

ARTICOLI APPARSI SU ABSTRACTA

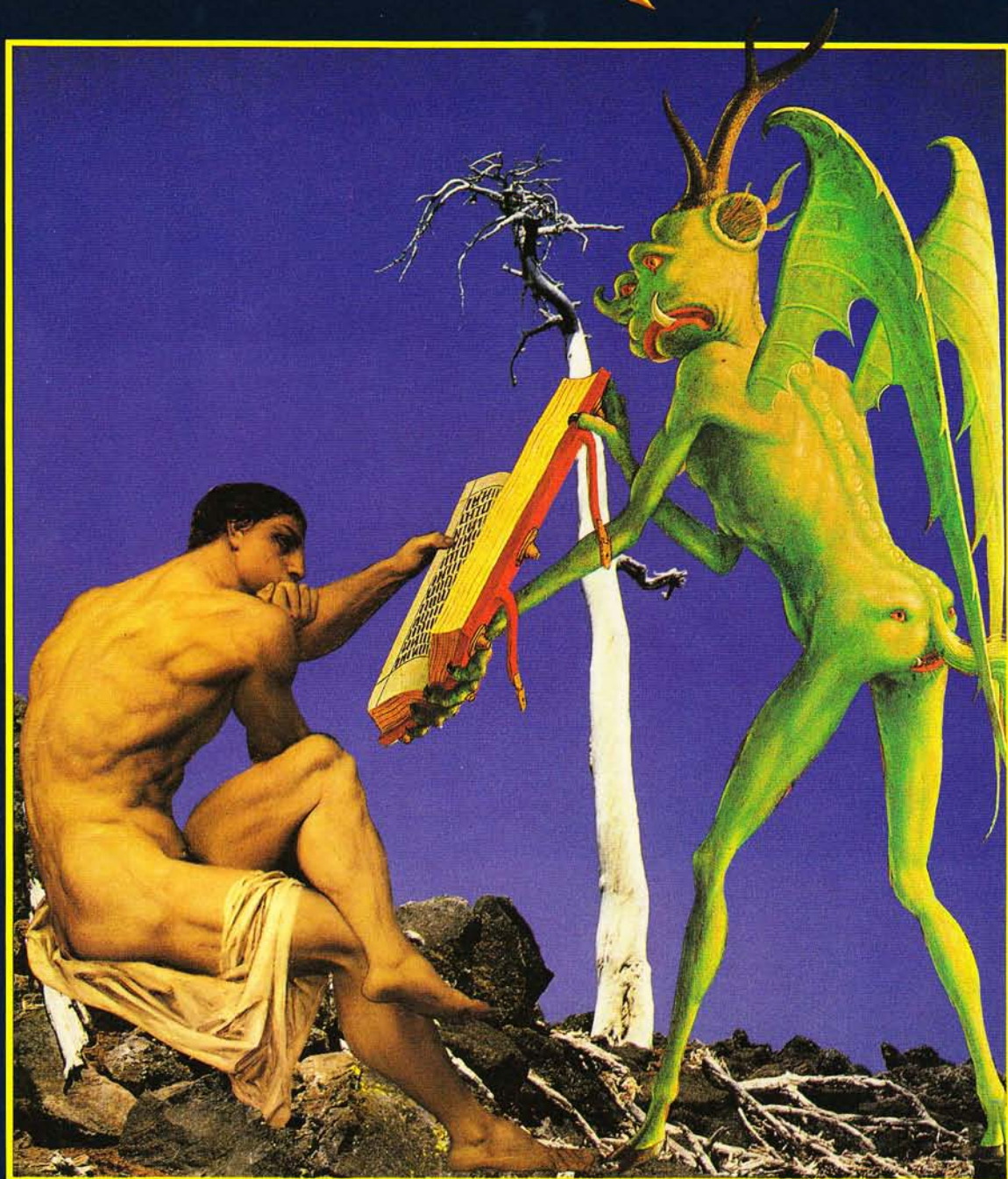
Si riproducono qui di seguito 4 degli articoli pubblicati sulla rivista Abstracta, nell'ordine:

- 1 - Il cammino degli Gnostici, dal n° 20 del Novembre 1987
- 2 - La favola vera di Melusina, dal n° 26 del Maggio 1988
- 3 - Simbologia dell'acqua, dal n° 29 del Settembre 1988
- 4 - Bachelard: una voce nel labirinto, dal n° 54 del Dicembre 1990

Curiosità della Cultura e Cultura delle Curiosità



ABSTRACTA



IL CAMMINO DEGLI GNOTICI
INVITO ALLA LETTURA DI P. VALERY
I GIORNI MAGICI E CURIOSI DEL CALENDARIO
NUMERO E INFINITO IN UN AFFRESCO DI RAFFAELLO
IL MARTELLLO DELLE STREGHE

FIGLI DI UN DIO NASCOSTO

IL CAMMINO DEGLI GNOSTICI

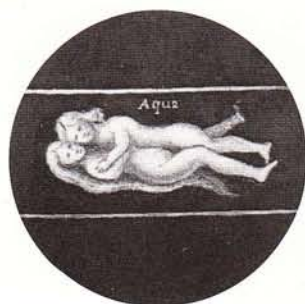
Gli gnostici, germogliati sulla crisi del mondo ellenistico-romano, rielaborarono in modo originale il pensiero greco, ebraico e cristiano, per immaginare un loro mito della creazione, il cui scopo era di giustificare la presenza del male nel mondo. L'odio per il mondo caratterizzava infatti queste sette, i cui adepti si sentivano figli di un Dio nascosto. Perché? Quali furono i loro sogni? E siamo davvero certi che essi non siano ancora tra noi?

Gian Carlo Benelli

Il
battesimo di Gesù,
incisione di G. Doré
(dettaglio).
Lo Spirito di Dio
discende su Gesù in
forma di colomba.
Secondo gli gnostici,
che non ammettevano
la crocefissione del
Cristo — entità
puramente spirituale —
ma soltanto quella
dell'uomo Gesù, questo
è il momento nel quale
il Cristo entra nel
corpo materiale di
Gesù.



Sono trascorsi ormai più di cinquant'anni da quando il pionieristico primo lavoro di Jonas (1) rivelò l'attualità dei miti gnostici per la riflessione dell'Occidente sulla propria storia e sulle strutture del proprio pensiero. Jonas mostrò come l'atteggiamento gnostico rappresenti una temperie legata a determinate situazioni critiche della società, e sia perciò destinato a riproporsi nel tempo. La tesi ebbe tale successo, che le parole «Gnosi» e «Gnosticismo» divennero chiavi per interpretare i prodotti artistici e letterari del XIX e XX secolo; e non soltanto quelli, se si considera quanto sia debitore alle ricerche sullo Gnosticismo il complesso edificio junghiano — perciò definito «gnostico» — e quanto usualmente la filosofia di Heidegger sia stata valutata nell'ottica dello Gnosticismo (2). L'uso dell'attributo «gnostico» cominciò tuttavia a dilagare sull'onda delle scoperte di Nag Hammadi (3) che restituirono inaspettatamente una notevole serie di testi in grado di fare un po' di luce sulle vicende di un pensiero sino



ad allora conosciuto per lo più tramite le citazioni e le condanne dei suoi maggiori avversari (4). Di qui l'esigenza di un riordino generale dei concetti e di apertura di nuovi filoni d'indagine, al momento tutt'altro che conclusi (5). Nel frattempo l'editoria ha diffuso anche tra il pubblico colto testi dei maggiori studiosi accolti con grande interesse, a riprova della giustezza dell'intuizione iniziale dello Jonas: essere cioè lo Gnosticismo una situazione culturale che sta conoscendo un grande risveglio nel nostro tempo. Esce così dalla ristretta cerchia degli specialisti la conoscenza di un grandioso fenomeno del passato i cui fermenti, più volte emersi e poi dileguatisi nella storia, tornano a lievitare nell'*humus* di una società in rapida trasformazione. Domandiamoci allora: lo Gnosticismo, che cos'è? Innanzitutto dobbiamo distinguere tra la Gnosi in senso lato e, in senso stretto, lo Gnosticismo (6). Mentre con la prima si intende un generico atteggiamento fiorito in culture, tempi e luoghi disparati, in base al quale la

(1) «*Gnosis und Spätantiker Geist*» vol. I, Göttingen, 1934 che qui si cita a puro titolo di memoria. Sulla influenza che esercitò allora il pensiero di Heidegger ed anche, altrettanto importante, quello di Spengler, sulla intuizione di Jonas, vedi le interviste di Culiano a Jonas (1975 e 1980) riportate in appendice a: CULIANO J.P. «*Gnosticismo e pensiero moderno*: Hans Jonas», Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985.

(2) Su questi temi vedi la sostanziosa Introduzione in FILORAMO, G. «*L'attesa della fine. Storia della Gnosi*», Bari, Laterza, 1983, ove si afferma: «Le metamorfosi dell'antica gnosi nella moderna cultura europea attendono ancora il loro indagatore» (p. XIII).

(3) Lungo la falesia del Jabal al-Tarif, sulla riva orientale del Nilo, non lontano dal villaggio di Al-Qasr (località di un antico monastero pacomiano) e a 11 chilometri dalla cittadina di Nag Hammadi, fu rinvenuta nel 1945 una giara contenente 13 volumi rilegati in pelle. Tralasciamo, per brevità, la lunga storia avventurosa che va dalla scoperta alla pubblicazione dei codici, che può esser letta, per chi lo desidera, nella Introduzione ai «Testi gnostici» curata da L. Moraldi per la U.T.E.T., Torino, 1982. Ciò che conta sottolineare è la gran quantità di testi rinvenuti (oltre 50) databili al IV secolo, in lingua copta, quasi tutti completamente sconosciuti prima; ciò che fa di questo ritrovamento uno dei più importanti mai avvenuti in Egitto. La stampa in fac-simile in 15 volumi è stata edita presso E. J. Brill, Leiden, tra il 1972 e il 1984. Una completa traduzione in inglese in un volume è stata edita con il titolo: «*The Nag Hammadi Library in English*» J. M. Robinson Director, S. Francisco, Harper & Row, 1977.

(4) Principalmente Ireneo (*Adversus haereses*), Ippolito (*Refutatio omnium haeresium*) ed Epifanio (*Panarion haeresium*); oltre a Giustino, Tertulliano, Agostino e altri ancora.

(5) Il punto d'avvio può essere considerato il Colloquio Internazionale di Messina del 1966, curato da Ugo Bianchi.

(6) Questa distinzione fu stabilita nel Documento finale del Colloquio di Messina, e resta sempre utile per focalizzare l'indagine anche se ha subito col tempo un certo logoramento, per la difficoltà di stabilire i contorni esatti e i precisi antecedenti storici di quel fenomeno assai variegato che va sotto il nome di Gnosticismo.



salvezza viene raggiunta tramite la conoscenza (greco: *gnōsis*) di verità segrete; con il termine Gnosticismo si intende un fenomeno che esplode nel II e III secolo dell'era volgare, dopo antecedenti assai sfumati nel I secolo (7). Questo fenomeno, al di là dei suoi aspetti eterogenei e delle intricate e disparate ascendenze che gli si possono attribuire (8), presenta tuttavia alcune strutture ideologiche costanti espresse in forma mitica, sulle quali ci soffermeremo per farne il punto di partenza delle nostre considerazioni.

Il problema fondamentale degli Gnostici è rispondere alla domanda: da dove proviene il male? Ciò implica evidentemente un'esperienza negativa dell'esistenza, ove il negativo non è costituito tanto dalla presenza del dolore (il dolore è parte ineliminabile e fondamentale dell'esperienza umana) quanto dall'impossibilità di collocare tale presenza in un coerente ed accettato sistema religioso o filosofico.

A questa domanda gli Gnostici rispondono attraverso la produzione di miti cosmogonici (9) che presentano alcune co-

(7) È questo il momento in cui una molteplicità di sette vengono accomunate sotto il termine di «Gnostici» e tenute per eretiche dai Padri della Chiesa. È dubbio tuttavia che tali sette avessero antecedenti comuni e che i loro rappresentanti avessero coscienza di contrastare la «ortodossia». «Gnostico» (termine che appare forse per la prima volta in Platone) significa «capace di conoscenza» ed è solo in epoca recente che gli studiosi, sulla scorta degli scritti di Ireneo, hanno categorizzato sotto questa generica voce un campo di indagine della storia delle religioni. Vedi al riguardo l'intervento di Morton Smith alla Conferenza sullo Gnosticismo di Yale, 1978.

(8) Le ipotesi sulle radici culturali dello Gnosticismo sono state e sono tuttora molte, con una gamma di atteggiamenti diversi (più sfumati ovvero più radicali) a seconda dei vari studiosi. Risultata poco attendibile la vecchia ipotesi di una diretta discendenza dal pensiero iranico (che postulerebbe un indimostrato inizio in epoca pre-cristiana) i campi di indagine rivelatisi fecondi sono il pensiero giudaico, il giudeo-cristianesimo, il cristianesimo dei primi decenni con la sua speculazione cristologica, e la cultura ellenistica: sia nella sua discendenza platonizzante, sia attraverso la mediazione dell'orfismo. L'influsso iranico sarebbe subentrato in epoca più tarda, in determinate aree, per inserirsi nello sviluppo del Manicheismo. Ricordando con l'aggregato detto «Gnosticismo», pur essendo ben motivato, resta comunque una costruzione posteriore degli storici; possiamo ritenere che esso risulti dalla convergenza di filoni diversi, come risultante di una serie di risposte individuali «di uomini che, in molti casi, non possono essersi ritenuti in alcun modo deviazionisti» (Nock, A.D. «Essays on Religion and the Ancient World», Oxford, Clarendon Press, 1972, 2 voll.). Tale convergenza è tuttavia avvenuta nell'ambito di una precisa facies culturale, che trae origine dal cosmopolitismo ellenistico e dallo sviluppo del sincretismo. Non trascurabile è poi il fatto che lo Gnosticismo si sia sviluppato in aree ove si era comunque registrata una precedente presenza persiana. Egualmente è da ricordare uno specifico influsso egiziano per ciò che concerne il tema del Salvatore: quest'ultimo infatti, prima di raffigurarsi in Cristo, era il ruolo specifico del Faraone (vedi Tolomeo «Sotér», in greco: salvatore) come garanzia della preservazione dell'ordine dal chaos, oggetto della ritualità egiziana. Come nota il Nock (cit.) è verosimile ipotizzare un modo di pensare gnostico senza alcun preciso sistema «gnostico»; una facoltà mitopoietica (cioè di produrre miti) senza uno specifico mito «gnostico». In questo clima «fu l'emergenza di Gesù e della credenza che egli fosse un essere soprannaturale apparso in terra che fece precipitare elementi prima sospesi in soluzione» (Nock, cit., p. 958). Accanto a questo Gnosticismo impostatosi sulla cristologia esiste tuttavia uno Gnosticismo pagano, ove non vi è un salvatore/rivelatore ma un maestro che istruisce nel dialogo, come è stato messo in rilievo nel Convegno di Lovanio tenutosi nel 1980 sul tema «Gnosticisme et monde hellénistique». Ricordiamo al riguardo il «Corpus iterneticum» nel testo stabilito da A.D. Nock e A.J. Festugière per l'edizione Les Belles Lettres, Paris, 1945-54 in 4 voll.

(9) La svalutazione del mito da parte del razionalismo deve ritenersi causa dei giudizi ferocemente negativi espressi sino al XIX secolo riguardo allo Gnosticismo, considerato una autentica aberrazione di menti ottenebrate. Questa totale incomprensione, spia di un fenomeno di rimozione da parte del pensiero occidentale, è stata ribaltata dagli studi del XX secolo. In particolare si deve a Jung, alla sua pluridecennale accanita vivisezione dell'immaginazione gnostica (e di quella alchemica) l'aver portato in evidenza i significati del simbolismo da essa dischiuso, posto in relazione sia con il simbolismo onirico, sia con la produzione simbolica dei malati di mente (il che non implica, ovviamente, che gli gnostici fossero tali). La chiave mitologica è stata parimenti usata dagli studiosi di scienze religiose e di storia delle religioni per comprendere le implicazioni storiche, sociologiche e filosofiche dei miti gnostici, alcuni dei quali si sono rivelati, ad un esame non prevenuto, vere opere poetiche.

stanti. Innanzitutto la visione del mondo come stato di decadimento, frutto di colpa o di errore, rispetto ad uno stato iniziale di pienezza (greco: *pléroma*) e di quiete. Il male, secondo una tradizione greca che si può far risalire sino ad Empedocle e che trova comunque chiara enunciazione nel dualismo platonico, viene identificato con la materia, generatasi come caduta nel nulla al margine del mondo puramente spirituale del *pléroma*. La fantasia degli gnostici su questo punto è particolarmente scatenata, immaginando essi un Dio iniziale buono e sconosciuto (*deus absconditus; agnostos theos*) il quale emana da sé altre entità spirituali (eoni) che rappresentano sovente la personificazione di concetti o sentimenti. Alla periferia di questo mondo di emanazioni, l'errore o l'orgoglio di una di queste provoca la comparsa della materia e del mondo visibile, la cui creazione è opera di un secondo e falso Dio, un Demiurgo malvagio. Quanto all'uomo, esso ha sovente un prototipo luminoso e spirituale nel *pléroma*, che il malvagio Demiurgo tenta di imitare senza riuscirci. L'uomo terreno, per vivere, ha bisogno di una scintilla del Dio nascosto, che egli viene a possedere attraverso mitiche peripezie.

Riassumendo questa prima parte potremo dunque dire: a) che il Dio della creazione — YHWH — è malvagio e che malvagia è la materia e il creato; b) che sopra di lui vi è, incognito, un Dio buono; c) che l'uomo partecipa della natura di quest'ultimo racchiudendo in sé una scintilla divina. Egli è dunque: a) straniero in questo mondo; b) potenzialmente libero (nel senso del termine

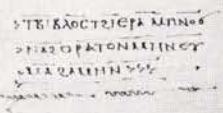


greco *eléutheros*, che indica non la libertà del libero arbitrio ma uno stato giuridico) in quanto «figlio di Re», consustanziale al Dio nascosto; c) indifferente o nemico rispetto alle leggi del mondo, sia quelle fisiche della corporeità, sia quelle morali (10).

A questo punto si innesta il dramma della salvezza. Attraverso le sfere celesti, appartenenti al mondo del malvagio Demiurgo, una ulteriore emanazione riesce a giungere sotto false spoglie sulla terra, ove il suo insegnamento costituisce una rivelazione per chi ha «orecchie per intendere». Scopo finale della sua missione è salvare le scintille divine contenute nella materia per ricondurle al *pléroma*, dove giungeranno superando con formule se-

I
Figliol Prodigio (1510), di J. Bosch. Nelle eresie medievali dei Bogomili e dei Catari, che riprendevano antiche tematiche gnostiche, Satana era simboleggiato dal Figliol Prodigio. Di Bosch si è ritenuto che appartenesse alla setta neo-gnostica dei «Fratelli del Libero Spirito», setta la quale riteneva che il Male rientrasse nell'economia divina. Pagina a fronte e pagina 21: la *Coniunctio* alchemica. Questo tema alchemico riprende l'aspirazione gnostica al raggiungimento del Sé. Come è noto Jung riteneva gli gnostici grandi maestri della psicologia del profondo, e ne studiò i miti in connessione con la simbologia alchemica.

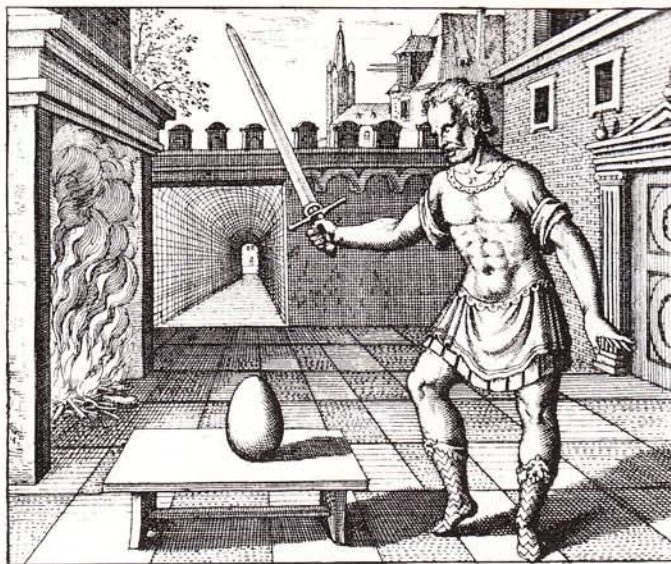
(10) Su questo punto è bene sottolineare che non sono documentabili con certezza le ripetute accuse di dissolutezza lanciate dalla «ortodossia» contro le sette gnostiche. Del resto pratiche orgiastiche sono abitualmente rinfacciate dalla «normalità» nei confronti del «diverso». Ciò non toglie che, nei termini di un pensiero gnostico, tali pratiche siano ragionevolmente ipotizzabili. Ciò che viceversa è provato, nei gruppi gnostici, è l'opposta pratica dell'encratismo (greco: *enkràteia*; padronanza di sé, continenza). L'astinenza, soprattutto sessuale, acquista negli gnostici, come ha notato il Bianchi, il significato ontologico di estraneità e quindi di demonizzazione del corpo (in ciò distinguendosi dall'astinenza monastica, determinata principalmente da considerazioni morali; o giudaica, legata a motivi rituali di purità). Tra l'altro, astinenza sessuale significa, in questa ottica, porre fine al ciclo che imprigiona lo spirito della materia.



bili presupposti sociologici del pensiero gnostico (13).

Iniziamo le nostre osservazioni sottolineando il carattere individualistico ed ever-sivo delle posizioni gnostiche, rilevato dagli studiosi (oltreché, ovviamente, dagli avversari del tempo) e già evidente nei brevi cenni sopra riportati circa la dottrina. Il colloquio diretto con il proprio «Se» pone infatti lo gnostico in posizione eccentrica rispetto ad una possibile mediazione sacerdotale, come conferma la polverizzazione delle sette e il clima di generale anarchia che in esse regnava (vedi la descrizione dei Tertulliano, *De praescriptione haereticorum*). Quanto al male che egli vede nel mondo, trovandone la motivazione metafisica in una assoluta irriducibilità della materia, lo gnostico non si sente in alcun modo partecipe di un qualunque processo sociale di miglioramento: egli attende semplicemente quello che in termini odierni potremmo chiamare il «crollo del sistema» attraverso l'eliminazione delle strutture terrene e la restaurazione di un mondo ideale dello spirito.

Questo sbocco del pensiero gnostico non va tuttavia assolutizzato. Al contrario, presso gli gnostici e presso le più tarde sette medievali che mostrano analogie di pensiero, la svalutazione delle leggi del mondo si accompagna sovente a utopismo egualitaristico concretizzato anche in moti rivoluzionari (mazdakismo) o comunque presente come evangelica condanna della proprietà (Bogo-



mili). Questa condanna della proprietà basata su un diritto naturale alla comunione dei beni (contrapposto al diritto garantito dalle leggi e dal potere dello Stato) si risolve sovente, ovviamente non nelle sette ascetiche, in una svalutazione del matrimonio che conduce, in luogo dell'astinenza, alla comunione delle donne. Senza discostarci dallo Gnosticismo in senso stretto, sappiamo ad esempio che, per la setta dei carpocraziani, eguaglianza sociale e comunione delle donne rappresentavano un diritto naturale conculcato dalla società.

Questa inconciliabilità degli Gnostici con il mondo ha antiche radici a seconda dei vari filoni (apocalittica giudaica, cristologia, orfismo) e può certo trovare una propria collocazione nelle tragiche vicissitudini del popolo giudaico o nel carattere rivoluzionario della predicazione di Gesù (14): è significati-

L'uovo filosofico (dalla *Atalanta Fugiens* di M. Maier, 1618). L'uovo rappresenta l'unità primordiale, dalla quale — nella mitologia orfica — sorgerà Phanès. Il pensiero orfico ha contribuito in modo sostanziale a strutturare lo Gnosticismo, che rappresenta un tentativo originale di interpretare il fenomeno del Cristo nell'ambito della cultura ellenistica. Pagina a fronte: un foglio dai codici di Nag Hammadi (da *Testi Gnostici*, Ed. Utet, 1982). Il ritrovamento di questi testi, scritti in copto, ha rivoluzionato gli studi sullo Gnosticismo.

(13) Per l'argomento rinviamo, oltre ai già citati lavori di Culiano e di Filoramo, anche a Rudolph, K. *«Gnosis. The Nature and History of an ancient Religion»*, Edinburgh, T. & T. Clark Ltd., 1983; e a Ménard, J. *«De la Gnose au Manichéisme»*, Paris, Cariscript, 1986. Una estrema cautela deve tuttavia raccomandarsi riguardo alle varie asserzioni in merito. Infatti, pur avendo gli storici una adeguata conoscenza dei problemi della società nella quale si diffuse il fenomeno dello Gnosticismo, nulla è sicuramente provato circa l'origine sociale degli aderenti alle varie sette. Certamente molte delle ipotesi fatte sono assolutamente ragionevoli e persino dotate di una certa evidenza logica; pertanto esse sono comunemente accettate. Tuttavia, come rilevano alcuni studiosi particolarmente critici, non esistono prove certe di rapporti tra determinate situazioni sociali e l'emergenza di manifestazioni gnostiche, come pure raramente è ben conosciuta l'origine sociale degli adepti. Sptto questo profilo neppure lo studio recente del Green (*«The economic and social Origin of Gnosticism»*, Atlanta, Scholar Press, 1985) sfugge al largo uso di considerazioni basate puramente su ipotesi. Nel complesso tuttavia, le attuali idee generali maturate in base ad un'esigenza sentita sin dal Colloquio di Messina, se prese in senso sufficientemente lato e sfumato possono ritenersi espressione di una ragionevole attendibilità. Vero è che dietro di esse, ancorché inespressa, sembra permanere l'ipotesi iniziale dello Jonas — vedere un fenomeno antico attraverso il filtro di un fenomeno contemporaneo — ma è vero anche che gli ipercritici non hanno mai fornito alcun elemento costruttivo per venire a capo di questo fondamentale problema di interpretazione sociologica.

(14) Su questo aspetto ha messo l'accento il Robinson nella Introduzione a *«The Nag Hammadi Library in English»* cit.



Il serpente crocifisso come simbolo della fissazione del mercurio in un'illustrazione alchemica. Il serpente ha un ruolo importante nei culti di alcuni gnostici, detti per l'appunto Ofiti o Naasseni (dall'ebraico «Nahash», «Serpente»), e nella eresia dei Sabbatiani. Un riferimento al Cristo come serpente crocifisso si trova già in Giovanni 2:14: «E come Mosè innalzò nel deserto il serpente, così è necessario che sia innalzato (sulla croce) il Figlio dell'Uomo».

vo ricordare che la base sociale degli gnostici e dei cristiani sembra la stessa. Ma, prescindendo dall'antisemitismo in cui sfocia necessariamente una dottrina che spregia il Dio creatore dell'Antico Testamento e l'importanza delle opere (e quindi della Legge) non v'è dubbio che le strutture razionali nelle quali si veicola lo Gnosticismo sono quelle del pensiero greco, e precisamente quelle di un platonismo «annacquato» come ebbe a definirlo il Nock (15) connesso a una filosofia «popolare». Di questa discendenza delle strutture del pensiero gnostico da quello platonico, un'esautiva analisi è stata condotta dal Festugière, anche se questi vede il fenomeno nell'ottica puramente pregiudiziale della decadenza (16).

È dunque in un ambito che riguarda in toto la società ellenistico-romana dei primi secoli che dobbiamo inquadrare la rilevanza del fenomeno gnostico (17) per tentar di capire quali ragioni si celino dietro la demonizzazione del mondo. Al riguardo occorre sempre ricordare che per lo gnostico il male non è un'ipotesi metafisica ma, lo sottolineiamo, una concreta esperienza che non trova giustificazione sulla scorta delle ideologie circolanti nell'età classica.

Ridimensioniamo in primo luogo le spiegazioni che vogliono vedere nel fenomeno l'espressione degli strati umili della popolazione in una società economicamente ormai in crisi. Non che la predicazione gnostica non trovi riscontro, come quella cristiana, negli strati economicamente emarginati: questo è senz'altro accettato. Ma nell'ambito di queste sette noi riscontriamo un quadro più complesso. Innanzitutto il grosso degli adepti è formato da quella che oggi chiameremmo piccola borghesia: artigiani e mercanti. E poi troviamo l'equivalente dei nostri intellettuali di estrazione piccolo-borghese: scribi e funzionari.

Queste iniziali constatazioni (18) ci fanno capire molto sull'individualismo degli gnostici e sulla sostanziale mancanza di strutture gerarchiche nelle loro associazioni, ove la mediazione sacerdotale nel colloquio con Dio non aveva spazio.

Di certo sappiamo comunque che lo Gnosticismo è una religione cittadina in una situazione caratterizzata: a) dall'egemonia di una cultura ellenistica cosmopolita che rende subalterne le molteplici culture locali; b) da forti movimenti di popo-

(15) Il Nock (cit.) si riferisce più specificamente all'ermetismo, che fu uno Gnosticismo pagano; ma anche quando la speculazione si articola su motivi veterotestamentari (Genesi) o sulla Cristologia, si può sempre usare la metafora di Rudolph che parla di abito ellenistico su corpo giudeo-orientale: fermo restando che lo «orientale» (come il giudaico, il femminile e la follia) sembra sovente null'altro che la proiezione del rimosso dell'Occidente.

(16) Festugière, A.J. «La révélation d'Hermès Trismégiste», Paris, Gabalda, 1944-54, 4 voll.; ristampa anastatica in 3 voll. (il 1° nella 2ª ed. del 1950) Paris, Les Belles Lettres, 1983. Occorre peraltro sottolineare che al Festugière sfugge completamente la problematica sulla quale si sviluppa lo Gnosticismo allorché il pensiero greco classico, da Platone agli Stoici, divenne incapace di dare un significato all'esperienza dell'uomo nella società. Al Festugière sfugge quindi lo sforzo creativo del pensiero gnostico che, per l'impossibilità di trovare forme di espressione concettuali, tenta di veicolare il proprio messaggio attraverso motivi mitici; di qui la sua ottica, ripetiamo, puramente pregiudiziale, di una decadenza del pensiero.

(17) Anche per quanto riguarda gli «gnostici» contro i quali conduce la propria polemica Plotino, sembra accertato che si tratta di frange di pensatori platonizzanti. Del resto le strutture della cosmogonia emanatista plotiniana sono le stesse degli gnostici. Con una fondamentale differenza: che per Plotino il mondo della materia si trova alla periferia del mondo dello spirito, e dunque è ancora «buono» essendo pur sempre permeato dello spirito divino; mentre per gli gnostici esso origina da una caduta nel nulla, dovuta a errore o colpa, della periferia del mondo divino. Le strutture restano le stesse pur cambiando l'ottica, che concerne essenzialmente il giudizio sul mondo.

(18) La prima intuizione al riguardo risale al Weber di «Economia e Società» e gli Autori contemporanei la confermano. Un accento più spiccatamente «marxista» lo ha il Ménard (cit.) che fa riferimento a ceti popolari sofferenti ed emarginati alle cui sole possibilità di espressione, (che passano attraverso i modi di antiche mitologie appartenenti alla cultura di questi ceti di origine non greca, e subalterni nella società ellenistica) danno voce intellettuali resi emarginati anch'essi dalla depoliticizzazione della classe media.

lazione dalle tradizionali campagne verso le città cosmopolite; c) dalla depoliticizzazione della piccola borghesia di scribi e funzionari in presenza di processi di privatizzazione e di costituzione di grandi patrimoni; d) dalla possibilità, per molti, di essere al tempo stesso economicamente emergenti e culturalmente emarginati (19).

Al riguardo val la pena di soffermarsi a considerare che lo Gnosticismo è un fenomeno che nasce e giunge al culmine in un periodo tutt'altro che recessivo sotto il profilo economico, e cioè in quei due primi secoli dell'era cristiana nei quali il Mediterraneo fu unificato in pace e prosperità sotto l'Impero Romano, e particolare sviluppo conobbero le province orientali.

Si può dire, in questo senso che, in un periodo nel quale tutto ufficialmente «andava bene», lo Gnosticismo rappresenta la spia di un'inquietudine, di un malessere crescente sino a sfociare, nei due secoli successivi, nella crisi della società classica. Del resto Tertulliano, nella sua avversione agli gnostici, rimprovera loro non soltanto un egualitarismo poco consono alle strutture sociali, ma anche la loro critica delle istituzioni. Naturalmente viene anche rimproverato loro un presuntuoso diletterismo culturale accompagnato da rissosità verbale e da una predilezione per le inezie e le pedanterie.

Il quadro è certo molto vivace, ma richia-

ma l'osservazione del Ménard (cit.) su una cultura che al *lògos* del ceto dirigente rispondeva con la preminenza del «Sé».

Siamo dunque sempre dinanzi allo stesso problema: l'insufficienza della cultura classica nel dare ancora un senso all'esperienza umana del mondo, in particolare a quella ineliminabile e fondamentale esperienza che è il male (20). E qui dobbiamo aprire una digressione.



Il

Paese di Cuccagna (1567) di P. Bruegel. Il mito folklorico del Paese di Cuccagna si nasconde dietro eresie spontanee del Medioevo, e rappresenta un mito pleromatico tutto secolarizzato.

(19) Su questo punto è significativa, per l'Egitto, la ricerca del Green, cit.

(20) L'affermarsi dell'intellettualismo socratico attraverso il successivo pensiero di Platone e Aristotele, mentre da un lato attribuisce ordine e razionalità al mondo e stabilisce quelle categorie di pensiero per le quali il Dio della teologia cristiana verrà pensato come Sommo Bene (e il male come assenza di bene) dall'altro lascia aperto il varco nel quale il caso (la *Týche* dell'avventuroso mondo ellenistico) domina l'esistenza. E il caso, tramontato il roseo cielo delle illusioni, lascia incombere le nubi della minaccia. Un senso globale dell'esistenza poteva allora essere ricercato soltanto lungo le due vie dei culti misterici o della speculazione giudaica del Giobbe, che conduce a un Dio imperscrutabile. In tale ultima prospettiva anche il male rientrava nelle prerogative divine, come mostra lo svilupparsi, in clima ebraico-cristiano (e il persistere nel mondo delle eresie medievali) della teoria che vede Cristo e Satana come figli (o come braccia) di Dio. Questa tesi avrà echi non «eretici» e non dualistici nelle due sefirot *«grazia»* (*hesed*) e *«rigore»* (*gevurah* o *din*) e nella loro posizione spaziale nell'albero sefirotico. Altri strumenti culturali per giustificare l'esistenza del male non ve n'erano. Quanto alla via misteriosofica questa, attraverso il mito di Dioniso smembrato dai Titani inserito nell'alveo di una tradizione culturale platonizzante, portava a identificare il male con la materia. Ma anche la teoria dei due figli (o braccia) di Dio, fuori dalla nascente — e a quel momento, futuribile — ortodossia rabbinica, non poteva che scivolare verso sbocchi dualistici mentre il Cristo, sotto l'influsso del platonismo «popolare», diveniva la figura puramente spirituale di ogni docetismo (= teoria che nega la realtà del corpo di Cristo) lasciando il mondo a Satana, o a cattivi Demiurghi, e comunque al regno del male. Per una sintesi sui drammatici interrogativi del tempo, visti attraverso la chiave del «destino», cfr. Magris, cit.

In ogni epoca gli strumenti per capire il senso del mondo sono rappresentati dalla cultura dell'epoca stessa, la quale, peraltro, non è omogenea, ma si frammenta nelle differenti culture delle differenti classi e ceti sociali. Per conseguenza, la mobilità sociale dei gruppi e degli individui in ascesa comporta il passaggio da un'area culturale subalterna ad una egemone: la vita cambia e con essa i punti di riferimento per comprenderla. Questo fenomeno di rimescolamento è naturalmente enfatizzato quando si accompagna, come facilmente avviene, ad una mobilità geografica.

Poiché però la cultura è l'espressione di un'esperienza lungamente sedimentata e rielaborata dal gruppo, e non un «sentito dire», accade allora che epoche di intensa mobilità vedano comparire due fenomeni. Da un lato gruppi emergenti possono trovarsi privi degli strumenti per comprendere il mondo nel quale vengono ad operare; dall'altro il rapido cambiamento delle strutture e dei rapporti rende obsoleta la stessa cultura egemone, modellata su un mondo superato, col risultato di renderla incapace di fornire i modelli che danno un senso al mondo. Se si aggiunge che tutta questa mobilità provoca, in molti ceti, una radicale perdita di ruolo, si capirà come questa situazione possa assumere per gli individui i contorni di un vero straniamento, a causa del quale essi, vivendo una vita che non comprendono, non trovano il proprio posto nel mondo. Il mondo assume allora contorni minacciosi, quelli stessi del Male, che viene vissuto come concreta esperienza (21). Il mondo quindi non è più un ordinato palcoscenico ove ciascuno ha il proprio ruolo nella solare evidenza di un'ideologia che tutto giustifica; all'individuo non resta quindi che

rimbalzare verso la buia profondità della propria psiche, per decifrarvi le tracce d'un ordine ignoto.

In questa operazione di introversione gli gnostici riuscirono (e in ciò concordano gli studiosi attuali ribaltando le derisioni del passato) a costruire una visione del mondo originale a partire da un *bricolage* messo in piedi con i frammenti di culture precedenti e disparate. Naturalmente, poiché con i soli strumenti razionali non si può possedere una cultura che non è sentita come intimamente propria, la scoria di un vissuto inesprimibile con gli strumenti del saputo non poteva che prorompere come mito: di qui l'aspetto, che sembrò mostruoso, delle cosmogonie e antropogonie gnostiche. Queste furono contemporaneamente anche il riflesso della ricerca introspettiva dalla quale i processi psichici emergevano come entità personificate; sicché molta produzione degli gnostici deve essere compresa per simboli e analogie, secondo le leggi dello psichismo e non secondo le leggi della razionalità.

In questo processo la psiche, isolata e ingigantita, prende i contorni dell'individualità «vera» e puramente «spirituale» dello gnostico. Di qui il senso di una conoscenza segreta della realtà, che procura salvezza perché consente di recuperare un proprio, se pur fantastico, ruolo; garantito dal legame occulto con un ordine, superiore al disordine del mondo.

Questa disgressione, che qui si conclude, è stata introdotta per due ragioni. Innanzitutto essa ci consente di intuire quale importanza abbia avuto per Jung lo studio del pensiero gnostico come chiave per la comprensione della produzione simbolica nell'ambito onirico e nelle fantasie degli schizofrenici (22). Il grande studioso svizzero ha anche dedicato una rilevante parte

(21) Si noti come le possibili soluzioni che la cultura dell'epoca offriva al problema del male siano andate convergendo nel fornire le basi ideologiche per questa identificazione tutta psicologica del male col mondo.

(22) Jung al di là delle polemiche sorte attorno al suo sistema definito «gnostico» (naturalmente in senso negativo, riprendendo con ciò la negatività assunta dall'attributo sin dai tempi di Plotino e dei Padri della Chiesa) resta un riconosciuto caposcuola nello studio della schizofrenia. Egli sostiene («Psicologia e religione», Torino, Boringhieri, 1981) che vi sono precisi processi psichici nella ricerca del «Sé» i quali producono simboli analoghi o identici a quelli espressi dagli gnostici. Tra l'altro, a proposito delle ipostasi degli gnostici (l'ipostatizzazione è quel fenomeno già ricordato per il quale essi conferiscono concretezza e autonomia a concetti e sentimenti) e dei loro neologismi, egli rileva la similitudine di questi fenomeni con la «potenza» che assumono sovente le parole per gli schizofrenici.

della propria ricerca al problema teologico dell'origine del male. Egli identificò nel Dio razionale e «Sommo bene» della nostra tradizione greco-cristiana (molto diverso dall'imperscrutabile YHWH del Giobbe) il nucleo dal quale non può che emergere, e perdurare nell'Occidente, una speculazione gnostica sul problema del male destinata ad assumere contorni mitologici (23).

In secondo luogo essa ci rinvia al legame tra situazioni esistenziali, non necessariamente e non soltanto di origine familiare ma anche di origine sociale (ma la propria famiglia non è forse espressione del proprio modo di essere in rapporto alla società?) e sviluppo del pensiero paranoico/schizofrenico. Il grande trattato dell'Arieti *Interpretazione della schizofrenia* (Milano, Feltrinelli, 1978, 2 voll.) costituisce, in special modo ai capitoli quindicesimo e quarantaquattresimo, una notevole opportunità di confronto con le caratteristiche del pensiero gnostico.

Accenniamo soltanto ad alcuni temi illuminanti, quali: un uso esasperato della razionalità per tentare di offrire un quadro razionale di ciò che non è comprensibile con l'uso della sola razionalità (e che resta quindi per il sofferente un «irrazionale»); il concretizzarsi e personificarsi di pensieri o costruzioni astratte; lo scoprire in sé una segreta grandezza; il decodificare gli eventi

come manifestazione di intenzioni psicologiche; il costruire sistemi di pensiero su segmenti di esperienza; e così via.

Si tratta di attivazione di modi del pensiero che non significano necessariamente «malattia»; al contrario, essi si riscontrano anche nel processo creativo di artisti e pensatori (24). Del resto è noto che portatori di pensiero paranoico sono stati anche *leaders* in grado di esercitare il loro influsso sulla storia suscitando largo seguito (25). Parimenti sembra esistere un legame tra situazioni sociali e comparsa/scomparsa di determinate situazioni di sofferenza psichica (26).

Siamo dunque evidentemente, quando ci si riferisce agli gnostici, di fronte ad un pensiero che rispecchia il dramma della «diversità» rispetto ad una cultura e ideologia ufficiali che, nonostante l'apparente ottimismo normativo e la floridezza momentanea dell'Impero, celavano l'impossibilità di gestire la complessa evoluzione sociale in atto. L'apparente vitalità copre una crisi; le trasformazioni, anche convulse, che segnano il III e il IV secolo sono ansia di sopravvivere nell'impossibilità di sbocchi evolutivi positivi.

Lo gnostico, per il quale l'autoevidenza salvifica della rivelazione interiore cozza delusoriamente contro l'in-



Bassorilievo romano raffigurante Ermete psicopompo, Euridice e Orfeo. La sorte dell'anima agli Inferi nel mito orfico — con le formule che ne ricordano l'origine divina — riappare nel mito gnostico dell'anima che, con apposite formule, supera la sorveglianza degli Arconti nel suo ritorno al Pleroma.

(23) Oltre al già citato «Psicologia e religione» ricordiamo, di C.G. Jung: «Aion», Torino, Boringhieri, 1982; «Gli archetipi e l'inconscio collettivo», ivi, 1980; «Psicologia e alchimia», ivi, 1981; e (citiamo nell'edizione inglese testi delle «Opere complete» non ancora tradotti in italiano) «Mysterium coniunctionis», 2nd ed., Princeton, University Press, 1970; «Alchemical studies», ivi, 1967.

(24) Vedi, dello stesso Arieti: «Creatività. La sintesi magica», Roma, «Il pensiero Scientifico», 1979.

(25) Arieti fa esplicito riferimento a Hitler e Stalin.

(26) Ne accenna Arieti. Peraltro è interessante al riguardo quanto emerge dalle varie teorie formulate sulla paranoia, ricapitolate in: Lacan, J. «Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità», Torino, Einaudi, 1980. Se ne ha il quadro di una difficile demarcazione tra «malattia» e «normalità» (come, del resto, in Arieti) e di una sorta di produzione sociale della «follia». In effetti il quadro offerto è quello di individui in lotta contro giudizi sociali pietrificati in pregiudizi; di individui che, per estrazione sociale, non possiedono i mezzi culturali per affrontare e risolvere situazioni vitali; di emergenze di pensiero utopista duramente smentite dalla inattaccabilità della realtà; di sforzi creativi frustrati. In un vecchio lavoro del Lacan riportato in appendice (pp. 351-356) si legge: «L'esperienza vissuta paranoica e la sua conseguente concezione del mondo può essere intesa come sintassi originale che contribuisce a sostenere, tramite legami di comprensione caratteristici, la comunità umana». Interessante infine, a proposito dei rapporti con gli gnostici, l'autoattribuirsi del paranoico di cicli di reincarnazione e di doppie o triple realtà, nonché la sua predilezione per la metafisica (pp. 276-277).

Illustrazioni
alchemiche del Rebis,
che rappresenta la
pienezza
nell'androginia.
L'androginia è il
simbolo più comune
della totalità. Nel
Pleroma degli gnostici
gli Eoni maschili e
femminili
rappresentano un
primo stato di
differenziazione da
questa situazione
iniziale.



decifrabilità di un mondo ove l'esperienza è antitetica all'ideologia, vede improvvisamente il mondo in una luce nuova, occulta, accessibile soltanto agli eletti come lui; di qui la conventicola, la setta, e le due soluzioni: fuga dal mondo e ascesi o (a dar credito alle malignità peraltro non infondate degli ortodossi di tutti i tempi) il disprezzo delle leggi sociali e l'orgia.

Il mondo immaginario in cui vive lo gnostico è un mondo di nostalgia, di caduta dalla beatitudine del pleroma che giustifica, nel comportamento mondano, tanto la fuga quanto l'attesa utopistica. Lo gnostico è in questo il tornasole di una crisi, ricorrente nell'Occidente, interna al carattere normativo di ogni ideologia egemone ma anche all'incapacità globale di elaborare una cultura che accetti la propria caducità per operare a partire da essa (27).

Ritorna, nell'opposizione apparente tra eversione gnostica e normatività del pensiero classico e razionalista — due volti di una stessa cultura — il nodo della metafisica occidentale da Platone, a Cartesio, a Hegel. Questa continuità fu posta in evidenza da Heidegger, ma sul rapporto tra Heidegger e la Gnosi, affermato dallo Jonas, accennaremo più avanti. Per ora vogliamo sottolineare un aspetto del problema, per il quale facciamo riferimento al Magris (cit.).

Le potenzialità eversive o rivoluzionarie del pensiero gnostico furono ben presenti sia al potere statale sia alla Chiesa dei Padri; ed è significativo notare due fatti. Il primo riguarda le argomentazioni espresse nella condanna religiosa e nella persecuzione civile dello Gnosticismo, tutte permeate dal moralismo e dalla preoccupazione delle conseguenze sociali, più che da solide argomentazioni dottrinali. Il secondo riguarda l'analogo destino di persecuzione che subì allora la «eresia» pelagiana, in apparenza agli antipodi con lo Gnosticismo.

Pelagio, monaco britannico come il suo discepolo Celestio, riteneva infatti che l'uomo non fosse contagiato dal peccato originale, e potesse perciò salvarsi con le proprie opere; tutto il contrario, come si vede di quanto sostenevano gli gnostici:

essere cioè l'uomo in una situazione di decadimento dal quale non le inutili opere imposte dalla Legge, ma soltanto la conoscenza del proprio stato in base ad una predestinazione avrebbe potuto salvarlo.

Il punto in cui le due posizioni convergono nella pratica sociale è però questo: se per lo gnostico è inutile la mediazione sacerdotale e sono nulle o perverse le leggi del mondo, il pelagiano, rifiutando la presenza ineliminabile del male nella natura umana, rende anch'egli inutile l'autorità sia sacerdotale che statale: le quali entrambe si giustificano proprio per l'esigenza di tenere a freno l'indole di una creatura, l'uomo, intimamente corrotta. Di qui la persecuzione politica e religiosa di gnostici e pelagiani con motivazioni eguali.

L'accennato rapporto di antitesi e, paradossalmente, complementarità tra lo gnosticismo eversivo e la razionalità normativa che contraddistingue le ideologie del potere amministrativo (statale o sacerdotale) merita di essere sottolineato quando si tenta di delineare la sopravvivenza del pensiero gnostico sino ai nostri giorni.

È bene dire subito che una continuità diretta, sia pure per vie segrete, non è mai stata documentata. Dopo l'espansione e il successivo soffocamento del Manicheismo, il solo grande sistema religioso derivato dalle sette gnostiche; non provati sono i collegamenti di quello con le eresie pauliciane, bogomile e catar-albigesi (viceversa collegabili tra loro) che interessano il medioevo bizantino e occidentale. Ciò nonostante sono sorprendenti le analogie che queste presentano con alcune soluzioni gnostiche; sicché viene spontaneo ritenere che, in contesti nei quali il cemento sociale poggia su comuni concezioni religiose, analoghe soluzioni eretiche accompagnino analoghe implicazioni ed emergenze sovversive come tornasole di una incongruenza tra la razionalità normativa dominante e l'esperienza di vita di larghi gruppi sociali. Non sembra

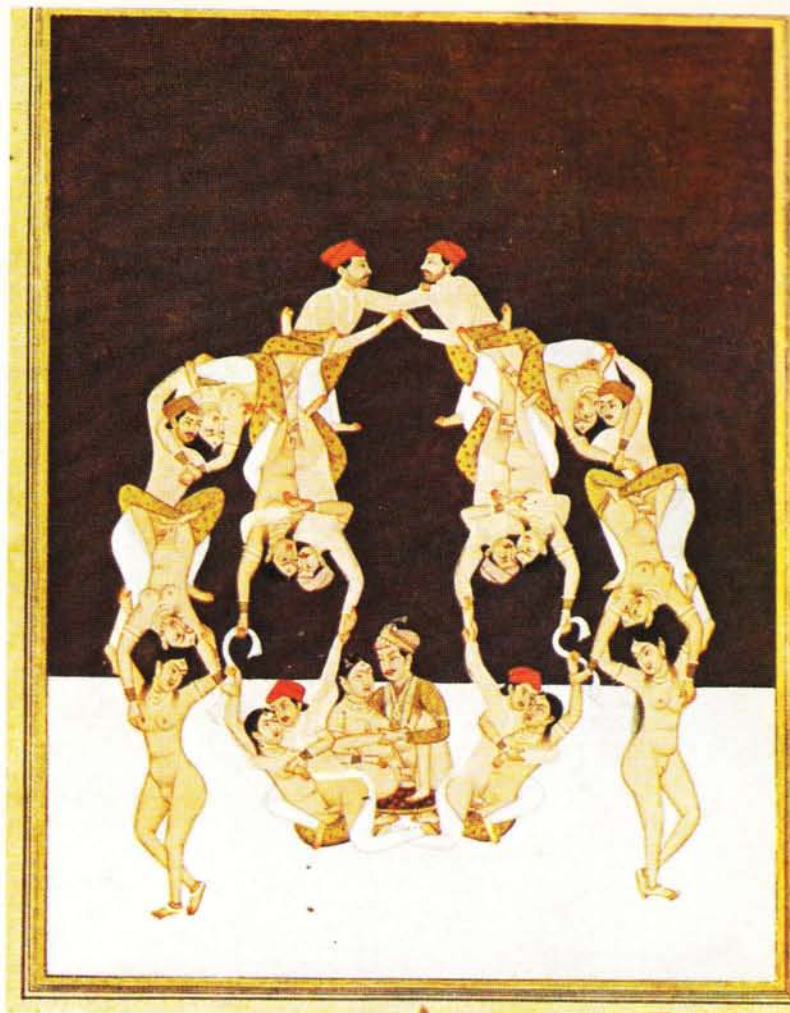
(27) Su questo tema della precarietà o caducità visto in rapporto all'attuale situazione di crisi, rimandiamo a Rella, F. «Il silenzio e le parole», Milano, Feltrinelli, 1981.

casuale il coincidere dell'eresia albigese con la crisi della minuta aristocrazia alla fine del mondo feudale.

L'immaginazione degli gnostici si perpetuò nel linguaggio dell'alchimia, i cui albori risalgono ai tempi stessi dello Gnosticismo (28); ma ciò ha minore interesse per noi perché l'alchimia sinché fu tale (cioè operativa) è all'opposto rispetto alla condanna gnostica della materia. Ciò è sottolineato anche dallo Jung il quale, nei suoi celebri studi, ha peraltro mostrato quali processi psichici si celino dietro le operazioni degli alchimisti.

La prosecuzione del pensiero gnostico nella qabbalah ebraica è stata tenuta alquanto al margine dallo Scholem, che vede più significativo un influsso del pensiero di Plotino, anch'esso emanatista (29) ma non dualista. Tuttavia, anche prescindendo dal rapporto tra lo sviluppo delle eresie medievali in Provenza e lo sviluppo del cabbalismo di Narbona, il più tardo sistema di Isacco Luria, che influenzerà il cabbalismo dal XVII secolo in poi, mostra sorprendenti analogie con la visione gnostica delle scintille divine imprigionate nella materia, le quali debbono essere riscattate. E questo ci riconduce al rapporto tra speculazione giudaica e origini dello Gnosticismo. Non si tratta però qui di una continuità storica, ma del ripetersi di motivi psicologici (giusta una chiave di lettura junghiana) di fronte all'esperienza del male nel mondo.

Giungiamo così alle soglie del mondo moderno, con il convergere delle eresie ebraiche influenzate dal pensiero di Luria



(Sabbatismo e Frankismo, persistite segretamente sin quasi ai nostri giorni e fortemente sovversive sul piano etico) e dell'esoterismo cristiano dei Rosacroce e di Jakob Böhme (anch'esso influenzato dal dilagare del cabbalismo nell'Europa del Rinascimento, dopo la cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492) verso quel clima culturale che influenzò fortemente la Rivoluzione Francese attraverso il Libertinismo (30).

Dipinto erotico indiano in epoca Moghul. Epifanio, nel suo *Panarion*, ci ha lasciato una cruda descrizione delle orge da lui attribuite alla setta gnostica dei Fibioniti. Forse però in esse si nascondeva un rituale. Il rito orgiastico torna nei Sabbatiani e nei Frankisti del XVIII sec.

(28) Festugière, A.J. *«Hermétisme et mystique païenne»*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

(29) Emanatiste si dicono quelle teorie filosofiche o religiose che considerano l'universo come procedente dal Principio Primo (uno, immutabile, indivisibile) per intrinseca necessità della sua natura. Allontanandosi da tale centro gli esseri sono via via meno perfetti, in scala gerarchica discendente.

(30) Per la storia della qabbalah ebraica rimandiamo a Scholem, G.G. *«Le origini della kabbalà»*, Bologna, Il Mulino, 1973; mentre per una analisi dettagliata dei movimenti di Sabbatai Zevi (sul quale esiste anche una monografia dello stesso Scholem) si possono consultare, sempre dello Scholem, *«Le messianisme juif»*, Paris, Calmann-Levy, 1974; e, soprattutto per il Frankismo che più ci interessa: *«Le grandi correnti della mistica ebraica»*, Milano, Il Saggiatore, 1965. Sull'esoterismo cristiano dal XVI al XVIII secolo, vedi Puech, H.C. *«Storia delle religioni»* vol. III, Bari, Laterza, 1977; più in particolare, sul movimento rosacroce e i suoi tempi, il noto testo di Yates, F. *«L'illuminismo dei Rosa-Croce»*, Torino, Einaudi, 1976. Per il legame tra il Frankismo e la Rivoluzione Francese vedi Jesi, F. *«Mitologie intorno all'Illuminismo»*, Milano, Comunità, 1972. Il Libertinismo è una corrente di pensiero illuminista contraria al dogmatismo e al moralismo.



32

nel processo produttivo moderno di gruppi (particolarmente le donne) culturalmente estranei ad esso. Ne conseguiva la nascita di un «neo-ghetto» culturale e di una neo-in-cultura creatasi sulla disgregazione di ideologie ormai inadeguate. Su questo punto, il parallelo con l'analisi della cultura gnostica è sorprendente. L'ansia di salvezza che percorre la cultura moderna trova espressione, sempre per il DeFrance, nel mito dell'Eone dell'Acquario: e qui il parallelo corre con la grandiosa costruzione neo-agnostica di Jung (*Aion*, cit.) relativa ai secoli dell'avvento del Cristianesimo (33).

A questo aspetto utopico della cultura di massa (non dimentichiamo che il '68 rappresentò l'esplosione del desiderio) si affianca, come nello Gnosticismo, l'evasione, che è mediata dall'astrologia: secondo Morin l'uomo rifiuta la propria storia dichiarandosi «figlio del cielo». È casuale il riferimento ad una formula orfica?

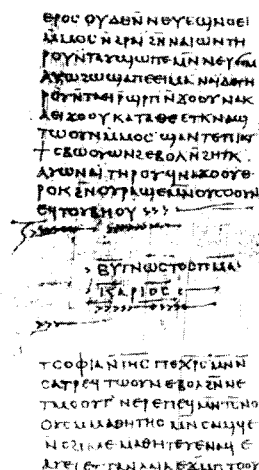
Riprendendo l'analisi di Foucault (*Storia della follia* cit.) si sta dunque rivelando la crisi di una ragione che aveva costruito se stessa rifiutando ciò che non riusciva a capire e su cui non aveva presa. Questa crisi del razionalismo classico sembra proprio analoga a quella che percorre l'Occidente attorno all'inizio dell'era cristiana, e che abbiamo indagato parlando dello Gnosticismo. Dobbiamo quindi avviarci alla con-

clusione tornando a riflettere sulle tesi antiche e recenti dello Jonas.

Jonas ebbe la sua intuizione allorché si rese conto che poteva operare una lettura dello Gnosticismo attraverso la filosofia esistenzialista di Heidegger e, viceversa, che si poteva comprendere la filosofia di Heidegger attraverso il pensiero gnostico. In realtà, almeno per questa seconda ipotesi, egli fraintendeva, ma questo riguarda poco il nostro argomento (34).

Tornando sul tema in una intervista del 1980 (35) egli ha nuovamente affrontato il problema del dualismo nell'Occidente e della sua espressione nella filosofia di Platone a Hegel; problema che costituisce la costante meditazione di Heidegger. Parlando del rapporto che esiste tra il substrato ideologico della tecnologia e la presunzione di sapienza imputata dagli gnostici al Demiurgo creatore di questo mondo malvagio, egli sottolineava sia il percorso che fa incombere sulla nostra civiltà la minaccia del nihilismo, sia l'intrecciarsi di questo con il ricorrere del pensiero utopico, i cui ultimi sbocchi egli indica nella tedesca Rote Armee Fraktion (noi potremmo riferirci al fenomeno del brigatismo).

Concludendo, allora, il nodo dell'Occi-



(33) Cfr. Benelli, G.C. «L'arte non è innocua» in «Libri e Riviste d'Italia» XXXV-1983 n. 395-398, p. 26 in nota. Quanto all'accusa di neo-gnosticismo lo Jung («Psicologia e religione», cit.) rispose affermando che i fenomeni psichici da lui studiati nel «processo di individuazione» producono simboli riconducibili al campionario dell'immaginazione gnostica. A proposito di questa, Magris (cit., p. 795) osserva: «Ma la cosa straordinaria dello gnosticismo è che questa esperienza psicologica (scil.: di Sophia) si trasforma in un fatto cosmogonico: l'errore si materializza, i sentimenti di angoscia che lo accompagnano creano d'intorno un mondo di cose false e apparenti, come i prodotti d'uno stato allucinatorio». Il rapporto tra il «processo di individuazione» junghiano e la ricerca del «Sé» negli gnostici (su questo tema si vedano i lavori del Quispel, le cui ricerche si muovono in un'ottica junghiana) implica tuttavia una analogia di situazione esistenziale più stretta di quanto non adombri Jung quando vuol mettersi al riparo dalle accuse di neo-gnosticismo difendendo dietro l'asserzione di essere un semplice osservatore di fenomeni. L'ipotesi di un «Sé» più profondo («profondo», tief, è aggettivo caro al Romanticismo tedesco) della personalità empirica — non «vera» — implica infatti uno stato di alienazione. Che è per l'appunto una situazione storica emergente allora come oggi.

(34) Jonas, H. «Lo gnosticismo», Torino, S.E.I., 1973. L'accostamento di Heidegger agli gnostici è a nostro avviso contraddetto da alcuni aspetti del suo pensiero che non possono indurre alla svalutazione del mondo caratteristica dello Gnosticismo; per alcuni cenni cfr. Benelli, G.C. «Dal bosco delle Erinne alla maschera dello sciamano attraverso il labirinto dell'arte» in «Libri e Riviste d'Italia», 1984, n. 415-418, p. 285 in nota. Ben più articolata dovrebbe essere la critica al fraintendimento di Heidegger da parte dello Jonas (cit., pp. 335-355) ma la cosa non interessa l'economia di queste righe. Per una lettura di Heidegger è opportuno rifarsi ai numerosi lavori di Vattimo.

(35) Cfr. Culiano, cit. pp. 149-153.



La fontana della giovinezza, dal Trittico delle Delizie (1503-1504) di J. Bosch. Quello relativo alla fontana della giovinezza è un altro dei motivi folklorici nei quali ricompare l'aspirazione ad uno stato originario incorrotto, ad una reintegrazione dal decadimento, che ispirò la nostalgia gnostica del Pleroma.

dente (ammesso che sia soltanto nostro, e che non si tratti, viceversa, di un nodo comune all'umanità emerso soltanto nella nostra speculazione) alla cui luce può esser visto l'eterno risorgere dello Gnosticismo, può essere così sintetizzato.

Il razionalismo e l'ottimismo normativo con la conseguente visione moralistica che hanno caratterizzato le ideologie egemoni, non appena sono cessate le condizioni che ne hanno giustificato il sorgere e l'affermarsi, hanno rivelato al proprio interno situazioni di emarginazione la cui espressione per eccellenza fu rappresentata dallo Gnosticismo in senso stretto, e le cui periodiche manifestazioni presentano tratti analoghi. Con il loro disprezzo del mondo e delle sue leggi, con il loro nihilismo, queste manifestazioni hanno costantemente oscillato tra il rifiuto della società accompagnata alla ricerca di un «Sé» trascendente, e le luminose certezze di un millenarismo utopico teso a rifondare integralmente la società stessa.

Al razionalismo del *lògos* si oppone l'irrazionalismo del «Sé», all'ottimismo normativo il pessimismo eversore, al moralismo l'alternativa ascesi/orgiasmo. Il ruolo che non si trova più nelle opere viene sostituito da quello rivelato da una segreta conoscenza o gnosi.

Queste due situazioni, nonostante le apparenze, non sono affatto antitetiche, perché ruotano attorno alla vittoria e al fallimento di una ragione intesa come rapporto di dominio sul mondo. È per questo motivo che lo Gnosticismo deve oscillare tra il nihilismo del rifiuto globale e l'utopismo della rivoluzione totalitaria che, come nota Jonas, non è che un intreccio di nihilismo e utopismo.

Prigioniero della ragione classica vista nel suo negativo, lo Gnosticismo si limita ad invertire i ruoli tra il «diverso» e l'eguale. Esso si rivela come storia del potere visto nell'ottica dell'emarginazione.

Lo Gnosticismo, riemergente ad ogni crisi (da quella del mondo ellenistico-romano a quella dell'ordine feudale, a quella dell'aristocrazia, a quella, infine, che stiamo vivendo) si rende così costantemente votato alla sconfitta ogni qualvolta metta in crisi l'ordine sociale, ed a rientrare nel buio dinnanzi all'affermarsi di nuovi modelli organizzativi.

Eppure i movimenti «gnostici», nonostante le ripetute apparenti sconfitte storiche, hanno sempre costituito il sale di ogni sforzo volto a conquistare un mondo più consono ai bisogni dell'individuo, riportando in primo piano i problemi esistenziali con il loro corredo di irrazionalità che ignora la ragione classica, ma non per questo è irragionevole.

Quanto poi alle categorie dei vincitori e dei vinti, esse non sono che il frutto dell'interpretazione della storia fatta dagli storici, perché dalla storia intesa come costruzione dell'uomo nessuno è fuori. Lo scacco, che è un momento ineliminabile nel rapporto dell'utopia con la storia — con quella storia che l'utopia stessa mette in moto (36) — non rappresenta dunque altro, per quel veicolo di utopia che è lo Gnosticismo, se non una assunzione di ruolo nell'economia del Destino.

Contro l'ottimismo razionalista e normativo di un mondo ordinato e di un progresso ineluttabile (37) nessuna immagine, riteniamo, è più bella del Cristo gnostico proteso sulla croce di luce dell'eguale e del diverso, al limitare del nostro mondo verso quello dell'utopia pleromatica.

G. C. Benelli

(36) Cfr. Mannheim, K. «Ideologia e utopia», Bologna, Il Mulino, 1957, alla fine del capitolo IV Karl Mannheim, che non può certo definirsi un utopista, deve riconoscere questo ruolo all'utopia.

(37) Curiosamente — ma non troppo — l'antica visione cristiana di un progresso continuo dell'umanità (sostenuta contro gli gnostici) diverrà popolare a partire dall'opera del Condorcet («Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain» 1794), scritta nel momento dello scacco degli ideali della Rivoluzione Francese. Nel 1794 il rivoluzionario Condorcet moriva suicida in un carcere rivoluzionario.

BIBLIOGRAFIA

Nota — I testi sottoriportati non rappresentano una bibliografia sullo Gnosticismo, che dovrebbe essere ben più ampia, ma semplicemente l'elenco dei testi consultati per la stesura dell'articolo.

a - Testi relativi allo Gnosticismo

- Aprocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi; Torino, U.T.E.T., 1981.
- Bianchi, U. *Prometeo, Orfeo, Adamo*; Roma, Ateneo, 1976.
- id. *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysticism*; Leiden, E.J. Brill, 1978.
- Colloque International sur les textes de Nag Hammadi*. Québec, 22-25 Août 1978. Edité par B. Barc; Québec, Les Presses de l'Université Laval-Éditions Peeters, Louvain, 1981.
- Culiano, J. P. *Gnosticismo e pensiero moderno*; Hans Jonas; Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985.
- Daniélou, J. *La teologia del giudeo-cristianesimo*; Bologna, Il Mulino, 1974.
- Festugière, A. J. *La révélation d'Hermès Trismégiste*; Paris, Gabalda, 4 voll. 1944-54. Ristampa anastatica in 3 voll. (il 1° nella 2ª ed. del 1950), Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- id. *Hermétisme et mystique païenne*; Paris, Aubier-Montaigne, 1967.
- Filorama, G. *L'attesa della fine. Storia della Gnosi*; Bari, Laterza, 1983.
- Gli Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di M. Erbetta; Casale Monferrato, Marietti, 1966-81, 3 voll. in 4 tomi.
- Gnostic Studies by Gilles Quispel*; Nederland Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1974 e 1975, 2 voll.
- Gnosticisme et monde hellénistique*. Actes du Colloque de Louvain la Neuve, 11-14 Mars 1980, Édité par J. Ries, Y. Jannsens, J. M. Sevrin; Louvain la Neuve 1982.
- Grant, R.M. *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*; Bologna, Il Mulino, 1976.
- Green, H.A. *The economic and social origin of Gnosticism*; Atlanta, Scholar Press, 1985.
- Hengel, M. *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia*; Brescia, Paideia, 1984.
- Jonas, H. *Lo gnosticismo*; Torino, S.E.I., 1973.
- Koester, H. *Introduction to the New Testament*; Berlin & New York, W. de Gruyter, 1982, 2 voll.
- La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*. Atti del Colloquio Internazionale di Milano, 20-23 Aprile 1982, a cura di U. Bianchi; Roma, Ateneo, 1985.
- Le origini dello gnosticismo*. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e discussioni pubblicati a cura di U. Bianchi; Leiden, E.J. Brill, 1967.
- Les textes de Nag Hammadi*. Colloque du Centre d'Histoire des Religions. Edité par J. Ménard. Strasbourg, 23-25 Octobre 1974; Leiden, E.J. Brill, 1975.
- Manoscritti di Qumran*, a cura di L. Moraldi; Torino, U.T.E.T., 1971.
- Ménard, J. *Les origines de la Gnose*; Revue de Sc. Rel., Strasbourg, 42, 1968, n. 1.
- id. *Le Chant de la Perle*; ivi, 42, 1968, n. 4.
- id. *Littérature apocalyptique juive et littérature gnostique*; ivi, 47, 1973.
- id. *L'évangile selon Thomas*. Nag Hammadi Studies vol. V; Leiden, E.J. Brill, 1975.
- id. *De la Gnose au Manichéisme*; Paris, Cariscript, 1986.
- Nag Hammadi and Gnosis*. Papers read at the First International Congress of Coptology, Cairo, December 1976, Edited by R. McL. Wilson; Leiden, E.J. Brill, 1978.
- Nock, A.D. *Essays on Religion and the Ancient World*; Oxford, Clarendon Press, 1972, 2 voll.

- Orbe, A. *Cristologia Gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*; Madrid, La Editorial Católica, 1976, 2 voll.
- Pines, S. *The Jewish Christians of the early Centuries of Christianity according to a new Source*; The Israel Ac. of Sciences and Humanities, Proceedings vol. II n. 13, Jerusalem, 1966.
- Poirier, P.H. *L'Hymne de la Perle des Actes de Thomas*. Introduction, Texte, Traduction, Commentaire; Louvain la Neuve 1981.
- Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism*, Stockholm, August 20-25, 1973, Edited by G. Widengren; Stockholm, Almqvist & Wiksell-Leiden, E.J. Brill, 1978.
- Puech, H.C. *Storia delle religioni*, vol. 2 tomo I; Bari, Laterza, 1976; id. vol. 2 tomo II; ivi 1977; id. vol. 3; ivi, 1977.
- id. *Sulle tracce della Gnosi*; Milano, Adelphi, 1985.
- Ries, J. *Les études gnostiques hier et aujourd'hui. Cours d'introduction au Gnosticisme et Manichéisme*; Centre d'Histoire des Religions, Louvain la Neuve, 1982.
- Rudolph, K. *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*; T. & T. Clark Ltd., Edinburgh, 1983.
- Schmithals, W. *The Office of Apostle in the Early Church*; Nashville and New York, Abingdon Press, 1969.
- Sfameni Gasparro, G. *Gnostica et Hermetica*; Roma, Ateneo, 1982.
- Testa, E. *Il simbolismo dei giudeo-cristiani*; Gerusalemme, Franciscan Printing Press, 1961.
- Testi Gnostici*, a cura di L. Moraldi; Torino, U.T.E.T., 1982.
- The Nag Hammadi Library in English*. Translated by members of the Coptic-Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity. L.M. Robinson Director; Harper & Row, S. Francisco, 1977.
- The Rediscovery of Gnosticism*. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale — New Haven — Connecticut. March 28-31, 1978. Edited by B. Layton; Leiden, E.J. Brill, 1980, 2 voll.
- Van Der Broek, R. - Vermaasereen, M.J. *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65th Birthday*; Leiden, E. J. Brill, 1981.

b - altri testi

- Arieti, S. *Interpretazione della schizofrenia*; Milano, Feltrinelli, 1978, 2 voll.
- id. *Creatività. La sintesi magica*; Roma, «Il Pensiero Scientifico», 1979.
- Foucault, M. *Storia della follia nell'età classica*; Milano, Rizzoli, 1963.
- id. *Le parole e le cose*; ivi, 1967.
- Jesi, F. *Mitologie intorno all'illuminismo*; Milano, Comunità, 1972.
- Jung, C.G. *Alchemical Studies*; Princeton University Press, 1967.
- id. *Mysterium Coniunctionis*; ivi, 2nd ed., 1970.
- id. *Simboli della trasformazione*; Torino, Boringhieri, 1970.
- id. *Psicologia e religione*; ivi, 1979.
- id. *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*; ivi, 1980.
- id. *Psicologia e alchimia*; ivi, 1981.
- id. *Aion*; ivi, 1982.
- Lacan, J. *Della psicosi paranoica nei suoi rapporti con la personalità*; Torino, Einaudi, 1980.
- Magris, A. *L'idea di destino nel pensiero antico*; Udine, Del Bianco, 1984 e 1985, 2 voll.
- Morin, E. - Defrance, P. - Fischler, C. - Petrossian, L. *Il ritorno degli astrologi*; Milano, Bompiani, 1972.
- Rella, F. *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*; Milano, Feltrinelli, 1981.
- Scholem, G.G. *Le grandi correnti della mistica ebraica*; Milano, Il Saggiatore, 1965.
- id. *Le origini della kabbalà*; Bologna, Il Mulino, 1973.
- id. *Le messianisme juif*; Paris, Calmann-Levy, 1974.
- Yates, F. *L'illuminismo dei Rosa-Croce*; Torino, Einaudi, 1976.

Curiosità della Cultura e Cultura delle Curiosità



ABSTRACTA

I MISTERI DELLE
LETTERE NELLA
QABBALĀH

DANDISMO E
RELIGIOSITÀ
DI OSCAR WILDE

DIETRO LA «PORTA»
DI UN FILOSOFO
STREGONE

ORIGINE E
METAMORFOSI
DEL CALENDIMAGGIO

LA SAPIENZA
DELL'UOMO
SELVATICO

LA FAVOLA VERA
DI MELUSINA

NUMERO

26

MAGGIO



ABSTRACTA

IL FILO DI ARIANNA



Coment Remond vit melnfi
que baingner par lenhortement
de son frere le conte de foreste
Et lui faully du convenant
quil lui auoit promis .u.

L'IMMAGINE DEL DESIDERIO

LA FAVOLA VERA DI MELUSINA

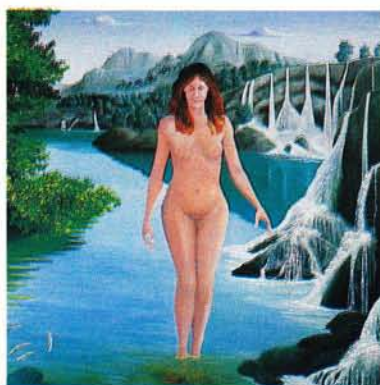
Gian Carlo Benelli

La leggenda di Melusina ha la caratteristica di aver mantenuto intatto il proprio fascino attraverso i secoli, sino ad oggi, sicché, oltre ad offrire la possibilità di molteplici riferimenti letterari che vanno dal Romanticismo ai nostri giorni, essa è argomento di per sé intrigante per lo studioso. Ciò che resta quale nucleo della leggenda è un tema arcaico relativo all'unione di due mondi: il mondo storico della quotidianità umana e quello utopico dalle immagini archetipiche nate dal desiderio dell'uomo stesso.



ell'immaginario medievale vive un personaggio, Melusina, che ha goduto una lunga fortuna; tanto lunga che ancor oggi i poeti attendono pazientemente ch'ella

sorga dal fondo di qualche lago incantato, mentre i professori, più metodici, tentano di affermarne la coda nei Congressi. Melusina però è un personaggio antico, più antico del Medioevo: ella vive da sempre nel tempo della Memoria, con le sue ingannevoli seduzioni. A volerne rintracciare i passi occorre tornare alle radici del mito, sino a quel mondo onirico nel cui labirintico spazio s'aggira da sempre il desiderio umano. Possiamo farlo grazie al lavoro del Le-



Britomarti,

dipinto di G.C. Benelli. Pagina a fronte:
Il bagno di Melusina, da una copia
manoscritta (XV sec.) de *La noble Histoire
de Lusegnan* (da C. Gaignebet e J.D.
Lajoux, *Art profane et religion populaire au
moyen âge*, P.U.F. 1985).

(1) Lecouteux, C. *Mélusine et le Chevalier au Cygne*,
Préface de J. Le Goff, Paris, Payot, 1982.

(2) Una edizione in francese moderno del testo di
Jean d'Arras è *Le Roman de Mélusine ou l'histoire des
Lusignans*, Paris, Stock, 1979. In italiano c'è
l'edizione della *Melusina* di Thuring von
Ringoltingen, Roma, Stampa Alternativa, 1985.

couteux (1), che ha affrontato in modo analitico il problema delle origini. Riassumiamo innanzitutto la leggenda, come viene attestata da Jean d'Arras e poi da Couldrette e, in lingua germanica, da Thuring von Ringoltingen tra la fine del XIV e la metà del XV secolo (2). Le varie versioni differiscono in alcuni dettagli e, soprattutto, nella successione espositiva degli episodi; tuttavia non muta la sostanza dei fatti che esporremo, e che fanno di Melusina la mitica progenitrice della casa di Lusignano. Elinas, Re d'Albania, si innamora di una fanciulla, Pressina, incontrata presso una fonte in una foresta. La ottiene in moglie giurando di non spiarla mai nel parto, ma viola l'interdetto. Pressina scompare portando con sé le tre figlie avute, tra cui Melusina, nell'isola di Avalon: cioè nel regno stesso della fata Mor-



Xilografia
(1480 circa) per
Melusina di Thüring
von Ringoltingen.
In basso a destra:
utilizzazione alchemica
della figura di
Melusina (da C.G.
Jung, *Alchemical Studies*,
New York 1976), che
diviene qui il simbolo
dell'*aqua permanens* che
apre il fianco del *filius*.

(3) Questo fenomeno ha motivazione storica nella lotta ideologica che la minuta aristocrazia in crisi conduce in quel periodo contro la grande aristocrazia: cfr. Köhler, E. *L'avventura cavalleresca*, Bologna, Il Mulino, 1985. Come ricordiamo di sfuggita nel testo, la minuta aristocrazia è portatrice, con i ceti rurali emarginati, del patrimonio della cultura folklorica, che attinge a temi pre-classici e che è potenzialmente anti-cristiano.

(4) Le Goff, J. *Tempo della Chiesa, tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977.

gana, alla quale è quindi assimilabile Pressina stessa. Appresa questa storia a quindici anni, Melusina istiga le sorelle ad uccidere il padre: tutte sono allora maledette da Pressina. A seguito della maledizione Melusina diverrà serpente dall'ombelico in giù tutti i sabati, e potrà avere una vita e una morte da umano soltanto accanto a un uomo che la sposi giurando di non tentare mai di vederla di sabato. Se la promessa non verrà mantenuta, Melusina resterà per sempre legata alla propria maledizione. Raimondo, figlio del povero Conte di Forez e nipote di Emerico, ricco Conte di Poitiers, uccide per errore lo zio cacciando un cinghiale. Disperato, vaga per la foresta, e alla Fontana delle Fate scopre tre fanciulle, di cui una è Melusina. Questa lo consola e gli promette ricchezza in cambio del matrimonio e del giuramento già detto. Tutto va per il meglio. Melusina fa costruire castelli e incita Raimondo a numerose conquiste territoriali, dopo avergli suggerito uno stratagemma per ottenere un primo lascito dall'erede di Emerico. La coppia ha dieci figli, dei quali però i primi otto sono tutti in qualche modo deformi nel viso; essi sono peraltro dei prodi e sconfiggono eserciti conquistando due regni. Nel frattempo tuttavia Raimondo, sobillato dal fratello, aveva violato l'interdetto e scoperto la vera natura di Melusina, sulla quale mantiene peraltro il riserbo. Melusina, protetta dal segreto, può quindi provvisoriamente perdonare; quando però uno dei suoi figli deformi — Goffredo dal grande dente — in un accesso d'ira uccide un fratello e brucia un convento, Raimondo le rinfaccia pubblicamente la sua mostruosità come fonte di sciagura. Melusina allora si trasforma in serpente alato e vola via ge-

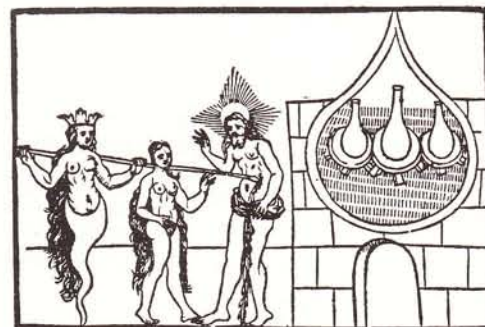
mendo dopo aver dato gli ultimi consigli. Raimondo si fa eremita e Melusina diviene una Dama Bianca, che appare sugli spalti del castello di Lusignano ogni qualvolta si annuncia un lutto in famiglia.

La leggenda, come si vede, è assai complessa e si muove quantomeno su due piani: un modello archetipo sottostante e una veste finale di leggenda dinastica, interpretabile anche alla luce dei problemi della società feudale. Benché questo secondo settore d'indagine sia di grande interesse, preferiamo tralasciarlo per occuparci del primo, che appare a sua volta incapsulato entro la morale cristiana.

Innumerevoli sono le leggende che si articolano attorno al tema della Ninfa e del mortale, mostrando in ciò strutture analoghe a quelle della leggenda di Melusina, che da esse deriva e che Jean d'Arras scrisse nel 1392. Esse hanno grande diffusione tra la fine del XII e l'inizio del XIII secolo (3) ma appartengono ad un patrimonio folklorico celtico assai antico, precedente la cristianizzazione e la stessa civiltà classica greco-romana.

La struttura, come si è detto, resta costante, anche se i personaggi delle varie leggende vanno perdendo i caratteri iniziali di meri archetipi per acquistare progressivamente uno spessore psicologico. Ciò è dovuto ad un fenomeno storico messo in luce da Le Goff (4) per il quale il patrimonio folklorico del mondo agrario si diffonde nella cultura ufficiale attraverso l'ideologia della piccola e media aristocrazia, da sempre partecipe con i contadini del substrato folklorico stesso.

Il tema è il seguente: un uomo (successivamente: un eroico cavaliere) si imbatte casualmente in una fanciulla che ha molto



a che fare con l'acqua. Essa infatti può esser conosciuta sulle rive d'un lago o d'un fiume, o presso una fontana. Nella vicenda entra quasi sempre una foresta che il cavaliere deve attraversare per giungere all'acqua. La fontana può anche trovarsi nella foresta, ai piedi d'un albero. A volte la scena si svolge sulle rive del mare. L'incontro avviene abitualmente in momenti drammatici per il cavaliere; esso segna sempre una svolta della vita. Il vagabondaggio, il viaggio, la caccia, costituiscono il punto di partenza per l'avventura: ma può anche accadere che la fanciulla si presenti misteriosamente in casa. Ella, comunque, sa sempre già tutto dell'uomo. Non poche volte il simbolismo è senza schermi: la fanciulla emerge dal lago e,



al termine della storia, vi scompare. L'unione dei due avviene spontaneamente, ma assume sempre un tono trasgressivo — per lei e per lui — nei confronti dei mondi dai quali essi provengono. L'unione può quindi conservarsi a patto di rispettare un interdetto, che assume caratteristiche diverse ma che si centra costantemente sul tema della segretezza. L'unione dei due, pur essendo palese, ruota così ambiguamente attorno a qualcosa di non



indagato, di sottinteso ma non detto (5). Essa dà all'uomo grande ricchezza e prosperità, nonché numerosa prole. L'interdetto sarà tuttavia inevitabilmente violato in obbedienza alla pressione delle regole sociali che non ne consentono il rispetto, pena lo scandalo. La fanciulla torna allora al proprio regno misterioso, portando a volte con sé anche i propri figli. L'uomo può morire, e comunque perde la propria fortuna. Al passaggio del materiale folklorico nelle leggende cortesi appare tuttavia, come appendice, lo *happy end*. Il cavaliere dà prova del proprio eroismo con disperate ricerche che lo riabilitano agli occhi della fanciulla fatata e gli consentono di riaverla: magari scomparendo nel regno di lei.

Questo dunque è il nucleo mitico sottostante la leggenda di Melusine, la quale si presenta, naturalmente, con suoi specifici motivi che la distinguono. Vediamo ora il simbolismo che vi affiora.

Innanzitutto il viaggiare, l'andar errando che, unitamente al tema della foresta, introduce subito una simbologia di morte, di passaggio dal mondo noto al mondo dell'ignoto. Il rapporto con questo mondo «altro» è tuttavia evidente anche quando il protagonista non è errabondo, e assiste viceversa all'irruzione della fanciulla nella propria casa. Essa infatti appare improvvisamente senza che si sappia mai chi sia e da dove provenga; sicché è evidente che siamo dinanzi all'invasione da parte di un mondo infero, di un inconscio che, nel momento in cui affiora, è già a conoscenza di tutto per la semplice ragione che è sempre stato lì, benché invisibile, in attesa di un varco in direzione del mondo cosciente.

Melusine, scultura russa in legno del XVIII sec. Sotto: frontespizio dallo Statuto dell'Ordine di Melusine, raro documento del 1883. A sinistra: Reymund vede Melusina al Bagno (da T. von Ringoltingen, op. cit.).



(5) In alcune leggende, l'interdetto concerne un «colpire» che allude ad una possibile natura equina della Ninfa. Anche in questo caso, tuttavia, l'interdetto può essere inteso come divieto di palesare una realtà occulta, come vedremo più avanti.



(6) Morrigan, Muirgen, etc. come Morgana, significano: nata dal mare.

(7) Cfr. Pestalozza, U. *Pagine di religione mediterranea*, Milano, Principato 1945; e, dello stesso, *Religione mediterranea*, Milano, Bocca, 1951. Il Pestalozza ha anche sottolineato i legami tra la mitologia mediterranea pre-greca e il folklore celtico.

(8) Eliade, M. *Trattato di Storia delle Religioni*, Torino, Boringhieri, 1976.

(9) Cfr. Le Goff, *cit.*

(10) Vedi il tedesco *mahr*, l'inglese *mare*, incubo (in francese: *cauchemar*) ove il vocabolo allude anche alla giumentata.

La fanciulla che appare ha tutte le caratteristiche della Ninfa: sovente appare nuda ma, ciò che più conta, è legata ad una fonte o ad un corso d'acqua, ovvero ad un lago. Morgana o Viviana, la fanciulla che sorge o si immerge in un lago è un tema ricorrente nel Medioevo. Essa ha doti magiche che mostrano la sua appartenenza ad un mondo diverso: la Ninfa è una fata.

Melusina — che ripete la figura materna di Pressina — ha a che vedere con Morgana per via dell'isola di Avalon. Questo luogo mitico appare altre volte nelle leggende. Esso si mostra simile ai Campi Elisi e concerne un aldilà celtico, ben più vicino al mondo umano che non il Paradiso. Chiamato con nomi diversi (Paese dei viventi, Paese dei giovani, Paese brillante, Campi amabili) l'aldilà celtico ha infatti i connotati di un Paese di Cuc-

cagna, ove si realizza la Pienezza del desiderio.

L'etimologia del nome di Melusina è stata lungamente discussa. Secondo alcuni, la Fata deriva il proprio nome dal lecchio (*yeuse* o *eusine*) e rivela con ciò di essere una Driade delle querce. Secondo altri, il nome deriva da quello della Dea Lucina (sincretisticamente assimilata a Giunone, a Proserpina, a Diana o ad Hekate), Dea che presiede ai parti, dunque Dea della fecondità. Secondo altri ancora, esso deriva da *Mélissa*, un nome di Artemide verosimilmente introdotto nella regione dai Focesi di Marsiglia.

Tuttavia, anche a non volere tener conto di queste etimologie meramente congetturali, Melusina mostra pur sempre di aver legami con quelle divinità delle acque, nelle quali si perpetua l'antica figura della grande Dea Madre.

Abbiamo già detto di Morgana, che significa «nata dal mare». Le fanciulle delle leggende celtiche ripetono la figura della Dea Morrigan; una di esse è persino pescata nell'acqua profonda dove vive come donna-pesce. Battezzata col nome di Muirgen, muore, rivelando con ciò di appartenere all'immaginario pre-cristiano (6).

Queste fanciulle, nelle più antiche tracce folkloriche, mostrano di essere una personificazione della Grande Dea celtica (guerriera, strega, amante) che è una Dea-cavalla, una centauressa.

La veste equina rivela le loro antichissime origini: come tali le ritroviamo nelle vesti delle divinità mediterranee pre-greche, studiate dal Pestalozza (7): per esempio Tétide o Britomarti. Anche Demetra era notoriamente una giumentata. Particolare interessante: una di queste Fate del folklore celtico, prima di scomparire lascia in eredità le ricette dei farmaci vegetali, che erano appannaggio della Grande Dea mediterranea. In questo contesto appare evidente che la leggenda adombra l'irruzione nel nostro mondo di un archetipo proveniente da un mondo «altro», da un aldilà il cui confine è per l'appunto segnato dall'acqua, perché l'acqua rappresenta il confine tra due mondi. I cavalieri che seguono la Fata accettano quindi di scomparire

nell'altro mondo, dal momento che la permanenza dell'archetipo in questo è impossibile, come sottinteso dall'inevitabile violazione dell'interdetto. La fanciulla, provenendo da un mondo «altro», porta con sé, sotto forma di potere magico, la numinosità che caratterizza l'apparizione dell'archetipo; e le sue virtù magiche si traducono, giusta la tradizione dei calderoni celtici, in ricchezza e prosperità. Non dimentichiamo infatti che, per i Galli, i laghi erano dimore degli dèi nelle quali si gettavano offerte; paradisi dell'immaginario ove Fate, Ninfe e Sirene vivevano in palazzi di cristallo. Il culto pagano delle acque, rimasto vivo in tutto il Medioevo cristiano, è un culto di rinnovamento, fecondità, prosperità, legato al trionfo acqua-donna-pesce (8).

Contro questi culti si era battuta inutilmente la Chiesa, il cui tentativo di egemonia culturale si era risolto in una lunga lotta contro il folklore, in sé potenzialmente anti-cristiano ed anche potenzialmente eversivo sul piano sociale (9). Ciò apre una prospettiva diversa sul significato della coda di serpente delle Fate e di Melusina.

È vero infatti che il serpente è da sempre simbolo ctonio di fecondità equivalente al pesce; ma è vero anche che i simboli della cultura folklorica, demonizzati come pagani dalla Chiesa, si rivestono nel Medioevo di valenze diaboliche.

Così, queste Fate dalla coda di serpente divengono veri incubi (10) e si fanno protagoniste di leggende relative a casati e personaggi in odore di eresia, o comunque «chiacchierati», come Eleonora d'Aquitania (e per lei i Conti di Tolosa) e i Plantageneti. In queste leggende le fanciulle fatate non gradiscono la chiesa e la Santa Messa e, alle prese con le benedizioni, si trasformano in draghi volanti fuggendo attraverso il tetto, esattamente come farà più tardi Melusina.

Anche il loro aspetto diabolico dunque, in quanto frutto della secolare inimicizia della Chiesa, sta ad indicare un'origine antichissima, rivestita successivamente con valenze negative dal Cristianesimo, impossibilitato a stroncare la continua apparizione degli odiati archetipi.

Se quindi eliminiamo dalla leggenda gli



Bisce
d'acqua
(1904-1907),
tempera e
acquarello su
pergamena di G.
Klimt.
Pagina a fronte:
Melusina dirige la
costruzione della
torre di
Lusignano (da C.
Gaignebet e J.D.
Lajoux, op. cit.).



(11) AA.VV. *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente*, Roma, Utopia, 1986. Il testo nasce da molteplici contributi di donne centrati sul tema leggendario di Melusina e volti al recupero di una identità del femminile, rimosso nella tradizione del pensiero occidentale.

(12) Bachelard, G. *La poétique de la rêverie*, Paris, P.U.F. 1960.

(13) Melusina è *Naturwesen*, come l'archetipo Anima; termine che viene tradotto in inglese come *elemental being* e che meglio non sapremmo tradurre in italiano se non, altrettanto letteralmente, con «entità elementare», cioè strettamente connessa alla *physis*, psichismo ad essa inerente. Anima (e così Melusina) «è strettamente legata a questo campo della mente naturale inconscia» (cfr. Hillman, J. *Anima* in «Rivista di Psicologia analitica», nn. 21 e 27, Roma, Astrolabio, 1980 e 1983).

(14) cfr. Jung, C.G. *Alchemical Studies*, Princeton, University Press, 1967.

elementi introdottivi dal Cristianesimo, ciò che resta al nocciolo è un tema arcaico relativo all'unione di due mondi: il mondo storico della quotidianità umana e quello utopico popolato dalle immagini archetipiche nate dal desiderio dell'uomo stesso. Anche su questo punto è importante eliminare le inversioni di prospettiva, apparse in periodo tardo e ricapitolate da Paracelso, onde la Ninfa, espressione del

desiderio umano di evasione dal quotidiano, si fa viceversa desiderante: si protende cioè verso l'uomo-immagine-di-Dio alla ricerca di quell'anima cristiana che solo l'unione con l'uomo, nell'ambito della legge umana, potrebbe darle. Questa è mera ideologia che maschera malamente il vero nucleo mitico.

È opportuno insistere sulla frattura esistente tra questo nucleo mitico e le successive mascherature portate dal Cristianesimo e dal Medioevo feudale perché, altrimenti, si cade nelle false interpretazioni. È quanto è accaduto qua e là nell'ambito di un testo, pur interessante, recentemente apparso (11).

La leggenda di Melusina ha infatti la caratteristica di aver mantenuto intatto il proprio fascino attraverso i secoli, sino ad oggi; sicché, oltre ad offrire la possibilità di molteplici riferimenti letterari che vanno dal Romanticismo ai nostri giorni, essa è argomento di per sé intrigante per lo studioso.

Così, mentre Bachelard (12) in pagine alate riscopre la natura elementare di Melusina (13), alcune delle Autrici di *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente* tentano di scoprirvi gli estremi di un rimosso che ha per oggetto la negatività del femminile.

Non è possibile in questa sede addentrarsi nell'analisi di un testo molto articolato in sé. Rileviamo tuttavia due sole co-

se. La prima è relativa ai possibili appigli per tale interpretazione che vengono tutti dal guscio cristiano e dall'impronta feudale ricevuti dalla leggenda nella sua stesura, e non dal suo nucleo mitico al quale ci stiamo interessando. La seconda riguarda la natura del rimosso, oggetto di fobia (ma anche portatore di un ambiguo fascino) che troppo semplicisticamente viene identificato con la natura femminile. Il femminile dell'archetipo è infatti più verosimilmente un rimosso culturale che assume veste femminile in una cultura e in una società ove la donna è subalterna per antonomasia. Si tratta dunque più facilmente di una parte negata dell'uomo che viene a presentarsi come femminile in conseguenza della sua alterità.

Riprendiamo perciò il nostro discorso sul nucleo mitico là dove ci eravamo interrotti, cercando di andare più in là di Le Goff (cit.) il quale si limita a ritrovare in Melusina le caratteristiche di fecondità e prosperità che sono prerogative delle Dee Madri mediterranee. Lo riprendiamo partendo dall'interpretazione che ne dà Jung (14) nel suo studio su Paracelso.

Afferma Jung che Melusina è «una visione affascinante» che eccita le capacità di realizzazione immaginale della Psiche al punto di assumere la concretezza obiettiva di «un sogno che per un certo periodo di tempo diventa realtà». Questa, soggiunge Jung, è una caratteristica dell'archetipo «Anima», fenomeno «di frontiera» che si manifesta nell'attimo del collasso di uno stile di vita. Ciò è quanto esplicitamente accade a Raimondo (e a molti personaggi delle leggende melusiniane). Jung, come poi Lecouteux, risale dalle leggende del Medioevo sino a quella delle Sirene, attraversando il mondo classico sino a giungere alla letteratura sanscrita (leggenda di Urvastri e Pururavas). Secondo Jung, Melusina, inattingibile come la Polia di Polifilo, è un fantasma ingannevole che può condurre l'esistenza dell'uomo tanto alla pienezza del suo significato, quanto alla più pericolosa insensatezza. Per quanto ci riguarda, lasciamo a Jung le successive conclusioni circa l'obbligo di addomesticarne gli effetti nella *coniunctio* con lo Spirito, limitandoci qui a

ricordare che l'archetipo Anima, in grado di far attingere all'uomo una gratificante percezione di extratemporalità, emerge dall'urgenza di bilanciare l'atteggiamento razionale. Jung, come noto, appartiene ad una temperie ancora troppo sottomessa nei confronti del dominante razionalismo classico borghese, per accettare l'inevitabile potenza distruttrice degli archetipi come filo conduttore della realizzazione dell'uomo. Jung, nonostante la sua modernità, non si muove cioè con coerenza nell'ottica dell'accettazione del *daimon*, ma molto abitualmente in quella — a nostro avviso frustrante — del suo chimerico dominio. Torniamo perciò al nostro mito dell'uomo e della Ninfa, e cerchiamo di trovare le fila di una nostra conclusione: pur appoggiandoci ai citati studi di Lecouteux, di Le Goff e di Jung, vogliamo infatti inseguire una nostra prospettiva che tenga maggior conto dell'immenso fascino emanante da questa leggenda, fascino colto appieno, a nostro avviso, soltanto da Bachelard (15). L'uomo ha sempre oscillato tra i due poli della quotidianità e dell'utopia, che altro non è se non l'immagine del desiderio: di quel desiderio che deve tuttavia continuamente confrontarsi con la dimensione perentoria del reale, della storia. Il quotidiano, costruito sul rigore della razionalità, richiede tagli, continui tagli e rinunce. Da ciò nasce lo scacco, la depressione, la perdita di senso. L'uomo però non è solo: l'u-topia è, come dice il nome, un non-luogo, un luogo «altro» ma non per questo lontano. Esso è racchiuso nel buio grembo della psiche, ove l'anima del mondo agita i suoi fantasmi: di là esso soccorre l'uomo che in silenzio si disponga all'attesa. In silenzio appaiono allora i fantasmi del desiderio, nella foresta dei simboli, nel viaggio sotterraneo verso il reame del sogno. Appaiono accanto all'acqua lustrale d'onde son sorti, acqua d'iniziazione ad una vita altra: e son le Ninfe o le Fate, perché il femminile indica da sempre ciò che l'uomo allontana da sé. Ciò che, scacciato, danza come strega nel Sabba l'oscena allucinazione d'una pienezza temuta. La Ninfa è soccorrevole: muove incontro all'uomo annichilito per donargli un lembo dell'aldilà, un pegno della ricchezza inesauribile che affiora sul limite del nostro mondo come per magia. L'uomo ha paura: non può seguire

ciò che per lui è *hybris*, ciò che lo trascina in un altro mondo. Schiavo di quelle sue norme che sono le sue stesse catene, l'uomo non sa rispettare l'interdetto richiesto dal Sacro, che per lui è follia. Soltanto l'eroe — e questo è il senso dell'evoluzione della leggenda — si mostrerà degno grazie alla disperata ricerca dopo l'errore, e ne sarà premiato col rapimento nell'altro mondo. L'eroe è colui che ha fissato il volto di Medusa, dell'indicibile, e deliberatamente si è inabissato nel suo gorgo. Agli altri, ai comuni mortali, la Ninfa Melusina lascia il suo dono venuto dal Nulla: prosperità e discendenza; perché Melusina è un sogno che si è riflesso, sia pure per un attimo, nel volto di una donna vera. Un sogno che lascia le sue tracce nel mondo, là ov'esso è trascorso con passo leggero. Lo sforzo soccorrevole della Fata viene tuttavia frustrato, perché il suo non esser di questo mondo vanifica l'opera che il tempo cancella, lasciando di lei un ricordo fantastico, liquido inganno flottante sull'alga. Eppure, l'opera costruttrice è possibile solo perché Melusina non è di questo mondo, e perciò è Maga. In questo paradosso tragico, in questo reciproco afferarsi e respingersi di Storia e Utopia, consiste il messaggio lasciatoci dal grandioso realismo del Medioevo. V'è tuttavia ancora un luogo ove l'immagine può tornare a vivere: è il non-luogo della Memoria. Come gli indimenticati eroi della Grecia che ebbero il coraggio di scendere il sentiero tracciato dal demone, Melusina e i suoi folli amanti, entrati nella letteratura, sopravvivono in quel non-luogo. Forse, consegnarsi alla letteratura come ha fatto Melusina, è il solo modo per vivere davvero. Jean d'Arras può chiudere il suo libro. Attraverso le sue dita «come in un tubo» lo Spirito Mercuriale s'è consegnato alla storia (16).

G.C. Benelli



Reymund spia Melusina al bagno (incisione da un'edizione del XVI sec. del *Roman de Mélusine*). Pagina a fronte: Melusina, dopo aver benedetto Reymund, fugge dalla finestra nelle sembianze di serpente alato.

(15) Un caso opposto ed estremo di ironico superamento del mito, legato al momento di iniziale ascesa del razionalismo borghese, lo si trova in *La nuova Melusina* di J.W. Goethe. Per l'analisi della metafora goethiana rinviamo al saggio di Rosetta Infelise Fronza in *Melusina. Mito e leggenda di una donna serpente*, cit. pp. 158 e sgg. *La nuova Melusina* è inclusa nei *Vagabondaggi* di Wilhelm Meister, ed è stata recentemente edita a sé dalle Edizioni Theoria, Roma-Napoli, 1985, a cura di M.P. Arena.

(16) Secondo alcuni gnostici, Cristo sarebbe passato attraverso Maria come acqua in un tubo: *quaenamodum aqua per tubum transil*, Ireneo, *Adversus Haereses*, I, 7, 2.

Curiosità della Cultura e Cultura delle Curiosità



ABSTRACTA

L'ANTICO
AL FEMMINILE:
LISISTRATA

IL SATANA:
IMMAGINI
DELL'AVVERSARIO

INVITO ALLA LETTURA:
A. K. COOMARASWAMY

SIMBOLOGIA
DELL'ACQUA

COSMOGONIA E
SESSUALITA'
NEL PENSIERO DI
ILDEGARDA DI BINGEN

NUMERO

29

SETTEMBRE



LO SPECCHIO DEL CIELO

SIMBOLOGIA DELL'ACQUA

«Riflettendo sull'acqua, l'uomo scopre il proprio essere nel mondo attraverso il mondo che ritrova in sé: è un vero atto di iniziazione che passa per il tramite di una conoscenza non mediata».

Giancarlo Benelli



L'acqua
come specchio:
Narciso, olio di
Caravaggio
(1573-1610).

«C'è un'acqua dormente al fondo d'ogni memoria»

(Gaston Bachelard)

Se premettiamo a queste poche righe un richiamo all'opera profonda di Gaston Bachelard (1) non è certamente per ripercorrere le sue parole, né tantomeno perché scorgiamo la possibilità di andar oltre. Ci sollecita piuttosto una questione di metodo nell'approssimarci al simbolo. Percorrendo a ritroso lo sconfinato oceano delle immagini scaturite con l'inizio del Tempo, ci si accorge subito di navigare senza meta e senza direzione. L'occhio divaga sullo specchio d'una superficie increspata di mille e mille riflessi in continuo divenire; tutto è mutevole, ogni brillio in un attimo scompare per comparire altrove. L'incessante rinvio dei miraggi frantuma così le forme, liquefa lo spazio, inghiotte lo sguardo, guardato ora da infiniti occhi che si accendono nel seno stesso del mondo immaginale. La metafora d'acqua serve a introdurci nel cuore del problema: il simbolo non ha contorni, non può mai esser racchiuso nella logica della forma e del concetto. Il simbolo è infatti ciò che appare, ma anche «altro»: è una trasparenza del mondo che continuamente eccede la forma attraverso la quale si manifesta. Ogni riferimento puntuale ad esso è un tradimento: elencare corrispondenze simboliche è scadere nell'allegoria (2). Il simbolo parla il linguaggio del mondo al mondo riflesso in noi: come lo specchio delle acque esso rinvia a noi la nostra stessa immagine da una profondità indefinita (3); risponde allo sguardo che interrogando a sua volta da un fluttuante fondale, specchio dell'anima. L'acqua dunque, come ogni altro elemento, solo impropriamente può definirsi simbolo «di» qualcosa da individuare di volta in volta (vita, morte, dissoluzione, rigenera-

L'acqua come elemento di separazione tra il bene e il male ultraterreni (i Campi Elisi e il Tartaro): *Caronte che attraversa lo Stige*, di J. Patinir (1485-1524).



(1) Della fondamentale opera di Gaston Bachelard, nella quale il simbolo è vissuto per il suo valore poetico, evitando le «puerili razionalizzazioni della chiarezza», citiamo qui specificamente: *La poetique de la rêverie* Paris, P.U.F., 1960 (trad. italiana *La poetica della rêverie*, Bari, Dedalo), e *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Corti, 1942 (trad. italiana *Psicanalisi delle acque*, Como, red, 1987).

(2) Allegoria (dal greco «*allos*» e «*agoréuo*» esprime altro) è una figura retorica che consente di esprimere un concetto attraverso un'immagine. L'allegoria è dunque una costruzione tutta razionale, in opposizione alla spontaneità del simbolo (dal greco «*syn*» e «*ballein*», mettere insieme) realtà psichica che emerge a rendere evidenti situazioni inesprimibili nei concetti. Così, ad esempio, nelle arti figurative la luce assume valore simbolico determinante di una spiritualità che permea di sé tutta l'opera; mentre qualche Minerva tutta armata messa lì, tra gli uomini o sulle nuvole, con pesante giustapposizione, ha valore allegorico di sapienza. L'allegoria, col suo smaccato concettualismo, è naturalmente nemica dell'arte. Tra simbolo e allegoria la distanza è tuttavia sfumata: il simbolo, ridotto alla sua letteralità, si inaridisce nel concettuale e scade nell'allegoria.

(3) Questo aspetto del rispecchiarsi nelle acque, diverso dal rispecchiarsi negli specchi, fu sottolineato dal Bachelard.

zione, e così via). Essa è piuttosto il veicolo attraverso il quale il simbolo parla aderendo in via immediata ad un'altra «acqua» che è in noi. Non altro significato ha l'antica traduzione del cosmo nei quattro elementi: l'acqua, l'aria, il fuoco, la terra del simbolo sono ben altro dai loro corrispondenti materiali; né derivano da essi. Son forse questi ultimi, se mai, che materializzano i loro corrispondenti simbolici (4).

Dunque, riflettendo sull'acqua (come sugli altri elementi) l'uomo scopre il proprio essere nel mondo attraverso il mondo che ritrova in sé: è un vero atto di iniziazione che passa per il tramite di una conoscenza non mediata.

L'acqua è forse privilegiata rispetto agli altri elementi perché, nella sua imprevedibilità, possiede tanto la calma gravità e la profondità abissale della terra, quanto la serpeggiante inquietudine dell'aria, quanto, infine, la mobilità del fuoco. Anche il sonnecchiare infido della brace, così diversa dalla fiamma, ha un corrispondente simbolico nel lento e tacito infiltrarsi dell'umidità nelle fondamenta. Ma l'acqua ha, in più degli altri elementi, lo spessore penetrabile ora limpido sui fondali, ora opaco e riflettente il cielo, che disloca il punto focale della psiche sempre altrove, in uno spazio illusorio che appare alla portata della nostra mano, e viceversa attira là ove il gorgo si rinchiude sul malcapitato. L'acqua forse, più di ogni altro elemento, rivela così il carattere mortale di quel fenomeno che J. Hillman ha chiamato «letteralizzazione» (5) e che si può anche definire come secolarizzazione dell'utopia, cioè il tentativo di calarla in un luogo preciso ed in un preciso contesto di cose.

L'acqua mostra immagini che non si deve mai tentar di possedere. Non erano forse irrimediabilmente vergini le Ninfe? E sfuggenti, e

pericolose. Quando il sole è alto e immobile a mezzogiorno, vapori evanescenti ondeggiano nell'ombra immota, sulle ripe erbose dei ruscelli, tra gli alberi protesi sul fluire dell'acqua. Sostare in quei luoghi significa allora consegnarsi all'irrompere di un mondo immaginale d'acqua, ove la psiche può dissolversi inseguendo i fantasmi delle Ninfe, provocando così la perdita dell'io. Gran timore dunque, e giustamente, ne avevano i Greci, che in quell'ora evitavano fontane, fiumi, sorgenti, umide grotte e verdi ombre. Il carattere dissolvante dell'acqua è strettamente legato al suo ruolo primigenio nel cosmo. Tanto nei miti cosmogonici sumeri, quanto in quelli ebraici ad essi imparentati, la massa indistinta delle acque preesiste alla creazione; e questo suo ruolo si ritrova, in diverse forme, sia nel mito orfico che in altri miti greci o nordici (6). Ciò da cui tutto viene è infatti ciò a cui tutto torna: se l'indistinto è all'origine della forma, nell'indistinto la forma è destinata a dissolversi. La germinalità dell'acqua non ha sesso: il suo potere fecondante è quello femminile delle Ninfe e del grembo, ma anche quello maschile delle divinità fluviali — note insidiatrici di fanciulle che potevano restare incinte per un innocente bagno — e del loro flusso seminale. Del resto Poseidone, che prima di essere dio del mare fu dio dei fiumi e delle sorgenti (7), era il fondatore per eccellenza, lo sposo della madre terra, cavallo e toro impetuoso.

Anche Helios, la grande forza fecondatrice della natura (che in tempi remoti non fu divinità del cielo, ma della terra: anzi, sotterranea) tornava ogni sera a ristorare le proprie energie nelle Isole dei Beati, al limite dell'Oceano; dove i suoi cavalli si nutrivano di erbe miracolose, le stesse che diedero l'immortalità al dio marino Glauco. Erbe miracolose dell'eterna gio-

(4) Sul significato dei quattro elementi come modalità dinamiche fondamentali di esistenza e di organizzazione dell'universo, vedi E. Morin, *La Methode*, vol I, Paris, Senil, 1977.

(5) J. Hillman *Il sogno e il mondo infero*, Milano, Comunità, 1984, p. 145.

(6) Nel processo di creazione della tradizione ebraica vi è un chiaro esempio di lotta contro le acque da parte di YHWH. Occorre regolare le temibili e imprevedibili acque, dividerle in «superiori» e «inferiori»; queste però tendono nuovamente a riunirsi sfiorando il trono di YHWH che le calpesta. Tehom, la sumera Tiamat, le acque inferiori, è chiusa nella cavità della Terra, donde sgorga a fecondarla. Essa influenza il fato dell'uomo, ed è da lui inattingibile. Nel primordiale regno delle acque regnava il caos; le acque tornano, nel mito sumero ed ebraico, come diluvio che dissolve l'umanità peccatrice (cfr. R. Graves - R. Patai, *I miti ebraici*, Milano, Longanesi, 1969). I greci conobbero la primogenitura dell'acqua attraverso il mito orfico, che faceva risalire la generazione a Oceano e Teti. Questa primogenitura dava valore tremendo al giuramento degli Dei sulle acque dello Stige, la cui corrente circolare, sorgente dell'Oceano, alimentava il mondo sotterraneo e risaliva alle più alte vette, ove si recò a raccogliercela Psichè nella favola di Apuleio. Compito sovrumano, perché ciò equivaleva a catturare l'incontenibilità dell'energia vitale (cfr. Apuleio *Metamorfosi o Asino d'oro* Torino, U.T.E.T., 1980; E. Neumann *Amor and Psyche*, Princeton University Press, 1971). Per i popoli nordici, nel profondo Oceano era nascosto il mostruoso serpente Midgard, il cui emergere nel giorno della fine del mondo (*Ragnarok*, o «distruzione dei poteri») provocava l'inondazione che poneva fine ad un ciclo. Inoltre essi vedevano il mondo accentrato attorno al gigantesco frassino Yggdrasil, l'albero del mondo, ai cui piedi era la Sorgente del Fato (Urd), custodita dalle Norne e da un grande serpente. Un'altra sorgente ai piedi di Yggdrasil, quella della Sapienza, era custodita dal saggio Mimir. Odino aveva dato un occhio per il diritto di bervi un sorso d'acqua (cfr. H.R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe*, Hardmonsworth, Penguin, 1964).

(7) La primogenitura dell'acqua dolce, messa in luce da Bachelard, è evidente nell'evoluzione della figura di Poseidone: cfr. K. Kérenyi, *Zeus and Hera*, Princeton, University Press, 1975.



L'acqua
come fonte di miracolo: la pesca del *Vangelo di Giovanni* (21:6), incisione di G. Doré.



Le acque del mare hanno un ruolo centrale nel mito di Ero e Leandro, che ispira questa tela (1604-05) di Rubens.

Narra la leggenda che Leandro, un giovane della città di Abido sulla costa asiatica dell'Ellesponto, traversava il mare a nuoto, di notte, per recarsi a Sesto, sulla sponda opposta, a incontrare Ero, sacerdotessa di Afrodite. Ella gli indicava la direzione reggendo una torcia accesa.

Una notte vi fu una tempesta e Leandro affogò; allora Ero, disperata, si gettò in mare.

vinezza, che ben conoscevano non soltanto le accertate figlie di Helios, ma anche quella Tetide, forse figlia d'una sua figlia (8), grande divinità primordiale delle acque scroscianti.

Perché il simbolismo dell'acqua è tutt'uno con quello vegetale: c'erano Ninfe delle acque e Ninfe degli alberi. L'immobile incanto dei laghi — occhi della terra immoti a scrutare il cielo — e lo spumeggiare delle forre, manifestano quella stessa fertilità che si legge nei verdi rami distesi sulle rive o nello sveltare dei tronchi dalle balze precipiti: la stessa del sole, pioggia d'oro nell'intarsio delle fronde (9). E pioggia d'oro fecondò il buio antro di Danae (10): perché la pioggia — per la qabbalah «acqua di fuoco» — è fecondità. Storie d'acqua, di sole e d'erbe feconde, segnano i primi passi dell'uomo, sin dall'alba della nostra civiltà. I passi nostri e di Gilgamesh oltre le cime gemelle, che suggella-

no e schiudono il corso del sole. Dodici leghe camminò nel buio fitto il più umano degli eroi prima di giungere ai giardini del sole, ai bordi del mare, alla casa della Fanciulla. Là, oltre le livide acque della morte, lo attende l'Eden e, nel profondo di dolcissime acque, l'erba d'eterna giovinezza, pungente come la rosa e il biancospino; l'erba il cui segreto è noto soltanto al sopravvissuto del Diluvio. L'erba che all'uomo non potrà mai pervenire perché destinata al serpente che dorme in fondo al pozzo dalle acque fresche (11).

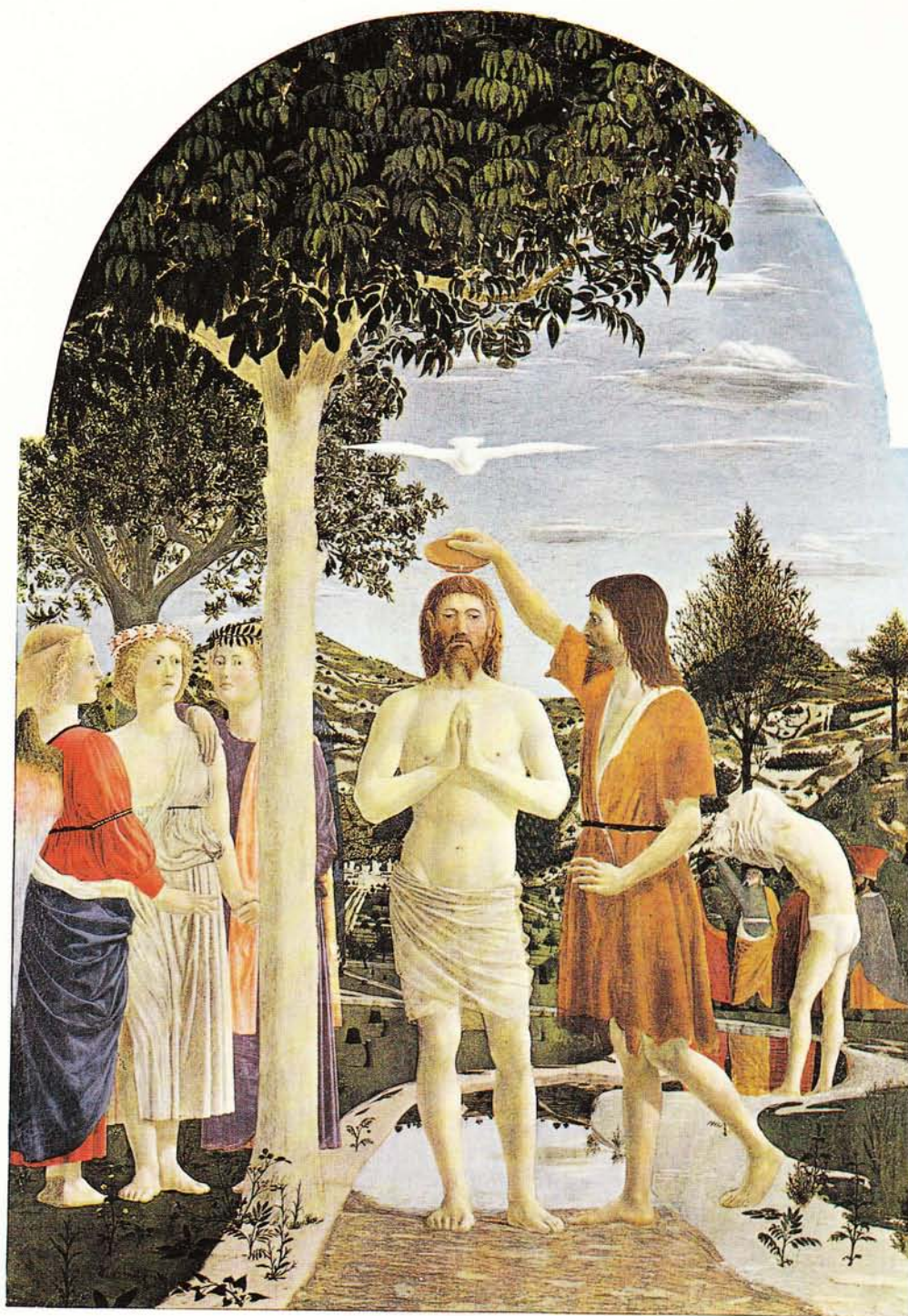
Un'altra vecchia storia ci riconduce alle acque come regno dell'immaginario, e all'ambiguo rapporto di questo con la vita. Che Narciso fosse tutt'uno con l'acqua lo si poteva sospettare, figlio com'era della cerulea Liriope violentata dai gorgi del Cefiso. Forse il suo volto lo attendeva da sempre, nell'occhio della fonte.

(8) Cfr. il saggio «Thetide dal pié d'argento» in: U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, Bocca, Milano, 1951.

(9) L'equivalenza sole-albero è messa in luce da U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Principato, Milano-Messina, 1945, 2 voll. Quanto alla notissima equivalenza acqua-albero ricordiamo che anche l'egiziano Osiride era venerato come albero e come sorgente. Il sole poi, a sua volta, viaggiava di notte nell'Oceano o riposava in giardini acquatici.

(10) Danae, figlia di Acrisio re di Argo, fu da costui rinchiusa in una sotterranea e buia cavità di bronzo, affinché non potesse concepire. Ella fu tuttavia fecondata da Zeus, che penetrò nel sotterraneo dal tetto come pioggia d'oro. Concepì così Perseo, il quale, come noto, uccise Medusa. Qui si impenna una storia che, ruotando attorno a una simbologia antichissima, è tutta una storia d'acqua. Medusa è una delle Gorgoni, figlie di Forco, divinità marina primordiale. È amata da Poseidone, e da lui concepisce Pegaso (il cavallo, come il toro, è una delle trasformazioni del simbolo d'acqua) che spicca il volo, assieme al fratello Crisaore, dal suo collo reciso da Perseo. Si narra che dallo zoccolo di Pegaso scaturisce la fonte Hyppocrene (fonte del cavallo) ove si bagnavano le Muse. La leggenda è tarda, ma della fonte dà notizia Esiodo. Inoltre Pegaso doveva avere una certa predilezione per le sorgenti, visto che Bellerofonte lo trovò mentre beveva placidamente alla fonte Pirene, che aveva originato col solito colpo di zoccolo (cfr. K. Kérenyi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano, Il Saggiatore, 1963; Esiodo Opere, Torino, U.T.E.T., 1977). Anche Bellerofonte discendeva da Poseidone, essendo figlio di Crisaore. Quanto a Pegaso, *Pége* in greco significa: fonte. Tanto Perseo quanto Bellerofonte usano Pegaso in imprese che hanno a che vedere con le acque dell'anima e dell'inconscio: Andromeda e la Chimera.

(11) *The Epic of Gilgamesh*, Hardmondsworth, Penguin, 1960. Per il significato del serpente, che si rinnova cambiando pelle, vedi oltre. Il pozzo ha un significato di *axis mundi*, poiché mette in contatto il mondo sotterraneo con il cielo. Dalla bocca del pozzo il mondo infero guarda il cielo.



*B*attesimo

di Cristo (1440-50) di Piero della Francesca. Anticamente il Battesimo era considerato un atto di purificazione e nello stesso tempo un processo di rinascita: il fonte battesimale era il simbolo del grembo immacolato di Maria.

Ma il Narciso che si specchia e si strugge alla fonte vede il volto dell'Uno affiorare come volto dell'Altro, enigma dell'io che non l'immagine sua gli ritorna, ma una nuova e più segreta sfinge che mani ansiose frantumano in altre inafferrabili, iridescenti immagini. Perché l'abisso della fonte è l'abisso dell'anima che vi appare, e attira il desiderio dell'Uno nel mai pagante inseguimento dell'Altro, cavo vibrare di un'Eco lontana, tremore liquido dissolvente nell'aria. Narciso reclina; stupita, sboccia e si specchia la corolla d'oro (12).

Questo stupore delle acque, e il loro stretto rapporto con il cielo, sono stati già indagati dal Bachelard (13) al quale rinviamo il lettore. Noi spendiamo viceversa qualche parola sul rapporto tra acqua e anima. La psicologia analitica ha lungamente indagato questo rapporto a partire dall'opera di Jung; ricordiamo al riguardo James Hillman per il suo specifico interesse all'archetipo «anima».

Che l'anima avesse qualcosa in comune con l'acqua lo ammetteva implicitamente già Eraclito quando effermava che per le anime è godimento, oppure morte, diventare umide; e, ancora: «Per le anime è morte diventare acqua, e per l'acqua è morte diventare terra; ma fuori dalla terra sorge l'acqua, e fuori dall'acqua, l'anima» (14). James Hillman (15) ha voluto vedere in questo frammento il principio alchemico del «*solve et coagula*», cioè il processo attraverso il quale l'anima, archetipo mutevole e inafferrabile in perpetuo divenire (anche questo sapeva Eraclito: «All'anima tocca un'espressione che accresce se stessa») si libera dalle proprie fissazioni dissolvendosi nell'acqua, dalla quale emerge consolidata in nuova «terra» cioè in nuova materia psichica che produrrà nuova «acqua», cioè nuova anima.

Così l'acqua appare sovente nei sogni in tutte le sue valenze a sottolineare i processi cui è sottoposta l'anima, mentre i rapporti che si istituiscono tra l'individuo e questi processi emergono dalla natura di queste acque.

Appaiono così acque putride e melmose, acque «minerali» cioè prive di vita, alluvioni devastanti che irrompono

con piogge torrenziali; calde piogge tropicali che irrigano un tripudio di verde; acque infide che salgono dal basso, tutto sommergendo; fiumi maestosi e solenni o trasparenti ruscelli; torrenti impetuosi e spumeggianti, misteriose profondità marine; mari verdissimi che sembrano respirare di una vita inquietante; immobili laghi di cristallo ovvero stagni cerulei o di cobalto che specchiano il cielo; acque limpide di fontane e di sorgive. Tentare di «spiegare» o «interpretare» la ricchezza di questo mondo simbolico che dev'essere, al contrario, vissuto, porterebbe soltanto ad inaridire la sua linfa, bagnandosi nella quale la nostra anima si delizia. Non per nulla la più affascinante rappresentazione di «anima» è quella Melusina — metà donna, metà serpente, maga potente e feconda — che usa immergersi e scomparire nelle acque dei laghi di foreste incantate. Come l'acqua dai mille volti cangianti e illusori (non per nulla l'inafferrabile Pròteo — «primo nato» come l'orfico Protogono (16) — fu la più antica divinità del mare) così Melusina appare e scompare, consola e inganna, è guida e perdizione, massimo significato e massima insensatezza.

Quanto alla sua metà inferiore, è bene ricordare che il serpente equivale in molti aspetti al pesce, ed è divinità acquatica, primordiale, fecondatrice; espressione, secondo Jung, dello psichismo inferiore, il più oscuro. Come serpente mercuriale dell'alchimia è in stretta relazione con Melusina (17) e, identificandosi con la *aqua permanens*, possiede virtù trasmutativa. Ma l'alchimia altro non è che un processo spirituale (18) e quindi il lungo giro ci riporta ancora una volta all'originario rapporto acqua-anima.

Un rapporto destinato ad accompagnare l'anima sino agli inferi, a giudicare dalle iscrizioni orfiche; perché le due valenze del simbolo si perpetuano anche lì: v'è un'acqua che dissolve dando l'oblio — l'acqua della sorgente di Lete, accanto al cipresso — e un'acqua di iniziazione che dà il ricordo della vita divina dell'anima. L'acqua, per l'appunto, del lago di Mnemosyne.

Che Memoria, anima e acqua avessero rapporti tra loro sin dai primordi, lo si può desumere da altri accenni. Abbiamo già detto della

(12) Ovidio, *Metamorfosi*, III. Narciso, dal greco *Narke* è «torpore». Sul suo specchiarsi vedi anche Bachelard *Psicanalisi delle acque*, cit.

(13) G. Bachelard, *La poetica della rêverie*, cit.

(14) Traduzione di G. Colli, *La sapienza greca*, vol. III, Milano, Adelphi, 1980.

(15) *La morte e il mondo infero*, cit.

(16) Cfr. K. Kérenyi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, cit.

(17) C. G. Jung, *Alchemical Studies*, Princeton University Press, 1967, p. 144.

(18) A. Faivre, *Accès de l'ésoterisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 41 e 58.



L'acqua
come strumento dell'ira divina: *Il diluvio*, incisione di G. Doré.



Vaso a forma di portatore d'acqua, terracotta precolombiana del Messico centrale. Questo genere di oggetti, così come nella civiltà etrusca ed egizia, ha funzione prevalentemente funeraria: acqua e cibo si collocano nelle tombe a scopo di offerta e di propiziazione.

storia tutta d'acqua che riguarda Pègaso e la fonte Ippocrene. Ma già Esiodo sapeva che le Muse, figlie di Mnemosyne, non soltanto si immergessero in quella e altre acque; le care fanciulle trascorrevano infatti, a quel che sembra, il resto del proprio tempo attorno alle acque violette d'una fonte, danzando coi loro amabili piedini (19). Il lago della Memoria ci mostra dunque ora l'ascendenza materna di quei legami d'acqua.

Mnemosyne era una divinità antica: figlia, secondo Esiodo, del Cielo e della Terra, era sorella di Oceano e persino un po' più anziana di Chronos. Secondo un'ipotesi di Kérenyi (20), essa era una delle tre forme della Grande Madre

in Creta. Complicate parentele la legavano ad Hekate e ad Artemide, a loro volta molto vicine per via di Perse, e quindi vicine a Persefone che ripete il nome di Perse, come lo ripete al femminile Perseide, figlia di Oceano e sposa di Helios, figlio di due figli della Terra e del Cielo, Hyperione e Theia, che ne annunciano nel nome l'altezza e lo splendore. Con Mnemosyne siamo dunque nel regno della grande divinità femminile preellenica, onorata sotto molti nomi presso le sorgenti e le grotte montane: non solo le Muse (che nel nome Mneie ripetevano quello materno) ma anche Mnemosyne era posta in relazione con le sorgenti, e non solo nell'Ade.

Del resto, a Hekate si sacrificavano pesci, mentre l'iniziazione al mistero di Persefone avveniva con l'acqua (21). Quanto ad Artemide, essa era molto simile a quella Britòmarti cretese, amica dei soggiorni montani, dei laghi e dei torrenti, le cui forze germinali, come quelle delle divinità a lei simili, si ristoravano con l'immersione nelle acque (22).

Se ora però abbandoniamo questa foresta di riferimenti che, pur necessaria a ricostruire concettualmente un percorso, ci distoglie dal simbolo, ecco allora apparirci il volto stesso della Memoria come forza primordiale della *Physis*, iscritta nelle sue manifestazioni. Memoria, silenziosa atemporalità dell'essere che traspare sotto il respiro di nascite e morti, conca di immote acque che lieve increspa il riflesso di nubi vaganti. Nelle sue acque calme sedimenta il limo dei giorni e conosce l'oblio: opacità del quotidiano che specchia la Forma ineffabile. E le Muse che danzano alla fonte sono l'eterno sgorgare della creazione, che il poeta rinnova dal lago stesso della Memoria, dove l'anima torna all'Origine.

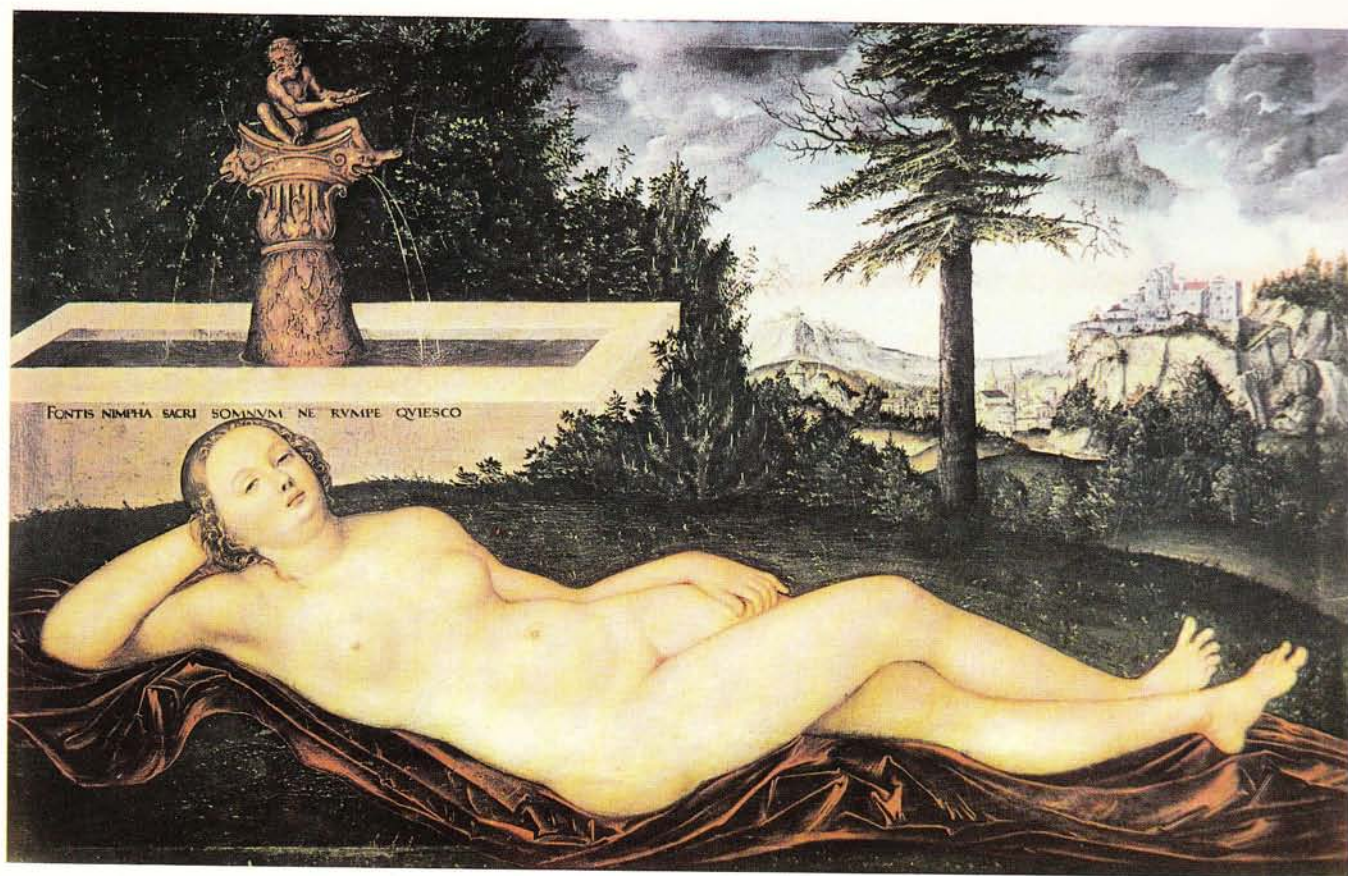
Ma questo grembo germinale è anche una plaga estrema che decanta e dissolve tutto ciò che non trova giustizia: non soltanto le scorie del quotidiano ma anche ciò che, per qualunque ragione, non trova conformità al modello. Così i popoli nordici usavano gettare nelle paludi i corpi dei bastardi, dei deformi, dei fuori-legge. Nel mito greco, le paludi che si formavano attorno alle risorgive ai piedi dei

(19) Esiodo, «Theogonia», in *Opere*, cit.

(20) *Zeus and Hera*, cit.

(21) Cfr. Esiodo, cit.; Kérenyi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, cit.; e ancora: K. Kérenyi, *Kore* in C.G. Jung-K. Kérenyi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Torino, Boringhieri, 1972.

(22) U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, cit.



monti, erano la via d'accesso agli Inferi: dal lago di Lerna (quello stesso dell'Idra uccisa da Eracle) Dioniso, gettatovi da Perseo che lo aveva ucciso, discese agli Inferi. Un'altra via ben nota era costituita dal lago Stinfalo, popolato da fanciulle-uccello sacre ad Artemide (23).

Un bellissimo esempio del doppio ruolo dell'acqua si trova nei manoscritti del Qumran, nel XVI Inno, che è anche opera di notevole vigore poetico. La sorgente, cioè la parola di verità del salmista, scaturisce nel deserto trasformandolo in giardino. Le immagini ripetono il modello dei passi biblici, tutti ispirati al miracolo che si schiude attorno ai pozzi, alle sorgenti, ai brevi corsi d'acqua nell'aridità del deserto.

Ma le acque, simbolo ebraico della dottrina, possono essere anche acque infette, acque di menzogna. Gli «alberi acquatici» crescono presso le acque, ma le loro avidi radici bevono in acque stagnanti. Essi cresceranno altissimi, ma

sono destinati a perire. Non così gli «alberi di vita», i quali, nascosti, allungheranno le loro radici verso la purezza delle acque correnti, le «acque vive» che partecipano della «fonte eterna» che dona «acqua di santità». L'inno si inoltra poi in un simbolismo oscuro nelle allusioni, ma di grande evidenza di immagini. La dottrina vi compare come pioggia fecondante e come ristoratrice pioggia autunnale; lo zampillare limpido del ruscello cede luogo alla devastazione di fiumi fangosi; le acque del cielo sommergono i canali e divengono acque insondabili, che di nuovo riaffiorano dopo aver migrato per vie segrete, e si distendono in un benefico mare di acque profonde; gli «alberi acquatici» affondano, travolti dall'impeto di acque torrenziali. Ma quando tace la voce del salmista, l'acqua si prosciuga: e resta soltanto un'arida vegetazione di rovi (24). Pur nella sua oscurità, l'inno attiva così una serie di immagini psichiche legate

La ninfa della fonte (1518), di Lukas Cranach.

(23) Questo ci riporta a temi legati alle dee madri pre-elleniche, che avevano stretti rapporti con l'avifauna degli stagni (cfr. Pestalozza, testi cit. e K. Kérenyi, *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, cit.).

(24) Manoscritti del Qumran a cura di Luigi Moraldi, Torino, U.T.E.T., 1971.



T rionfo
di Poseidone e
Anfitrite (una delle
Nereidi, sposa
appunto del dio del
mare). Stampa
del '700.

all'acqua, capaci di agire potentemente sull'ascolto poetico. Questa facilità, posseduta dalle immagini d'acqua, di sollecitare immediatamente nell'ascoltatore la produzione di un simbolismo assai fecondo, è forse la ragione che ha spinto i mistici ad usare metafore d'acqua per comunicare l'ineffabile.

Un esempio straordinario lo si trova nella qabbalah, ove alcuni spunti originati nel «Bahir» (25) — il libro che è il capostipite dei testi medievali — danno luogo ad una serie di successive chiose che condurranno ad interpretare i rapporti tra le ineffabili *Sefirot* (26) in termini di immagini d'acqua (27).

Tutto nasce, apparentemente, dal gioco di parole che si forma attorno alle consonanti BRK, tra *berakah* (benedizione) e *berekah* (bacino d'acqua); ma il gioco, che potrebbe trasformarsi in una esposizione piattamente allegorica, scompare presto per dar luogo ad una visione che, nella metafora d'acqua, trova il modo di esprimere l'ineffabile dell'eterna creazione del mondo. Ne daremo una breve sintesi, ricordando tuttavia al lettore che è impossibile ritrovare la bellezza poetica delle immagini senza aderire interiormente al simbolismo dell'acqua come vita materiale (creazione) e spirituale (dottrina) così intensamente vissuto dai popoli dei climi aridi. Secondo i qabbalisti dunque, all'origine della Creazione è la volontà divina (*Kèter*) che si dirige come un flusso d'acqua, una sorgente, verso la «arida terra». Questo flusso della volontà primordiale assicura l'esistenza, e ad esso il pensiero umano non può giungere. Infatti, risalendo per vie d'acqua attraverso i vasi comunicanti delle altre *Sefirot*, il pensiero può giungere, al massimo, sino a *Hokmà*, il grande bacino d'acqua posto sotto la fonte *Kèter*, della quale raccoglie il getto riversandolo poi, per straripamento, come benedizione. È questo il bacino degli archetipi indistinti, donde l'acqua cola in *Binà*, la terza *Sefirà*, che dà forma al mondo a venire. *Hokmà* è dunque la

saggezza «superiore» (quella «inferiore» è *Malkut* la decima e ultima *Sefirà*), le acque cioè sulle quali planava lo Spirito di Dio: «Dalla volontà si spande la saggezza», secondo il volontarismo della cultura ebraica. Se dunque non v'è mai «nulla di nuovo sotto il sole» (Qohelet, I,9) al di sopra di esso (cioè al livello di *Kèter*) v'è sempre del nuovo, perché la fonte sgorga continuamente. Le acque della saggezza, attraverso il canale di *Binà*, scendono poi a colmare il grande bacino delle acque della Grazia (*Hessed*) sulle quali si fonda l'edificio del mondo (28). Dall'acqua infatti fu creato il mondo (Genesi) come da *Hessed* iniziano le *Sefirot* «inferiori», cioè l'edificio del mondo.

Dal seno di *Hessed* scaturisce il fuoco di *Geburà*, fuoco generato dalle acque che ricorda in ciò il vedico Agni come intuizione della primogenitura dell'acqua. Acqua e fuoco (*Esh + Mayim*) danno infine la «acqua di fuoco», cioè la pioggia, che è *Tifèret* (detto perciò anche *Shamayim*: cielo). *Tifèret*, che è anche Dio nella sua veste di Demiurgo poiché funge da raccordo tra l'alto e il basso e fa convergere tutto su *Malkut*, raccoglie così le acque superiori e, come pioggia, le riversa sul creato. Esso rappresenta, come «faccia splendente» le acque superiori che vanno a riversarsi, tramite *Yessod*, nelle acque inferiori, cioè *Malkut*.

Questo incredibile edificio di laghi, cascate e vie d'acqua, è ciò che per il qabbalista consente alla perpetua creatività di Dio di irrorare e rinnovare la «terra arida»: se questa operazione si interrompesse, cesserebbe la vita. Esso, che trascura le due *Sefirot* *Netzach* e *Hod*, in quanto ripetizione di *Hessed* e *Geburà*, trova infine completamente nel raccordo «idrico» operato da *Yessod* (il «fondamento») tra *Tifèret* e *Malkut*. Paragonato al sesso virile, *Yessod*, raccogliendo le acque di *Tifèret*, feconda a sua volta *Malkut* (che è anche la *Shekinà* ed è femminile) con il flusso delle anime (29). È per la via di *Yessod* (una ripetizione inferiore di *Tifè-*

(25) *Le Bahir*, traduit par J. Gottfarstein, Paris, Verdier, 1986 (vedi in particolare i parr. 6; 59; 85; 86; 119). Per il gioco di parole tra *Berakah* (benedizione) e *Berekah* (bacino d'acqua) vedi anche *Berešit Rabba*, Introduzione, versione e note di A. Ravenna, a cura di T. Federici, Torino, U.T.E.T., 1978, al par. 39, 11.

(26) Per le *Sefirot*, che sono dieci emanazioni attraverso le quali Dio opera la Creazione, (la prima è *Kèter*, la Sua volontà: l'ultima è *Malkut*, la Sua presenza immanente nel mondo) cfr «Abstracta», anno II n. 14, p. 75 in nota.

(27) Per una ampia trattazione sull'argomento vedi G. Vajda *Le commentaire d'Ezra de Gérone au Cantique des Cantiques*, Paris, Aubier Montaigne, 1967.

(28) *Hessed* è paragonata anche ad Abramo, capostipite di Israele. Ezra da Gerona, commentando il *Cantico dei Cantici*, ha inoltre questa bella immagine d'acqua: Abramo è il ruscello alimentato dal Libano (la Saggezza); Isacco è «i pozzi d'acqua viva»; Giacobbe la sorgente che irriga il giardino. Ove il giardino è per l'appunto la terra, di per sé arida, che venga irrigata dalla benedizione divina.

(29) *Yessod*, come fondamento del mondo, è anche paragonato a Giuseppe il Giusto. Queste attribuzioni, naturalmente, non sono univoche; vedi il caso di Isacco, simboleggiato anche in *Geburà* (come figlio di Abramo e quindi come «fuoco» in quanto generato dall'acqua; *Geburà* è fuoco e il fuoco si considera generato dall'acqua). Quanto a Giacobbe egli è paragonato sia a *Tifèret* che a *Yessod*: due *Sefirot* peraltro strettamente legate tra di loro.

ret) che l'acqua della benedizione e della saggezza giunge finalmente ad irrigare il deserto del mondo, facendone un giardino abitato dalla presenza divina. *Malkut*, l'immanenza di Dio, si configura così come «orto irriguo», luogo fecondato dalla eterna fonte della volontà divina, che a lei scende per i misteriosi percorsi tracciati tra le *Sefirot*.

Chiudiamo gli occhi, e abbandoniamoci alle immagini suscitate dalla fantastica architettura; accantoniamo l'angoscia di un apprendimento concettuale che rende arida la nostra terra e concediamoci a ciò che cresce spontaneo nella psiche. La complessa costruzione dissolve le proprie apparenze allegoriche rivelando una visione fiabesca di orti e giardini d'Oriente, di oasi miracolose: ordinati riquadri di un Eden circondato dalla caotica aridità del deserto, sempre pronta ad aggredire e riconquistare lo spazio sottrattole. È un rapporto simbolico con l'acqua del tutto diverso da quello maturato sotto altri cieli. Pensiamo alla germinazione dello Stige, flusso selvaggio di energie vitali che atterrisce nella sua potenzialità dissolvente; o ai fantasmi che danzano sui prati ombrosi, sulle umide prode quando il sole è a picco. Pensiamo alla sconfinata massa grigia dei mari nordici, nel cui pauroso abisso respira il grande Midgard, o alle paludi pullulanti ove putrefazione e germinazione si accavallano in un ciclo senza fine. Allontaniamoci dal mare-fauci di Leviathan, così poco amato da essere «impuro» per ebrei ed egiziani.

Qui ci viene incontro un'acqua ordinata, dono che zampilla dal fianco del monte, eterna creatrice benefica dalle radici inscrutabili, al cui flusso si può e si deve tuttavia dar ordine, per-

ché ciò significa mettere a frutto il dono e costruire, attorno al mistero della Grazia, il giardino dell'uomo strappato all'arida terra. L'uomo partecipa così all'opera della Creazione, che da mera possibilità si trasforma in mondo abitato. Egli raccoglie l'acqua in una conca, la fa scendere dai fianchi del monte, crea cascate e fontane, piccoli stagni che fungono da riserva, una rete di canali. Attorno crescono giardini, orti, palmizi: la vita che svetta e quella che si erpa silenziosa attorno alle capillari infiltrazioni dell'acqua. Questo è il suo mondo, che egli può controllare e risalire sin sotto la sorgente: là egli si arresta, e le sue misure si annullano dinnanzi al buio della volontà, sgorgante dall'abisso. Qui chiudiamo il nostro discorso sull'acqua, lasciando al lettore il piacere di scoprire tutto quel che vorrà nei trattati di simbologia. Lo chiudiamo perché siamo giunti ad un nodo cruciale. Dietro il raffronto tra l'acqua dello Stige e quella delle *Sefirot* troviamo altri simmetrici, ripetuti raffronti. Quello, ad esempio, tra il mistero dell'uomo e del mondo che si riflettono negli specchi di Narciso e di Dioniso, e il mistero che si spalanca sul buio dello *En Sof*; quello tra l'etica tragica ed eroica dei Greci e il freudiano «*Wo Es war soll Ich werden*»; tra il riso di Zeus e la collera di YHWH; tra il tormento di Prometeo e l'annichilimento di Giobbe (30). Allora il nostro discorso, nato fantasticando sull'acqua, si inoltrerebbe nella terra di un dibattito filosofico contemporaneo.



Tritoni,
stampe del '700.

G.C. Benelli

(30) Qualche breve cenno di chiarimento. Dell'immagine di Narciso alla fonte abbiamo detto. Lo specchio di Dioniso è la grandiosa intuizione del mondo come riflesso del Dio, che in esso si frantuma: vedi G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Milano, Adelphi, 1977. Lo *En Sof*, termine caro ai qabbalisti, è lo «infinito» causa e origine di tutte le cose, oscurità di un Dio ineffabile e inattingibile da cui tutto promana per atto di volontà.

L'etica espressa dalla tragedia e dal mondo omerico, si riassume nella coscienza della inevitabilità del Fato e della duplicità del Dio, onde lo stesso demone che fa grande l'uomo è quello che ne determina la caduta. Eroe è colui che, come Ettore, accetta su di sé il duplice ruolo di vincitore e vittima in coerenza a se stesso. La libertà dell'uomo nei confronti del Fato consiste dunque nella scelta di accettarlo, in luogo di subirlo (cfr. W. Otto, *Gli Dei della Grecia*, Milano, Il Saggiatore 1968; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, Udine, Del Bianco, 1984-1985, 2 voll.). Tutto al contrario, la nota frase di Freud («Dove fu l'Es [= l'inconscio] deve essere l'Io [= la razionalità]») esprimendo lo sforzo — lo stesso dei qabbalisti — di strappare sempre nuova terra alla razionalità a spese dell'inconscio, indica la via di un progressivo dominio di sé e della propria storia da parte dell'uomo.

Il riso di Zeus annulla l'uomo come la collera dello strapotente YHWH, ma nasce da una concezione ben diversa del rapporto uomo-dio rispetto a quella biblica. Per i greci (Esiodo, *Le opere e i giorni*, 108; Pindaro, *Nemee*, VI, 1-7) uomini e dèi sono di una stessa stirpe, entrambi soggetti al Fato, ma irrimediabilmente divisi dalle soglie di bronzo del ciclo. Così Zeus, contrariamente agli uomini, conosce il Fato; perciò il suo giudizio non è a misura d'uomo. Dinnanzi alla cecità di questo egli ride perché «sa» e, ridendo, manifesta l'invalidabile differenza. Ma l'uomo, proprio perché limitato, trova nell'assunzione del proprio destino la propria grandezza, come gli eroi omerici. Così Prometeo, annichilito, resta tuttavia coerente a se stesso davanti a Zeus, contrariamente a Giobbe che rassegna le armi perché YHWH è, nei confronti dell'uomo, incommensurabile. Ciò che annichila Giobbe non è il riso, rivelatore di superiore conoscenza, ma la potenza stessa posta a sostegno dell'imperscrutabilità, che rende impensabile il confronto con YHWH. Nei due diversi mondi d'acqua (acqua interiore, ricordiamolo!) si riflette quindi il contrasto tra l'atemporalità dell'essere e la speranza del Tempo Messianico. Questa dimensione u-topica, nel qabbalismo si presenta come «*olam-ba-ba*» (mondo futuro), manifestato dalla terza *Sefirà* cioè *Binà*, che è quella che dà forma alle potenzialità archetipiche di *Hokmà*. I due momenti sono verosimilmente reciproci, ma il dibattito cui si accenna ruota attorno al fallimento della secolarizzazione del Tempo Messianico nel concetto volgare di Progresso.

Curiosità della Cultura e Cultura delle Curiosità

ABSTRACTA

N° 54 Dicembre 1990

Il cammino del risveglio

I Catari italiani

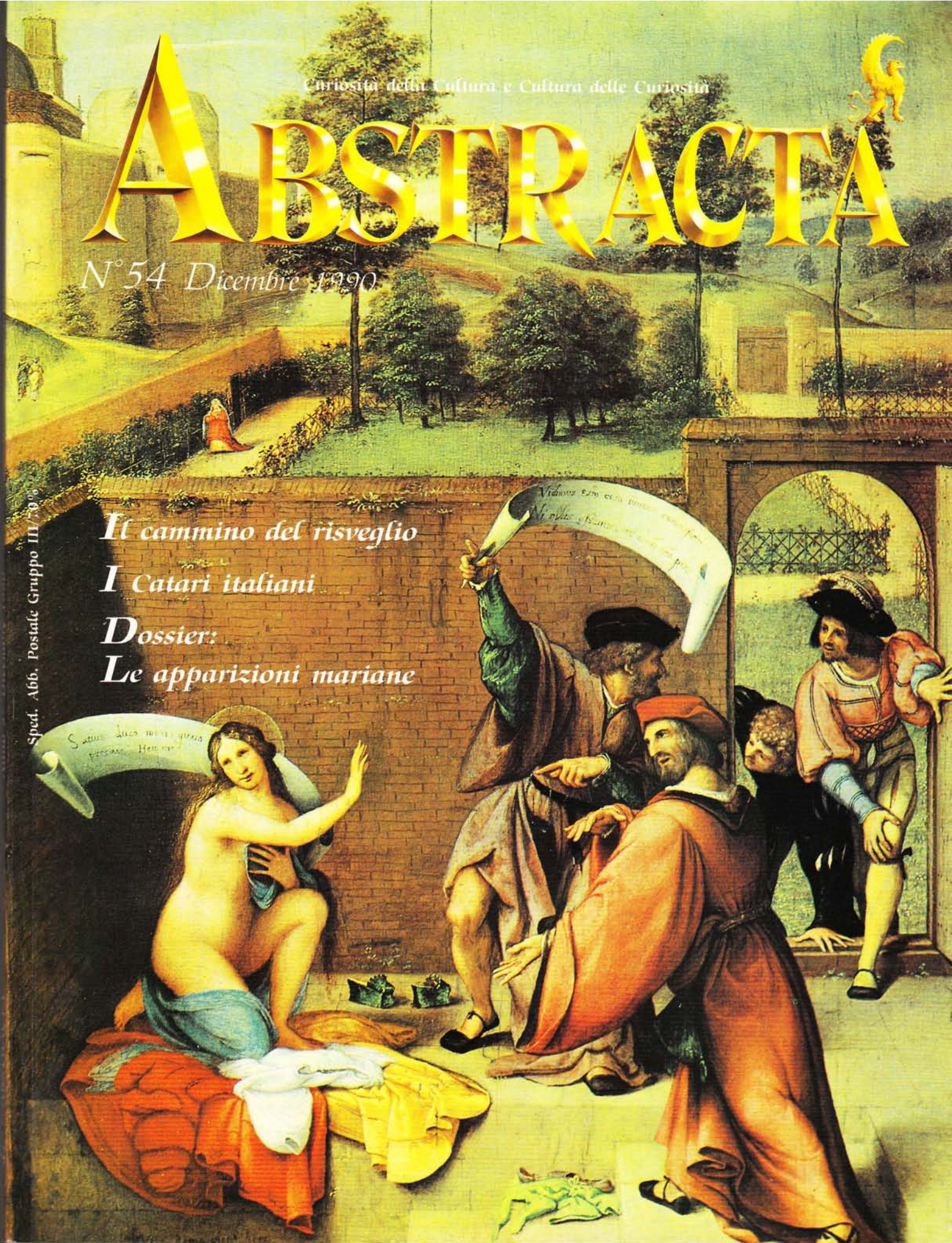
Dossier:

Le apparizioni mariane

Sped. Abb. Postale Gruppo III/79%

*Satur dico non quia
peccavi. Non me*

*Videtur enim cum timore
et reverentia*





BACHELARD

UNA VOCE NEL LABIRINTO

Giancarlo Benelli

Gaston Bachelard costituisce in qualche modo la «coscienza critica» del Novecento, demolendo il mito dell'onnipotenza del Razionalismo scientifico, dello scientifico onnisciente, alla ricerca di un più profondo e ampio approccio alla realtà. Di qui il percorso complesso del maestro francese, dall'eredità post-romantica agli influssi di Kérényi e Klages, della psicoanalisi junghiana; di qui il grande interesse per il mito e la poesia, l'immaginario e il simbolo, che lo fece sentire quasi scisso nel duplice ruolo di filosofo della scienza e lettore di poesie.





I quattro elementi in altrettanti dettagli da un affresco di F. Morandini, detto il Poppi (1544-1597).

La traiettoria di Gaston Bachelard attraversa questo nostro secolo segnando luoghi singolari nella mappa di una crisi; che è crisi del Razionalismo nella sua pretesa di esaurire il problema della conoscenza, crisi colta nell'attimo in cui il dominio della scienza sull'Occidente sembrava sancire un trionfo.

Certamente Bachelard non è solo in questa avventura che ha ricondotto il pensiero poetante al cuore della umana lotta verso la conoscenza. Già nei primi due decenni del secolo infatti, la rivoluzione del pensiero è compiuta da una schiera di artisti - Proust, Joyce, Kafka, Rilke, Hoffmannsthal - che mettono in crisi il concetto di verità come «teoria», cioè come contemplazione di una realtà esterna al soggetto. Essi raccolgono in ciò l'eredità della critica ai concetti razionalisti di soggetto e oggetto aperta da Schopenhauer, e con essa la più generale eredità del Romanticismo. Non a caso erano stati due grandi romantici, Leopardi e Dostoevskij, a formulare la critica più radicale della cultura razionalista del XIX secolo.

Se anche citassimo il solo nome di Heidegger, avremmo già mostrato come la demolizione di questo razionalismo stia a costituire il motivo conduttore del pensiero contemporaneo; tuttavia, per comprendere la

complessità del fenomeno culturale nel quale si inquadra lo stesso Bachelard, è forse il caso di ricordare alcuni altri sviluppi cui ha dato origine, nel nostro secolo, l'eredità del Romanticismo. Citiamo in primo luogo la psicologia analitica di C.G. Jung, la cui lezione investe in pieno il pensiero di Bachelard interessato al fenomeno psicanalitico in generale.

Alla stessa temperie post-romantica appartiene anche il rinnovato interesse per il mito: da Creuzer a Bachofen - così importanti per Jung - si giunge a K. Kerényi, la cui ricerca si intreccia anch'essa in parte con quella di Jung e il cui nome appare sovente richiamato da Bachelard. Simbolo, mito, sogno, sono le tracce di una conoscenza dimenticata alla cui scoperta muove il nostro secolo e con esso Bachelard, che del pensiero simbolico si fa esploratore con una propria originale via: originale, sottolineiamo, anche se intrapresa con l'ausilio dell'approccio fenomenologico da lui stesso più volte invocato.

Come abbiamo già lasciato intendere parlando di poeti, il mutato modo di affrontare il problema della conoscenza, caratterizzato per l'appunto da una rinnovata considerazione per le forme del pensiero simbolico e per il mito, ha riservato all'arte un ruolo centrale in que-





Terra Elementum Rerum

L'elemento Terra. Illustrazione dal testo di alchimia *Escalier des sages*, di Barent Coenders Van Helsen.

sto secolo. Già Schopenhauer aveva indicato nell'intuizione artistica l'unica forma di vera conoscenza, con ciò ribaltando il ruolo secondario cui l'arte era stata condannata dal Razionalismo. L'arte, lo ricordiamo, era stata dapprima relegata nella vaga categoria del «bello» (le «belle arti»); successivamente, dal Baumgarten al Croce, pur vedendosi considerata quale forma di conoscenza, restava pur sempre confinata ad una sorta di «conoscenza inferiore» rispetto al sapere concettuale.

Su questo tema Bachelard, che non ama troppo (e forse non valuta adeguatamente) il pensiero di Schopenhauer, è tuttavia attento al pensiero del Klages, un erede culturale del Romanticismo e di Bachofen che vede nel ruolo della «anima» contrapposta allo «spirito» (cioè al pensiero concettuale) il primato dell'arte nel processo della conoscenza. L'arte infatti nasce dalla natura stessa dell'anima che, grazie alla propria capacità di esperire, coglie nella mobile realtà delle immagini la realtà della vita stessa. In questa capacità di aderire alla vita, contro la normatività del pensiero concettuale che giudica e divide in base ai principi di identità e non contraddizione, Klages vede la forza dell'arte come adesione al mondo, al non soltanto umano che va ricercato tutto

e soltanto nelle immagini in cui si manifesta. L'arte conquista dunque un ruolo non secondario; al contrario, privilegiato, nel processo della conoscenza. A conclusioni analoghe giunge, per diverse vie, lo Arnheim, il grande studioso di arti figurative che affronterà il problema partendo dai suoi studi sulla percezione.

Bachelard si muove dunque, nei suoi riconosciuti punti di contatto con Jung, Kerényi e Klages (citiamo soltanto i suoi contemporanei), negli immediati dintorni della cultura post-romantica di questo secolo. Non mancano in lui, del resto, riferimenti alla «Filosofia della Mitologia» di Schelling; come pure non mancano insistiti rilievi sulla priorità dell'immaginazione che, in un certo senso, nel far scaturire l'immagine, costituisce al tempo stesso la coscienza che la recepisce.

Un implicito neoplatonismo

Sotto questo profilo è tuttavia opportuno rilevare due cose. Da un lato Bachelard giunge a ritrovare punti d'approdo heideggeriani circa il ruolo del linguaggio nella fondazione della coscienza (onde la preminenza del poeta che crea nuova realtà, e la messa in atto di una filosofia come filosofia del linguaggio). Dall'altro, egli si pone nei confronti dell'immaginario in una posizione analoga a quella che diverrà la svolta impressa da J. Hillman alla psicologia analitica. Superando i residui razionalisti ancora presenti in Jung, Bachelard si volge infatti al simbolo non già come a qualcosa da «spiegare» in funzione di una realtà ad esso sottostante, ma come ad una immagine da accettare quale contributo all'ampliamento della coscienza.

Questo implicito neo-platonismo di Bachelard (J. Hillman è tale esplicitamente) è l'eredità dei legami con lo spiritualismo germanico. Bachelard cita volentieri Jakob Böhme e Franz von Baader (e gli studi del Koyré al riguardo) ed è nota l'influenza della speculazione cabalistica - cioè di una forma di neo-platonismo su di essi, che a loro volta influenzeranno il Romanticismo germanico. Caratteristica fondamentale del pensiero neo-platonico, che fa di esso la matrice di tutte le eresie, è l'introduzione del moto all'interno delle immobili idee platoniche. Per conseguenza, là dove giunge il suo influxo, ci si trova in presenza di un mondo e di una verità in perpetuo divenire, con tutto ciò che da questo discende: da un'arte che respinge le rigide regole del Classicismo e che si pone in rapporto diretto con la vita attraverso le immagini, ad una conoscenza che rifiuta la normativa concettuale per aderire dall'interno a questo moto. Nel pensiero neo-platonico la creazione

non è mai un fatto avvenuto una volta per tutte: essa è, al contrario, un processo che continuamente si rinnova, al quale l'uomo collabora attivamente, e che si rivela a lui attraverso le immagini grazie alle quali si media il contatto dell'anima individuale con la scaturigine: il Sacro, come lo definì Rudolph Otto, o Kèter, come chiamavano i cabbalisti questa perenne fonte di vita.

Il mondo e l'io

Non è casuale quindi che Bachelard riveli il massimo interesse per la teoria junghiana degli archetipi, o che egli affronti il problema della Memoria in termini decisamente agostiniani, quale reminiscenza di una situazione anteriore; una situazione dalla quale emergono quelle immagini che costituiscono al tempo stesso il mondo e l'io. Ne *La poétique de la rêverie*, uno dei suoi testi più seducenti, dopo essersi posto la domanda se il sognatore sia ben sicuro «di essere l'essere che sogna il proprio sogno», Bachelard afferma recisamente: «Una tale domanda non turbava davvero Cartesio (...) Egli era sicuro, beato lui, di essere lui, proprio lui, lui soltanto il possessore delle passioni e del sapere». Con il che il soggetto e l'oggetto sono violentemente dislocati dalla propria costituente razionalista, e rinviati ad un'origine che li trascende e che si rivela per l'appunto nell'immaginario.

Abbiamo sottolineato in apertura l'originalità del percorso di Bachelard in questa evoluzione del pensiero contemporaneo. In effetti le posizioni dalle quali egli prende le mosse per confluire in questo moto sono del tutto peculiari, così come lo fu il repentino aggiustamento di rotta dopo il quale il suo pensiero e la sua attività sembrarono muoversi lungo due binari destinati a non incontrarsi.

Il Razionalismo scientifico

L'interesse primo di Bachelard fu la conoscenza scientifica. Laureato in Matematica, concorrente al ruolo di Ingegnere delle Poste, successivamente insegnante di Fisica nelle scuole secondarie, egli conseguì poi un Dottorato in Lettere che gli consentì di accedere, in età più che matura, all'insegnamento universitario della filosofia. La sua carriera culminò con la Cattedra di Storia e Filosofia della Scienza alla Sorbona.

La definizione del Razionalismo scientifico occupa quindi non soltanto gli anni della gioventù e della prima maturità di Bachelard, ma deve essere assunta come punto di partenza, nelle conclusioni che il filosofo ne trae, per la comprensione dell'evoluzione



Aurifica l'Es Rains

L'elemento Aria. Illustrazione da Van Helpen. op. cit.

successiva del suo pensiero.

Il Razionalismo scientifico, nota Bachelard, è qualcosa di più rispetto alla sola logica concettuale sulla quale poggia il Razionalismo classico (quello, per intenderci, che nasce con Socrate e Platone). La scienza, infatti, è stata costruita non semplicemente sulla immutabilità delle idee platoniche, che è sottintesa ad ogni razionalismo; essa è possibile soltanto a partire dalla fondazione del Razionalismo Cartesiano. Bachelard, come filosofo della scienza, prende infatti in considerazione non già la scienza negli aspetti formali della sua logica, ma il costituirsi del pensiero scientifico nella concretezza della sua storia, dalle origini alle manifestazioni attuali.

Ciò che v'è di nuovo nel Razionalismo cartesiano è il rifiuto di un sapere fondato sull'esperienza; un tale tipo di sapere era stato infatti posto in crisi, già nel pensiero greco, dalla critica scettica al Razionalismo classico. Cartesio si pone dunque il problema di fondare la possibilità della conoscenza partendo da un principio certo, dal quale muovere secondo il metodo matematico. A tale problema egli ritiene di dar soluzione affermando l'esistenza di un mondo di idee le cui leggi si riflettono sul mondo delle cose: la verifica di queste leggi

nel mondo delle cose porta alla razionalizzazione di quest'ultimo.

Bachelard, attento alla storia della scienza, coglie l'importanza di questo nocciolo cartesiano nella prassi scientifica, per evincerne l'ideologia ad essa sottintesa e per mettere in luce il dinamismo insito nel Razionalismo scientifico, votato ad estendersi e a moltiplicare le proprie applicazioni.

Ciò che caratterizza il Razionalismo scientifico, nota Bachelard, non è il rivolgersi ad ordinare gli oggetti dell'esperienza, ma il creare il proprio oggetto di sperimentazione partendo da un *a priori* razionale; un oggetto quindi privo delle accidentalità con le quali il mondo si offre all'esperienza. Su questo oggetto il Razionalismo scientifico conduce la propria sperimentazione, perché la scienza si costituisce soltanto nella dialettica di due poli: la coerenza teorica e la precisione sperimentale. Il mondo dello scienziato non è mai l'irrazionale materia del pensiero classico: se lo fosse, non potrebbe mostrare, nell'esperimento, la propria rispondenza alla teoria. Esso è inoltre un mondo in divenire: grazie al «progresso scientifico» la «realtà» dello scienziato varia infatti al passare del tempo.

In questa dialettica di teoria ed esperimento che Bachelard constata nella storia delle scienze, viene meno la possibilità di comprendere la prassi scientifica tanto a partire dall'Idealismo quanto dall'Empirismo. Anche la Logica formale si rivela del tutto insufficiente a costituire una Filosofia della scienza.

Il Razionalismo scientifico dunque, si distacca tanto dall'oggetto immediato dell'esperienza, quanto da un precostituito ordine ideale astratto ed immutabile; esso si rivolge di volta in volta a circoscrizioni e ben determinate astrazioni che si appresta a verificare. Così

facendo esso opera una parcellizzazione del reale cui si rivolge in termini programmatici. Con una felice espressione Bachelard sottolinea che l'idea cartesiana non è reminiscenza (come quella platonica) o sintesi (come quella empirica) ma una sorta di «prescienza» che si fa programma.

Ci è sembrato indispensabile prolungarci su questa concezione bachelardiana del Razionalismo scientifico, perché in essa è da ricercarsi, a nostro avviso, il senso della successiva opera dedicata da Bachelard all'immaginario; quella cioè per la quale egli è forse oggi più noto ma che sarebbe davvero fraintesa se affrontata senza le necessarie premesse.

Insufficienza del Razionalismo

Da quanto abbiamo esposto, è evidente che il Razionalismo scientifico è del tutto insufficiente ad esaurire il campo della ragione umana. Esso infatti, come abbiamo visto, si istituisce su unità parcellari, e la validità dei suoi concetti è condizionata al campo di indagine di volta in volta prefissato. Per conseguenza, effetto del Razionalismo scientifico è proprio la creazione di un dominio dell'irrazionale al di fuori dei mobili confini della scienza stessa. Mobili, abbiamo detto, ma non per questo estensibili alla totalità: onde il risultato di tale razionalismo è di consegnare all'irrazionalità una parte non trascurabile dell'esperienza umana, nei confronti della quale l'autonomia del Razionalismo scientifico si rivela come chiusura. La conoscenza scientifica si oppone dunque ad un sapere che aspiri all'unità e alla totalità.

Nel mondo moderno si assiste ad una rottura tra conoscenza scientifica e conoscenza comune. Il sottrarsi



dell'oggetto scientifico, autocostruito, alla conoscenza empirica, ha progressivamente fatto sì che quest'oggetto sia ormai nulla più che un teorema reificato, qualcosa che a nessun titolo può considerarsi esistente in natura. Bachelard appare esplicitamente preoccupato delle conseguenze umane e sociali di tutto ciò, e vede nello scienziato un individuo costretto a sdoppiarsi nei suoi ruoli di ricercatore e di uomo.

Ciò che appare soprattutto evidente nel Razionalismo scientifico è che esso, rifiutando le intuizioni concrete in quanto non feconde di analisi e di relazioni sistematiche, cioè di teoria, definisce il proprio oggetto astratto in funzione della sua utilità eliminando ciò che può essere trascurato; per conseguenza esso non produce vera conoscenza ma pura ideologia. In ciò esso non si sottrae alle aporie già implicite nel Razionalismo classico, perché il Razionalismo è forma di pensiero che guarda al mondo nell'ottica del dominio e non può quindi produrre conoscenza nel senso umano recepito da Bachelard, per il quale l'ampliamento della coscienza è frutto di una «presa di coscienza», cioè della capacità di accettare quanto si offre all'esperienza. Così come Heidegger, Bachelard parla di una capacità di disporsi nel silenzio all'ascolto del mondo.

La conoscenza scientifica, che è reificante perché conduce ad una verità che è adeguamento della cosa alla proposizione, ad una verità che sta sul piano teorico, cioè della mera contemplazione dall'esterno, distacca viceversa l'uomo dal rapporto con la fluidità dell'esistenza. La sua legge si fa esterna, e non può quindi condurre ad una verità umana intesa come presa di coscienza.

Sotto questo profilo si può parlare di un fallimento del Razionalismo scientifico, nel senso che il rapporto di questo con il problema della conoscenza non può assumere quei contorni totalizzanti che pure sono impliciti nella sua interiorità dinamica, e che si concretano nel fatto che per esso la conoscenza extrascientifica non può aver senso. Non è la scienza dunque a fallire il proprio obbiettivo, ma lo scientismo, inteso come atteggiamento filosofico che pone la verità scientifica a fondamento della conoscenza, e il metodo scientifico a norma di qualunque indagine destinata a produrre senso.

Il punto sul quale si focalizza l'attenzione di Bachelard nel considerare i limiti della scienza, è costituito in particolare dai limiti di un sapere necessariamente par-



Per Bachelard l'immaginazione è sempre materiale, perché si attiva quando la coscienza viene a contatto con la materia del mondo nei suoi quattro elementi costitutivi: Fuoco, Acqua, Aria, Terra.

Pagina a fronte: gli studi di Bachelard pubblicati sinora dalla RED di Como.

cellizzato nei confronti di quell'esigenza di unità e totalità che spinge a vedere in ogni fenomeno il riflesso di una legge universale che lo sottende. In questa esigenza squisitamente neo-platonica che ricalca l'antico conflitto tra il pensiero cartesiano e l'episteme rinascimentale, Bachelard porta ad evidenza il suo preciso debito culturale con il Romanticismo germanico.

Una conoscenza poetica del mondo

Lo stretto legame di quest'ultimo con l'ermetismo rinascimentale passa notoriamente attraverso il pullulare, in Germania, di circoli segreti ispirati al pensiero Rosicruciano, un filone che si salda con l'eredità dello spiritualismo di Schwenckfeld, Sebastian Frank e Weigel e che, infine, attraverso il misticismo di Böhme e Oetinger - nel quale ritornano temi



L'elemento Fuoco. Illustrazione da Van Helpen, op. cit.

già espressi dalla Qabbalah di Luria giunge ad influenzare direttamente Schelling.

Questo sapere rinascimentale, nel suo antirazionalismo, si esplicò in modo essenziale non già nella filosofia, ma nel «fare» creatore di poeti e artisti, lottando contro quel divorzio tra «scienza» e vita che sarà operato in termini vincenti da Cartesio. È quindi perfettamente logico che la svolta di Bachelard, alla ricerca di un diverso sapere, sia operata in direzione della conoscenza poetica del mondo.

«*L'immagine poetica, nella sua novità, apre un avvenire del linguaggio*»: così Bachelard, nei termini di un pensiero che possiamo ritrovare nel saggio heideggeriano su *L'essenza del linguaggio* e che discende dal romantico Jacobi. Tuttavia le forme e le parole non sono sufficienti, secondo Bachelard, a dar luogo all'opera poetica. Temi materiali debbono fungere loro da supporto ed egli ritiene di riconoscerli nei quattro elementi dell'immaginario mitico, alchemico, onirico: l'aria, l'acqua, la terra e il fuoco. A questi pilastri egli aggancia perciò la sua analisi dell'immaginario, pretesto per un'opera originalissima anche se destinata col tempo a sfilacciarsi nelle sue stesse mani, per l'impossibilità da lui stesso intuita sin dall'inizio di chiudere tutto il mondo

poetico in questi soli quattro temi.

L'immaginario e il simbolo

La grande opera bachelardiana sui quattro elementi deve perciò essere intesa all'interno di una più generale ricerca sull'immaginario e sul simbolo quale sua espressione, attraverso una rete di analogie tesa tra pensiero poetante, pensiero mitico e mondo onirico. Il pensiero analogico infatti, non la logica concettuale, intreccia i labili, mutevoli, imprevedibili legami che di simbolo in simbolo schiudono nuove regioni all'ampliamento della coscienza. Di ciò Bachelard ha evidenza, anche se non giunge a formulare esplicite considerazioni quali quelle avanzate dall'Arieti, che esaminerà il pensiero creativo sulla scorta della propria esperienza psichiatrica e degli studi di Von Domarus. Bachelard giunge anche ad enunciare il contrasto tra la «vita naturale» e il vissuto immaginario del poeta, intuendo nel secondo il risultato di un blocco della prima: un contrasto che ha trovato interessante formulazione nelle teorie del Bateson sul doppio legame.

Bachelard si volge dunque al mondo simbolico per trovare la via di un sapere che non si basi, come quello concettuale adottato dalla scienza, sui principi di identità e non contraddizione; di un sapere cioè, che non si faccia discriminante. Il simbolo è infatti ambiguo, nel senso che esso non si esaurisce nella propria manifestazione, ma ne eccede la forma continuamente alludendo, perché nel mondo simbolico gli opposti si rinviano l'un l'altro. Bachelard coglie nella «metafora poetica» - termine con il quale egli identifica il simbolismo dell'opera d'arte questa capacità di eterna riproposizione in nuove forme che il simbolo conferisce all'opera. Egli giunge così a valutazioni non lontane da quelle di Heidegger circa la prerogativa dell'opera d'arte, che è per l'appunto la capacità di parlare perennemente in modi sempre rinnovati.

A questa eterna creatività dell'immaginario si rivolge l'interesse del Bachelard, sempre attento alla concretezza. Nei confronti di un sapere che tende ad azzerare il senso dell'immaginario, egli constata che tale senso va ricercato non già in una ipotetica definizione scientifica del fenomeno, ma nella sua capacità di muovere la storia. L'uomo, nella sua storia, dà veste tangibile e razionale ai contenuti dei propri sogni; l'immaginario nasce infatti dal desiderio e l'uomo crea sé stesso a partire dal desiderio. Bachelard dunque circoscrive il campo della scienza mostrando che vi è tutta una realtà la cui conoscenza non può essere raggiunta attraverso il metodo scientifico. Sotto questo profilo, il suo vivo inte-

resse per la psicanalisi quale strumento per la comprensione dello psichismo, non può rivolgersi alla scuola freudiana, che egli critica per il suo tentativo di ridurre lo psichismo stesso ad un modello razionalista.

Ogni razionalizzazione infatti deforma l'immagine, che non può esser studiata come l'oggetto scientifico costituito dalla scienza stessa nell'ambito della logica concettuale: l'immagine può esser soltanto recepita e per riceverla è necessario ammirarla, accettandola così com'essa si mostra. Si noti come da questa posizione bachelardiana discenda l'intuizione di un sapere che è in realtà un volere, un sapere al quale si opera e che quindi si testimonia, che si costruisce partecipando alla costruzione del mondo. Non un sapere/contemplare sulla scorta del Razionalismo, un sapere «disinteressato» del quale sarebbe peraltro facile mostrare l'ideologicità; ma un sapere che è un volere lungo la linea che, indicata dai Sofisti ma penetrata in Occidente con il Cristianesimo in quanto erede del volontarismo ebraico, vi serpeggia sino a trovarvi terreno quale componente del Romanticismo. Sul piano estetico - e questo rende conto delle scelte di Bachelard e del suo modo di accostare l'opera d'arte - si ritorna così al filone anti-classicista che dallo pseudo-Longino riemerge in Giordano Bruno e si attesta nel Romanticismo germanico.



L'elemento Acqua. Illustrazione da Van Helsen, op. cit.

**Verità
«mostrata»
e non
«dimostrata»**

Se dunque il desiderio precede il sapere, e la verità poetica quella razionale, è evidente che la conoscenza ricercata e posta in luce da Bachelard conduce ad una verità che non può essere «dimostrata», ma che deve piuttosto essere «mostrata»; una verità per giunta non univoca e aperta ad un perenne divenire. Il metodo scelto per accostare l'opera d'arte non potrà perciò essere quello di un'analisi critica che assuma l'opera - o l'artista - ad oggetto; esso consisterà piuttosto in una rilettura appassionata dell'opera - di *quella* opera con la quale Bachelard è in simpatia - tesa a portare in evidenza e a far risuonare le infinite valenze dell'immagine, colta nell'intenzionalità poetica che la genera e riverberata nello psichismo dell'ascoltatore a generare nuove onde di immagini. Ciò non significa divenire a propria volta l'autore o il co-autore dell'immagine poetica, ma vale a partecipare in prima persona di quell'intenzionalità che ha generato l'immagine. A Bachelard, infatti, non sfugge minimamente il problema della costituzione e del possesso dei mezzi espressivi, che fa sì che non tutti siano o possano essere poeti. Egli vuol soltanto far rivivere «dal

dentro» il meccanismo che ha creato l'immagine; meccanismo che per un romantico (o per un anti-classicista) non può essere nelle regole formali, ma va ricercato nell'anima del poeta. Egli vuol inoltre ricordare che il destino dell'opera è l'anima dell'ascoltatore; esso è cioè un destino «operativo», capace di mettere in moto un processo psichico: non l'appagamento sensuale. L'arte invoca collaborazione, e Bachelard se ne fa tramite.

**Una dicotomia
della conoscenza**

Consequenza di questa scelta è la strana esperienza che gli accade di vivere e della quale dà conto: quella cioè di un esploratore della conoscenza che viene a trovarsi scisso nel duplice ruolo di filosofo della scienza e di lettore di poesie. Le due vie che egli percorre sembrano destinate a non incontrarsi, ed egli in tanto accetta questa dicotomia della conoscenza, in quanto, stabilendo un rapporto non sistematico con il problema, si pone nei confronti dell'immaginario con il ruolo di voce recitante. Prendendo atto dello storico evolvere della filosofia nella scienza, egli si volge a trovare una *compensazione* in quella conoscenza poetica che ha scoperto precedere la conoscenza razionale. Non tenta cioè,

come altri, di delineare un diverso approccio; la sua adesione a ciò che esorbita la razionalità scientifica percorre perciò, coerentemente, vie esterne alla razionalità. Il suo apporto critico alla definizione del pensiero poetante va cercato allora nella modulazione della voce con la quale egli, leggendo, crea il testo per l'ascolto. In questa dicotomia irrisolta di razionalità scientifica e immaginario, egli resta dunque fedele alla propria formazione originaria che fa di lui un razionalista, nella cui riflessione la crisi del Razionalismo scientifico è destinata a consumarsi nella constatazione dell'aporia, che invita ad un nuovo percorso entro lo stesso labirinto.

Nella lettura del testo la lezione di Bachelard conosce tuttavia pagine davvero alte, che pongono interrogativi degni d'un filosofo, dell'uomo cioè il cui compito è proprio quello di porre le grandi domande.

Partito dalla convinzione di una dottrina tetravalente dei temperamenti poetici, Bachelard, pur nel progressivo stemperarsi di questa facile tassonomia, resta pur sempre fedele ad una precisa intuizione. Ci sono, così egli sostiene, alcune materie, quali per l'appunto i quattro elementi, dotate di un proprio onirismo, e quindi in grado di fungere da poi di attrazione per l'immagina-

rio poetico, cui conferiscono l'unità indispensabile alla nascita della poesia.

Vi è un immaginario della materia perché la materia immagina in noi: l'acqua, occhio della terra, sogna nei nostri occhi. Il suo *L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière* non è soltanto un testo fondamentale per comprendere il filo evanescente del suo procedere, sciame dorato di immagini che appaiono e scompaiono dal fondo di acque memoriali. Esso è anche un capolavoro nel quale lo svolgimento della indimostrabile tesi contenuta nel titolo è affidato all'emergere di fantasmi poetici che trascinano il lettore ben oltre il limite riarso dei concetti. Chi «mostra» non ha più nulla da dimostrare; parla con la voce dell'oracolo che, per Bachelard, «è un fenomeno naturale. È un fenomeno dell'immaginazione delle grotte» (*La terre et les rêveries du repos*).

Così, in questo stesso testo, il ripercorrere la simbologia dell'abitare seguendo la voce recitante di Bachelard, consente al lettore di scoprire una verità che in nessun luogo si afferma e tantomeno si «dimostra»: ciò che l'uomo realizza sotto l'aspetto dei suoi manufatti ha un antecedente nel simbolismo dell'immaginario. Il

ASCOLTARE LA VOCE DEL MONDO

Gaston Bachelard (Bars-sur-Aube, Champagne, 1884 - Parigi 1962), nasce da una famiglia di calzaiuoli e vignaioli; dal 1903 al 1913 lavora come impiegato presso l'amministrazione delle Poste e Telegrafi, nel 1912 si laurea in matematica, tenta (fallendolo) il concorso per ingegnere dei telegrafi; dal 1914 al 1919 combatte nel Primo conflitto mondiale, nel 1920 ottiene la laurea per l'insegnamento di fisica e scienze naturali nelle scuole e si dà all'insegnamento; nel 1927 consegue un dottorato in Lettere con una tesi dal titolo *Essai sur la connaissance approchée* (Saggio sulla conoscenza approssimata). Nel 1930 diviene professore ordinario di filosofia presso l'università di Digione, nel 1940 viene chiamato alla Sorbona alla cattedra di Storia e Filosofia della Scienza. Nel 1961 riceve il

Grand Prix des Lettres. Questa rapida sintesi biografica può essere in qualche modo indicativa del complesso percorso umano e scientifico del filosofo francese, e ci dà una prima (sia pur vaga) idea della varietà dei suoi interessi. Che poi - come si è visto dall'articolo di Giancarlo Benelli - si possono ricondurre a due grandi direttrici, la filosofia della scienza e la «poesia» intesa in senso lato. Partiamo dalla prima. Per Bachelard filosofia e scienza devono andare di pari passo: di fronte alle imponenti trasformazioni avvenute nella seconda - e in particolare nella fisica - a partire dall'inizio del XX secolo, le concezioni filosofiche devono rinnovarsi arditamente. Tutto ciò, però, non in senso positivistico, ma in direzione diametralmente opposta. Se il positivismo, infatti, nel suo empirismo

radicale rivaluta la logica formale, privilegia l'analisi dei linguaggi scientifici, predilige il modello matematico puro, Bachelard al contrario si esprime in una prosa colloquiale piuttosto che rigorosa e controllata, ricca di immagini e di espressioni talora vaghe e paradossali, con intenti più persuasivi che dimostrativi. Per Bachelard, in realtà, non è la logica lo strumento essenziale per la filosofia della scienza, quanto piuttosto la Storia della scienza, intesa come sviluppo del pensiero scientifico, degli aspetti da esso assunti in ciascuna delle fasi attraversate. Il pensatore francese, per di più, non soltanto non dà grande valore al modello matematico puro, ma anzi ironizza su quelli che ne fanno lo strumento principe per cogliere lo spirito scientifico. In realtà, secondo Bachelard, questi

«dottrinali dell'assiomatica» sono incapaci di cogliere tale spirito, perché la presentazione formale delle teorie non può che limitarsi a semplificare e sistemare, rivelandosi inessenziale alla vera comprensione delle tesi esposte; sono «l'apogeo dell'antipsicologismo» (va qui ricordato l'influsso della psicoanalisi junghiana posto in rilievo da Benelli). Il vero spirito scientifico non può essere inteso partendo da criteri aprioristici - che Bachelard condanna energicamente. E' inutile teorizzare su quale sia la vera conoscenza scientifica: soltanto lo sviluppo effettivo della scienza stessa può darci indicazioni attendibili e utili a impostare seriamente l'indagine epistemologica. L'epistemologia deve così consacrarsi a «fatti che la scienza ha

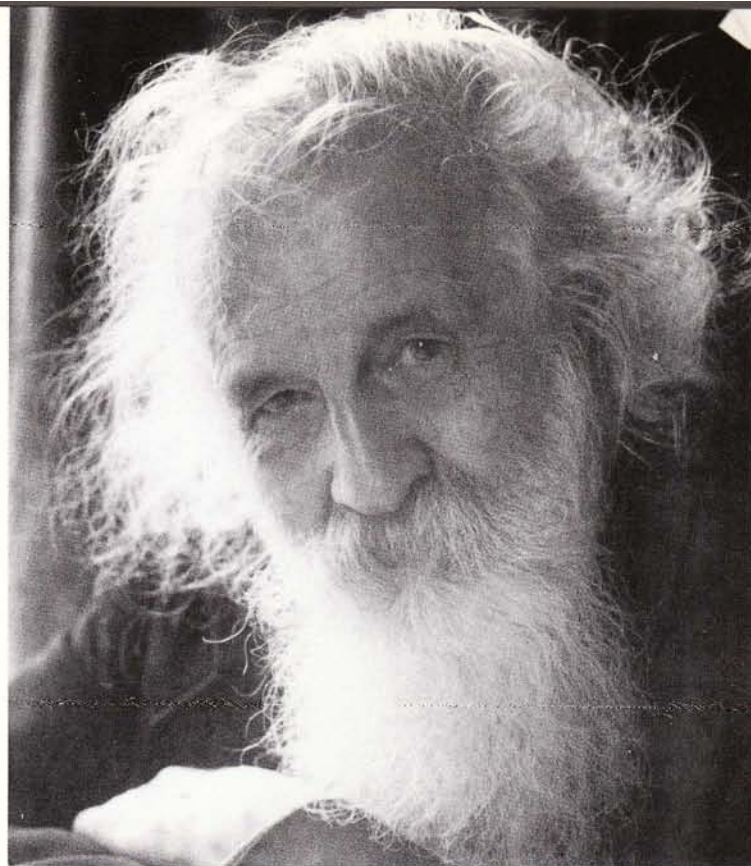
mondo, dunque, come creazione simbolica.

Andar oltre negli esempi non serve: al contrario, l'anatomia dei testi vanificherebbe la lezione, così come il dinamismo di un corpo vivente non può esser letto nella vivisezione degli arti.

Nella vita, al cui moto Bachelard si propone di aderire, il tutto eccede sempre la somma delle parti.

Nell'acqua del sogno, sostiene Bachelard, si discioglie la storia. Emerge il desiderio e l'artista, lavorando a piegare i propri materiali (ben più malleabili della storia) verso la realizzazione dell'utopia, trae alimento dalle immagini per costruire, in luogo del chaos, un cosmo - cioè un ordine - che è un cosmo di parole.

L'opera dell'artista, sostenevo alcuni anni or sono, è un viaggio oltre le soglie di bronzo del mondo della storia, in direzione di un percorso labirintico dal quale tornare portando con sé un frammento di ignoto, di quell'ignoto che allude dalla maschera dello sciamano. In questo ipotetico viaggio, Bachelard è una voce che il periegeta dell'utopia udrebbe allora levarsi nella sua rotta immaginaria verso le Isole Felici: una voce che risuona nel labirinto per fornire le mobili coordinate di uno spazio incircoscribibile. □



Ritratto fotografico di Gaston Bachelard (1884-1962).

veramente incontrato, a pensieri che hanno effettivamente preoccupato gli scienziati e soprattutto le scuole. Per l'epistemologo un'idea valida è un'idea che ha avuto influenza». Con Bachelard, dunque, la filosofia rinuncia alle sue pretese sistematiche e organizzative, e accetta di spezzettarsi per seguire la scienza nel suo progressivo sviluppo e nella sua pluralità di branche, talvolta irriducibili l'una all'altra. Bachelard considera la scienza come frutto dell'attività concreta degli operatori scientifici, che sono innanzitutto uomini con tutta la loro complessa psicologia, e come tali irriducibili a rigidi schemi logico-matematici. Qualunque uomo, nessuno può negarlo, è animato anche da un altro

tipo di attività, che è quella «poetica»: poesia intesa come fantasia, immaginazione, musica, rêverie. Di qui il grande impegno del filosofo francese nell'esplorazione di quest'altro aspetto, esplorazione che implica in un certo senso una rottura con i metodi di ricerca seguiti sul fronte epistemologico. Non per niente si è parlato di «due Bachelard» (Mario Castellana) non certo in senso «schizoide»: i due «mondi» esplorati dal pensatore sono profondamente diversi, ma, come nella realtà della psiche umana, complementari l'uno all'altro. Denominatore comune di questa indagine sul fronte «poetico» è la rêverie, vista da Bachelard come «lo stato d'animo nascente» e suddivisa in vari tipi

(d'infanzia, d'oggetto, del cosmo...); essa non è evasione: è uno strumento essenziale per conoscere il mondo, diverso ma non inferiore alla scienza. La conoscenza intellettuale e quella fantastica si affiancano, senza contrapporsi. Il problema è semmai determinare il rispettivo dominio. Oggetto primario di Bachelard, in sostanza, non è la teoria, la costruzione intellettuale, ma la realtà che ci circonda, che bisogna cercare di comprendere senza preconcetti. Non ha senso, precludersi in nome di assiomi e criteri astratti ed aprioristici tutti quegli strumenti che la mente umana ha a disposizione, perdendo così innumerevoli aspetti ed elementi. Quello che davvero conta è ascoltare la voce del mondo.

ALCUNE DELLE PRINCIPALI OPERE:

Alcune delle principali opere:

Le nouvel esprit scientifique (1934)
La psychoanalyse du feu (1938)
La formation de l'esprit scientifique (1938)
L'eau et les rêves (1940)
Le rationalisme appliqué (1949)
L'activité rationaliste de la physique contemporaine (1951)
La Poétique de l'espace (1958)
La Poétique de la rêverie (1960)

A Gaston Bachelard la *Revue Internationale de la Philosophie* (vol. XIX, 1964) ha dedicato un fascicolo monografico.

a cura di
Giovanni Maria Del Re