aggiunge che la Shekinah,
considerata la "presenza reale della divinità", ha pure un suo pa-
redro nel Metatron, e a questo viene attribuito il nome Mikael
che, anagramma di Malaki, vuol dire "il mio inviato". Il termine Ma-
leak, inviato, e Melek, re, si possono considerare, secondo lui, come
due forme diverse di una parola originariamente unica, aggiunto
che il "segno del giudizio" è tradizionalmente rappresentato dal-
la Bilancia zodiacale, mentre "Re di giustizia" è il significato
del nome Melki-Tsedeq, o Melchisedec, il quale, nel testo biblico
della Genesi, serve a identificare il re di Salem.

Contrario all'opinione comunemente accettata, Guénon pensa che
il termine Salem non abbia mai designato una località o una cit-
tà particolari per questo semplice fatto: Salem vuol dire "pace",
come Shlomoh, cioè Salomone, vuol dire pure "il pacifico". E che al-
lora sia attribuita proprio a lui l'edificazione del Tempio di
Gerusalemme avrebbe per Guénon un significato del tutto partico-

lare, poiché la città data l'origine del suo toponimo a partire dalla fondazione effettiva di questo centro spirituale e politico. Dunque, Gerusalemme sarebbe "un'immagine visibile della vera Salem", mentre il suo cuore è il Tempio in cui si custodisce la Shekinah. Ma poi Gerusalemme stessa è il centro di Sion, e Sion è il centro della Terra d'Israele, la quale è a sua volta il "centro del mondo" (42).

Egli precisa però che l'idea di "centro del mondo" non appartiene esclusivamente alla tradizione ebraica ma è diffuso presso tutti i popoli fin dall'antichità più remota. E ovunque troviamo tra le più semplici rappresentazioni simboliche di questa idea quella del cerchio, che al suo centro ha un punto, unito talvolta alla circonferenza con dei raggi che possono essere di numero variabile. Questo simbolo che secondo lo studioso francese allude alla dottrina dei cicli cosmici, quando presenta sulla circonferenza quattro raggi è probabilmente da mettere in relazione sia alle quattro stagioni che ai quattro momenti principali della giornata oppure alle quattro fasi della lunazione.

Inoltre, un simbolo equivalente alla circonferenza lo troviamo poi nello swastika, il quale può essere orientato in senso orario o antiorario, e ne rappresenta l'aspetto dinamico. La differente orientazione dipenderebbe dal rispettivo punto di vista da cui si può considerare che avvenga la rivoluzione del mondo intorno al suo asse, a seconda che la si guardi da uno dei due poli, i quali sono del resto rappresentati nel simbolismo della doppia spirale in cui i punti di avvolgimento a volte sono contrassegnati da due stelle, o meno di frequente dal sole e dalla luna. Dunque, abbiamo in corrispondenza dei due poli due diversi sensi di rotazione correlati alle circumambulazioni rituali, le quali possono essere sia destrogire che levogire. Così, nel caso

di un'orientazione polare avremo una circumambulazione da destra a sinistra, e nel caso, viceversa, di un'orientazione solare avremo una circumambulazione da sinistra a destra. La prima modalità la si riscontra nelle tradizioni del Medio-Oriente, e la seconda nelle tradizioni indù e tibetana. Guénon osserva che le due circumambulazioni corrispondono, infine, alle direzioni di scrittura che sono in uso in queste forme tradizionali.

Ma ritorniamo a Melki-Tsedeq. La Bibbia dice che Melki-Tsedeq è consacrato al sacerdozio di El-Elion, Dio Altissimo, ed è considerato pertanto re e sacerdote. Incontrandosi con Abramo, Melki-Tsedeq gli offre simbolicamente il pane e il vino, e ne riceve in cambio la decima. Ora, secondo il nostro autore, questo episodio di "politica internazionale" rievoca il rito di un'investitura iniziatica in cui Melki-Tsedeq riveste il medesimo ruolo del Pontifex dell'antica Roma (43), dove il titolo di Pontifex significava letteralmente "costruttore di ponti", ed era il titolo di colui che, insignito del potere spirituale e regale, adempiva alle funzioni di mediatore fra questo mondo e i mondi superiori. In tutte le dottrine tradizionali, come segno che collega il mondo sensibile a quello sovrasensibile, il simbolo del pontificato è l'arcobaleno, e Guénon ci ricorda che in alcune regioni dell'Africa nera esso viene assimilato alla costellazione del "Serpente Celeste" (44). E a tal proposito il suo interessamento si rivolge soprattutto al rapporto che esiste tra il simbolo dell'arcobaleno e quello dell'arca nel testo biblico della Genesi.

Durante il diluvio, mentre l'arca galleggia sulle acque oceaniche, l'arcobaleno, all'interno di una nube, la quale rappresenta le "acque superiori", appare nel momento della restaurazione dell'ordine e del rinnovarsi di tutte le cose. In entrambe i casi si tratta di una figura semicircolare di cui la prima ha la conves-

sità rivolta verso l'alto, e la seconda verso il basso; unite le due figure formano a questo titolo una circonferenza che richiamerebbe espressamente l'idea di ciclicità. La circonferenza è però anche un simbolo dello zodiaco, ed ai suoi segni si riferiscono esplicitamente gli animali contenuti nell'arca(45), la quale svolge pertanto la medesima funzione di carattere simbolico che ha la balena nel libro di Giona. Tuttavia, questo simbolismo presenta, secondo lo studioso francese, alcune evidenti ambiguità: qui la balena, oltre all'aspetto positivo, manifesta un carattere anche malefico che si estrinseca nella mostruosità del Leviatano, il quale è rappresentato nella tradizione araba dalle "figlie della balena", paragonabili a loro volta a ciò che rappresentano Râhn e Kêtu nella tradizione indù, per quanto concerne le eclissi. E' appunto a proposito di questi mostri che si dice: "berranno il mare nell'ultimo giorno del ciclo", quando "gli astri sorgeranno a occidente e tramonteranno a oriente". Ma allora un ulteriore accostamento riguarda in particolare il Leviatano ebraico e il Makara degli indù: questo pesce rappresenta nella tradizione indù il Capricorno zodiacale, che conserva a volte, accanto all'aspetto positivo di qualche raffigurazione, l'aspetto tifoniano del coccodrillo(46); nello zodiaco babilonese, corrisponde poi al Makara degli indù la figura di Ea, un mostro marino, mezzo pesce e mezzo capra, che è forse lo stesso prototipo del Capricorno zodiacale nostro(47).

Ora, un tentativo di esgesi della figura biblica del Leviatano e dei suoi assimilati risulterebbe da parte nostra troppo azardato. Tuttavia, al fine di ottenere una migliore comprensione di questo simbolismo, specificandone al tempo stesso la valenza nell'ambito di una trattazione che è volta a mettere in luce il pensiero politico di Guénon, riporteremo adesso due citazioni,

per noi di estremo interesse. La prima è dal Dizionario dei simboli di J. Chevalier e A. Gheerbrant:

" Nella Bibbia il Leviatano è un mostro che bisogna guardarsi dal risvegliare. Esso è evocato a diverse riprese in Giobbe, nei Salmi, nell'Apocalisse. Il suo nome viene dalla mitologia fenicia che ne faceva "un mostro del caos primitivo; l'immaginazione popolare temeva che si svegliasse, attirato da una maledizione diretta contro l'ordine esistente. Il Drago dell'Apocalisse, 21,3, che incarna la resistenza contro Dio delle potenze del male riveste alcuni caratteri di questo serpente caotico" (BIBJ, su Giobbe, 3,8). Questo serpente era in grado, se eccitato, di inghiottire momentaneamente il sole e le streghe profittavano di questa eclisse per lanciare i loro malefici. Altrove è chiamato "il serpente fuggiasco" (Giobbe, 15,3). I capitoli 40 e 41 di Giobbe ne danno una descrizione terrificante: " (...) la sua vista basta ad atterrire, esso diviene feroce quando lo si sveglia nessuno può resistere al suo cospetto" (Giobbe, 42,1-2) (...). Questo mostro marino originario evocato in Giobbe, 7,12, appariva anche nelle cosmogonie babilonesi. "Tiamat, il Mare, dopo aver contribuito a dare la vita agli dei, era stata vinta e sottomessa da uno di loro. L'immaginazione popolare o poetica riprendendo questa immagine attribuiva a Jahvè questa vittoria anteriore all'ordinamento del Caos e lo vedeva mantenere sempre in soggezione il Mare e i Mostri che lo popolano" (BIBJ). " (48)

L'immagine del Leviatano, che ci rimanda a una mitologia della civiltà matriarcale, è stata paradossalmente recuperata da Hobbes, teorico dello Stato assoluto. Toccando alcuni punti che saranno utili per la nostra comprensione del pensiero politico di Guénon relativo all'Autorità spirituale ed al Potere temporale, ne parla

in questo brano Carl Schmitt (Il Leviatano di Hobbes, in C. Schmitt, Scritti su Thomas Hobbes, trad. it., Milano, Giuffrè, 1986, p. 71):

" Senza dubbio, nel momento di grandi conflitti politici, agiva nei popoli europei un'intuizione di più profonde connessioni mitiche. Anche la particolare animazione di cui sono ri-
piene tutte le discussioni davvero approfondite sul Leviatano ha verosimilmente qui la sua radice. Ma se le cose stanno così, si rende allora tanto più necessario porsi la domanda se Hobbes - che è ormai considerato come il "profeta del Leviatano" - abbia preso, da questo punto di vista, un atteggiamento chiaro e sicuro in relazione a questo simbolo. Da qualche tempo la questione è urgente ed attuale. Leo Strauss, uno studioso ebraico, in un libro pubblicato nel 1930, ha esaminato il Tractatus theologico-politicus di Spinoza, e ha accertato l'ampia dipendenza di Spinoza da Hobbes. Egli sottolinea inoltre che Hobbes ha indicato negli Ebrei gli effettivi promotori della distinzione - sediziosa e sovvertitrice dello Stato - fra religione e politica. Ciò è corretto soltanto con questa limitazione, che Hobbes combatte la frattura, tipicamente ebraico-cristiana, dell'originaria unità politica. Secondo Hobbes, la distinzione fra i due poteri, quello temporale e quello spirituale, era estranea ai pagani, per i quali la religione era una parte della politica; gli Ebrei, invece, producevano l'unità a partire dal versante religioso. Soltanto la Chiesa papista di Roma e le chiese o sette presbiteriane, avidi di dominio, vivono della separazione - distruttiva per lo Stato - fra potere spirituale e temporale. La superstizione e l'abuso della credenza di spiriti esterni, risultante dalla paura e dal sogno, hanno distrutto l'originaria e naturale unità paga-

na di politica e religione."

Come già abbiamo visto, anche Guénon teorizza l'unità principale di religione e politica, considerandole, nella società arcaica, intimamente connesse. Tuttavia, questa unità principale dei due poteri deve attuarsi, secondo lui, a partire dal versante religioso, mentre l'inverso costituisce un sintomo di decadenza della società tradizionale, in quanto viene a mancare al potere una sanzione divina che lo legittima.

5. Origine e decadenza del potere spirituale

Un confronto diretto con il testo guénoniano sarà molto utile per introdurci all'argomento che tratteremo in questo paragrafo:

" " Il Cielo è suo padre, la Terra è sua madre ": questa è la formula iniziatica, sempre identica a se stessa nelle più varie circostanze di tempo e di luogo, che determina i rapporti dell'uomo con gli altri due termini della Grande Triade, definendolo il "Figlio del Cielo e della Terra". Peraltro è subito manifesto, trattandosi di una formula propriamente iniziatica, che l'essere cui essa si applica nella pienezza del suo senso, più che l'uomo comune, l'uomo nelle attuali condizioni del nostro mondo è l' "uomo vero" di cui l'iniziato è chiamato a realizzare in se stesso tutte le possibilità. Su ciò tuttavia è opportuno insistere ancora un poco, perché si potrebbe obiettare che, dal momento che l'intera manifestazione è e non potrebbe non essere il prodotto dell'unione del Cielo e della Terra, ogni uomo, anzi qualunque essere, è allo stesso modo e proprio per questo motivo figlio del Cielo e della Terra giacché la sua natura partecipa necessariamente di entrambi; e in un certo senso questo è vero, perché c'è effettivamente

te in ogni essere una essenza e una sostanza nell'accezione relativa dei due termini, un aspetto yang e un aspetto yin, un lato "in atto" e un lato "in potenza", un "interno" e un "esterno". Però in tale partecipazione ci sono dei gradi da osservare, perché negli esseri manifestati, evidentemente, gli influssi celesti e terrestri possono combinarsi in moltissime maniere e in moltissime proporzioni diverse, ed è poi questo che genera la loro varietà indefinita; quello che ogni essere è in una certa maniera e in moltissime proporzioni diverse, ed è poi questo che genera la loro varietà indefinita; quello che ogni essere è in una certa maniera e a un certo grado, nel nostro stato di esistenza soltanto l'Uomo, intendiamo dire l'"uomo vero", lo è pienamente e "per eccellenza", e solo lui, tra i suoi privilegi, ha quello di poter riconoscere effettivamente il Cielo come suo "Vero Antenato".

Ciò risulta, in modo diretto e immediato, dalla posizione propriamente "centrale" che l'uomo occupa nello stato di esistenza che è suo, o almeno, per essere più esatti, che egli dovrebbe occupare in linea di principio e normalmente, perché proprio questo è il momento di indicare la differenza tra l'uomo comune e l'"uomo vero". Questi, che dal punto di vista tradizionale è in effetti il solo a dover essere considerato come l'uomo realmente normale, è chiamato così perché possiede veramente la pienezza della natura umana, avendo sviluppato in sé l'integralità delle possibilità che essa implica; in fin dei conti gli altri uomini, potremmo dire, hanno solo una potenzialità umana più o meno sviluppata in alcuni suoi aspetti (e in genere soprattutto nell'aspetto corrispondente alla semplice modalità corporea dell'individualità), ma in ogni caso ben lungi dall'essere interamente "attualizzata";

questo carattere di potenzialità, che in essi è predominante, in realtà ne fa dei figli della Terra più che del Cielo, ed è sempre tale carattere a farli yin rispetto al Cosmo. Perché l'uomo sia veramente il "Figlio del Cielo e della Terra", occorre che in lui l' "atto" sia uguale alla "potenza", e questo implica la realizzazione integrale della sua umanità, cioè appunto la condizione dell' "uomo vero"; è il motivo per cui questi è perfettamente equilibrato sotto l'aspetto dello yang e dello yin, e nello stesso tempo, inoltre, quello per cui, dato che la natura celeste ha necessariamente la preminenza sulla natura terrestre là dove esse sono realizzate in egual misura, egli è yang rispetto al Cosmo; solo così egli può svolgere in modo effettivo il ruolo "centrale" che gli compete in quanto uomo, ma a patto di essere effettivamente uomo nel pieno significato della parola, e solo così, per gli altri esseri manifestati, "egli è l'immagine del Vero Antenato".

Ora, è importante ricordare che l' "uomo vero" è anche l' "uomo primordiale", cioè che la sua condizione è quella che era naturale all'umanità alle sue origini, e da cui questa si è a poco a poco allontanata, nel corso del suo ciclo terrestre, per giungere fino allo stato in cui si trova attualmente quello che abbiamo chiamato uomo comune, e che propriamente non è altro che l'uomo decaduto. Questa decadenza spirituale che in pari tempo comporta uno squilibrio sotto il profilo dello yang e dello yin, può essere descritta come un graduale allontanamento dal centro in cui si situava l' "uomo primordiale"; un essere è tanto meno yang e tanto più yin quanto più è lontano dal centro, perché, nella stessa precisa misura, in cui l' "esterno" ha il sopravvento sull' "interno"; e per questo (...) egli è allora ormai quasi solo un "figlio della Terra", di -

stinguendosi sempre meno, "in atto" se non "in potenza", dagli es-
seri non umani che appartengono allo stesso grado di esisten-
za. Invece l' "uomo primordiale", anziché situarsi semplicemen-
te in mezzo a tali esseri, li sintetizza tutti nella sua umani-
tà pienamente realizzata; (...) l'iniziazione, nella sua prima
parte, quella che riguarda propriamente le possibilità dello
stato umano e costituisce quelli che vengono chiamati i "pic-
coli misteri", ha appunto come scopo la restaurazione dello
"stato primordiale"; in altre parole, grazie a questa iniziazio-
ne, se effettivamente realizzata, l'uomo è ricondotto, dalla con-
dizione "decentrata" che presentemente è la sua, alla posizio-
ne centrale che normalmente gli compete, e reintegrato in tut-
te le prerogative inerenti a questa posizione centrale. L'uomo
vero" è perciò quello pervenuto effettivamente al termine dei
"piccoli misteri", ossia alla perfezione dello stato umano; in
virtù di ciò egli è ormai definitivamente insediato nell' "In-
variabile Mezzo" (Tchoung-young) e sfugge così alle vicissitu-
dini della "ruota cosmica", perché il centro non partecipa al
movimento della ruota, ma è il punto fisso e immutabile intor-
no al quale si effettua il movimento. In questo modo, pur senza
avere raggiunto il grado supremo che costituisce lo scopo fi-
nale dell'iniziazione e il termine dei "grandi misteri", l'
"uomo vero", essendo passato dalla circonferenza al centro, dal-
l' "esterno" all' "interno", svolge realmente, rispetto a que-
sto mondo che è il suo, la funzione del "motore immobile", la
cui "azione di presenza" imita, nel proprio ambito, l'attività
"non agente" del Cielo. "(49)

In Cina, come peraltro in qualsiasi società tradizionale, il po-
tere, secondo Guénon, s'incarna nella figura del Re-Pontefice, qua-
le mediatore fra Cielo e Terra:

" (...) se il Wang è effettivamente il Re, nel senso proprio della parola, è in pari tempo anche qualcos'altro. Ciò del resto risulta dal simbolo stesso del carattere wang (...) composto di tre tratti orizzontali che raffigurano rispettivamente (...) il Cielo, l'Uomo e la Terra, e sono inoltre uniti, nel loro punto di mezzo, da un tratto verticale: infatti, dicono gli etimologisti, "la funzione del Re è quella di unire", e con questo, data la posizione del tratto verticale, si deve intendere innanzi tutto unire il Cielo alla Terra. Propriamente, tale carattere designa perciò l'Uomo in quanto termine mediano della Grande Triade, l'Uomo specificamente considerato nel suo ruolo di "mediatore"; per essere più precisi, aggiungeremo che qui esso deve essere inteso non soltanto come l' "uomo primordiale", bensì come lo stesso "Uomo Universale", perché il tratto verticale altro non è se non l'asse che unisce effettivamente tra loro tutti gli stati di esistenza, mentre il centro in cui si situa l' "uomo primordiale" (...) si riferisce a un solo stato, lo stato individuale umano; in più, la parte del carattere che si riferisce propriamente all'Uomo, quella che comprende il tratto verticale e il tratto mediano orizzontale (...) forma la croce, cioè appunto il simbolo dell' "Uomo Universale" (...). Se dunque il Wang è essenzialmente l' "Uomo Universale", colui che lo rappresenta e ne adempie la funzione dovrebbe essere, almeno in teoria, un "uomo trascendente", ossia dovrebbe aver realizzato il fine ultimo dei "grandi misteri"; e proprio in quanto tale, come abbiamo già indicato in precedenza, egli può identificarsi effettivamente con la "Via Centrale" o "Via del Mezzo" (Tchoung-Tao), cioè con l'asse medesimo (...), ed è inoltre, rispetto al mondo umano in particolare l' "Uomo Unico" che sintetizza in sé ed esprime integralmen

te l'Umanità (intesa sia come natura specifica, dal punto di vista cosmico, sia come collettività degli uomini, dal punto di vista sociale), Umanità che, a sua volta, sintetizza in sé i "diecimila esseri", vale a dire la totalità degli esseri di questo mondo. Per questo, come abbiamo visto, egli è il "regolatore" sia dell'ordine cosmico che di quello sociale; e, quando assolve la funzione di "mediatore", in realtà sono tutti gli uomini ad assolverla nella sua persona (...), il Wang appare propriamente come il Pontifex, nel senso rigorosamente etimologico della parola; per essere ancora più precisi, in virtù della sua identificazione con l'asse egli è sia "colui che fa il ponte", sia il "ponte" stesso; e del resto si potrebbe dire che questo "ponte", per mezzo del quale si attua la comunicazione con gli stati superiori, e attraverso questi con il Principio stesso, può essere veramente costruito solo da chi vi si identifichi in maniera effettiva. Perciò riteniamo che l'espressione "Re-Pontefice" sia la sola che possa rendere adeguatamente il termine Wang, perché è la sola a esprimere completamente la funzione ch'esso implica; e risulta chiaro in tal modo come questa funzione presenti un duplice aspetto, essendo in realtà sia una funzione sacerdotale che una funzione regale.

Del resto si tratta di una cosa facile a capirsi perché, se il Wang è, non diciamo un "uomo vero", giunto al termine dei "piccoli misteri", egli si trova, per la sua posizione "centrale" che di conseguenza occupa in modo effettivo, al di là della distinzione tra i due poteri spirituale e temporale; anzi, in termini di simbolismo "ciclico", si potrebbe dire ch'egli è "anteriore" a tale distinzione, dal momento che è reintegrato nello "stato primordiale" dove nessuna funzione spe-

cifica è ancora differenziata ma che racchiude in sé le possibilità corrispondenti a tutte le funzioni per il fatto stesso di essere la pienezza integrale dello stato umano. In tutti i casi, e anche quando l' "Uomo Unico" lo è solo simbolicamente, ciò che egli rappresenta, in virtù del "mandato del Cielo", è l'origine stessa o il principio comune di questi due poteri, principio da cui derivano direttamente l'autorità spirituale e la funzione sacerdotale, e indirettamente, per il loro tramite, il potere temporale e la funzione regale; questo principio, infatti, può essere detto propriamente "celeste" e da esso, attraverso il sacerdozio e la regalità, gli influssi spirituali discendono gradualmente, lungo l'asse, prima al "mondo intermedio" e poi allo stesso mondo terrestre.

Così, quando il Wang che ha ricevuto il "mandato dal Cielo" direttamente o indirettamente, sia che egli realizzi l'identificazione, come nel primo caso, in modo effettivo e personale (...), sia che la realizzi, come nel secondo caso, in modo virtuale e solo mediante il compimento della sua funzione (...), egli diviene per così dire il "canale" attraverso il quale gli influssi discendono dal Cielo verso la Terra. Si osserva qui, nell'azione degli influssi spirituali, un duplice movimento al terno, ora ascendente ora discendente, al quale corrisponde, nel l'ordine inferiore degli influssi psichici e sottili, la dupli ce corrente della forza cosmica di cui si è parlato in precedenza; ma si badi che, nel caso degli influssi spirituali, tale movimento si effettua lungo l'asse stesso o la "Via del Mezzo", perché, come dice lo Yi-King, "la Via del Cielo" è yin con yang, e i due aspetti complementari sono indissolubilmente uniti appunto in questa direzione "centrale", mentre, nell'ambito psichico che si trova più lontano dall'ordine principale, la diffe-

renziamento dello yang e dello yin determina la produzione di due correnti distinte, rappresentate dai vari simboli di cui abbiamo già parlato, correnti che possiamo descrivere come situate rispettivamente sulla "destra" e sulla "sinistra rispetto alla "Via del Mezzo". "(50)

Ora, attraverso l'esegesi del simbolismo, Guénon ci consentirà di ricostruire l'origine del potere spirituale da un punto di vista storico e politico.

Ne Il simbolismo della croce, egli ricorda che, secondo uno dei suoi aspetti più consueti, questa viene talvolta assimilata all'"Albero del Mezzo", il cui tronco e i cui rami ne sostituiscono, rispettivamente, la linea verticale e quella orizzontale; l'albero essendo rappresentato, così, nelle diverse tradizioni come "Asse del Mondo", occupa generalmente un centro che è spesso identificato con un monte sacro. Inoltre, nonostante lo studioso francese rifiuti decisamente di considerare i simboli della tradizione come artificiali invenzioni umane, è in relazione a quest'ultimo simbolismo che lascia trasparire in qualche circostanza delle implicazioni di questo tipo. Ce ne occuperemo per la precisione in questa sede a proposito di simboli come il monte e la caverna.

A suo avviso, una chiara stilizzazione simbolica che ha per soggetti il monte e la caverna la si può rintracciare nel Sigillo di Salomone, in cui un triangolo diritto ne viene a inscrivere uno rovescio, il quale in contesti simbolici di altro tipo rappresenta il cuore, considerato nella tradizione indù come sede dell'etere. D'altra parte, sempre nella tradizione indù, il triangolo capovolto è il simbolo della yoni e quello eretto del linga, e se dunque il monte rappresenta, nell'ambito di questo discorso, il simbolo del principio attivo, la caverna può essere invece considerata come un archetipo del principio passivo.

In relazione ^{poi} al simbolismo del cuore, vanno considerati alcuni aspetti simbolici riferiti in via di principio all'atto generativo: il cuore è infatti assimilato in diverse tradizioni all'"Uovo del Mondo", che rappresenta nell'ordine macrocosmico il "germe spirituale", in sanscrito designato Hiranyagarbha, ovvero "embrione d'oro"; (51) ma esso nella tradizione dell'antico Egitto ha come geroglifico un vaso, equivalente in altri contesti culturali alla coppa (52), e a sua volta sostituibile da alcuni fiori ornamentali il cui simbolismo di carattere femminile appare in tal modo in maniera schietta; può essere inoltre indicativo il fatto che tutti e tre questi simboli siano legati contestualmente al simbolismo del sangue, considerato in tutte le tradizioni come principio di vita.

Per ultimo, sarà bene tener presente che, da un punto di vista concettuale e simbolico, la caverna si collega al labirinto in quanto si riferiscono entrambi all'idea di un viaggio sotterraneo che, seguito da riti iniziatici e da un viaggio all'aria aperta, sta a indicare la "seconda nascita" rappresentata in molte tradizioni come navigazione rituale.

Ma ritorniamo al simbolismo dell'albero: rimpiazzato da una pietra o un betilo, che richiama, a causa della forma, l'"Uovo del Mondo", l'albero, in virtù della sua valenza assiale, cede il posto con una certa frequenza a dei motivi minerali. Albero e pietra sono peraltro in relazione in quanto spesse volte associati all'immagine di un serpente che vi si arrotola e che può essere visto sotto un duplice aspetto: benigno o malefico, come ad esempio nel caso del caduceo.

Singolarmente, alla pietra simbolica che indica in tal modo il "Centro del Mondo", i Greci hanno dato nome "ombelico", mentre Agni, che rappresenta l'ariete solare, è detto, nel Rig-Veda, "ombelico".

co della terra" ed è simboleggiato di frequente con lo swasti - ka(53).

Anche nell'albero, come già nel simbolismo della croce, si rintracciano poi i concetti di unità e dualità. Ad esempio, in Cina si raffigura un albero dai rami anastomizzati in modo tale che si congiungano a coppie, mentre a volte si usano rappresentare altresì due alberi che hanno una radice comune e si ricongiungono attraverso i rami. Guénon attribuisce loro questo probabile significato: mentre "tutto ha origine dall'unità e all'unità ritorna", assistiamo nel frattempo al prodursi della dualità.

D'altra parte, in diverse tradizioni, a voler quasi suggerire che il sole è uno dei suoi frutti, si lega all'immagine dell'albero quella del disco solare: troviamo così, nella mitologia greca, le mele d'oro del giardino delle Esperidi, e il vello d'oro degli Argonauti (si tratta della pelle di un ariete) che, sospeso sulla cima di un faggio, è custodito da un serpente o da un drago.

Inoltre, l'associazione albero-sole suggerisce l'idea di ciclicità, e in India abbiamo, ad esempio, un albero che reca come frutti dodici soli, mentre lo stesso albero in Cina è messo in relazione con i segni dello zodiaco o i dodici mesi dell'anno(54).

Guénon cita poi tra i frutti dell'albero del mondo alcune bevande, tra le quali, l'Haoma, di cui parla l'Avesta iranico, ed il Soma degli indù, che nei libri Veda è messo in relazione con la luna. In particolare, del Soma si dice che a una certa epoca andò perduto e fu sostituito, per la celebrazione dei riti sacrificali, dal vino. A ciò, presso i Greci, si riferisce, secondo Guénon, una gran parte della leggenda di Dioniso. Ed egli, evitando di citare Dioniso come dio delle menadi, pone in India l'origine del suo culto: sarebbe significativo, secondo lui, il racconto che fa appun

to nascere Dioniso dalla coscia di Zeus, poiché poggia sulla assimilazione fonetica tra il greco meros, coscia, e il nome del monte Merû(55). Infine, lo studioso francese ricorda che, di fronte a ciò che è andato perduto nelle altre tradizioni, nel caso della tradizione ebraica si considera invece perduta "la pronuncia del gran nome divino".

Si può notare, passando adesso al testo biblico della Genesi, che al centro del "Paradiso Terrestre" hanno origine quattro fiumi i quali, disegnando la croce orizzontale sulla superficie della terra, si dirigono verso i punti cardinali. L' "Albero della Vita" è accanto, in questo centro, all' "Albero della Scienza del Bene e del Male", da cui Adamo coglie il "frutto proibito". E per Guénon la ragion d'essere dell' "Albero della Scienza" risiede nella dualità bene-male, che all'adamita è apparsa solo al momento della sua "caduta", e cioè quando è stato allontanato dal "centro": il luogo dell' "unità", alla quale corrispondeva l' "Albero della Vita". A guardia dell'Eden, "divenuto inaccessibile all'uomo decaduto", che insieme al "senso dell'unità" ha pure perso il "senso dell'eternità" dello "stato primordiale", sono allora posti i Kerubim, e cioè i teramorfi. Così, vediamo che Adamo e la sua donna, corrotti dal serpente, prendono per la prima volta coscienza della loro nudità e si coprono simbolicamente con le foglie del fico, lo stesso albero che nella tradizione indù svolge la funzione di "Albero del Mondo".

Per concludere, è utile aggiungere qualche notizia relativa all'origine del nome Adamo. Guénon ritiene inammissibile l'etimologia che farebbe derivare Adamo da adamah, che significa terra, poiché l'ipotesi inversa sarebbe in realtà più giustificata. Così, nota che tanto il termine adamah quanto il nome Adam derivano entrambi dalla medesima radice dam, che serve a designare il sangue.

Adamah è inoltre propriamente l'argilla, e Adam allora potrebbe avere il significato di "essere rosso" e rimandarci agli "uomini rossi" della tradizione atlantidea. Ora, si deve anche ricordare che nel simbolismo ermetico il colore rosso è quello del regno animale, mentre il verde è quello del regno vegetale. E ciò che abbiamo detto è suscettibile di una trasposizione che ci rende possibile un confronto con i riti religiosi e iniziatici implicanti il sacrificio del sangue, come ad esempio, nei misteri di Mitra, il sacrificio del toro, il quale ci rimanda a sua volta al sacrificio cruento di Abele e a quello incruento di Caino(56), dei quali però parleremo in seguito. Per il momento, lasciando da parte il punto di vista di Guénon si possono fare alcune considerazioni(57).

Cominciamo dal nome Adamo: in tempi preistorici, per la celebrazione dei riti funerari, l'argilla, a causa del colore rosso, era considerato un sostituto simbolico del sangue. Inoltre, nel testo biblico della Genesi, abbiamo visto che l'adamita, una volta che ha consumato il suo peccato, si trova proiettato immediatamente nella dimensione temporale, cosicché ha inizio il divenire storico dell'umanità: dall'unità si passa alla dualità e dalla dualità al molteplice. Nel testo della Genesi il primo esempio di dualismo si rivella attraverso un atto di pudore, che rende manifesta la differenza tra i due sessi: l'androgino si scinde nella coppia maschio-femmina, che nel simbolismo della croce è assimilata per analogia alla asimmetria organica destra-sinistra. Nella Bibbia il "peccato originale" è messo in relazione con l' "Albero della Scienza", il serpente e la donna. Ma altrove il serpente lo abbiamo visto avvolgersi attorno a un albero o a una pietra, che sono due simboli concettualmente solidali. Forse la "pietra-ombelico" o "Uovo del Mondo", richiama il vincolo dell'uomo nei confronti della "Terra Madre", ma tuttavia mi sembra che sia im-

plicito in essa anche il concetto di fecondazione. L'albero è invece un simbolo della fertilità e della ciclicità della natura, in quanto ad ogni cambio stagionale il suo aspetto muta. Ma alla medesima ciclicità si riferiscono peraltro le spire del serpente, che, insieme al significato simbolico del sangue, sotto il suo aspetto maligno, allude forse al ciclo femminile. Nel testo biblico a cedere per prima alle lusinghe del serpente è d'altra parte la donna. Ma è appunto la donna che osservando il proprio ciclo può avere avuto l'intuizione che la terra obbedisce alla medesima ciclicità e può essere fecondata. Pertanto, la donna, nel simbolismo della croce, rappresenta la terra. E, inoltre, a causa della misteriosa influenza che la luna esercita sul mestruo, la pioggia e le piene dei fiumi, la donna è anche l'acqua, e, in quanto creatura lunare, richiama il buio e l'oscurità.

Tra l'altro, abbiamo visto che il monte e la caverna sono anche il simbolo degli attributi sessuali dell'uomo e della donna: il linga e la yoni. Se l' "Albero del Mondo" cresce sopra il monte, ai suoi piedi si apre la caverna, che conduce al labirinto, alle prove iniziatiche e al viaggio che porta alla ricerca di qualcosa che è andato perduto. E mi sembra che tutto questo possa soltanto alludere al desiderio di regressione verso il preformale e l'indistinto; regressione attraverso la quale l'uomo si rigenera per avviarsi verso un nuovo ciclo.

Tuttavia, la storia non conosce soluzioni di continuità, e il dualismo uomo-donna è la matrice di un nuovo dualismo che vede ora contrapposti due popoli: la civiltà dello spazio e la civiltà del tempo, società statica e società dinamica, nomadi e agricoltori. E' in quest'ottica che si può appunto intendere il racconto biblico di Caino e Abele.

Caino e Abele, nel simbolismo biblico, identificano rispettiva-

mente i popoli sedentari, dediti all'agricoltura, e i popoli nomadi, essenzialmente occupati nell'allevamento del bestiame.

Per Guénon le denominazioni di Iran e Turan servivano in origine a definire queste due realtà. E sembra in particolare che Iran o Airyana derivi dal termine arya, che fa per allungamento ârya, e vuol dire aratore, mentre poi la radice ar la si riscontra nel latino arare e arator, ed Ārya sarebbe dunque la designazione onorifica per le caste superiori dei popoli che praticano l'agricoltura.

Questi, nelle fasi successive del sedentarismo, sono portati a costruire i centri urbani. E la Bibbia sostiene, in proposito, che la prima città fu appunto fondata da Caino. Diverso - dice Guénon - è il caso dei popoli nomadi, per i quali cita, a titolo d'esempio, la riprovazione contenuta nella Torah nei confronti di arti e mestieri che convengono in senso proprio alle popolazioni sedentarie. E così il Deuteronomio che prevede l'uso, per l'edificazione degli altari, di pietre "intere" e "non toccate da ferro", proibisce in modo implicito l'impiego delle pietre da costruzione. Ma d'altra parte, se noi teniamo conto del fatto che è avvenuta a una determinata epoca la fissazione del popolo ebraico, ciò ^{Secolo IX} sarebbe dipeso essenzialmente dal motivo religioso che

ha coinciso col trasferimento della Shekinah nel Tempio di Gerusalemme, mentre si ^{questo era lo stesso} deve ^{per} inoltre puntualizzare che ^{del tutto biblicamente che} per l'edificazione di quest'ultimo ^{gli ebrei fecero} fu fatto ricorso a manodopera straniera ^{provveniente da} (58). ^{allo stesso}

Guénon sostiene che i popoli ^{non tribali e} sedentari, ^{popolo} costretti in uno spazio limitato, sviluppano la loro attività nel tempo. Viceversa, i popoli nomadi, che non edificano praticamente nulla di ^{durabile} durevole, e perciò non lavorano in vista dell'avvenire, svolgono la propria attività ^{dentro} nello spazio che gli sta davanti e non oppone loro al-

cuna limitazione. Egli individua però anche una legge del "senso
inverso", e cioè ^{come direbbe Jung con un termine mistico delle filosofie di Erich} una specie di enantiodromia che regola la vita
di questi due popoli. Mentre i sedentari creano infatti le arti
plastiche, in quanto essi sono più portati ad adottare simboli
visivi, i quali si riconducono necessariamente allo schematismo
geometrico-spaziale, i nomadi creano le arti fonetiche, in quanto
sono loro vietate le immagini, com'è loro vietato tutto ciò che
tenderebbe a legarli a un luogo particolare. Le relazioni prese
in considerazione in precedenza accade che ^{subinteso sono i simboli} siano pertanto rove-
sciate, mentre un ulteriore rovesciamento si verifica per il fat-
to che coloro che vivono in funzione del tempo "si fissano e con-
servano", ^{nel senso di Collier} e coloro che vivono invece in funzione dello spazio ^{si fissa}
"si disperdono e mutano incessantemente". Comunque, da questi par-
ziali squilibri, deriva un complessivo equilibrio, che ha tutta-
via ^{una} un limite di durata. Infatti, il tempo consuma a poco a poco
lo spazio, e i nomadi vengono assorbiti dai sedentari; accade cioè
che ^{si verifica l'uccisione di Abele} Caino uccide Abele. E mentre colui che è benedetto muore, co-
lui che vive è maledetto. ^{Abele, ma è la vittima che i nomadi offrono di} L'equilibrio è dunque rotto da entram-
^{queste parti} be le parti, e per ristabilirlo deve aver luogo lo scambio dei
prodotti, in modo tale che ciascun popolo abbia una parte nella
produzione dell'altro. Questo scambio riguarda i principi, i sim-
boli e le offerte, sui quali riposa, secondo Guénon, "il mistero
dei patti, delle alleanze e delle benedizioni", ovvero "la ripar-
tizione (...) delle 'influenze spirituali' in azione nel nostro
mondo". E' ^{secondo lui} per questo motivo che la moneta, la quale ^è in qualche
modo la rappresentazione vera e propria dello scambio, conferi-
sce ai commerci un significato che va oltre la semplice materia-
lità, e perciò ^{la} la sua coniazione, nelle società tradizionali, è sem-
pre stata una prerogativa della casta sacerdotale (59).

Da questo punto di vista, discende che l'autorità del sacer-
dote

zio è la sola legittima, in quanto deriva il suo mandato da un principio super-razionale, grazie al quale il dualismo si ricomponere in unità. È pertanto nelle teocrazie asiatiche che Guénon individua il modello della società tradizionale, dal quale l'Occidente europeo si è distaccato in modo progressivo, avviando quel processo di degradazione dello spirito che sarebbe culminato nello scadimento del vincolo religioso a semplice "legame sociale". Il termine religione, già nell'antichità greco-latina, partecipa infatti d'un doppio significato, da un lato, designando "ciò che congiunge l'uomo a un principio superiore", e, dall'altro, "ciò che lega gli uomini tra loro". Della religione così definita, gli occidentali hanno privilegiato di fatto il secondo aspetto che è anche quello più esteriore ed è estrinseco alla vera spiritualità. Ma per loro un'altra conseguenza della deviazione dallo spirito tradizionale consiste nell'aver trasformato i simboli in semplici allegorie, che sono state poi ricondotte alla forma del racconto mitologico, a causa di quella che Guénon definisce come "una invincibile tendenza alle interpretazioni antropomorfe".

Secondo lui è proprio sotto questo aspetto che sono da accostare agli occidentali anche gli Ebrei, per il modo in cui la Torah interdice loro i simboli di figura umana, mentre su un piano strettamente metafisico, che rifiuta, per conseguenza, qualsiasi determinazione ontologica del trascendente, si collocherebbero come tradizioni regolari soltanto l'induismo e la dottrina confuciana. Comunque, il male peggiore non è, a suo parere, l'idolatria, ma la corruzione dell'aspetto sapienziale delle dottrine, il quale viene degradato a infime pratiche di magia, come ad esempio quella della evocazione dei defunti.

A tal proposito ricorda che tutte le dottrine tradizionali

sono concordi nell'ammettere la realtà del fenomeno spiritico, di cui ne abbiamo una menzione esplicita tanto nella evocazione dell'ob presso gli Ebrei, che in quella del prêta presso gli Indù. Inoltre, ricordando ancora una volta la funzione del sangue nella pratica di riti religiosi e magici, e dunque nella produzione di alcuni fenomeni di carattere "straordinario" rileva la sua proibizione in quanto alimento in legislazioni come ad esempio quella ebraica che sono a loro modo tradizionali.

Ci si può chiedere a questo punto se la "deviazione" di cui parla lo studioso francese non sia in realtà dovuta al riemergere di alcune forme della cultura matriarcale, appunto costituita da culti "superstiziosi", i quali possono avere indotto a dei comportamenti collettivi che noi definiremmo di carattere irrazionale, e che le religioni metafisiche dell'antichità hanno saputo gestire soltanto in parte. Un fatto è che intorno al VI secolo a. C., da un lato, stà sfuggendo di mano a queste religioni il controllo politico della società, e, dall'altro, vengono poste le basi del moderno razionalismo che lo studioso francese considera come l'ultima tappa della deviazione antitradizionale.

: Come egli ci ricorda, è appunto nel VI secolo prima dell'era cristiana che in quasi tutti i popoli della terra si sarebbero prodotti considerevoli mutamenti: in Cina la tradizione subisce così un riadattamento e viene divisa in due parti, il taoismo, che viene riservato a un'élite, e il confucianesimo, che è destinato a tutti, per l'applicazione pratica e sociale della dottrina; parimenti, in Persia il Mazdeismo viene pure riadattato, e l'India vede nascere il Buddismo come antagonista della tradizione indù; significativo è il fatto che la stessa epoca sia per gli Ebrei quella della schiavitù babilonese, mentre in Occidente sembra che si siano prodotti importanti movimenti tra i popoli celtici; per

Roma il VI secolo segna l'inizio del periodo storico, che è successivo a quello leggendario dei re; e per la Grecia, infine, esso rappresenta il punto di partenza della civiltà classica, la quale vede nascere quella che Guénon definisce come "filosofia profana" (60).

1 . . CMM, pp. 25-26.

2 . IGSDI, pp. 44, 46-47; CMM, pp. 27-29; CVI, pp. 164-167, inclusa la nota 2. Sul concetto di "mito" riportiamo due citazioni, la prima da J. Chevalier e A. Gheerbrant, Dizionario dei simboli, Milano, Rizzoli, 1986, vol. II, pp. 97-98 : " Nell'interpretazione etico-psicologica di Paul Diel (...) le figure più significative della mitologia greca rappresentano ciascuna una funzione della psiche, e i loro rapporti esprimono la vita infrapsichica degli uomini, divisa fra opposte tendenze: sublimazione o perversione. (...) Questa chiave di interpretazione ha permesso all'au-
~~to~~re di rinnovare la comprensione dei miti, considerandoli una drammaturgia della vita interiore. Altri interpreti, seguendo Evemero (IV secolo a. C.), hanno visto nei miti una rappresentazione della vita passata dei popoli e della storia loro, con eroi e imprese rappresentati simbolicamente al livello degli dei e delle loro avventure: il mito sarebbe una drammaturgia della vita sociale o della storia in forma poetica. "Altri interpreti, soprattutto filosofi, vi vedono un insieme di simboli molto antichi, destinati inizialmente a esprimere dogmi filosofici e idee morali, il cui senso si sarebbe poi perduto; ... una sorta di filosofia in forma poetica" (LADV, 648). Secondo Platone il mito era un modo di esprimere ciò che deriva dall'opinione e non dalla certezza scientifica. Qualunque sia il criterio di interpretazione; in ogni caso i miti permettono di cogliere una dimensione della realtà umana e mostrano all'opera la funzione simbolica dell'immaginazione, che non pretende di offrire la verità scientifica ma solo di esprimere la verità di certe percezioni." Ricaviamo la seconda citazione da M. E-

liade, Trattato di storia delle religioni, Torino, Boringhieri, 1976, pp. 446-448 : " Ogni mito, indipendentemente dalla sua natura, enuncia un avvenimento che avvenne in illo tempore e per questo costituisce un precedente esemplare per tutte le azioni e "situazioni" che, in seguito, ripeteranno l'avvenimento. Ogni rituale, ogni azione che abbia un senso, eseguiti dagli uomini, ripetono un archetipo mitico; (...) la ripetizione ha per conseguenza l'abolizione del tempo profano e la proiezione dell'uomo in un tempo magico-religioso che non ha nulla a che vedere con la durata propriamente detta, ma costituisce l' "eterno presente" del tempo mitico. Come chi dicesse che, di conserva con le altre esperienze magico-religiose, il mito reintegra l'uomo in un'epoca a-temporale che è, di fatto, un illud tempus, cioè un tempo aurorale, "paradisiaco", oltre la storia (...) Nella prospettiva dello spirito moderno, il mito (e con esso tutte le altre esperienze religiose) abolisce la "storia". Ma bisogna notare che i miti, in genere, per il solo fatto di enunciare quel che avvenne in illo tempore, sono essi stessi una storia esemplare del gruppo umano che li ha conservati e del Cosmo di quel gruppo. Perfino il mito cosmogonico è anch'esso una storia, in quanto racconta tutto quello che avvenne ab origine. Evidentemente con questa riserva, che non si tratta di "storia" nel senso moderno della parola - di avvenimenti irriversibili e non ripetibili - ma di una storia esemplare che può ripetersi (periodicamente o non) e che trova il suo significato e il suo valore nella ripetizione stessa (...) La funzione della storia esemplare che hanno i miti è resa sensibile anche dal bisogno che l'uomo arcaico sente di mostrare le "prove" dell'avvenimento registrato nel mito. Prendiamo un

tema mitico noto: essendo avvenuta la tal cosa, gli uomini diventarono mortali, oppure le foche perdettero le dita, oppure la luna si coprì di macchie, ecc. Questo tema è perfettamente "dimostrabile", per la mentalità arcaica, dal fatto che l'uomo "è" realmente mortale, che le foche non hanno le dita, che la luna ha realmente delle macchie (...) Questo bisogno di dimostrare la veracità del mito ci aiutano a decifrare il senso che avevano la storia e i "documenti storici" nella mentalità arcaica. Tradisce infatti l'importanza attribuita dall'uomo primitivo alle cose che sono realmente avvenute, agli avvenimenti successi in modo concreto attorno a lui; l'appetito del suo spirito per il "reale", per quel che "è" pienamente. Ma, contemporaneamente, la funzione esemplare attribuita a questi avvenimenti dell'illud tempus permette di indovinare l'interessamento dell'uomo arcaico per le realtà significative, creatrici, paradigmatiche. Interessamento che sopravvive ancora nei primi storici del mondo antico, per i quali il "passato" aveva un senso in quanto era un esempio da imitare, e formava quindi la summa pedagogica dell'umanità intera."

3 . IRS, pp. 229-230.

4 . IRS, p. 230.

5 . IRS, pp. 230-232.

6 . IRS, pp. 232-233.

7 . M. Vâlsan, La fonction de René Guénon et le sort de l'Occident, in "Etudes traditionnelles", nn. 293, 294, 295, a. 1951, trad. it. : La funzione di René Guénon e il destino dell'Occidente, in id., La funzione di René Guénon, Parma, Edizioni all'insegna del Veltro, 1985, pp. 49-50.

8 . Ibidem, pp. 53-54.

- 9 . Ibidem, pp. 64-65.
10. Sulla figura dell'esoterista italiano Arturo Reghini, si può vedere di G. Parise la nota introduttiva ad A. Reghini, Considerazioni sul rituale dell'apprendista libero muratore, Napoli, Edizioni Studi Iniziatici, (1948?); sulle sue concezioni politiche, cfr. invece A. Reghini, Imperialismo Pagano, in "Atanòr", n. 3, a. 1924 (l'articolo era già apparso nel 1914 sulla rivista "Salamandra"); cfr. inoltre J. Evola, Il cammino del cinabro, Milano, Scheiwiller, 1963, pp. 80-82; e L. Toth, Arturo Reghini, in "Politica Hermetica", n. 1, a. 1987; per l'attività e la funzione delle riviste da lui fondate nel biennio 1924-1925, cfr. M. Rossi, L'interventismo politico-culturale delle riviste tradizionaliste negli anni venti: Atanòr (1924) e Ignis (1925), cit.; invece dei menzionati articoli in cui l'esoterista italiano fa riferimento alle teorie elitiste di René Guénon cfr. A. Reghini, L'universalità romana e quella cattolica, in "Vita Italiana", agosto-settembre 1924; e id., René Guénon - Orient et Occident, in "Atanòr", nn. 10-11, a. 1924.
11. Cfr. G. de Santillana e H. von Dechend, Il mulino di Amleto, trad. it., Milano, Adelphi, 1985 (si può vedere in particolare il cap. V).
12. Cfr. Ibidem gli sparsi riferimenti sul fenomeno della migrazione del polo con particolare attenzione per l'appendice 15.
13. GT, p. 70 nota 14.
14. GT, pp. 65-67, inclusa la nota 2.
15. Cfr. J. Evola, Rivolta contro il mondo moderno, III ed. riveduta, Roma, Mediterranee, 1969, p. 278; sul mancinismo in rapporto ai problemi di orientazione spaziale, cfr. anche A. Reghini, Considerazioni sul rituale dell'apprendista libero muratore, op. cit., pp. 37-41.

16. SFSS, p. 365 e note 13 e 15 incluse.
17. SFSS, p. 96.
18. FTCC, p. 39; A, p. 32; SFSS, pp. 95-98; cfr. anche A. Reghini, Il simbolismo dodecimale e il fascio etrusco, II ed., Genova, Il Basilisco, 1981.
19. RM, p. 72 nota 10; SFSS, pp. 203-206 inclusa la nota 2; UDV, pp. 184-201. Sulle tracce lasciate in India dalla società matriarcale, cfr. F. Scialpi, La Grande Madre nella cultura induista, in AA. VV., Le Grandi Madri, Milano, Feltrinelli, 1989, pp. 47-64.
20. SFSS, pp. 117-122, incluse le note 4 e 5, e pp. 22-215 con particolare riguardo alle note 3 e 5. Cfr. anche J. Chevalier e A. Gheerbrant, op. cit., vol. I, pp. 501-502.
21. RM, pp. 85-86, 95-100, inclusa la nota 13; FTCC, p. 29; SFSS, p. 149.
22. FTCC, p. 38; RM, p. 96, incluse le note 3 e 4; SFSS, pp. 90-91, 93.
23. SFSS, pp. 87 e 151.
24. SFSS pp. 90-91, inclusa la nota 6; MO, pp. 53-56.
25. SFSS, p. 91 nota 6 e p. 151 nota 19.
26. Per le nostre considerazioni relative alle diverse modalità di orientazione che sono state adottate nel corso del tempo, ri mandiamo ancora una volta a G. de Santillana e H. von Dechend, op. cit.
27. Si veda in proposito: M. Eliade, Trattato di storia delle religioni, op. cit., p. 182.
28. SFSS, pp. 146-147, inclusa la nota 5.
29. SFSS, p. 148.
30. SFSS, p. 149.
31. SFSS, p. 150.
32. SFSS, p. 147; RM, p. 71, inclusa la nota 8.

33. RM, p. 17, ed a p. 67 la nota 32.
34. A, p. 8 nte 3 e 4; UDV, p. 58, inclusa la nota 1; SFSS, pp. 172-173.
35. Cfr. "Politica Hermetica", n. 1, a. 1987, p. 129.
36. GT, p. 168 nota 1.
37. Cfr. ad esempio CVI, cap. XXXIX.
38. Cfr. M. F. James, Esotérisme et christianisme autour de René Guénon, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1981, pp. 132-162.
39. Ibidem, p. 157.
40. P. Di Vona, Evola e Guénon, op. cit., pp. 147-150.
41. Cfr. R. Guénon, Il re del mondo, in "Atanòr", n. 12, a. 1924.
42. RM, pp. 17-19, cap. III e pp. 57, 65, 96-97.
43. SFSS, pp. 63-65, 68-69; GT, pp. 46-47, inclusa la nota 3, e pp. 70-71, inclusa la nota 17; RM, pp. 56 e 58.
44. RM, p. 19; SFSS, p. 355. Per l'espressione : episodio di "politica internazionale", ci siamo riferiti al commento di Gn., XIV del testo biblico a cura di A. Girlanda, P. Gironi, F. Pasquero, G. Ravasi, P. Rossano, S. Virgulin, La Bibbia, nuovissima versione dai testi originali, I ed. Roma, Paoline, 1982.
45. RM, p. 105; A, p. 8 nota 2.
46. RM, pp. 105-106, inclusa la nota 15; SFSS, pp. 141-143, inclusa la nota 3.
47. SFSS, p. 139.
48. J. Chevalier e A. Gheerbrant, op. cit., p. 23.
49. GT, pp. 81-86.
50. GT, pp. 141-149.
51. SC, p. 87; SFSS, pp. 189-192, 384-390; A, p. 15 nota 8; UDV, p. 190, inclusa la nota 2. Per un'analisi più puntuale e dettagliata di questi simboli e di quelli che seguiranno, cfr. J. Chevalier e A. Gheerbrant, op. cit., le voci corrispondenti.

52. SFSS, p. 190 nota 2.
53. SFSS, pp. 72-75, 177-180; SC, p. 94 nota 22; RM, pp. 87-88, inclusa la nota 7, ed a p. 91 la nota 13.
54. SC, pp. 93-94, 96, inclusa la nota 28, e p. 97.
55. SFSS, pp. 287-289; RM, p. 55, inclusa la nota 2.
56. RM, p. 47; SC, pp. 88-90, inclusa la nota 9, e pp. 94-95; FTCC, pp. 43-47.
57. Cfr. M. Eliade, Trattato di storia delle religioni, op. cit., cap. li IV, VI, VIII; A. Schwarz, Introduzione all'alchimia indiana, Roma-Bari, Laterza, 1984, cap. II; cfr. inoltre un classico dell'etnologia: M. Griaule, Dio d'Acqua, trad. it. Milano, Boringhieri, 1968, cap. li XXII e XXIII; e infine J. Evola, La tradizione ermetica, III ed. riveduta, Roma, Mediterranee, 1971.
58. RQST, pp. 142-143, inclusa la nota 4, e pp. 149-150.
59. RQST, pp. 144-147, inclusa la nota 2.
60. ISSDI, pp. 76-77 e 109-115; BS, pp. 48-49, 53-55, 58, 114-115, 119; CMM, pp. 29-32. Da parte nostra, per quanto concerne le evocazioni spiritiche nella tradizione dell'Antico Testamento, segnaliamo i riferimenti contenuti nel Levitico XIX, 26 e XIX, 31; teniamo inoltre presente che nel Levitico XIX, 23 si parla in senso metaforico di una circoncisione degli alberi, mentre le norme del Levitico XIII, 19 e XVIII, 22 interdicono rispettivamente i rapporti coniugali durante il periodo dell' "impurità mestruale" della donna ed i rapporti di carattere omosessuale.