

QUADERNI DI STUDI INDO-MEDITERRANEI

V (2012)

# *Transmutatio*

La via ermetica alla felicità  
The Hermetic Way to Happiness



*Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*

*Direttore responsabile:* Carlo Saccone

*Comitato di redazione:* Alessandro Grossato (vicedirettore), Daniela Boccassini (responsabile per il Nord America), Carlo Saccone

*Comitato dei consulenti scientifici:* Alberto Ambrosio (Uni-Paris Sorbonne, mistica comparata), Adone Brandalise (Uni-Padova, studi interculturali), Francesco Benozzo (Uni-Bologna, studi celtici), Daniela Boccassini (UBC Vancouver, filologia romanza), Johann Christoph Buerger (Uni-Berna, islamistica), Patrizia Caraffi (Uni-Bologna, iberistica), Carlo Donà (Uni-Messina, letterature comparate), Patrick Francke (Uni-Bamberg, arabistica), Alessandro Grossato (Facoltà Teologica del Triveneto, indologia), Giancarlo Lacerenza (Uni-Napoli, giudaistica), Mario Mancini (Uni-Bologna, francesistica), Roberto Mulinacci (Uni-Bologna, lusitanistica), Carla Corradi Musi (Uni-Bologna, studi sciamanistici), Giangiacomo Pasqualotto (Uni-Padova, filosofie orientali), Carlo Saccone (Uni-Bologna, iranistica), Tito Saronne (Uni-Bologna, slavistica), Mauro Scorretti (Uni-Amsterdam, linguistica), Giulio Soravia (Uni-Bologna, maleo-indonesistica), Kamran Talattof (Uni-Arizona, iranistica), Ermanno Visintainer (ASTREA, filologia delle lingue turco-mongole)

La rivista “Quaderni di Studi Indo-Mediterranei” (QSIM) ha sede presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell’Università di Bologna, Via Cartoleria 5, 40124 Bologna, ed è sostenuta da amici e studiosi riuniti in ASTREA (Associazione di Studi e Ricerche Euro-Asiatiche). La posta cartacea può essere inviata a Carlo Saccone, all’indirizzo qui sopra indicato. Sito web ufficiale della rivista:

<http://www2.lingue.unibo.it/studi%20indo-mediterranei/>

sito in inglese: <http://qusim.arts.ubc.ca/>

Ulteriori materiali e informazioni sul sito di “Archivi di Studi Indo-Mediterranei” (ASIM) <http://www.archivindomed.altervista.org/>

Per contatti, informazioni e proposte di contributi e recensioni, si prega di utilizzare uno dei seguenti indirizzi:

<carlo.saccone@unibo.it>, <alessandrogrossato@tin.it>, <daniela.boccassini@ubc.ca>

Per l’abbonamento alla rivista, e per gli arretrati, si prega di contattare l’Editore: [www.ediorso.it](http://www.ediorso.it)

# *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*

V  
(2012)

## *Transmutatio*

La via ermetica alla felicità  
The Hermetic Way to Happiness

a cura di  
Daniela Boccassini e Carlo Testa



Edizioni dell'Orso  
Alessandria

*Si ringraziano i seguenti istituti della **Università della Columbia Britannica** (UBC Vancouver, Canada), il cui generoso contributo ha reso possibile la pubblicazione del presente volume:*

*We gratefully acknowledge the following institutions within the **University of British Columbia** (UBC Vancouver, Canada), whose generosity has made possible the publication of this volume:*

The Faculty of Arts

The Department of Asian Studies

The Department of Art History and Visual Arts (AHVA)

The Department of Classical, Near-Eastern and Religious Studies (CNERs)

The Department of French, Hispanic and Italian Studies (FHIS)

The Department of History

The Department of Philosophy

The Museum of Anthropology

© 2012

Copyright by Edizioni dell'Orso s.r.l.

via Rattazzi, 47 15121 Alessandria

tel. 0131.252349 fax 0131.257567

e-mail: [edizionidellorso@libero.it](mailto:edizionidellorso@libero.it)

<http://www.ediorso.it>

Realizzazione editoriale a cura di ARUN MALTESE ([bear.am@savonaonline.it](mailto:bear.am@savonaonline.it))

*È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno e didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della Legge n. 633 del 22.04.41*

ISBN 978-88-6274-423-2

## Indice

INTRODUZIONE / INTRODUCTION	1
<i>Il silenzio delle parole</i> di Daniela Boccassini	3
I: ERMENEUTICA / HERMENEUTICS	19
<i>La dignité retrouvée de la matière</i> par Françoise Bonardel	21
<i>Non più, non ancora. Coscienza liminare e trasformazione</i> di Carla Stroppa	43
<i>«Nel Mutare mettiti in cammino»: i Sonetti a Orfeo di Rilke come ermeneutica del mondo</i> di Carlo Testa	55
II: RADICI / ROOTS	81
<i>Il risveglio delle potenze spirituali nell'esperienza mistica e visionaria in Eurasia</i> di Grazia Shogen Marchianò	83
<i>Nawābit: i “germogli” della Città Eccellente in Al-Fārābī, Ibn Bāḡḡa, e nella tradizione platonica che li ispirò</i> di Massimo Jevolella	95
<i>La simbologia trasformativa del bambino divino nella Bibbia. Per una lettura a-duale e interiore</i> di Gianni Vacchelli	125

III: GUARDANDO A ORIENTE / LOOKING EASTWARD	149
<i>«Tu es ce que tu comprends»: Jābir ibn Hayyān et la transmutation alchimique en Islam</i> par Pierre Lory	151
<i>La cinquième nature comme voie d'accès à l'immortalité</i> par Reza Kouhkan	163
<i>Islam and the Transformative Power of Love</i> by William Chittick	171
IV: GUARDANDO A OCCIDENTE / LOOKING WESTWARD	177
<i>Alchymia Archetypica: Theurgy, Inner Transformation and the Historiography of Alchemy</i> by Hereward Tilton	179
<i>Il Flauto magico di Mozart: la via massonica alla felicità</i> di Maria Soresina	217
<i>Immaginario alchemico e ricerca della felicità ne L'Oiseau bleu di Maurice Maeterlinck</i> di Sabrina Martina	233
V: SCONFINAMENTI / CROSSOVERS	253
<i>Neither One nor Two: Transmutation, the Sacred Word and the Feminine</i> by Patrick Laude	255
<i>«Imagini di ben seguendo vere»: misticismo, alchimia e psicologia del profondo, da Dante a Dürer</i> di Daniela Boccassini	275
<i>Gradus ad Cælum: The Theo-politics of Happiness</i> di Carlo Testa	311

UNA LETTURA TRA ORIENTE E OCCIDENTE	345
« <i>O mon Iran, où es-tu?</i> » inedito di Henry Corbin, a cura di Daniela Boccassini	347
RECENSIONI	355
BIOGRAFIE E ABSTRACTS	370





Aleksandr Blok  
«A Sophia»

*Non andrò tra le braccia del mondo,  
che a lusinghe ed offese ci invita.  
A Te sola, Te sola rispondo  
del silenzio di tutta una vita.*

*Io bene comprendo chi tace,  
e al silenzio l'orecchio protende:  
al di là del linguaggio, la pace  
dello Spirito piove e risplende.*

*E del muto tripudio m'allieto:  
ma schermendomi il volto, perché  
in me porto, nascosto, il segreto  
del mio amore infinito per Te.*

Я к людям не выду навстречу,  
испугаюсь хулы и похвал.  
Пред Тобой Одной отвечу,  
за то, что всю жизнь молчал.

Молчаливые мне понятны,  
и люблю обращенных в слух:  
за словами — сквозь гул невняты  
просыпается светлый Дух.

Я выду на праздник молчания,  
моего не заметят лица.  
Но во мне — потаенное знанье  
о любви к Тебе без конца.

14 gennaio 1903  
traduzione di Carlo Testa



INTRODUZIONE  
INTRODUCTION

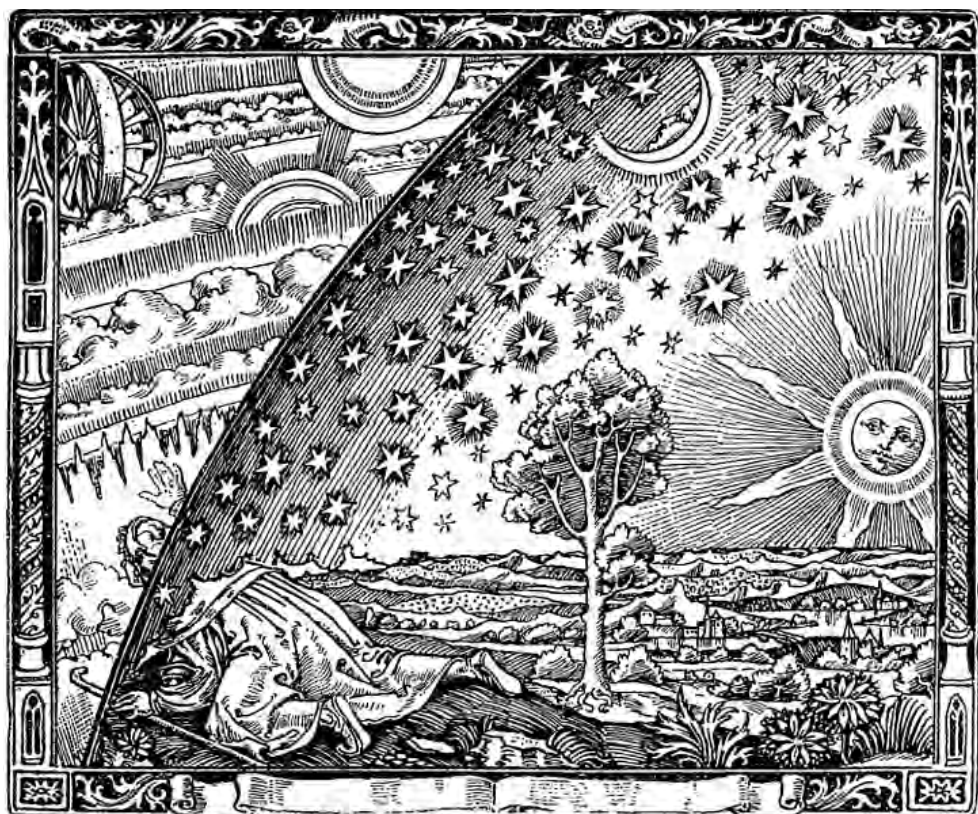


Fig. 1 — «Un missionnaire du moyen-âge raconte qu'il avait trouvé le point où la Terre et le ciel se touchent...» La cosiddetta «incisione di Flammarion» di autore ignoto; da Camille Flammarion, *L'Atmosphère: météorologie populaire* (Parigi, 1888, p. 163). Riprodotta da <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Flammarion.jpg>

## *Il silenzio delle parole*

di Daniela Boccassini

*Verso l'interno va la via misteriosa. In noi, o in nessun luogo v'è l'eternità con i suoi mondi — il passato e il futuro. Il mondo esterno è il mondo dell'ombra — Esso proietta la sua ombra nel regno della luce.*

Novalis 2001: 326, frammento n. 17 (trad. Carlo Testa)

Questo libro, dedicato a esplorare la nozione di “transmutatio”, delinea per ciò fare un percorso, ma non si propone per questo di tracciare una progressione lineare, di dispiegare un pensiero sistematico, di fornire dati funzionali all’acquisizione di un qualsivoglia sapere.

Fin dal suo concepimento, e in tutte le fasi della sua realizzazione, *Transmutatio* ha piuttosto inteso far proprio l’invito che Virgilio estende a Dante perduto «nella selva erranea di questa vita» (*Cv* IV.24.12): «A te convien tenere altro viaggio, / [...] / se vuo’ campar d’esto loco selvaggio» (*In* 1.91-93). Settecento anni più tardi, non si può dire che il «loco» che ancora abitiamo sia meno selvaggio di un tempo. Ben altrimenti spoglio di selve, questo sì; ma proprio nelle sue devastate fattezze il «loco» preposto a nostra dimora viene a mostrarci il volto vero di ciò che chiamiamo “selvaggio”: l’inesplorato, recondito volto dell’umana ferocia. È questo il «gran deserto» (*In* 1.64) dal quale occorre scampare; è questa la *prima materia* che da sempre si rende necessario trasmutare. Con misericordia. E dunque tenendo «altro viaggio».

Nel suo procedere dall’una all’altra delle cinque parti di cui è composto, il tragitto che questo libro delinea non si propone dunque di avanzare verso l’ignoto di un qualche inesplorato “oltre”, di una qualche *terra incognita* che la ragione possa pensare di appropriarsi con l’intento di colonizzarla. Muovendo di stazione in stazione, *Transmutatio* traccia piuttosto un percorso che aspira a ritornare su se stesso, a ricongiungersi con la propria origine, nella speranza di portare se stesso e quell’origine al loro reciproco incontro, e mutuo compimento. Si apre così, per via dell’inflessione “ermetica” propria al discorso che in queste pagine si svolge, uno spazio centrale condiviso dai testi qui accolti, e dagli autori che li hanno scritti. È a partecipare di tale spazio, di tale versante interno del pensiero, che viene ora invitato il lettore — per farsi a sua volta, di quello spazio, pellegrino ed esploratore.

L'ermetismo evocato dal sottotitolo è da intendersi infatti in primo luogo come passione per l'*intus* quale unica possibile via al compimento dell'*intra*: compimento di quel rapporto di relazione, cioè, che per vivere dobbiamo stabilire con tutto ciò che riteniamo essere l'*extra*, con tutto ciò che risentiamo come estraneo, alieno, remoto. Il processo trasmutativo — opera di tutta la vita, alla realizzazione del quale non è detto che basti una vita — si attiva infatti allorché si perviene a comprendere che la via confacente alla reintegrazione dell'uomo e del cosmo è quella simbolicamente tracciata dal labirinto: dal fuori verso il dentro, dai confini verso il centro, mediante infiniti ripiegamenti della traiettoria su se stessa. Non che accedere al labirinto sia impresa semplice: anche soltanto per avvicinarsi all'entrata, per riuscire a identificarla come tale, occorre effettuare un rovesciamento di prospettiva così come di direzione; occorre produrre lo sconvolgimento di quelle che credevamo fossero le assisi del nostro più certo sapere. Il viaggio ermetico, l'«altro viaggio», è infatti inteso a portare chi accetta di intraprenderlo nel “dentro” più riposto di ogni cosa, nel buio della mortalità condivisa, nel luogo preposto al riconoscimento supremo.

«Visita interiora terrae rectificando invenies occultum lapidem», recita l'arcano che la tradizione alchemica offre quale singolare viatico a chi si sia reso disposto a interrogarne la plurimillenaria, criptica saggezza. Perché l'«occultus lapis» si mostri al centro del labirinto — perché quel centro nascosto divenga spazio abitabile dal di dentro, radura luminosa che sorge dal cuore della selva più oscura — progresso e regresso dell'incedere devono venire a fare, paradossalmente, tutt'uno. Questa la *rectificatio* necessaria, questo il rivolgimento da attuare. Come bene intese María Zambrano, la «vista nova» della *transmutatio* è predicata sull'avvento di una *visibilità* “nuova”, frutto del miracoloso accordarsi di forze tra loro normalmente discordi:

Y la visión lejana del centro apenas visible, y la visión que los claros del bosque ofrecen, parecen prometer, más que una visión nueva, un medio de visibilidad donde la imagen sea real y el pensamiento y el sentir se identifiquen sin que sea a costa de que se pierdan el uno en el otro o de que se anulen. (Zambrano 2011 [1977]: 124)

L'«occultus lapis» — l'irraggiungibile graal, l'introvabile elisir — quale pegno di eterna felicità si rivela allora essere l'unico mezzo capace di abolire la distanza che avevamo frapposta, a nostra stessa insaputa, tra l'*intus* e l'*extra*: tra noi e il mondo, e più sottilmente, tra noi e noi stessi.

Prima di lasciare la parola ai singoli autori (il riassunto dei cui contributi si legge nell'ultima sezione del libro), tratterò il percorso che connette le cinque sezioni di cui si compone il volume, proponendomi di additare così la costellazione che, nei mesi occorsi alla realizzazione di questo progetto, è venuta configurandosi come lo spazio di pensiero ed esperienza in cui trasmutazione e felici-

cità entrano in rapporto tra loro. Uno spazio che certo appartiene al presente, ma nel quale si sono intessute le parole di quelli, fra gli esploratori della via ermetica, che maggiormente hanno ispirato, guidandola, la realizzazione di questo progetto.

\*\*\*

### *Ermeneutica*

Torniamo a Dante, che nel *Convivio* aveva avuto l'ardire di farsi ermeneuta di una parola poetica — anch'essa uscita dalla sua penna — votata al servizio di Sapienza, supremo oggetto d'amore. Ipostatizzata in «donna de lo 'ntelletto» (Cv III.11.1), la Filosofia cantata da Dante «ha per subietto lo 'ntendere» (13), come causa efficiente la verità, e come fine «quella eccellentissima dilezione che non pate alcuna intermissione o vero difetto, cioè vera felicitade, che per contemplazione de la veritade s'acquista» (14). La semplice «dilezione» umana trasmuta dunque in «vera felicitade» quando il sapere, cui la potenza intellettuale dell'anima per sua natura aspira, trapassa in gnosi; quando cioè la conoscenza si dilata fino ad acquietarsi, oltre ogni ragione, in contemplazione pura, giungendo a percepire le cose nella loro verità ultima, cioè nella loro natura più riposta, intrinsecamente spirituale.

Se appartiene in proprio alla parola poetica — parola ricevuta, parola-dono — di aprirsi a dire questo indicibile «trasumanare» dello spirito, alla parola ermeneutica — parola offerta, parola-servizio — è invece affidato il compito di trasportare l'anima oltre i confini della mortalità per renderla partecipe di quell'esperienza visionaria, cui anch'essa per innata disposizione anela, da Dante con precisione chiamata «intelligenza nova».

L'ermeneutica è dunque pratica di lettura che intende ricondurre la Parola al suo segreto, al suo cuore nascosto — al suo eterno presente — oltre e attraverso ogni suo contingente significato strumentale. Henry Corbin intese tutto il potere trasmutativo di questa discesa nelle profondità del testo, scritturale e cosmico, che egli stesso attuò confrontandosi al *ta'wīl*, l'esegesi propria alla gnosi islamica.<sup>1</sup> Di questa *rectificatio* ermetica della conoscenza — e del suo potenziale di salvezza, qualora essa sia consapevolmente assunta a etica della conoscenza — Corbin dice:

---

<sup>1</sup> L'ermeneutica è l'altra faccia, nella scrittura di Corbin, della fenomenologia quale metodo di approccio "individuale" al sapere, in consapevole alternativa all'alienazione astrattiva dello storicismo. V. in questo senso l'inedito «*O mon Iran, où es-tu?*» pubblicato *infra*.



la *vérité* du ta'wīl repose sur la *réalité* simultanée de l'opération mentale en laquelle il consiste, et de l'Événement psychique qui lui donne origine. Le ta'wīl des textes suppose le ta'wīl de l'âme : l'âme ne peut ramener, faire revenir le texte à sa vérité, que si elle revient elle-même à sa vérité (*haqīqat*), ce qui implique pour elle une sortie hors des évidences imposées, hors du monde des apparences et des métaphores, de l'exil et de l'« Occident ». Réciproquement l'âme prend le départ, accomplit le ta'wīl de son être vrai, en prenant appui sur un texte — texte d'un livre ou texte cosmique — que son effort va conduire à une transmutation, promouvoir au rang d'Événement réel, mais intérieur et psychique. (Corbin 1979 : 41)

Non si dà *ta'wīl* del testo senza *ta'wīl* dell'anima, perché il *ta'wīl* dell'anima è l'“evento psichico” interiore che conduce all'esternazione del *ta'wīl* del testo, il cui intimo accadere a sua volta dipende dall'incontro con il *ta'wīl* come forma testuale dell'essere nella sua verità. Parlando di “evento psichico” atto a liberare l'individuo dall'esilio delle apparenze, Corbin colloca l'ermeneutica in quella sfera psichica, governata dalla «mente» o scintilla divina, che Dante dice essere preposta a «lo 'ntendere», e alla quale presiede Sofia: un'esperienza intellettuale assoluta, che nell'abbracciare ogni umano sapere lo trascende; nell'affinarlo, lo trasmuta.

Non è certo un caso se ci sentiamo qui straordinariamente vicini a quel lavoro di ermeneutica della psiche che Jung chiamò, all'incirca negli stessi anni, processo d'individuazione. Predicato sulla messa in opera di un'interpretazione «sintetico-anagogica» dei contenuti simbolici della “mente”, l'approccio consapevolmente fenomenologico di Jung al comportamento psichico si proponeva di restituire l'essere umano al suo sé “veritiero”, positivamente attingibile al di là di ogni aberrazione patologica: «in quanto è individuale, può diventare soltanto quel che è ed è sempre stato» (Jung 1993: 14). Perché tale trasmutazione rigenerativa dell'individuo avvenga, occorre favorire un incontro creativo della psiche con il (proprio) Sé nella sua vivente alterità, affinché riesca a nascere ciò che desidera venire alla luce: la primigenia dualità dell'*homo totus*. Solo a chi segua i meandri di questa via oscura, solo a chi osi affidarsi alle incognite di questo «altro viaggio», dichiara Jung, sarà dato di «trarre [se stesso] fuori dall'angustia spesso opprimente di una comprensione di sé meramente personalistica, e di affrancar[si] da quel pervicace egocentrismo che fino allora gli precludeva la visione dei più ampi orizzonti del suo sviluppo sociale, morale e spirituale» (Jung 1993: 3).

Sono parole scritte nel 1957, al termine di un lungo percorso esistenziale. Jung si esprimeva in terza persona, facendo riferimento non a se stesso bensì al “paziente”; ma in limpida consapevolezza del fatto che l'analista saprà condurre il proprio “paziente” alla trasmutazione interiore soltanto se egli stesso avrà accettato di farsi “paziente”, percorrendo in prima persona il medesimo cammino.

Né Corbin né Jung tematizzarono, che io sappia, la felicità come esito dell'*opus* cui votarono per intero la loro esistenza. Eppure, non c'è dubbio che i loro scritti testimoniano di un "orientamento" indefettibile in direzione di questa elusiva realizzazione. Tanto più significativa risulta dunque questa laconica, luminosa nota di Jung in proposito:

"Felicità" [...] è una realtà talmente importante che non esiste nessuno che non la desideri; e tuttavia non esiste nemmeno un criterio oggettivo che dimostri in modo indubitabile la necessaria esistenza di questo stato. Proprio nelle cose più importanti siamo spesso costretti a rimetterci al giudizio soggettivo. (Jung 1992: 149)

### *Radici*

Perché il germoglio possa germinare, perché l'uomo di luce possa tornare a manifestarsi «in creatura» come fanciullo, e la materia possa liberarsi da se stessa, occorre innanzitutto che l'aggregato vivente esperisca ciò che la sapienza ermetico-alchemica chiama *nigredo*: dissoluzione, morte nel rigore invernale di ciò che dalla terra era precedentemente uscito. Non resta allora che la discesa dell'anima nel buio del labirinto, nel segreto delle radici; non resta che l'impavido ritorno all'indicibile caos della *prima materia*.

Nella certezza che qualcosa prenderà forma, in quel letargo. Seppur affidandosi alle superiori forze della natura, l'io dell'*artifex* deve riuscire a mantenersi, nelle parole di Dante, «in quella parte de la vita di là da la quale non si puote ire più per intendimento di ritornare» (*Vn* 14). L'io deve cioè arrivare a vivere la propria morte, e raccogliendosi in quel crogiolo, lasciare che l'impensabile — il suo invisibile doppio angelico, il suo Sé creato a immagine di Dio, per usare una terminologia tradizionale — gli si faccia incontro.

Possiamo cogliere il senso del rivolgimento interiore che l'adepto è in tal modo invitato ad assecondare rileggendo le esortazioni che Zosimo (fine III - inizio IV s. AD) rivolge a Teosebia, la «sorella» alchemico-mistica cui egli dedica i suoi scritti; parole che Olimpiodoro con reverenza avrebbe ripetuto a beneficio di tutti gli adepti, appena prima che il nome e l'opera del suo «sapien-tissimo» maestro scivolassero nell'oblio, dal quale solo le intuizioni di Jung l'avrebbero tratto:

Non agitarti in tutti i sensi alla ricerca del dio, ma resta seduta nella tua casa e il dio verrà da te, lui che è dappertutto e non è confinato in uno spazio ristretto come i demoni. Riposando il corpo acquieta anche le passioni, il piacere, la cupidigia, la collera, il dolore e le dodici parti della morte. Così rettificando te stessa chiama a te la divinità. Verrà realmente, essa che è dappertutto e in nessun luogo. [...] Com-

portati in questo modo fino a che tu non abbia ottenuto la compiutezza dell'anima. (Zosimo 2004: 195-97)

... οἴκαδε καθέξου, καὶ θεὸς ἔξει πρὸς σέ, ὁ πανταχοῦ ὄν, καὶ οὐκ ἐν τόπῳ ἐλαχίστῳ, ὡς τὰ δαιμόνια · καθέζομένη δὲ τῷ σώματι καθέξου καὶ τοῖς πάθεσιν, ἐπιθυμία ἡδονῆ θυμῷ λήπη καὶ ταῖς δώδεκα μοίραις τοῦ θανάτου · καὶ οὕτως αὐτὴν διευθύνουσα προσκαλέση πρὸς ἑαυτὴν τὸ θεῖον καὶ ὄντως ἦξει τὸ πανταχοῦ ὄν καὶ οὐδαμοῦ. [...] Ταῦτα δὲ ποιεῖ ἕως ἂν τελειωθῆς τὴν ψυχὴν. (Zosimo 2004: 194-96)

Restare “seduti a casa” significa rivolgere l'attenzione verso l'interno, e in quella quiete — dapprima temibile, nel suo silenzioso sconfinare verso l'ignoto — apprendere ad accordare il proprio respiro con il ritmo della vita. Chi pervenga a quello spazio sacro, a quel centro dell'essere, afferma Zosimo, accede a una forma di conoscenza che non dipende più dai sensi esterni, dalle pulsioni corporee, dall'ottuso richiamo della materia. Sciolta dai lacci di ὕλη, l'«amorfa materialità», Teosebia diviene idonea a rispondere al richiamo della φύσις, l'«energia creatrice intrisa di πνεῦμα» (Tonelli in Zosimo 2004: 181-82), e può così ricongiungersi alla ἐκκλησία di tutti coloro che riconoscono il potere trasmutativo del Νοῦς all'opera nel Tutto. È dunque in quel luogo di morte apparente — la materia stessa — che avviene la rinascita, l'incontro con il divino; e tale incontro viene a coincidere con la visione-conoscenza, con la gnosi, del φωτειὸς ἄνθρωπος: l'uomo di luce nascosto, il *lapis*, il Sé pneumatico con il quale l'Adamo terrestre deve tornare a congiungersi per poter trasmutare (Corbin 1979: 250-54; 1984: 24-27; Jung 1981: 420 sgg.; Tonelli in Zosimo 2004: 128-39).

### *Guardando a Oriente*

È quindi un vero e proprio viaggio, quello che l'io rinato dalle proprie ceneri intraprende alla ricerca della propria trasmutazione. Trattandosi di un viaggio “notturno”, che si svolge cioè dal fuori al dentro, dai confini al centro dello spazio e del tempo, il rovesciamento di prospettiva coinvolge ugualmente il soggetto e l'oggetto della cerca: non si tratta cioè di raggiungere qualcosa o qualcuno di “altro” — l'alterità come tale è irraggiungibile — bensì di compiere un *ascensum*, una risalita iniziatica per gradi dalle profondità della *prima materia*, e di attuare in questo modo la *rectificatio* insieme dei sensi e della materia, la loro progressiva κάθαρσις o purificazione.

Non si può dire, questo «dramma interiore dell'elevazione, che si attua nello smarrimento, e forse proprio in virtù di esso» (Tonelli in Zosimo 2004: 80), se non in forme simboliche, facendo ritorno agli archetipi. Che silenziosamente

provvedono a illustrare le corrispondenze nascoste, i rispecchiamenti segreti, tra le «rote magne» disegnate nel cosmo dai corpi celesti e quelle, infinitesime, generate nell'uomo da altrettanti sottili vortici di energia vitale.

Comune a tutte le concezioni sciamaniche, gnostiche, neoplatoniche, è infatti la narrazione — certo in varianti tra loro anche molto diverse — del viaggio di risalita attraverso i cieli: rispecchiandosi nell'*extra-orbitante*, l'io viene a *intuire* la misura che gli è più confacente; uscendo da sé, è misteriosamente ricondotto al proprio interno, al centro del suo Sé più ignoto e insieme più prosimo. «Questo è un viaggio inteso ad aumentare la conoscenza e ad aprire l'occhio della comprensione», afferma ibn 'Arabī a proposito del *mi'rāj* dei Santi (*Futūhāt* III.342.34 cit. da Winston Morris 1987-88: 639). Tutti coloro che, partiti alla ricerca del sacro, esperiscono la progressiva dissoluzione della loro natura composita, vengono a ritrovarsi in presenza del mistero divino nella nudità del volto interiore (*al-wajh al-ilāhī al-Khāṣṣ*), il solo volto in cui essi conosceranno così se stessi come il divino, nella forma in cui esso si manifesterà loro. «La conoscenza di un simile volto è la scienza dell'elisir nell'alchimia naturale», dichiara ibn 'Arabī, definendola «l'elisir degli gnostici» (*Iksīr al-'Arīfīn*) e facendosene l'apostolo (ibn 'Arabī 1996: 34). Pertanto, ciascun individuo è chiamato a divenire “adepto” dell'*opus*, a fare esperienza del proprio *mi'rāj* e quando questo giunga a compimento, della propria interiore *transmutatio*: in ciò consiste, secondo ibn 'Arabī, l'unica vera «alchimia della felicità» — ma in ciò consiste anche, reciprocamente, l'unica vera “felicità dell'alchimia”. È dunque sul tipo di perfezione “aurifera” suscettibile di condurre l'essere-inquanto-minerale alla propria trasmutazione, e quindi all'esperienza della suprema felicità, che occorre fare chiarezza, lumeggiando per ciò l'*iter* da seguire per raggiungerla.

Se «la perfezione consiste nell'adesione al grado supremo, ossia nell'assimilarsi al Principio», e la via per raggiungerla è quella «della conoscenza che porta sino a Lui e nella quale [gli adepti] troveranno la felicità» (ibn 'Arabī 1996: 24, 27) né l'una né l'altra hanno alcunché in comune con la volontà di potenza umana, ancorata nella Ragione discorsiva dipendente dai sensi esterni come strumento di conoscenza “oggettivizzante” della realtà fenomenica. Si tratta piuttosto di intraprendere un percorso che porti ad abbandonare questa forma di conoscenza «teorica» ed esteriore, per svilupparne una interiore, diretta ed esperienziale. Grazie alla mediazione offerta dalla guida, indispensabile tramite fra i diversi piani della Realtà, l'adepto apprende ad attivare nel proprio vissuto quelle facoltà visionarie che lo ricongiungono con l'Essenza trascendente presente nell'immanenza di ognuna delle infinite forme della manifestazione. «È una migrazione divina di cui non è possibile parlare. La può conoscere solamente colui che ne fa personalmente l'esperienza visionaria» afferma ibn

'Arabī (1996: 78); gli avrebbe fatto eco, qualche decennio più tardi, Dante — in versi che di tale gnosi trasmutativa intendevano catturare e trasmettere l'ineffabile, eppur tangibile, essenza: «trasumanar significar *per verba* / non si poria; però l'esempio basti / a cui esperienza grazia serba» (*Pd* 1.70-73).

Non è dunque possibile andare oltre questo ermetico tacere del dire? Vi è un episodio del viaggio ultramondano narrato da Dante nella *Commedia* che può forse aiutarci a intuire la natura del salto di livello necessario affinché questa diversa forma di conoscenza possa attuarsi.

### *Guardando a Occidente*

Quando Dante, reduce dalla discesa agli inferi e dall'ascesa del Purgatorio, giunge infine alla presenza, lungamente agognata, della sua «antica fiamma», lungi dal vedersi amorevolmente accolto, è da costei severamente apostrofato circa la legittimità del suo trovarsi nel luogo in cui le cure di Virgilio l'hanno da poco depresso: «Guardaci ben! Ben son, ben son Beatrice. / Come degnasti d'accedere al monte? / non sapei tu che qui è l'uom felice?» (*Pg* 30.73-75) Stando alle affermazioni di Beatrice, quindi, Dante dovrebbe essere escluso, in quanto essere umano, proprio dal sito originariamente preposto ad accoglierlo. La distanza che lo separa dal Paradiso Terrestre — il luogo al quale egli è infine giunto, ma al quale non per questo appartiene — si misura, dichiara Beatrice, con l'unico metro ad esso acconcio: la felicità.

Se anche Dante avesse voluto obiettare, le sue argomentazioni sarebbero state prontamente smentite dagli eventi, che subito lo portano a fare esperienza di quell'intangibile iato. L'immagine del suo sé corporeo gli si mostra infatti, come per caso, riflessa nelle acque primordiali. Non potendo non riconoscere quei lineamenti come suoi, ecco che da quella vista egli ritrae inorridito lo sguardo: «Li occhi mi cadder giù nel chiaro fonte, / ma, veggendomi in esso, i trassi a l'erba / tanta vergogna mi gravò la fronte» (*Pg* 30.76-78). Al posto dell'auspicata felicità, «vergogna», come ben sapeva Beatrice. Ma vergogna edenica: e come tale seme di felicità. Perché questo è il punto: rispecchiandosi nelle acque del Paradiso Terrestre, al termine di un lungo percorso di rettificazione, Dante giunge per la prima volta a vedersi “veramente”. A vedersi, cioè, non con gli occhi offuscati della sua corporeità, bensì con quelli pneumatici del suo doppio di luce, gli occhi con cui Beatrice lo vede. È quello lo sguardo che gli mostra la sua ombra terrena come *altra da sé* — tanto che con quell'immagine mortifera egli vorrebbe ora non avere più nulla a che fare.

Tuttavia, avendo assunto il ruolo di guida celeste del *viator*, Beatrice non permetterà a Dante di compiere tale spietato rifiuto del proprio sé adamico. Per

poter «trasumanare», il suo fedele deve — ancora una volta — tornare a morire restando in vita, ed estendere, rinascendo, la coscienza di ciò che egli ritiene sia la sua identità. Al termine del percorso iniziatico, al centro del labirinto, guardandosi nell'immagine riflessa di se stesso, egli giungerà infine a vedere la luce che da quelle tenebre promana. Per arrivare a tanto, egli deve imparare ad accettare, in maniera del tutto nuova, l'ombra del suo io terreno; deve abbracciarla come fa Matelda immergendolo nelle acque battesimali. Questa, infatti, è la distanza edenica che separa l'esperienza della «vergogna» da quella della «felicità». Ma come attraversare quell'incolmabile iato? “Ritornando a Beatrice”, o per meglio dire lasciando che Beatrice faccia ritorno a lui. Nella propria spoglia mortale Dante deve apprendere a individuare l'ombra di Beatrice: l'impronta, il vestigio di luce, che costei gli ha lasciato quale pegno di immortalità. Deve imparare a vedersi come *imago* simbolica: transitorio luogo di manifestazione dell'archetipo, che epifanizzandosi tale luogo vivifica. Come avrebbe detto Meister Eckhart compiendo l'esegesi dell'immagine dell'anima:

Ciò che esce è <identico a> ciò che rimane all'interno e ciò che rimane all'interno è <identico a> ciò che esce. Quest'immagine è il Figlio del Padre e io stesso sono questa immagine, e quest'immagine è la <Sapienza>. (*Sermone* 16a; Eckhart 2002: 192)

Dat daer ute gaet, dat es, dat daer in blijft, ende dat daer in blijft, dat es, dat daer ute [g]aet. Dit beelde es die sone d<es> <v>ads, ende dit beelde benic selue, ende dit beelde es die <wisheit>. (Eckhard 1993: 1.184)

### *Sconfinamenti*

Ad attendere la psiche è infatti l'ultima fase della trasmutazione, che permette di transire dalla dimensione terrena a quella immaginale, la quale sola può elargire la percezione visionaria delle «figures et constellations qui brillent aux Cieux de l'âme, les Cieux de la Terre de Lumière» (Corbin 1984: 145). Dante ci assicura che questo diverso vedere è possibile — possibile la risurrezione dell'essere a una dimensione nella quale, caduta ogni barriera tra dentro e fuori, ogni cellula vivente risuona all'unisono col Tutto, facendosi atta ad accogliere in sé, e a riflettere, “la gloria del paradiso”. Così, nel contemplare l'esistenza cosmica, la percezione trasfigura:

Ciò ch'io vedeva mi sembrava un riso / de l'universo; che per mia ebbrezza / intrava per l'udire e per lo viso. // Oh gioia! oh ineffabile allegrezza! / oh vita intègra d'amore e di pace! / oh senza brama sicura ricchezza! (*Pd* 27.4-9)

Oltrepassata quella soglia, all'individuo è dato di compiere il salto quantico, di accedere alla gioia dell'estasi — liberazione in vita dai lacci della mortalità. Avendo vissuto in prima persona l'esperienza trasmutativa della beatitudine, Dante può apprestarsi a compiere la missione che, nel tempo e nello spazio, attende ogni "Fedele d'Amore", ogni *turjumān al-aṣhwāq*, ogni *bodhisattva*: farsi guida, per «removeo viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis», come avrebbe affermato, ancora una volta, Dante (*Ep XIII [X]*, par. 15-16).

Sconfinamento: uscita dai termini che impongono la *natura naturata*, il *fatum*, la mente asservita così alla percezione sensibile come alla volontà astrattiva della ragione. E divenire strumento della *natura naturans*, della *vis* demiurgica — dell'energia vitale. Senza per questo allontanarsi dalla creatura, piuttosto sollecitandone amorosamente l'attrazione, affinché essa stessa pervenga a restituirsi alla propria totalità, a ricongiungersi con il segreto del suo essere, alla sua primigenia felicità. Uscita dal mondo e ritorno ad esso, ma in forma volatile, mercuriale: nella forma cioè di chi le cose interiormente brucia e insieme anima, vedendole nella loro verità — e a quella con arte le riconduce. Ibn 'Arabī ha espresso in parole di perfetta chiaroveggenza l'auspicio che arde nell'intimo di ogni seguace della via ermetica, che lo rende compiutamente *artifex*:

Ceux à qui Dieu reste voilé prient le Dieu qui dans leur croyance est leur Seigneur, d'avoir compassion d'eux. Mais les théosophes mystiques (*Ahl al-Kashf*) demandent que la Compassion divine se réalise (advienne, existe) *par eux*. (*Fusūs al-Hikam I*, p. 178 e II, p. 250 n. 8, cit. da Corbin 2006 : 136).

Ma come potremmo, *noi*, riconoscerci in tutto questo? E anche se potessimo, vorremmo davvero pervenire a tanto? Osserviamo l'incisione, anonima e senza titolo, raffigurante un pellegrino giunto ai confini del mondo (fig. 1). Non se ne conosce riproduzione a stampa anteriore al 1888, sebbene stilisticamente essa sia avvicicabile alle immagini contenute in più di un volume di cosmografia rinascimentale. Pare accertato che si tratti di uno straordinario *pastiche* grafico: di un'incisione cioè intenzionalmente "retrò", che l'astronomo francese Camille Flammarion avrebbe commissionato per la seconda (1888, ma non la prima, 1872) edizione di un suo trattato sull'atmosfera. Con il proposito di contrapporre, anche visivamente, l'ingenua concezione del mondo degli "uomini del medioevo" alle teorie scientifiche moderne e alle immagini ad esse relative. La raffigurazione di una terra che si estende piatta fino all'orizzonte, pacificamente abitata al di sotto di una volta cosmica trapunta di stelle, dove sole e luna campeggiano chimericamente dotati di fattezze umane, aveva certo intenti sottilmente ironici. «Or cette belle voûte n'existe pas!» si affrettava infatti ad assicu-

rare Flammarion ai suoi lettori, adducendo a prova le esplorazioni da lui condotte in pallone aerostatico.

Eppure, è proprio quello straordinario *pastiche* visivo l'immagine che, a tutt'oggi, riesce a darci la completa misura della nostra interiore, infinita nostalgia: per quella terra, per quei cieli, per quegli immensi meccanismi tra i quali tutto è sospeso, tutto è in movimento. Se quest'incisione continua ad avvicincerci,<sup>2</sup> è perché quelli sono, in definitiva, gli unici spazi in cui, ancora oggi, ci sentiamo a casa. E così dovette essere anche per il suo committente nel 1888. Nell'osservare la figura del pellegrino medievale pervenuto ai confini del mondo, Flammarion dovette provare un indefinibile senso di riconoscimento: «ce naïf missionnaire parti à la recherche du Paradis Terrestre — dovette dirsi — c'est moi». Basta leggere alcuni stralci del suo inno alla notte, pubblicati quindici anni più tardi, per comprenderlo:

O Nuit mystérieuse, Nuit sublime, Nuit infinie ! tu fais disparaître devant nos yeux le voile que la lumière du jour déployait au-dessus de nos têtes ; tu rends au ciel sa transparence [...]. Sans toi [...] nos esprits n'auraient jamais perçu l'harmonie des cieux, et nous serions restés les parasites aveugles et sourds d'un monde isolé du reste de l'univers. O nuit sacrée ! [...] Nous t'aimons parce que tu es vraie. Nous t'aimons parce que tu nous mets en communication avec les autres mondes, parce que tu nous fais pressentir la vie universelle et éternelle, parce que tu nous proclames citoyens du ciel. (Flammarion 1921 : 36-37)

Tutto, qui, inaspettatamente si rovescia; con l'ausilio del telescopio dell'anima, l'astronomo Flammarion si protende a contemplare un mondo infinitamente più vivo di quello che qualsiasi macchinario avrebbe potuto offrire al suo sguardo — allo sguardo della ragione e delle parvenze sensibili. L'oscurità della notte diviene la sola vera lente, che permette agli esseri umani di sollevare il velo che la luce diurna frapponne tra le loro menti abbagliate e l'immensità dei cieli. Si squaderna così un universo tutto interiore. La notte di Flammarion non restituisce solo alla memoria l'immagine di Φῶς, il promigenio Uomo della Luce Noetica; a quel nostro sidereo, avito gemello intende ricongiungerci, annunciando, di quello straordinario *hieros gamos*, l'avverabile possibilità.

Così come Flammarion, anche il suo «naïf pèlerin» — temerariamente incamminatosi nella notte dei tempi alla ricerca del Paradiso Terrestre, e che ci si mostra quasi confitto all'angolo estremo del mondo — più non cura di osser-

---

<sup>2</sup> Utilizzata da Jung nel 1959, è stata da allora riprodotta con intenti emblematici in numerose pubblicazioni così a carattere scientifico, come spirituale. Attualmente è una delle “featured pictures” di Wikipedia.



vare le forme antropomorfe dei corpi celesti che trascorrono sullo schermo della volta celeste; a quelle anzi ha risolutamente volto le spalle. Con il corpo costretto nello spazio più angusto che vi sia, ai confini fra la terra e il cielo, egli sporge la testa oltre il visibile, per scrutare tutt'altri orizzonti. Con gli occhi della mente contempla le «rote magne» universali, le *umbrae idearum* — nella forma in cui esse gli si danno a vedere. Quale simbolo più espressivo di questo fanciullo viandante, còlto nella postura in cui miracolosamente vede compiuto il suo più intimo ricercare, per esprimere “in figura” l’aspirazione, la *disposizione* umana a trasmutare?

\*\*\*

Lo spazio disegnato dalla costellazione pentadica di questo volume, il prima che ora consegnamo al lettore, può esistere come tale solo in relazione a un centro: il centro che ogni forma soggetta a spazio e tempo necessariamente circoscrive. Punto d’incontro di assoluto e relativo, il centro di per sé informe, il centro come pura potenzialità si trasmuta in *locus* informante soltanto in relazione a ciascuna delle forme individuate che intorno a siffatto centro — il loro centro, ma in quanto centro sempre e ovunque uguale a sé medesimo — si costituiscono. Indefettibile centro, ma centro dall’esterno inaccessibile; pura *interiorità*, che dall’interno anima l’altrimenti inesistente esteriorità di ogni cosa. Questo centro vitale, questo «in-audito centro» («die un-erhörte Mitte»; Rilke, *Sonetti a Orfeo* II.28.11) il cui vuoto genera il pieno dell’essere, è ciò che il sottotitolo di questo volume adombra con la parola «felicità»: che di ogni cosa è il cuore pulsante, il segreto della sua più intima identità.

Per vivere veramente, ogni essere deve dunque potere, di quel centro, del proprio centro, giungere a fare esperienza — tacita, riflessiva, diretta. Deve potersi aprire un varco nella propria forma informata, che gli permetta di raggiungere il proprio centro informante senza per questo compromettere né se stesso né la propria forma, piuttosto compiendoli per riconoscimento l’uno nell’altra. Questa, la felicità. Ma quale via potrebbe tracciare un simile percorso? Solo una via che, trasgredendo a ogni convenzionale intendimento del procedere come di un rettilineo trascorrere da un “dove” verso un altro “dove” localizzabili nello spazio e nel tempo, potesse insegnarci a trasmutare il concetto stesso di via, e quindi l’esperienza che ce ne facciamo, per individuare in ciascuno dei passi di colui che quella via percorre il “cuore”, il “centro”, l’obiettivo e fine ultimo del terrestre peregrinare. La linearità del percorso si troverebbe così ricondotta alla sua origine, e richiudendosi su se stessa dischiuderebbe alla mente che la osserva la sua più segreta natura, il suo modo di essere primigenio, che si rivela circolare: perché «veramente pigliando e sottilmente conside-

rando» (Cv III.2.3) ogni percorrere non è che un permanere e ogni permanere un percorrere, che a spirale ritorna su se stesso per arrivare a trascendersi.

Come dire, semmai ciò si potesse dire, intromissione dell'eterno nel tempo. Quando ciò accade, *extra* e *intus* vengono a incontrarsi nell'*intra*, il luogo dell'esperienza vissuta che si realizza come movimento unificante del sé al proprio centro — come potenza dell'essere che perviene ad attuarsi, trasmutandosi. La sapienza ermetica di tutto il mondo indo-mediterraneo ripete concorde, in forme diverse, questo stesso arcano. Lo stringatissimo apocrifo attribuito al Buddha, divenuto straordinariamente popolare in territorio nordamericano: «There is no way to happiness / Happiness is the way», opera un rovesciamento sintattico la cui paradossale logica “vera” sfugge alla comprensione finché non divenga realtà vissuta nel quotidiano di questo particolare modo di peregrinare.

Così, i trenta uccelli di 'Attār, giunti a quello che ritenevano essere il termine del loro interminabile viaggio, si sentono dire *in silenzio* dal loro sovrano Simorgh, agognato (s)oggetto della loro cerca:

Noi siamo uno specchio grande come il sole e chiunque in esso si guardi, vede l'immagine di se stesso, del corpo e dell'anima. [...] Quanto fin qui avete visto o conosciuto, in realtà non accadde, e quanto avete detto e udito non è che pura illusione. E neppure mai sono esistite le valli attraverso le quali faticosamente avanzaste o le stazioni ove virilmente poteste maturare. In realtà voi tutti avete marciato senza mai deviare dall'alveo della nostra azione e avete sostato nelle profonde valli delle nostre qualità. ('Attār 1997: 206-07)

Non dissimilmente, il 6 gennaio 1456 Niccolò Cusano spiegava ai suoi fedeli come rapportare “ermeticamente” il quotidiano della loro esistenza al sacro dal quale essa prende la sua misura. Lo faceva compiendo un'esegesi in stile eckhartiano della narrazione del viaggio dei Magi:

Paolo ha affermato che noi ci troviamo in Dio e in Lui ci muoviamo. Noi siamo infatti dei viandanti. Il viandante è così denominato per la “via” che egli percorre. Dunque, il viandante che, percorrendo la via infinita, sia interrogato su dove egli si trovi, risponderà: sulla via. E se lo si interrogherà verso dove egli vada, allo stesso modo egli dirà: sulla via. E così, se gli si domanderà da dove egli arrivi, egli risponderà: dalla via. Ancora, se gli verrà chiesto quale sia il suo tragitto, egli dirà: dalla via, alla via. La via infinita può dunque definirsi il luogo proprio del viandante. Essa è Dio. Perciò la via fuor della quale non si trova pellegrino è l'essere senza principio né fine, donde viene al pellegrino tutto ciò che lo rende tale. (Cusano 2012: 128)

Paulus autem dixit nos in Deo esse et moveri, nam viatores sumus. Viator autem a via dicitur et est viator. Viator igitur, qui ambulat seu movetur in via infinita, si interrogatur, ubi est, dicitur in via. Et si interrogatur, ubi movetur, in via responde-

tur. Et si quaeritur, unde movetur, dicitur a via. Et si quaeritur, quo tendit, dicitur de via ad viam. Et eo modo via infinita dicitur locus viatoris et est Deus. Unde via illa, extra quam non est viator reperibilis, est esse illud sine principio et fine, a quo est viator et habet omne id, quod est viator. (*Sermones*; Predica 216: «Ubi est qui natus est Rex Iudaeorum?») <http://www.cusanus-portal.de/>)

La via infinita trasmuta, dunque, per colui che si fa pellegrino, nella via come *centro* infinito. Perché il luogo-non-luogo di tale indicibile gnosi si manifesta, occorre una guida che lo segnali, che con la sua presenza lo renda visibile, che ad essa sappia per cenni condurre. La tradizione ermetica ha nei secoli affidato tale compito a Mercurio, il dio psicopompo, preposto alla comunicazione fra i mondi, e dunque guida dei mortali verso tutte le regioni della psiche atte a illuminare l'anima a condizione di restare avvolte nella loro oscurità.

L'incisione rinascimentale riprodotta in copertina, e assunta a emblema dell'insieme di questo volume, mostra Mercurio nell'atto di compiere un duplice, unitario e unificante, gesto simbolico: come già Arpocrate, con la mano destra intima il silenzio; con la sinistra regge la Menorah, il candelabro a sette bracci della tradizione veterotestamentaria, manifestazione visibile degli arcani celesti. Mercurio attira l'attenzione su quelle fiamme ardenti, che illuminano le tenebre senza per questo vincerne l'oscurità, e la cui disposizione unitaria forma un *arbor vitae*, un *axis mundi*. Di quelle luci e dei loro significati, manifesti e occulti, egli si fa latore, esponendo la *menorah* nello spazio a lei confacente: uno spazio intermedio, immaginale — che ha per orizzonte la sfera terrena, ma che da quella non proviene e a quella non appartiene. Sono, quelle che Mercurio porge al nostro sguardo, le luci di una sapienza “della mano sinistra”, di una conoscenza in relazione alla quale i poteri “della mano destra” non possono che tacere. Il silenzio cui Mercurio invita è dunque un silenzio ermetico nel senso più proprio del termine: è un silenzio nel quale ci si chiude, per riuscire a vedere veramente, per poter contemplare. La sfera sospesa al di sopra del cappello alato di Mercurio delimita infatti una sentenza latina composta in forma ouroborica: «Monas manet in se». Per comprendere il senso del permanere cui quel motto invita, dobbiamo compierne il giro con lo sguardo, dobbiamo letteralmente circum-ambularlo. Siamo così ricondotti, per via simbolica, al mistero dell'esistenza — di ogni individuale e individuata esistenza — come *peregrinatio*: come ricerca circolare del significato della vita stessa. Trascorrendo, rivolgendosi attorno al proprio “inaudito centro”, la vita senza posa cerca quel significato recondito — γνῶθι σεαυτόν, «il sapere *nell'*anima», come lo ha felicemente chiamato James Hillman (2007) — che nel manifestarsi la trasmuta, rivelandole la sua forma originaria, la sua forma compiuta.

Una vida en dispersión y confusión es una vida en quietud pantanosa. Y una vida

será aquella que sepa discurrir por su tiempo, ser antes que nada una manera feliz de andar por el tiempo, no sumergida como lo están las cosas, ni como están sumergidos en temblor los vegetales, ni como prisionero el animal, sino a la manera despierta y libre como debe estarlo el hombre. (Zambrano 1987: 75)

«Despierta y libre»: questa, la forma della vita consapevolmente realizzata — in un “dover essere” che sceglie di farsi carico, nel suo utopismo radicale, delle sofferenze dell’universo vivente gettato nella dispersione. Questi, nel linguaggio umano, i sinonimi di “felicità”. All’incontro con questa vita, con questa felicità, la via ermetica conduce — tacitamente guida — chi veda, come in sogno, la trasmutazione quale via alla salvezza di tutto ciò che, suo malgrado, ancora vive confinato nella sua «quietud pantanosa»: come l’umanità, insieme all’umanità, a causa dell’umanità.

Quando, dunque, risvegliata e felice, sarà la vita finalmente intera? Quando l’avremo restituita, un passo alla volta, un respiro alla volta, all’originario segreto della sua eternità.

*Halfmoon Bay, B.C.*  
*31 dicembre 2012*

#### Opere citate

- Alighieri, Dante. 1980. *Opere minori*, I.1. *Vita nuova*, a cura di D. De Robertis, *Rime, Il Fiore e il Detto d’amore*, a cura di G. Contini. Milano-Napoli: Ricciardi.
- . 1988. *Opere minori*, I.2. *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis. Milano-Napoli: Ricciardi.
- . 1989. *La divina Commedia. Testo critico della Società Dantesca Italiana riveduto col commento Scartazziniano rifatto da G. Vandelli*. Milano: Hoepli.
- ’Attār, Farīd ad-Dīn. 1997. *Il verbo degli uccelli*, trad. italiana a cura di Carlo Saccone. Milano: SE.
- Corbin, Henry. 1979 [1954]. *Avicenne et le récit visionnaire*. Paris: Berg International.
- . 1984 [1971]. *L’homme de lumière dans le soufisme iranien*. Sisteron: Editions Présence.
- . 2006 [1958]. *L’imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn ‘Arabi*. Paris: Médicis-Entrelacs.
- Cusano, Niccolò. 2012. *Sermoni sul Dio inconcepibile*, trad. italiana a cura di Cesare Catà. Genova: Il Melangolo.

- Eckhart. 1993. *Werke* [i.e., *Deutsche Werke, DW*]: *Texte und Übersetzungen*. 2 vols., ed. Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- . 2002. *I Sermoni*, trad. italiana a cura di Marco Vannini. Milano: Edizioni Paoline.
- Flammarion, Camille. 1921 [1903]. *Astronomie des dames. Précis d'astronomie descriptive*. Paris: Flammarion.
- Hillman, James. 2007. *Il sapere dell'anima*. Festival di Filosofia di Modena, 14 Settembre 2007. Registrazione accessibile su YouTube.
- ibn 'Arabī, Muhyīd-Dīn. 1996. *L'alchimia della felicità*, trad. italiana a cura di Massimo Jevolella. Como: Red.
- Jung, Carl Gustav. 1992 [1944]. *Psicologia e alchimia*, trad. italiana di Roberto Bazlen, riveduta da Lisa Baruffi («Opere di C.G. Jung», vol. 12). Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1993 [1958]. *La pratica della psicoterapia*, trad. italiana di Silvano Daniele («Opere di C.G. Jung», vol. 16). Torino: Bollati Boringhieri.
- Novalis. 2001 [1981, 1969]. *Vermischte Bemerkungen («Blütenstaub») 1797-98*, in *Werke*, ed. Gerhard Schulz. München: C. H. Beck (*Frammenti*, trad. italiana a cura di Ervino Pocar. Introd. Enzo Paci. Milano: Rizzoli, 1976 [1948]).
- Winston Morris, James. 1987-88. «Ibn 'Arabī and the *mi'rāj*». *Journal of the American Oriental Society* 107: 629-52; 108: 63-77.
- Zambrano, María. 1987 [1943]. *La "Guia", forma del pensamiento*. In *Hacia un saber sobre el alma*. Madrid: Alianza Editorial (*Verso un sapere dell'anima*, trad. italiana a cura di E. Nobili. Milano: Raffaello Cortina, 1996).
- . 2004 [1977]. *Claros del bosque*, ed. Mercedes Gómez Blesa. Madrid: Ediciones Cátedra (*Chiari del bosco*, trad. italiana a cura di Carlo Ferrucci. Milano: Bruno Mondadori, 2011).
- Zosimo di Panopoli. 2004. *Visioni e risvegli*, introduzione, traduzione e note a cura di Angelo Tonelli. Milano: Rizzoli.

I

ERMENEUTICA  
HERMENEUTICS



## *La dignité retrouvée de la matière*

par Françoise Bonardel

### *Un défi d'ordre "poétique"*

La matière, écrivait à la fin de sa courte existence Simone Weil, « est notre juge infallible » (Weil 1950 : 337). Juge de quoi sinon du regard que nous aurons, tout au long de notre vie, porté sur elle et sur la matérialité en tant que telle ? Or une tradition de pensée toujours vivace — disons-la d'inspiration platonicienne — veut que la matière soit tour à tour honorée pour avoir prêté sa substantialité aux êtres et aux choses qui seraient sans elle dépourvus de corporeité et donc de "réalité", et soupçonnée d'être une geôle dont l'esprit, qui s'y sent emprisonné, cherche à se libérer. Alternative crucifiante à vrai dire, et peu propice à ce que l'homme ne soit pas, quoi qu'il choisisse, sévèrement jugé : pour matérialisme grossier, ou spiritualisme outrancier.

C'est il est vrai compter sans une autre tradition, perdurant elle aussi depuis une vingtaine de siècles dans l'ombre où l'histoire des idées l'a reléguée, et refusant quant à elle le bien-fondé de cette alternative contraignant soit à trancher dans le vif, soit à osciller indéfiniment entre ces deux pôles délimitant l'arène où l'homme moderne court aujourd'hui plus que jamais le risque de perdre son inspiration ou de se vider de son sang :

Si tu ne dépouilles pas les corps de leur nature corporelle et si tu ne donnes pas une nature corporelle aux êtres incorporels ...

Ἐὰν μὴ τὰ σώματα ἀσωματώσης καὶ τὰ ἀσώματα σωματώσης ...

dit un axiome attribué tantôt à Hermès, tantôt à Marie la Prophétesse ajoutant :

... rien de ce que tu attends n'aura lieu; et si des deux corps tu n'en fais pas un seul, aucun des résultats attendus ne se produira.

... καὶ ποιήσης τὰ δύο ἓν, οὐδὲν τῶν προσδοκωμένων (τὸ προσδοκώμενον) ἔσται. (Berthelot 1888 : II, iv, 40, p. 93 du texte grec et p. 101 de la traduction française ; III, iv, p. 115 du texte grec et p. 124 de la traduction française).

Est-ce à dire que les Fils d'Hermès — ainsi se désignaient eux-mêmes les alchimistes —, rehaussant la dignité de la matière non sans l'avoir débarrassée



de ses impuretés, aient été parmi les très rares à ne pas devoir redouter d'être jugés par elle ?

En peu de mots, inlassablement repris et commentés par des générations successives d'Adeptes, tout est dit dans cet axiome quant à la possibilité d'un *autre regard* sur la matérialité et sur ce qui fait d'elle l'actrice d'un drame grandiose, d'une liturgie sacrée orchestrée par la Nature et secondée par l'Art ; tout est dit par là même de l'état d'esprit, aussi humble qu'ambitieux, qui fut et reste celui de l'alchimie dont Claude Gagnon remarquait avec raison qu'elle est « la figure précise de la philosophie dont l'Occident n'a pas voulu » (Gagnon 1980 : 80). Une philosophie, doublée d'une pratique, au regard de qui la matière n'est plus la rivale ténébreuse de l'esprit mais sa partenaire, sa complice dans des jeux, des joutes amoureuses et guerrières dont leur commune "transmutation" est l'enjeu. Or, cette notion continue à exercer sur les esprits modernes portés au scepticisme une fascination ambiguë.

Les uns ne voient en elle qu'une sorte de joker verbal utilisé afin de couvrir l'imprécision de la pensée : "transmutation" n'est alors qu'un terme passe-partout dont l'aura imaginaire parvient mal à dissimuler que son emploi flottant discrédite en fait le projet alchimique tout entier. Si "transmutation" n'est qu'un autre mot pour évolution, transformation, métamorphose, palingénésie ... alors toute mutation relève peu ou prou d'une "alchimie" dont s'enchantent à peu de frais les esprits les plus réfractaires à l'Art d'Hermès, ou ceux pour qui la transmutation alchimique n'est crédible qu'en poésie, comme on se plaît à le répéter depuis Rimbaud: « Ce sont ces mots rajeunis le bel or que notre alchimie sans moyens essaie toujours de produire », dira après tant d'autres Yves Bonnefoy (Bonnefoy 1981 : 64).

Que les premiers alchimistes grecs aient effectivement utilisé ce terme *poiêsis* (ποίησις) avant celui de chrysopée (χρυσοποιία) pour désigner l'*Opus chemicum*<sup>1</sup> ne signifie pas qu'ils doutaient eux-mêmes de l'issue de leur entreprise, mais attire l'attention sur la *qualité* d'une manière d'opérer qui ne concède rien à la seule technicité. La démarche "poétique" devient en ce cas l'expression d'un "faire" radicalement différent d'une production technique, résultant quant à elle d'un mode d'activité purement opératoire et appelant en retour l'idée triviale de consommation. Aussi la distinction entre l'opératoire et l'opératif répond-elle à une exigence de fond : n'est opératif que l'acte "poétique" permettant de réaliser une transmutation.

---

<sup>1</sup> Maurice Berthelot note dans *Les origines de l'alchimie* (1885) que *poiêsis* « signifie le grand œuvre dans la langue des adeptes » (1966 : 192).

Mais il en est aussi parmi les Modernes qui ne s'intéressent inversement qu'à la *possibilité* de l'opération ainsi désignée — a-t-on *réellement* transmuté des métaux vils en or ? — et non à la vision du monde et à la déontologie qui sont celles de l'alchimie traditionnelle, dotée d'un important corpus scripturaire autorisant à y voir « la science sacrificielle des substances terrestres, la liturgie transfigurante propre aux métiers qui concernent la matière apparemment inanimée » (Aniane 1953 : 243).

Sans doute n'est-il pas sans importance de savoir si des transmutations ont véritablement été effectuées, comme en témoignent nombre d'observateurs qu'on ne peut guère soupçonner de partialité (cf. Husson 1974). Mais il est probablement plus important encore de reconnaître dans cette mystérieuse opération, dont les modalités d'exécution varient d'ailleurs selon les époques et les contrées, l'une des grandes *postures* qui honorent l'humanité dans son rapport à la matérialité qui n'était pas seulement aux yeux des alchimistes cette « chose morte qui reçoit l'ordre » (*νεκρὸν κεκοσμημένον*) dont parlait Plotin (« Des deux matières », *Enneades* II.IV.5; Plotin 1989 : 59), et avec lui la plupart des philosophes grecs ne voyant dans la matière (*ὑλη*) que réceptivité en attente de la forme intelligible qui lui apportera clarté et dignité.

Or, on sait aujourd'hui qu'indépendamment de la forme reçue une "vie" habite en effet la matière, qu'on ne peut penser indépendamment de l'énergie indestructible omniprésente dans l'univers. Mais on sait plus encore, pour en avoir enduré les excès, qu'en refusant une sorte de "vie" à l'inanimé, ou à ce qui paraît tel, l'homme moderne s'est détourné d'une partie de lui-même ; de cette matière dont il est lui aussi pétri et façonné et qui, parce qu'elle est dénuée d'âme et d'esprit, peut dès lors être malléable à volonté et corvéable à merci. C'est au regard de l'alchimie faire preuve d'illogisme, et plus encore d'arrogance, que d'objectiver ainsi le monde tout en prétendant pouvoir tenir l'homme à l'écart du « système des objets » (J. Baudrillard) dont la matérialité n'appelle plus aucun respect.

Il se pourrait que la matière soit aussi notre juge par son opacité et son mutisme mêmes, opposant aux fantaisies ou dictats de l'esprit l'autorité d'une réalité obscure mais incontournable, et si dénuée de volonté propre qu'on ne peut la dire amie ou ennemie qu'au prix d'un anthropomorphisme interdisant de reconnaître en elle « le filtre, le crible, le critère universel du réel dans la pensée », comme le disait encore Simone Weil (Weil 1950 : 336). Ainsi la matière est-elle une sorte de miroir tendu au cœur et à l'esprit humain; mais un miroir à première vue si opaque qu'il dissuade de s'y contempler comme Narcisse le fit dans l'eau — substance labile et pour ainsi dire dématérialisée à force de transparence et de fluidité. Illusion d'optique pourtant là encore, car les eaux peuvent être si profondes que n'y pénètrent plus les rayons solaires et que

leur masse, d'un noir aussi compact que celui de l'obsidienne, se révèle impénétrable au regard qui s'y heurte et parfois s'y blesse.

Bien avant d'imaginer transmuter les métaux vils en or, ou obtenir par distillation cette quintessence qu'est l'Élixir de longue vie, les hommes des temps très anciens durent s'émerveiller, s'inquiéter aussi des mutations infinies de la matière ne leur offrant de prime abord d'autres repères à peu près stables que les quatre Éléments, piliers d'un univers au sein duquel ils devaient se sentir misérables et précaires : Terre, Eau, Air, et Lumière devrait-on dire chaque fois qu'on évoque ces temps très anciens où l'ingéniosité humaine n'avait pas encore fait jaillir le Feu, ni l'esprit établi de lien durable entre flamme et lumière solaire.

On aimerait en tout cas savoir comment cela s'est passé, simultanément ou presque en des points fort éloignés de la terre, alors très peu peuplée; comment des hommes, las de tourner leur regard tantôt vers la terre, tantôt vers le ciel, ont imaginé pouvoir les retrouver l'un dans l'autre au point de parvenir à les "marier", et d'acquérir ainsi longévité et santé tout en sauvant le monde manifesté de la caducité.

### *Universalité du "rêve" alchimique ?*

À supposer que l'alchimiste n'ait fait en cela que rêver, cherchant à compenser par une promesse d'immortalité les vicissitudes d'une vie éphémère, pourquoi des hommes dispersés de par le monde et s'ignorant les uns les autres ont-ils été ces mêmes rêveurs obstinés, cherchant ensuite à faire coïncider visions oniriques et technicité, alors même qu'ils pouvaient pour ce faire se contenter de travailler, et de prier leurs divinités ? Or l'idée de pratiquer *conjointement* l'un et l'autre (*ora et labora*) et de renforcer la puissance de l'un par celle de l'autre est la marque du génie alchimique, incarné par le Mercurius dont les métamorphoses sont autant de ponctuations sur la voie de la transmutation qui, résultant toujours de l'équilibre retrouvé entre des postulations contraires plus encore qu'opposées, a valu à l'alchimie son nom de « Science de la Balance » attribué par Jābir Ibn Hayyān (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.) : sciences naturelles et aspiration religieuse — pensons au texte fondateur des *Φυσικά καὶ Μυστικά* (*Questions naturelles et mystérieuses*) de Bolos de Mendès (II<sup>e</sup> s. av. J.-C.) — manipulations et spéculations, et ce sésame enfin qu'est le fameux « solve et coagula », chef-d'œuvre d'équilibre subtil dont la Pierre philosophale tient son équité à nulle autre pareille. Quoi qu'il fasse, l'alchimiste marche sur ses deux pieds et refuse l'unilatéralité.

Et si l'universalité du "rêve" alchimique n'apporte pas la preuve de la réalité

des transmutations, elle prouve au moins que la voie ainsi tracée, *entre* pratiques artisanales et religiosité, est un invariant dont ne peut se détourner l'humanité sans endommager le patrimoine qui lui a été légué, que celui-ci soit transmis par la culture ou se confonde avec le grand réservoir d'images primordiales nommé faute de mieux «inconscient» et dont Jung disait : « L'inconscient est l'intermédiaire universel entre les hommes. Il est, à certains égards, l'Un qui embrasse tous les hommes, ou l'unique psychisme commun à tous. Les alchimistes l'ont désigné comme leur Mercure et ont conçu celui-ci comme médiateur, par analogie avec le Christ » (Jung 1971 : 303).

Évoquer l'existence d'un *archétype mercuriel* à l'œuvre dans l'opération alchimique, comme le fit Jung, permet certes d'expliquer que tant d'alchimies aient surgi — chaldéenne, gréco-égyptienne, arabe, indienne, chinoise ... — indépendamment de toute transmission directe de l'une à l'autre, même si certaines influences sont parfois repérables de l'une sur l'autre : celle de l'alchimie arabe sur l'alchimie médiévale occidentale par exemple ; les Arabes s'étant eux-mêmes nourris du vieux fonds chaldéen, mésopotamien et surtout gréco-égyptien. Mais que l'alchimie occidentale ait pour sa part “corrigé” la rupture entre l'homme et le cosmos imputable au christianisme<sup>2</sup> veut-il dire qu'il en fut de même dans des contrées façonnées par un autre type de religiosité — taoïsme et bouddhisme par exemple — demeurée étrangère à l'esprit du monothéisme juif et au pathétique du drame chrétien ? Éclairante quant à l'origine unique des diverses alchimies nées de la réactivation d'un même archétype, la thèse jungienne laisse entière la question de leur rôle spécifique dans les différentes cultures où elles ont émergé, même si l'idée de “transmutation”, et la visée sotériologique qu'elle implique, leur sont en grande partie communes.

On aimerait plus encore savoir comment, à la faveur de quelle expérience ou révélation soudaine, est venue aux hommes l'intuition que la matière, en apparence muette et bornée, détenait davantage encore que la vie : une dignité intouchée, qui ne demandait qu'à être magnifiée; une dignité qui n'est pas simplement attachée à la vie (βίος) en tant que telle, également présente chez les plus infimes créatures — l'alchimie n'est pas en ce sens un vitalisme — mais qui est appelée à en accomplir, parachever et ennoblir l'apparition terrestre. D'où, de qui est donc venu ce premier élan de générosité créditant la matière d'une noblesse que sa grossièreté apparente ne pouvait laisser présager ? De l'homme, bien sûr ; mais en aurait-il été capable si la matière ne l'avait auparavant gratifié de son existence même, et si les métamorphoses naturelles dont il était le

---

<sup>2</sup> Telle est la thèse de Jung telle qu'il l'exprime en particulier dans *Psychologie et alchimie* (Jung 1970).

témoin ne lui avaient laissé entendre qu'une sourde espérance palpitait en elles ? Quelque chose de très archaïque, de très instructif aussi pour le devenir humain s'est probablement joué dans ce face à face primordial dont ne rend aucunement compte la notion psychologique moderne de « projection » à quoi Jung pensa pouvoir réduire le projet alchimique, tout en le rapprochant du transfert analytique : « Ainsi, la véritable nature de la matière était inconnue de l'alchimiste : il ne la connaissait que par des allusions. En cherchant à l'explorer, il projetait l'inconscient dans l'obscurité de la matière afin de l'illuminer » (Jung 1970 : 319).

Résumant la pensée de Jung, Mircea Eliade dira que l'alchimie « représente la projection d'un drame à la fois cosmique et spirituel en terme de “laboratoire” » (Eliade 1977 : 180). Jung en vint donc logiquement à conclure que les alchimistes ne savaient pas *vraiment* ce qu'ils faisaient, à l'inverse des psychologues devenus conscients que le processus de “transmutation” visait en fait l'individuation ; le Soi étant l'équivalent psycho-physique de la Pierre philosophale.

Prêtant à la matière une vie, une dignité, un désir de perfectionnement dont lui paraît témoigner la hiérarchie naturelle des métaux (plomb, cuivre, argent, or), l'alchimiste se contente-t-il de “projeter” sur elle ses propres aspirations ? La chose est évidemment toujours possible, mais une pratique qui n'aurait reposé que sur une attribution aussi égocentrique aurait-elle donné naissance à une vénérable tradition ? Quoi de plus violent d'ailleurs qu'une “projection”, non seulement par l'image qu'elle induit — celle d'un projectile lancé contre une cible — mais parce que l'alchimiste, imposant à la matière une “forme” psychique qui n'appartient en fait qu'à lui, violerait ainsi son intimité alors que les textes traditionnels insistent au contraire sur la douceur, la lenteur et l'humilité de l'approche requise :

Celui qui veut s'introduire dans cet art et cette sagesse cachée doit chasser de lui le vice d'arrogance, être pieux et sobre, avoir une intelligence profonde, être humain à l'égard des hommes, avoir un visage serein, être joyeux, poursuivre son salut avec zèle et garder les secrets éternels qui lui sont ouverts. (*Rosaire* 1973 : 52)

Oportet illum qui introduci vult in hanc artem & sapientiam occultam, arrogantiae vitium a se repellere, & pium esse ac probum, & profundum rationis, hominibus humanum, & sereni vultus & hilarem; salutare diligenter, ac arcanorum permanentium, sibi patentium observatorem. (*Rosarium* 1550 : Dij v [p. 32] ; Manget 1702 : II, 91)

C'est donc une chose d'exercer sa vigilance de savant à l'endroit de tout anthropomorphisme faussant l'observation et plus encore l'interprétation d'un

phénomène. Mais c'en est une autre de ne pas envisager, fût-ce à titre d'hypothèse, qu'en s'attribuant pour partenaire la matière et en adoptant à son égard une telle attitude, l'alchimiste se donnait au contraire les moyens de "corriger", d'amender peu à peu sa propension naturelle à se penser maître d'un monde où il pourrait agir en conquérant, tout en ouvrant son champ de conscience à des réalités spirituelles qu'une position égotique ne lui permettait pas d'appréhender et encore moins d'intégrer.

Aussi est-ce bien de "poésie" qu'il est question là aussi, au sens où cette inflexion du regard, admiratif et compatissant, tint longtemps lieu de déontologie à une humanité sans doute plus fruste intellectuellement, mais sur un autre plan plus "éclairée" qu'elle ne l'est maintenant. Ni le rapport sujet-objet en effet, expression de la rationalité moderne face au monde ; ni la "participation" au sens assez obscur que lui a donné Platon, se disant dans le *Timée* conscient d'avoir ainsi esquivé les difficultés relatives à l'approche de la matière par la pensée (*Timée* 48abc), ne permettent de rendre compte du rapport très particulier établi entre l'alchimiste et sa "matière", qui n'est d'ailleurs pas ce qu'on entend par là d'ordinaire, mais une matérialité subtile qu'il est parvenu à découvrir en-deçà de la forme apparente et grossière et sur quoi il lui devient possible d'Œuvrer.

Mieux vaudrait de ce fait parler de partenariat, fait d'ajustements constants permettant la transformation conjointe des deux participants; une *synchronisation opérative* en somme, bien différente d'une simple projection qui, étant toujours unilatérale, enferme l'individu dans la conscience étroite qu'il a de soi. Telle est sans doute la "correction" la plus fondamentale effectuée par la pensée alchimique, et qui détermine sa position naturellement médiane, et médiatrice, entre activités profanes et dévotion religieuse. Que des transmutations aient ou non eu lieu, cette *attitude* humaine face à la matière et, en miroir, face à soi-même et au monde, demeure encore pour l'homme d'aujourd'hui un legs précieux.

Peut-être est-ce ce que rechercha d'instinct Gaston Bachelard, trop rêveur lui-même pour n'avoir pas vu dans l'alchimie une simple rêverie mais qui, prenant au sérieux la puissance "formatrice" de l'imagination lorsqu'elle se rapporte à la matière, contribua à restaurer un authentique face à face entre l'homme, émerveillé des mutations naturelles auxquelles il lui est donné d'assister, et les quatre Éléments au travers desquels sont tour à tour déclinées les tonalités fondamentales de la matérialité. Car ce qui intéresse Bachelard n'est pas de savoir si les Éléments sont ou non convertibles les uns dans les autres, comme l'affirma Empédocle d'abord puis Aristote dans les *Météorologiques*, dont se recommanderont les alchimistes, mais de quel dynamisme imaginaire ils sont chacun porteurs. Sensible à la bipolarité constante de l'ima-

ginaire alchimique — « une dialectique de louanges et d'injures », disait-il (Bachelard 1948 : 248) — Bachelard a eu l'immense mérite de reconnaître à la matière, modelée par l'imagination créatrice, le potentiel de transmutation qu'y avaient décelé les alchimistes :

Seule l'imagination matérielle, l'imagination qui rêve les matières sous les formes, peut fournir, en unissant les images terrestres et les images aériennes, les substances imaginaires où s'animeront les deux dynamismes de la vie: le dynamisme qui conserve et le dynamisme qui transforme. (Bachelard 1934 : 300)

Sans doute le rêveur ne réalise-t-il que sur un plan — celui de la création poétique — le geste des anciens alchimistes. Il n'en demeure pas moins que chacun des quatre Éléments, doté d'une matérialité propre avec laquelle tout individu peut se découvrir une plus ou moins grande affinité imaginaire, œuvre puissamment à la transformation psychique de celui qui en accueille les épiphanies avec un tel mélange d'acuité perceptive et de ferveur quasi religieuse.

Autant se révèle donc réductrice l'interprétation proposée par Jung de l'ancienne alchimie, trop immature d'après lui pour avoir pu répondre à la difficulté de sa tâche, autant la pratique analytique semble bien en effet s'être engagée dans une voie comparable à celle suivie par les Fils d'Hermès : une voie *initiatique* en ce que celui qui s'y aventure amorce un mouvement de régression vers un tréfonds nommé par la science psychologique moderne «inconscient» eu égard à ce référent qu'est en Occident la conscience, mais qui n'est pas sans rapports avec ce que les anciens Égyptiens qualifiaient de « non-existant »,<sup>3</sup> ou avec ce que l'école bouddhique *Cittamātra* nomme *ālayavijñāna* (conscience de tréfonds) qui, comme le dit le *Lankāvatārasūtra* usant d'une métaphore alchimique, « se trouve dans les agrégats comme l'or et l'argent dans le minerai. Il faut fondre et purifier le minerai pour que les précieux métaux révèlent tout leur éclat » (*Lankāvatāra* 2006 : 164).

Aucun discours sur l'alchimie n'est en tout cas crédible qui ne prenne en compte ce mouvement vers un fonds sans fond dont on ne sait si celui qui s'y aventure parviendra à y «faire fond» : à s'y ressaisir et à en resurgir, non sous l'effet d'une volonté propre mais parce que son abandon suscite cette re-surrection, point nodal de toute transmutation. Comment sans cela comprendre, si ce n'est de manière purement intellectuelle, ce qu'était pour les alchimistes la

---

<sup>3</sup> « Pour eux, le non-existant est la matière première inépuisable, non-réalisée, le *plérôme* duquel ils extraient leur force et qui les défie, les incitant à créer quelque chose qui existe sans qualification ni entrave. » (Hornung 1992 : 166)

recherche laborieuse et souvent périlleuse de la fameuse *materia prima* ? La racine unique de tous les métaux pensaient-ils, et en aucun cas le produit d'une simple décomposition jusqu'à un plus petit dénominateur commun :

Nous nous sommes chargés d'un labeur terrible, en entreprenant de réduire à une essence commune, c'est-à-dire de marier à cette heure les natures

τε δεινὸν ὑπέστημεν κάματος ἔστ' ἂν συνουσιωθῶσιν, τουτέστιν συγγαμῆσωσιν, αἱ φύσεις τὸ τηνικαῦτα (Berthelot 1888 : III, xliii, 12, p. 217-18 du texte grec, p. 210 de la traduction française)

reconnait l'alchimiste grec Zosime (III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> s.). Il n'est qu'à accompagner Jung racontant dans *Le Livre rouge* comment l'esprit des profondeurs l'a attiré, tel Hermès conduisant les âmes dans l'Hadès, vers ce champ de lave effervescent, pour entrevoir la puissance ambiguë et en effet "mercurielle" de l'inconscient.

### *Controverses historiques*

C'est néanmoins une vraie question de savoir dans quelle mesure la "transmutation" peut ainsi changer de cadre interprétatif sans trahir l'esprit de l'ancienne alchimie. Peut-être s'est-on à cet égard trop polarisé sur la différence entre alchimie matérielle et spirituelle, devenue patente à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, et pas assez intéressé à la différence d'approche entre ceux qui considèrent que la transmutation est désormais une vieille histoire ne relevant plus que de la légende ou de l'Histoire ; ceux pour qui elle demeure le mystère des mystères, inaccessible aux profanes n'œuvrant pas en laboratoire ; et ceux enfin qui, tels Jung et Bachelard, pensent qu'elle concerne au contraire au premier chef l'homme contemporain, reportant sur la Science une foi qu'il ne parvient plus à développer dans un cadre religieux mais avant tout désireux d'éprouver, expérimenter l'existence d'un lien vivant entre l'esprit, l'âme et le corps.

Dire de la méthode de Jung qu'elle peut être «un excellent outil d'exégèse», tout en ajoutant qu'elle ne s'applique qu'« aux textes composés en langage symbolique » et non aux *practica* (Halleux 1979 : 55), revient à entériner la différence entre les deux alchimies, matérielle et spirituelle, sans se demander si cette dissociation ne fait pas l'économie d'une réflexion de fond sur ce qui est "matière" et ce qui ne l'est pas ; aucune alchimie ne pouvant opérer sur le psychisme s'il n'est lui aussi devenu "matière", dotée d'une vie propre avec laquelle doit apprendre à composer l'opérateur.

Or il n'est pas au pouvoir de l'Histoire de sonder ce tréfonds dont les soubresauts l'ont expulsée déjà toute armée, telle Athéna de la tête de Zeus. Et si la



question demeure toujours aussi énigmatique — comment l'idée de transmutation a-t-elle pu germer dans un cerveau humain ? — ces histoires émettent en général l'hypothèse que les procédés artisanaux permettant la dorure superficielle des métaux (aurification) aient pu donner l'idée d'en radicaliser l'usage à des fins mercantiles, tout en revêtant cette fraude de visées plus nobles auxquelles les alchimistes finirent eux-mêmes par croire en parlant alors de "transmutation" des métaux et de fabrication de l'or (aurifaction). Née d'un désir de tromperie, l'idée de "transmutation" ne serait donc elle-même qu'une supercherie, décrédibilisant l'alchimie dont on s'explique alors mal qu'elle ait pu perdurer durant tant de siècles, en Orient comme en Occident.

Quelle escroquerie eut jamais une vie aussi longue, aussi prestigieuse, si l'on songe à son impact durable sur la culture ? Eût-elle en effet provoqué l'étincelle qui alluma le feu sous le creuset, cette *μίμησις* aux intentions douteuses et aux effets pervers ne rend aucunement compte de la logique visionnaire et du savoir-faire propres à cet art que les alchimistes grecs disaient "tinctorial" et qui repose sur une vision unitaire de la matière, comme le rappelle Robert Halleux, au demeurant sceptique quant à la réalité de la transmutation : « Ainsi, bien qu'aucune des recettes ne réalisât de transmutation, et que les techniques de l'essayeur en permissent une contre-épreuve instantanée, l'idée même de transmutation était en germe dans une pensée qui admettait l'unité fondamentale de la matière » (Halleux 1979 : 63).

Pas n'importe quelle unité il et vrai car le matérialisme est lui aussi "unitaire", au sens où il ne voit partout et en tout que matière. L'unité sur quoi l'alchimiste fonde la possibilité de son art est au contraire, à l'image du serpent Ouroboros, une circularité faisant de l'auto-dévoration la condition d'un auto-engendrement permanent et vivifiant.

Au moins autant que l'orfèvrerie donnant à imaginer qu'une dorure puisse imprégner la masse entière du métal au point d'opérer en lui un changement radical de nature, c'est la pratique des teintures qui va durablement marquer l'imaginaire associé aux pratiques alchimiques. Transmuter revient alors à "teindre" les métaux, non pas superficiellement mais en profondeur — « dans leur masse et leur essence intime en quelque sorte » (Berthelot 1966 : 244) — au point que le métal soit *vraiment* transmué tout comme le Christ est, lors de la Pâque orthodoxe, *vraiment* ressuscité. Nul soupçon de fraude ici, puisqu'aucune spéculation financière ne semble attachée à l'art des teintures, mais un doute lancinant : quand, à quels signes peut-on être vraiment certain que cette opération a été pleinement réalisée ?

Conscients de cette possible faille inhérente à la logique tinctoriale, et impossible à combler si la matière ne collabore pas à son propre perfectionnement, les anciens alchimistes n'en étaient pas moins persuadés que la matière

métallique était en tous points comparable à un tissu dont les fibres sont suffisamment poreuses pour être intégralement imprégnées de couleur :

C'est pourquoi *teindre* n'est autre chose que transformer en teignant la chose teinte en la nature de ce qui teint, et demeurer en cet état sans plus aucune transformation ; la nature apprenant à la nature à combattre le feu, car la nature de la chose teinte concorde avec celle de la teinture. (Richardus Anglicus, *Correctorium alchymiae* [*La Correction des insensés*], XII<sup>e</sup> s., cité dans Bonardel 2008 : 455)

Quia tingere non est aliud quam tingendo tincturam in naturam suam transformare, et secum sive ulla transformatione permanere, et docens naturam contra ignem prae-liare. Nam tingentis et tincti natura concordat. (Manget 1702 : II, 169)

Pour être effective et atteindre le cœur, la moelle de la matière, la teinture/transmutation suppose qu'ait été ôtée l'*ombre* des corps, leur partie vénérable, et cela par dissolutions successives jusqu'à ce que soit enfin révélée « la nature recélée dans la profondeur intime » (ἐκστρέφει τὴν φύσιν καὶ τὴν ἐνκεκρυμμένην ἐντεριώνην ἀποκαλύπτει ; Zosime, *Sur la vertu et l'interprétation*, Berthelot 1888 : III, vi, 23, p. 136 du texte grec, p. 138 de la traduction française). Telle était la vertu de "l'eau divine" chère aux alchimistes grecs, condensant en elle toutes les propriétés dissolvantes du Mercure :

Elle produit la transformation, c'est-à-dire l'opération qui amène au dehors la nature cachée: c'est ce qu'on appelle la dissolution des corps (métalliques).

Τοῦτο λέγεται ὕδωρ θεῖον. Αὕτη ἐστὶν ἐκστροφή · ταύτη τῇ ἀγογῇ φέρεις ἔξω τὴν ἔνδον κεκρυμμένην · αὕτη καλεῖται λύσις σωμάτων. (Sinesius, *Dialogue sur Démocrite*, Berthelot 1888 : II, iii, 6, p. 61 du texte grec, p. 65 de la traduction française)

Qu'on parle de dorure ou de teinture, la logique sous-tendant l'idée de transmutation laisse apparaître un point de rupture entre l'imprégnation qui, si réussie soit-elle, ne sera jamais qu'une transposition parfaite de la couleur initiale, et la transmutation supposant quant à elle un changement profond de nature et le passage d'un plan d'existence ordinaire à une surexistence délivrée du joug du Temps. Peut-on dès lors parler de "transmutation" lorsqu'une quintessence est obtenue par simple extraction ou même par distillation ? On sait en effet que ces pratiques furent très fréquemment associées, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, à l'art alchimique.

*Au cœur de la matière*

Sans doute faut-il donc réinterroger le mot “transmutation” lui-même, à supposer qu’il soit possible de l’isoler momentanément du contexte qui en assura la gloire avant qu’on ne tourne son ambition en dérision. Que suggère-t-il ? Qu’un mouvement a lieu au sein même de la matière, une translation imposant la traversée d’un milieu au travers duquel (*trans*) il lui faut se frayer un chemin. Mais on ne voit pas d’emblée pourquoi cette transitivité appellerait forcément un changement d’état aussi profond et spectaculaire que celui subi par la matière passant d’un état de pauvreté, d’indigence sur quoi insistent tous les textes, à une opulence telle que royauté et immortalité peuvent seules en symboliser l’inépuisable fécondité et le rayonnement.

Or tout le secret de la *transmutatio*, où d’aucuns diront voir un mystère, est dans cette torsion intime de la matière sur elle-même, initiée par la “logique” profonde de la nature telle que l’a pour la première fois décrite le Pseudo-Démocrite (II<sup>e</sup> s.) en des termes que reprendront ensuite inlassablement à leur compte les alchimistes :

Ô natures productrices des natures, ô natures majestueuses qui triomphez des natures par transformations, ô natures qui charmez les natures d’une façon surnaturelle !  
Telles sont les choses qui concernent la grande nature.

Ὡ φύσεις φύσεων δημιουργοί, ὧ φύσεις παμμεγέθεις ταῖς μεταβολαῖς νικῶσαι τὰς φύσεις, ὧ φύσεις ὑπὲρ φύσιν τέρπουσαι τὰς φύσεις. Ταῦτα δὴ οὖν εἰσι τὰ μεγάλην ἔχοντα τὴν φύσιν. (Pseudo-Démocrite, *Questions naturelles*, Berthelot 1888 : II, 46 du texte grec ; III, 50-51 de la traduction française ; trad. fr. citée dans Bonardel 2008 : 159)

Un mouvement donc, mais qui n’est pas une simple translation en ce que la matière passe progressivement de l’horizontalité, où surviennent les mutations et permutations ordinaires, à une verticalité qui n’est pas non plus de l’ordre d’une transcendance, puisqu’il n’y aura transmutation qu’au prix d’une redescende vers le corps laissé pour mort, auquel une vie nouvelle va être insufflée ; une “vie” paradoxale puisqu’échappant désormais au Temps, et à la caducité qui lui est associée.

Ainsi la translation revêt-elle peu à peu la forme d’une spirale entraînant la matière dans un double mouvement prenant la tournure d’une ellipse, maintes fois réitéré puisque la matière *circule* continûment dans le vase, de bas en haut et de haut en bas jusqu’à stabilisation du *coagula* et du *solve* en un “corps” imputrescible : catabase d’abord, jusqu’à obtention de la *materia prima* par dissolution et putréfaction ; anabase ensuite lorsque le compost, allégé de ses

impuretés, remonte dans le vase pour y redescendre et s'y incarner. Qu'aucun mot n'évoque adéquatement ce qui est en jeu dans cette ultime et capitale redescente, dit indirectement combien notre imaginaire est sur ce point dépourvu de repères, habitué qu'il est à associer descente et chute, et à n'attribuer de gloire qu'à la seule remontée, là où l'alchimie lui demande de former l'image hautement paradoxale d'une ascension descendante, si l'on peut dire. Il faut en tout cas se garder d'associer prématurément l'ascension de la matière purifiée dans le vase (sublimation) à la *requalification ontologique* (transmutation) à quoi conduit le processus entier, et rendue paradoxalement possible par la reconduction en Terre du compost allégé de ses impuretés.

Aussi n'est-ce pas parce que la matière sublimée remonte dans le vase, pour bientôt redescendre, que la transmutation n'est finalement « qu'une assumption de la matière au monde des formes » (Gagnon 1980 : 79). Avancée par Plotin, et justifiant l'existence d'une « matière intelligible » plus subtile que la matière sensible, cette hypothèse rend davantage compte de la *transfiguration* que de la transmutation supposant quant à elle que la matière, accédant au monde des formes après avoir perdu ses impuretés, s'incarne ensuite pleinement dans un « corps » en qui matière et forme sont à jamais indissolublement liés. Plotin le pressentit d'ailleurs, disant de la matière intelligible :

C'est la substance conçue avec la forme qui est en elle, la substance complète et pénétrée de clarté.

τὸ γὰρ ὑποκείμενον ἐκεῖ οὐσία, μᾶλλον δὲ μετὰ τοῦ ἐπ' αὐτῇ νοουμένη καὶ ὅλη οὐσα πεφωτισμένη οὐσία. (*Enneades* II.IV.5 ; Plotin 1989 : 59)

C'est aussi pourquoi se révèle si risqué un autre parallèle, entre *transsubstantiation* eucharistique et transmutation alchimique cette fois-ci, inspirant tantôt de voir dans la liturgie chrétienne l'une des multiples formes prises par l'archétype alchimique,<sup>4</sup> tantôt d'opérer un basculement sans équivoque vers la seule « alchimie » digne de ce nom : « La vraie pierre philosophale, le vrai Graal, c'est l'Eucharistie » concluait Simone Weil (Weil 1974 : 61). Voyant toutefois dans la sainteté « une transmutation comme l'Eucharistie » (Weil 1950 : 41), Weil dissociait implicitement le processus de transmutation, appartenant encore à la magie naturelle, de son fruit surnaturel. Les alchimistes considéraient il est vrai qu'en dépit des efforts déployés par eux l'obtention de la Pierre philosophale était toujours un don de Dieu.

---

<sup>4</sup> Cf. « Le symbole de la transsubstantiation dans la messe », Jung 1971 : 207-36.

Si donc le terme lui-même ne donne qu'une idée approximative de ce processus, l'usage qui en a été fait par les alchimistes supplée à cette imprécision : une "transmutation" suppose évidemment une évolution, qui se révèle être une révolution au sens propre du terme (*revolvere*, retourner), mais aussi figuré : c'est un véritable bouleversement que subit la matière, et avec elle l'opérateur engagé à ses côtés qui voit son statut existentiel modifié à mesure qu'il accède à un autre plan de réalité. Si ce bouleversement est aussi une métamorphose, c'est qu'une forme initiale donne naissance à une nouvelle forme qui n'en est ni la réplique, ni le simple prolongement puisqu'elle en accomplit les potentialités et en parachève la finalité cachée. Sans ce *τέλος*, orientant de l'intérieur le destin de la matière vers la perfection qui lui est propre, rien ne permettrait de distinguer métamorphose naturelle et transmutation. Car la matière n'est elle-même que la cheville ouvrière, la face visible et tangible de cette puissance invisible qu'est la Nature et qui veut, qui désire la perfection au point d'initier et de guider l'alchimiste tout au long de ce processus. Rien n'est plus difficile à accepter par l'individu postmoderne que cet abandon d'autorité personnelle en faveur d'une puissance naturelle dont la clairvoyance semble se jouer des désirs et projets humains pour mieux conduire la matière, et avec elle quelques individus au moins vers leur véritable destin ; la pureté du cœur et la persévérance étant les seuls critères sélectifs retenus par cet élitisme serein.

Dire du métal vil qu'il accède à la noblesse, et de la matière qu'elle passe d'un état d'indigence à l'opulence, décrit donc la requalification qu'est une transmutation, supposant qu'on admette l'existence de « niveaux hiérarchiques de l'être » (Lindsay 1986 : 32). C'est bien là ce que tout matérialisme récuse, et ce que tout spiritualisme est porté à atténuer au profit d'une surexistence éthérée dominant les basses contingences. Autant dire qu'une transmutation, telle que la conçurent les alchimistes, ne saurait seulement résulter d'un jeu des mutations, comparable au *Yi King* chinois par exemple, ni découler d'une de ces combinatoires qui, associant totalité et complexité, parurent à l'Âge classique réaliser les ambitions emphatiques de l'*Ars Magna*.

Quant à savoir pourquoi régnaient dans un premier temps pauvreté et indigence, les scénarios varient, en relation généralement étroite avec le contexte religieux où se situe telle ou telle alchimie, traduisant dans l'ordre cosmologique la vision d'une dignité originelle cachée qu'il convient de découvrir, ou de restaurer si elle a été perdue en raison d'une Chute consécutive à une faute grave, à un péché entraînant la disgrâce de la Nature en même temps que de l'homme qui en fut l'instigateur. C'est là un point dont Jung par exemple tient fort peu compte, sans doute pour avoir prioritairement fixé son attention sur l'identité de but entre individuation (élaboration du Soi) et transmutation. Mais c'est aussi ce qui rend contestables certains rapprochements effectués par lui

entre ces grandes figures du Soi que seraient Jésus et Bouddha, pour ne citer qu'eux.<sup>5</sup>

Plutôt faudrait-il marquer la différence entre les monothéismes, imputant à des degrés divers la déréliction humaine à une faute commise par un ancêtre mythique ; les religions dites “primitives” et “païennes”, considérant qu'il incombe à l'homme de régénérer par des rites codifiés ce que l'entropie naturelle porte peu à peu à sa ruine ; et les sages qui, comme taoïsme et bouddhisme, s'embarrassent peu des mythes d'origine mais, plus pragmatiques, s'emploient à guérir l'homme d'une cécité masquant sa vraie nature et l'empêchant de participer à la vie cosmique, ou d'obtenir la délivrance en découvrant qu'il était déjà, de toute éternité, un Bouddha pleinement éveillé.

S'il est clair que l'alchimie, évoluant en terre chrétienne, a fait sien le scénario biblique relatif à la Chute, ses origines gréco-égyptiennes militent plutôt en faveur d'une régénération, d'une rédemption exempte de tout péché d'origine la rapprochant d'ailleurs sur ce point au moins de ses homologues asiatiques, tantrique en particulier, comme l'a souligné Mircea Eliade : « On est fondé à voir dans le *sādhana* tantrique et dans l'œuvre de l'alchimiste des efforts parallèles pour s'affranchir des lois du Temps, pour “déconditionner” leur existence et conquérir la liberté absolue » (Eliade 1977 : 110).<sup>6</sup>

Dévoyée par trop de dérives libertaires, la liberté retrouve ici le sens plénier que lui a donné saint Paul parlant de la liberté des enfants de Dieu : une grâce, aurait dit Simone Weil, qui annule les effets de la pesanteur dus à l'ignorance ou au péché.

On n'insistera donc jamais assez sur le fait qu'une telle rectification — un autre mot encore pour transmutation ? — n'est possible que grâce à un *retournement* de l'opérateur répondant de manière synchrone à la révolution intime de la matière. De quoi s'agit-il au juste ? D'une forme particulière de révolte, au sens où Camus a magnifiquement décrit cette révolte de l'individu enfin capable de dire « non » : non à la maladie supposée incurable de la “pauvreté” en l'occurrence, entendue comme déclin programmé du monde manifesté ; mais une révolte compatissante, si l'on peut dire, car dénuée de toute volonté prométhéenne de revanche envers le destin, ou le divin.

Une sorte de *μετάνοια* donc, qui ne soit pas une “conversion” au sens religieux du terme, mais un renversement d'autant plus paradoxal qu'il ne se pro-

---

<sup>5</sup> Cf. en particulier Jung 1983 et 1989.

<sup>6</sup> Un *sādhana* est une pratique tantrique d'accomplissement, de réalisation spirituelle visant une “transmutation” du pratiquant grâce à la visualisation d'une déité d'élection : v. Bonardel 2012.

duit pas seulement par un arrachement au monde sensible, comme chez Platon, mais par une reconversion en Terre, comme on l'a déjà montré. L'alchimiste prend tel le Bouddha la Terre à témoin, non afin qu'elle atteste de l'authenticité de son Éveil mais pour l'assurer qu'il n'a pu s'éveiller sans elle, et ne pourra plus jamais se passer d'elle : « La réalisation alchimique est en effet essentiellement “incarnante” [...] elle ne s'évade pas du monde mais cherche à l'illuminer » (Aniane 1953 : 257). On en dirait autant du Tantra, proche de l'Art d'Hermès occidental en ce qu'il est lui aussi une « gnose du concret » (White 1988 : 20), plus qu'une « métaphysique matérialiste » comme le disait Marcelin Berthelot (Berthelot 1966 : 273) qualifiant ainsi cette science intermédiaire, mixte, équivoque qu'était à ses yeux l'alchimie.

### *Sol invictus*

De quoi la Terre serait-elle donc le témoin ? Du refus de l'indigence ontologique, on l'a vu, et plus encore de la singulière “méthode” adoptée à cette fin par l'alchimiste, et que le Tantra bouddhique, usant volontiers du paradoxe, nomme de son côté « méthode de renversement des actes » (Silburn 1977 : 316). « La matière qui a causé la perte procure le salut. C'est la lance dont le contact commence à guérir la plaie qu'elle a causée », commente Simone Weil (Weil 1950 : 189), faisant bien sûr référence à la légende du Graal et au coup de lance reçu par Amfortas, le Roi malade d'avoir cédé aux sortilèges de Kundry.

Proche de l'homéopathie (le semblable guérit le semblable), cette “méthode” est bien plutôt un tour et un état d'esprit, propre à l'opérateur cette fois-ci. On voit mal en effet comment la matière pourrait en avoir été l'instigatrice, si ce n'est en ce que sa fréquentation assidue inculque qu'il est toujours une manière de mieux “s'y prendre” pour parvenir à ses fins, et plus encore quand on a de telles fins : se sauver soi-même tout en entraînant avec soi la matière et, avec elle, l'ensemble du monde manifesté, ou créé selon le contexte religieux.

Si méthode il y a, elle opère de bien étrange manière. De même que la matière se présente à première vue comme un obstacle à l'élévation spirituelle de l'homme, du moins jusqu'à ce que l'alchimiste qui est en lui apprenne à faire d'elle une alliée ; ainsi peut-il en être de tout homme face à ce qui menace de le terrasser, ou de l'entraîner dans les bas-fonds de l'être ou de la pensée. Non pas refuser le combat, contourner l'obstacle ou planifier la reconquête, mais conduire l'adversité à inverser son cours en s'y *exposant*, innocemment.

Les Taoïstes parlent à ce propos d'“activité non-active” (*Wu wei*), Maître Eckhart de paix intérieure née de l'abandon de soi (*Gelassenheit*), Jung de « laisser advenir » ; et c'est au cours de leur Nuit obscure (*nigredo*) que les

alchimistes expérimentent cette phase de totale désorientation durant laquelle la matière en décomposition ne laisse rien entrevoir d'une aurore future. Ni la patience, ni la foi ne permettent de rendre compte de l'inversion des signes qui parfois survient, transformant un instrument de perdition en voie de salut; et si c'est bien là le mystère des mystères, c'est aussi la clé de l'opération nommée "transmutation" quand elle ne désigne plus seulement l'ennoblissement des métaux, ou la fabrication d'un Élixir de longue vie, mais *une attitude fondamentale devant la vie* au regard de qui tout est alors susceptible de devenir "matière" transmutable. Inoffensif, désarmé, l'esprit d'alchimie devient ainsi le *viatique* universel et absolu, à l'image de la Poudre de projection que les Adeptes emportaient dans leurs pérégrinations. Projection n'est plus alors malversation égotique, toujours plus ou moins agressive, mais multiplication, augmentation du potentiel de vie latent en toute "matière".

Est-ce ce potentiel qui est aujourd'hui amoindri, rendant d'autant plus salutaire l'intervention de l'esprit d'alchimie ? On pourrait le penser à regarder la manière dont certains grands peintres ont représenté la fleur en qui s'est le mieux exprimé le tropisme solaire forçant la matière à s'arracher à sa propre obscurité : l'héliotrope bien sûr, le « tournesol fou de lumière » de Montale, qui est à l'Occident ce que le lotus est à l'Asie.<sup>7</sup> Or, aucun de ces tournesols ne semble plus « prier » au sens où le disait Proclus, voyant dans l'héliotropisme une héliopathie, et le signe d'une communauté d'essence entre plantes et astres sur quoi repose aussi toute alchimie:

Car l'héliotrope se meut selon qu'il est libre de son mouvement, et dans le tour qu'il fait, si l'on pouvait entendre le son de l'air battu par son mouvement, on se rendrait compte que c'est un hymne à son roi, tel qu'une plante peut le chanter. (*L'art hiératique des grecs*, cité dans Corbin 1958 : 88)

Quand l'héliotrope ne répond plus à l'appel solaire et tourne sa face vers le sol, n'est-ce pas qu'un forfait a été commis, aussi grave que ceux des Atrides dont se détourna horrifié le soleil en inversant son cours ? Rendant hommage à Van Gogh d'avoir, par la rude simplicité de ses couleurs et de sa touche, restitué une noblesse aux plus humbles des matières, Antonin Artaud n'avait pas tort de voir dans ses tournesols « la pure énigme de la fleur torturée » (Artaud

---

<sup>7</sup> Portami il girasole ch'io lo trapianti / nel mio terreno bruciato dal salino, / e mostri tutto il giorno agli azzurri specchianti / del cielo l'ansietà del suo volto giallino. / Tendono alla chiarezza le cose oscure, / si esauriscono i corpi in un fluire / di tinte: queste in musiche. Svanire / è dunque la ventura delle venture. // Portami tu la pianta che conduce / dove sorgono bionde trasparenze / e vapora la vita quale essenza; / portami il girasole impazzito di luce. (Montale 1966 : 78-79)



1974 : 50) : un destin de lumière foudroyé, comparable à celui du futur suicidé. Les tournesols de Van Gogh tournent de l'œil sitôt coupés, et ne subsiste plus au-dessus de leur splendeur effondrée qu'un lambeau de ciel, tournoyant autour d'un astre mort. La "matière" solaire semble s'être en eux raréfiée, et la masse noirâtre des graines ramener la fleur vers la terre, pour l'y enterrer et non pour y germer. Destin personnel ou signe des temps ? Les deux sans doute, plus ou moins enchaînés l'un à l'autre chez tout grand artiste.

Quand Anselm Kiefer par contre honore la mémoire de Robert Fludd,<sup>8</sup> c'est une unique fleur de tournesol qu'il peint, telle une roue solaire au cœur charbonneux : un diamant noir dont le rayonnement évoque la rosace d'une cathédrale, ou l'espace sacré d'un mandala (fig. 1).



Fig. 1. Anselm Kiefer, *For Robert Fludd*.  
Acrilique, émulsion et graines de tournesol en xilographie  
sur composition photographique. 103.5 x 81 x 10.6 cm, 16 pages.  
Bilbao, Musée Guggenheim

---

<sup>8</sup> Éminent rosicrucien mais aussi médecin, imprégné des théories alchimiques et très influencé par Paracelse, Robert Fludd (1574-1637) a développé dans ses ouvrages une vision "holistique" des correspondances, analogies et sympathies entre l'homme et l'univers : *Utriusque cosmi Historia* (1617-24), *Medicina catholica* (1629-31), *Philosophia Mosayca* (1638).

Mais le temps n'est plus où l'on pouvait encore découvrir, concentrés en une seule fleur, l'âme et l'esprit du monde. Des champs de tournesols en berne, pétrifiés dans une noirceur d'après Hiroshima, Kiefer en a peints aussi (fig. 2), dont l'interpellation se fait pressante: et si la lumière abandonnait la terre et ne laissait plus derrière elle que des corps noircis ? Mais il y a noir et noir et l'artiste le sait bien, lui qui se dit à bon droit "alchimiste". Ses tournesols sont à vrai dire calcinés, plus que simplement noirs, et l'on perçoit sur eux la trace du feu qui les a pétrifiés, rendus à l'état d'os auquel disait aspirer Artaud : « Je suis os. C'est silence » (Artaud 1984 : 376).



Fig. 2. Anselm Kiefer, *Sunflowers*.  
Xilographie, gomme laque et acrylique sur toile. 435 x 349 cm.  
Bilbao, Musée Guggenheim

La quintessence pauvre des êtres et des choses foudroyés, en somme. Feuilles pendantes, comme stigmatisés par un feu d'Apocalypse, les tournesols

de Kiefer continuent néanmoins, imperturbables, à émettre leur lumière d'un «noir plus noir que le noir», comme disaient les alchimistes. Une radiation d'outre-monde, en quelque sorte. L'un d'eux, gigantesque (fig. 3), veille tel un immense lampadaire sur l'homme allongé qui à son pied semble dormir, d'un sommeil peut-être éternel : *Sol invictus*, tel est le titre du tableau. Tel pourrait aussi être le dernier mot, le maître-mot de tout alchimiste gardien du feu solaire, et sachant pertinemment que l'homme ne saurait porter atteinte à la dignité de la matière sans devoir lui aussi en pâtir.



Fig. 3. Anselm Kiefer, *Sol invictus*.  
Graines de tournesol et émulsion sur toile. 476 x 280 cm.  
Paris, Musée du Louvre

## Ouvrages cités

- Aniane, M. (alias O. Clément). 1953. « Notes sur l'alchimie, "yoga" cosmologique de la chrétienté médiévale ». *Yoga, science de l'homme intégral*. Éditions des Cahiers du Sud.
- Artaud, Antonin. 1974. *Van Gogh, le suicidé de la société. Œuvres complètes*, tome XIII. Paris : Gallimard.
- . 1984. *Cahiers de Rodez (février-mars 1946). Œuvres complètes*, tome XX. Paris : Gallimard.
- Bachelard, Gaston. 1934. *L'air et les songes*. Paris : José Corti.
- . 1948. *La terre et les rêveries de la volonté*. Paris : José Corti.
- Berthelot, Maurice. 1888. *Collection des anciens alchimistes grecs*. Paris : G. Steinheil.
- . 1966 [1885]. *Les origines de l'alchimie*. Osnabrück : Otto Zeller.
- Bonardel, Françoise. 2008 [1995]. *Philosopher par le Feu. Anthologie de textes alchimiques*. Paris : Almora.
- . 2012. *Bouddhisme tantrique et alchimie*. Paris : Éditions Dervy.
- Bonnefoy, Yves. 1981. *Entretiens sur la poésie*. Neuchâtel : À la Baconnière.
- Corbin, Henry. 1958. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*. Paris : Flammarion.
- Eliade, Mircea. 1977. *Forgerons et alchimistes*. Paris : Flammarion.
- Gagnon, Claude. 1980. *Alchimie et philosophie au Moyen Âge*. Québec : St-Denis - Montréal: L'Aurore/Univers.
- Halleux, Robert. 1979. *Les textes alchimiques*. Turnhout (Belgique) : Brepols.
- Hornung, Erik. 1992. *Les dieux de l'Égypte*, trad. P. Couturiau. Paris : Flammarion.
- Husson, Bernard. 1974. *Transmutations alchimiques*. Paris : Éditions J'ai lu.
- Jung, Carl Gustav. 1970. *Psychologie et alchimie*, trad. H. Pernet et R. Cahen. Paris : Buchet/Chastel.
- . 1971. *Les racines de la conscience*, trad. Y. Le Lay. Paris : Buchet/Chastel.
- . 1983. *Aïon. Études sur la phénoménologie du Soi*, trad. C. Rolinat. Monaco : Le Rocher.
- . 1989. *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, trad. Cl. Maillard et Ch. Pflieger-Maillard. Paris : Albin Michel.
- Lankāvatāra. 2006. *Sūtra de l'entrée à Lankā*, trad. P. Carré. Paris : Fayard.

- Lindsay, Jack. 1986. *Les origines de l'alchimie dans l'Égypte gréco-romaine*, trad. C. Rolinat. Monaco : Le Rocher.
- Manget, Jean-Jacques. 1702. *Bibliotheca chemica curiosa*. 2 vols. Genève : Chouet.
- Montale, Eugenio. 1966 [1925]. *Ossi di seppia. Poésie I*. Paris : Gallimard.
- Plotin. 1989. *Enneades*, trad. E. Bréhier. Paris : Les Belles Lettres.
- Rosaire. 1973. *Le Rosaire des Philosophes (Rosarium Philosophorum, XIV<sup>e</sup> s.)*, trad. E. Perrot. Paris : Librairie de Médicis.
- Rosarium philosophorum*. 1550. *Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae de lapide philosophico vero modo praeparando, continens exactam eius scientiae progressionem. Cum Figuris rei perfectionem ostendentibus*. [Frankfurt a. M.: Jacob]. (Accessible en format digital: <http://www.e-rara.ch>).
- Silburn, Lilian. 1977. *Le bouddhisme*. Paris : Fayard.
- Weil, Simone. 1950. *La connaissance surnaturelle*. Paris : Gallimard.

## *Non più, non ancora. Coscienza liminare e trasformazione*

di Carla Stroppa

*Tutte le forme vanno soggette all'usura del tempo:  
invecchiano, si ammalano, si disintegrano a meno  
che non transmutino.*  
C. G. Jung 1976: 5. 349

### *Il tempo dell'anima*

Accade, si accade che in certi momenti della vita ci si senta ad un bivio oltre il quale la via si biforca in una estensione ignota e inquietante. Qualcosa, forse un evento traumatico, ma talvolta il semplice fluire del tempo che incide sul corpo e sull'anima i segni della sua signoria, interrompe il filo di continuità che aveva legato alla vita. Il senso della propria identità e la prospettiva del futuro si confondono, si annientano persino.

Che fare? Angoscia e sgomento travolgono l'Io: indietro non può tornare perché le forme di vita che hanno determinato sino ad un certo momento i suoi contorni e il suo movimento non sono adatte al tempo attuale. Non più. D'altro canto quello che sarà d'ora in avanti l'Io non riesce a rappresentarselo. Non ancora. Ed ecco che perde il ritmo normale del suo respiro. Oscurato dall'incertezza e dalla confusione, fluttua come un sonnambulo sul bordo della liminalità psichica. Oltre quel bivio la scena sfuma nell'inconoscibile e all'Io sembra di non potersi più attaccare a niente. Non vede orme né indicazioni.

Il fatto è che quando la coscienza giunge sin lì, al limite di un tempo che non si cura dei suoi blocchi, né del dolore, né delle resistenze, ma irreversibile procede e si trasforma secondo una traiettoria intrinseca tutta sua, allora per procedere l'Io dovrebbe accedere ad un altro tempo, per misurare il quale occorre un altro orologio che non è lì dove si è abituati a vederlo, ma giù giù, nell'alveo eterno della vita. È un orologio che le contingenze e l'intensità del dolore hanno fatto dimenticare. Forse ora è ossidato, ma non importa, funziona sempre perché la vita continua al di là di ogni contingente groviglio, smarrimento, interruzione. La coscienza, destabilizzata dal dolore e dalla fatica di "stare dietro al tempo", ha bisogno di un nuovo centro di gravità. Se lo cercherà veramente, scoprirà che al fine il nuovo movimento altro non è che un'energia spirali-forme attratta dall'alveo di ogni suo originario accadere. Lì il tempo pulsa in sintonia col centro di gravità della vita medesima. Percepirlo è salvarsi, proce-

dere oltre il bivio e trascendersi senza per questo negare la scintilla di autenticità dell'identità e la storia personale.

Le vicende individuali appaiono allora dentro un *continuum* di senso che non nega le ragioni della molteplicità dell'esistente, ma le ricompone in un tutto fluido e metamorfico che apre la coscienza ai sincronismi e alla percezione immaginativa della tessitura di metafore che dal dentro lega la vita. Le scissure, i frammenti, appaiono sotterraneamente *tenuti assieme* da un collante esistenziale che tutto attraversa, e che seguendo un percorso altrettanto spiraliforme riporta — sebbene da un punto di vista forgiato da continui ampliamenti prospettici in altezza e in profondità — proprio là dove il Tutto ancora risuona.

Perché da là / intera l'anima respira e / guarda mite oltre la / linea d'arresto / l'inclinazione del suo / cuore ombre paludi e / rami torti oltre guarda / nel mutamento aprirsi e segue / quieto il suo sentire che / già di quell'abbraccio / l'appartenenza è impressa / le anime lo sanno e i / corpi intero è il desiderio / che li allaccia / Perché da là / tutta l'anima sogna / il suo sogno. (Ottaviani 1995: 48)

### *Il Tutto*

Non solo la poesia, ma molti altri saperi, sebbene in differenti modi e con differenti prospettive, hanno gravitato e ancora gravitano attorno all'idea di Totalità perduta, cercata e ritrovata su un piano di consapevolezza che implica la trasformazione dello stato di coscienza. Tanto è il materiale letterario in cui esplicita o implicita risuona la nostalgia della pienezza originaria, tanto è il *pathos* che calamita l'anima verso l'Uno e tante sono le analogie di senso fra il pensiero di coloro che seppure in modo differente abitano i luoghi intermedi tra la biografia e la narrazione, il passato e il futuro, il molteplice e l'unitario, che si può pescare a caso. Qui bastino queste riflessioni di un filosofo contemporaneo come Salvatore Natoli, che idealmente sintetizza un complesso e articolato filone di pensiero che attraversa la storia del pensiero e dell'immaginazione: «L'idea di completezza rappresenta una modalità diffusa per identificare lo stato di felicità. La felicità è pienezza, è sensazione del proprio compimento, del proprio completarsi. [...] L'infelicità sorge su uno sfondo di felicità, ma la felicità perduta spinge l'uomo a cercarne l'arcano» (Natoli 2011: 117).

Proprio così: cercare l'arcano. Cercarlo oltre il limite a cui la coscienza è giunta. Può accadere nei momenti autenticamente individuativi in cui l'essere umano provato dalla stanchezza e dal dolore si spoglia di molte sovrastrutture e rimane per così dire nudo di fronte alla propria verità essenziale, che è fatta necessariamente di luce e di ombra, ma anche di un progetto tutto suo, forse proprio quello che la vita ha distorto, ma che si può sempre cercare: non con

l'illusione di realizzarlo in pieno — questo dipende dal tempo, dalle occasioni e da variabili indefinibili — ma per riconoscerlo e nei limiti del possibile ricomporre un senso che aiuti a procedere verso la completezza di sé. Non è facile.

«Cercate la via? — ci rammenta Jung — vi metto in guardia dall'imboccare la mia strada. Per voi può essere quella sbagliata». Sono parole che egli ha riversato nel *Libro rosso*, nel capitolo intitolato «La via di quel che ha da venire» (Jung 2010: 231).

Parole per certi versi spietate, ma radicalmente oneste, in cui risuona la limpida consapevolezza della necessità di trovare il proprio piano di verità, la propria dimensione di completezza, costi quel che costi. La trasformazione della coscienza, ovvero la *transmutatio* della *prima materia* della psiche (quel quid ancora informe e caotico che cerca il suo compimento) nel *lapis* della conoscenza di sé, avviene se l'Io trova il modo di oltrepassare il bivio oscuro e insidioso della liminalità psichica.

### *Attraversare l'ombra*

È cosa tutt'altro che facile riuscire ad attraversare quel bivio e non è accessibile a tutti, perché implica qualità e attitudini umane molto particolari. Ancora Jung constatava che ad ogni passo in avanti verso l'individuazione, ovvero verso il “conosci te stesso” — che in ultima analisi è il solo aiuto a vivere autenticamente e a conoscere anche gli altri nella loro autentica umanità — si produce nell'animo umano un contraccolpo, una sorta di spinta uguale-contraria. Un dubbio radicale insinua uno straniante senso di colpa che è veramente difficile elaborare e superare, perché in esso si mescolano cose vere e cose false. Una voce dal dentro contrasta la spinta a cercare il proprio piano di verità: “Ma chi credo poi di essere io, per osare una strada personale? Che diritto ho di distanziarmi dai luoghi comuni in cui tutti si incontrano? È presunzione questa voce insistente che pungola verso una ricerca personale, un ancora possibile. È un inganno, un delirio forse”. La confusione fra individuazione e individualismo, necessaria disillusione e crudo cinismo, genera radicali fraintendimenti e annebbia il percorso.

Reggere i vissuti di colpa che insorgono ad ogni presa di distanza dai modi comuni del pensare è un'impresa eroica perché porta con sé dubbi stranianti e una solitudine al limite del sostenibile, che può persino aumentare il disorientamento. Distanziarsi dal modo comune di pensare e dagli *imprinting* dei legami primari può consegnare l'anima al dominio dell'Ombra e può proiettare l'Io su un piano inclinato su cui rotolano le speranze e i desideri fino a frantumarsi del tutto e approdare, così fatti a pezzi, su una terra paludosa che tutto inghiotte.



Anche questo accade, e molte volte: la si chiama depressione grave e in tanti altri brutti modi.

Nel disorientamento più radicale e nella frantumazione del tempo e del desiderio che paralizzano l'Io di fronte ad un bivio apparentemente invalicabile, l'anima è attratta dal non essere: troppe odissee ha già attraversato, troppi approdi ingannevoli, troppi addii. La speranza di nuove e più profonde elaborazioni appare un'inutile utopia, un'altra fuorviante illusione. Le vele si sono irrimediabilmente lacerate; disfatte e sbrindellate, non tengono più né il vento né la rotta. Il canto dell'anima si è fatto struggente lamento, poi agghiacciante silenzio. Lasciarsi andare, cadere nel vuoto, chissà dove volare, questa è la tentazione. La coscienza è giunta ad un limite che le pare troppo buio per procedere oltre: il non essere la seduce insinuandosi sin nelle sue più intime e segrete nervature. Cos'altro rimane da fare, da dire, da sperare. Nulla, ecco tutto.

Quel bivio è un ennesimo inganno: non c'è nessun oltre, nessun approdo possibile. Tutto è ombra. Tant'è dissolversi sul confine di sé stessi. In fondo il nulla è una forma di assoluto, e l'anima a cui l'Io depresso ha sottratto ogni attaccamento alla vita, pur di fuggire via dal dolore, si protende verso questo oscuro assoluto con la paradossale voluttà a cui la sua natura la dispone. Quando lo slancio vitale non è più al servizio del proprio destino e dei legami sensibili, ad essi si ritorce contro, con forza uguale e contraria. Nei casi limite lo slancio verso la vita trasmuta in slancio verso la morte.

Cresce in me un'onda di agonia / e di taciuto orrore che erompe e rimbalza / lungo le  
fonde caverne dell'anima mia, / e negli interstizi occulti del mio essere / le echeggia  
al suo apparire; è un'onda torbida / di una marea silenziosa e scura / che cresce e mi  
invade e mi annega in me stesso. / Vorrei fuggire e sollevarmi, spiccare / un volo, ed  
essa si arrampica su di me, silente, / in (...) di naufragio. [...]

Sei un disio, un'ansia, o un'agonia? / Cosa vuoi da me, ché nel salire mi sospingi  
/ verso un orrore ignoto che vela una fine? / A quale scopo ti appartengo? Dove con-  
duci / quest'anima che solo oscuramente sa / di non saperti opporre resistenza?  
(Pessoa 1991: 133-35)

Cresce em mim uma onda de agonia / E de calado horror que surge e salta / Pelas  
cavernas fundas da minha alma / E em fissuras ocultas do meu ser / Aponta-as apa-  
recendo, uma onda turva / Duma maré silenciosa e escura / Que cresce e ocupa-me e  
me afoga em mim. / Quero fugir-lhe e soerguer-me, abrir / Um voo e ela sobe-me,  
silente, / Em (...) naufragadora. [...]

Sois um desejo, uma ânsia, uma agonia? / O que quereis, que me impelis subindo  
/ Não sei para que horror velando um fim? / Para que sou eu vosso? Aonde levais /  
Esta alma que só sabe escuramente / Que não vos sabe resistir? (Pessoa 1991: 132-  
34)

## *Eppure*

Eppure il limite borda due condizioni uguali e contrarie, e allora può accadere che in quello strano stato mentale, proprio quando l'Io fluttua fra la terra e il cielo di nessuno, l'anima, forse in un estremo spasimo di vita, si rivolga al dolore che la sta attraversando e gli chieda: «A quale scopo ti appartengo? Dove conduci quest'anima che solo oscuramente sa di non saperti opporre resistenza?» È in questi momenti che essa attinge al fondo misterico della vita e da lì trae immagini teologiche che svelano il suo segreto di resistenza e il suo inesausto anelito trasformativo. Sul limite del disorientamento più inquietante talvolta l'anima dà il meglio di sé: con la forza raddomantica che le è propria, scava dentro le ceneri del pensiero sfiduciato e sottrae al nero quelle figure che un colore ancora ce l'hanno, una vibrazione interna, un enigma vitale. Come dono sciamanico le offre all'Io, che se è ben guidato impara ad accoglierle, a guardarle con occhio curioso, a interrogarle, a rielaborarle: a fare del volo verso la morte un volo di trasformazione. In questo consiste l'incontro psicoanalitico.

E così, inaspettatamente l'Io riceve una nuova spinta, un baluginio trainante si accende ancora sul suo fondo. E allora accade, sì accade davvero, che quasi senza rendersene conto e persino suo malgrado, l'Io che è riuscito a stabilire un dialogo con l'anima finisca col trovarsi paracadutato in quell'oltre che gli pareva solo nebbia, e che ora scopre essere precisamente la sua terra di trasformazione.

Sono i sogni il grande tramite, quelli ad occhi chiusi che abitano la notte, e quelli ad occhi aperti che insospettiti e fantasmatici si insinuano negli stati di soglia psichica. In questo dialogo fra l'Io e le immagini che emergono dall'ombra soprattutto negli stati di liminalità, via via la coscienza di sé e della vita tramutano: poiché l'Io, sollecitato dalle immagini, impara a vedere contemporaneamente il dentro e il fuori delle cose, la coscienza si fa più umana e consapevole, più profonda e più "panoramica", più in sintonia con quel centro sovrpersonale a cui Jung ha dato il nome di Sé e di cui l'Io fa un'effettiva esperienza quale fonte di senso.

Qualcuno ce l'ha fatta davvero ad andare oltre il bivio. Qualcuno, a dispetto del disorientamento e dell'offuscamento della speranza, è riuscito a mantenere l'anima in uno stato di tensione verso lo spirito e in intima risonanza con la sfera del possibile. Qualcuno ha trasformato l'angoscia e la nebbia dell'anima in una facoltà di ricognizione estatica del reale. A qualcuno è spuntato il terzo occhio. Tutte le tradizioni iniziatiche sono lì a dimostrarlo: è un'esperienza umanamente possibile. Certo è che molto di "quel che rimane del senso" lo dobbiamo a chi il bivio l'ha superato davvero e ha lasciato orme di esperienza e di conoscenza che, sebbene non risultino percepibili allo sguardo che ha perdu-

to l'ombra della profondità e la luce della trascendenza, sono precisamente quelle che talvolta la psiche in stato di liminalità riesce, chissà come, a scorgere, e che in qualche modo occorre ripercorrere per vivere sino alla fine, quasi fosse necessario indietreggiare, prendere la misura e poi via, un nuovo passaggio.

Si può nascere due volte, in effetti: trasformarsi in quello che per intrinseca vocazione si è destinati ad essere. Il caos e la confusione della *prima materia* trasmutano, dentro quel vaso alchemico che talvolta la vita stessa sa offrire, magari sotto forma del giusto incontro al giusto momento, nel *lapis* della conoscenza di sé. Sfumano le presunzioni, i giudizi aprioristici, i disperati e arroganti tentativi di tenere sotto controllo il fluire della vita. In ultimissima analisi la trasformazione è questa: dall'egocentrismo e dai conflitti nevrotici che ne derivano, dal dolore annichilente, all'amore per la vita in quanto tale: quella vita che, mentre proietta le biografie in un ordine superiore di umanità in cui trovano spazio vita e morte, le accoglie con rispetto (le biografie) e le valorizza quali forme peculiari dell'esserci nel Tutto. «Ciascuno cerchi la propria via. La via ci porta all'amore vicendevole nella comunione. Gli uomini vedranno e sentiranno la somiglianza e la comunanza delle loro vie» (Jung 2010: 231).

### *Il volo sciamanico della poesia*

*Sono in groppa al mio cavallo bianco e alato. Inizia così il sogno fatto da una donna profondamente depressa e disorientata, sull'orlo di un collasso esistenziale. Una donna in stato di liminalità psichica, sospesa tra il non più e il non ancora.*

*Stiamo volando a media quota, sotto vedo un paesaggio confuso, sommerso da una nebbia grigiastra, opaca e impenetrabile. Non so dove dirigere il volo, mi pare che per me non ci sia più nessun luogo oramai. Perché mi sono spinta fin qui? Vorrei tornare, tornare, ma la mia casa non c'è più e nessuno mi aspetta. Ad un certo punto però la nebbia si dirada un poco e riesco a vedere una specie di biforcazione della strada. Mi sento confusa e sfinita, non mi interessa. Tutto mi è indifferente oramai. La verità è che non m'importa dove stiamo andando perché niente ha senso oramai e non c'è nessun approdo. Voglio dissolvermi senza domande. Essere inghiottita dalla nebbia e farla finita senza lasciare tracce. Lascio che il cavallo vada dove vuole, per me fa lo stesso. Moriremo e nessuno ci cercherà.*

*Ma come mai proprio adesso, mentre stiamo volando senza direzione, un pensiero mi scuote come se una mano mi stratonasse e mi spingesse via dall'orlo dell'abisso? Da dove proviene questo pensiero? Io posso decidere la mia morte personale ma mai quella del cavallo! Lui è un'altra cosa da me, è bello, ha voglia di vivere, ha le ali e mi è stato affidato! No che non posso coinvolgerlo nella mia morte! Dopo*

*questo pensiero fulmineo, la decisione lo è altrettanto. Seguo la direzione che improvvisamente mi appare ovvia: scendo a terra e vado a cercare una stalla in cui il cavallo possa trovare del cibo e nutrirsi! Mi rendo conto che per trovarla devo scegliere la giusta biforcazione della strada.*

*Cambia scena: siamo a terra adesso; il mio cavallo sta mangiando il suo fieno. Sento che mi è grato, potrà vivere e anch'io adesso vivrò, perché ho individuato il compito che mi è stato affidato. Devo prendendomi cura del cavallo, lo devo nutrire. L'amore per lui sarà il nuovo senso della mia vita.*

Affermava Elémire Zolla:

L'uomo ha bisogno di assiomi per la mente e di estasi per la psiche come ha bisogno di cibo per il corpo: estasi e assiomi possono provenire soltanto dal mondo degli archetipi. [...] Dovunque e sempre ogni individuo ha un suo particolare mito, una sua recita personale, che lo mette in comunicazione estatica con l'archetipo che lo tormenta. (Zolla 1994: 76-77)

Riprendendo le parole del *Faust* di Pessoa, si potrebbe dire che ogni individuo ha una sua segreta risposta alla domanda che il dolore fa sorgere in lui: «A quale scopo ti appartengo? Dove conduci quest'anima che solo oscuramente sa di non saperti opporre resistenza?»

*Infatti*

Una spinta estatica senza direzione né senso e una radicale disperazione balzano subito fuori da questo straniante volo onirico, ma con la stessa pregnanza ne balza fuori un aspetto vocazionale e trasformativo che trae tutta quanta la sua energia da un archetipo di fondo. Il cavallo alato — che è immagine archetipica — allontana la sognatrice dalla terra, ma sempre lui sulla terra la riporterà, trasformata da quell'attaccamento amoroso originario che aveva dimenticato e che riconquista proprio nel momento della disperazione. Non si dà trasformazione senza fedeltà ai propri miti fondanti. Se essi si manifestano nella figura del cavallo alato, sarà lecito supporre che la fedeltà riguardi proprio la facoltà di ricognizione estatica del reale, la visionarietà che c'era all'origine quando il bambino sognava e immaginava il mondo e sapeva infondere senso e passione alle cose inanimate. All'adulto toccherà il compito di rielaborare coscientemente questa facoltà per farla fluire ancora nella vita, dandole forma e direzione. Senza questa fedeltà non si danno né autentici assiomi per la mente, né estasi per la psiche.

Questo sogno mette in scena una situazione emblematica che riguarda molti individui nei momenti di svolta della vita, sebbene ciascuno abbia un suo diffe-

rente percorso e un differente, o meglio differentemente declinato, approdo. I sogni e i desideri che sino ad un certo punto hanno sostenuto l'idea della vita e in buona misura il comportamento, hanno perduto il loro oggetto. Per quanto meravigliose, le ali della fantasia non aiutano a stare con gli altri, né a colmare il vuoto che buca il cuore. Anzi allontanano, proiettano in uno spazio rarefatto di radicale solitudine. La vita concreta appare troppo cruda a certi spiriti sensibili che si percepiscono diversi, in esilio da una patria ideale. Le ali del sogno e della fantasia, da cui l'infanzia e l'adolescenza (magari protratti molto a lungo) si erano fatte *portare*, non sorreggono i progetti a cui l'età matura si deve necessariamente dedicare. Meglio morire, perché la vita così com'è non è sopportabile, e vie d'uscita non se ne vedono.

Ma questa donna sogna una morte estatica, di disperato *pathos* nostalgico: tornare ad una patria celeste mediante una morte che si può evocare in un'immagine poetica. Uscire da se stessa, dai propri limiti, dai sentimenti, dal corpo su cui il tempo implacabile imprime il sigillo della sua signoria, dissolversi in un estatico volo e senza dolore né fatica, diventare nulla. L'ansia del corpo che declina e muore nella sofferenza vengono magicamente elusi. Di fronte alla necessità della presa di coscienza del limite e di un rovesciamento di prospettiva esistenziale, questa donna sogna di ricongiungersi senza fatica a quel Tutto che ancora ma inutilmente risuona nella sua anima e da cui il tempo l'ha separata.

Ma osserviamo ancora le immagini del sogno: proprio sul confine del nulla, un barlume si accende e per un attimo là sotto, sulla terra, la sognatrice scorge un bivio, una biforcazione di strade. Un attimo solo, così breve che lei neppure lo prende in considerazione, eppure in quella fulminea apertura, in quello scarto impercettibile ma carico d'estrema tensione visionaria, un pensiero inaspettato trova il varco d'accesso e acuto pungola la coscienza: il cavallo no, non può morire, lei non ha il diritto di coinvolgerlo nel proprio desiderio di annullamento. E il pensiero si fa subito sentimento e consapevolezza: lei sente di amarlo questo bianco cavallo, giovane, bello, vitale come la vita stessa. Lo ha sempre amato e ora si sente in colpa per aver pensato di coinvolgerlo nella propria fantasia di morte e sente anche che lei non ha nessun potere su questo essere magico che la sorregge e la trascende. Lei appartiene a lui, non viceversa ed è per questo che non lo può abbandonare. Non ancora.

E così la sua anima trasmuta: non sente più la propria disperazione, ma il compito a cui deve attendere. È ancora un movimento estatico, certo: lei esce da se stessa, ma questa volta non per annullarsi ma per *dedicarsi* a qualcosa che sente più importante della sua stessa vita. Ora vuole nutrire il cavallo, proprio come si nutre qualcuno o qualcosa che è altro da sé e di cui si comprendono il valore e l'importanza vitale. Un'onda d'amore investe il suo cuore. La ricono-

sce, c'è sempre stata. Come ha potuto dimenticarla? In quell'attimo di sconcertante intuizione e di rovesciamento prospettico, un flusso arcano di pensieri e sentimenti affiora in superficie e l'Io onirico percepisce la via giusta, sì proprio quella che procede oltre al bivio: occorre scendere a terra, e nutrire il bianco cavallo alato. Sarà questo il suo scopo e la sua salvezza: la patria ritrovata. Forse sarà l'ermetica risposta alla vertigine che il verso poetico del Faust di Pessoa ha saputo evocare: «A quale scopo ti appartengo? Dove conduci quest'anima che solo oscuramente sa di non saperti opporre resistenza?»

Ai sogni bisogna dedicare molta attenzione perché sono il linguaggio dell'anima, il modo che essa ha — ermetico, appunto — per raccontarsi, per farsi prendere in considerazione dall'Io e aiutarlo così ad uscire dal suo smarrimento. Decifrare il simbolismo onirico, interpretarlo sulla base della storia personale di chi sogna, nonché della storia della specie che il tempo ha fatto confluire nelle forme dell'immaginario collettivo, e assumersi nel contempo il compito di tradurlo in linee guida per il pensiero e per il comportamento, può davvero essere una questione di vita.

La psicologia analitica si iscrive nel solco di tutta una tradizione umanistica che al sogno e ai suoi simboli ha sempre dato un significato di memoria profonda e di spinta teologica, finalistica. Il bianco cavallo alato è un'immagine archetipica che non riguarda la memoria della vita concreta se non per associazioni trasversali. Riguarda invece la memoria dell'immaginario, dell'infanzia personale e dell'infanzia del mondo, quando l'immaginazione, prima di ogni necessità individuativa, metteva le ali al desiderio e volava via per gioco o per necessità di fuga da una sofferenza insostenibile.

Talvolta il dolore è troppo e allora l'immaginazione, che ancora non ha preso la misura dei limiti, vola in altri spazi. Fuga, appunto, illusione; ma già annuncio di un'attitudine a quella trasfigurazione creativa che in seguito la vita può chiedere di “nutrire di nuovo”, e con amore riscaldare e approfondire. Ecco che il bianco e alato cavallo compare in sogno alla donna adulta e si offre come simbolo e memoria della pienezza originaria del suo corpo-anima ancora integro, sebbene radicalmente smarrito e proiettato in una nube di mortale nostalgia. Ma il sogno avverte che lo smarrimento è solo temporaneo: c'è una biforcazione di via, una soglia trasformativa che occorre varcare. Il cavallo va nutrito, e per questo chi sogna dovrà scendere a terra e cercare una stalla, un caldo e accogliente contenitore. Il caldo abbraccio della Terra madre. Chi sogna lo farà, perché una scintilla d'amore rubata alla morsa del dolore ha reso possibile la percezione di una ragione per vivere. È la vocazione della sua anima che non può lasciare morire. Già, ma di che vocazione si tratta? Cosa dovrà, in pratica, nutrire e riscaldare?

### *Pegaso per sempre*

Nella sua accezione più generica e trasversale alle varie culture ed epoche, il cavallo si è fatto simbolo dello psichismo inconscio di cui l'Io deve prendersi cura (nutrire ed amare, proprio come nel sogno) in cambio della sua guida e della sua intercessione al profondo e alla trascendenza. Il cavallo è stato immaginato come uno psicopompo, un animale-guida che partecipa dei tre regni umani: terrestre, infero e celeste. Per questo l'immaginario umano gli ha attribuito doti di chiaroveggenza e funzioni sciamaniche, sino a farne un simbolo ampiamente implicato nei Misteri e nei processi di trasformazione iniziatica.

«Destriero e cavaliere sono uniti intimamente: il cavallo istruisce l'uomo (cioè l'intuizione illumina la ragione), insegna i segreti e sa scegliere la via giusta» (Chevalier e Gheerbrant 1986: 226). Di vita o di morte, ctonio o uranico, il cavallo conosce i misteri della soglia. Varca i limiti e conduce il suo destriero oltre la percezione del contingente. Così fa di lui un adepto ai Misteri, ossia «colui che abdica alla propria personalità per consentire a uno Spirito superiore di manifestarsi attraverso di lui» (ibid.). Questo significa che il soggetto che attraverso i sogni conosce i misteri della vita interiore, abdica al vecchio orientamento di coscienza improntato ad una visione razionale e si trasforma spiritualmente. Nasce una seconda volta.

Ma il cavallo del nostro sogno è bianco ed alato, e ciò conferisce alla sua apparizione onirica ulteriori significati simbolici di cui bisogna farsi carico per comprendere il suo enigma. E a questo punto diciamolo: come non pensare a Pegaso, la più importante e nota figura di cavallo alato della mitologia greca? Se ne seguiamo la lunga tradizione, scopriamo che da una parte al cavallo in generale è stata attribuita l'impetuosità dei desideri e delle pulsioni del corpo, e «quando l'uomo fa corpo col cavallo, non è più che un mostro mitico, il centauro: egli si è identificato con l'inconscio e gli istinti animali». Al contrario, «il cavallo alato raffigura l'immaginazione oggettivata che eleva l'uomo nelle regioni sublimi» (ivi: 195) e perciò è diventato ovunque il simbolo della ricerca spirituale che compete all'ispirazione poetica. Sognare di essere in groppa a Pegaso è sognare di farsi portare dall'ispirazione poetica.

Quell'attitudine psichica che James Hillman ha chiamato «il fondo poetico della mente» è l'unità originaria di corpo e anima immaginante, quella che c'era prima di ogni differenziazione dell'Io, e che paradossalmente torna a manifestarsi nel suo tragico smarrimento in una persona adulta sull'orlo di una soglia trasformativa. Nutrire il cavallo alato è tornare a nutrire quell'origine dimenticata e per essa vivere. Per ciò fare, occorrono la concretezza e il calore delle cose della terra, dei sentimenti e dei rapporti con gli altri. Occorre farsi carico dei bisogni del corpo e dei desideri pulsionali che un eccesso di ascen-

sionalità ha fatto trascurare, proiettando l'unità di corpo-anima ai limiti del nulla. Certamente, ma sia ben chiaro, Pegaso non è un ronzino o un cavallo guerriero destinato solo alla terra: quando si sarà ben rifocillato del cibo della terra madre, tornerà a rivolgersi al padre e a dispiegare le sue ali verso il cielo. Tale è la sua natura.

Pegaso è la poesia, e l'ispirazione poetica non può rinunciare alla sua fantasia di assoluto. Quando per essa l'Io non trova una forma e una direzione, la medesima ispirazione cambia di segno e si trasforma in oscura attrazione per quell'altro assoluto che è la morte. La trasformazione può annunciarsi proprio negli stati liminali della coscienza, e sul bivio pericoloso aprire la psiche alla cognizione della totalità dell'essere, percepita come straordinaria circolazione fra le cose della terra e quelle del cielo. Questo, e solo questo, è il nutrimento che offrirà una ragione di vita: il fieno del cavallo alato altro non è che il riconoscimento del movimento creativo dell'anima individuale e dell'anima del mondo. È "il fondo poetico della mente", che raggiunto nel dolore riscrive la vita, la trasfigura e dall'impossibile e dalle illusioni trae speranza e verità.

Come i marinai, i poeti sanno che nessuna serenità è mai garantita, che il tempo è sempre un contrappunto di forze vitali e mortali: la poesia è la capacità di misurarsi con simili forze, o di abitare la soglia tra luce e ombra, vita e morte, pace e guerra dell'anima con il coraggio dell'attenzione estrema e insieme la quiete intrepida del distacco. (P. Lagazzi, introduzione a Spaziani 2012: xxiv)

L'attitudine poetica dell'anima riattinge alla pienezza originaria e trasfigura la percezione della vita secondo un mito fondante di natura femminile che rovescia la gerarchia egoica dei valori: lascia cadere l'occasionale e si concentra sempre di più sull'essenziale per dargli forma, sia essa parola, pensiero, opera, visione della vita.

Io sono Shahrazad a cui fu detto: / morirai se interrompi il discorso. (Spaziani 2012: XXXIII)

E sarà discorso alato, sciamanico, di estatica ricognizione delle cose. In questo consiste la *transmutatio* che il cavallo magico suggerisce con la sua sorprendente apparizione onirica; e poiché l'inconscio è magico, cioè avvicina nel tempo e nello spazio eventi ed enigmi che nella vita concreta vicini non sono davvero, un altro sogno fatto qualche anno dopo quello del cavallo sembra confermare questa trasformazione.

*La sognatrice è con suo marito e con la sua bambina appena nata. Entrano in una specie di scivolo lungo e stretto, tutto buio. Si tengono stretti fra di loro*



*perché provano dolore e quando il tunnel-scivolo finisce si trovano in Asia centrale.*

Il commento della sognatrice riguarda la rinascita:

*È stato come uscire dall'utero e trovarmi con le persone che amo, cioè tutta intera, in una terra sconosciuta. Capisco che con la nostra presenza dobbiamo bonificare questa terra.*

Ma l'Asia centrale è per antica tradizione terra di cavalieri e di sciamani! Ecco un perfetto esempio di processo spiraliforme. Tanto per fare un esempio, l'epopea Kirghisa di Er-Toshtùt è significativa per ritrovare l'anima rapita da un mago. L'eroe in pericolo dovrà affidarsi alla cavalcatura fantastica. Il cavallo stesso lo avvertirà dell'inversione dei poteri che si verificherà nel suo cuore: «il tuo petto è largo, ma il tuo spirito è stretto: non rifletti su niente, non vedi quello che vedo io, non sai quello che so io» (Chevalier e Gheerbrant 1986: 224).

Vedere con *altri* occhi, umani, sapere *altre* cose, riflettere con profondità: questa è la trasformazione. Questo è il corpo alato che possente e leggiadro oltrepassa la soglia, è la terra dell'anima che inesausta si protende verso lo spirito. È il solo, sostanziale nutrimento:

È la farina che ti è data per / inventare il tuo pane. (Spaziani 2012: xxxvi)

## Opere citate

Chevalier, J. e A. Gheerbrant. 1986. *Dizionario dei simboli*. Milano: Rizzoli.

Jung, Carl Gustav. 1976. *Simboli della trasformazione* («Opere», vol. 5). Torino: Bollati Boringhieri.

———. 2010. *Il libro rosso*. Torino: Bollati Boringhieri.

Natoli, Salvatore. 2011. *La Felicità*. Milano: Feltrinelli.

Ottaviani, Laura. 1995. *Territorio*. Milano: Book editore.

Pessoa, Ferdinando. 1991. *Faust*. Traduzione e edizione di Maria José de Lancastre. Torino: Einaudi.

Spaziani, Maria Luisa. 2012. *Tutte le poesie*. Introduzione di P. Lagazzi. Milano: Mondadori.

Zolla, Elémire. 1994. *Archetipi*. Venezia: Marsilio.

«Nel Mutare mettiti in cammino»: i Sonetti a Orfeo di Rilke  
come ermeneutica del mondo

di Carlo Testa

*Mutare e non mutare*

Il mutare è il concetto che sta al fondo della principale — o più caratteristica — filosofia del ventesimo secolo, l'esistenzialismo. Ma il mutare sta al cuore dell'esistenzialismo come un'ombra, come un lutto, come un enigma; forse, senza che l'esistenzialismo abbia il coraggio di comprenderlo, come uno scandalo. Uno scandalo inassimilabile.

Negli anni 1920 Heidegger, in *Essere e tempo*, ci invita a riflettere sull'ontologia: sull'Essere — nostra dimora —, sul Tempo in cui quell'Essere, «gettato» (*geworfen*), acquisisce — come un tessuto in un bagno di colore, si potrebbe dire — l'angosciosa tintura della quotidianità: la cura o, forse, “ansia” (*Sorge*). Altra immagine esistenzialistica: l'universo in cui vive l'umanità è una foresta senza inizio e senza fine, da noi percorsa lungo sentieri l'uno scoordinato dall'altro, che non hanno un'origine particolare e che non portano in nessun luogo (la raccolta di saggi di Heidegger intitolata *Holzwege*, 1935-46).

Il tempo delle due guerre mondiali, naturalmente, *tinse* di ansia l'esistenzialismo: quello di Heidegger, come quello dei suoi discepoli, eterogenei e forse reciprocamente incompatibili. Ma quell'ansia è comune a tutti. Per tutti, la postulazione dualista di base dell'esistenzialismo — semplificando: *Sein* contro *Dasein* — porta una sorta di lutto ontologico, una condizione derivata e in qualche modo inferiore del *Dasein* che viene vissuta come un'inevitabile ma comunque dissanguante ferita. Noi viviamo gettati nell'ansia del *Dasein*, allorché nel *Sein* l'ansia non c'è (non ci sarebbe). Noi viviamo nomadi dentro una foresta che i nostri ciechi sentieri non ci consentono mai di arrivare a vedere dall'esterno, allorché nel *Sein* primordiale, dove tali percorsi pre-esistono nella corrispondente guisa di ampie strade panoramiche, là sì la nostra condizione sarebbe libera di peso, libera dalla «*Sorge*» ...

Indiscutibile, beninteso, pare il buonsenso con cui negli anni della seconda Guerra Mondiale Heidegger seppe rifiutare la tentazione di ogni totalizzante / totalitaria certezza, di ogni “via maestra” all'autocoscienza. Negli anni delle contrapposte dittature, sì, è di gran lunga preferibile il “nessun luogo” della foresta. Via negativa, apofatica: «Codesto solo oggi possiamo dirti: / Ciò che noi *non* siamo, ciò che *non* vogliamo» ...

Ma, con tutto ciò, nell'esistenzialismo il lutto resta. E resta il dualismo: che interpone un mancare, un segno di sottrazione, tra l'Essere / *Sein* e l'esserci / *Dasein*. Demarca l'Essere (con l'iniziale maiuscola) dagli *esseri* (con l'iniziale minuscola). Quella disgiunzione, quella ferita tra Essere ed esseri — la ferita del Tempo — chiamiamola l'ombra del Non-Essere. L'ombra della morte.

Tempo non come vita, ma tempo come morte.

Aut, aut. O da una parte, o dall'altra.

Da una parte è l'Essere. Dall'altra parte è quell'Essere ferito — tinto? — dal Tempo, dal Non-Essere, dalla morte. E allora, laggiù, esistono (non mai, veramente, non mai “sono”) degli esseri. In lutto. In lutto — più o meno consapevolmente, com'è ovvio — per ciò che loro appare come il mistero della mortalità. Della mortalità che vedono *intorno* a sé, come della mutabilità che sentono *dentro* di sé; la quale ultima vedono e sentono come una temibile prefigurazione della prima.

L'esistenzialismo del ventesimo secolo riconosce, ammette, il mutare: in negativo. Quasi *si fonda* su di esso: ma, appunto, in sottrazione. Poiché rifiuta — vorrebbe rifiutare — il mutare. Preso nel proprio dualismo tra Essere e Non-Essere, esso non può che subire la Mutazione come un indice di decadimento — per così dire, di *caduta*. E invero, il venire «gettati» è sorte (è parola, è parabola, è immagine, è *Gleichnis*) dura da abbracciare.

Ma non potrebbe la Mutazione, in diverso contesto, con diverse premesse, venire esperita come *altro* dal colpo di rasoio che separa l'Essere — l'Essere perenne — dagli esseri contingenti e in-*essenz*-iali?

Non aveva già scritto Hegel, oltre un secolo prima dell'esistenzialismo:

*Nel* tempo, si afferma, sorge e tramonta tutto; se si astrae da tutto, cioè dall'ad-empimento del tempo, così come dall'ad-empimento dello spazio, ci restano il tempo vuoto, così come il vuoto spazio — cioè queste astrazioni vengono poste nell'esteriorità, e rappresentate come se fossero per sé. Ma non *nel* tempo sorge e tramonta tutto, bensì il tempo stesso è questo divenire, sorgere e tramontare, l'astrarre che esiste, Chronos che genera tutto e di nuovo distrugge le proprie creature. — Il reale è bensì distinto dal tempo, ma anche essenzialmente identico ad esso. (Mia trad.)

*In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht Alles; wenn von Allem, nämlich der Erfüllung der Zeit, eben so von der Erfüllung des Raums abstrahirt wird, so bleibt die leere Zeit wie der leere Raum übrig, — d. i. es sind dann diese Abstractionen der Aeußerlichkeit gesetzt, und vorgestellt, als ob sie für sich wären. Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht Alles, sondern die Zeit selbst ist diß Werden, Entstehen und Vergehen, das seyende Abstrahiren, der Alles gebärende und seine Geburten zerstörende Chronos. — Das Reelle ist wohl von der Zeit verschieden aber ebenso wesentlich identisch mit ihr. (Hegel 1992: 248; § 258)*

Non aveva Hegel dunque già abbattuto, per l'età moderna, la barriera dualistica dell'"in", riportando il Tempo — da quella specie di "scatoletta cartesiana", o forse, più ancora, di "scatola della morte" che ogni dualismo vuole / deve farne — ad un più mite e naturale elemento organicamente costitutivo, a ingrediente *essenziale*, del nostro stesso "esser-ci"? Poiché noi "in" questo universo "ci-siamo" in carne, e ossa, e *temporalità*: invisibile elemento, quest'ultimo, integrato in ognuna delle nostre cellule, la cui rimozione non sarebbe più facilmente pensabile dell'estrazione dal nostro corpo di quella (preponderante) parte di acqua che lo compone.

E Hölderlin? Coetaneo di Hegel — e studente al suo medesimo collegio —, nonché quasi figura di venerazione per Heidegger stesso (sebbene a certe dispositive condizioni anche troppo palesemente imposte da quest'ultimo) — non aveva forse Hölderlin celebrato nella sua poesia, e in particolare nell'elegia "Der Archipelagus", l'infinita variabilità del Kosmos,

la lingua degli dèi, l'Alternarsi  
e il Divenire ...

die Göttersprache, das Wechseln  
und das Werden ... (Hölderlin 2001: 263; vv. 292-93)

"Alternarsi e divenire" come legge fondatrice dell'universo: ecco che Hölderlin *reintegra* ciò che il dualismo vorrebbe separare. E il *mutare* così accettato — anziché subito — diviene, da causa di lutto, invece fonte di consolazione universale.

Ma tutto non finisce, prima o poi? Naturalmente: nel Tempo, ogni forma contingente cessa. Finiscono però, appunto, *delle forme*: che *si alternano e divengono* — divengono altre forme, le quali né prima né dopo sono "separate" da un Essere da loro separato. Precisamente secondo il detto di Eraclito citato nel romanzo politico-filosofico *Hyperion* dello stesso Hölderlin: ἐν διαφέρον ἐαυτῷ, l'Uno (è) in se stesso differenziato.<sup>1</sup>

E Rilke?

Rilke continua Hölderlin — nelle *Elegie Duinesi*, lo continua financo nella forma metrica e nei temi — esattamente là dove Hölderlin aveva dovuto interrompersi.

---

<sup>1</sup> Hölderlin, *Hyperion*, Libro II, Lettera XIX. Per un preciso e dettagliato commento italiano si veda l'introduzione di Giorgio Vigolo in Hölderlin 1963: xxiii.

Nel Kosmos di Hölderlin, Alternarsi e Divenire sono, congiuntamente, l'“anello che tiene insieme” il Tutto. Similmente la Trasmutazione, il Mutare (*die Wandlung*) è, nei *Sonetti a Orfeo* di Rilke, il processo — il processo gioioso — che permea senza fine il creato, abolendo la separazione tra ogni sua parte ed ogni altra sua parte, abolendo la separazione tra “qui” e “altrove”, tra uno e tutto, tra prima e dopo, tra soggetto e cosa ...

Esplorando i sentieri di Rilke possiamo financo, come percorrendo una mirabile striscia di Möbius, abolire il dualismo tra interno ed esterno dello spazio in cui ci troviamo. I sentieri di Rilke ci portano, invero, dovunque: a vedere e udire noi stessi nello spazio del cosmo, a ritrovare il cosmo nel nostro spazio interiore.

Non diversa è la poesia dei mistici śivaiti:

Listen, O Lord of the meeting rivers,  
things standing shall fall,  
but the moving ever shall stay. (Basavaṇṇa 1979: 88; # 820)

I: XIX

*Sonetto della nostra ignoranza*

*Wandelt sich rasch auch die Welt  
wie Wolkengestalten,  
alles Vollendete fällt  
heim zum Uralten.*

Pure se il mondo rapido muta  
come figura selenia,  
ricade ogni cosa compiuta  
nella dimora sua primigenia.

Nel veloce, ternario ritmo dattilico di un Lied si trasforma il nostro mondo senza posa. «Il mondo muta ...» — come anche nell'originale, allitterativamente: «Die Welt wandelt sich ...» —, la *Wandlung* è la mutazione, termine chiave dei *Sonetti*. Qui come altrove, seppure il mondo muti rapidamente, vi è un substrato primigenio (*das Uralte*) in cui ritorna, come alla sua dimora originale, tutto ciò che giunge, allorché vi giunge, alla fine del suo ciclo: tutto ciò che si è adempiuto, compiuto, esaurito (*vollendet*: «consummatum est»).

*Über dem Wandel und Gang,  
weiter und freier,  
währt noch dein Vor-Gesang,  
Gott mit der Leier.*

Sopra il mutare e il passare,  
più libero e ampio respira  
il canto tuo primordiale,  
Dio dalla Lira.

Il mutare (*Wandel*) e il passare sono la condizione del mondo; ma sopra di esso, eguale a se stesso, sempre vale / regna (*währt*; per la rima si può dire, in

*spirito rilkiano, “respira”*) il pre-canto (*Vor-Gesang*) del Dio dalla Lira — il suo pre-ludio, il suo canto che è pre-cedente e oltre-passante la storia umana.

<i>Nicht sind die Leiden erkannt,</i>	A noi, del dolor nostro ignari,
<i>nicht ist die Liebe gelernt,</i>	e dell’amor mai appreso,
<i>und was im Tod uns entfernt,</i>	che cosa, nella morte, separi
<i>ist nicht entschleiert.</i>	indisvelato è ancora.

Senza l’armonia disvelataci dalla Divinità, noi non abbiamo modo di riconoscere (*erkennen*) i nostri dolori, di comprendere quale sia la vera fonte del nostro mal-essere. Simmetricamente, senza la sua armonia nemmeno sappiamo identificare la vera fonte della nostra gioia; e non riusciamo dunque ad apprendere quale sia il vero amore. Né, senza l’armonia del Dio, sappiamo sollevare il velo (*entschleiern*) su che cosa sia, davvero, a causare la nostra separazione quando sopravviene la morte (*was im Tod uns entfernt*). No, nella morte non ci separa ciò che crediamo ci separi, il distacco fisico. Tanto siamo ignoranti: non conosciamo né il nostro dolore, né il nostro bene, né la causa vera della nostra fissione dagli altri esseri umani — una fissione che non necessita affatto della morte per sopravvenire.

<i>Einzig das Lied überm Land</i>	Unico il canto sul mondo sospeso
<i>heiligt und feiert.</i>	consacra ed onora.

All’opposto, quella fissione non interviene affatto — nemmeno nella morte — per coloro che vivono, per coloro che continuano a vivere, nel Sacro (*das Heilige*), nella comune festa (Hölderlin: “Friedensfeier”) che il canto del Dio dissemina, per tutti coloro che in lui vogliono unirsi, sulla Terra. In quel Sacro, in quella festa noi possiamo vivere, tutti, nella divinità; e la divinità in tutti noi, indistintamente.

*1: XXII*

*Sonetto della migrazione e del riposo  
(L’ebbrezza della lentezza)*

<i>Wir sind die Treibenden.</i>	Siamo migranti creature.
<i>Aber den Schritt der Zeit,</i>	Pure, il tempo che frulla
<i>nehmt ihn als Kleinigkeit</i>	credetelo cosa da nulla
<i>im immer Bleibenden.</i>	tra le durature.

Siamo *moventi* creature: senza requie ci spostiamo, muoviamo noi stessi, muoviamo le nostre cose. Ma senza alcun trionfo: anzi, con una creaturalità afflitta e affaticata (che il ritmo spondeo qui ben sottolinea). Nei nostri lenti, binari passi aneliamo ad una calma consolante, ristoratrice, divina che sempre ci sfugge. Quante perniciose illusioni nascono dal progetto umano — dalla superbia del progetto umano — di catapultarci sempre “in avanti”, nell’infinito movimento di un “futuro” che nessuno di noi, per definizione, raggiungerà mai! L’avanzare del tempo (*der Schritt der Zeit*) non è che una piccola cosa, misurato sulla scala colossale di ciò che lo trascende e che ad esso sopravvive.

<i>Alles das Eilende</i>	Tutto quanto s’affretta
<i>will schon vorüber sein;</i>	vuole finire già ora;
<i>denn das Verweilende</i>	soltanto ciò che dimora
<i>erst weiht uns ein.</i>	ci inizia e accetta.

Tutto ciò che vuole affrettarsi ad avvenire non fa che accelerare la propria stessa sparizione (*vorüber sein*); è soltanto ciò che indugia, che dimora, ad iniziarci (*einweihen*) al segreto condiviso in tutto l’universo. I versi del poeta si riducono, si comprimono fino a pochissime ferme sillabe, al fine di imitare e ricreare con la loro forma quella stessa calma semplicità che il loro senso dice. Qui riaffiorano così in Rilke — dopo la parentesi proposta da Nietzsche («Tutto ciò che è eterno / È soltanto *tua* parabola! ...» — «Das Unvergängliche / Ist nur *dein* Gleichnis! / Gott, der Verfängliche, / Ist Dichter-Erschleichen ...») — dei concetti già incontrati nel Coro mistico che conclude il secondo *Faust* di Goethe: indugiare, dimorare (*verweilen*), iniziare ad una missione (*einweihen*). «Alles Vergängliche / Ist nur ein Gleichnis ... Das Ewig-Weibliche / *zieht uns hinan*»: l’Eterno Femminino ci sussume nelle sfere di cui compartecipa.

<i>Knaben, o werft den Mut</i>	No, non sprecate l’ardore,
<i>nicht in die Schnelligkeit,</i>	ragazzi, in velocità,
<i>nicht in den Flugversuch.</i>	in conati di volo.

Nell’epoca degli svariati, variegati, assatanati futurismi europei, nella quale morchia, olio minerale e scoppi di crepitanti motori danno a giovani aviatori la superba e fallace illusione di essere superiori al mondo del passato, soltanto perché la macchina su cui seggono è in grado di errare molto alta nell’aria sopra a quel mondo, il poeta esorta tali ragazzi (*Knaben*) ad essere invece scettici riguardo a tanto sperpero d’energia. Il vostro coraggio (*Mut*), esorta, non sprecatelo nella velocità, in un inutile tentativo (*Versuch*) di volare. Ben altro, rima-

ne sottinteso, è il volo che davvero meriterebbe di nutrire la vostra passione: un volo del vostro spirito, non di una macchina a voi esterna.

L'universo non si cura di inutile rumore. L'universo riposa in pace, tutto contenendo:

<i>Alles ist ausgeruht:</i>	Riposa tutto in sé solo:
<i>Dunkel und Helligkeit,</i>	luce e oscurità,
<i>Blume und Buch.</i>	libro e fiore.

L'universo è simmetrico e auto-corrispondente da un estremo all'altro — transitorio come un fiore, eterno come l'eterno Libro di se stesso.

2: I

Sonetto scritto sull'aria

<i>Atmen, du unsichtbares Gedicht!</i>	Respiro, tu poesia invisibile! Con l'Essere
<i>Immerfort um das eigne</i>	che dentro in continuo contengo,
<i>Sein rein eingetauschter Weltraum. Gegengewicht,</i>	puro scambio di spazio. Sì, contrappeso,
<i>in dem ich mich rhythmisch ereigne.</i>	in cui ritmicamente io avvengo.

Aria, pneuma, re-spiro, spirito (Brahma, Atem / Odem, vento, anemos / animus / anima) universale! Questo spirare, questo re-spiro, spira ovunque, fuori come dentro di noi; è uno spazio che in continuo condividiamo, e in continuo attraverso i polmoni scambiamo, con l'organismo infinito che ci circonda. In questo puro scambio di spazio, di universo (*rein eingetauschter Weltraum*) avviene, accade — avvengo, accaduto (*mich ... ereigne*) — ciò che posso chiamare "io": miracolo contingente, piccola e in fondo poco importante, poco pesante, poco sofferente conseguenza collaterale nel gioco di contrappesi (*Gegengewichte*) cosmici mossi da un'incessante osmosi con l'universo.

<i>Einzig Welle, deren</i>	Unica onda, nel cui graduale
<i>allmähliches Meer ich bin;</i>	mare io bagno;
<i>sparsamstes du von allen möglichen Meeren, —</i>	di tutti i possibili mari, tu il più frugale, —
<i>Raumgewinn.</i>	di spazio guadagnato.

Il respiro, «poesia invisibile», è l'onda di cui l'io è il mare. E questo è il più frugale tra tutti i mari, inquantoché esiste in modo virtuale, coestensivo con l'u-



niverso esterno: nel quale un solo e medesimo spazio fa doppia funzione, in due dimensioni diverse.

*Wieviele von diesen Stellen der Räume waren schon*  
Già quanti di questi luoghi di spazi furono eventi  
*innen in mir. Manche Winde*                      dentro di me. Esistono venti  
*sind wie mein Sohn.*                                      che sono mia prole.

L'interno dell'io e il mondo esterno coincidono dunque: i luoghi del mondo esterno furono già nell'io (*Stellen der Räume waren schon / innen in mir*). Conversamente, l'io genera al di fuori di sé dei fenomeni quasi letteralmente naturali (*manche Winde / sind wie mein Sohn*).

*Erkennst du mich, Luft, du, voll noch einst meiniger Orte?*  
Mi riconosci, tu aria, tu colma di luoghi già miei?  
*Du, einmal glatte Rinde,*                      Tu, liscia un tempo corteccia — ora, di queste parole  
*Rundung und Blatt meiner Worte.*      il foglio rotondo tu sei.

L'aria è, così, colma di «luoghi» (*Orte*) che il poeta ha, nell'arco di lungo tempo (*einst*), prodotti, creati, espressi e quasi come sospesi nell'universo ad incerte coordinate: quali, forse, esoteriche cappелlette a proteggere invisibili crocicchi. Un'antica familiarità, questa, tra l'aria e il poeta: il quale, nel respirare, da sempre ormai la usa — come fosse una liscia corteccia (*glatte Rinde*) — per arrotondare e voltare (στροφω) su di essa le proprie parole, i propri versi, le proprie *strofe*.

## 2: XII

*Sonetto della fiamma e degli allori*  
(o *Della metamorfosi*)

*Wolle die Wandlung. O sei für die Flamme begeistert,*  
Vogli il mutare. Oh sii della fiamma entusiasta,  
*drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt;*  
in cui ti s'asconde una Cosa a sfoggiar mutazioni rivolta;  
*jener entwerfende Geist, welcher das Irdische meistert,*  
lo Spirito sempre in progetto, che sopra il terrestre sovrasta,  
*liebt in dem Schwung der Figur nichts wie den wendenden Punkt.*  
nell'impeto della figura ama, su tutto, il punto di svolta.

Quale imperativo! «Vogli il mutare» (*Wolle die Wandlung*): il linguaggio si torce, si piega sotto il colpo di un adunaton che travolge ogni forma (nonché, con questa, anche la gran maggioranza dei traduttori di Rilke al toscano, sbigottiti di come si possa esprimere in tal lingua il *comandare di volere*. Sicché scrivono: «Punta alla metamorfosi», «Tendi al mutamento» ... E simili perifrasi).

Questo *mutare*, completamente alchemico, che il poeta ci sprona a volere, è una fiamma di cui ci incita ad essere entusiasti (*begeistert*: be-Geist-ert, cioè presi nel movimento dell'universale Spirito, *Geist*). In quella fiamma la Cosa-in-sé kantiana (*das Ding*) ci si *sottrae*, in ognuna delle mutazioni (*Verwandlungen*) che sfoggia. Lo Spirito è sempre in *pro-getto* (*ent-werfend*): il «gettare» heideggeriano, concepito dall'esistenzialismo come una metaforica perdita di quota (diminuzione, riduzione di essenza), cambia qui completamente di aura, di segno, divenendo per Rilke un *pro-gettare* in eterno rinnovato e vivificante. E quello Spirito, lungi dall'esperire la mutazione (il punto di svolta, *den wendenden Punkt*) come una frattura traumatica, la ama anzi sommamente.

La fiamma dell'alchimia, dunque.

Ed «entusiasta».

La figura — la Figura, tutto ciò che nel mondo va, viene, si trasmuta — è in massimo grado bella proprio nel suo muoversi, nel suo impeto, nel suo *momentum* dinamico ... quasi di danza cosmica, astronomica. L'universo è danza; la danza è universo.

*Was sich ins Bleiben verschließt, schon ists das Erstarre;*

Già rigide sono le cose volentisi immote;

*wähnt es sich sicher im Schutz des unscheinbaren Grau's?*

protette da anonimo grigio, si credono forse al sicuro?

*Warte, ein Härtestes warnt aus der Ferne das Harte.*

Aspetta, da lungi il più duro minaccia il semplice duro.

*Wehe —: abwesender Hammer holt aus!*

Oh guai —: assente martello percuote!

Illusorio è, comunque, il pensare di poter chiudere il Sé in una permanenza, in una rigidità, che in nessun caso potrà durare. Nel caos della universale mutua collisione vi sarà sempre un altro elemento che, dall'esterno, verrà a colpire e frammentare quanto ci pareva *dur*-aturo, destinato a *dur*-are. «Oh guai — assente martello percuote!» (*abwesender Hammer holt aus!*): è, questa, la superbia — hubris — del nostro crederci permanenti; è l'eterna nostra vulnerabilità al martello invisibile del cosmo, che prima ci foggia e poi ci distrugge.

Di quel martello invisibile, i magli meccanici delle industrie umane non sono che una povera, presuntuosa parodia (e si veda almeno il finale di 1:

XXIV, il “Sonetto delle fabbriche”). Anti-macchinismo, anti-modernismo di Rilke, dunque: sul quale molto vi sarebbe da dire.

*Wer sich als Quelle ergießt, den erkennt die Erkennung;*  
La conoscenza, sì, *ri-conosce* chi come fonte si svena:  
*und sie führt ihn entzückt durch das heiter Geschaffne,*  
e lo guida gioioso per la creazione serena,  
*das mit Anfang oft schließt und mit Ende beginnt.*  
che spesso da fine comincia e da inizio finisce.

In contrasto al fallimento che sempre colpisce chi si vorrebbe *solido*, un estasiato vedere — *trans*-vedere, *vedere attraverso* il cosmo — premia chi accetta per sé una condizione liquida: chi accetta di versarsi in quello, di *fondersi* con esso come una fonte (*wer sich als Quelle ergießt*), chi accetta l’alchemica *dissolutio*.

E tale è appunto la sorgente: che *si dà*, che dà se stessa, senza calcolo e, letteralmente, senza ritorno. La Conoscenza universale *ri-conoscerà* quello spirito e, come maestra, come educatrice, lo inizierà, nella gioia, al segreto della serenità del Creato (*das heiter Geschaffne*). Serenità: perché, in questa educazione cosmica, l’io si addestra ad apprendere che la distinzione tra inizio e fine è illusoria, e comunque negata alla nostra insufficiente conoscenza.

L’universo «spesso da fine comincia e da inizio finisce»: e quanto soggettivamente ci può parere desiderabile — o, all’opposto, traumatico — è soltanto una singola fase in un movimento continuo, impossibile da segmentare, immobilizzare, gerarchizzare. La Conoscenza *ri-conosce* che l’embrione di tutto è contenuto nel Tutto; è in, e con, quel mutare perenne che noi stessi dobbiamo apprendere a mutarci, versandoci — fondendoci — in esso.

*Jeder glückliche Raum ist Kind oder Enkel von Trennung,*  
Del separarsi è progenie ogni spazio felice  
*den sie staunend durchgehn. Und die verwandelte Daphne*  
da quelli percorso in stupore. E Dafne, mutata, al momento  
*will, seit sie lorbeern fühlt, daß du dich wandelst in Wind.*  
in cui sente gli allori, vuole che tu ti tramuti nel vento.

Percorrere l’universo con la mente — con la trans-visione di chi ne penetra l’universale co-implicarsi — significa saper abbracciare lo stupore (*Staunen*). Stupore, meraviglia: per come «ogni spazio felice» (*jeder glückliche Raum*) discende, in modo più o meno mediato, con una generazione più o meno patente, da un evento separativo (*Trennung*).

Ciò non impedisce che a un tale benedetto spazio-tempo — a una tale “stanza di felicità”, si potrebbe dire — il cosmo possa consentirci, regalarci miracoloso accesso. Si tratta però, per poter ricevere siffatto dono, di lasciare aperte in noi le vie dell’invisibile. Dunque non dal performativo Apollo, *fissato* su una contingente preda, può essere carezzata ed amata Dafne, ormai radicatasi in alloro, bensì dall’anima / spirito universale che spira dovunque: nell’universale vento animato.

L’accesso è donato a chi è accessibile. L’evocazione riesce soltanto a chi si lascia chiamare. Lo splendere come fiamma è concesso soltanto a chi *vuole* il mutare.

## 2: XIII

### *Sonetto dell’Essere e del Non-essere*

*Je ne peins pas l’Être, je peins le passage.*  
Montaigne

Questo sonetto non è eccessivamente difficile. In esso Rilke si propone soltanto — per adattare qui le parole usate nel *Dottor Zhivago* dal suo più grande discepolo e ammiratore, Boris Pasternak — di «dar principio a lavori secolari per riuscire a poco a poco a risolvere l’enigma della morte, e a vincerla un giorno» (Pasternak 1963: 13; «работать по последовательной разгадке смерти и ее будущему преодолению», Pasternak 1990: 14; Libro 1, Parte I, Sez. 5). Tale sonetto, a cui fornisco qui il titolo “dell’Essere e del Non-essere”, rappresenta — Rilke ne è perfettamente consapevole — uno dei nuclei principali, forse il nucleo dei nuclei, dell’opera che egli dedica ad Orfeo.

Il deciframento dell’enigma della morte si ottiene, per Rilke, con il riconoscere che morte e vita costituiscono una *coincidentia oppositorum* in cui l’una non è che l’altra faccia dell’altra, l’una è compresente nell’altra. La morte è sempre già dentro la vita, la vita è sempre già dentro la morte, in una unità che non è mai veramente né l’una né l’altra, ma entrambe le cose completamente. Così come non esiste, senza esseri, un vuoto Essere in sé, e come d’altronde il Non-essere si riduce a un’astrazione nemmeno davvero pensabile, ma sia l’uno che l’altro coincidono insieme nell’eterno Divenire — il *Wechseln und Werden* di Hölderlin, nel Kosmos sempre trasformantesi degli dèi —, così anche vita e morte coincidono per Rilke in una trasmutazione perenne, in cui entrambe continuano senza inizio né fine. La vita non sarà mai finita; la morte, conversamente, è sempre già avvenuta, molto prima che noi ne avvertiamo i prodromi.

Il “Sonetto dell’Essere e del Non-essere” ci porta in visita a una serie di

eventi che Philippe Sollers chiamerebbe *esperienze del limite*: esperienze del limite qui paragonabili alla visione, celebre nella formulazione del Cusano, che definisce la Divinità come un cerchio dalla circonferenza infinita. Anche in questo sonetto, come per il Cusano, le parole vanno a *spegnersi* — ad *arenarsi* — in riva all'Indicibile («*Worte gehen noch zart am Unsäglichen aus*», 2: X: 12). Una simile immagine vi è già in Baudelaire: «... *vient mourir au bord de votre éternité*» (*Fleurs du Mal*, VI, “Les phares”, v. 44). Anche qui il linguaggio poetico circumnaviga l’Ineffabile con la stessa precisa imprecisione, con la stessa trionfante vuotità, con cui il linguaggio scientifico parla di infiniti, di infinitesimi, di epsilon, di tangenti, di radici quadrate estratte da numeri negativi: concetti irreali allorché siano singolarmente presi, ma capaci di descrivere in modo preciso — qualora complicati in un sistema, come spiega Musil nel bel mezzo dei militari turbamenti del suo Törless — un universo del tutto reale.

*Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter*

Ogni commiato precorri, come già fosse dietro di te,

*dir, wie der Winter, der eben geht.*

quale l’inverno che adesso svapora.

*Denn unter Wintern ist einer so endlich Winter,*

Perché tra gli inverni uno così interminabile v’è,

*daß, überwinternd, Dein Herz überhaupt widersteht.*

che, nello svernare, il tuo cuor può resistere ancora.

E così, la morte non ci sta mai *davanti*, bensì sta *dietro* e *con* noi, sempre già avvenuta: come un inverno che non c’è più, e che c’è sempre ancora. Precorrila, anticipala: è soltanto vedendo la fine di un tale inverno interminabile (*überwinternd*) che possiamo sperare di sopravvivere ad ogni altro; è dal saper *svernare* in un *infinito inverno* che dipende la nostra vera e visionaria vita.

*Sei immer tot in Eurydike —, singender steige,*

Sempre sii morto in Euridice —, cantando cammina,

*preisender steige zurück in den reinen Bezug.*

lodando risali nel puro rapporto a ritroso.

*Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,*

Qui, tra svanenti svanendo, sii, nel regno che inclina,

*sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.*

sii il tintinno d’un vetro che è, tintinnando, già imploso.

Euridice è morta: lungi dal volerla inutilmente resuscitare, inutilmente fissare, sii tu come già e sempre morto accanto a lei, con lei, nell’atto stesso in cui la

canti. Immergiti nella sua morte, nella permanente morte che accompagna tutta la nostra vita. Ritorna, risalì nel mondo, resta nel mondo, canta nel mondo: cammina per il mondo annunciando — cammina per il mondo *lodando* — la coincidenza, nel Kosmos, di ciò che è e di ciò che non è. Sii il tutto e la parte, la causa e l'effetto, l'oggetto e il suono che esso dà, in questo nostro mondo labile, transitorio, sempre già scivolante verso l'Infra. È soltanto nell'infrangerci finale che completiamo il nostro destino.

*Sei — und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung,*  
Sii — e conosci al contempo del non-essere la condizione,  
*den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung,*  
e il fondo infinito alla tua profonda pulsione,  
*daß du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.*  
che in quest'unica volta pienamente compiuta diventa.

Tu — tu Orfeo, tu anima del poeta, tu anima dell'essere umano («Anima umana, come somigli tu al vento!», secondo l'Inno del giovane Goethe) — tu devi ad un tempo, altrettanto bene, conoscere l'Essere e il Non-essere; conoscere il fondo del tuo impulso, come anche il suo attuale compimento, la sua unica e irripetibile esecuzione.

*Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen*  
L'usata, e del pari la sorda, la muta comprendi  
*Vorrat der vollen Natur, den unsäglichen Summen,*  
riserva di colma Natura; a quegli indicibili addendi  
*zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl.*  
in gioia sommati tu — e il numero annienta.

Il tuo sguardo, per ispirare il tuo canto, deve saper penetrare a fondo lo straripante magazzino, la strabordante riserva offertaci dalla Natura: una riserva di forme, riserva di rapporti, riserva di legami che, come fili visibili soltanto alla transvisione, collegano ogni cosa ad ogni altra cosa. Devi addestrarti a trans-vedere — catalogare, dominare, enumerare — un tale magazzino di Materia: sia nella sua parte ben nota, ovvia, usuale (*gebraucht*), come in quella più inerte, ascosa e come tale difficilmente censibile («sorda», «muta»: *dumpf und stumm*).

Aggiungi, in metacoscienza, anche te stesso a quelle «indicibili somme». In quest'atto unitivo trasmuterai e te stesso e la materia, cogliendo l'unità di tutto con il tutto, trovando l'adempimento in cui ogni singolo numero viene superato e abolito: annientato come *quanto*, rinato come uno degli infiniti *quali*.

2: XXIX

*Sonetto dei sentieri che si incrociano*

Dopo i due Sonetti XII e XIII, centrali per la Seconda parte e per la raccolta tutta, ci troviamo ora all'epilogo: un epilogo-ombelico del mondo, ove si incrociano tutti i sentieri orfici di mediazione e trans-missione che collegano in una nuova *uni*-tà l'*uni*-verso intero. Il poeta canta; nel frattanto Apollo, il Dio dalla Lira, non è lontano — regna non in un tempio materiale sito nelle vicinanze, bensì nel tempio intangibile, ubiquo e universale, dell'Armonia, fatto non di pietre pesanti ma di lievissime note («la musica, fatta di pietre le più periture», 2: X: 13). È, questo, il tempio dell'udito (*Gehör*, 1: I: 14) ove il dio canta «nella verità» (*in Wahrheit*, 1: III: 13).

Questo sonetto, come precisa in una nota Rilke stesso, si rivolge ad un amico di Wera Ouckama Knoop, la figlia adolescente appassionata di danza, e prematuramente scomparsa, di cari amici del poeta. L'anonimato, per noi, del destinatario non ci consente di emettere concrete ipotesi di interpretazione biografica per le allusioni contenute nel testo; possiamo soltanto presumere, sulla base della sua logica interna, che l'amico di Wera fosse un giovane colto, probabilmente sensibile, ma non poeta in proprio. Un giovane, forse, alla ricerca di una via verso la creazione artistica; certamente, alla ricerca di una propria percezione del mondo come ancoraggio spirituale durante la vita adulta a venire.

Inimitabilmente dolce pedagogo, Rilke offre qui al suo giovane, indiretto conoscente un sunto di tutti quelli che potremmo definire i capisaldi di una vera "educazione orfica": un mini-*Bildungsroman*, non però piegato ad ottimizzare l'integrazione *nel* mondo per il bene *del* mondo, ma piuttosto mirato a raccomandare e propagare l'adesione ad una vita integrata con il respiro dell'universo. Trasformando, si può dire, la convenzionale cerca di una professione pratica (*Be-ruf*) nella cerca di una vera vocazione esistenziale (*Be-ruf-ung*), Rilke crea nell'ultimo dei suoi *Sonetti a Orfeo* una sorta di "decalogo" metonimicamente offerto ad altri che ai suoi lettori — all'"amico" dunque —, ma nella vera sostanza diretto a noi, a ciascuno di noi che legge, in un presente eterno che si riproduce e si rigenera ad ogni nuova lettura. Mai il "tu" dei *Sonetti* ci con-voca (*ruft*) altrettanto direttamente, con altrettanta forza, nella sua sfera visionaria: una sfera in cui la realtà del solo visibile sa trasmutarsi attraverso gli occhi della mente, trasfigurarsi in una totalità ove ogni cosa non è che una coesiva sfaccettatura di tutte le altre, prese insieme, ad essa solidali.

*Stiller Freund der vielen Fernen, fühle,* Silente amico delle tante lontananze, tocca  
*wie dein Atem noch den Raum vermehrt.* come il tuo respiro moltiplica lo spazio.  
*Im Gebälk der finstern Glockenstühle* Quale campana cupa che rintocca  
*laß dich läuten. Das, was an dich zehrt,* lasciati suonare. Ciò che in te fa strazio

Siamo dunque giovani, inesperti, taciti, muti (*stumm*). Ma aneliamo, il poeta lo sa: ci conosce, ci chiama amici, amici delle innumerevoli lontananze (*der vielen Fernen*). Siamo sensibili, cioè, agli immateriali legami che collegano cose reciprocamente lontane. È ad unirle, a sentirle unite in noi che aneliamo; a sentire noi stessi uniti con esse. Come raggiungerle, poiché sono così remote da noi nelle prime tre dimensioni? Come toccare, come sentire, come palpare quasi (*fühlen!*) il remoto, l'intangibile, l'*impalpabile*? In primo luogo attraverso lo spirito, attraverso l'*Anemos / Anima* universale che a quello ci collega; e che, quando lo respiriamo, letteralmente moltiplica la portata del nostro tatto. Scambiando gli spazi del dentro e del fuori, quel respiro porta dentro di noi ciò che, nelle prime tre dimensioni, pare lontano.

E poi, e poi: con l'universo ci uniamo, in secondo luogo, anche nell'apprendere a farci *suonare, rintoccare* come campane ( ... *laß dich läuten*): come campane che accettano di essere mosse, di muoversi, senza lottare per imporre la propria volontà, anzi lasciandosi piuttosto andare al movimento di pendolo trasmesso loro da ciò che le circonda. La parte di noi che soffre strazio — che, nel dolore del vivere, soffre, si consuma — ...

*wird ein Starkes über dieser Nahrung.* si rinforza con tale nutrimento.  
*Geh in der Verwandlung aus und ein.* Entra, esci, nel Mutare mettiti in cammino.  
*Was ist deine leidendste Erfahrung?* Quale esperienza t'infligge più tormento?  
*Ist dir Trinken bitter, werde Wein.* Se bere è amaro, tu divieni vino.

... ecco, quella parte di noi che soffre strazio potrà cicatrizzarsi, rimarginarsi, rigenerarsi, ricostituirsi soltanto in e con un gesto di rinuncia, di lasciar-andare. «*Nel Mutare mettiti in cammino*»: seguiamo la corrente del trasmutarsi cosmico. In questo flusso entriamo, da questo flusso usciamo, e poi ancora daccapo, senza resistenza, così come le onde ce lo suggeriscono. A che ci servirebbe aggrapparci al nostro dolore, come se potessimo noi immobilizzare i rapporti tra le cose? A che ci servirebbe afferrarci all'illusione di identità fisse, che il tempo può soltanto svuotare?

Ecco dunque che Rilke splendidamente riscrive il famoso distico di Nietzsche in *La gaia scienza*: «Dacché mi sono stancato di cercare, / Ho appreso a trovare» («*Seit ich des Suchens müde ward, / Lernte ich zu finden*», Cap.



III: 2), in forma di equivalente raccomandazione di gioia a noi stanchi, a noi delusi, a noi *amareggiati* dalla vita. Quando bere ci è amaro, l'unica soluzione è di trasmutare noi stessi in vino.

*Sei in dieser Nacht aus Übermaß*                      Sii in questa notte, in profusione,  
*Zauberkraft am Kreuzweg deiner Sinne,*            all'incrocio dei tuoi sensi incantamento,  
*ihrer seltsamen Begegnung Sinn.*                    sii il senso della loro strana unione.

Certo, per noi è notte, è buio; la nostra cerca abbisogna di forze che ci possono parere sovrumane. Ma quella profusione, quella forza magica, la possiamo trovare nel misterico punto di incrocio (*Kreuzweg*) dei nostri sensi. Proprio là — da noi prima insospettato, quando obbedivamo soltanto al conscio imperativo del nostro arbitrio materiale — il *sensu* dell'incrocio di quei *sensi* già riposava; si trattava soltanto di riportarlo alla luce. È un incontro strano (*seltsame Begegnung*): strano per le nostre abitudini, perché non siamo abituati a cercare le nostre forze nel profondo, nell'inconscio: nell' «inaudito (*unerhört*: 2: XXVIII: 11) Centro» — *il centro di noi stessi*.

Ma è «lì o in nessun altro luogo», come oltre un secolo prima scriveva Novalis negli aforismi di *Blütenstaub*, è *dentro di noi* che porta «la via misteriosa» («*Nach Innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft ...*»), Novalis 2001: 326, # 17).<sup>2</sup> È lì, o in nessun altro luogo, che possiamo ritrovare e riconoscere il nostro senso perduto: ciò che era Altro, e che deve diventare Noi.

---

<sup>2</sup> Questo è il testo completo del Fr. 17 dei *Grani di polline* novalisiani, relativamente difficile da trovare per i lettori italiani (è sepolto come N° 540 nell'ed. Pocar-Paci, v. Novalis 1976: 164):

«La fantasia ci propone il mondo futuro vuoi in excelsis, vuoi in profundis, vuoi nella metempsicosi. Noi sognamo di viaggi attraverso l'universo — ma l'universo non è forse *dentro di noi*? Non conosciamo le profondità del nostro spirito — *Verso l'interno va la via misteriosa. In noi, o in nessun luogo v'è l'eternità con i suoi mondi — il passato e il futuro*. Il mondo esterno è il mondo dell'ombra — Esso proietta la sua ombra nel regno della luce. Ora certo esso ci pare interiormente così oscuro, solitario, informe — Ma quanto ci parrà completamente diverso — quando questo ottenebramento sarà trascorso, e il corpo d'ombra si sarà allontanato dietro di noi — Più che mai godremo, perché il nostro spirito avrà conosciuto la privazione» (trad., cors. miei).

«Die Fantasie setzt die künftige Welt entw[eder] in die Höhe, oder in die Tiefe, oder in der Metempsychose, zu uns. Wir träumen von Reisen durch das Weltall — Ist denn das Weltall nicht *in uns*? Die Tiefen unsers Geistes kennen wir nicht — *Nach Innen geht der geheimnißvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten — die Vergangenheit und Zukunft*. Die Außenwelt ist die Schattenwelt — Sie wirft ihren Schatten in das Lichtreich. Jetzt scheint uns freylich innerlich so dunkel, einsam, gestaltlos — Aber wie ganz anders wird es uns dünken — wenn diese Verfinsterung vorbei, und der Schattenkörper hinweggerückt ist — Wir werden mehr genießen als je, denn unser Geist hat entbehrt» (corsivo mio).

*Und wenn dich das Irdische vergaß,*      E quando il terrestre ti vota all'abbandono,  
*zu der stillen Erde sag: ich rinne.*      tu di' alla ferma terra: io divento.  
*Zu dem raschen Wasser sprich: ich bin.*      Ed all'acqua rapida di': io sono.

Non che il mondo s'interessi a ricordare l'intangibile, anzi. La sfera del terrestre, del tangibile (*das Irdische*) dimentica (*verg[ift]*) tutto ciò che non sa vedere; e, quando mai se ne rammenta, se lo appropria comunque secondo le sue proprie categorie duali — il solido contrapposto al liquido; l'Essere contrapposto all'esserci, all'esserci degli esseri, al loro svanire. All'una o all'altra categoria il terrestre vuole imporci di appartenere una volta per tutte, secondo la legge dell'aut/aut, secondo la sua propria legge di mutua esclusione. Ma per noi non è così; per noi deve valere la legge di mutua inclusione, in cui tutto può collegarsi, abbracciando il suo opposto secondo la legge dell'et/et.

Se il mondo ci chiede di *ident*-ificarci declinando una sola ed unica *ident*-ità, rifiutiamo dunque di separarci da una metà di ciò che siamo. Noi non siamo né fuggevole acqua né ferma terra; o meglio, non siamo né sola acqua né sola terra, bensì entrambe le cose. Siamo acqua rispetto alla terra e siamo terra rispetto all'acqua, congiungendo e trasmutando senza fine l'una nell'altra in qualcosa che è più dell'una, più dell'altra, e più di entrambe: qualcosa che, nella sua *essenza*, è la Trasmutazione stessa.

### *Pensare il Divenire*

Esplicitamente e ripetutamente, Heidegger ci invita a “pensare l'Essere”. Novalis, Hölderlin e, dopo Hölderlin, Rilke, ci invitano piuttosto a pensare *il Divenire* — pensare la Mutazione, la vita continua che non si oppone, dualisticamente, a nulla, bensì include tutto — e noi — in se stessa.

Portandoci ad esplorare — a vedere e cantare — l'interno come l'esterno del nostro Kosmos per cinquantacinque Sonetti, per cinquantacinque sentieri diversi, l'Orfeo rilkeano addestra con sapienza la nostra vista e il nostro orecchio, i nostri sensi, contribuendo in modo forse decisivo ad insegnarci come vedere e udire, oltre l'illusione delle forme, l'unità inscindibile di ciò che va — di ciò che sembra andare; di ciò che resta — di ciò che sembra restare; di ciò che sembra solido e di ciò che sembra liquido, dell'acqua e della terra. Insomma, del visibile e dell'invisibile, in tutte le loro trasmutazioni.

## Opere citate

- Basavaṇṇa. 1979 [1973]. In *Speaking of Śiva*. Trad. e cura di A. K. Ramanujan. Londra: Penguin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1992 [1830]. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. A cura di Wolfgang Bonsiepen, Hans-Christian Lucas e Udo Rameil. Vol. 20 di *Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hölderlin, Friedrich. 2001. *Die Gedichte*. Hyperion. A cura di Jochen Schmidt. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- . 1963. *Poesie*. Trad. e intro. Giorgio Vigolo. Torino: Einaudi.
- Novalis. 1976 [1948]. *Frammenti*. Trad. Ervino Pocar. Intro. Enzo Paci. Milano: Rizzoli.
- . 2001 [1981, 1969]. *Vermischte Bemerkungen («Blütenstaub») 1797-98*, in *Werke*. Ed. Gerhard Schulz. München: C. H. Beck.
- Pasternak, Boris. 1963. *Il dottor Zhivago*. Trad. Pietro Zveteremich. Milano: Feltrinelli (UE 444).
- . 1990. *Doktor Živago. Roman*. Vol. 3 di *Sobranie sočinenii v piati tomox*. Moskva: Xudožestvennaia literatura.

\*\*\*

## APPENDICE

*Testo sinottico delle traduzioni citate*

*Con originale a fronte*

(Rilke non ha attribuito titolo ad alcuno dei *Sonetti a Orfeo*. I titoli che figurano qui in calce sono perciò introdotti tra parentesi quadre, a soli fini di praticità).

1: XIX

*Wandelt sich rasch auch die Welt  
wie Wolkengestalten,  
alles Vollendete fällt  
heim zum Uralten.*

*Über dem Wandel und Gang,  
weiter und freier,  
währt noch dein Vor-Gesang,  
Gott mit der Leier.*

*Nicht sind die Leiden erkannt,  
nicht ist die Liebe gelernt,  
und was im Tod uns entfernt,  
ist nicht entschleiert.  
Einzig das Lied überm Land  
heiligt und feiert.*

\*\*\*

1: XXII

*Wir sind die Treibenden.  
Aber den Schritt der Zeit,  
nehmt ihn als Kleinigkeit  
im immer Bleibenden.*

*Alles das Eilende  
will schon vorüber sein;  
denn das Verweilende  
erst weiht uns ein.*

*Knaben, o werft den Mut  
nicht in die Schnelligkeit,  
nicht in den Flugversuch.*

*Alles ist ausgeruht:  
Dunkel und Helligkeit,  
Blume und Buch.*

1: XIX

[Sonetto della nostra ignoranza]

Pure se il mondo rapido muta  
come figura selenia,  
cade ogni cosa compiuta  
nella dimora sua primigenia.

Sopra il mutare e il passare,  
più libero e ampio respira  
il canto tuo primordiale,  
Dio dalla Lira.

A noi, del dolor nostro ignari,  
e dell'amor mai appreso,  
che cosa, nella morte, separi  
indisvelato è ancora.  
Unico il canto sul mondo sospeso  
consacra ed onora.

\*\*\*

1: XXII

[Sonetto della migrazione e del riposo (L'ebbrezza della lentezza)]

Siamo migranti creature.  
Pure, il tempo che frulla  
credetelo cosa da nulla  
tra le durature.

Tutto quanto s'affretta  
vuole finire già ora;  
soltanto ciò che dimora  
ci inizia e accetta.

No, non sprecate l'ardore,  
ragazzi, in velocità,  
in conati di volo.

Riposa tutto in sé solo:  
luce e oscurità,  
libro e fiore.

2: I

*Atmen, du unsichtbares Gedicht!  
Immerfort um das eigne  
Sein rein eingetauschter Weltraum. Gegengewicht,  
in dem ich mich rhythmisch ereigne.*

*Einzig Welle, deren  
allmähliches Meer ich bin;  
sparsamstes du von allen möglichen Meeren, —  
Raumgewinn.*

*Wieviele von diesen Stellen der Räume waren schon  
innen in mir. Manche Winde  
sind wie mein Sohn.*

*Erkennst du mich, Luft, du, voll noch einst meiniger Orte?  
Du, einmal glatte Rinde,  
Rundung und Blatt meiner Worte.*

\*\*\*

2: XII

*Wolle die Wandlung. O sei für die Flamme begeistert,  
drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen prunkt;  
jener entwerfende Geist, welcher das Irdische meistert,  
liebt in dem Schwung der Figur nichts wie den wendenden Punkt.*

*Was sich ins Bleiben verschließt, schon ists das Erstarre;  
wähnt es sich sicher im Schutz des unscheinbaren Grau's?  
Warte, ein Härtestes warnt aus der Ferne das Harte.  
Wehe —: abwesender Hammer holt aus!*

*Wer sich als Quelle ergießt, den erkennt die Erkennung;  
und sie führt ihn entzückt durch das heiter Geschaffne,  
das mit Anfang oft schließt und mit Ende beginnt.*

*Jeder glückliche Raum ist Kind oder Enkel von Trennung,  
den sie staunend durchgehn. Und die verwandelte Daphne  
will, seit sie lorbeern fühlt, daß du dich wandelst in Wind.*

2: I

[Sonetto scritto sull'aria]

Respiro, tu poesia invisibile! Con l'Essere  
che dentro in continuo contengo,  
puro scambio di spazio. Sì, contrappeso,  
in cui ritmicamente io avvengo.

Unica onda, nel cui graduale  
mare io bagno;  
di tutti i possibili mari, tu il più frugale, —  
di spazio guadagno.

Già quanti di questi luoghi di spazi furono eventi  
dentro di me. Esistono venti  
che sono mia prole.

Mi riconosci, tu aria, tu colma di luoghi già miei?  
Tu, liscia un tempo corteccia — ora, di queste parole  
il foglio rotondo tu sei.

\*\*\*

2: XII

[Sonetto della fiamma e degli allori (o Della metamorfosi)]

Vogli il mutare. Oh sii della fiamma entusiasta,  
in cui ti s'asconde una Cosa a sfoggiar mutazioni rivolta;  
lo Spirito sempre in progetto, che sopra il terrestre sovrasta,  
nell'impeto della figura ama, su tutto, il punto di svolta.

Già rigide *sono* le cose volentisi immote;  
protette da anonimo grigio, si credono forse al sicuro?  
Aspetta, da lungi il più duro minaccia il semplice duro.  
Oh guai —: assente martello percuote!

La conoscenza, sì, *riconosce* chi come fonte si svena:  
e lo guida gioioso per la creazione serena,  
che spesso da fine comincia e da inizio finisce.

Del separarsi è prolenie ogni spazio felice  
da quelli percorso in stupore. E Dafne, mutata, al momento  
in cui sente gli allori, vuole che tu ti tramuti nel vento.



2: XIII

*Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter  
dir, wie der Winter, der eben geht.  
Denn unter Wintern ist einer so endlich Winter,  
daß, überwinternd, dein Herz überhaupt widersteht.*

*Sei immer tot in Eurydike —, singender steige,  
preisender steige zurück in den reinen Bezug.  
Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,  
sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.*

*Sei — und wisse zugleich des Nicht-Seins Bedingung,  
den unendlichen Grund deiner innigen Schwingung,  
daß du sie völlig vollziehst dieses einzige Mal.*

*Zu dem gebrauchten sowohl, wie zum dumpfen und stummen  
Vorrat der vollen Natur; den unsäglichen Summen,  
zähle dich jubelnd hinzu und vernichte die Zahl.*

\*\*\*

2: XXIX

*Stiller Freund der vielen Fernen, fühle,  
wie dein Atem noch den Raum vermehrt.  
Im Gebälk der finstern Glockenstühle  
laß dich läuten. Das, was an dich zehrt,  
wird ein Starkes über dieser Nahrung.  
Geh in der Verwandlung aus und ein.  
Was ist deine leidendste Erfahrung?  
Ist dir Trinken bitter, werde Wein.*

*Sei in dieser Nacht aus Übermaß  
Zauberkraft am Kreuzweg deiner Sinne,  
ihrer seltsamen Begegnung Sinn.*

*Und wenn dich das Irdische vergaß,  
zu der stillen Erde sag: ich rinne.  
Zu dem raschen Wasser sprich: ich bin.*

2: XIII

[Sonetto dell'essere e del non-essere]

Ogni commiato precorri, come già fosse dietro di te,  
quale l'inverno che adesso svapora.  
Perché tra gli inverni uno così interminabile v'è,  
che, nello svernare, il tuo cuor può resistere ancora.

Sempre sii morto in Eurídice —, cantando cammina,  
lodando risali nel puro rapporto a ritroso.  
Qui, tra svanenti svanendo, sii, nel regno che inclina,  
sii il tintinno d'un vetro che è, tintinnando, già imploso.

Sii — e conosci al contempo del non-essere la condizione,  
e il fondo infinito alla tua profonda pulsione,  
che in quest'unica volta pienamente compiuta diventa.

L'usata, e del pari la sorda, la muta comprendi  
riserva di colma Natura; a quegli indicibili addendi  
in gioia sómmati tu — ed il numero annienta.

\*\*\*

2: XXIX

[Sonetto dei sentieri che si incrociano]

Silente amico delle tante lontananze, tocca  
come il tuo respiro moltiplica lo spazio.  
Quale campana cupa che rintocca  
lasciati suonare. Ciò che in te fa strazio

si rinforza con tale nutrimento.  
Entra, esci, nel Mutare mettiti in cammino.  
Quale esperienza t'infligge più tormento?  
Se bere è amaro, tu divieni vino.

Sii in questa notte, in profusione,  
all'incrocio dei tuoi sensi incantamento,  
sii il senso della loro strana unione.

E quando il terrestre ti vota all'abbandono,  
tu di' alla ferma terra: io divento.  
Ed all'acqua rapida di': io sono.



# II

## RADICI ROOTS



## *Il risveglio delle potenze spirituali nell'esperienza mistica e visionaria in Eurasia*

di Grazia Shogen Marchianò

La tradizione sapienziale è un esito formidabile della mente umana di cui è difficile scorgere l'inizio nel tempo giacché la dimensione che le appartiene non si misura con la cronologia.<sup>1</sup> Personalmente, poiché una vocazione antica mi ha spinto a indagare ciò che unisce e accomuna nel profondo, piuttosto che dividere, le vie della conoscenza e dell'esperienza mistica di Oriente e Occidente, cercherò di lumeggiare un archetipo che più di altri sembra aver dominato la mente eurasiatica: l'archetipo della liberazione in vita, specchio dell'indefesso anelito a trasformare la mente ordinaria in una mente illuminata. L'allusione d'obbligo è al passo della *Chāndogya Upaniṣad* nella traduzione dal sanscrito di P. Filippini-Ronconi:

In questa città del Brahman, che è il corpo, un loto sottile forma una dimora dentro la quale è un piccolo spazio. Bisogna ricreare ciò che vi è dentro a questo spazio, bisogna desiderare di conoscerlo.

Atha yad-idam asmin brahma-pure daharam pundarikam vesma, daharo'smin antarakasah, tasmin yad-antah, tad-anvestavyam, tad-vava vijijnasitavyam. (*Chāndogya Upaniṣad* VIII: I.1)

Nel linguaggio dell'India tradizionale, le prerogative del tipo umano che è parte del "gregge" (sanscrito *paśu* dalla radice *paś* = gancio, laccio)<sup>2</sup> e dell'eroe intemerato, *vīra*, sono descritte assieme a quelle di una terza, e più rara, categoria di individui, le cosiddette "anime sante" (*dīvyā*), a tal punto inoltrate nel cammino del risveglio, da raggiungere lo stato di liberazione in vita senza ricorrere, nella concezione indù, a ulteriori rinascite, il debito karmico essendo stato saldato senza residui di sorta.

L'iconografia tradizionale dall'India all'Estremo Oriente ha reso familiari

---

<sup>1</sup> Una prima versione di questo saggio è apparsa nel volume *Il fuoco che non brucia. Studi sull'alchimia*, a cura di M. Marra (Marra 2009). La presente versione è modificata e ampliata (N.d.A).

<sup>2</sup> Un termine equivalente di «gregge» in versione attuale è «crowd», la comunità indifferenziata del *social network* digitale.

gli aspetti di tutte e tre queste categorie di individui, il *vīra* in particolare. Il suo prototipo nella concezione jaina è il *jīna*, l'asceta vittorioso incarnato in Mahāvīra, un maestro di saggezza vissuto ai tempi del Buddha storico. A sua volta costui, identificato nell'asceta indiano Gautama Siddharta vissuto nel V secolo a.C., reca impresso nel nome Buddha il raggiunto risveglio allo stato illuminato (scr. *buddhī*). Il buddhismo esoterico sottolinea l'esistenza di una trafila di individui buddhici, che si snoda attraverso gli eoni cosmici e si proietterà nell'avvento salvifico del Buddha futuro Maitreya. Inoltre tutte le scuole buddhiste disseminate per l'Asia asseverano l'esistenza di una categoria intermedia di eroi spirituali, i *bodhisattva*: coloro che, albergando in sé l'aspirazione al risveglio (scr. *bodhicitta*), si prodigano a impiantarne il seme nella mente altrui.

Nella tradizione cinese, originariamente animista e sciamanica prima che taoista, il *vīra*, l'eroe che vince interiormente la morte, si definisce "uomo vero" (*Cheng-jen*). "Vero" in quanto seguace intemerato del *Dao*, la via regia nella quale gli opposti *Yang* (Terra) e *Yin* (Cielo) si compenetrano, approfondendo le rispettive energie in chi sa assorbirle e purificarle nel crogiolo del proprio corpo fisico. L'accento al crogiolo è letteralmente corretto giacché le sembianze dell'immortale nell'iconografia taoista si confondono spesso con quelle del sommo alchimista, dipinto per solito come un vegliardo, esente da malattie, nutrito di rugiada e di perle alchemiche che si fabbrica da sé, e giulivamente intento a suscitare in se stesso l'aureo embrione dell'immortalità.

Senonché la specificità dell'uomo "vero" taoista, padrone dei ritmi e degli effluvi interni adunati ai ritmi e agli effluvi cosmici, è stata fonte di perplessità ermeneutiche di non poco conto per gli studiosi occidentali di alchimia cui la sterminata letteratura tecnica cinese è nota per lo più attraverso fonti secondarie. Nelle fonti primarie il crisma di "verità" si associa incontrovertibilmente all'essere un uomo siffatto sia uno yoghi che un praticante di alchimia, il fine comune delle due arti essendo quello di largire all'adepto lo stato *hsien* (alla lettera, di "lunga vita"). Egli si impegnerà a operare su se stesso sia controllando il respiro e i movimenti mentali, sia ingerendo sostanze presenti in natura, sapientemente elaborate da lui stesso, attivando procedure che i trattati taoisti differenziano in pratiche di alchimia cosiddetta "esterna", *Wai-Dan*, e pratiche di alchimia "interna", *Nei-Dan*.<sup>3</sup> Se gli adepti della prima imparano a trasmuta-

---

<sup>3</sup> Gli adepti della Scuola *Wai* lavorano il solfuro di mercurio o cinabro (cin. *dan*), insieme all'oro e altre sostanze per trasmutarne la chimica in vista di fabbricare la droga di lunga vita *Ch'ang-sheng pu-ssu*. Le loro sono pratiche alchemiche comparabili a quelle dell'alchimia occidentale. Gli adepti della Scuola *Nei*

re le sostanze vegetali e minerali e a utilizzare l'oro e il cinabro (*dan*), per i praticanti di alchimia "interna" il concetto di elixir si traspone dal piano operativo di droga fisica a quello volto alla fabbricazione interiore di un corpo immortale, grazie al concorso di *ching*, *ch'i* e *shen*, ossia seme, soffio e spirito. Sono questi i tre fattori cruciali che l'adepto si addestra a potenziare facendo del proprio corpo il crogiuolo in cui suscitare l'embrione immortale *sheng-t'ai*.

Per le caratteristiche e le modalità che la distinguono rispetto alla *Wai-Dan*, l'alchimia "interna" costituisce nell'orizzonte del taoismo esoterico una inequivocabile via mistica il cui fondamento testuale più antico si ritiene che sia il *Nei-Yeh* (alla lettera "addestramento interiore"), una raccolta di sentenze e stanze poetiche che gli antichi redattori con saggia prudenza insabbiarono in un testo di argomento politico, il *Kuan-Tzu*, dove rimase seppellita per secoli. Va da sé che il *Kuan-Tzu* non va confuso con il celeberrimo *Chuang-Tzu* che, in coppia con il *Lao-Tzu*, è il testo-pilastro del taoismo antico i cui esponenti maggiori sono i protofilosofi Lao-Tzu, Chuang-Tzu e Lieh-Tzu.

Secondo Harold D. Roth, che alla metà degli anni Novanta del secolo scorso espianò il *Nei-Yeh* dall'opera che lo conteneva, traducendolo e commentandolo per la prima volta, l'enorme valore di questo testo sta nella messa a fuoco di aspetti dell'esperienza mistico-visionaria e della pratica alchemica che sembrano rispondere a caratteristiche comuni nelle tradizioni esoteriche dell'intera Eurasia (Roth 1999), sottolineate da Zolla quarant'anni fa, ne *Le potenze dell'anima* (1968).<sup>4</sup>

Alla luce dell'indagine comparativa, il risveglio delle potenze spirituali mostra infatti di obbedire, nonostante la varietà dei protocolli operativi, a una sorta di paradigma iniziatico comune. Comune nel senso che il "risveglio" è descritto immancabilmente come una morte alla propria identità soggettiva e una rinascita in un essere esente dalle ordinarie passioni, indifferente al tempo che scorre, immerso nel proprio vuoto — un vuoto beninteso agli antipodi del *nulla* nichilista, e quel che più sconcerta, approdato a uno stato di naturalezza

---

operano invece sulla fisiologia corporea, praticando tecniche respiratorie e di concentrazione in vista di suscitare le energie del cosiddetto cinabro "interno", secondo protocolli che hanno punti in comune con lo yoga e le pratiche tantriche indo-tibetane. Gli aspetti essenziali delle due Scuole sono sunteggiati nelle voci *Nei-Dan* e *Wai-Dan* e connesse sotto-voci del *Dictionnaire de la sagesse orientale* (Friedrichs et al. 1986). Letture fondamentali sono Zhao 1979 e Needham 1974. Per la fisiologia del corpo taoista v. Schipper 1983.

<sup>4</sup> Zolla descriveva in quell'opera l'anatomia spirituale dell'uomo in un esame minuzioso della suddivisione in quattro parti o funzioni: corpo, anima, ragione e spirito o intelletto, nelle credenze tradizionali in Cina, Egitto, India, Israele, cultura greco-romana e cristiana. Rispetto al corpo, all'anima e alla ragione, la quarta funzione, l'intelletto o spirito ha subito nell'età moderna, come Zolla dimostra, un progressivo e irreversibile defraudamento del potere originario (v. Zolla 2008).



spontanea. La mente “naturale” tratteggiata da Zolla nelle pagine iniziali di *Uscite dal mondo* (1999) appartiene all’uomo che ha cessato di dipendere dall’abuso della ragione calcolante, e si addestra ad accordarsi ai ritmi della vita pulsante. Per restare nella Cina taoista, i cosiddetti esercizi della «Gru in volo» degli adepti della scuola esoterica *O Mei*, le istruzioni contenute nella «Scatola di Giada di Ching-hua», i suggerimenti velati del «Canto della Caverna della Tigre Bianca» e del «Monte di Pietra», depositati nella monumentale collezione Ming di opere alchemiche,<sup>5</sup> additano la *naturalità* della mente come prerogativa-chiave del risvegliato. Infatti solo grazie alla sospensione di ogni movimento mentale superfluo si ottiene — come insegnano i tantra tibetani — di «vedere al di là della soglia del pensiero», raggiungendo lo stato di una «mente che guardi nella mente».<sup>6</sup>

Se le pratiche alchemiche, tantriche e sciamaniche sono modelli operativi di massimo grado, giova notare che ogni operazione manuale o intellettuale fatta “ad arte” è associabile, almeno virtualmente, a un processo di alchimia interiore. Lo riconosceva Marcel Proust nella *Recherche* con queste parole: «Le seul véritable voyage, le seul bain de Jouvence, ce ne serait pas d’aller vers de nouveaux paysages, mais d’avoir d’autres yeux, de voir l’univers avec les yeux d’un autre, de cent autres, de voir les cent univers que chacun d’eux voit, que chacun d’eux est» (Proust 1923: 75).

La virtù di “acquistare” occhi nuovi evocata dallo scrittore francese prelude misticamente a una *metanoia* della propria “vecchia” persona, come accadde a Zosimo, l’alchimista di Panopoli (III secolo d.C.). Nel trattato *Intorno alla virtù* riproposto da Zolla,<sup>7</sup> Zosimo così riferiva di una visione largitagli in sogno:

Mi avvicinai [all’altare che aveva la forma di un vaso dai bordi bassi, presso il quale

---

<sup>5</sup> Questi esercizi, e i testi in prosa e in versi che li riguardano, erano riportati con largo anticipo in Italia in alcuni fascicoli della rivista quadrimestrale *Conoscenza religiosa* fondata e diretta da Elémire Zolla presso La Nuova Italia di Firenze (1969-83). Si vedano in particolare Davis e Chao 1969 e 1971, e il fascicolo speciale *Alchimia e meditazione taoiste e buddhiste* (Zolla 1976). Tutti i testi firmati e siglati da Zolla sulla rivista sono raccolti e commentati a cura di chi scrive in Zolla 2006.

<sup>6</sup> Una formidabile documentazione diretta sugli stati elevati di coscienza raggiunti da adepti tantrici *zdogchen* è fornita dal ricercatore buddhista americano Ian Baker (Baker 2006).

<sup>7</sup> Zosimo di Panopoli visse nel III secolo, fu un seguace della Scuola ermetica. Dopo avere fornito notizie su *Intorno alla virtù* e trattati alchemici minori, raccolti nel Codice marciano, Zolla traduceva parti del memoriale di Zosimo ne *I mistici dell’Occidente* (Zolla 1997: I. 168-73), segnalando che Marcelin Berthelot fu il primo studioso a estrarre da *Intorno alla virtù* i passi relativi al «Sogno», pubblicandoli nel 1888. Zolla annota che il grigio omuncolo-barbiere citato all’inizio del racconto del sogno è simbolo del piombo (ivi: 167-68).

stava un sacerdote], e ravvisai un grigio omuncolo-barbiere, il quale mi disse: «Che cosa guardi?». Gli risposi: «Stupisco del ribollito dell'acqua e degli uomini che vi cuociono e sono pur vivi». Egli rispose: «La vista che contempi è l'entrata, e l'uscita, e la trasformazione». Gli domandai ancora: «Quale trasformazione?» Ed egli rispose: «Il luogo dell'ascesi della cosiddetta imbalsamazione. Gli uomini che vogliono partecipare alla virtù, vi entrano e diventano spiriti, in quanto sfuggono al corpo». [...]

Quando [mi risvegliai] mi accorsi che la mia conoscenza era diventata sempre più penetrante. E dissi: «[...] Come fa la natura a imparare a dare e a prendere? [...] Il metallo dà e la pianta riceve; le stelle danno e i fiori ricevono; il cielo dà e la terra riceve; i tuoni danno il fuoco folgorante. E tutte le cose sono intessute insieme e di nuovo disfatte, e tutte le cose commiste fra loro, e tutte composte e permeate l'una dell'altra e tutte di nuovo decomposte. [...] Il disfarsi di tutte le cose e tutto il contesto delle cose non possono prodursi senza metodo. Il metodo è naturale, osserva l'ordine debito nell'inspirare e nell'esprire; porta incremento e porta stagnazione. In breve: attraverso le armonie del separare e del combinare; e se nulla dal metodo viene trascurato, tutte le cose producono natura. La natura applicata alla natura trasforma infatti natura. Tale è l'ordine della legge naturale in tutto il cosmo e così tutte le cose dipendono le une dalle altre. (III.3-4; Zolla 1997: I, 169-70)

«Il lavoro chimico vero e proprio — sottolineava Zolla nell'introdurre le pagine tratte da Zosimo — [...] era una fonte di metafore mistiche ancor prima che una tecnica» (Zolla 1997: I, 168). Per chi domandasse a quale delle due alchimie, se all'"esterna" o all'"interna", la mente zolliana — che fu logica e mistica allo stesso tempo — fosse più rivolta, risponderei: sia all'una che all'altra, essendo per lui inestricabile il nodo che lega l'operazione alchemica materiale all'ascesi spirituale.<sup>8</sup>

Ovunque ci si volga in Eurasia, dal Mediterraneo pagano e cristiano alla Persia zoroastriana, dall'India indù e buddhista al Tibet bön e tantrico, dalla Cina taoista al Giappone dove sono tuttora fiorenti trafilie esoteriche shingon, ci viene incontro una fantasmagoria di metafore mistiche che additano alla condizione illuminata di una mente tornata *naturale*. Ne *La filosofia perenne* Zolla citava in proposito l'affermazione di un antico maestro cinese: «Cielo, terra e io, si ha un'unica radice; i diecimila esseri e io, si forma un corpo solo» (Zolla 1999: cap. 1, nota 8). E nello stesso testo amava ricordare che i poeti bengalesi che attorno al X secolo esaltavano *sahaja*, la divina spontaneità dell'eros, para-

---

<sup>8</sup> Sulla natura logica e mistica della mente zolliana rinvio in proposito a Marchianò 2012 e Cavallera 2011.

gonavano la mente a un albero: branche e fronde sono i desideri e i pensieri; occorre eliminarli per condursi allo stato naturale, quello appunto in cui l'eros diviene un'esperienza epifanica senza l'ombra dell'attaccamento e della pena.

Evidentemente non c'è fine a una meditazione imperterrita sulla natura del mondo vivente e la natura della mente. Se il mistico le riconosce specchio l'una dell'altra, certe linee avanzate delle scienze fisiche scrutano, da parte loro, con un'attenzione sempre maggiore la co-implicazione dell'osservatore negli andamenti degli eventi osservati. I dialoghi nei quali adepti buddhisti, *in primis* il Dalai Lama, si confrontano con scienziati e epistemologi su questioni di fisica e *oltrefisica* arricchiscono, in modi impensati fino a pochi decenni fa, le vie di una conoscenza che, nonostante le vistose differenze di approcci e metodi, mostrano di convergere verso un'unica mèta.

\*\*\*

Da studiosa addentrata nelle tradizioni estetiche dell'India antica, vorrei infine accennare a una questione intrigante di cui incominciai a occuparmi in anni di molto anteriori al sodalizio con Elémire Zolla. L'intrigo s'innesta sul significato e gli usi linguistici di un sostantivo sanscrito: *rasa*, che in India è al centro sia della teoria estetica, *rasayana* o *rasavada* (alla lettera "via" del *rasa*), sia dell'alchimia la cui denominazione è identica: *rasayana* o *rasavidya* ("via" o scienza del *rasa*).<sup>9</sup>

*Rasa*, dalla radice indo-europea *ras* donde il nostro "resina", ricorre nei testi del ritualismo vedico, col significato di fluido aromatico dalle proprietà speciali, in particolare quella di amalgamarsi alla sostanza con cui viene in contatto, trasfondendosi e producendo mutazioni di stato, qual è il caso del mercurio o argento vivo, il cui nome tecnico in India è ancora *rasa*. Nella fisiologia del

---

<sup>9</sup> La denominazione identica può mettere in iniziale difficoltà lo studioso di alchimia e di estetica indiane. In ambito alchemico il rinvio inevitabile è ad almeno due testi: *Rasa Jalanidhi or Ocean of Indian Chemistry & Alchemy*, una compilazione che attinge a centinaia di fonti antiche (Mookerji 1984), e Mahdihassan 1977. Nell'ambito della teoria estetica — alla cui conoscenza, anche in chiave comparativa in Occidente, ha enormemente contribuito Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947), la cui vasta opera è in buona parte ormai nota in Italia — gli studi di Raniero Gnoli sui maestri dell'estetica kashmira dall'VIII secolo in poi costituiscono un riferimento indispensabile, assieme all'opera di Dehejia 1996, e agli scritti di René Daumal (1908-1944) sulla poetica indù e la natura essenziale dell'emozione estetica (si veda in particolare Daumal 1986). La mia personale esplorazione della teoria del *rasa* è iniziata nell'opera *La parola e la forma* (Marchianò 1977), trovando spazio negli scritti successivi e nella cura di volumi collettanei come Marchianò e Milani 2000 e Marchianò 2001; tra i contributi in inglese, v. Marchianò 2006 e 2010; in spagnolo Marchianò 2004.

corpo maschile il termine è omologo di sperma, e lo si associa a Śiva, il divino impulsore cosmico, spesso raffigurato in coppia con la sua paredra Pārvatī.

Nei trattati di alchimia *rasa* è il nome assegnato a una categoria di composti e sostanze quali zolfo, mica, pirite allo stato naturale, nonché al cinabro, il cui nome in greco è *kinnábari*. Nella medicina ayurvedica la denotazione più ricorrente di *rasa* è succo estratto da erbe con proprietà fermentanti la cui ingestione ha effetti euforizzanti e catartici come nel caso del *soma* vedico, il nettare denominato *amṛta* (alla lettera “senza morte”) perché capace di indurre un cambiamento di stato in chi lo assume ritualmente in un appropriato contesto iniziatico. E non a caso il *soma-rasa* è la più riverita tra le sostanze che compongono l’offerta oblatoria versata sul fuoco dell’altare vedico nei riti domestici e templari che si svolgono in India ancor oggi in maniera immutata.

Questi veloci accenni delineano un quadro semantico composito, riferito al *rasa* sia in rapporto alla fisiologia umana e a sostanze vegetali e minerali nella medicina ayurvedica, sia alle operazioni compiute dall’alchimista dove entrano in gioco i quattro elementi: terra-fuoco-acqua-aria, gli influssi astrali di Luna e Sole, i passaggi dall’umido al secco nella vicenda ciclica di tenebra-luce e nell’alternanza delle stagioni. Senonché la dottrina del *rasa* dispone in India di altri sbocchi, e il più rilevante in assoluto è nell’ambito estetico. Infatti la parola-chiave sanscrita su cui s’impenna l’edificio a più piani della teoria estetica è ancora *rasa*, e questa volta nel significato traslato di “sapore”. Nei trattati di età classica, a partire dall’VIII secolo, *rasa* denota il pervadente *sapore* “gustato” dal soggetto di un’emozione estetica, sia essa suscitata da un poema, un componimento musicale, un dipinto, una danza, un dramma teatrale, un paesaggio o un ricordo specialmente perturbante. In analogia con ciò che accade ingerendo un cibo solido o liquido nella gamma dei suoi sapori — sapido, insipido, dolce, amaro, aspro, allappante — i teorici indiani codificano otto sapori estetici primari: erotico, comico, patetico, furioso, eroico, terrificante, ripugnante, meraviglioso. Una tradizione più tarda, fiorita in Kashmir dal secolo X in poi, annovera un nono *rasa*, il sapore placido, *shanta* (Chakrabarti 2001).

Le differenze tra la teoria indiana *rasayana* e quella occidentale di base greca sono cospicue. Mentre la seconda si attiene a un’idea astratta di bellezza, nello sfondo di una relazione bipolare tra forma e contenuto, significante e significato, senza con ciò attribuire all’esperienza del Bello il ruolo e il valore di un pieno atto conoscitivo, la teoria indiana si è cementata attraverso i secoli come una epistemologia della conoscenza estetica, perfettamente in grado di rispondere alla domanda: che cosa accade in colui/colei che viene invaso da un’emozione trascinate e disinteressata?

Aristotele, com’è noto, individuò l’apice dell’emozione estetica nella catarsi, sottolineandone i sottili effetti terapeutici. Ma i pensatori indiani sono andati

oltre, esplorando la natura numinosa dell'emozione estetica, riconoscendola come il gradino più prossimo all'indiamento contemplativo. Esso si verifica non appena la mente assediata dal treno dei pensieri ordinari riesce a librarsi al di là come «il più veloce degli uccelli», secondo il sublime paragone vedico. In una civiltà tradizionale come l'indiana, remotamente fondata sul culto del fuoco e il carisma della sua sacralità rituale, è pienamente comprensibile che la trasmutazione interiore abbia assunto a modello il processo alchemico, fondato sulla riprova empirica del potere che ha il *rasa*-mercurio di amalgamarsi alle sostanze con cui viene a contatto, fino a ottenere l'oro filosofale.

Via via che m'inoltravo nei sentieri della duplice *rasavidya*, il nesso tra il *rasa* estetico e il mercurio o argento vivo mi si rendeva non solo palese ma auto-evidente. Ammetto tuttavia che solo in due occasioni mi sono imbattuta in studiosi propensi, sulla base dei riscontri in ambito estetico e alchemico, a riconoscere la parentela fattuale tra l'uno e l'altro *rasa*, e a dare ad essa il rilievo che merita. Lo ha fatto in Italia Arturo Schwarz, in un saggio pubblicato nel primo numero dell'ultima annata di *Conoscenza religiosa* (Schwarz 1983). Dopo aver messo in luce la sinonimia del *rasa* "sapore estetico" con una sostanza dai poteri trasmutativi, Schwarz sottolineava: 1) che nel contesto della medicina classica, il *rasa* «è un succo d'importanza primordiale [...], la materia prima che si trasforma in chilo [...] e diventa sangue (*rakta*) anima della vita», citando in proposito un trattato medico di Suśruta; 2) che la poetica sanscrita, nel mettere in forte relazione il *rasa* con l'esperienza erotica, sviluppa le tesi advaitine formulate nelle *Upaniṣad*, in particolare nella *Taittirīya*, dove il cosmo, nel suo essere in ordine e "ben costruito", è identificato al *rasa*.

Posteriormente al saggio di Schwarz, David Gordon White, nel settimo capitolo del suo *The Alchemical Body* (White 1996), sottolineava il carattere polimorfico di un corpus di dottrine: l'estetica e l'alchimia in India, che, senza diretto contatto le une con le altre, hanno assunto ambedue il *rasa*-mercurio e il *rasa*-sapore estetico come una sorta di mediatore plastico. Personalmente, alla domanda se siano state le proprietà del *rasa* alchemico a riverberarsi su quelle del *rasa* estetico o viceversa, non ho dubbi sulla consistenza della prima ipotesi. I fondamenti dell'alchimia e dell'*Ayurveda* sono attestati in India da epoche di gran lunga più antiche di quelle in cui ha preso forma nel Sub-continente la riflessione sulle arti e il piacere estetico. La trattatistica estetica indiana anticipa, si noti, di almeno ottocento anni il costituirsi di una filosofia dell'arte nel pensiero europeo moderno, con la pubblicazione della prima opera intitolata all'estetica del giovane A.G. Baumgarten negli anni Trenta del XVIII secolo.

*Osservazioni conclusive: meraviglia e risveglio*

In uno scritto apparso su *Conoscenza religiosa* (1: 1969), Abraham J. Heschel, il teologo *chassid* cui si devono studi fondamentali sull'arte del risveglio nella mistica ebraica, esprimeva pensieri che incorniciano assai bene l'intreccio dei temi prospettati in questa indagine.

A proposito della meraviglia come retaggio prezioso dell'uomo tradizionale e preludio della 'vera' conoscenza, Heschel affermava:

L'umanità non è destinata a perire per mancanza di conoscenza, ma soltanto per mancanza d'apprezzamento. Cominceremo ad essere felici soltanto quando avremo capito che una vita senza meraviglia non merita di essere vissuta [...]. Mentre ogni atto di percezione o di conoscenza ha come oggetto un segmento particolare della realtà, l'assoluto stupore si riferisce alla realtà tutta: non soltanto a ciò che vediamo, ma anche allo stesso atto del vedere come pure a noi stessi, al nostro io che vede ed è stupito di questa sua facoltà. (Heschel 1969)

E poco dopo aggiungeva:

Una teoria scientifica, una volta che è stata annunciata e verificata, non ha bisogno di essere ripetuta due volte al giorno. Al contrario, la nostra facoltà di percepire il miracolo deve essere tenuta costantemente viva. (ivi)

Si coglie qui la qualità tutta spirituale di una mente che, nonostante il vincolo di appartenenza a una tradizione religiosa atavica, ha favorito una visione dell'emancipazione spirituale in termini non confinati ma universali, e perciò condivisibili dall'uomo di ogni latitudine. Inoltre, contrariamente a quanto si crede, la via al risveglio non è un privilegio elitario, negato a chi appartiene al gregge/*crowd* in cui ci troviamo immersi comunque. Piuttosto è un intimo, faticoso acquisto che si ottiene operando caparbiamente sulla "materia prima" di noi stessi — al modo dell'alchimista presso il suo forno, del falegname e dello scultore alle prese con un pezzo di legno o una pietra da modellare, del poeta, del musicista, dello sciamano intento alle sue visioni, e dello yoghi concentrato sul proprio respiro.

Se ho inquadrato alcuni aspetti del risveglio delle potenze spirituali nel contesto eurasiatico antico, è perché in esso affondano in ultima analisi le radici del nostro Occidente, una civiltà che, in una stagione fortunatamente alle spalle, è stata sinistramente identificata nella terra del Tramonto. Personalmente desidero fortemente non crederlo.

## Opere citate

- Baker, Ian A. 2006 [2004]. *Dietro le cascate. Tibet. Alla scoperta dell'ultimo luogo sacro*, trad. M. Dellatorre. Milano: Corbaccio.
- Cavallera, Hervé. 2011. *Elémire Zolla. La luce delle idee*. Firenze: Le Lettere.
- Chakrabarti, Arindam. «Disgust and the Ugly in Indian Aesthetics». In Marchianò 2001.
- Daumal, René. 1968. *I poteri della parola*. Milano: Adelphi.
- Davis, T. L. e Chao Yun-ts'ung. 1969. «Contributo allo studio dell'alchimia cinese». *Conoscenza religiosa* 1.
- . 1971. «Esercizi terapeutici cinesi». *Conoscenza religiosa* 2.
- Dehejia, Harsha V. 1996. *The Advaita of Art*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Friedrichs, Kurt et al. *Dictionnaire de la sagesse orientale*. 1986. Parigi: Laffont.
- Guénon, René. 1980. *La grande triade*, trad. F. Zambon. Milano: Adelphi.
- Heschel, Abraham Joshua. 1969. *La meraviglia*, trad. E. Mortara di Veroli. *Conoscenza religiosa* 1.
- Mahdihassan, S. 1977. *Indian Alchemy or Rasayana in the Light of Asceticism and Geriatrics*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- Marchianò, Grazia. 1977. *La parola e la forma*. Bari: Dedalo.
- , a cura di. 1993. *Scritti italiani su N. K. Roerich*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- , a cura di. 1996. *La rinascenza orientale nel pensiero europeo. Pionieri lungo tre secoli*. Pisa-Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- e R. Milani, a cura di. 2000. *Frontiers of Transculturality in Contemporary Aesthetics*. Torino: Trauben.
- , a cura di. 2001. *La pluralità estetica. Lasciti e irradiazioni oltre il Novecento. Annali A.I.S.E. 2000-2001*. Torino: Trauben.
- . 2004. «Una búsqueda de un placer más elevado: el legado estético indio». *Estéticas: Occidente y Otras Culturas*, a cura di L. Puelles Romero e R. Fernandez Gomez. *Contrastes*, Suplemento 9, Malaga.
- . 2006. «Aesthetics as a Multi-Faceted Theory Grounded on the Principal (Oriental) Sources of Thinking and Feeling». *Aesthetics and Culture East and West*, a cura di Jianping Gao e Keping Wang. Beijing: Academy of Sciences.
- . 2010. «Introduction to Indian Aesthetics». *Asian Aesthetics*, a cura di Ken-ichi Sasaki. Kyoto: Kyoto University Press. Parte IV, c. 17.

- . 2012<sup>2</sup> [2006<sup>1</sup>]. *Il conoscitore di segreti. Una biografia intellettuale*. Marsilio: Venezia.
- Marra, Massimo, a cura di. 2009. *Il fuoco che non brucia*. Atti del 1° Convegno Nazionale di Studi Alchemici (Ivrea, Castello di Pavone, 25 ottobre 2008), 63-76. Milano: Mimesis.
- Mookerji Bhudev, a cura di. 1984. *Rasa Jalanidhi or Ocean of Indian Chemistry and Alchemy*. Ahmedabad: Avani Prakashan. 5 voll.
- Needham, Joseph. 1974. *Science and Civilisation in China*, vol. 5, p. II: *Spagyric Discovery and Invention: Magisteries of Gold and Immortality*. Cambridge: Cambridge U. Press.
- Proust, Marcel. 1923. *La Prisonnière. Sodome et Gomorrhe III*. Tomo VI de *À la recherche du Temps perdu*. Parigi: Nouvelle Revue Française.
- Roth, Harold D. 1999. *Original Tao. Inward Training (Nei-Yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism*. New York: Columbia U. Press.
- Schipper, K. 1983. *Il corpo taoista*. Roma: Ubaldini.
- Schwarz, A. 1983. «Rasa e Alankara». *Conoscenza religiosa* 15.
- White, David Gordon. 1996. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Zhao, Bichen. 1979. *Traité d'Alchimie et de Physiologie taoïste*, a cura di C. Despeux. Parigi: Les Deux Océans (trad. it. Roma: Edizioni Mediterranee, 1981).
- Zolla, Elémire. 1962. *Le meraviglie della natura. Introduzione all'alchimia*. Milano: Bompiani (nuova ed. a cura di G. Marchianò. Venezia: Marsilio, 2005).
- . 1976. *Alchimia e meditazione taoïste e buddhiste*. *Conoscenza religiosa* 8: 3.
- . 1997 [1963]. *I mistici dell'Occidente*. 2 voll. Milano: Adelphi.
- . 1999. *La filosofia perenne. L'incontro tra le tradizioni di Oriente e Occidente*. Milano: Mondadori.
- . 2006. *Conoscenza religiosa. Scritti 1969-1983*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- . 2008 [1968]. *Le potenze dell'anima*. Nuova ed. a cura di G. Marchianò. Milano: Rizzoli.





# Nawābit: i “germogli” della Città Eccellente in *Al-Fārābī*, *Ibn Bāḡḡa*, e nella tradizione platonica che li ispirò

di Massimo Jevolella

*Con quale animo il sapiente si apparta nella quiete?  
Sapendo che anche allora farà cose che gioveranno  
ai posteri.*

Quo animo ad otium sapiens secedit? ut sciat se tum  
quoque ea acturum per quae posteris prosit.  
Seneca, *De Otio* VI: 4.32

*L'anima del saggio si accorda con Dio, guarda sem-  
pre a Dio e sempre in Lui dimora.*

Ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἀρμόζεται πρὸς θεὸν, ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ,  
σύνεστιν ἀεὶ θεῷ.  
Porfirio, *A Marcella* XVI.10

## *Le radici platoniche del «peregrinus in saeculo» e la tradizione cristiana*

In che modo un giusto, un individuo saggio e virtuoso può condurre la sua vita in questo mondo, che per eterna realtà e definizione è il regno dell'ingiustizia, della stoltezza e della corruzione? Non solo, ma, in ultima analisi: perché esistono gli illuminati in una società ottenebrata? A chi e a cosa serve la loro sapienza così occulta e rara?

Sublime e beffarda è la celebre risposta che rende Socrate-Platone nel *Teeteto* a questi interrogativi, scorrendo con Teodoro che lo invita a descrivere la figura del filosofo. Fin da giovane, il saggio è come un estraneo nel seno della società. Nutre indifferenza verso tutto ciò che gli altri giudicano e ricercano come importante e desiderabile: fama, onori, potere, ricchezza, piaceri. Queste cose non toccano la sua mente “nemmeno in sogno”. Egli vive nel mondo, ma in realtà non ne fa parte:

Ne vive remoto, non per ambizioso vanto, ma perché soltanto il corpo di lui è chiamato a stare nella città e in quella ha posto dimora; mentre il pensiero ritiene miserabile e vana tutta questa vita d'ogni giorno e la guarda con dispregio. Verso ogni direzione a volo egli s'innalza, come dice Pindaro; gli abissi della terra e le sue distese misura; negli abissi di spazi smisuratamente lontani contempla le stelle; l'intera natura indaga in ogni luogo, senza mai discendere alla visione di ciò che gli sta vicino; su ogni ente nella sua totalità va meditando. (*Teeteto* 173e; Platone 1953: II, 680)

E mentre guarda il cielo, cade nel pozzo, suscitando le risa della gente. La funzione del saggio nella vita sociale è perciò risibile, o per dirla tutta: inesistente. La meta del filosofo è la salvezza personale, la felicità della mente liberata dagli inganni, la fuga individuale verso la verità:

È un fatto, quest'uomo non si occupa del suo prossimo, dei suoi vicini [...] Soltanto egli profondamente medita; soltanto si preoccupa di scoprire che cosa sia la natura dell'uomo, scruta quali doveri incombono a questa natura nell'azione e nella sopportazione. (*Teeteto* 174b; Platone 1953: II, 680)

Teodoro, però, non è persuaso. Vuol sapere dal maestro perché mai il saggio non debba aiutare gli altri a evitare le trappole dell'ignoranza e le infelicità della vita. E Socrate risponde:

Teodoro mio, non si può far scomparire il male dal mondo [...] In conseguenza, un'unica cosa conviene all'uomo: cercar di evadere da questo luogo verso quell'altro, quanto più presto è possibile. E fuga è imitazione di Dio, per quanto si può. E imitazione è diventiar giusto e santo, sostenuti da spirituale e intellettuale visione. (*Teeteto* 176e; Platone 1953: II, 683)

Fin qui, il ragionamento non potrebbe essere più chiaro. Ma che dire allora della figura del saggio, che lo stesso Platone, nella *Repubblica*, propone come guida e cittadino ideale della *pólis* perfetta? Non potrebbe insinuarsi qui un elemento di dubbio? Il filosofo dovrebbe o potrebbe *davvero* tradire la sua *beata solitudo*, e occuparsi della cosa pubblica, del governo e delle leggi, per favorire una palingenesi, una *transmutatio* radicale dell'intera società umana, analoga alla *transmutatio* che realmente può avvenire nell'anima di ogni individuo?

La questione rimane in sospeso fino a quando l'interlocutore di Socrate, considerata l'altezza vertiginosa della meta cui mira il filosofo, chiede se mai un simile uomo possa abbassarsi al livello delle cose politiche. E Socrate risponde: «Eh! In nome del cielo, nella sua città interiore attenderà senza alcun dubbio a questa meta; non tuttavia nella città che è sua terrena patria, a meno che non intervenga qualche caso particolare per volere di Dio» (*Politéia* IX.592 e; Platone 1953: II, 458). Nessuna differenza dunque con i concetti espressi nel *Teeteto*. Il saggio vive in una «città interiore», il cui esemplare — come Socrate subito aggiunge — si trova nel cielo. È quella la città perfetta: «E non fa nessuna differenza se questa città in qualche luogo pur sia o se un giorno sarà» (*Politéia* IX.592b; *ivi*).<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Riguardo alle origini orfico-sciamaniche di questa concezione, e a quanto possa avere influito sul

Così Platone traccia il solco della saggezza ideale, nel quale s’incamminerà per secoli e per millenni tutta un’immensa tradizione. Il saggio platonico — e poi stoico, neopitagorico, neoplatonico, e agostiniano — è il solitario, l’esule, lo straniero, il pellegrino nel secolo (ben diversa sarà la scelta epicurea, che dalla stoica “autarchia dello spirito” scivolerà nell’ideale negativo dell’individualismo estremo, della totale indifferenza del saggio verso le sorti della pólis).<sup>2</sup> Il saggio platonico è il modello di perfezione, ma al tempo stesso è lo stravagante, il matto. Se gl’insipienti lo giudicano brutto, misero e vile, gl’intelligenti vedono in lui bellezza, ricchezza e nobiltà. C’è chi lo venera come un santo, come un dio in terra, e c’è invece chi lo deride o lo condanna come un pericoloso sovversivo.

Nelle *Lettere* dello Pseudo-Ippocrate un tale sovversivo è il Democrito impazzito, che ride di tutto e di tutti, e semina lo sconcerto nella città di Abdera. Gli abderiti chiamano allora Ippocrate affinché guarisca il filosofo dalla sua follia, ma quando il grande medico ascolta le ragioni di Democrito non tarda a comprendere che i veri pazzi sono i suoi concittadini, mentre il demente è il “saggio dei saggi”, l’unico capace di rendere savi gli uomini (Hersant 1989. In questo libro sono tradotte le lettere da X a XVII dello Pseudo-Ippocrate ai cittadini di Abdera).

Nelle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio è Zenone di Cizio, il “misanthropo suo malgrado” che per tenere alla larga il prossimo esige una moneta di bronzo da chiunque gli si avvicini (*Vitae philosophorum* VII.14; Diogene Laerzio 1991: 247). Eppure il saggio è felice nella sua solitudine altera. Apatia e atarassia lo rendono assolutamente libero, lo mettono al riparo dalle sofferenze dell’anima e persino da quelle del corpo.<sup>3</sup> Non vi sarebbe posto né per i giudici né per i medici in una società abitata unicamente da individui saggi e perfetti.

Tale è, nella sua essenza, la concezione platonica del saggio, del suo rapporto con la società, e della felicità che solo lui può raggiungere nella vita contem-

---

“pessimismo” platonico l’amara delusione dell’esperienza siracusana, Eric Dodds pone in evidenza l’«abisso» e la «scissione» che, nella visione di Platone, separano l’anima immortale dell’uomo dall’anima mortale, ovvero «l’uomo come potrebbe essere» dall’«uomo empirico» (Dodds 1951, in particolare il capitolo su «Platone e l’anima irrazionale»).

<sup>2</sup> Scrive Guido de Ruggiero: «Nessun’altra ragione danno gli epicurei del loro astensionismo dalla vita sociale, se non il turbamento e l’inquietudine ch’essa arreca alla vita dell’individuo. Il dramma del pensiero e della coscienza stoica è cessato: resta l’atarassia, senza lo sforzo della negazione, ma soltanto come un sottrarsi furtivamente alla pena dell’affermazione» (de Ruggiero 1967: II, 475).

<sup>3</sup> Ecco ancora Zenone: «In realtà egli superava tutti in questo suo modo di vita e in dignità e, per Zeus, in felicità: egli morì infatti a novantotto anni senza essere mai caduto in malattia, dopo una vita perfettamente sana» (*Vitae philosophorum* VII.28; Diogene Laerzio 1991: 253).

plativa. Il suo destino è navigare controcorrente, perché, come dice Seneca: «Le vicende umane non vanno per il verso giusto: il meglio dovrebbe essere preferito dai più, mentre invece la folla è la prova della scelta peggiore» («Non tam bene cum rebus humanis agitur, ut meliora pluribus placeant; argumentum pessimis turba est»). *De vita beata* II; Seneca 1988: 27). Ed è vero perciò, come scrive Giovanni Reale, che «nasce qui per la prima volta, senza dubbio, l'ideale del cittadino di due città, della città terrestre e di quella divina» (Reale 1984: II, 213).

Idea destinata, come si diceva, a enormi sviluppi — compresi quelli arabo-islamici che presto esamineremo — nonostante lo sforzo aristotelico di ricomporre quella frattura, o almeno di mitigarla in una visione, oseremmo dire, meno drammatica e più pragmatica della politica, della morale, e della perfezione del saggio nell'acquisizione della virtù dianoetica superiore, che lo eleva al rango di σοφός nella contemplazione pura (mentre per Platone non v'è distinzione tra φρόνιμος, φρόνιμος, raziocinante, e sophós, σοφός). Dice, sì, Aristotele che:

Non bisogna dar retta a coloro che consigliano all'uomo, poiché è uomo e mortale, di limitarsi a pensare cose umane e mortali; anzi, al contrario, per quanto è possibile, bisogna comportarsi da immortali e far di tutto per vivere secondo la parte più nobile che è in noi. (*Etica* X.8, 1179a; Aristotele 1979: 433)

E tuttavia, sia nell'*Etica Nicomachea*, sia nella *Politica*, lo Stagirita non pone la figura del saggio in necessaria opposizione alla città, alla società in cui vive. La vita contemplativa è certamente la scelta migliore che a un essere umano sia dato di compiere, ed è soltanto in essa che l'anima può elevarsi fino alla vera e divina perfezione, superando φρόνησις per abbracciare σοφία. Eppure essa non è *incompatibile* con la vita nel mondo. Perché si tratta, appunto, di una scelta personale, utile sì, ma non indispensabile al perfezionamento etico di una società che sempre sarà comunque umana, e mai sovrumana: cosa ben nota al saggio, e che non ostacola affatto il suo percorso di realizzazione spirituale.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Scrive Carlo Augusto Viano nella sua Introduzione alla *Politica* di Aristotele: «Se il saggio c'è, gli si deve dare la posizione più alta, *ma senza il saggio la vita politica può funzionare bene ugualmente*. La condanna della democrazia non è più così radicale come in Platone; ma è scomparso anche l'atteggiamento socratico. La democrazia, come tutti gli altri regimi, può essere buona o meno buona, secondo il grado di sicurezza e stabilità che garantisce. La città ideale di Aristotele non è più la città costruita sulla base della sapienza filosofica, cioè introducendo un elemento che rompa il circolo chiuso della vita politica cittadina, ma è la città greca bene ordinata, dove i saggi e gli anziani comandano, i giovani obbediscono e i sapienti

Ma la via indicata da Aristotele non era destinata a oscurare quella di Platone. Tutt'altro. Passiamo sulle cause storico-sociali di questa chiara tendenza culturale e teniamoci al campo delle idee. Che cosa avviene essenzialmente, in tutta l'area della civiltà euromediterranea, nei secoli dell'età imperiale? Avviene il distacco sempre più profondo tra la terra e il cielo, la prassi e la teoria, la saggezza umana e la sapienza divina. Da questo punto di vista, la formidabile diffusione del cristianesimo, delle fedi gnostiche ed ermetiche e delle religioni misteriche fa tutt'uno con lo sforzo speculativo dei neoplatonici nel proiettare l'ideale del saggio nella sfera di una perfezione spirituale mistico-esoterica. La meta del saggio è la fusione dell'anima con la sapienza divina. La psicanodia, il volo dell'anima verso le sfere celesti ne è l'immagine mitica, che ha nella fuga dal mondo il suo presupposto inevitabile. Lo scopo del vivere è la trascendenza, la divinizzazione dell'uomo.

Ma questo ideale si configura in modi assai vari, addirittura conflittuali gli uni rispetto agli altri. Per i cristiani, l'imperativo della fuga dal peccato, della *imitatio Christi*, postula la negazione e il disprezzo radicale del mondo e della sua vana sapienza. Scrive l'apostolo Paolo:

Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto? Dov'è il sottile ragionatore di questo mondo? Dio non ha forse dimostrato stolta la sapienza del mondo? [...] Infatti ciò che è stoltezza di Dio è più sapiente degli uomini, e ciò che è debolezza di Dio è più forte degli uomini. (*Bibbia* 2007: 1799-1800)

Ubi sapiens? Ubi scriba? Ubi conquisitor huius saeculi? Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi? [...] quia quod stultum est Dei, sapientius est hominibus, et quod infirmum est Dei, fortius est hominibus. (*1 Ad Corinthios* 1.20-25)

L'ideale da seguire è «scandalo» e «stoltezza». La Pasqua Eterna è nel non-tempo dell'"ottavo giorno", dimensione metafisica simboleggiata dalla forma ottagonale dei primi fonti battesimali: appena nato, il cristiano entra già a far parte di un altro mondo. E che importanza può avere questa vita terrena, se un giorno anche i nostri corpi risorgeranno nella purezza della luce divina? Di con-

---

*sono lasciati indisturbati alla contemplazione intellettuale»* (Aristotele 1967<sup>3</sup>: 23). Visione che indubbiamente, nel suo esito pratico, non differisce poi molto da quella cui giunge lo stesso Platone nella sua concezione del governo della legge come "surrogato" del governo della sapienza nella città terrena; dice Koyré: «Il *politikós* ideale dovrebbe essere un saggio, o meglio un Dio: come uomo, cioè come uomo che si ponesse al di sopra della legge, sarebbe necessariamente un tiranno. La scienza assoluta come la Città perfetta non sono di questo mondo. Perciò, data la condizione e l'imperfezione umana, non c'è per la nostra Città salvezza alcuna al di fuori della legge» (Koyré 1973: 131).

seguenza, ecco che l'Εκκλησία, la comunità dei battezzati in Cristo, pone se stessa come antitesi assoluta della società esistente, della "città terrena", e s'immagina come la prefigurazione, sulla terra e nel presente, della futura "città di Dio" in cui si realizzerà la redenzione finale dal peccato, la palingenesi gloriosa di tutta la storia umana.

Per i filosofi pagani, al contrario, la mistica fuga dal mondo non presuppone la negazione radicale di "questo mondo", della sua società, delle sue leggi, della sua scienza. Nella disputa dell'*Ottavio*, opera dell'apologista cristiano Minucio Felice (II-III secolo), il pagano Cecilio accusa i cristiani di volere addirittura l'annientamento dell'universo:

E che! I Cristiani minacciano di incendiare l'intera terra ed anche il cielo con i suoi astri; ne preparano la rovina, come se l'ordine eterno della natura stabilito da leggi divine potesse essere turbato, o come se, spezzato il legame che riunisce tutti gli elementi e smembrata la compagine celeste, quell'edificio gigantesco che contiene ed abbraccia tutto l'universo, potesse crollare.

Quid quod toto orbi et ipsi mundo cum sideribus suis minantur incendium, ruinam moliantur, quasi aut naturæ divinis legibus constitutus æternus ordo turbetur, aut, rupto elementorum omnium fœdere et cælesti conpage divisa, moles ista, qua continentur et cingitur, subruatur? (*Octavius* II. 11; Minucio Felice 1957: 30)

Il filosofo medioplatonico Celso (II secolo), alza la sua voce per denunciare la follia dei cristiani che barbaramente esaltano la stoltezza e l'ignoranza:

Il maestro della dottrina cristiana fa più o meno la stessa cosa di chi promette di risanare i corpi, ma dissuade dal rivolgersi ai medici che sanno il loro mestiere perché potrebbero dimostrare la sua ignoranza. E cerca rifugio presso i bambini o i contadini più stolidi dicendo loro: «State alla larga dai medici. State attenti che nessuno di voi si impadronisca della scienza, perché la scienza è male: la conoscenza fa perdere agli uomini la salute dell'anima. Più d'uno è stato rovinato dalla sapienza! Rivolgetevi a me: io solo vi salverò. (*Ἀληθῆς λόγος* III.75; Celso 1987: 91-92. Questo libro è una silloge completa dei frammenti dell'*Aléthés logos* tramandatici da Origene nel *Contra Celsum*)

Celso individua nell'etica dei cristiani una malefica fonte di disgregazione dell'ordine sociale: «Queste sono parole di rivolta di persone che si barricano in se stesse e rompono con gli altri uomini» (VIII.2; ivi: 148).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Il timore qui espresso da Celso trova conferma, nella stessa epoca, nelle ferme convinzioni anticristia-

Su questa linea si svilupperà, per gran parte dell’età imperiale, la polemica tra i pensatori cristiani, fautori dello “scandalo della croce” e della divina stoltezza, e gli eredi della filosofia greca, sempre più impegnati nella difesa strenua del λόγος, della scienza, di una via tutta intellettuale verso la perfezione spirituale. Dirà così il neoplatonico Sinesio di Cirene, allievo di quella sventurata Ipazia che nel marzo del 415 sarà fatta a pezzi nelle strade di Alessandria da una folla di fanatici cristiani:

Io voglio infatti che il filosofo non sia in alcun campo un incapace o un rozzo, ma che sia iniziato ai segreti delle Cariti e sia un greco nel senso pieno, sappia cioè tener commercio con gli uomini sulla base della sua esperienza di tutta la letteratura che ne abbia merito. Null’altro par che siano i primordi della filosofia se non un’ansia di conoscere: anche il bambino che abbia inclinazione alle favole è la promessa di un futuro filosofo [...] Il filosofo come noi intendiamo sarà in comunione con se stesso e con Dio attraverso la filosofia, con gli uomini attraverso le virtù segrete della parola: egli avrà le conoscenze di un filologo, ma giudicherà ciascuno e tutto come un filosofo. (*Dione* 4-5; Sinesio 1989: 673-75)

Da qui s’intuisce come il conflitto vada gradatamente focalizzandosi non solo e non tanto sulla *funzione* del saggio — che per i cristiani, ormai, è il santo, l’uomo rigenerato, trasfigurato nella comunione col Cristo — e sul suo rapporto col mondo, quanto sul tema del λόγος, della ragione, del processo della conoscenza che da scienza umana irresistibilmente mira a farsi scienza divina e penetrazione nel mistero del sovrarazionale.

In parole semplici: potrà mai la nostra *ratio naturalis* trasmutarsi in *sapientia divina* mediante il solo esercizio delle sue facoltà? O non dovrà piuttosto morire, eclissarsi, rinunciare al suo orgoglio e alle sue pretese di autonomia per cedere il passo all’irruzione *dall’alto* di una potenza celeste, di un’ispirazione angelica, di uno spirito profetico inviato dalla grazia divina, e da Dio proiettato come un raggio di luce soprannaturale nel cuore dell’uomo, a illuminare la tenebra della mente prigioniera delle illusioni sensibili e dei limiti intellettivi?

Per i cristiani, l’esempio perfetto è sempre quello di Paolo, del suo rapimento al terzo cielo e della sua chiamata sulla via di Damasco (*2 Ad Cor.* 12.2-4, e *Actus Apost.* 9.3-9). Nella gnosi estatica le facoltà umane sono messe fuori

---

ne manifestate dall’imperatore-filosofo Marco Aurelio, la cui clemenza sul piano pratico verso i cristiani stessi fu comunque lodata perfino da Tertulliano; scrive a tal proposito Renan: «Marco Aurelio conobbe certamente molti cristiani. Ne aveva tra i servi, vicino a sé; ma concepì per essi poca stima [...] La sfida alla legge gli parve colpevole: come capo dello Stato vi scorgeva un pericolo» (Renan 1958: 32).



gioco; nel “raptus” i sensi sono oscurati, la volontà e la ragione sono annullate dal manifestarsi improvviso di una forza misteriosa, al tempo stesso dolce e violenta, che s’impadronisce dell’anima e la trasfigura, strappandola alla terra e proiettandola in una dimensione indicibile: «Fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» («quoniam raptus est in paradisum, et audivit arcana verba, quæ non licet homini loqui»; 2 Ad Cor. 12.4, *Bibbia* 2007: 1810).

E tuttavia, è proprio su questo aspetto noetico della fede che il pensiero cristiano è costretto, col tempo, ad approfondire la sua riflessione e ad aprirsi al dialogo con la “sapienza di questo mondo”, e in particolare con la tradizione filosofica del platonismo. Per esempio: come si doveva interpretare la distinzione, accennata dallo stesso Paolo nella prima lettera ai Corinzi, tra *scientia* e *sapientia*?<sup>6</sup> Se anche la *scientia*, come Paolo afferma, è dono dello Spirito, vuol dire allora che non tutta l’umana saggezza è *stultitia* agli occhi di Dio? E se ciò è vero, non sarà dunque necessario rifare tutti i conti con la dialettica della ragione umana, e con tutta la storia del pensiero di cui lo “scandalo della Croce” aveva in un sol colpo voluto fare tabula rasa?

Il IV secolo segna l’inizio di una nuova era. Agostino d’Ippona nasce nel 354, pochi decenni dopo l’Editto di Milano che libera i cristiani dalle persecuzioni. Con penetrante poesia, Cristina Campo scrive: «Da poco Costantino aveva restituito ai cristiani il diritto di esistere, spezzando il dogma di Commodo — Χριστιανοῦς μὴ εἶναι, i cristiani non siano —, e sottratto con dolcezza la giovane religione al terreno meravigliosamente umido del martirio, alla stagionatura incomparabile delle catacombe. Questo significava, evidentemente, consegnarla a quel mortale pericolo che rimase tale per diciotto secoli: l’accordo col mondo» (Campo 1975: 13). Ecco il punto! E dunque, che ne può essere del santo cristiano? Che ne sarà della sua sapienza-stoltezza, del suo rifiuto radicale del mondo? Ora non si aprono che due vie. Da una parte quella dell’*hêsuchia* (ἡσυχία) e della *xenitéia* (ξενιτεία), il ritiro totale dal vivere sociale, la solitudine estrema, la fuga da se stessi che s’invera nella repressione spietata degli istinti naturali (*enkráteia*, ἐγκράτεια) e in particolare di quello sessuale, l’ascetismo dei Padri e dei “folli di Dio” che, per riprendere le parole della Campo: «affondavano nei deserti di Scete e di Nitria, di Palestina e di Siria. Affondavano nel radicale silenzio che solo alcuni loro detti avrebbero solcato,

---

<sup>6</sup> «A uno infatti, per mezzo dello Spirito, viene dato il linguaggio di sapienza; a un altro invece, dallo stesso Spirito, il linguaggio di conoscenza» («Alii quidem per Spiritum datur sermo sapientiæ: alii autem sermo scientiæ secundum eundem Spiritum»; 1 Ad Cor. 12.8; *Bibbia* 2007: 1810).

bolidi infuocati in un cielo insondabile» (ivi: 13-14). Oppure quell'altra via: quella di Agostino e del platonismo cristiano, che lancia un ponte fra il pensiero greco e il profetismo biblico, alla ricerca di un accordo tra la ragione e la fede. Lungo questa via, il vero cristiano, saggio o santo che dir si voglia, non si sente obbligato a fuggire fisicamente nel deserto. Come il filosofo di Platone, come il sapiente di Aristotele e come il saggio stoico, egli può tranquillamente vivere in mezzo al mondo, perché sa di *appartenere nell'intimo* a un “altro” mondo: «pellegrino nel mondo, appartenente alla Città di Dio, predestinato dalla grazia, eletto dalla grazia, per grazia pellegrino quaggiù, per grazia cittadino lassù» («peregrinus in sæculo, et pertinens ad civitatem Dei, gratia prædestinatus, gratia electus, gratia peregrinus deorsum, gratia civis sursum»; *De Civitate Dei* XV.1, 2; mia traduzione).

Agostino non rigetta affatto, ma riprende allora il messaggio e il linguaggio di Paolo per accordare tra loro la *scientia*, saggezza di questo mondo, con la *sapientia*, saggezza del mondo divino: «È differente, tuttavia, dalla contemplazione delle cose eterne, l'azione con la quale facciamo buon uso delle cose temporali: e quella si attribuisce alla sapienza, questa alla scienza» («Distat tamen ab æternorum contemplatione actio qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiæ, hæc scientiæ deputatur»; *De Trinitate* XII.14; mia traduzione). La *scientia* è gnosi umana e temporale, la *sapientia* è gnosi eterna e divina, che divinizza l'uomo quando egli giunge a conoscere «sicut et cognitus sum» (*1 Ad Cor.* 13.12).

L'essere umano ha bisogno della *scientia* per vivere nel mondo, ma non può fare a meno della *sapientia* quando desidera trasumanare, tornare alla vera patria che è nel cielo e presso Dio, elevarsi al grado della massima conoscenza e della massima perfezione spirituale. Ma quel suo desiderio *come* si può realizzare? È a quel punto che la ragione deve farsi da parte. Anche se per brevi istanti, deve morire. L'unica via è quella mistica e salvifica del trascendimento dell'anima razionale, perché la ragione, da sola, non è in grado di superare se stessa: «Bada però che quando trascendi te stesso, tu trascendi l'anima raziocinante, sicché il termine del trascendimento ha da essere il principio donde s'accende il lume stesso del raziocinio» («Sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur»; *De vera religione* XXXIX.72; Agostino 1942: 80-81 per la traduzione). Ed è in quel *lumen rationis* la chiave di tutto. Donde proviene infatti quella luce? Essa proviene direttamente da Dio: è la luce stessa della *Sapientia Dei* che s'irradia nella mente dell'uomo. È Dio stesso: «Dunque, se la sapienza è Dio, per mezzo del quale sono state fatte tutte le cose, come dimostrò l'autorità e la verità divina, vero filosofo è colui che ama Dio» («Porro si *sapientia Deus est*, per quem facta sunt omnia, sicut divina auctoritas veritasque monstra-

vit [Sap 7.24-27, et Hebr 1.2, 3], verus philosophus est amator Dei»; *De Civ. Dei* VIII.1; traduzione mia). Questa luce è la stessa potenza che rapisce l'anima in cielo e la trasfigura, e il suo misterioso irrompere non è il frutto di una faticosa ascensione noetica, ma è un semplice, imprevedibile atto di grazia; è una risposta d'amore all'anelito dell'anima innamorata di Dio.

E tuttavia, non sembra questa ad Agostino una ragione sufficiente per tagliare del tutto i ponti con la concezione plotiniana dell'estasi. Nel *De Civitate Dei*, quando egli affronta il tema *De superna illuminatione quid Plotinus platonice senserit*, le sue parole non riescono a nascondere la profonda ammirazione che egli nutre per il sublime maestro di Licopoli:

Non vi è alcun conflitto tra noi e questi eccellenti filosofi, riguardo a questo argomento. Videro infatti, e dichiararono in molti modi e diffusamente nei loro scritti, che la felicità di questi esseri, così come la nostra, si proietta su di loro da un certo lume intelligibile, che è Dio per loro, ed è diverso da loro, dal quale sono illuminati al punto da risplendere, e da sussistere perfetti e beati con la sua partecipazione. Spesso e con molta insistenza Plotino afferma, chiarendo il pensiero di Platone, che nemmeno quella ch'essi credono essere l'anima del mondo trae la felicità da un'origine diversa dalla nostra: e questa è la luce che non è essa stessa, e dalla quale tuttavia è stata creata, e grazie alla cui illuminazione intelligibile essa risplende intelligibilmente.

Sed non est nobis ullus cum his excellentioribus philosophis in hac questione conflictus. Viderunt enim, suisque litteris multis modis copiosissime mandaverunt, hinc illos, unde et nos, fieri beatos, obiecto quodam lumine intelligibili, quod Deus est illis, et aliud est quam illi, a quo illustrantur, ut clareant, atque eius participatione perfecti beatique subsistant. Sæpe multumque Plotinus asserit sensum Platonis explanans, ne illam quidem, quam credunt esse universitatis animam, aliunde beatam esse quam nostram: idque esse lumen quod ipsa non est, sed a quo creata est, et quo intellegibiliter illuminante intellegibiliter lucet. (*De Civ. Dei* X.2; mia traduzione)

È dunque la luce di Dio che rende beati sia gli angeli (*hinc illos*), sia gli uomini (*unde et nos*), ed è Plotino che nel chiarire il pensiero di Platone afferma che la stessa anima del mondo (*universitatis animam*) risplende solo in virtù di quella luce che l'ha creata, e che assolutamente da lei è distinta (*quod ipsa non est*). Agostino è talmente sicuro di ciò, da mostrare subito dopo tutto il suo stupore per il fatto che i neoplatonici, «*pur avendo conosciuto Dio*», non lo abbiano glorificato e ringraziato (convertendosi quindi alla “vera religione”), e abbiano, anzi, insistito negli errori delle superstizioni pagane:

Se ciò è così, se i platonici, o chiunque altro abbia inteso così, conoscendo Dio, lo

avessero glorificato e ringraziato, non si sarebbero smarriti nei loro pensieri, e non sarebbero stati in parte responsabili degli errori dei popoli.

Quæ cum ita sint, si Platonici, vel quicumque alii ista senserunt, cognoscentes Deum, sicut Deum glorificarent, et gratias agerent, nec evanescerent in cogitationibus suis, nec populorum erroribus partim auctores fierent. (*De Civ. Dei* X.3; mia traduzione)

Ma è proprio vero quanto Agostino asserisce dei neoplatonici in questo passo cruciale? La questione è sottilissima, ma molti indizi farebbero propendere per una risposta negativa a questo interrogativo. C'è innanzi tutto l'esplicita testimonianza di Porfirio, che nella sua *Vita di Plotino* racconta di come il maestro fosse arrivato alla visione beatifica di Dio: «seguendo la via prescritta da Platone nel *Simposio*» (*Vita Plotini* 23.5-10). E la “via del *Simposio*” non è certo quella dell'illuminazione dall'alto, come ben si può comprendere dalle parole chiare di Platone:

Chi fino a tale altezza della scienza d'amore sia stato a passo a passo condotto, contemplando in ordine successivo e con giusto metodo tutte le cose belle, giunge finalmente a consummazione dell'amorosa scienza. E allora, per subitanea visione, qualche cosa stupendamente bella, nella sua oggettiva natura, egli contemplerà. (*Convivio* 210; Platone 1953: I, 851)

Il che significa, con tutta evidenza, che la divina visione intellettuale è per Platone il coronamento di un lungo sforzo ascensionale della ragione nell'esercizio della contemplazione. Quasi un premio, un dono, che la ragione fa a se stessa, liberandosi gradualmente di tutte le scorie sensibili che la offuscano, fino a risplendere essa stessa in tutta la sua pura luce intellettuale. Ed è esattamente questa la via iniziatica che Plotino descrive nella celebre conclusione del VI Libro delle *Enneadi*.

La disamina di questo brano immortale richiederebbe troppo spazio. Rivendiamo nel culmine e nell'essenza. L'iniziato sprofonda innanzi tutto in uno stato di assoluta calma e di isolamento. Le immagini e i rumori del mondo sono per lui come le statue del tempio, che egli oltrepassa e dimentica per inoltrarsi nel sacro mistero del *ναός*, là dove non vede più le immagini del dio, ma il dio stesso. E questo avviene in virtù del fatto che *la sua stessa anima contiene il principio divino* che, solo, è in grado di conoscere il suo simile, cioè il dio stesso:

Egli saprà di scienza certa che non è possibile vedere il principio se non per mezzo del principio, e che il simile non si unisce che al simile, e non trascurerà nessuno degli elementi divini che l'anima è capace di contenere.

εἰδήσει ὡς ἀρχῆ ἄρχῆν ὄρα καὶ συγγίνεται καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ... οὐδὲν παραλιπὼν τῶν θείων ὅσα δύναται ψυχῆ ἔχειν καὶ πρὸ τῆς θεας. (Enneadi VI.9.11)

Purificando la sua visione da tutti gli idoli vani, cioè da tutte le rappresentazioni sensibili e razionali della realtà, l'iniziato si trova infine di fronte a quell'unica essenza che è «al di là dell'essenza». Al di là della virtù e dell'intelligenza, guidato unicamente dal raggio della pura sapienza sopra-sostanziale che vive occulta nella camera più segreta della sua anima, egli trova e sperimenta finalmente il “contatto” misterioso con il dio, in un'estasi gioiosa che è completo distacco dalle “cose di quaggiù” e “fuga da solo a solo”. Nell'attimo indicibile dell'estasi, l'anima esce da se stessa, ma in realtà solo per *rientrare* in se stessa, cioè nella sua vera essenza, nell'essenza divina soprastanziale che vive in lei come *Deus absconditus*; e dunque è in se stessa e per se stessa che, infine, l'anima conosce Dio e si congiunge a lui. L'estasi è in realtà una scoperta di ciò che si nasconde nell'intimo dell'anima.<sup>7</sup> È l'anima che «vede sé *indiatata*», come osserva Giovanni Reale (1984: IV, 603). È l'anima che si auto-trascede, come rileva Margherita Isnardi Parente: «Ma Plotino non cerca mediatori fra il divino e l'umano, né si affida a rivelazioni extra-razionali o a forze irrazionali ed emotive. Il raggiungimento del fine, l'intuizione dell'ineffabile, si consegue mediante un esercizio di asceti razionale e mediante le forze del proprio intelletto» (1984: 172).<sup>8</sup>

Ed è proprio da qui che dobbiamo partire per giungere ai filosofi musulmani che hanno potentemente ripreso e sviluppato il tema platonico del saggio il quale, nel suo mistico isolamento, prefigura il cittadino ideale della *madīna fāḍila*, la “città eccellente”.

---

<sup>7</sup> Questo è ciò che si deduce anche in alcuni passi cruciali della quinta enneade, come ad esempio in V.5.7, dove Plotino afferma che: «l'intelligenza non vede questa luce come un essere che si trova al di fuori di lei»; o come nelle argomentazioni finali di V.3.17, dove chiarisce la natura del “contatto intellettuale”, affermando che la luce divina «è presente in noi, quando ci illumina», e che essa si manifesta nell'anima quando l'anima la ricerca nella contemplazione. La luce che l'anima contempla è dunque la stessa che risplende nell'anima nell'atto della contemplazione, perché, aggiunge Plotino: «anche il sole non può essere visto se non per mezzo della sua stessa luce».

<sup>8</sup> Quello che invece non ci sembra molto corretto, nel giudizio della Parente, è il suo eccessivo insistere sul carattere “razionalistico” della mistica plotiniana. Se è vero infatti che Plotino «non cerca mediatori tra il divino e l'umano», come lei giustamente afferma, è vero però, come fa notare invece De Ruggiero, che: «Innanzitutto, il pensiero, di cui Plotino parla, non è un'attività umana, ma un'attività divina, anzi è Dio stesso, in quanto aduna in sé le ragioni primarie di tutte le cose. L'uomo non ha di proprio che un'anima dotata di ragione discorsiva» (1967: 555). E probabilmente è proprio in questa ambiguità di fondo del pensiero plotiniano che si può cogliere la fonte del giudizio di Agostino, secondo cui la “illuminazione” di Plotino sarebbe semplicemente un dono della grazia divina.

*I germogli dell’utopia islamica, dal Profeta ad Al-Fārābī*

Le immagini archetipiche dell’Islām sono quelle di una Migrazione (*Hiğra*, Ègira) e di due ben distinte città. Nell’anno di Cristo 622 il Profeta Muḥammad decide di abbandonare Makka, la sua città natale, per andare a vivere con i suoi fedelissimi in un’altra città, Yatrib. Da quel momento ha inizio l’era islamica. Come Abramo in fuga da Ḥarrān, e come Mosè dall’Egitto, così Muḥammad lascia alle sue spalle il regno dell’idolatria per stabilirsi in quello della fede vera nel Dio Uno. Lascia il peccato e la menzogna per vivere nella purezza e nella verità. Ed è così che Yatrib diventa Madīna: *Madīnatu-n-Nabiyy*, la Città del Profeta. Ma a Muḥammad questo non basta. Deve tornare a Makka, deve liberarla dagli idoli pagani, purificarla, restituire il culto della Ka‘ba all’unico Signore di Abramo e farne il centro universale della Religione della Verità (*Dīnu-l-ḥaqq*). Deve *combattere sul sentiero del Dio* per convertire la città perversa e trasformarla nella città santa. E il combattimento (*qitāl*) è uno sforzo (*ğihād*), è una lotta non solo fisica e militare, ma anche e soprattutto morale e spirituale. Dirà il Profeta che il *ğihād akbar*, lo “sforzo maggiore”, è quello che l’anima combatte contro se stessa, per purificarsi dal male e dall’illusione, mentre il combattimento che si fa con le armi non è che il *ğihād aṣğar*, lo “sforzo minore”, perché è molto più facile uccidere un nemico esteriore che un nemico interiore.

Tutta la storia dell’Islām ruota intorno a questa idea ambivalente del *ğihād*: è una via individuale, etica e mistica, ma al tempo stesso è una via collettiva, una tensione utopica proiettata nel mondo, un sogno rivoluzionario di palingenesi sociale mai sopito, mai del tutto vinto e soffocato dalle mutevoli vicissitudini dei secoli. E in più, ecco che il “saggio” assume qui le vesti del Profeta. Muḥammad è l’esempio dell’Uomo Perfetto (*Insān Kāmīl*), che nei momenti di ispirazione e di ritiro interiore riceve nel cuore la luce e la parola di Dio. L’Angelo gli parla nella solitudine, ma solo affinché egli possa, subito dopo, uscire dalla solitudine e comunicare al popolo la parola di Dio destinata a trasformare il mondo. Per questo egli non è solo un Profeta Ammonitore (*Nabiyy*), ma è anche un Inviato (*Rasūl*), ossia un Profeta-Legislatore, il fondatore di una nuova comunità umana universale che vive la sua perfezione in una prospettiva escatologica: la missione dell’Uomo Perfetto è quella di edificare un mondo perfetto, una società umana assolutamente pronta ad affrontare senza paura il Giorno del Giudizio Finale.

Tra il IX e il X secolo, l’Islām è ormai un impero che estende i suoi confini dai Pirenei all’Indo. Ha inglobato la civiltà mediterranea, e la sua cultura si è fatta erede di tutta la cultura tardo-antica. L’immenso patrimonio letterario greco, scientifico e filosofico, è in buona parte tradotto in lingua araba. I fari massimi del pensiero sono Platone e Aristotele. Ma i filosofi musulmani, pur cogliendo una serie di differenze tra gli insegnamenti dei due maestri, non si

dividono in platonici e aristotelici. Per la semplice ragione che il loro Aristotele si confonde in realtà con i pensatori della scuola neoplatonica. E ciò, soprattutto, a causa di due libri di fondamentale importanza, che i traduttori arabi hanno erroneamente attribuito allo Stagirita: la cosiddetta *Theologia Aristotelis*, che in verità è un compendio degli ultimi tre libri delle *Enneadi* di Plotino, e il *Liber de Causis*, che è un estratto della *Elementatio Theologica* di Proclo. Il neoplatonismo arabo-islamico sorge quindi in buona parte sulle basi di un grande equivoco, e tuttavia in modo niente affatto casuale: solo la teoria plotiniana della processione (πρόοδος) degli esseri dall'Uno, e del ritorno (ἐπιστροφή) dell'anima all'Uno nell'estasi, poteva conciliare il pensiero dei greci con la fede coranica nel Dio Uno Creatore e con la gnosi illuminativa del profetismo.

Abū Naṣr al-Fārābī (872-950) dedica un libro intero alla dimostrazione dell'accordo tra Platone e Aristotele. I suoi ragionamenti si fondano in parte su quelli già espressi dal neoplatonico Simplicio nel suo *Commento sulle Categorie* di Aristotele, e in parte su citazioni esplicite della *Theologia pseudo-aristotelica*, ossia su Plotino (Badawi 1968: 111; Badawi 1972: II, 500-02). E fra tutti questi riferimenti ve n'è uno che in modo particolare può introdurci alla teoria farabiana del saggio-profeta e della conoscenza suprema, teoria che deriva al tempo stesso dalla dottrina aristotelica della congiunzione, nell'anima razionale, dei "due intelletti" — quello mortale analogo alla materia e quello immortale analogo alla causa agente (*De anima* III.5, 430a) —, e dalla dottrina plotiniana dell'estasi.

Scriva dunque al-Fārābī nella parte conclusiva del suo trattato, citando la *Theologia Aristotelis*:

Sovente io mi apparto con me stesso, e mi disfo del mio corpo. E allora divento come se io fossi una sostanza semplice (*ḡawhar muḡarrad*) senza corpo. E quindi entro nella mia essenza (*fī dātī*), e ad essa ritorno, ed esco da ogni altra cosa tranne che da me stesso, e così sono la conoscenza e colui che conosce e ciò che è conosciuto, insieme. E allora vedo nella mia essenza bellezza e splendore, sì da restarne meravigliato. Così apprendo, in quel frangente, che io del nobile mondo sono una piccola parte, e che io certamente vivo e agisco [come parte di questo mondo]. E quando sono certo di questo, mi elevo col mio intelletto (*bi-dīhni*) da questo mondo al mondo divino, e divento come se là io fossi ad esso sospeso. E allora mi balenano una luce e uno splendore che le lingue non bastano a descrivere, e le orecchie a intendere.

اني ربما خلوت بنفسي كثيرا وخلعت بدني فصرت كاني جوهر مجرد بلا جسم فأكون داخلا في ذاتي و راجعا إليها و خارجا من سائر الأشياء سواي فأكون العلم و العالم و المعلوم جميعا فأرى في ذاتي من الحسن و البهاء ما بقيت متعجبا. فأعلم عند ذلك اني من العالم الشريف جزؤ صغير فاني لمحيا فاعل فلما ايقنت بذلك ترقيت بذهني من ذلك العالم الى العالم الإلهي فصرت كاني هناك متعلق بها فعند ذلك يلمع لي من النور و البهاء ما يكل الالسن عن وصفه و الاذان عن سماعه. (al-Fārābī 1968: 109; mia traduzione)

Al-Fārābī fa sua questa via illuminativa, che presuppone l'appartarsi del saggio con se stesso. Come in Plotino, come in Seneca e in Agostino, è lì, *in interiore homine*, che abita la verità. È lì che avviene la congiunzione dell'umano con il divino.

Ma queste mistiche nozze, per il musulmano al-Fārābī, non possono chiamare in causa direttamente la Fonte Prima, non possono violare il mistero inaccessibile di Dio. Dice il Corano: «E Lui possiede le chiavi del mistero: nessuno le conosce tranne Lui» (عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو) (Corano VI.59). Il contatto con il divino può dunque avvenire solo grazie a un messaggero celeste, a un “agente” intermediario tra uomo e Dio. Per il Profeta Muḥammad era stato l'Angelo Gabriele. Per il saggio di al-Fārābī è la decima intelligenza emanata dalla Causa Prima; è l'Intelligenza Agente (*'aql fa'āl*), che dal cielo della luna irradia la potenza creatrice di Dio su tutti gli esseri del mondo sublunare, donando la forma a tutte le sostanze generate dalla materia prima, dalla più vile (la sostanza minerale) fino alla più elevata, ossia l'intelletto dell'uomo: intelletto che si trova appunto allo stato materiale o potenziale (*'aql bi-l-quwwa*, intelletto possibile, *intellectus materialis*) fino a quando non viene illuminato e attualizzato dalla luce dell'Intelligenza Agente, trasmutandosi così in intelletto acquisito (*'aql mustafād*, *intellectus in habitu*).

In questo modo il profetismo coranico si accorda sia con la mistica illuminativa neoplatonica, sia con la dottrina dell'intelletto derivata da Aristotele ed elaborata da Alessandro di Afrodisia e dal filosofo arabo Abū Yūsuf al-Kindī (796–873), il diretto predecessore di al-Fārābī. Vi si accorda a tal punto che al-Fārābī, sulla scia di un'originalissima intuizione dello stesso al-Kindī, elabora una teoria del profetismo fondata, come subito vedremo, sull'idea che la facoltà immaginativa (*quwwa mutahayyila*), grazie alla sua creatività e alla sua capacità di distacco dalle forme materiali, sia in grado anch'essa, come l'intelletto possibile, di ricevere la luce dell'Intelligenza Agente, e di penetrare con essa nel mondo delle forme pure e delle verità divine.<sup>9</sup>

Arriviamo così all'utopia politica di al-Fārābī, e in particolare ai due libri in

---

<sup>9</sup> Al-Kindī espone la sua teoria nella *Risāla fī māhiyyati an-nawmi wa ar-ru'yā* (Epistola sull'essenza del sonno e del sogno); ediz. araba: Al-Kindī 1982: 69-79; ediz. francese: Al-Kindī 1976: 77-86 (*Traité d'Al Kindī sur la quiddité du sommeil et de la vision*). L'intuizione di al-Kindī è di probabile origine neoplatonica. È Plotino che (*Enn.* IV.3.23) definisce la *φαντασία* una «virtù quasi intellettuale»; ed è Giamblico (*De myst.* III.3), ad affermare che nel sonno, a volte, noi ci liberiamo completamente dai legami del corpo, e penetriamo «nella vita separata che costituisce la conoscenza». La teoria di Al-Kindī e di al-Fārābī avrà un'enorme influenza sul pensiero medievale e sarà alla base della dottrina di Maimonide sul profetismo (*Dalālatu-l-ḥā'irīn*, *Guida dei perplessi* II.32-48. Su tale argomento, mi permetto di rinviare a Jevolella 1986.



cui si delineano le qualità e le funzioni del saggio e del profeta — figure ideali che ormai si confondono, così come si confondono la via illuminativa della filosofia greca e quella della mistica islamica — nella prospettiva della palingsesi sociale. Nel mondo dell'ignoranza e della corruzione, il saggio-profeta è un estraneo, è come il germoglio di un seme che il vento ha portato da terre lontane. Pochi gli assomigliano: sono un'infima minoranza che pure vive, e con vigore, ignorata e disprezzata dalla moltitudine cieca e perversa. Nel *Libro del governo politico* (*Kitāb as-siyāsa al-madaniyya*), al-Fārābī descrive con la viva metafora dei germogli (*nawābit*) di erbacce cattive questo rovesciamento di valori, che agli occhi della maggioranza fa apparire vili e folli i veri sapienti che nell'utopica Città Eccellente (*al-madīna al-fāḍila*) sono considerati invece come gli *imām*, le guide, gli esempi da seguire e da imitare.<sup>10</sup> Scrive al-Fārābī:

Dunque i germogli [*che sono considerati buoni*] nella Città Eccellente, sono quegli stessi germogli che nelle città [*ignoranti, perverse, smarrite nell'errore: ḡāhila, fāsiqa, dālla*] si trovano ad abitare come la zizzania nel grano, o come i rovi che crescono nel campo seminato, o come le altre erbe inutili e nocive [*che si trovano*] nei campi e nelle piantagioni.

ثم النوابت في المدينة الفاضلة فإن النوابت في المدن منزلتهم فيها منزلة الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة و الضارة بالزرع أو الغرس. (al-Fārābī 1964: 87; mia traduzione).

I *nawābit* sono le rare e occulte guide degli smarriti, e il loro scopo è di indicare loro la retta via che conduce alle nozze con l'Intelligenza Agente, ossia alla felicità suprema. Fin dalle prime battute dello stesso trattato al-Fārābī chiarisce questo concetto della felicità:

E il compito dell'Intelligenza Agente è il prendersi cura dell'animale razionale (*al-ḥayawān an-nātiq*), e il cercare di fargli raggiungere il grado estremo della perfezione che all'uomo sia dato di raggiungere: ed esso è la felicità estrema, e questa è che l'uomo arrivi al grado della Intelligenza Agente.

و العقل الفعال فعله العناية بالحيوان الناطق و التماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان ان يبلغه و هو السعادة و القصى و ذلك ان يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعال. (1964: 32; mia traduzione).

<sup>10</sup> È probabile che al-Fārābī abbia tratto il termine *nawābit* da un libello del grande scrittore arabo al-Ġāhiz (morto a più di novant'anni nell'869) il quale intitolò appunto *Risāla fī an-nābita* (*Epistola sul germoglio*; *nābita* è il sing. di *nawābit*) un suo scritto polemico riguardante la setta dei fanatici *ḥašwiyya*, che si opponevano a ogni forma di interpretazione razionalistica e non letterale del Corano. I *nawābit* erano dunque per Ġāhiz dei veri e propri "oppositori" in senso politico e culturale (data la loro violenta polemica contro la scuola teologica dominante dei *mu'tazila*, di cui Ġāhiz faceva parte), ed è questo il senso del termine che si collega con quello poi attribuitogli da al-Fārābī.

Queste idee sono approfondite nell’altro fondamentale trattato che al-Fārābī dedica al tema della palingenesi sociale: *Il libro delle idee degli abitanti della Città Eccellente*. Ed è qui, e proprio nella descrizione della figura del capo (*ra’īs*) della città ideale, che emerge con chiarezza il senso veramente mistico, platonico e utopico della teoria politica di al-Fārābī. In breve: questo *ra’īs* è talmente perfetto da sconfinare nel sovrumano, nell’irreale. Al-Fārābī lo ammette apertamente, e in un tono che lascia intravedere l’amarezza di un’anima ben conscia della realtà delle cose:

E la città [*non perfetta*] è esposta alla rovina. E se non accade che si trovi un saggio a cui si possa affidare il governo, la città non tarderà gran tempo a cadere in rovina.

(al-Fārābī 1986: 130; mia traduzione) و كانت المدينة تعرض للهلاك فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك.

Sembra un appello disperato. E probabilmente lo è. Non dobbiamo dimenticare, a questo punto, che al-Fārābī è anche un *ṣūfī*. Il suo Islām è essenzialmente un *islām* spirituale, interiore. Ora, abbiamo visto poc’anzi come l’intera storia islamica sia pervasa dal senso ambivalente del *ḡihād*.

Osserviamo allora questo evidente parallelismo: Platone e Aristotele sanno benissimo che *può esistere* una perfezione umana: è quella del saggio che ha operato in sé la *transmutatio* dell’anima razionale dall’umano al divino. Ma sanno anche benissimo che la *pólis* non potrà essere mai in realtà una società di saggi retta da un super-saggio: questo è solo un sogno. E allora sia Platone, sia Aristotele, ripiegano (pur con diversi accenti) sul valore della Legge come unica ancora di salvezza contro l’imperfezione umana. Ebbene, consideriamo ora il caso di al-Fārābī. Un *ṣūfī* sa benissimo che il vero e profondo senso della Rivelazione coranica, e quindi della Legge (*ṣarī‘a*) non sta nella lettera, ma nel segreto spirito delle parole divine. Sa bene che un mistico, un iniziato, può veramente pregustare le gioie del regno soprannaturale. Ma sa altrettanto bene che la città terrena non si trasmuterà mai in un corpo mistico, e avrà sempre bisogno delle “favole” religiose e dell’osservanza letterale della Legge per non essere completamente dominata dall’ignoranza e dalla perversione degli uomini.

Mistico musulmano e al tempo stesso filosofo neoplatonico, al-Fārābī fonde queste due concezioni della conoscenza in un’unica visione: sarà la stessa via che, diversificandosi negli accenti e negli intenti, condurrà alla *ḥikma mašriqiyya* (sapienza orientale) di Abū ‘Alī Ibn Sīnā (Avicenna; 980–1037) e all’au-

dace esoterismo razionalista di Ibn Rušd (Averroè; 1126-98), ispiratore della dottrina “averroistica” della “doppia verità”.<sup>11</sup>

Ma ciò che più sta a cuore ad al-Fārābī è il discorso sull’illuminazione divina, sull’acquisizione della verità da parte del saggio e del profeta; ed è nel libro sulla Città Eccellente che egli chiarisce fino in fondo la sua dottrina. Comincia col dire che:

Quest’uomo [il *ra’īs*] è un uomo che nessun altro uomo può assolutamente dominare. E quest’uomo è certamente un uomo che ha raggiunto la perfezione, ed è divenuto intelletto e intelligibile in atto.

و يكون ذلك الانسان انسانا لا يكون يرأسه انسان اصلا و انما يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل فصار عقلا و معقولا بالفعل. (al-Fārābī 1986: 123; mia traduzione).

Poi, dopo avere ricordato che quest’uomo ha raggiunto il grado più elevato anche nella facoltà immaginativa, a tal punto che essa stessa è pronta a ricevere l’Intelligenza Agente; e dopo aver definito il ruolo di intermediario (*mutawassit*) dell’intelletto acquisito rispetto all’intelletto potenziale o passivo e alla Intelligenza Agente, conclude con un chiarimento di estremo interesse sulla duplice identità (saggio e profeta) del *ra’īs* perfetto:

Ed è Iddio, Sublime ed Eccelso, che lo ispira per mezzo dell’Intelligenza Agente. E ciò che s’irradia dal Dio (*yafīdu min Allāh*), Benedetto e Altissimo, sulla Intelligenza Agente, l’Intelligenza Agente lo irradia (*yufīduhu*) sul suo intelletto passivo per mezzo dell’intelletto acquisito, e quindi sulla sua facoltà immaginativa. Ed egli, per ciò che da essa s’irradia sul suo intelletto passivo diviene un saggio filosofo (*hakīm faylasūf*) e uno che intende alla perfezione; e per ciò che da essa s’irradia sulla sua facoltà immaginativa [*diviene*] un profeta ammonitore (*nabiyy munnir*) di ciò che sarà, e informatore delle cose particolari del presente; e sarà in una condizione che gli farà intendere il divino. E quest’uomo è al livello più perfetto dell’umanità e al grado più elevato della felicità.

فيكون الله عز و جل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك و تعالى الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم الى قوته المتخيلة. فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا و متعقلا على التمام و بما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن (من) الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي. و هذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية و في اعلى درجات السعادة. (al-Fārābī 1986: 125; mia traduzione)

---

<sup>11</sup> Scrive Henry Corbin: «Il était donc abusif d’attribuer à Averroès lui-même l’idée qu’il pût y avoir là deux vérités contradictoires; la fameuse doctrine de la “double vérité” fut en fait l’œuvre de l’averroïsme

Osserva giustamente Corbin: «En fait, Fârâbî n’était nullement ce que nous appelons aujourd’hui un “homme d’action”: il ne connut jamais de près les affaires publiques» (1964: 229). In altre parole: al-Fârâbî si guardò bene dal dedicarsi a una “missione” politica. Seppe ben distinguere il filosofare dal vaneggiare. Il suo idealismo non fu mai sfiorato dall’ombra del fanatismo. Condusse una vita povera e contemplativa. Amò la musica, riflesso sonoro dell’armonia celeste. Rimase un mistico, un filosofo, un germoglio, silenziosamente ribelle, della più elevata felicità.

### *Il saggio solitario nell’utopia di Ibn Bāḡḡa*

Ma a questo punto dobbiamo tornare al cuore della questione noetica: in che modo avviene la congiunzione dell’uomo con l’Intelligenza Agente? La parola-chiave nel pensiero di al-Fârâbî è *ḡayd*, “emanazione”, “irradiazione”: l’intelligenza suprema è una luce che promana dall’alto. Dio la comunica all’Intelligenza, o all’Angelo, e l’Intelligenza angelica la irradia sull’intelletto dell’uomo. In questo modo l’uomo realizza un contatto “mediato” con il divino, ed è questo il punto fondamentale: l’ambiguità di al-Fârâbî su questo argomento così essenziale è perfettamente analoga a quella di Plotino. Per entrambi l’illuminazione è un trascendimento della ragione, perché la ragione “riceve” una luce divina nel suo intelletto passivo; ma al tempo stesso è anche un fenomeno assolutamente umano, perché questa luce non potrebbe mai irradiarsi su un “organo visivo” a lei estraneo nella sostanza, e incapace di accoglierla. Nell’istante del contatto, la ragione umana diviene sovrumana; l’uomo si divinizza, ma è chiaro che, divinizzandosi, egli non fa che realizzare pienamente la sua essenza umana. Per questo l’Intelligenza divina è “mediatrice”: perché opera una sintesi divino-umana. E non aveva forse detto Aristotele che l’intelletto immortale, per sua essenza in atto, è una sostanza separata, trascendente, che tuttavia *sussiste ed opera nell’anima* dell’uomo (*De anima* III.5, 430 a). *Come se* — e questa era stata l’interpretazione di Alessandro di Afrodisia e di Plotino — fosse Dio stesso che pensa nella mente umana?

Il “dramma” storico del pensiero islamico sorge tutto da qui, dalla geniale ma ambigua concezione mistico-filosofica di al-Fârâbî. Ibn Sīnā (Avicenna)

---

politique latin» (1964: 338). Lo stesso discorso vale per al-Fârâbî, così come per al-Ġazālī e per tutta la tradizione mistica e mistico-filosofica dell’Islām: lo spirito e la lettera, lo *zāhir* (esteriore, essoterico) e il *bāṭin* (interiore, esoterico) non rappresentano due verità contraddittorie, ma due aspetti complementari della stessa verità.

accoglie la sintesi farabiana, ma la sviluppa accentuandone l'aspetto mistico: il viaggio dell'intelletto umano verso le alte sfere della Sapienza Orientale, verso l'Oriente delle luci, finisce per identificarsi col *mi'rāğ*, l'ascensione celeste del Profeta Muḥammad; le intelligenze separate sono angeli; l'illuminazione è un'estasi gustativa, sovrarazionale, e l'Uomo Perfetto è ormai, come l'al-Ḥiḍr della tradizione *ṣūfī* — il misterioso *imām* di Muḥammad nella *sūra* della Caverna (*Corano* XVIII.60-82) — non più un saggio in senso platonico, un uomo divinizzato, ma un messaggero celeste, soffio e bagliore aurorale dello Spirito di Dio.

È questa appunto la vicenda spirituale che Ibn Sīnā rappresenta nel racconto esoterico del *Ḥayy ibn Yağzān* (*Vivente, figlio del Vegliante*; per il testo v. Corbin 1979: 154-65), ed è questa la via iniziatica della *ma'rifa* (la gnosi mistica) da lui minuziosamente descritta nelle ultime pagine del *Kitāb al-iṣārāt wa at-tanbīhāt* (*Il libro delle direttive e delle esortazioni*; per l'originale v. ibn Sīnā 1968; per la traduzione Ibn Sīnā-Avicenne 1951: 483-501). Pagine che non possono non ricordare le parole finali, poc'anzi rievocate, della sesta enneade plotiniana.

Ma Abū Ḥāmid al-Ġazālī (1059–1111) va ancora più in là. La crisi mistica che lo sconvolge all'età di trentacinque anni, quando è al culmine della sua carriera di teologo, lo induce al rifiuto del mondo, all'isolamento ascetico e alla critica radicale sia del *kalām*, la teologia razionalista, sia della *falsafa*, la filosofia grecizzante aristotelico-neoplatonica.<sup>12</sup> E uno dei fulcri della sua rivolta antirazionalista è proprio la visione noetica.

Al-Ġazālī non crede affatto che la ragione possa auto-trascendersi, che il nostro intelletto possa trasumanare per effetto di una illuminazione intellettuale. L'estasi, il contatto con il divino, deve essere qualcosa di assolutamente altro rispetto sia all'astrazione razionale, sia all'intuizione intellettuale plotiniana o farabiana.

Come per i *ṣūfī*, anche per al-Ġazālī l'estasi deve corrispondere all'istante eterno del *fanā'*, ossia all'annientamento, all'estinzione delle facoltà umane e della coscienza spazio-temporale: i sensi e la ragione devono annullarsi in un impeto di attrazione amorosa verso Dio, affinché, in quel nulla, possa splendere il prodigio di una luce che Dio, per sua grazia, proietta direttamente nel cuore dell'uomo.<sup>13</sup> L'apice noetico non è la congiunzione con l'Intelligenza Agente,

---

<sup>12</sup> Contro quest'ultima si scaglia con veemenza nel *Tahāfut al-falāsifa* (*L'autodistruzione dei filosofi*), a cui risponderà dopo un secolo con altrettanta veemenza Ibn Ruṣd con il *Tahāfut at-tahāfut* (*L'autodistruzione dell'autodistruzione*).

<sup>13</sup> Senza questa "corrispondenza amorosa" tra uomo e Dio sarebbe difficile comprendere il carattere

sia pur essa angelicata, ma è il mistero che si compie nella “Notte del destino” (*Laylatu-l-qadr*), la notte di *ramadān* in cui Dio fece discendere il Corano nel cuore del Profeta Muḥammad. Solo i mistici puri, dice al-Ġazālī, solo i *ṣūfī* possono dire di aver colto quella luce prodigiosa; non per studio, quindi, e non per sforzo o affinamento della facoltà intellettiva, ma per essere arrivati a vivere concretamente in uno stato (*ḥāl*) superiore a quelli che si possono raggiungere con i sensi e con la ragione: uno stato inesprimibile, indescrivibile, che solo si può sperimentare in modo diretto e gustativo. «Il gusto è al di sopra della scienza», dice al-Ġazālī nel trattato sulla *Nicchia delle luci* (الذوق فوق العلم 1964: 78). Il «gusto» è amplesso mistico, è conoscenza amorosa. Il «gusto» sta all’intellezione come il conoscere il sapore del vino, bevendolo, sta al conoscere il sapore del vino sentendone solo parlare.

Questo è, nelle sue linee essenziali, lo stato della riflessione sulla questione noetica nell’Islām, nel tempo in cui prende a fiorire la grande stagione della filosofia araba in Andalusia. Abū Muḥammad ibn as-Sīd di Badajoz (1052–1127) è il primo che avverte con chiarezza il significato della grande frattura provocata nel pensiero islamico dall’antirazionalismo di al-Ġazālī. E a modo suo cerca di porvi rimedio, ammettendo che l’ascesa dell’uomo verso la verità può anche superare il grado dell’Intelligenza Agente, ma al tempo stesso negando che vi sia un conflitto tra la via mistico-razionalista (*‘ilm nazariyy*) e quella mistico-gustativa (*ma’rifā*). Afferma Ibn as-Sīd:

E tuttavia, quando egli [*l’uomo*] arriva al grado della Intelligenza Agente, il cerchio [*della conoscenza*] si compie, e non v’è bisogno, per completarlo, di oltrepassare l’Intelligenza Agente, poiché la facoltà razionale prende origine da essa e ad essa fa ritorno. Egli ha bisogno di conoscere intuitivamente (*ma’rifā*) ciò che sta al di sopra dell’Intelligenza Agente, solo per perfezionare la sua essenza e la sua sostanzialità, e non per perfezionare il cerchio della sua scienza e speculazione razionale (*‘ilm nazariyy*).

---

“gustativo” dell’estasi ṣufica e ḡazaliana (motivo che, nella tradizione cristiana, affonda le sue radici nell’invocazione biblica: «Gustate, et videte quoniam suavis est Dominus», *Salmi* 33.9). Nota a tale proposito Farid Jabre: «Dans la pensée de Ghazali, tout en restant sur le plan du *nous* et de l’intelligible plotiniens, le *fanā’* n’est pas le résultat de la seule dialectique rationnelle. Il suppose à son point de départ, une dialectique de l’amour qui est à la base de purification» (1956: 116). L’amore è dunque la vera chiave del *fanā’*, e questo non può non far pensare alle formulazioni analoghe della teologia apofatica cristiana, come nel trattato sui *Nomi divini* di Dionigi Areopagita, laddove si dice che: «Quando parliamo dell’amore, sia esso divino o angelico o intellettuale o animale o naturale, pensiamo ad una forza unitiva e concretiva, che muove le cose superiori a prendersi cura di quelle inferiori, quelle uguali ad un comune rapporto reciproco e quelle inferiori, situate all’ultimo posto a rivolgersi verso quelle migliori e poste in alto» (*Nomi divini* IV.15; Dionigi Areopagita 1981: 313).

غير أنه إذا وصل الى مرتبة العقل الفعال كملت الدائرة و لم يحتاج في كمالها إلى ان يتخطى العقل الفعال لان القوة الناطقة منه بدأت و إليه تعود و إنما يحتاج إلى معرفة ما فوق العقل الفعال لتكامل ذاته و تجوهره لا لتكامل دائرة علمه و نظره. (Asín Palacios 1940: 74-75; mia traduzione)

Singolare compromesso, che in qualche modo ricorda la visione aristotelica del sapiente che “per sua scelta” si dedica indisturbato alla contemplazione delle verità divine (v. *supra*, nota 4).

Chi invece si cala con vigore nella mischia, prendendo le difese della *falsafa* e sviluppando con grande acume la teoria farabiana del saggio e della città eccellente, è il saragozzano Abū Bakr ibn aṣ-Ṣā’ig ibn Bāḡḡa (Avempace, 1090ca.–1138). Ibn Bāḡḡa è uno spirito geniale e tormentato. Ascende alla carica di visir sotto il dominio almoravide, ma subisce invidie di rivali, false accuse e imprigionamenti, fino a morire avvelenato per ignota mano assassina alla corte di Fās. Destino tragico di un puro, di un vero filosofo impegnato nella vita politica, che per vari aspetti ricorda in modo impressionante la figura e la sorte di Severino Boezio: entrambi votati a una fatale sconfitta di fronte alle logiche perverse del mondo e del potere, che di fatto sovvertono la scala dei valori etici e intellettuali, ponendo in alto ciò che dovrebbe stare in basso, e lasciando che i virtuosi siano schiacciati sotto il tallone degli scellerati. E chi dunque, meglio di Ibn Bāḡḡa, poteva tornare con tanta passione e profondità sul tema dei *nawā-bit*, della loro missione utopica e della loro via iniziatica? È questo l’argomento del trattato, per i lettori occidentali una vera, straordinaria Utopia ante litteram, che ha per titolo *Tadbīr al-mutawaḥḥid (Il regime del solitario)*. Libro che cercherò qui di compendiare, solo in alcuni passi salienti.<sup>14</sup>

Dopo avere analizzato il significato del termine *tadbīr*, «regime», che egli definisce come: «ordinamento di atti in vista di un fine stabilito» (ترتيب أفعال بحق غاية . مقصودة Ibn Bāḡḡa 1946: 3), e dopo aver distinto in generale i regimi politici come segnati dalla «rettezza» (*ṣawāb*) o dall’«errore» (*ḥaṭā’*), Ibn Bāḡḡa si appella subito alla *Repubblica* di Platone (citandola esplicitamente) e al *Libro del governo politico* di al-Fārābī (senza però nominarlo), per affermare che la caratteristica principale della *madīna fāḍila*, la città eccellente, è l’assenza di medici e di giudici. Nella città ideale l’arte medica è inutile perché i cittadini non compiono mai azioni disordinate e dannose per la salute, come l’ubriacarsi o l’alimentarsi in modo sbagliato. Non vi è bisogno nemmeno di leggi e tribunali, perché i rapporti tra le persone sono ispirati costantemente all’amore reciproco e a un estre-

<sup>14</sup> Seguo il testo arabo pubblicato da Asín Palacios nel 1946 sulla base del manoscritto — l’unico esistente — che si trova alla biblioteca bodleyana di Oxford.

mo senso della giustizia. In quella città beata non v'è pericolo che un individuo non veda riconosciuti i suoi meriti, e ciascuno riceve il meglio di quanto gli spetta in relazione alle sue attitudini. In essa non circolano opinioni false e vane, perché tutti professano unicamente opinioni veritiere.

Ibn Bāḡḡa poi, appoggiandosi alla distinzione aristotelica tra azioni volontarie e involontarie (*Etica Nicomachea* III.1 *et passim*), e applicandola a quella tra azioni buone *per se* (*bi-dḡāt*) e *per accidens* (*bi-l-'araḡ*), afferma che nella città eccellente ogni azione è buona *per se*, mentre nelle città imperfette le azioni possono essere buone solo *per accidens*, ossia solo in relazione a un male; come accade, per esempio, quando si è costretti ad amputare un membro del corpo per evitare la morte della persona.

Di conseguenza, nella città perfetta non esisteranno idee e azioni discordi, mentre nelle città imperfette non solo esiste un gran numero di opinioni diverse ed erranee, ma può anche darsi che, *per accidens*, vi siano degli individui isolati che vivono e professano la verità. Sono quelli che al-Fārābī, intendendo concettualmente la stessa cosa di Ibn Bāḡḡa ma utilizzando stranamente un paragone negativo, aveva definito i *nawābit*, i “germogli”:

Ma in quanto a coloro che si sono imbattuti in un'idea veritiera, che non si trova in quella città [*imperfetta*], o che in essa sia in contrasto con ciò che è oggetto di fede, ebbene, costoro si chiamano i *nawābit* [...] E fu applicato a loro questo nome [*da al-Fārābī, prendendo esempio*] dalle erbe [*cattive*] che crescono spontaneamente in mezzo ai campi coltivati. Ma noi definiremo esclusivamente con questo nome quelli che professano idee veritiere.

فأما من وقع على رأى صادق لم يكن في تلك المدينة أو كان فيها نقيضه هو المعتقد فإنهم يسمون النوابت [...] و نقل إليهم هذا الإسم من العشب النابت من تلقاء نفسه بين الزرع فلنخص نحن بهذا الإسم الذين يرون الأراء الصادقة. (Ibn Bāḡḡa 1946; mia traduzione)

Ibn Bāḡḡa fa dunque suo lo spirito del paragone utilizzato da al-Fārābī, ma per togliere di mezzo ogni equivoco ne capovolge il senso letterale, dichiarando subito che i *nawābit*, per lui, sono come i germogli di erbe buone che crescono in un campo di erbacce cattive. Costoro sono gli unici che nelle città imperfette possono dirsi felici (*su'adā*), ma la loro felicità può essere solo quella di chi vive isolato. Ecco perché il «buon regime» (*ṣawāb at-tadbīr*) può essere solo il «regime di chi è isolato» (*tadbīr al-mufarrid*, essendo *mufarrid* sinonimo di *mutawaḡḡid*, “solitario”):

E questi [*individui isolati, o solitari*] sono quelli che i *ṣūfī*, nel loro linguaggio, definiscono “gli stranieri” (*al-ḡurabā*), perché essi, benché si trovino nelle loro patrie e tra i loro concittadini e vicini, sono stranieri nelle loro idee, [*e perché*]



hanno viaggiato con le loro riflessioni verso altri livelli (*marātib*) [*di realizzazione spirituale*] che per loro sono come le [*loro vere*] patrie.

و هؤلاء هم الذين يعنونهم الصوفية بقولهم الغرباء لأنهم و إن كانوا في أوطانهم و بين أترابهم و جيرانهم غرباء في أرائهم قد سافروا بأفكارهم إلى مراتب آخر هي لهم كالوطنان. (Ibn Bāḡḡa 1946: 11; mia traduzione)

Ma in che cosa consiste esattamente questo utopico «regime» di “erbe matte”? Ibn Bāḡḡa lo paragona a quello che il buon medico — come Galeno nel *Libro della conservazione della salute* (*Kitāb ḥifẓ aṣ-ṣiḥḥa*) — impone al suo paziente, sia per conservare la sua salute, sia per recuperarla in caso di malattia.<sup>15</sup> Si tratta dunque di una “medicina dell’anima”, il cui fine è quello di difendere o di ritrovare la felicità. E il primo passo di questa terapia è la conquista delle virtù morali, indispensabili per domare gli impulsi dell’anima bestiale (*an-nafs al-bahīmiyya*). Su questa base si fonda un processo ascensionale, che Ibn Bāḡḡa analizza attraverso un’elaborata gerarchia delle «forme spirituali» (*ṣuwar rūḥāniyya*),<sup>16</sup> e che ha per meta finale la gioia dell’intelligenza pura nella congiunzione con l’Intelligenza Agente. La parola “spirito” (*rūḥ*), dice Ibn Bāḡḡa, si può applicare al “calore naturale” (*al-ḥārr al-ḡarīziyy*) di cui parlano i medici, oppure all’anima in quanto anima motrice; l’aggettivo “spirituale” (*rūḥāniyy*) si applica solo a questo secondo significato, e si dice anche per significare le sostanze immobili che muovono le altre sostanze. Esse non sono corpi, ma forme per i corpi, e più la sostanza è distante dalla corporeità, più è degna dell’aggettivo “spirituale”: perciò i filosofi dicono che le sostanze più degne di chiamarsi spirituali sono l’Intelligenza Attiva e le sostanze che muovono i corpi sferici celesti. Al livello inferiore, quello più vicino alla corporeità, si trovano invece le forme presenti nel senso comune, nella fantasia e

---

<sup>15</sup> Il riferimento a Galeno non è certo casuale. Scrive Manfred Ullmann: «Of all the Greek doctors, Galen was for the Arabs by far the most significant [...] So it is that Galen’s teachings determine Arabic medicine in all essential points: from Galen comes the teaching about the humours, the physiology of metabolism, the theories of the three digestions and of the movement of the blood [...] From Galen comes the conception of the four effective grades of medicines; from Galen comes the teleological thinking that seeks to recognize and explain each organ and each natural process in terms of its purpose» (1978: 10-11).

<sup>16</sup> Scrive Asín Palacios a proposito delle “forme spirituali”: «Para Avempace [...] la idea provoca un sentimiento, pasión o emoción, y a su vez ésta engendra un movimiento que es el acto. De aquí la importancia que para Avempace tienen, en el régimen del solitario, las ideas o imágenes, punto de arranque de todo el proceso. Avempace las llama *formas espirituales*, para distinguirlas de las formas propiamente dichas que entran en composición con la materia prima para constituir con ésta los cuerpos físicos. Lo mismo que estas formas materiales o *hylicas* mueven a la materia prima a pasar de la potencia al acto, para constituir el compuesto sustancial, las formas espirituales mueven a las potencias anímicas cognitivas, emotivas y apetitivas al acto de conocer, de emocionarse y apetecer» (Ibn Bāḡḡa 1946: 16).

nella memoria; solo la facoltà razionale possiede forme non corporee, perché esse non hanno relazioni individuali con il singolare concreto e corporeo.

A questo punto, Ibn Bāḡḡa sviluppa una vera fenomenologia delle forme spirituali, il cui fine è quello di discernere le nozioni vere da quelle false. Ed è qui che all'improvviso s'innesta la decisiva critica del filosofo contro l'idea di verità sostenuta dai *ṣūfī* e da al-Ġazālī: i *ṣūfī* cercano il contatto diretto e “visivo” con la verità spirituale, ma poiché questo contatto si ottiene soltanto con la cooperazione delle tre potenze più basse e legate alla corporeità — senso comune, fantasia, memoria — ecco che i *ṣūfī* sono incapaci di percepire le «forme spirituali pure» (*aṣ-ṣuwar ar-rūḥāniyya al-maḥḍa*). Essi si lasciano come suggestionare dall'effetto di certezza generato dalla riunione delle tre potenze:

E per questo dice al-Ġazālī che egli percepì dei percettibili spirituali e contemplò le sostanze spirituali [...] E per questo i *ṣūfī* pretendono che la percezione della felicità estrema si verifichi senza studio, ed anzi con il vuoto (*bi-t-tafarruḡ*) [della ragione] [...] Ma tutto ciò è [soltanto] opinione.

و لذلك يقول الغزالي أنه أدرك مدركات روحانية و شهد الجواهر الروحانية [...] و لذلك زعم الصوفية أن إدراك  
السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم بل بالتفرغ [...] و ذلك كله ظن.  
(Ibn Bāḡḡa 1946: 27; mia traduzione)

Il «regime» dei germogli solitari di Ibn Bāḡḡa viene perciò definendosi sempre più come una via tutta filosofica e razionale. Egli è convinto — come dirà poi ancor più esplicitamente nella *Epistola dell'addio* (*Risālatu-l-wadā'*) — che l'illuminazione «gustativa» di al-Ġazālī e dei *ṣūfī* non sia altro che inganno e fantasia (Asín Palacios 1943: 21-23), e, dopo aver ribadito di voler analizzare solo le forme spirituali vere, e non quelle false prodotte dalla fantasia e dalla suggestione, dichiara che solo da queste forme vere il solitario può trarre giovamento, per sé e per gli altri, sulla via della felicità.<sup>17</sup> Solo al livello più elevato la forma spirituale si trasmuta in intellettuale, poiché:

<sup>17</sup> Ritorna qui con forza il motivo utopico-sociale del discorso di Ibn Bāḡḡa: egli teme che l'antirazionalismo di al-Ġazālī possa costituire una minaccia per lo sviluppo delle scienze umane; nota a tal proposito Georges Zainaty: «Or si le bonheur ultime était à la portée de l'homme en dehors des formes spirituelles pures [...] la meilleure partie de l'homme, à savoir son intellect, deviendrait un surplus, un luxe superflu, sans aucune utilité, un épiphénomène qui serait pure vanité; par suite, les mathématiques, les trois sciences de la philosophie spéculative, c'est-à-dire la logique, la physique et la métaphysique, de même que la grammaire, ne seraient plus concevables» (1979: 53).

Per la corporeità (*ġismāniyya*) l'uomo è un essere; e per la spiritualità (*rūhāniyya*) egli un [essere] più nobile; e per l'intellettualità (*'aqliyya*) egli è divino, eccellente. E dunque, colui che possiede la sapienza (*hikma*) è necessariamente un uomo eccellente, divino.

و بالجسمانية هو الإنسان موجود و بالروحانية هو أشرف و بالعقلية هو الإهي فاضل فذو الحكمة ضرورة إنسان فاضل الإهي. (Ibn Bāḡḡa 1946: 61; mia traduzione)

In questo modo Ibn Bāḡḡa apre la via che condurrà all'aristotelismo di Ibn Rušd. Nell'ideale di una sapienza che divinizza l'uomo senza tuttavia negare o avvilitare quella suprema facoltà umana, l'intelletto acquisito, che è forma sostanziale della Intelligenza Agente: è quest'ultima la luce divina che — unica per tutti gli uomini come il sole splendente su ogni essere della terra — s'irradia nella mente di ogni singolo uomo desideroso e capace di accoglierla.

### *Breve epilogo sullo strano destino britannico di Ḥayy ibn Yaḡzān*

Nel 1671 in Inghilterra Edward Pococke traduce dall'arabo in latino uno dei libri più straordinari e originali della letteratura islamica: il *Ḥayy ibn Yaḡzān* (*Vivente figlio del Vegliante*) del filosofo arabo-andaluso Abū Bakr ibn Ṭufayl (Abubacer; 1110 ca.–1185), dove si narra la storia di un essere umano cresciuto da solo su un'isola deserta, e arrivato alla conoscenza delle leggi naturali e delle supreme verità razionali, fino al trascendimento estatico nell'illuminazione mistica. Pococke dà alla sua versione il titolo di *Philosophus autodidactus*. Il libro ha tanto successo in Inghilterra che nel giro di pochi anni ne escono due traduzioni dal latino in inglese (1674 e 1686), seguite nel 1708 da una terza versione inglese basata direttamente sul testo arabo (Ibn Tufayl 1970: 25-27).

Poco dopo, nel 1719, Daniel Defoe dà alle stampe il suo *Robinson Crusoe*. Casualità? Semplice conseguenza dell'impressione suscitata in quell'epoca dall'incredibile vicenda del marinaio Selkirk? Alcuni indizi farebbero pensare il contrario. Per esempio, le riflessioni di Robinson al compimento del quarto anno del suo soggiorno sull'isola:

In the middle of this work I finished my fourth year in this place, and kept my anniversary with the same devotion, and with as much comfort as ever before; for, by a constant study and serious application to the Word of God, and by the assistance of His grace, I gained a different knowledge from what I had before. I entertained different notions of things. I looked now upon the world as a thing remote, which I had nothing to do with, no expectations from, and, indeed, no desires about: in a word, I had nothing indeed to do with it, nor was ever likely to have, so I

thought it looked, as we may perhaps look upon it hereafter - viz. as a place I had lived in, but was come out of it; and well might I say, as Father Abraham to Dives, “Between me and thee is a great gulf fixed”. (Defoe, ch. 9)

Anche Ḥayy ibn Yaḳzān, dopo il suo incontro con Asāl e dopo il fallimento della sua missione nella “città degli uomini”, comprende che la sua saggezza solitaria non potrà mai “cambiare il mondo”, perché mai riuscirà ad elevare tutti gli esseri umani fino al godimento della felicità divina.

Comunque sia, ed anche ammettendo che la storia di Robinson non sia un semplice romanzo d’avventure, è ovvio constatare, d’altra parte, che l’intenzione del “romanzo filosofico” di Ibn Ṭufayl non era stata certo quella di celebrare l’intelligenza, l’autosufficienza e il coraggio di un eroe borghese. Il filosofo andaluso, imbevuto della mistica illuminativa di Ibn Sīnā, aveva in realtà effettuato un estremo tentativo di conciliazione tra la via fideistica della gnosi gustativa e quella razionalistica della gnosi intellettuale. Con vigore, nel nome della Sapienza Orientale di Ibn Sīnā, aveva difeso la conoscenza gustativa dei *ṣūfi* e di al-Ġazālī contro le accuse formulate da Ibn Bāḡḡa. La meta di Ḥayy ibn Yaḳzān, dice Ibn Ṭufayl, non è in realtà diversa da quella del saggio solitario del filosofo saragozzano. Ma se ne distingue *per un modo diverso* di conquistarla:

Insomma, se ne distingue per la maggiore evidenza, per la contemplazione (*muṣāhada*) messa in atto da un potere che noi chiamiamo facoltà (*quwwa*) solo per metafora, poiché non disponiamo nel linguaggio comune, e nemmeno in quello speciale delle scienze, di nomi capaci di indicare la “cosa” che traduce in atto questo tipo di contemplazione.

و إنما تغايرها بزيادة الوضوح و مشاهدتها بأمر لا نسميه قوة الا على المجاز اذ لا نجد في الالفاظ الجمهورية و لا في اصطلاحات الخاصة اسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة. (Ibn Thofaïl 1936: 5-6; mia traduzione)

E per ribattere alle accuse di “suggestione”, che Ibn Bāḡḡa muoveva ai *ṣūfi*, confinando erroneamente la facoltà immaginativa tra le potenze inferiori dell’anima, Ibn Ṭufayl si appella una volta ancora al mistero del “gusto”, e ironicamente consiglia al filosofo che dice di aver raggiunto la verità suprema col solo ausilio della speculazione razionale:

Non leccarti i baffi per il sapore di una cosa che non hai gustato, e non pretendere di camminare sulle nuche dei veritieri.

لا تستحل طعم شيء لم تذوق و لا تتخط رقاب الصديقين. (Ibn Thofaïl 1936: 10; mia traduzione)

Sposando invece la tesi di Ibn Bāḡḡa contro quella di Ibn Ṭufayl, Ibn Rušd aprirà la via all'umanesimo occidentale, alla proclamazione di autonomia della ragione umana rispetto ai misteri della fede. Ma il segreto della *transmutatio* continuerà a vivere nella "secreta camera" del cuore dei saggi solitari, nell'umiltà profonda delle anime aperte al mistero delle luci divine. Anime pure, perché vuote di quel vano orgoglio razionale che, come diceva al-Ġazālī, è simile a un velo che nasconde il Vero. Perché solo i puri di cuore vedranno Dio: «Beati mundo corde: quoniam ipsi Deum videbunt» (Mt 5.8).

### Opere citate

- Agostino di Ippona. 1845. *De civitate Dei*. In Migne, J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis ... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt ...* Series I:41. Paris: Petit Montrouge.
- . 1846. *De Trinitate*. In Migne, J.-P. *Patrologiae Cursus Completus, sive bibliotheca universalis ... omnium S.S. Patrum, Doctorum, Scriptorumque ecclesiasticorum qui ab aevo apostolico ad Innocentii III tempora floruerunt ...* Series I:42. Paris: Petit Montrouge.
- . 1942. *La vera religione*, traduz. di Fausto Bongioanni. Verona: Mondadori.
- al-Fārābī, Abū Naṣr. 1964. *Kitāb as-siyāsa al-madaniyya* [Libro del governo politico]. Bayrūt: Al-Maṭba'a al-kāṭūlikiyya.
- . 1968. *Kitāb al-ḡam' bayna ra'yay al-ḥakīmayn* [Libro della concordia delle idee dei due sapienti]. Bayrūt: Dār al-Mašriq.
- . 1986. *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* [Libro delle idee degli abitanti della Città Eccellente]. Bayrūt: Al-maktaba aš-šarqiyya.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid. 1964. *Miškātu-l-anwār* [La nicchia delle luci]. Al-Qāhira: Ad-Dār al-qawmiyya.
- Al-Kindī. 1976. *Cinq Épîtres*. Parigi: Editions du CNRS.
- . 1982. *Falsafatu-l-'arab* [La filosofia degli arabi]. Bayrūt: Dār al-Mašriq.
- Aristotele. 1967<sup>3</sup>. *La Politica*, versione di Carlo Augusto Viano. Bari: Laterza.
- Aristotele. 1979. *Etica Nicomachea*, versione di Claudio Mazzarelli. Milano: Rusconi.
- Asín Palacios, Miguel. 1940. «Ibn as-Sīd de Badajoz y su Libro de los cercos». *Al Andalus* V.1: 45-154.
- . 1943. «La Carta de adios de Avempace». *Al Andalus* VIII.1: 1-87.

- Badawi, ‘Abdurrahmān. 1968. *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*. Parigi: Vrin.
- . 1972. *Histoire de la philosophie en Islam*. Parigi: Vrin.
- Bibbia. 2007. *La Sacra Bibbia*, edizione CEI-UELCI.
- Boezio, Anicio Manlio Severino. 1994. *La consolazione della filosofia*, versione di Ovidio Dallera. Milano: Rizzoli.
- Campo, Cristina e Piero Draghi, eds. 1975. *Deti e fatti dei Padri del deserto*. Milano: Rusconi.
- Celso. 1987. *Il discorso vero*, versione di Giuliana Lanata. Milano: Adelphi.
- Corbin, Henry. 1964. *Histoire de la philosophie islamique*. Parigi: Gallimard.
- . 1979. *Avicenne et le récit visionnaire*. Parigi: Berg International. 154-165 («Traduction du Récit de Ḥayy ibn Yaḡzān»).
- De Ruggiero, Guido. 1967 (1918). *La filosofia greca*. 2 vols. Bari: Laterza.
- Diogene Laerzio. 1991. *Vite dei filosofi*, versione di Marcello Gigante. Milano: TEA.
- Dionigi Areopagita. 1981. *Tutte le opere*, versione di Piero Scazzoso. Milano: Rusconi.
- Dodds, Eric R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- Duhem, Pierre. 1973. *Le système du monde*. Paris: Hermann.
- Gilson, Etienne. 1981. *Les sources greco-arabes de l’augustinisme avicennisant*. Parigi: Vrin.
- Hersant, Yves. 1989. *Sur le rire et la folie*. Parigi: Editions Rivages.
- Koyré, Alexandre. 1973. *Introduzione a Platone*. Firenze: Vallecchi.
- Ibn as-Sīd al-Baṭalyawsi. v. Asín Palacios 1940.
- Ibn Bāḡḡa, Abū Bakr ibn aṣ-Ṣā’iḡ (Avempace). *Tadbīr al-mutawaḥḥid. El régimen del solitario por Avempace*, edición y traducción de Don Miguel Asín Palacios. Madrid-Granada. Texto árabe: 1-86.
- Ibn Sīnā, Abū ‘Alī (Avicenna). 1951. *Livre des directives et remarques*, par A. M. Goichon. Parigi: Vrin. 483-501 («Des étapes de ceux qui savent véritablement»).
- . 1968. *Al- Iṣārāt wa at-tanbihāt [Libro delle direttive e delle esortazioni]*. Al-Qāhira: Dār al-ma‘ārif bi-Miṣr. Tomo 4°: 47-110.
- Ibn Thofaīl, Abū Bakr (Abubacer). 1936. *Hayy Ben Yaḡdhān [Vivente figlio del Vegliante]*. Texte arabe et traduction française par Léon Gauthier. Beyrouth: Imprimerie Catholique.
- Ibn Tufayl. [s.d. 1970]. *Le philosophe sans maître*. Présentation de Georges Labica, traduction de Léon Gauthier. Alger: S.N.E.D.

- Isnardi Parente, Margherita. 1984. *Introduzione a Plotino*. Bari: Laterza.
- Jabre, Farid. 1956. «L'extase de Plotin et le fanā' de Ghazali». *Studia Islamica* VI: 101-124.
- Jevolella, Massimo. 1986. «Songe et prophétie chez Maïmonide et dans la tradition philosophique qui l'inspira». In S. Pines and Y. Yovel eds., *Maimonides and Philosophy*. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers. 173-184.
- Minucio Felice, Marco. 1957. *Ottavio. Contraddittorio fra un pagano e un cristiano*, versione di Luigi Rusca. Milano: Rizzoli.
- Platone. 1953. *I dialoghi*, versione di Enrico Turolla. 3 vols. Milano-Roma: Rizzoli.
- Pococke, Edward. 1671. *Philosophus autodidactus, sive, Epistola Abi Jaafar ebn Tophail de Hai ebn Yokdhan : in quâ ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superiorum notitiam ratio humana ascendere possit*. Oxford: H. Hall.
- Reale, Giovanni. 1984. *Storia della filosofia antica*. 5 vols. Milano: Vita e Pensiero.
- Renan, Ernest. 1958. *Marco Aurelio e la fine del mondo antico*, trad. di Angelo Ferrari. Milano: Dall'Oglio.
- Seneca, Lucio Annio. 1988. *La vita felice*, versione di Gavino Manca. Palermo: Sellerio.
- Sinesio di Cirene. 1989. *Opere*, versione di Antonio Garzya. Torino: Utet.
- Ullmann, Manfred. 1978. *Islamic Medicine*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Walzer, Richard. 1962. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Oxford: B. Cassirer.
- Zainaty, Georges. 1979. *La morale d'Avempace*. Parigi: Vrin.

# *La simbologia trasformativa del bambino divino nella Bibbia. Per una lettura a-duale e interiore*

di Gianni Vacchelli

*Per gli intelligenti e per i sazi non ho scritto nulla ...  
piuttosto per i bambini e per i più piccoli*  
Den Klugen und Satten ... denen habe ich nichts  
geschrieben; sondern den Kindern und Unmündigen  
Jakob Böhme 1847: 412

## *La Bibbia libro di transmutationes*

La *Bibbia* è libro di iniziazioni, di *transmutationes*, se la leggiamo con un'ermeneutica interiore, simbolica, interculturale e non soltanto orizzontale, chiusa dentro il "mito della storia" (che pure non va disprezzato). *Avram* e *Saray* compiono un vero e proprio percorso iniziatico, che li porterà anche alla *transmutatio* dei loro stessi nomi: *Avraham* e *Sarah*, con la *yod* della matriarca, di valore numerico 10 nella *gimātryya* ebraica, a dividersi in due *he*, di valore 5, che vanno a posizionarsi nei due nomi: *he* è lettera emblematica di *μετάνοια*, di *tešuvah*: essa simboleggia anche "il soffio, il respiro": l'orizzonte si allarga, irrompe lo spirito. Anche Giuseppe vive un cambio di nome secondo il *midraš* (Ginzberg 1999: 60, 237 n. 137) e, dopo le prove di *Gen* 39, ancora una *he* dilaterà il suo nome: da *Yosef* a *Yehosef*. Il libro di Giona è una discesa negli abissi e una risalita, un *descensus ad inferos* e una *resurrectio*.

Ancora Abramo è chiamato da YHWH, il sacro tetragramma, iniziatore per eccellenza nel mondo biblico, alle "profondità": *lek leka* per ben due volte, in due snodi cruciali della sua esistenza (*Gen* 12:1 e 22:2) e l'imperativo non significa solo «vattene», ma anche «vai per te», «vai verso di te». Così lo straordinario vertice poetico del *Cantico dei Cantici* è inno alla trasformazione: nel cammino d'amore l'Amato può dire alla Sulamita: *qumi lak [...] uleki lak* (*Ct* 2:10,13) «Alzati e vai», ma anche «Risvegliati [risorgi, verticalizzati] e vai verso di te [per te]».

E viaggi iniziatici sono l'Esodo e l'esistenza del Cristo, il supremo «archetipo della sintesi»<sup>1</sup> (così almeno in linguaggio cristiano).

---

<sup>1</sup> L'espressione, di grande efficacia, è di Massimo il Confessore (Leloup 2007: 24, 192).



Per Anselm Grün la *Bibbia* è permeata di immagini di trasformazione, che dicono anche il possibile cammino di divinizzazione dell'uomo e di tutta la realtà. Nel Nuovo Testamento il mistero del cambiamento è detto anche attraverso due parole: μεταμορφοῦσθαι e μετασχηματίζειν: venire mutato, trasformare (Grün 1995: 9-18).<sup>2</sup>

Si potrebbe citare poi almeno lo *Zohar*, testo cardine della mistica ebraica, che continuamente "riarcanizza" (Idel 2002: 1-2, 4-12, 137-163) il testo biblico, vedendone tessiture trasformative, misteriosi collegamenti intradivini e interiori (ma anche esteriori), una vera e propria alchimia divina umana e cosmica, dove le *sephiroth* sono "mistici" vasi nei quali *putrefactio*, *albedo* e *rubedo* si compiono, tra lato del Giudizio, lato della Misericordia e pilastro centrale, armonizzante, dell'albero della Vita (Vigne 2001: 199-232).

Sono solo pochi esempi, per dire come questa dimensione sia profondamente incisa nella *Bibbia* (e in certa sua ermeneutica), senza naturalmente disperdere anche il pluralismo (compositivo, di genere letterario, di stili, di epoche, di pretesti-testi-contesti etc.) che intride il Gran Libro e che non accetta facili semplificazioni.<sup>3</sup> Non si deve dunque meccanicizzare una proposta ermeneutica, applicandola pedissequamente ad ogni luogo della *Bibbia*: l'esegesi e la filologia hanno le loro ragioni, eppure il dinamismo iniziatico sembra avere una profonda consustanzialità col Gran Libro.

In questo contributo focalizzeremo l'attenzione soprattutto sul Nuovo Testamento (=NT) e su un suo simbolo trasformativo centrale, quello del bambino divino (interiore ed esteriore),<sup>4</sup> con alcuni riferimenti essenziali, peraltro, all'Antico Testamento (=AT).

### *Per una lettura simbolica, trinitaria e a-duale*

Quello che ci preme sottolineare è che abbiamo bisogno di una lettura simbolica, mistica, potremmo dire anche trinitaria, a-duale, *advaitica* del testo biblico (Vacchelli 2008; 2010). Non si tratta certo, specie per l'"ermeneutica

---

<sup>2</sup> Per il primo verbo cf. *Mt* 17:2; *Mc* 9:2; *Rm* 12:2; *2 Cor* 3:18; per il secondo *1 Cor* 4:6; *Fil* 3:21.

<sup>3</sup> La *Bibbia* è, costitutivamente, *ta biblia/ha-sefarim*, anche se già in latino diventa singolare: *biblia*.

<sup>4</sup> In verità, come vedremo, il bambino divino è simbolo cosmoteandrico, quindi insieme divino-umano-cosmico (*kosmos*, *theos*, *aner*). Non possiamo impunemente separare la dimensione corporale da quella psichica e spirituale. È pure vero che "bambino interiore" ha una connotazione per lo più psicologica, e a noi qui interessa anche lo spirito, la mistica.

senza fine” del testo biblico, di qualcosa di assolutamente nuovo e inedito, in quanto tale approccio è già, almeno in parte, testimoniato dalla tradizione ebraica e cristiana: basti ad es. pensare ai 4 (o 3) sensi della Scrittura nella tradizione cristiana, al *pardes* ebraico o alle ardite riletture *qabbalistiche*, cui già facevo cenno. Corbin ci ricorda, in relazione al *Corano*, che senza esegesi simbolica la parola è perduta, il Verbo ridotto a silenzio; e che, senza lettura spirituale, non c'è “resurrezione dei morti”, come ci dice l'ismailismo (Corbin, 1983: 81-88). Proprio questo “occhio interiore” ci permette di riscoprire, per esempio, che il divino, nella *Bibbia*, non è solo trascendente, separato, *monos*, come una lettura radicalmente monoteistica vorrebbe, ma tanto trascendente quanto immanente, trinitariamente *Elohim*, YHWH e il soffio della *ruah*.

Attribuire importanza alla dimensione interiore e simbolica non significa disprezzare le ragioni della filologia, della storia, del metodo storico-critico. Occorre una lettura intera, un'ermeneutica “olistica” del testo biblico.<sup>5</sup> Questo passaggio non è irenico. Molto cammino resta da farsi. Forse non siamo ancora abituati, per lo più, a far entrare in dialogo i metodi tra loro. Magari semplicemente a vedere «il conflitto delle interpretazioni» (Ricoeur 1995). Ad abitarlo, per poi trascenderlo, se possibile. Ma intanto a vederlo. La *Bibbia* per la sua dimensione plurale, per la sua *interpretatio infinita*, è, in questo senso, un banco di prova formidabile. Anche per questo è il *Great Code* (per l'Occidente).

La lettura simbolica inoltre non è uno specialismo del simbolo, ma una vera e propria raccolta dei “vari frammenti ermeneutici”, perché almeno entrino in risonanza tra loro. Magari non si raggiungerà armonia, ma pure si supereranno separazione e isolamento!

Per altro non possiamo più limitarci ad una lettura monoculturale della *Bibbia*. Non si tratta solo di recuperare la radice ebraica e di operare un confronto profondo e salutare con il mondo coranico e in particolare con il sufismo. L'apertura ad altre cosmovisioni è necessaria e può arricchire il nostro modo di leggere il Gran Libro. Penso ad esempio all'*advaita* indiano, alla *pratītyasamutpāda* buddhista, al pensiero aduale taoista.<sup>6</sup> Ma c'è anche l'Africa, la sapienza cinese etc.

Non si tratta di snaturare la *Bibbia* e farle dire tutto e il contrario di tutto, ma di mettere in atto un movimento appunto interculturale e insieme intraculturale

---

<sup>5</sup> Ma anche di Dante, ad es.

<sup>6</sup> Cf. i lavori pionieristici e straordinari di Izutsu sul sufismo e sul *Corano*.

(Panikkar 2010: 25). Rileggo le mie “radici” scoprendole molto più profonde, plurime, diversificate e in parte sconosciute. L’interculturalità (mutua fecondazione con altre cosmovisioni) diventa anche intraculturalità (ritorno creativo, mistico alle radici). In questo senso dobbiamo “riscoprire” pure molta mistica cristiana: Scoto Eriugena, Ildegarda di Bingen, Margherita Porete, Dante, Meister Eckhart, Sebastian Franck, Jacob Böhme, Angelo Silesio, George Fox, persino Swedenborg etc.<sup>7</sup>

### *Il simbolo trinitario come simbolo di tutta la realtà. La relazionalità radicale*

In termini filosofici, dobbiamo emanciparci (senza rinnegarla violentemente) da una metafisica sostanzialista (essenzialmente greca), per valorizzare il principio di relazionalità, la relazionalità radicale di tutta la realtà (Panikkar 2010b: 218ss.), l’intuizione advaitica, trinitaria e cosmoteandrica (che è presente anche nella *Bibbia*). Scrive in tal senso Panikkar:

Here is the place and function of the *advaitic* intuition, which precisely harmonizes the Whole and the part [...]. The *advaitic* intuition focuses not on the two things (the Whole and the part, in our case) to be related. This is the classical dialectical approach. The *advaitic* intuition intuits the relationship itself. [...] An isolated Isabel [for example] does not exist, nor can I know Isabel if I take cognizance of Isabel alone. [...] Then I need to relate both, and this is dialectical thinking – the movements from A to B, Hegel would say. The *advaitic* intuition proceeds differently. It does not look first at Isabel and then at her environment, trying afterward to relate the two. The *advaitic* intuition sees primordially the relationship that “makes” the “two”, sees the polarity that makes the poles. It can discover that the poles are neither one nor two. (Panikkar 2010b: 30-31)<sup>8</sup>

Panikkar parla spesso anche di deontologizzazione (di Dio etc.). Vanno nella stessa direzione (pur nella loro peculiarità) affermazioni come: Dio «fondamento dell’Inter-essere» (Knitter 2011; 26), il passaggio «dall’ontologico al taoico» (Jullien 2010: 36) o «from ontological to *changelical*» (Lee 1996: 27).<sup>9</sup> Non dobbiamo “entificare” il divino.

---

<sup>7</sup> Per la lettura qui proposta sono fondamentali anche i contributi, tra Oriente e Occidente, di Henri Le Saux, Bede Griffiths, Raimon Panikkar, Jacques Vigne; in ambito abramico cf. almeno Annick de Souza nelle per la *Bibbia* e Henri Corbin per la mistica islamica.

<sup>8</sup> Cf. anche *ivi*, p. 220: «The *object* is not a thing but a relationship».

<sup>9</sup> Cf. anche V. Pérez Prieto 2008: 267 ss., dove la relazionalità radicale panikkarina è messa in fecondo

Fondamentale in questo ripensamento trinitario anche il contributo del teologo Jung Young Lee, che conduce una riflessione serrata e profonda, mettendo a confronto il simbolo della Trinità con le tradizioni adualiste del sud-Est asiatico,<sup>10</sup> con particolare attenzione al simbolo del Tao e a quello che lui chiama «the *yin-yang* symbolic thinking» (21-49).<sup>11</sup> *Yin* e *yang* sono relativi, poiché sono simboli relazionali; quindi non sono *in primis* simboli ontici o sostantivizzati. Essi sono il «*change*» — il divenire — che produce l'entità dell'essere. Nel simbolismo *yin-yang*, la relazione ha la preminenza sulla categoria di sostanza. Noi non ci incontriamo *per* stabilire relazioni, quanto piuttosto ci incontriamo *a causa* della relazione.

Inoltre lo «*yin-yang* symbolic thinking» è soprattutto un pensiero dell'*et-et*, piuttosto che dell'*aut-aut*. Esso contiene anche il pensiero dell'*aut-aut*, ma lo relativizza all'*et-et*. Il pensiero dell'*et-et* sottolinea la preminenza dell'intero, della totalità: l'armonia relazionale.

Quando “i due” (in questo caso *yin* e *yang*) sono inclusi l'uno nell'altro, generano una relazione trinitaria. Poiché *yin* e *yang* sono simboli relazionali, *yin* non può esistere senza *yang* e viceversa. *Yin* e *yang* sono collegati vicendevolmente, perché ciascuno contiene in sé l'altro. Questa “inclusività” può essere semplicemente simbolizzata dalla preposizione “in”, «the inner connecting principle of *yin* and *yang*». In linguaggio cristiano, quando Gesù dice: «Io sono nel Padre e il Padre è in me» (Gv 14:11), abbiamo un pensiero, una relazione trinitaria. Il Padre e il Figlio sono uno nella loro «in-ness», ma anche, allo stesso tempo, sono tre poiché l'“in” rappresenta lo Spirito, il principio di connessione interna che non può sussistere da solo. Anche un'altra fondamentale affermazione di Gesù — «Il Padre ed Io siamo una cosa sola» (Gv 10:30) — è squisitamente trinitaria: anche qui “due” sono “uno” a motivo della “e”. Potremmo anche dire “uno” (unità) nel “tre” (diversità) così come “tre” (diversità) nell'“uno” (unità) (Lee 1996: 21-69).

Ma ancora, come ci ricorda Panikkar (1998: 67), il mistero trinitario non è né uno, né due né tre. *Qui incipit numerare, incipit errare*, dice Agostino. I numeri qui non sono quantità, evidentemente, ma simboli di relazionalità radicale.

---

dialogo con i principali teologi cristiani che più hanno riflettuto sulla Trinità (dalla teologia classica a Boff, Duquoc, Greshake, Moltmann, Rahner, etc., con frequenti riferimenti anche a Ratzinger).

<sup>10</sup> In particolare Jung Young Lee si confronta con le tradizioni cinese, giapponese e coreana.

<sup>11</sup> Preferiremmo chiamarla “intuizione simbolica *yin/yang*”, piuttosto che pensiero, ma seguiamo lo stesso la definizione di Lee.

Se prendo sul serio questo paradigma trinitario, *yin* sarà sì il femminile, ben sapendo però che contiene anche il maschile, e così, viceversa, per *yang*, maschile, ma pure contenente il femminile (Lee 1996: 28). Se spezzi questa relazionalità, infrangi il dinamismo trinitario di tutta la realtà.

In questo senso non posso considerare l'esteriore e l'interiore come dualisticamente contrapposti, bensì come trinitariamente e advaiticamente correlati. Ciò che è esteriore è anche in qualche modo interiore e viceversa. Così per le categorie di immanente e trascendente, anche per quanto riguarda il divino. Questa relazionalità radicale trinitaria, questo "pensiero simbolico *yin-yang*" mostra come molti dualismi o monismi occidentali (Dio tutto trascendente non mescolato con l'immanente; spirito vs materia, cielo vs terra, solo materia, solo spirito etc.) siano, anche filosoficamente, inaccettabili. Così nella *Bibbia* senso letterale-letterario, simbolico-interiore e mistico-spirituale non vanno disgiunti, ma, nei limiti del possibile, tenuti insieme.

Pertanto potremmo già dire che la simbologia del bambino che ci apprestiamo ad analizzare è quindi sia divina, sia umana che cosmica, sia interiore che esteriore: il bambino è fisico, ma anche dentro di me. Il bambino divino è anche (non solo) il mio bambino interiore, e tutto ciò non è slegato dal bambino cronologico che sono stato nell'infanzia, o, magari, dal bambino che mi sta davanti. Bambino divino e umano, interiore ed esteriore<sup>12</sup> sono advaiticamente interin-dipendenti. Non coincidono, ma sono distinti e non separati; uniti, ma non confusi. Il che non toglie che qui ci concentreremo soprattutto sulla dimensione simbolica, mistica del bambino.<sup>13</sup>

Possiamo solo accennare al fatto che la simbolica trinitaria non è certo prerogativa esclusivamente cristiana, ma è piuttosto un'invariante umana, il che non significa che tutte le triadi coincidano o dicano la stessa cosa (Panikkar 2010b: 216-232). Anche qui differenza e somiglianza sono interrelazionate.

### *Il simbolo del bambino divino, crocevia di significati e di discipline*

Chiarite le coordinate ermeneutiche che innervano e sostanziano il percorso

---

<sup>12</sup> Ma anche cosmico: tutte le creature (anche gli animali, i vegetali) sono interessati. Cf. *infra*, sezione finale.

<sup>13</sup> In questo senso va da sé che il bambino fisico è anche immaturo, in via di crescita. Il "diventare bambini" non significa immaturità o, peggio, infantilismo. Potremmo dire che l'accezione del bambino che qui ci interessa, pur senza dualismi, è soprattutto ontologica, ontonomica, mistica: il bambino divino. Spesso per altro tale dimensione è vivamente incarnata, pur se inconsapevolmente, dal bambino "cronologico".

proposto, entriamo nel vivo del tema prescelto per una sua (certo parziale) esegesi.

Il Bambino o Fanciullo Divino è una realtà archetipica, trasformativa e di grande rilevanza mistica, da sempre presente nei testi sacri di molte tradizioni d'Oriente e d'Occidente, come nel patrimonio mitologico, letterario, topico etc. di tante latitudini e tempi. In particolare la realtà simbolica del "bambino interiore", declinazione moderna dell'archetipico Fanciullo Divino, è ormai un dato acquisito anche di molta ricerca nel campo delle scienze umane (psicoanalisi, psicologia analitica, pedagogia etc.). Basti pensare ai lavori di Jung, della von Franz, di Hillmann, per citare dei classici. Importanti poi gli approfondimenti di autori come Whithfield (monografico sul tema) e di Schellenbaum (sulla tematica della ferita dei non amati). Per Alice Miller e Donald Winnicott, ad es., è il «vero io». Come sopra ricordato, bambino esteriore e bambino interiore non sono due realtà dualisticamente separate: sono bambino in una certa epoca della mia vita, ed insieme rimane in me la realtà del *puer* nel corso dell'intera mia vita. L'un polo richiama l'altro. E il simbolo del bambino divino, come qui lo intendo, è realmente e inter-in-dipendentemente cosmoteandrico (Panikkar 2004): cioè è tanto umano quanto divino e cosmico. Senza disperdere le valenze psicologiche e fisiche, vorrei qui soprattutto concentrarmi sulla dimensione mistica del simbolo. In ogni caso i vari livelli di lettura non vanno scorporati, ma tenuti, pluralisticamente, insieme.

Insomma, la simbologia del "bambino interiore" è di straordinario valore euristico e di grandi potenzialità interdisciplinari, interculturali e, soprattutto, interiori, mistiche. In questo senso potremmo parlare anche della sua importanza germinale (ma non solo) per nuove e possibilmente più mature forme di religiosità. Panikkar ha parlato spesso del momento in cui stiamo vivendo come di una possibile "seconda età assiale" (senza misconoscerne certo i rischi e le derive). Usando una terminologia cristiana, Panikkar ha per es. distinto un primo momento — la cristianità (medievale); un secondo — il cristianesimo (moderno); e di un terzo, *kairologico* e aurorale, la cristianità, una religiosità cioè esperienziale, mistica, che senza rigettare la tradizione, pure cerca un contatto nuovo e antico insieme con il principio cristico (Panikkar 1999: 152-70). La mia riflessione sul "bambino interiore" va in questa direzione.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> La simbologia del bambino interiore qui è attraversata più nella sua dimensione "intraculturale", soprattutto a partire quindi dalle radici occidentali, bibliche su tutte. La dimensione interculturale è solo accennata.

### *L'abbraccio del Cristo ai bambini nel Vangelo di Marco*

Forse non siamo abituati a rinvenire nell'universo biblico la realtà del "bambino interiore", eppure essa vi è profondamente radicata: si tratta anzi di un tema assolutamente essenziale.

Basti pensare ai "Vangeli dell'infanzia"<sup>15</sup> e a tutta la straordinaria "storia degli effetti" (iconografica e non), che hanno prodotto. Tuttavia questi testi non raccontano solo una nascita storica: Gesù di Nazareth, il Cristo per i cristiani. Senza una lettura interiore, simbolica, mistica di questi testi disperdiamo nell'orizzontalità la loro straordinaria potenzialità trasformativa, verticalizzante, a disposizione di tutti coloro che leggano con attenzione e cuore puro.

La *magna charta* del nostro discorso sono due testi straordinari del *Vangelo di Marco* (9:33-37 e 10:13-17). Il punto centrale è già qui: l'unica volta che compare il gesto dell'abbraccio da parte del Cristo riguarda proprio i bambini.<sup>16</sup> Il Cristo non abbraccia sua madre, né Lazzaro risorto, né alcuno dei discepoli, neppure «quello che amava». Soltanto i bambini, nei due testi citati. L'episodio per altro è presente anche negli altri due sinottici (*Mt* 18:1-5; *Lc* 9:46-48), ma senza l'abbraccio. Il verbo greco in questione — *enankalízomai* (ἐναγκαλίζομαι) — è inoltre un *hapax* nel *Nuovo Testamento*: il che ne rafforza il valore esemplare.

Ma rileggiamo i due testi, nell'ordine in cui si presentano nel NT, anche se il primo è ritenuto più recente, redazionalmente, del secondo (Romaldo, 2007: 17 e n. 1):

E giunsero a Cafarnao. E quando fu nella casa, chiedeva loro: «Di cosa stavate discutendo per la strada?» Ma essi tacevano. Per la strada infatti avevano discusso tra loro chi fosse il più grande. E, sedutosi, chiamò i dodici e dice loro: «Se qualcuno vuole essere primo, sarà l'ultimo di tutti e a servizio<sup>17</sup> di tutti». E preso un bambino, lo pose in mezzo a loro e, abbracciandolo, disse loro: «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me, e chi accoglie me, non è me che accoglie ma colui che mi ha mandato». (*Mc* 9:33-37).

E gli portavano dei bambini, perché li toccasse, ma i discepoli li rimproverarono. Vedendo questo, Gesù si indignò e disse loro: «Lasciate che i bambini vengano a

---

<sup>15</sup> Interessante in proposito Venturini 2008.

<sup>16</sup> Per altro sulla presenza dei bambini intorno a Gesù e sul suo amore per loro esistono sono numerosi riscontri nei Vangeli: cf. *Mt* 14:21; 15:38; 18:3; 19:13.14 (cf. *Mc* 10:13.14; *Lc* 18:15.16); 21:15.16; 23:37 (cf. *Lc* 13:34).

<sup>17</sup> Lett. «servo», *diákonos* (δίακονος).

me, non li impedito, perché di chi è come loro è il regno di Dio. In verità vi dico: Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà». E abbracciandoli li benediceva, ponendo le mani su di loro. (Mc 10:13-15)<sup>18</sup>

“*Imitatio Christi*” o “*assimilatio Christo*”?

Questi due brani vanno inseriti nella sezione che va da Mc 8:31 a 10:52. Generalmente questi testi sono letti come un insegnamento sulla *sequela* (Nach-folge) del Cristo, un cammino da compiere dietro a Gesù verso Gerusalemme, che diventa fondativo per ogni credente (Romaldo 2007: 18).<sup>19</sup> Eppure, senza derogare a queste interpretazioni, dobbiamo anche accedere al senso interiore di questi testi. Non è in gioco solo una *imitatio Christi*, quanto piuttosto una *assimilatio Christo*, un essere *alter Christus*, una cristificazione e una cristofania (nostra e dell’intera realtà).

Inoltre la nostra prima pericope compare proprio dopo il secondo dei tre annunci<sup>20</sup> della passione e resurrezione del Figlio dell’Uomo, a sottolinearne la centralità in tal senso. Vorremmo ancora evidenziare che la vicenda del Cristo è senza dubbio storica, ma anche interiore e mistica: come canta Silesius, «Vero figlio di Dio è solo Gesù Cristo: / Ma deve ogni cristiano essere Cristo stesso» («*Es muß ein jeder Christus seyn. Der wahre Gottes Sohn ist Christus nur allein: / Doch muß ein jeder Christ derselbe Christus seyn*»; Silesius 1992: 480-481; Lib. 5, N° 9). La passione e resurrezione sono più, non meno, che storiche. La croce è anche al centro della Trinità, *ab aeterno* (cf. 1 Pt 1:19-20; Ap 13:8).

Comunque in 9:31 si dice che «il Figlio dell’uomo viene consegnato<sup>21</sup> nelle mani degli uomini», che lo uccideranno, ma lui resusciterà. L’essere consegnato nelle mani è in stretta connessione simbolica e ironica con il successivo abbraccio del Cristo ai piccoli. Da una parte quindi l’ironia tragica che lo scrittore biblico<sup>22</sup> genialmente intesse: una consegna proditoria ha come suo gesto simmetrico — eguale e contrario — l’abbraccio dei piccoli da parte del Cristo.

---

<sup>18</sup> Le traduzioni dei due brani sono mie (e così per tutto l’articolo). Se non indicato diversamente, il testo seguito per le citazioni è generalmente quello della CEI, 2008.

<sup>19</sup> Il libro in questione è qui ampiamente seguito per le questioni esegetiche dei passi marcani proposti e ad esso rimando (anche per la bibliografia dei passi considerati).

<sup>20</sup> Il primo annuncio si ha in Mc 8:31 ss. e il terzo in 10:32 ss.; tutti e tre coinvolgono dunque le nostre due pericopi.

<sup>21</sup> Ancora più propriamente il presente indicativo andrebbe tradotto «è continuamente consegnato» (cf. Attinger, 1991: 83).

<sup>22</sup> Ancora troppo spesso dimentichiamo che lo scrittore biblico, chiunque esso sia (singolo o comunità,



Laddove è abbandonato nelle mani altrui, il Cristo invece abbraccia, raccoglie. D'altra parte i due gesti richiamano probabilmente un distacco, un lasciare spazio, un morire (ad un livello) per rinascere (ad un altro). Forse meglio, un capovolgimento delle categorie mentali solite: per vivere devo incontrare la morte,<sup>23</sup> per essere grande devo essere piccolo, bambino.

Ma i discepoli non hanno compreso le parole di Gesù (cf. 9:32) ed eccoli — ancora l'ironia dell'arte biblica — a chiedersi chi di loro sia il più grande. Non hanno avuto il coraggio di interpellare Gesù sulle sue parole misteriose di morte e resurrezione, e invece Gesù pone domande (9:33), ma i discepoli tacciono. Probabilmente si vergognano, sono in imbarazzo. E non capiscono, non hanno capito. Il Cristo a parlare del capovolgimento dall'esteriore all'interiore; e loro a discutere, del tutto mondanamente, sul primato (il più forte, il più grande, il più adulto, il più "realizzato"). L'arte biblica è sempre intessuta di silenzi. Ma il Cristo ha ben compreso quanto è successo. Assume allora la posizione del maestro, si siede, chiama a sé i dodici e «dice» loro. Letteralmente sarebbe: «chiamò e dice». Un aoristo e un presente (storico). Generalmente quest'ultimo viene tradotto come un passato remoto, ma è importante mantenere il "battimento" segreto che palpita nel testo. Il Cristo dice, ora, *hic et nunc*, per tutti. La scena storica (ma narrata) è anche trans-storica. Ci riguarda, è per noi. Anche questa è arte biblica.

E il Cristo prepara la grande rivelazione, che è insieme piccola, quotidiana. Il Cristo vede sempre l'interiorità (intesa come essenza) della realtà, l'«inner process» (Lee 1976: 11-20), il ribaltamento che la nostra visione alienata non percepisce. L'ultimo è il primo e il primo l'ultimo. Il piccolo è il grande. Chi serve è re, mentre il re è schiavo. E qui, la parola cristica si fa gesto, carne, azione: egli prende un bambino (παιδίον),<sup>24</sup> apre il cerchio dei discepoli, che si credono "chiusi", raccolti, perfetti, e pone in mezzo a loro il piccolo stesso. Lui, assieme al Cristo, diviene il centro. Un esterno è fatto entrare nella cerchia che si credeva conclusa. La prospettiva è ribaltata, sconvolta. Ma Gesù fa di più: lo abbraccia — gesto unico con verbo unico! — e sancisce una straordinaria assimilazione tra sé e il bambino: «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me, e chi accoglie me, non è me che accoglie ma colui che mi ha mandato» (Mc 9:37); e anche: «Chi non accoglie il regno di Dio come un

---

ma è da ammettersi una sorta di revisione finale genialmente e artisticamente perseguita), è un vero scrittore, un artista, non inferiore agli scrittori canonici d'occidente.

<sup>23</sup> Il che naturalmente non giustifica in alcun modo l'assassinio di Gesù da parte degli uomini!

<sup>24</sup> Il παιδίον indica un'età compresa tra l'infanzia e i dodici anni.

bambino, non vi entrerà» (Mc 10:15).<sup>25</sup> Accogliere il bambino è accogliere Cristo, entrare nel suo regno, perché Cristo è il bambino, il bambino è cristico, e in quel dinamismo relazionale si entra anche nel mistero trinitario: il Padre, il Figlio e il soffio d'amore dello Spirito. Ma anche: il Figlio è il bambino (Padre, Figlio-bambino, Spirito Santo).

### *Un gesto esteriore ed interiore "sconvolgente"*

Il gesto sconvolge una mentalità, storica ma anche sempre presente, soggiacente a una certa idea di uomo. Da una parte mettere al centro il bambino era un gesto potente, "rivoluzionario" per quel tempo: il bambino poteva essere amato, certo, ma non aveva uno "statuto proprio" e di fatto era un marginale, un ultimo, un infimo (cf. Romaldo 2007: 91-116).

Ma il significato del gesto è polisemico, anche se per lo più è stato interpretato in senso esteriore:<sup>26</sup> il bambino è colui che fa la volontà del padre (dei genitori) docilmente; è un ultimo (con una teologia del servo che fa capolino); deve essere accudito; è simbolo del rinnegamento di sé etc. Non si tratta di destituire queste letture, bensì di non fermarsi ad un piano anche "legittimamente" teologico, spirituale, ma che perde di vista l'istanza simbolica, interiore, mistica.

Il "bambino fisico" di queste pagine infatti non è solo esteriore, e così il Gesù storico o anche il Cristo della fede, altro da me. Piuttosto lì contemplo, ricordo, ricontatto la mia natura reale, divina, eterna, che per un cristiano ha il suo simbolo centrale in Cristo; e Cristo mi richiama al mio essere "cristofania" (Panikkar 1999). Il "Fanciullo divino" è mistero che può nascere dentro di me, potenzialità divinoumana (e cosmica), parto mistico e cura del *Logos*: come, in modo simile e diverso, cantano anche il *Cantico della perla*, la preghiera manichea di Gesù e il bambino, i sermoni di Eckhart e della mistica renana, Angelo Silesio etc.

---

<sup>25</sup> Per Drewermann queste sono «le parole più meravigliose che il NT ci abbia tramandato» (Drewermann 1995: 283-84).

<sup>26</sup> Deteriore invece è un'interpretazione semplicisticamente moralistica: il bambino è puro, innocente etc. Si rischia la superficialità, disperdendo l'energia del simbolo.

*Ancora su Mc 10:13-16, il bambino e il Regno*

Torniamo ora a Mc 10:13-16, la redazione più arcaica dei Sinottici sul tema. In genere il brano è visto come naturale prosecuzione della pericope che lo precede (2-12) riguardante il matrimonio, la famiglia: da qui i bambini (Romaldo 2007: 34). Forse però il legame è più sottile, più profondo. Cristo in Mc 10:6 richiama le ragioni dell'“In principio” (*Gen* 1:1; *Gv* 1:1) per giustificare le sue riflessioni sull'uomo e la donna che si uniscono. E forse qui sta il punto. Il bambino ci richiama al nostro “in principio”, alla nostra natura reale, che andrà pure coltivata, cresciuta, ma che soprattutto va abbracciata, perché è già tutta lì.

La scena è verosimile e di grande suggestione: gli adulti (i genitori, presumibilmente), presentano i bambini affinché Gesù li tocchi. Questa esigenza del tatto, che già ricorreva ad es. in Mc 8:22, è probabilmente legata all'uso di far benedire i bambini dai capi della sinagoga.<sup>27</sup> In ogni modo il toccare si ricollega all'abbraccio e alla benedizione della fine della pericope. Ancora una volta i discepoli appaiono distanti, non in sintonia: rimproverano. La reticenza biblica non ci spiega il perché: forse vogliono “proteggere” Gesù, oppure hanno scarsa considerazione dei bambini, o temono qualche superstizione magica. O altro ancora. In qualunque caso Gesù reagisce con forza: una collera tutta umana lo investe.<sup>28</sup> I bambini ancora una volta sono essenziali per Gesù, quasi l'essenza. Bisogna lasciarli andare a lui. Non impedirli. Essi sono pura ricettività, accoglienza. Sono bambini fisici questi, che possiedono l'atteggiamento e lo spirito giusti. Eppure diventano anche simbolo: «di chi è come loro è il regno di Dio. [...] Chi non accoglie il regno di Dio come un bambino, non vi entrerà». Bisogna essere come loro, diventare loro, rinascere. È un'infanzia spirituale, interiore, ontologica quella richiamata dall'Evangelista. Il bambino non è solo fisico ma anche simbolico, in unione a-duale. In modo diverso, forse meno esplicitato, torna comunque l'identificazione Cristo-bambino, con la sottolineatura qui del Regno. E alla fine c'è ancora l'abbraccio e l'imposizione delle mani, a benedire i piccoli.

Si tenga presente che il già citato verbo *ἐναγκαλιζομαι*, doppio *hapax*, per

---

<sup>27</sup> Si ricordi ad es. la consuetudine ebraica di portare i fanciulli dagli scribi, perché fossero benedetti alla vigilia del giorno dedicato all'espiazione.

<sup>28</sup> Il verbo *ἀγανακτέω* ha una connotazione molto fisica. Non significa tanto adirarsi o indignarsi (*ὀργίζομαι*), anche se non è esclusa questa connotazione. Si vuol dire in qualunque caso un moto spontaneo, con tutta la partecipazione fisica del Cristo (Romaldo 2007: 37 e nn. 81-83).

così dire, del NT, è composto dalla preposizione ἐν- + ἀγκαλίζομαι. Ed ἐν- rimanda anche a significati come “dentro”, “in”, “all’interno di”. L’abbraccio è fisico e interiore.

Possiamo almeno citare, ancora nei *Vangeli*, e sempre da leggersi in un’ottica che sia anche simbolica, il celeberrimo invito cristico: «Se non [...] diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli (Mt 18:3)». O ancora: «Ti rendo lode, Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai sapienti e ai dotti e le hai rivelate ai piccoli» (Mt 11:25).

### *Il bambino divino che noi siamo, Divinità e Infanzia*

Ma cosa significa esperire, essere, ridivenire il “bambino divino, interiore”?

Esso, come abbiamo già accennato, richiama — utilizzando linguaggi di più tradizioni — una potenzialità divina dentro di noi (quale che sia il nome che le diamo): l’Io Reale, il Bambino divino, il Figlio interiore, il Figlio dell’Uomo (*Ben Adam*), il *nous*, lo *Yod* del Sacro Tetragramma (YHWH) che ci abita, il *Logos*, il Figlio (la Seconda Persona della Trinità), il Cristo interiore, il *Puer aeternus*, l’*atman*, la nostra “vera natura”, l’essenza, la buddhità, la vacuità, lo Spirito, la scintilla o il fondo dell’anima, l’*apex mentis*, l’Inconscio (come Sé, come Sovracosciente...) etc.<sup>29</sup>

Questi nomi non dicono tutti la stessa cosa, anche perché vengono da tradizioni, discipline e culture diverse, ma sono piuttosto “equivalenti omeomorfici” (Panikkar, 2007).

Forse il linguaggio ossimorico di un grande poeta mistico come Angelo Silesio può aiutarci a comprendere meglio. Si leggano i seguenti mirabili distici (che, naturalmente, sono espressi in linguaggio cristiano):

---

<sup>29</sup> Si veda come Whitfield, da una prospettiva più psicologica (ma non esclusivamente), connota il “Bambino Interiore” o “Io Reale” (contrapposto all’Io Co-dipendente): «Io autentico, Vero Io, Genuino, Spontaneo, Espansivo, Affettuoso, Generoso, Comunicativo, Accetta se stesso e gli altri, Compassionevole, Ama incondizionatamente, Vive intensamente le emozioni (comprese rabbia giustificata e spontanea), Assertivo, Intuitivo, Bambino interiore [e capacità di tornare bambino, in unione a-duale con l’adulto: *Puer-Senex*], Ha bisogno di giocare, Vulnerabile, Memore dell’Unità interiore ed esteriore, Ama ricevere affetto e sostegno, Si abbandona, Indulgente con se stesso, Aperto all’inconscio [ma anche: all’intuizione, al mistero quale che sia il suo nome: Dio, Coscienza, Amore etc.], Libero di crescere, Memore dell’unità Interna, [Mistico (l’esperienza della Vita)]» (Whitfield 2004: 20 ss.; le parole tra parentesi quadra sono mie aggiunte e/o commenti).

253. *Dei piccoli è il regno dei cieli*

Cristiano, se puoi di tutto cuore farti bambino  
Il regno dei cieli è già tutto tuo sulla terra.

*Der Kinder ists Himmelreich*

Christ so du kanst ein Kind von gantzem Hertzen werden  
So ist das Himmelreich schon deine hier auf Erden.

254. *L'infanzia e la Divinità*

Poiché nell'infanzia mi si è rivelata la Divinità,  
Sono ugualmente incline a infanzia e Divinità.

*Die Kindheit und GÖttheit*

Weil sich die GÖttheit hat in Kindheit mir erzeigt  
Bin ich der Kindheit und der GÖttheit gleich geneigt.

255. *Bambino e Dio*

Bambino o Dio è uguale: se m'hai chiamato bambino  
In me hai riconosciuto Dio, e in Dio me.

*Kind und GÖtt*

Kind oder GÖtt gilt gleich: hastu mich Kind genennt  
So hastu GÖtt in mir / und mich in GÖtt bekennt.

256. *Reciprocità dell'esser figlio e padre*

Sono il bambino e figlio di Dio, egli è pure mio figlio:  
Com'è possibile che entrambi siano l'uno e l'altro!

*Die widergiltliche Kind- und Vatterschafft*

Jch bin GÖtts Kind und Sohn / Er wider ist mein Kind:  
Wie gehet es doch zu daß beide beides sind!  
(Silesius 1992: 196-99)

Non c'è bisogno di commentare queste straordinarie intuizioni, che sono anche esegesi interiori, mistiche, di tutta la tematica del bambino divino neotestamentaria. Silesio entra in profonda risonanza con le parole cristiche sui bambini, di cui sono costellati i vangeli.

*Dispersione o integrazione del bambino divino*

In qualunque caso, se disperdiamo questa istanza divina, non ci compiamo, restiamo nell'ignoranza, nella superficialità, lontani dalla nostra natura reale. L'integrazione trascende la dualità: a questo rimandano immagini ossimoriche quali *senex-puer*, Padre-Figlio, Cristo-bambino, al-Khidr come giovane bellis-

simo dalla barba bianca, la nuova innocenza panikkariana etc. L'uomo divenuto bambino è sapiente e innocente, mentre il piccolo, da solo, è sì innocente, ma inconsapevole.

Il Fanciullo Divino è una realtà mistica e spirituale (ma anche psicologica e materiale: nulla va disperso).

Insomma: la simbologia del bambino divino deve essere recuperata in tutta la sua ricchezza, che non è solo psicologica, pedagogica, neurologica, fisica.

La realtà del *puer æternus* è anche pratica, esperienziale, trasformante. I miti, i testi sacri, le opere d'arte e di autentica ricerca interiore chiamano al *vai verso di te*, all'individuazione, alla trasfigurazione, all'integrazione degli archetipi e dei grandi simboli (quali appunto il *puer*).

Il *puer æternus* è una realtà iniziatica, archetipica, da vedere, ri-trovare, interpretare, vivere. Μῦθος e λόγος vi coesistono. E così coscienza e spontaneità ontologica.

In tal senso lo studio di questo simbolo è una reale via di trasformazione, di liberazione e presuppone pratiche, tecniche, lavoro su di sé. Hillman (1999: 53-56) auspica che in questa nostra età di transizione, travagliata e difficile, avvenga l'integrazione del *puer* (cf. l'archetipo del *senex-puer*, Mercurio-Saturno, «il vecchio maestro di giovanile aspetto» del sufismo etc.). Questa sembra un'irrinunciabile "pedagogia bianca", radicalmente alternativa a quella "nera", di cui dirò tra breve.

La simbologia del bambino è in qualunque caso di una ricchezza simbolica immensa: essa dice anche la fiducia dei bambini, la spontaneità ontologica, la creatività (della vita), l'assenza di calcolo, il prevalere dell'intuizione sul meccanismo raziocinante. Inoltre il bambino significa anche una mente aperta, incondizionata, priva del peso della memoria e dell'esperienza, e quindi vergine, distaccata, disponibile allo Spirito, al *Logos*, all'Assoluto (Martin 2003: 147 ss.). Il bambino è anche innocenza, intesa soprattutto come qualità di docilità, di non-violenza (*non nocens*). Il bambino è sguardo a-duale.

### *L'anti-iniziazione, la deriva sacrificale, la "pedagogia nera"*

Tuttavia la realtà del bambino interiore, divino e fisico, meglio cosmoteandrico, è tutt'altro che irenica. Infatti accanto allo sviluppo, all'integrazione, all'onorare questo seme trasformante, esiste un'altra via, mortifera ed inquietante: la persecuzione del bambino interiore (ed esteriore), il suo sacrificio, la sua uccisione, una sorta di devastante "pedagogia nera", un'anti-pedagogia, un'anti-iniziazione.

Sempre per restare nella *Bibbia*, si pensi alla straordinaria esemplificazione

delle due istanze: da una parte il bambino resuscitato da Elia (1 *Re* 17:17-24) o da Eliseo (2 *Re* 4:18-37), la storia di Mosè salvato dalle acque o del piccolo Davide, il giudizio di Salomone (1 *Re* 3:16-28) che restituisce alla sua vera madre il bambino minacciato, impedendo che finisca tagliato in due,<sup>30</sup> fino al *Talità qum* del Cristo che ancora resuscita una bimba (*Mc* 5:35-41); dall'altra le pagine inquietanti del sacrificio di Isacco (*Gen* 22) o della figlia di Jefte (*Gdc* 11), le varie "stragi di innocenti" (cf. ad es. *Dt* 2:34; 3,6; *Gs* 6:21; *Is* 13:16-18; e, ovviamente, *Mt* 2:1-16).

Indicazioni ricchissime in tal senso provengono naturalmente anche dal mito greco (Tantalo, Dedalo e Icaro, Adone, Mercurio, Dioniso etc.), dalla fiaba, dalla storia delle religioni (Jung, von Franz, Eliade, Corbin, Campbell, Hillman, Grün etc.).<sup>31</sup>

In questa direzione si apre poi una pista di affascinante interazione con gli studi pedagogici sulla "persecuzione del bambino" (cf. ad es. Miller 1987).

### *I "Vangeli dell'infanzia": il bambino e Erode*

Anche i cosiddetti "Vangeli dell'infanzia", come già accennato, possono essere letti in questo duplice senso.

Anche qui, al centro, è un *παιδίον*<sup>32</sup> (*Mt* 2:8.11; *Lc* 2:17),<sup>33</sup> lo stesso termine che abbiamo visto presente nelle due pericopi marciiane analizzate. Già lì il Cristo si è assimilato al *paidion*, ma il ritorno della medesima parola è un'ulteriore prova che quell'identificazione è reale. Nei Vangeli dell'infanzia Cristo è anche fisicamente *paidion*. Del resto la scena non è solo storica, ma anche sempre presente, in senso interiore e mistico. Come ci ricorda ancora Silesio:

*61. In te deve nascere Dio*  
Mille volte nascesse Cristo a Betlemme  
Ma non in te: sei perduto in eterno.

---

<sup>30</sup> Desidero ricordare la terribile ri-scrittura dell'episodio realizzata da Raymond Carver nel brevissimo racconto *Popular Mechanics*; la storia apparve come *Mine* (in Carver 1977) e come *Popular Mechanics* (in Carver 1981). Il giudizio di Salomone è il palinsesto su cui è ritracciato il racconto, che diventa una squallida e per altro umana (troppo umana) lite di coppia, finita in tragedia per il piccolo. Manca l'istanza salomonica nel racconto, la luce, la coscienza, e avviene così ciò che il saggio re ha evitato nel testo biblico.

<sup>31</sup> Per approfondire, cf. G. Vacchelli 2008: 266-67, 296-98; Sibaldi 2008. Riferimenti in tal senso anche nell'opera di Annick de Souzaenelle.

<sup>32</sup> In ebraico *παιδίον* corrisponde a *yeled*, nato da poco; mentre *παις* è *ebhed*, servitore (cf. Enzo, 2010: 157).

<sup>33</sup> Anche se *Lc* 2:12.16 ha *βρέφος*, «bimbo piccolo», «neonato» (e così anche in 1:41.44, riferito però al piccolo di Elisabetta). *Βρέφος* rispetto a *παιδίον* sembra sottolineare la piccolezza, un'età ancora più tenera.

*In dir muß GOtt gebohren werden*

Wird Christus tausendmahl zu Bethlehem gebohrt

Und nicht in dir; du bleibst noch Ewiglich verlohrt. (1992: 132-33)

Grün legge il Natale del bambino divino sia come la continua *transmutatio* a cui siamo chiamati, sia in linea con la tradizione mistica cristiana che qui stiamo citando:

I mistici parlano non solamente della continua nuova nascita come via per arrivare a noi stessi, ma anche della nascita di Dio nell'animo umano. A Natale celebriamo nella nascita di Gesù anche la nascita di Dio nel nostro cuore. Se Dio non nasce in noi, noi restiamo stranieri a noi stessi. [...]. Per Meister Eckhart la nascita di Dio si compie in questo modo: «Nell'intima profondità dell'anima [...] accade la nascita di Dio. In quanto di più puro, di più nobile e di più tenero l'anima ha da offrire, deve essere: in un profondo silenzio, una creatura non ha raggiunto ancora alcuna immagine».

In te vi è uno spazio di puro silenzio, che è intatto dal rumore del mondo, intatto dai molti pensieri e dalle molte emozioni che sempre ci sopraffanno. In questo luogo di silenzio Dio nascerà in te. Quando Dio nasce in te, tu entri in contatto con il tuo vero essere, con l'immagine intatta e non falsificata di Dio in te. Allora la tua vita diverrà veramente nuova, santa, bella. Allora in te vi sarà la fonte della vita, dalla quale puoi sempre attingere di nuovo. (Grün 2004: 83-84)

Vigne legge la Natività in ottica yogica di trasformazione e compimento di energie:

Maria e Giuseppe corrispondono alla forma più purificata di energia, quella che si trova in cima ai canali laterali che, al livello della fronte, confluiscono nel canale centrale (il quale corrisponde qui al bambino-Dio) in quella perfetta unità che è la sacra Famiglia. Questa unione non è solo quella del maschile e del femminile, il matrimonio interiore; essa include anche colui che è sia causa che conseguenza, vale a dire il bambino-Dio. (Vigne 2009: 554)

In ogni caso anche i Vangeli dell'infanzia mostrano come la deriva sacrificale, omicida, sia in agguato e possa annientare il bambino. Qui è Erode con la sua ferocia, che include anche la strage degli innocenti (*Mt 2:16 ss.*). E Giuseppe invece è il custode, che prende il bambino con sé, con sua madre, e fugge in Egitto (*Mt 2:14*).<sup>34</sup> Erode può qui simboleggiare molte cose: un potere esteriore, violento, condizionante (che può incarnarsi nella società, nello stato,

---

<sup>34</sup> Interessanti in proposito le analisi di Venturini 2008, per il quale il bambino divino richiama l'uomo



in un'educazione perversa); l'uomo decaduto che ha "sposato" il Satana, che è in preda alla bramosia; ma anche una forza interiore negativa, distruttiva, che annientando il bambino, di fatto annienta anche se stessa (cfr. *Mt* 2:19).

*Altri spunti inter- / intra-culturali sul bambino cosmoteandrico*

Il tema è pressoché inesauribile e quelli che seguono sono soltanto spunti. Si veda ad es. lo straordinario *loghion* 22 del *Vangelo di Tommaso*.<sup>35</sup>

Gesù vide dei piccoli che venivano allattati al seno. Disse ai suoi discepoli: «Questi piccoli che prendono il latte sono come quelli che entrano nel Regno». Gli dissero: «Allora, diventando piccoli, entreremo nel regno?» Gesù disse loro: «Quando di due diverrete Uno e farete l'interno come l'esterno, l'esterno come l'interno, e l'alto come il basso, quando farete del maschile e del femminile un Unico, affinché il maschile non sia un maschio e il femminile non sia una femmina [...], allora entrerete nel Regno!» (*Vangelo di Tommaso*: 99).

Così commenta, con profondità, Leloup: «Tutto ciò simboleggia l'atteggiamento di riposo e di ricettività che deve essere proprio del contemplativo. I discepoli pensano allora che basti essere "piccoli" per entrare nel Regno. Gesù ricorda che il fanciullo simboleggia uno stato di non-dualità e che non si tratta affatto di "atteggiarsi a bambini", di coltivare in noi la puerilità e gli infantilismi. Dovremmo invece lavorare all'integrazione di tutte le dimensioni del nostro essere: l'alto e il basso, il maschile e il femminile, ecc.» (99).

È significativo che il passo del *Vangelo di Tommaso* corrobora la lettura simbolico-interiore e mistica che abbiamo dato delle pericopi marciiane.<sup>36</sup>

Affascinanti certi riferimenti al Romanticismo europeo. Anche se forse l'ermeneutica romantica del mito del bambino come figura archetipica della purezza può sembrarci incompleta, gli spunti sono tanti. Così Wordsworth può scrivere in *Rainbow*: «*The child is father of the Man*». E per Hölderlin:

---

interiore, l'uomo nuovo di Paolo (cf. *Rm* 7:22; *2 Cor* 4:16; *Ef* 3:16) o il κρυπτός τῆς καρδίας ἄνθρωπος, «l'uomo nascosto del cuore» di *1 Pt* 3:4.

<sup>35</sup> Ma cenni in merito si trovano anche nei *Loghia* 4 e 21.

<sup>36</sup> La relazione tra *Vangeli* canonici e apocrifi (specie alcuni, come il *Vangelo di Tommaso*) non può essere intesa in modo dialettico o meramente contrappositivo. Essa è piuttosto complementare, se non aduale. Nessuno può derogare alla venerabilità dei canonici, ma gli apocrifi, almeno alcuni, possono essere una sorta di "incompiuto", di "inconscio" del Gran Libro, da conoscere e coscientizzare (cf. Leloup 2007: 13 ss.).

un essere divino è il fanciullo, sino a che non si mimetizza nei camaleontici colori degli uomini. Egli è totalmente quello che è, per questo è bello. L'obbligo della legge e del destino non lo ha ancora toccato; nel fanciullo non è che libertà. In lui è serenità; egli non è ancora entrato in conflitto con se stesso.

Ein göttlich Wesen ist das Kind, solange es nicht in die Chamäleonsfarbe der Menschen getaucht ist. Es ist ganz, was es ist, und darum ist es so schön. Der Zwang des Gesetzes und des Schicksals betastet es nicht; im Kind ist Freiheit allein. In ihm ist Frieden; es ist noch mit sich selber nicht zerfallen. (*Hyperion*, cap. 5; Hölderlin, 1981: 29-30)

Mi piace però suggerire anche alcuni riferimenti alla nostra tradizione poetica. Alla luce di quanto abbiamo visto fino ad ora, come non rileggere anche in senso interiore e simbolico le pagine straordinarie (sia poetiche che in prosa) di Leopardi sull'infanzia? Come non rivedere in questo senso ontologico il "Fanciullino" pascoliano?

E non è certo un caso che Dante, alla fine del suo viaggio, si ricollegi al simbolo del bambino interiore, soprattutto per via biblica (ma non si dimentichi la IV *Egloga* virgiliana). Più il Poeta matura, si essenzializza, più ritorna piccolo, infatti:

Ormai sarà più corta mia favella,  
pur a quel ch'io ricordo, che d'un fante  
che bagni ancor la lingua alla mammella.

(*Pd* XXXIII: 106-108)

Henry Corbin ha spesso parlato del *puer æternus*, ad es. nel sufi persiano Suhrawardi e in genere nella tradizione dell'ismailismo, inteso come la nostra natura prima, la nostra primordiale Ombra d'oro, la nostra essenza angelica messaggera del divino, messaggio divino esso stesso. Così, nella tradizione alchemica islamica, quando Hermes e la Natura Perfetta siano congiunti, ecco nascere il Fanciullo Perfetto, il Fanciullo del Rinnovamento, l'*Infans noster*, il *Filius sapientiæ*, il *Filius philosophorum* (Corbin 1983: 14, 39, 43, 50, 69).

Ora, l'immagine del Bambino, del *Puer æternus* viene anche a simboleggiare la riunione finale dell'uomo e del suo Angelo, inteso come suo Doppio celeste. La figura del Bambino, o meglio ancora, del *renovatus in novam infantiam*, diventa simbolo di una mistica ed interiore *coincidentia oppositorum* (Corbin 1983: 72-73 etc.). Ancora, forse, un equivalente della «nuova innocenza» di cui ha spesso parlato Panikkar (2005).

Ma anche nelle tradizioni d'Oriente il simbolo del bambino, visto nella sua accezione più profonda, torna significativamente.

Così Krishna è un bambino vivace, persino monello. Fa sparire i vasi di latte

cagliato, mangia di nascosto i cibi posizionati sugli scaffali. È soprannominato per le sue marachelle Ladro-di-Burro. Un giorno Yasoda, la madre adottiva, gli apre di colpo la bocca, per vedere che cosa abbia mangiato di nascosto questa volta; e, quando vi guarda dentro, vi scorge l'intero universo, i "Tre Mondi" — quello degli dèi, quello degli uomini, e il cosmo (Campbell 2000: 288).

La straordinaria figura del dio vedico Agni, l'amico dell'uomo, il mediatore, il fuoco sacro, sacrificale, ma anche il fuoco che è nel sole, nelle cose che bruciano e nel cuore dell'uomo, il dio contemporaneamente cosmico, umano e divino, è anche il «Fanciullo sempre soccorritore» o «Fanciullo eterno» (Panikkar 2001: I. 191-93; 437 ss.).

Nel *Tao Tê Ching* Lao-Tzù così scrive, con il consueto gusto del paradosso:

Io sono come un bambino appena nato che non abbia ancora imparato a sorridere. Disperato e inutile io appaio, come se non avessi luogo dove andare. Ogni uomo ha più del fabbisogno. Io solo sembro essere vuoto e mancante. Mia è certamente la mente di un uomo stupido! Ottusa e stupida. Gli uomini comuni sono tutti rapidi e svegli. Io solo sono ottuso e tardo. [...] Tutti hanno una mansione da svolgere, mentre io solo resto improduttivo e inerte. Io solo sono diverso dagli altri, perché il mio valore è di essere nutrito dalla Madre [cioè dal *Tao*]. (Izutsu 2010: 325)

Così è il saggio taoista, come un bimbo piccolo nutrito dalla madre senza che lui faccia nulla, nel seno del Tao, libero e senza problemi, lontano da ogni attività artificiale propria (ivi, 325, n. 13).

### *Il bambino nella simbolica trinitaria*

Abbiamo fatto ampio riferimento ad un pensiero trinitario e triadico.<sup>37</sup> Anche l'intuizione cosmoteandrica, evocata in più punti, è una relazione trinitaria: Panikkar ha in proposito parlato di Trinità radicale. Echi trinitari (intradivini) riecheggiavano anche nelle due pericopi marciiane analizzate.

Vorrei qui concludere con una riflessione inter- / intra-culturale su questo tema.

La triade Cielo-Terra-Umanità è anche conosciuta come Trinità cinese o Trinità dell'Asia. Il Cielo è identificato con il Padre, la Terra con la Madre, e l'Umanità sono i loro bambini (e fratelli, sorelle, con tutte le creature comprese,

---

<sup>37</sup> Cfr. *supra*, sez. «Il simbolo trinitario».

anche quelle cosmiche). Quindi tale Trinità può essere anche descritta come Cielo-Terra-Bambino/i.

La Trinità cristiana è certo Padre Figlio e Spirito Santo, ma allora il Figlio è anche bambino, bambina,<sup>38</sup> il παιδίον dei Vangeli dell'infanzia, il bimbo con cui si identificava il Cristo nei due passi marciari.

Il Figlio, il Bambino (la Bambina) sono al centro della "Trinità familiare" (cf. Lee 1996: 63 ss.; 76 ss.; 213 ss.) di tutta la realtà. Forse anche questo significa l'abbraccio del Cristo ai piccoli.

### Opere citate

- Attinger, David. 1991. *Evangelo secondo Marco*. Roma: Nuove Frontiere.
- Böhme, Jakob. 1847. *Sämmtliche Werke*, a c. di K. W. Schiebler. Leipzig: Johann Ambrosius Barth. Vol 7: Libri apologetici.
- Campbell, James. 2000. *L'eroe dai mille volti*. Parma: Guanda.
- Carver, Raymond. 1977. *Furious Seasons And Other Stories*. Santa Barbara: Capra Press.
- . 1981. *What We Talk About When We Talk About Love*. New York: Knopf.
- CEI. 2008. *La sacra Bibbia*. Roma: CEI-UELCI.
- Corbin, Henry. 1983. *L'homme et son ange. Initiation et chevalerie spirituelle*. Paris: Fayard.
- Drewermann, Eugen. 1995<sup>2</sup>. *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*. Brescia: Queriniana.
- Enzo, Carlo. 2010. *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo. I. Gli inizi*, vol. 2. Milano-Udine: Mimesis.
- Ginzberg, Louis. 1999. *La leggenda degli ebrei. III. Giuseppe, I figli di Giacobbe, Giobbe*. Milano: Adelphi.
- Grün, Anselm. 1995. *Il coraggio di trasformarsi*. Cinisello Balsamo (MI): Ed. San Paolo.
- . 2004<sup>3</sup>. *Natale – Celebrare un nuovo inizio*. Brescia: Queriniana.

---

<sup>38</sup> Il Figlio può essere al di là della distinzione di genere, ma in qualunque caso non solo maschio. Bambina e Bambino sono in lui contenuti. Naturalmente non possiamo sviluppare qui una riflessione sulla dimensione femminile e la Trinità. Si potrebbe comunque senz'altro parlare anche di Figlia.

- Hillman, James. 1999. *Puer aeternus*. Milano: Adelphi.
- Hölderlin, Frederick. 1981. *Iperione*. Milano: Feltrinelli.
- Idel, Moshè. 2002. *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*. New Haven & London: Yale University Press.
- Izutsu, Toshihiko. 2010. *Sufismo e Taoismo*. Milano-Udine: Mimesis.
- Jullien, François, 2010. *Le trasformazioni silenziose*. Milano: Cortina.
- Knitter, Paul. 2011. *Senza Buddha non potrei essere cristiano*. Roma: Fazi.
- Lee, Jung Young. 1976. *Patterns of Inner Process*. Secaucus: Citadel Press.
- . 1996. *The Trinity in Asian Perspective*. Nashville: Abingdon Press.
- Leloup, Jean-Ives. 2007. *Les profondeurs oubliées du christianisme*. Gordes: Éd. du Relié.
- Martin Sahajananda, John. 2003. *Rediscovering the Eastern Jesus. You are Light*. Tamil Nadu: Vijjay Printers.
- Miller, Alice. 1987. *La persecuzione del bambino*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Panikkar, Raimon. 1998. *L'esperienza di Dio*. Brescia: Queriniana.
- . 1999. *La pienezza dell'uomo. Una cristofania*. Milano: Jaca Book.
- . 2004. *La realtà cosmoteandrica. Dio-Uomo-Mondo*. Milano: Jaca Book.
- . 2001. *I Veda Mantramañjarī. Testi fondamentali della rivelazione vedica*. Milano: Rizzoli.
- . 2005. *La Nuova innocenza. Innocenza cosciente*. Sotto il Monte (Bg): Servitium.
- . 2008. *Il Cristo sconosciuto dell'induismo. Verso una cristofania ecumenica*. Milano: Jaca Book.
- . 2010a. *Vita e Parola. La mia opera*. Milano: Jaca Book.
- . 2010b. *The Rhythm of Being*. New York: Orbis Books, Maryknoll.
- Pérez Prieto, Victorino. 2008. *Dios, Hombre, Mundo. La trinidad in Raimon Panikkar*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, Paul. 1995. *Il conflitto delle interpretazioni*. Milano: Jaca Book.
- Romaldo, Adriana. 2007. *Gesù abbraccia i bambini. Riflessioni teologiche e antropologiche sul gesto dell'abbraccio nella Bibbia*. Siena: Cantagalli.
- Sibaldi, Igor. 2008. *Quando hai perso le ali*. Milano: Frassinelli.
- Silesius, Angelus. 1992<sup>2</sup>. *Pellegrino cherubico*, a c. di Giovanna Fozzer e Marco Vannini. Cinisello Balsamo (MI): Ed. San Paolo.
- Vacchelli, Gianni. 2008. *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: poesia simbolo e vita*. Genova-Milano: Marietti.

———. 2010. *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica*. Milano: Servitium.

*Il Vangelo di Tommaso*, a cura di J.-Y. Leloup. 2003. Roma: Ed. Appunti di Viaggio.

Venturini, Simone. 2008. *Il Vangelo del bambino interiore*. Roma: Città Nuova.

Vigne, Jacques. 2001. *Le mariage intérieur en Orient et en Occident*. Paris: Albin Michel.

Whitfield, Charles L. 2004. *Il bambino interiore*. Milano: Armenia.



# III

## GUARDANDO A ORIENTE LOOKING EASTWARD





# « Tu es ce que tu comprends » : Jābir ibn Hayyān et la transmutation alchimique en Islam

par Pierre Lory

## *Une littérature profuse et composite*

Lorsque les arabes eurent conquis le Proche-Orient, l’Égypte, puis de plus vastes territoires à l’est comme à l’ouest, ils ne se fondirent pas — contrairement à ce qu’avaient fait les peuples “barbares” germaniques quelques siècles plus tôt en Europe — dans les sociétés locales techniquement et culturellement plus évoluées; au contraire, ils gardèrent fermement l’usage de leur langue et de leur cadre religieux, qu’adoptèrent progressivement les populations conquises. Ils ne se désintéressèrent pas pour autant du patrimoine local — hellénique, syriaque, copte, iranien — mais l’investirent, le firent parfois traduire, l’assimilèrent progressivement. Ainsi s’épanouit à partir du 8<sup>e</sup> et du 9<sup>e</sup> siècle une nouvelle civilisation « arabo-islamique » qui adopta et fit fructifier une partie du patrimoine de l’Antiquité tardive.

Parmi les éléments de ce patrimoine, l’alchimie figure en bonne place. Des références tardives affirment que des ouvrages de Zosime de Panopolis furent traduits en arabe sous le gouvernement de Mu‘āwiya sur la Syrie ;<sup>1</sup> que le prince omeyyade Khālīd ibn Yazīd, écarté du pouvoir, se fit traduire des textes alchimiques et pratiqua cette science.<sup>2</sup> Des enseignements alchimiques sont attribués à ‘Alī ibn Abī Tālib,<sup>3</sup> quatrième calife et premier Imam du chiisme, et à son descendant Ja‘far al-Sādiq, le sixième Imam.<sup>4</sup> Toutes ces assertions sont sujettes à caution au regard de la critique moderne : à tout le moins témoignent-elles sans doute de l’intérêt précoce manifesté par les intellectuels musulmans

---

<sup>1</sup> Soit en l’an 659 précisément. C’est ce que signale H.E. Stapleton 1910: 67. L’historicité de l’événement est défendue par Sezgin 1971 : 19, 22, 74. Elle est mise en doute par contre par M. Ullmann 1972 : 152.

<sup>2</sup> Pour le détail du dossier concernant Khālīd ibn Yazīd, voir Ruska 1924 : I, 5-52; Ullman 1978 : 181 ss. et 1972 : 192-195.

<sup>3</sup> Traduits et commentés par Corbin 1986: 29-60, qui ne se prononce pas cependant sur leur caractère historique.

<sup>4</sup> Voir les développements de Ruska 1924 : II, 7-64; ainsi que Ullmann 1972 : 195-196; et aussi Kraus 1943 : XXV ss.

envers la science d'Hermès. Il n'est pas du tout interdit de penser que des versions arabes d'ouvrages alchimiques aient circulé bien avant les premières traductions "officielles" des textes philosophiques et scientifiques helléniques.

Quoi qu'il en soit, une littérature alchimique en langue arabe se développa à partir du 8<sup>e</sup> siècle. Son ampleur et sa complexité sont à souligner. Il ne s'agit pas d'une simple restitution arabe des textes égyptiens en langue grecque qui avaient précédé. La science alchimique a bel et bien été repensée, expérimentée, méditée, discutée par les auteurs de langue arabe.<sup>5</sup> C'est bien la civilisation arabe qui a produit l'alchimie qu'ont reçue les Européens à partir du 11<sup>e</sup> siècle. Aussi l'historien des sciences Robert Halleux a-t-il pu écrire : « Non seulement une bonne partie des textes classiques [de l'alchimie européenne médiévale] sont traduits de l'arabe, mais le monde islamique a créé les genres, les concepts, le vocabulaire, frayé les principales voies où chemineront les adeptes médiévaux » (Halleux 1979 : 64).<sup>6</sup> Cette donnée historique entraîna de fait des conséquences considérables sur la façon de comprendre l'objet même de la discipline alchimique pour les Européens à l'époque médiévale.

La littérature alchimique de langue arabe est fort composite. Une partie se présente comme rédigée par des auteurs de l'Antiquité. Ces écrits «pseudépigraphiques» attribués faussement à des auteurs comme Hermès, Pythagore, Aristote, Platon, ou bien à des alchimistes antiques comme Zosime ou Apollonios de Tyane, sont nombreux et leur contenu important pour l'histoire des idées. Ils posent toutefois de redoutables questions aux historiens des sciences: s'agit-il de la traduction arabe d'originaux grecs actuellement perdus ? Ou bien avons-nous affaire à la rédaction, directement en arabe, de textes attribués à des prestigieux penseurs de l'Antiquité ? Ou encore à des adaptations tardives de noyaux textuels d'origine antique ? La réponse oscille selon les cas entre ces possibilités, sans qu'il soit toujours possible de trancher. En l'absence de références à des événements de l'histoire, la date de leur traduction ou composition est en outre généralement difficile à repérer.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Qui n'étaient pas tous musulmans, loin de là : les catalogues attestent la présence de plusieurs auteurs alchimistes juifs, chrétiens, sabéens de langue arabe.

<sup>6</sup> Les traductions en latin de textes alchimiques arabes furent effectuées à partir de la fin du 12<sup>e</sup> siècle, notamment en Espagne. Plusieurs des grands noms de cet effort de traduction — Hugues de Santalla, Robert de Ketton, Gérard de Crémone — investirent des efforts importants dans le domaine de la science d'Hermès. On traduisit des textes parfois précis — comme certains de Jâbir (latin : Geber) — parfois composites, comme la *Turba philosophorum*. L'alchimie de langue latine prit ainsi son envol dans la continuité et la dépendance de sa devancière arabe, même si en peu de temps elle connut un essor impressionnant.

<sup>7</sup> Deux cas intéressants dans le cadre de la recherche sur cette littérature pseudépigraphique ont été analysés dans Vereno 1992 : 134-339.

*L'alchimie de Jābir ibn Hayyān, voie de transmutation de l'homme*

Une autre partie de la littérature alchimique arabe est due, naturellement, à des auteurs d'époque islamique. Elle représente un ensemble de textes fort imposant.<sup>8</sup> Il est difficile de l'aborder comme un tout homogène. Nous allons nous limiter ici à son élément à la fois le plus ancien et le plus considérable: le corpus attribué à Jābir ibn Hayyān. Ce corpus regroupe un ensemble de quelque 3000 titres.<sup>9</sup> Une bonne partie de ces titres renvoient à des textes courts, qui ne sont en fait que des chapitres d'ouvrages, mais d'autres sont des traités de dimensions plus étendues. Au total, quelques 250 traités jābiriens ont été conservés à ce jour, dont une petite partie seulement a été éditée et imprimée.

Résumons rapidement la question de l'attribution de cet important corpus, largement discutée ailleurs.<sup>10</sup> Les textes traditionnels — dont principalement le Corpus Jābirien lui-même — affirment que Jābir aurait été le disciple de l'Imam chiïte Ja'far al-Sādiq, qu'il aurait fréquenté la cour des vizirs Barmécides, et qu'il aurait vécu jusqu'à la prise du pouvoir par le calife abbasside al-Ma'mūn. La critique contemporaine — Julius Ruska et surtout Paul Kraus — ont toutefois démontré avec des arguments rigoureux la fausseté d'une telle attribution. L'étude textuelle méthodique montre que le Corpus Jābirien est le résultat d'un travail de plusieurs générations, de toute une école d'alchimistes, dont la rédaction a pu s'étendre de la fin du 8<sup>e</sup> à la première moitié du 10<sup>e</sup> siècle. Mais que Jābir ibn Hayyān ait été l'éponyme de toute une école ne diminue en rien l'importance du corpus; au contraire, cela lui confère une envergure historique dépassant le cadre d'une œuvre purement individuelle et prenant les dimensions d'un véritable courant de pensée représentatif d'un groupe étoffé de chercheurs.

Le Corpus Jābirien représente donc un important témoin de la pensée scientifique de l'époque abbasside. Il traite non seulement d'alchimie, mais également de médecine, de pharmacopée, d'astronomie, de philosophie et de théologie. L'alchimie en constitue toutefois la colonne vertébrale; elle est la science

---

<sup>8</sup> La liste fournie par Ullmann 1972, qui s'étend jusqu'au 14<sup>e</sup> siècle, détaille une centaine de noms d'auteurs; celle de Sezgin 1971, qui s'arrête au 11<sup>e</sup> siècle mais retient un bon nombre de titres d'ouvrages perdus, retient 90 noms.

<sup>9</sup> La liste produite par Kraus 1943 arrive à 2982 titres exactement. Les remarques de Haq 1994 : 10-14 sur l'amplification exagérée de cette liste sont justifiées; il n'en reste pas moins que les dimensions du Corpus Jābirien restent tout à fait imposantes.

<sup>10</sup> La réfutation la plus complète de ce point de vue se trouve chez Kraus 1943 : XVII-LXV. Plus récemment, l'historicité de Jābir a pourtant été complètement soutenue par Sezgin 1971 : 133-231.

mère de toutes les autres sciences, la sagesse par excellence. Elle apporte en effet à ses adeptes la connaissance la plus secrète et la plus centrale, celle des transmutations.

Un débat important avait lieu concernant la possibilité même de la transmutation pendant le Moyen Âge en Islam. Pour beaucoup de savants musulmans, la transmutation de la matière était radicalement impossible, impensable. Le protagoniste le plus célèbre de cette position sera Ibn Sīnā (l'Avicenne des latins, m. 1036). Dans le cinquième chapitre de sa grande œuvre *Kitāb al-Shifā* (*Livre de la guérison*) notamment, il défend l'idée qu'aucune substance ne peut changer de différence spécifique pour devenir une autre substance. Les alchimistes ne peuvent obtenir des transmutations des espèces; ils arrivent tout au plus à modifier certaines qualités extérieures, certains accidents, comme la couleur ou la consistance d'un métal.<sup>12</sup> La doctrine de Jābir est par contre toute entière orientée vers une possibilité universelle des transmutations. Elle défend en effet l'idée que toute substance pouvait se transformer en toute autre, car partout, l'élément Terre (froid et sec) par exemple, pouvait être chauffé pour devenir du Feu (chaud et sec) ou humidifié pour devenir de l'Eau (froid et humide), et ainsi de suite.<sup>13</sup> Aussi devrait-on pouvoir obtenir de l'argent ou de l'or à partir de toute autre substance — en principe. L'alchimie jābirienne ouvre la voie à des possibilités indéfinies de transmutations. La seule toutefois qui vaille vraiment d'être tentée est le Grand Œuvre, la fabrication du Grand Elixir (*al-iksīr al-a'zam*).

Matériellement, en quoi consistait le Grand Œuvre alchimique ? Les auteurs jābiriens l'évoquent de façon variée. Le plus souvent, toutefois, ils décrivent une longue suite de distillations. L'opérateur se procure une certaine quantité de Matière Première — celle-ci n'étant jamais identifiée en termes clairs. Il la fractionne pour en isoler les quatre éléments supposés constituer la matière: l'Eau, l'Air, la Terre et le Feu.<sup>13</sup> Puis il purifie séparément chacun de ces quatre Éléments, par des dilutions successives suivies de distillations variées. Enfin, il réunit ces éléments purifiés en une nouvelle matière complètement équilibrée. Cette substance rouge, d'une consistance semblable à la cire, est appelée

---

<sup>11</sup> La position d'Avicenne a été commentée à plusieurs reprises par des historiens de la pensée scientifique. On trouvera les références et les termes du débat dans Sezgin 1971: 7-9 et Ullmann 1972: 222-224, 251-252.

<sup>12</sup> On trouve un exposé détaillé et référencé de cette doctrine dans Kraus 1942: 187-199 notamment.

<sup>13</sup> Rappelons toutefois que l'alchimie jābirienne entend agir sur la répartition des quatre Natures: le Chaud, le Froid, le Sec, l'Humide. La mention des quatre Éléments ne doit pas masquer cette idée de base.

« Elixir suprême » ou encore « Pierre des Philosophes ». Projetée sur du plomb, elle le transmute en argent et / ou en or.<sup>14</sup>

Mais nous savons que le but des alchimistes allait bien au-delà de la simple transmutation métallique. Et de fait, l'alchimie jâbirienne ne pose pas seulement que la transmutation des substances est possible. Elle affirme que *le but ultime de la discipline est la transformation de l'homme lui-même*. Cette affirmation peut être comprise de diverses manières. Elle implique non seulement une définition plus poussée de l'alchimie, mais aussi une vision plus précise de ce que le Corpus Jâbirien entendait par l'idée d'"homme" et de devenir humain.

En un premier stade, on peut comprendre l'alchimie comme un exercice permettant de conformer l'intelligence humaine à la Sagesse divine qui est à l'œuvre dans la création. Cette idée, héritée de l'Antiquité tardive, se présente ici dans un cadre islamisé. L'alchimie n'a en effet pas seulement été arabisée, elle a été repensée dans le cadre de l'Islam ésotérique. Le fondateur ou transmetteur supposé de cette science était souvent repéré comme « Hermès », lequel a été identifié au prophète Idrīs, mentionné furtivement dans le Coran (sourate 19, versets 56-57). L'alchimie devenait *ipso facto* une science d'origine prophétique. Dans le Corpus Jâbirien, des enseignements alchimiques sont attribués à des prophètes comme Moïse, David ou encore Jésus. Dès lors, non seulement la science d'Hermès ne s'opposait en rien au cadre religieux musulman, mais elle venait au contraire accomplir une des virtualités profondes chez l'homme, voulues par Dieu. Ceci nous permet de mieux comprendre pourquoi les auteurs alchimistes arabes répètent à l'envi que l'alchimie est une science divine, qu'elle va bien au-delà de la simple obtention de métaux rares.

L'alchimie se dit en arabe *'ilm al-san'a*, littéralement « science de la fabrication ». Il ne s'agit pas d'une technique parmi d'autres, mais d'une pratique permettant au chercheur de comprendre la Sagesse divine qui a produit l'univers et le régit à chaque instant. L'alchimiste explore progressivement les lois des transformations du règne minéral (ou végétal, ou animal), cherchant à comprendre les mouvements du vivant, de l'Esprit universel dans les règnes naturels. A ce niveau, Jābir n'a pas été le seul à défendre de telles positions. On les retrouve également chez le philosophe Fārābī (m. 950), dont le traité *Sur la nécessité de l'art alchimique* défend l'idée que l'intérêt majeur de l'alchimie n'est pas l'obtention de métal précieux, mais bien l'exercice de l'intelligence humaine, la rendant capable de saisir philosophiquement les réalités naturelles.

---

<sup>14</sup> Pour un aperçu sur le travail concret du laboratoire, v. Lory 1983, où le Grand Œuvre est décrit par le détail selon plusieurs procédés de longueurs différentes.

Les positions de Jābir ne sont toutefois pas complètement compréhensibles si on les isole de la vision — ou plutôt de la *perception* — du monde où elles s'insèrent. Celle-ci correspond fondamentalement à un *ésotérisme*, en prenant ce terme comme la traduction de l'arabe *bātin*. Pour les auteurs jābiriens comme pour une grande partie de leurs contemporains, le monde sensible, apparent (*zāhir*) n'est que le résultat, la projection dense de dimensions cachées (*bātin*) mais agissantes : ce sont des énergies du monde caché qui actionnent les entités du monde apparent, sensible. A travers ces dimensions, l'Âme du monde accomplit son travail sur le monde. Dans l'un de ses ouvrages, le *Kitāb al-tasrīf* (*Livre de la Morphologie*; nous reviendrons plus loin sur cette allusion à la grammaire), l'auteur jābirien décrit comment l'Âme du Monde s'empare de la Matière passive et la mélange avec les Qualités élémentaires selon des proportions indéfiniment variables.<sup>15</sup>

Comment arriver à cerner, comprendre et manipuler les énergies issues des mondes cachés ? La question se résout grâce à un autre concept de l'ésotérisme des auteurs jābiriens, leur conception du « mésocosme ». Ils adhèrent fondamentalement à l'idée hermésienne que ce monde, ce macrocosme (*al-'ālam al-kabīr*) se reflète intégralement dans le microcosme humain (*al-'ālam al-saghīr*). Ce macrocosme est trop vaste pour être connu en totalité par la conscience humaine individuelle, et le microcosme humain est trop intérieur pour être saisi comme un objet par la conscience dont il est le siège. Du coup, le Corpus Jābirien pose parallèlement l'existence d'un « mésocosme » (*al-'ālam al-awsat*), qui n'est autre que le travail de laboratoire de l'alchimiste.<sup>16</sup> Celui-ci reproduit dans un espace réduit les conditions de la genèse des substances et des êtres. Il incorpore un ciel et une terre, des mers et une atmosphère. Accompli avec la science et la sagesse nécessaire, le travail de laboratoire se présente alors comme une tentative d'exégèse des lois du monde. Cette exégèse, rappelons-le, est transformatrice, puisqu'en comprenant le monde, l'alchimiste comprend son propre microcosme, et donc l'âme qui agit en lui-même. En se comprenant lui-même à un premier stade, il se rend capable de saisir le monde de façon plus affinée, plus élevée, ce qui le mène aux stades supérieurs de la connaissance de soi. Cette transformation le conduit à de nouvelles possibilités de compréhension, etc.

---

<sup>15</sup> Un résumé et une analyse magistraux du *Livre de la Morphologie* et d'autres textes doctrinaux jābiriens sont donnés par Kraus 1942 : 135-161.

<sup>16</sup> V. le *Kitāb al-'awālim* (*Le Livre des Mondes*), cité par Kraus 1942 : 47.

Il ne faudrait pas ici entendre ces actes de compréhension comme des saisies purement intellectuelles, comme celles auxquelles nous engageant les modernes systèmes d'enseignement. Elles s'insèrent chez Jābir dans un acte de conscience engageant tout l'être, y compris dans ses facultés « internes », « cachées ». L'ésotérisme islamique rend compte en effet d'une vue interne, d'une ouïe interne etc., capables de capter des réalités qui relèvent du *bātin* et échappent aux sens ordinaires, externes. Ici interviennent les actes de perception du monde que Henry Corbin proposait d'appeler « imaginal ». Pour les ésotéristes musulmans il existe un monde supérieur au monde sensible et dense. Ce monde imaginal est le "lieu" où résident des entités angéliques ou spirituelles dotées d'une corporéité subtile, où les événements du monde terrestre sont déjà en préparation. Ce monde, les hommes spirituels y ont accès par l'intermédiaire de visions. Ces visions du monde matériel comme épiphanie de réalités impalpables permettent de percevoir des réalités supérieures, imaginales, au travers d'expériences mentales, et non seulement matérielles et opératives. Nous rencontrons dans le Corpus Jābirien plusieurs récits se présentant comme des rêves, des apparitions (voir par exemple Lory 1989 : 104).

Mais au-delà même de l'aspect visionnaire, les ésotéristes musulmans s'exerçaient à une perception consciente de la surnature en œuvre dans les lois naturelles. Comme l'a souligné Henry Corbin à propos de Jābir ibn Hayyān et de Jaldakī dans *L'alchimie comme art hiératique* : « Nous avons ici une minéralogie, une cristallographie, une botanique, une zoologie dont les "objets" sont à utiliser et à étudier comme des miroirs. Les êtres des trois règnes sont des miroirs où se rendent visibles les constellations du monde supérieur » (Corbin 1986 : 11). Et plus loin: « D'où l'importance de l'imagination comme faculté spirituelle indépendante de l'organisme, puisque c'est l'imagination vraie qui fait le lien entre l'opération alchimique et la transmutation intérieure. Mais l'opération est nécessaire » (Corbin 1986: 13).

### *Le langage, clé de la connaissance ésotérique*

L'ambition de saisir quelque chose de la sagesse universelle, de se conformer à son ordre et à son harmonie, d'aligner l'intellect individuel aux inspirations de l'Intellect Agent — de même que les expériences imaginales du reste — sont des thèmes que l'on retrouve souvent dans l'ambiance générale de la basse antiquité et du Moyen Âge islamique. Toutefois, l'alchimie jābirienne a marqué les esprits par une doctrine assez originale, fondée sur le rapport de l'intelligence — cosmique comme individuelle — au langage. Jābir part de l'idée souvent admise dans l'ésotérisme islamique que Dieu a créé le monde



par sa parole,<sup>17</sup> et que du coup, le monde entier se trouve structuré comme un langage. Le monde spirituel comme le monde matériel, les quatre Natures comme les quatre Eléments sont conçus comme autant de parties constitutives d'une vaste syntaxe cosmique. Ce langage cosmique divin — et c'est ici qu'intervient une visée plus gnostique — est intelligible par les facultés humaines, partiellement du moins, puisqu'il se reflète dans la création. Il se manifeste dans les mondes spirituels et sensibles en obéissant à des proportions régulières, selon ce qu'on pourrait identifier à des matrices mathématiques. C'est ce que Jābir appelle les « Balances » (*al-mawāzīn*). Il existe des « Balances » qui régissent les différents règnes, les différents domaines de la création.

Connaître ces proportions requiert bien sûr un travail immense. Mais l'ensemble de ces Balances se trouvent comme résumées, subsumées par la Balance la plus élevée, la plus complète, celle du langage (littéralement « des lettres », *mīzān al-hurūf*):

Les Balances se répartissent en fonction des existants. Ainsi la Balance de l'Intellect, de l'Âme, de la Nature (Universels), de la Forme, des sphères célestes, des quatre Qualités naturelles, des animaux, des végétaux, des minéraux, chacune est utile; la plus parfaite est la Balance des Lettres. (*Kitāb al-khamsīn / Le Livre des Cinquante*, dans Kraus 1942 : 188 n. 3)

En effet, le langage divin se reflète complètement dans les parlars humains. Le langage humain n'est pas pour Jābir un ensemble de signes conventionnels permettant aux hommes de communiquer entre eux, il est bien d'institution divine:

L'affirmation que le langage est dû à une institution et à une convention, qu'il est un accident, est une erreur. Car le langage est une substance (*jawhar*), il est d'origine naturelle et ne dérive pas d'une institution, mais d'une intention dans l'âme. Car les actes de l'âme sont tous substantiels (...), les lettres qui forment la matière du discours sont une création de l'âme. (*Kitāb al-khamsīn / Le Livre des Cinquante*, dans Kraus 1942 : 256 n. 4)<sup>18</sup>

En tant que telles, les règles du langage reflètent l'harmonie de l'ensemble de l'univers. Elles correspondent exactement à tout le créé ; le terme désignant

---

<sup>17</sup> Cette idée se fonde sur de nombreux passages coraniques où il est dit que Dieu créa toute chose en disant « Sois! », et cela fut : II 117 ; III 47 ; III 59 ; VI 73 ; XVI 40 ; XIX 35 ; XXXVI 82 ; XL 68.

<sup>18</sup> Pour le débat sur l'origine du langage — institué par Dieu ou bien convention humaine — on pourra se reporter à Kraus 1942 : 223-270.

une substance (“plomb” ou “or”, par exemple) reflètera donc exactement la composition intime du plomb et de l’or. Par conséquent, en étudiant exactement les termes alchimiques, l’opérateur pourra comprendre comment faire évoluer et transmuter chaque substance, chaque métal.

Le principe d’analyse est le suivant: chaque substance se caractérise par un dosage particulier de Feu, d’Eau, de Terre et d’Air, dosage qui en fait se décompose en proportions déterminées des Qualités composant ces quatre Eléments — à savoir la Chaleur, le Froid, l’Humidité et la Sécheresse. A chaque lettre composant les mots de la langue (comme p. ex. les noms des métaux) correspondent des degrés variables des Qualités élémentaires. Il existe de lettres plus ou moins chaudes, froides, etc. C’est la connaissance de ces proportions appliquées aux noms des substances qui fait l’objet de la « Balance des Lettres » (*mīzān al-hurūf*). L’alchimiste ayant acquis par l’analyse des noms la connaissance exacte du degré de Chaleur, de Froid, d’Humidité et de Sécheresse des substances, pourra les équilibrer, les modifier indéfiniment, selon sa visée opératoire du moment. S’appuyant sur les données de la langue arabe principalement,<sup>19</sup> le Corpus Jābirien propose des spéculations abstruses sur la décomposition “alchimique” du lexique alchimique. Inutile de dire que cette entreprise démesurée ne pouvait que s’enliser dans des explications de plus en plus confuses, car les règles du lexique ne se plient bien entendu pas à celles de la physique, même médiévale. Sans doute faut-il aussi envisager ces spéculations dans le cadre plus méditatif qu’opératoire que nous évoquons plus haut. Les Balances des Lettres sont inévitablement aussi celles de l’Esprit. Ce qui nous amène à une toute autre conception du maniement du langage.

La mise en rapport du langage humain avec des matrices chiffrées reflétant la composition des métaux vise à identifier la stabilité de la composition des substances. L’analogie avec la morphologie et la syntaxe est cependant quelque peu trompeuse. L’alchimie ne cherche en effet pas à rendre compte des états stables; au contraire, elle se veut une science des transmutations. C’est ici une des particularités de la vision alchimique, une des clés qui permettent de déchiffrer le langage alchimique parfois si déroutant : ce ne sont pas des substances qui sont décrites, mais des processus. Il n’existe pas un métal “plomb” et d’autres, “argent”, “or”, dotés d’une composition fixe. Le monde est le lieu d’une évolution infinie des Qualités de Froid, de Chaleur, d’Humidité et de Sècheresse, attachés à une Matière Première neutre en elle-même. Les propor-

---

<sup>19</sup> Kraus 1942 : 223-236; Lory 1989 : 129-141. Les langues autre que l’arabe ne sont pas exclues par les auteurs jābiriens, mais sont considérées comme moins parfaites.

tions de ces Qualités croissent ou décroissent sans arrêt, indéfiniment. Cette conception de l'impermanence radicale des substances a bien sûr des conséquences épistémologiques considérables. Pour les auteurs jābiriens, toute substance peut être transformée en n'importe quelle autre : il suffit d'opérer dans la mesure nécessaire la diminution ou l'accroissement des Qualités élémentaires. Les frontières entre les genres sont complètement poreuses : il est loisible d'élaborer des plantes, des animaux, voire des humains à partir d'opérations alchimiques conçues selon les règles de l'Art.<sup>20</sup>

Ainsi se lève une partie des difficultés de lecture des traités jābiriens. Ceux-ci décrivent d'interminables opérations, principalement des distillations, dont la nature réelle échappe au lecteur. La matière première n'est pas désignée, et l'objet du travail est désigné avec une étonnante imprécision, accompagné de notations pour le moins paradoxales. Elles pourront décrire une « Terre » qui apparaîtra tantôt solide, tantôt liquide, tantôt gazeuse, puis qui disparaîtra complètement pour devenir « un esprit », etc. ... La lecture s'éclaire quelque peu si l'on conçoit que ce n'est pas une substance fixe qui est décrite, mais un processus de transformation, un devenir particulier de la Matière.<sup>21</sup>

Si maintenant nous revenons au principe que l'alchimiste jābirien se transforme en fonction de ce qu'il comprend, que son travail de laboratoire est le support même de sa propre transformation; et que nous la mettons en regard de cette seconde position, engendrée par l'idée de la Balance des Lettres — nous sommes bel et bien amenés à nous demander vers quel type de transformation l'alchimie jābirienne nous invite. Si virtuellement toute substance peut se transformer en toute autre, quelle est la finalité de ce que le Corpus Jābirien appelle « l'Opération suprême » (*al-tadbīr al-a'zam*) ?

### *Une eschatologie alchimique*

Le Corpus Jābirien se situe naturellement dans une perspective précise, celle de l'ésotérisme islamique. Cette perspective est profondément eschatologique, dans la double acception du terme. L'alchimiste travaille en vue de construire sa vie *post mortem*, son propre "corps de résurrection". Mais cette eschatologie individuelle est complètement articulée sur le devenir commun de toute l'hu-

---

<sup>20</sup> On trouvera des détails et des explications de ces entreprises assez étonnantes dans Kraus 1942 : 97-119.

<sup>21</sup> Voir plus d'exemples dans Lory 1983 : 249 ss., et Lory 1994.

manité. Toute l'histoire des hommes est tendue vers un accomplissement grandiose de la création. L'homme tel qu'il vit maintenant est en effet un être ignorant et inachevé. Son ignorance des choses divines est peu à peu, au fil des siècles, redressée par l'apport des prophètes et de leurs auxiliaires et disciples. Le déploiement de la connaissance salvatrice se poursuit dans les zones plus profondes de l'être par l'effort des enseignements initiatiques diffusés par les Imams, les saints, les grands alchimistes. Ce savoir profond est une force transformatrice, nous l'avons vu. Elle vise à l'élaboration d'un être nouveau : le Grand Homme, l'Homme Parfait.<sup>22</sup> Nous approchons ici une des intuitions les plus profondes du Corpus Jābirien. L'apport original de Jābir réside précisément dans sa dimension alchimique. Tout comme le plomb est transformé en or, ainsi l'humanité faible et vile est destinée à devenir une communauté lumineuse et renouvelée. Il ne s'agit pas d'une simple comparaison, d'une métaphore, mais bien d'un lien réel, organique pourrait-on dire : le mésocosme du laboratoire alchimique et le microcosme humain obéissent en effet tous les deux aux mêmes Balances, aux mêmes matrices par lesquelles Dieu a élaboré le monde.

Le Corpus Jābirien évoque ce devenir historique de l'humanité actuelle, mais de façon très allusive. Il fait notamment état de prédictions concernant la venue d'un personnage messianique appelé le *Bayān*, qui viendra à la fin des temps, après de nombreux troubles et guerres, restaurer la justice et la science.<sup>23</sup> Ce Bayān jābirien correspond à une figure connue par ailleurs dans l'ésotérisme chiite comme celui du Résurrecteur, du *Qā'im* qui viendra à la fin des temps accomplir la justice, et dévoiler ce qui était caché depuis les origines.

Ce terme de *Bayān* — qui signifie en arabe l'explication, la claire exposition — nous renvoie à la structure “linguistique” du monde, conçu comme un immense Livre cosmique, dont chaque élément créé constitue comme une lettre ou une phrase. A la fin des temps apparaîtra donc l'Exégète de tout, qui dévoilera face aux ignorants le véritable sens de tous les destins. On devine ici que le “Grand Homme” dont il était question plus haut est plus qu'un individu, plus qu'une nouvelle espèce issue de l'humanité actuelle. Il est la cause finale qui englobe la Création toute entière arrivée à sa maturation, à son terme, ce dont Adam n'était qu'une minuscule et imparfaite ébauche.

---

<sup>22</sup> Textes donnés et analysés dans Lory 1989 : 110-113.

<sup>23</sup> Pour une étude plus détaillée sur l'eschatologie dans le Corpus Jābirien, voir Lory 2000.

## Ouvrages cités

- Corbin, Henry. 1986. *L'alchimie comme art hiératique*. Paris : L'Herne.
- Halleux, Robert. 1979. *Les textes alchimiques*. Turnhout: Brepols.
- Haq, Syed Numanul. 1994. *Names, Natures and Things: The Alchemist Jābir ibn Hayyān and his Kitāb al-Ahjār (Book of Stones)*. Dordrecht, Boston and London: Kluwer Academic Publishers.
- Kraus, Paul. 1942. *Jābir ibn Hayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque*. Le Caire : IFAO (rééd. Paris : Les Belles Lettres, 1986).
- . 1943. *Le Corpus des écrits jābiriens*. Le Caire : IFAO.
- Lory, Pierre. 1983. *Dix Traités d'alchimie. Les dix premiers Traités du Livre des Soixante-dix de Jābir ibn Hayyān*. Paris : Sindbad.
- . 1989. *Alchimie et mystique en terre d'Islam*. Lagrasse : Verdier (rééd. Paris : Gallimard, 2003).
- . 1994. « Mots d'alchimie, alchimie de mots », dans *La formation du vocabulaire scientifique et intellectuel dans le monde arabe*, sous la direction de D. Jacquart. Turnhout : Brepols. 91-106.
- . 2000. « Eschatologie alchimique chez Jābir ibn Hayyān ». *Mahdisme et millénarisme en Islam. Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 91-94 : 73-91.
- Plessner, Martin. 1990. Article « Hirmis ». *Encyclopédie de l'Islam*, t. III. Leiden: E.J. Brill.
- Sezgin, Fuat. 1971. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, IV. Leiden: Brill.
- Stapleton, H. Ernest. 1910. « An Alchemical Compilation of the Thirteenth Century ». *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* 3 : 57-94.
- Ullmann, Manfred. 1978. « Khālid ibn Yazīd und die Alchemie: eine Legende ». *Der Islam* 57 : 181-218.
- . 1972. *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden et Cologne: E.J. Brill.
- Vereno, Ingolf. 1992. *Studien zum ältesten alchemistischen Schrifttum. Auf der Grundlage zweier erstmals edierter arabischer Hermetica*. Berlin : Klaus Schwarz Verlag.

# *La cinquième nature comme voie d'accès à l'immortalité*

par Reza Kouhkan

## *Microcosme et macrocosme*

Le terme « cosmos », qui s'emploie généralement pour désigner l'univers, est un terme grec (κόσμος) signifiant « mise en ordre » ou « ornement » — ce qui explique la vision du monde grecque, qui considère l'univers comme un système bien ordonné, un ensemble beau et harmonieux. Aussi, l'alchimie en général — et par là celle musulmane — ayant une origine gréco-égyptienne, sont-elles dominées par cette même vision.

Selon la conception alchimique, les composantes de cet ensemble harmonieux s'accordent les unes avec les autres. Les planètes et les constellations sont considérées comme des pères supérieurs agissant sur les trois règnes sublunaires considérés, de leur côté, comme des mères inférieures. Dans cette vision, il existe également une correspondance symétrique sur le plan ontologique, entre les trois mondes subtils (Intellect, Idées archétypes et mondes angéliques) et les trois mondes denses (animaux, végétaux et minéraux) (Lory 1989 : 28).

Dans la science d'Hermès le composé humain, considéré comme le *compendium* de l'univers entier, comprend tous les niveaux du cosmos. Par conséquent l'homme, constituant le microcosme, subit l'influence du macrocosme qui l'entoure. Chacune des parties du corps humain symbolise avec telle ou telle figure des sphères célestes et en reçoit le mouvement, le rayonnement, et les effets. Toutefois, l'homme correspond au cœur de l'univers. C'est la raison pour laquelle Hasan ibn Zāhed Gharib Kermāni, alchimiste d'origine iranienne du VIII<sup>e</sup> siècle de l'hégire (XIV<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne), ne manque pas d'insister sur le fait que « l'être humain est désigné comme le microcosme eu égard au corps physique » :

Il ne faut pas — ajoute-t-il — sous-estimer cet être terrestre, tout simplement parce qu'il est appelé le microcosme. Car en effet, il est le macrocosme, eu égard à l'esprit. Et l'univers, si grand soit-il, n'est que le monde de la forme, alors que cette noble forme (entité humaine) constitue le monde du fond. Tout ce qui existe, en apparence, dans ce grand univers, a son image et son similaire dans ce microcosme vénérable. (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 34)

En effet, c'est comme si l'univers était un gigantesque tableau, et l'homme en était une miniature. Comprendre cette miniature revient à comprendre l'uni-

vers entier. En pénétrant dans son propre for intérieur, l'homme peut saisir le sens et l'esprit de l'univers. Cela illustre précisément la sentence attribuée au prophète de l'Islam et aux Imams shi'ites, reprise par tant de gnostiques et d'ésotéristes musulmans: « Celui qui se connaît soi-même (son âme), connaît son Dieu ». Et ce qui rend possible la connaissance de soi, c'est le *ta'wīl* (l'herméneutique spirituelle), c'est-à-dire la reconduction de l'apparence, de la forme, à son origine, à son principe, et à son archétype. En fait, la vérité spirituelle que Dieu a amenée au niveau de la manifestation dans la Révélation, se révèle au gnostique grâce à l'herméneutique spirituelle.<sup>1</sup>

### *L'importance de l'œuvre de Hasan Gharib*

Mais avant d'aller plus loin, il convient de dresser une brève présentation de l'auteur auquel nous nous sommes référés essentiellement ici.

Hasan ibn Zāhed Gharib Kermāni, qui se présente lui-même comme un derviche, est resté jusqu'ici inconnu des chercheurs en histoire des sciences. En 1323, il quitta l'Iran sous les Ilkhānides mongols (1256-1335) et se mit en route pour l'Inde, où il s'installa sous les auspices de la dynastie des Tughlug (1321-1398).

Plusieurs ouvrages alchimiques en persan nous sont parvenus de cet auteur: le *Meftāh al-romūz* (*Clé des symboles*), un long traité sur l'explication des principes de l'alchimie; le *Meqlād al-konūz* (*Clé des trésors*), concernant les instruments et les processus alchimiques ; le *Montakhab-e Meftāh al-romūz* (*Collection d'extraits de la clé des symboles*), qui malgré son titre, consiste en un traité presque indépendant et dépassant un simple *Montakhab* (une *collection d'extraits*) du *Meftāh al-romūz* ;<sup>2</sup> et enfin, une nomenclature des sources bibliographiques du *Tadhkereh-ye Meftāh al-romūz*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Un grand trésor alchimique ultérieur existe en langue persane, trésor qui, lui aussi, reste encore peu exploité. Le catalogue des manuscrits alchimiques persans établi par Ahmad Monzavi révèle l'ampleur de cette littérature, depuis celle des traductions de l'arabe jusqu'à celle des originaux en persan regroupant l'œuvre des sages antiques ainsi que celle des alchimistes musulmans, en vers aussi bien qu'en prose. De nombreuses questions relatives à cette littérature attendent l'effort des chercheurs pour leur apporter des réponses, comme celles par exemple relatives à l'origine, au pourquoi et au comment de la genèse de cette littérature alchimique, ou encore au rapport qu'elle entretient avec la production arabe de l'alchimie musulmane, le cadre de la pensée alchimique exprimée dans cette langue et ses propres caractéristiques.

<sup>2</sup> D'après ce qui ressort des références intertextuelles, l'on peut supposer que Kermāni ait composé son œuvre dans l'ordre suivant: 1. *Meftāh al-romūz* ; 2. *Montakhab-e Meftāh al-romūz* ; 3. *Meqlād al-konūz*.

<sup>3</sup> Il existe de nombreux manuscrits de *Meftāh*; nous en connaissons treize (nous avons entrepris, en col-

Pour Kermāni, l'alchimie est noble en ce qu'elle est avant tout un savoir divin permettant à l'homme d'apporter des réponses à ses questions essentielles: d'où viens-je ? (Origine, *mabda'*) ; où vais-je ? (Retour, *ma'ād*) ; comment serai-je ressuscité après la mort ? (*ba'th*) ; quelle est la nature du paradis et du composé humain dans l'Au-delà ?; et comment pourrai-je atteindre à la permanence éternelle dans l'autre monde, qui est une promesse divine ?

L'étude du *Meftāh* nous amène à saisir comment une science telle que l'alchimie, d'origine gréco-égyptienne, a pu trouver une place de choix dans le cœur de certains maîtres spirituels de l'Islam, au point d'apparaître à leurs yeux comme la science par excellence de l'Islam. L'alchimie est en effet, pour eux, la science qui est à même de résoudre le problème de la « résurrection corporelle », qui a préoccupé les philosophes musulmans depuis Avicenne (980-1037) jusqu'à Mollā Sadrā Shirāzi (1571-1640). Or, précisément Hasan ibn Zāhed est le premier à avoir abordé systématiquement cette question épineuse; il est donc le précurseur de Sadrā dans ce domaine.

On constate d'ailleurs comment la connaissance des symboles d'un Art comme l'alchimie peut contribuer au déchiffrement du Coran tout comme à l'interprétation spirituelle des paroles extatiques des visionnaires musulmans. A noter que les trois derniers chapitres du *Meftāh*, soit presque la moitié de l'ensemble du traité, sont consacrés à l'interprétation alchimique des poèmes de Hallāj, grand mystique visionnaire exécuté à Bagdād le 26 mars 922, connu en Occident notamment grâce aux travaux de Louis Massignon.<sup>4</sup>

### *Le mésocosme et la cinquième nature*

Nous venons d'évoquer brièvement ci-dessus les termes de « macrocosme » et « microcosme ». D'ailleurs, l'alchimie est présentée par nos auteurs comme étant le mésocosme. Mais que veut dire justement cette désignation et quelles conséquences entraîne-t-elle ?

---

laboration avec Monsieur A. Kavousi-Rahim, l'édition critique de ce texte magistral). En revanche, rares sont les manuscrits qui nous sont parvenus d'autres ouvrages de l'auteur, ce qui montre que *Meftāh* était le plus consulté parmi ses ouvrages. Nous nous référons dans cet article à ce manuscrit du *Meftāh*: 3778/1, Université de Téhéran. Nous connaissons un seul manuscrit du *Meqlād al-konūz*, 12889/1 (f. 1-101), Majlès (Téhéran), et un seul du *Montakhab-e Meftāh al-romūz*, 12889/2 (f. 103-116), Majlès (Téhéran), et également un seul de la *Tadhkereh*, 12889/3 (f. 117-119), Majlès (Téhéran).

<sup>4</sup> Hasan ibn Zāhed commente plusieurs poèmes de Hallāj, spécialement ce poème célèbre: « *Uqtulūmī yā thiqāī (...)* », « Tuez-moi, ô mes féaux, car me tuer c'est me faire vivre; Et ma vie est dans ma mort, et ma mort est dans ma vie » (cf. Massignon 1975 : I, 650).



En s'exprimant sur la Matière des alchimistes, Tughrā'ī, grand alchimiste musulman du XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècle, affirme :

Sache que la matière est commune aux trois mondes : le monde de la génération et de la corruption, c'est-à-dire le macrocosme; le monde de l'homme, appelé microcosme; et enfin, le mésocosme qui est le monde de l'Art. La substance constituante (*tīna*) est également commune. Si je parle de l'unité de la substance constituante, c'est seulement parce que ce sont les quatre éléments que je vise ici. Car ils constituent la matière de la totalité du microcosme. Ils sont la matière et la substance constituante du monde de l'Art en ce qu'ils constituent et composent les éléments intégrants de la Pierre. (Kouhkan 2007 : 147-48; texte arabe : 114)

Dans l'œuvre de Jābir ibn Hayyān, figure influente ayant considérablement marqué de son empreinte l'histoire postérieure de l'alchimie aussi bien en terre d'Islam que dans le monde latin, nous constatons, outre l'expression de « méso-cosme, monde intermédiaire », l'emploi de l'expression « l'homme intermédiaire » pour désigner l'alchimie (Kraus 1986 : 47n, 121 n.3 ; Lory 1989 : 45, 48, 111). Vu la conformité du monde de l'homme avec l'univers, les deux termes sont à considérer équivalents.

Toutefois, ces expressions ne sont pas des inventions des alchimistes musulmans, comme ils l'ont reconnu eux-mêmes. Ils ont simplement transmis une tradition, ayant ses origines dans les enseignements des anciens sages. L'idée dominante de l'œuvre de ces alchimistes est qu'*al-hikma* (la sagesse, la philosophie, l'Art) est seule et unique, et que les *hukamā* de tous les temps ont dit la même chose; ce qui fait penser à l'idée de Sohrawardī, philosophe de l'*Ishrāq*, sur l'existence d'un levain éternel de la sagesse (voir Corbin 1971 : ch. I, § 2).

Hasan Gharib, par exemple, remarque: « Sache, que Dieu te guide!, que Jābir ibn Hayyān le Soufi a rapporté que Balinās le Sage fut interrogé sur ce qu'était l'élixir. Balinās répondit : "L'élixir est le monde intermédiaire procédant du macrocosme et du microcosme" » (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 14). Cette vision des choses implique l'affinité de ce monde intermédiaire avec les deux autres mondes et sa dépendance des quatre éléments de base.

L'alchimie repose en effet sur quatre piliers : le Noir qui est la Terre, le Blanc qui est l'Eau, le Rouge qui est l'Air et le Jaune qui est le Feu. Les quatre éléments s'accordent les uns avec les autres *sous l'aspect de la nature*: l'élément Eau a de l'affinité avec l'élément Terre en ce qu'ils sont tous les deux de nature froide. De même, l'élément Feu et l'élément Air s'accordent l'un avec l'autre du fait qu'ils sont tous les deux de nature chaude. L'élément Feu et l'élément Terre s'accordent parce qu'ils sont tous les deux secs, et les éléments Eau et Air s'accordent du fait de leur humidité essentielle. C'est bien cette affi-

nité du point de vue de la nature qui cause leur composition partielle (*mezāj-e joz'ī*), et par là, l'éclosion de tous les sensibles.

Or, il existe d'autre part la maladie et la corruption. La santé et la maladie, de part et d'autre, dépendent des mêmes lois. Ce qui entraîne la corruption et la destruction des choses ainsi que de l'homme, c'est que les quatre éléments dont sont composés les êtres s'opposent les uns aux autres : d'une part, l'élément Terre qui est d'une extrême densité et pesanteur, s'oppose à l'élément Feu, extrêmement subtil et léger. D'autre part, l'élément Eau, d'une extrême pesanteur, s'oppose à l'élément Air, d'une extrême légèreté (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 15-18). Ils s'opposent *du point de vue de la forme*. Ainsi, dans la mesure où l'un des éléments excède par rapport à sa quantité convenable et qu'il perturbe l'équilibre, l'opposition des éléments suscite la maladie dans les choses comme chez les hommes; donc, ils se corrompent et périssent.

Mais si en plus de l'affinité de nature, les éléments prennent la même forme, et s'associent intimement, voilà que leur animosité cesse au profit d'une *composition totale et parfaite* (*mezāj-e kollī*). Ils s'unissent alors de façon à ce que personne, aucun ange, ni aucun homme, ne pourra séparer ces quatre éléments les uns des autres tant que le monde persistera. Dès lors, la forme et la nature de la Terre, de l'Eau, de l'Air, et du Feu disparaîtront de leur intérieur comme de leur extérieur. D'entre ces quatre se produira alors une cinquième forme, nature et force, tout autre qu'eux, au point que l'on ne saurait qualifier sa nature ni de chaude, ni de froide, ni de subtile, ni de dense, ni de légère, ni de lourde, ni de masculine, ni de féminine.

Cette substance dépassera alors nécessairement la limite des entités spatio-temporelles, et elle sera exempte de toute opposition. Elle sera donc d'un vrai équilibre et définitivement à l'abri de toute corruption. D'une chose pareille, on ne peut dire qu'elle est purement spirituelle, ni purement corporelle, car il s'agit en même temps d'un esprit corporalisé et d'un corps spiritualisé. En elle, la densité de la Terre disparaîtra et les trois autres éléments, ayant perdu leur subtilité, deviendront corporalisés. Désormais, l'esprit de cette chose est comme son corps, et son corps comme son esprit; elle est dotée à la fois de qualités angéliques et de caractères humains. Dès lors, elle pénètre, grâce à sa force spirituelle qui est angélique, dans les minéraux rigides et les corps animaux, et grâce à sa force corporelle qui est humaine, elle s'installe dans les corps et les minéraux; elle se stabilise avec eux, elle garde sa stabilité et sa consistance tant que le monde durera.

Cette cinquième nature n'est ni temporelle ni spatiale, mais éternelle. La nature du paradis et la composition des hommes dans le paradis est pétrie de cette cinquième nature. On voit donc que le mésocosme est doté de toutes les caractéristiques du macrocosme et du microcosme à la fois. Dans ce monde

intermédiaire, lorsque la Matière dépasse les limites du temps et de l'espace, et qu'elle se transmue dans la cinquième nature, se produisent en elle 360 couleurs — tout comme le macrocosme qui est constitué de 360 degrés (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 59-60).

Ceci nous rappelle l'idée du cercle comme symbole de la Matière chez les alchimistes:

Parmi les allégories des sages, affirme Tughrā'ī, se trouve la description de la Pierre d'après les images des degrés (*suwar al-darajāt*) intervenant au cours de l'élaboration, tout comme ce qui s'est produit lors de la projection des Pyramides, sauf que la seule image qu'ils ont dessinée pour illustrer la nature de la Pierre était la figure circulaire. Et cela parce que tous les sages sont d'accord sur le fait que cette configuration-là représente la nature de la Matière. (Kouhkan 2007 : 162; texte arabe : 126)

Mais comment peut-on produire cette composition totale et parfaite? Hasan Gharib nous répond que si les quatre éléments sont mélangés selon une proportion spéciale, qualifiée de « balance de l'équilibre » ou encore de « balance révélée », on obtiendra l'élixir, c'est-à-dire une matière équilibrée à l'abri de toute destruction et décomposition. Autrement, et dans le cas où l'ordre des opérations n'aurait pas été respecté, le processus restera stérile. Ainsi, l'élixir est la plus forte et la plus équilibrée parmi toutes les créatures existant dans le monde de la génération et de la corruption. Or, une quantité infime d'élixir pourrait transmuier une quantité énorme de corps malades et imparfaits comme le cuir, le fer etc. en or et en argent purs, du point de vue de la couleur, de la nature, et de la propriété (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 29-30).

Hasan ibn Zāhed établit une correspondance entre la fonction de l'alchimie et celle du soufisme:

Nous posons les quatre éléments dans la retraite flamboyante du feu. Le feu ne doit être ni trop fort, au point de les dominer et de déséquilibrer leur mélange, ni trop doux, au point de laisser subsister les souillures et les impuretés qui sont étrangères à l'équilibre (...) Et cela afin que, grâce à l'opération et à la création effectuées par le feu, et en raison de l'affinité des natures et de l'uniformité des formes, nous rendions les éléments doucement et progressivement résistants au feu.

C'est aussi le cas de l'ascète, au fond et à l'intérieur de qui, pendant la retraite, la chaleur innée devient plus flamboyante grâce au barrage fait aux sens, le rendant plus patient et plus résistant au tourment du supplice psychique, et consumant de son intérieur ainsi que de son extérieur tout ce qui est en dehors de la Vérité, pour que l'ascète soit libéré de tout ce qui est temporel et spatial, se revête du caractère angélique, et devienne digne du monde supérieur, soit le monde angélique soit le monde intelligible. (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 126)

Il ajoute d'ailleurs que, de la même façon où en alchimie il faut que l'élément Terre se spiritualise afin qu'il puisse constituer une composition constante et stable avec les trois autres éléments qui sont spirituels, de même l'exercice ascétique effectué par les gens de l'itinéraire spirituel et de la gnose (*ahl-e soluk o 'erfān*) vise à subtiliser et à spiritualiser leur corps animal et à le doter de caractéristiques angéliques. Une fois le corps spiritualisé, la faculté noétique, qui auparavant était dominée, va désormais dominer ; l'âme trouvera la pureté et la limpidité; les propriétés de l'ésotérique se manifesteront, et la vision du cœur deviendra opérante. Dès lors, l'ascète pourra se promener dans le monde sacrosaint grâce à la faculté noétique et saisir les réalités métaphysiques et cachées (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 99).

L'autre remarque concerne le rôle de l'équilibre de l'humeur dans la réalisation spirituelle de l'initié et le rôle que peut jouer l'alchimie dans ce domaine :

Si l'humeur du mystique itinérant perd son équilibre pendant l'exercice ascétique, ses paroles et ses actes seront illusoire et écartés de la Loi canonique (*shar'*) apportée par le prophète Mohammad. En guise d'exemple, si la force psychique domine son humeur et que par les pratiques ascétiques de purification spirituelle son humeur est déroutée, la véhémence psychique l'emportera forcément sur lui. Il deviendra alors arrogant, prétentieux et égoïste. [...]. Il s'acheminera sur la voie de l'hérésie. C'est tout ce qu'il comprendra du fait d'être devenu un maître spirituel.

Ces diverses illusions ont leur origine dans le fait que les actes de l'âme dépendent de l'humeur humaine qui est, à son tour, en rapport avec la diversité des éléments et de leur composition. Tout ce qui émane de l'homme, véridique ou illusoire, est donc conforme à son humeur. Or, une fois l'humeur équilibrée, la santé est acquise. Bien entendu, un parcours spirituel correct et sans défaut n'est possible qu'avec la santé. Et cet équilibre ne s'obtient que par la réduction du repas, ce qui est conforme aux règles de la sagesse. Mais tous ces exercices ascétiques doivent s'accomplir sous la direction d'un maître spirituel.

L'ardeur du désir de la rencontre avec Dieu s'enflamme peu à peu à l'intérieur du mystique itinérant et brûle toutes les souillures et toutes les impuretés qui dépendent du caractère terrestre. Ainsi le corps devient transfiguré et spirituel. Dès lors, la faculté noétique et spirituelle l'emporte sur la puissance corporelle. Son corps devient comme son esprit. Néanmoins, l'équilibre ainsi produit est un équilibre partiel qui ne peut empêcher la mort. (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 101-104)

Hasan Gharib reste ici délibérément réticent sur un point essentiel : si le rôle de l'alchimie consiste à produire l'équilibre parfait et la composition totale, il s'ensuit que l'*homo viator* alchimiste pourra engendrer son propre équilibre et une humeur totale et parfaite, et par là, atteindre l'immortalité sans avoir à franchir le seuil de la mort.

L'autre point, c'est que cette cinquième nature « métamorphose les corps

défectueux [...] et les reconduit à leur principe noble » (*Meftāh*, ms. 3778/1, f. 128). Ainsi, on peut constater que la cinquième nature assume, quant aux choses du microcosme et au composé humain, la même fonction remplie par le *ta'wīl* (étymologiquement : « reconduction à l'origine ») du Livre révélé. Le retour à l'origine constitue d'ailleurs le rôle qui incombe à la mystique et au soufisme en Islam.

Ce qui retient notre attention ici, c'est qu'il y a un parallélisme entre la fonction de l'alchimie et celle du soufisme. Il existe cependant une différence entre les deux: dans le soufisme, les invocations et les pratiques spirituelles viennent du sein de l'Islam et du Coran, tandis qu'il en est autrement en alchimie. Ce sont les processus mêmes de l'alchimie qui en constituent la voie spirituelle. Voilà peut-être la raison pour laquelle Hasan Gharib s'exprime avec précaution et présente l'alchimie comme une voie intérieure menant à la perfection de l'homme, non pas d'une façon indépendante, mais par analogie avec le soufisme, et la considère comme une science qui pourrait être très utile dans le cheminement mystique.

#### Ouvrages cités

- Corbin, Henry. 1971. *En Islam iranien : aspects spirituels et philosophiques*, tome II: *Sohrawardī et les Platoniciens de Perse*. Paris : Gallimard.
- Kouhkan, Reza. 2007. *L'étude de la pensée alchimique de Tughrī'ī*, thèse de doctorat sous la direction de Pierre Lory. Paris : EPHE.
- Kraus, Paul. 1986 (1942). *Jābir ibn Hayyān. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam. Jābir et la science grecque*. Paris : Les Belles Lettres.
- Lory, Pierre. 1989. *Alchimie et mystique en terre d'Islam*. Paris : Verdier.
- Massignon, Louis. 1975. *La Passion de Hallāj, martyr mystique de l'Islam*. Paris : Gallimard.

## *Islam and the Transformative Power of Love*

by William C. Chittick

Before the modern-day obsession with social and political issues, the strand of learning often called Sufism played a major if not predominant role in all Muslim societies. What distinguishes Sufism from other approaches to the Islamic tradition is the fact that it considers the transformation of the soul the goal of human life, while looking at dogma, ritual, and law as means to this end, not ends in themselves.<sup>1</sup>

In keeping with the worldview established by the Koran, Muslim scholars addressed three major issues: activity, understanding, and transformation. Activity became the specialty of the jurists, the experts in the Shariah, who took it upon themselves to define right and wrong deeds. Understanding was the specialty of various schools of theology and philosophy, ranging from the dogmatic to the mystical and metaphysical. Transformation was the specialty of spiritual guides, many but not all of whom came to be called Sufis.<sup>2</sup>

If we want to choose one word to designate the process and goal of transformation, we can not do better than “love.” To explain why this is so, I will summarize the understanding of love as it was discussed from early times.<sup>3</sup> Specifically, I want to look at two issues that run through all the discussions, namely the ontological and moral imperatives. The ontological imperative means that all things love by nature. The moral imperative means that human beings, by virtue of their own specific nature, must refine and perfect their love or suffer the consequences.

Any thinking that can be called Islamic grounds itself in *tawhīd*, the notion of unity. Briefly, *tawhīd* means that all reality is utterly contingent upon the one supreme reality, called God by theologians and the Necessary Being by philosophers. What imparts a specifically Islamic color to this universal notion is the idea that Muhammad was the last in a series of 124,000 prophets sent by God.

---

<sup>1</sup> Sufism is a problematic and controversial term, but probably more adequate than “mysticism” or “esotericism”, both of which carry too much baggage to apply in any more than superficial ways to the vastly diverse assortment of teachings and practices that are directed toward spiritual transformation in the Islamic tradition. See Chittick 2008.

<sup>2</sup> On Islam as a multi-dimensional tradition, see Murata and Chittick 1994.

<sup>3</sup> This essay summarizes a couple of points that I develop in a forthcoming book, Chittick 2012; see also Chittick 2010.

Strict attention to unity brings us face to face with the ontological imperative: Everything is exactly what it must be, for all things are under the control of the One. Among the many Koranic proof texts cited in support of this imperative is the verse «His only command, when He desires a thing, is to say to it “Be!”, and it comes to be» (36: 82). Theologians called this word “Be” the creative command (*al-amr al-khalqī*). It is eternal, which is to say that, from the human point of view, it is re-uttered at every moment. As a result, the universe and all things within it are constantly renewed.

Muslim scholars analyzed the role of prophets in order to clarify the implications of the moral imperative, which they frequently called the religious command (*al-amr al-dīnī*). They found its first example in God’s words to Adam and Eve: «Do not approach this tree!» (2: 35). When Adam and Eve disobeyed this command, they did so in obedience to the creative command. God asked them to do one thing but made them do something else in order to show them their frailty and His forgiving nature. «If you did not sin — Muhammad said — God would take you away and replace you with a people who do sin, and then He would forgive them».

The simultaneous presence of both the ontological and the moral imperatives sets up countless conflicts and contradictions. These have been debated by theologians, philosophers, and thinkers in most civilizations, including the Western, where scientists and theorists have also entered the fray. The basic question boils down to this: Are we free? And if so, how free? If there is only an ontological imperative, then we should move «beyond freedom and dignity», as B. F. Skinner famously put it (Skinner 1971).

Among the one hundred twenty-some mentions of love in the Koran, two verses are usually taken as points of reference for discussions of the two imperatives. The first, «He loves them, and they love Him» (5: 54), is interpreted primarily as an ontological imperative. It provides a starting point for meditation on why things exist. In typical explanations, the verse is understood to mean that God and man love each other by their very natures. Given God’s eternity, this means that God loved human beings before He created them. Some scholars add that people also loved Him before they came into existence, for they were potential existents known always and forever to Him, and their very reality is defined by the fact that «they love Him». If love, as commonly described, is the desire for union, then God and man desired to come together before man ever came to exist in the world, but man was not aware of this.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> For details of the reasoning here, see «The Divine Roots of Love», in Chittick 2005, ch. 3.

Once human beings come into existence, they dwell in the actualized reality of the second half of the verse of mutual love: «They love Him». This does not mean that they must learn to love God, but rather that they *do* love God. They desire union with God, which is to say that they now have awareness of a longing, craving, and desire for Him, whether or not they know that He is what they love.

The specific nature of human beings is rooted in the fact that they were created in God's image, not the image of anything else. As a result, they love God Himself, in His unity, infinity, and absoluteness. If they had been created as partial images of the divine reality, they would not love God per se, but rather what they can get from God. Loving what one can get is the defining characteristic of all non-human creatures (all of whom love in some way or another) and, indeed, of all those human beings who fail to live up to their potential as divine images.

Although we can read «they love Him» as an ontological imperative, the verse also implies a moral imperative. The human predicament becomes clear as soon as we realize that we love God whether we know it or not. All of us know that we *do* love, but generally we disagree on *what* we love and what we *should* love. Human misery stems from ignorance in love. As long as people have love affairs with people, things, and ideas, their beloveds will be limited, defined, and ephemeral. Time after time they will imagine that they have filled the aching holes in their breasts, only to be disappointed. The hole is in fact infinite and can only be filled by the One Reality. The cure for misdirected love is one-pointed focus on the True Beloved and appropriate activity.

This brings us to the second primary Koranic verse on love, which is directed at those who have understood, at whatever level, that they love the One Reality: «Say [O Muhammad!]: “If you love God, follow me, and God will love you”» (3: 31). Here we see the rationale for Islamic praxis, all of which is based on following the Prophet's Sunnah or exemplar. The verse also provides one of several starting points for the Islamic Logos doctrine, according to which Muhammad's eternal reality, which is God's beginningless knowledge of him, is the means whereby all things come into existence and go back where they came from.

Discussions of love overlap with discussions of two other divine attributes, mercy (or compassion) and beauty. Both are understood first in terms of ontology and second in terms of morality. Theologians, for example, divide mercy into two basic sorts, general and specific. God bestows His general mercy on the entire universe. It is nothing other than His love and compassion toward all that may possibly exist, a love that brings the universe into existence and conveys everything to its own individual perfection. As for the specific mercy, God



bestows it on certain human beings, and on some of them more than others. This mercy is closely connected with the notion of human compassion and goodness. If we do not show mercy and compassion toward others, God will not bestow this particular mercy on us. As the Prophet said, «God has no mercy on those who are not merciful toward the people».

If Islamic texts distinguish between love and mercy, this is because love is mutual — two lovers desire to come together. In contrast, mercy is one-sided. God loves us and has mercy on us. We love God, but we cannot have mercy on Him, so we must extend His mercy to others.

As for beauty, on the level of the ontological imperative it designates the object of love. The lover loves the beloved because the beloved is beautiful. «God is beautiful — said the Prophet — and He loves beauty». In God's case, God loves Himself, because He is the absolutely beautiful, and He also loves the universe, because it displays His beauty. He created the universe because He loves it, and He loves it because it is beautiful. The Koran says, «He made everything that He created beautiful» (32: 7). Addressing human beings specifically, it says, «He formed you, so He made your forms beautiful» (40: 64). Everything formed by the infinitely beautiful is beautiful and lovable.

On the level of the moral imperative, beauty designates the goal achieved by transformation, that is, ethical and spiritual perfection. God created man in His own image and made the image beautiful. The Koran speaks of God in terms of what it calls the most beautiful names, and the tradition calls these God's character traits (*akhlāq*). The Arabic word here is usually translated as “ethics”, which can be described precisely as the science of discerning between ugly and beautiful character traits. In God's case, however, all character traits are beautiful.

Many times the Koran says that God loves certain specific human individuals, such as those who act beautifully and those who trust in God. It also says that He does *not* love certain individuals, such as the ungrateful and the arrogant. In other words, God loves beautiful human character traits, but He does not love ugly human traits.

Theologians often called the process of actualizing love for God and achieving union with Him «becoming characterized by God's character traits» (*takhalluq bi akhlāq allāh*). The more people absorb, i.e. become characterized by, God's beautiful character traits, the more their nature is transformed by His beauty, and the more God loves them. It was His love for beauty that gave rise to the ontological and moral imperatives in the first place — it created the realm of separation and issued the religious command — and it is this same love for beauty that drives the human quest to achieve union with Him.

In the end, human love takes back to the beginning, which is the realm of the

divine unity. At this point, however, the divine image has been transformed, for it has gained awareness of itself. Before creation, God loved man and man loved Him, but human beings had no awareness of their love because they had no separate existence. After their brief stay in this world, God continues to love them, but now they love Him back with full awareness. «He loves them, and they love Him».

If you ask, «But what about hell?», the answer is simple: Hell is a name given to the pain of separation. In the afterworld, people will understand that they were created to love the divine beauty. But, to the extent that they have failed to become characterized by God's beautiful character traits, they will be kept back from this beauty.

Rūmī, the Muslim spokesman for love most famous in the West, summarizes the story of love in one of his prose works: Once upon a time, all of us were fish swimming in the ocean, unaware of ourselves and the water. In its love and mercy, the ocean threw us up on dry land. Now we flip and flop, suffering the pain of separation and calling it love. We will keep on flipping and flopping until the ocean takes us back, at which point we will know that the water has always been our home.<sup>5</sup>

## Works Cited

- Chittick, William. 1983. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press.
- . 2005. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld.
- . 2008. *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld.
- . 2010. «Divine and Human Love in Islam». In *Divine Love: Perspectives from the World's Religious Traditions*, edited by Jeff Levin and Stephen G. Post, 163-200. West Conshohocken, PA: Templeton Press.
- . 2012. *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*. New Haven: Yale University Press, forthcoming.
- Murata, Sachiko, and William Chittick. 1994. *The Vision of Islam*. New York: Paragon.
- Skinner, Burrhus Frederic. 1971. *Beyond Freedom and Dignity*. New York: Knopf.

---

<sup>5</sup> For the story and a translation, see Chittick 1983: 70-71.



IV

GUARDANDO A OCCIDENTE  
LOOKING WESTWARD



# *Alchymia Archetypica: Theurgy, Inner Transformation and the Historiography of Alchemy*

by Hereward Tilton

*Al mastirs which write of this soleyne werke,  
Thei made theire bokis to many men ful derk,  
In poyses, parabols, and in methaphoris alle-so,  
Which to scolers causith peyne and wo.  
Thomas Norton, The Ordinal of Alchemy*

## *Introduction*

In late antiquity and the Middle Ages the ambiguous and often surreal symbolism of alchemy was purposefully employed to protect closely guarded secrets of laboratory practice, which most commonly concerned the manipulation and simulation of precious metals. Enigmatic figures such as the green lion, the black sun and the hermaphrodite were elements of a cipher language for the initiated laboratory worker; usually the tracts utilising this language were readily recognisable as recipes, but the extended allegories of Arabian and Hellenistic Egyptian provenance provided a further level of abstraction in the relationship of sign to referent.

The ever-shifting significance of alchemical symbolism over time established another obstacle to the interpretation of alchemical texts, as one symbol came to indicate a multitude of processes, while the number of symbols signifying a single process steadily proliferated. And an equally perplexing source of ambiguity was the Hermetic doctrine of correspondences, which could pose the added difficulty of determining the level of the microcosm or macrocosm to which alchemical symbols alluded — in the words of the *Tabula smaragdina*: «That which is below is like that which is above, and that which is above is like that which is below, to accomplish the miracles of one thing» («Quod est inferius, est sicut quod est superius. Et quod est superius, est sicut quod est inferius, ad perpetranda miracula rei unius»; Trismegistus 1566: 32).

With the rise of the Western esoteric traditions in the Italian Renaissance and ensuing Reformation, the significance of alchemical symbolism becomes ever more multivalent. As a subject of contemporary scholarly study, today Western esotericism encompasses a number of historically related traditions emerging in the wake of the Renaissance humanist reception of Hermetic, Neoplatonic and Gnostic currents of thought and their assimilation with a syncretizing Christian interpretation of the Jewish Kabbalah. Within these tradi-

tions the symbols of alchemy were applied extensively to subjects other than laboratory alchemy, most notably to processes of personal, inner transformation from a base, earthly condition into a more spiritual, moral or divine state. This is the domain of so-called “spiritual alchemy”, and in the following pages we will discover that a wide variety of ideas and practices have been cast together under the rubric of this contested historical category.

Indeed, such is the diversity of these phenomena — ranging from alchemically conceived theurgy through Protestant alchemical allegory to the ingestion of alchemically produced entheogens — that I will be proposing the use of a more specific and nuanced terminology in closer keeping with historical lines of descent. As such the present paper constitutes work toward a historiography of alchemy reflecting recent scholarly investigation of the genesis and development of the Western esoteric traditions; it is by no means conceived as a comprehensive survey of “spiritual” alchemical traditions, but nevertheless problematizes prominent historiographies such as those proposed by Telle (1978) and Principe and Newman (2001), as well as challenging the standard Jungian model of a «fission of the *physica* from the *mystica*» (Jung 1972: 267) or «wide-ranging emancipation of theory from practice» dated to the turn of the seventeenth century (Maillard 2006: 268-269). At the heart of the reevaluation I am proposing lies the tradition of Renaissance theurgy, which shared with the art of alchemy a concern with techniques for the transfiguration or spiritualization of the human body; this common aspiration saw alchemical practice pressed into the service of theurgy well into the eighteenth century, while the Renaissance conceptualisation of theurgic transfiguration in alchemical terms remained an important source for nineteenth-century notions of “spiritual alchemy”. What is more, the teachings of St. Paul — otherwise a bulwark of orthodoxy — concerning the transfigured body of the resurrection formed an important focal point for the introduction into early modern Christian doctrine of heterodox magical and alchemical conceptions of divinised nature.

In recent years the “spiritual” phenomena in question have been marginalised in a misguided attempt to salvage the subject of alchemy as a topic for “serious historians” (most notably Newman 1982, 1996; Principe and Newman 2001), and hence their historical significance has been largely overlooked. Nevertheless, the category of “spiritual alchemy” is indeed problematic for reasons that have yet to be fully clarified. Although I have employed it prominently in my own work (Tilton 2003), use of the phrase “spiritual alchemy” implies that the very diverse individuals — Christian Cabalists, Freemasons, laboratory alchemists and Protestants of varying shades of orthodoxy — who have used alchemical symbolism to signify processes of inner transformation all thought of their activity as a *species of alchemy*. This is manifestly not the case. That it

might appear to be the case from our historical vantagepoint is undoubtedly due in large part to certain nineteenth-century interpretative paradigms that portrayed inner, spiritual processes as the very essence of alchemy.

In a revised historiography it would initially seem logical to reserve the category “spiritual alchemy” for those nineteenth-century interpretations of the alchemical corpus that specifically employ the term (and their near ancestors). Nevertheless, even within this narrow historical context one is immediately struck by the diversity of meanings attached to the phrase “spiritual alchemy”. In its English form it was first popularised at roughly the same time by the founder of the Theosophical Society, Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), and the noted occultist Arthur Edward Waite (1857-1942), yet their conceptions of the phenomena to which it referred were quite distinct. In his 1888 republication of *Lives of the Alchemystical Philosophers*, Waite refers to «spiritual alchemy» or «psycho-chemistry» as:

a grand and sublime scheme of absolute reconstruction by means of the Paracelsian *Orizon Aeternitatis*, or supercelestial virtue of things, the divinisation, or deification, in the narrower sense, of man the triune by an influx from above. (Waite 1888: 36)

I will return to the significance of this rather distinctive terminology in due course. For now it suffices to note that Waite believed most alchemical literature is not available to a “mystical interpretation”: in his eyes only a few «true and far-sighted adepts» understood that their «theory of universal development» was as applicable to man as it was to metals (Waite 1888: 273-274). These words were directed primarily against the theories of Ethan Allen Hitchcock (1798-1870), who in his *Remarks upon Alchemy and the Alchemists* (1857) had argued that all alchemy was a mystical pursuit, couched in pseudo-chemical language in order to deflect charges of heresy from the Church.

Although Blavatsky believed the ambiguous symbols of alchemy betrayed traces of laboratory work, her views on “spiritual alchemy” are closer to those of Hitchcock and are ultimately derived from that writer. A year prior to the appearance of Waite’s edition of *Lives of the Alchemystical Philosophers*, Blavatsky wrote in the first volume of *Lucifer* that the alchemists and Rosicrucians have purposely concealed a «spiritual alchemy» or «alchemy of the Soul» under the «peculiar phraseology of the Fire-philosophers» (Blavatsky 1887: 210). In *The Secret Doctrine* published in the following year she also referred to «spiritual alchemy», which together with the related art of «physical transmutation» was taught to men by angels and passed on by the priests of the Egyptian mysteries. During the Middle Ages it had become necessary to veil the spiritual aspect of these mysteries in an «esoteric language» due to the danger of persecution (Blavatsky 1888: 3.164, 301-302).



Blavatsky derived this idea from Alexander Wilder (1823-1908), an American populariser of Neoplatonic thought who in his essay *New Platonism and Alchemy* (1869) also argued that the alchemists had employed «a peculiar mystic form of speech» due to the great peril posed by the Inquisition (25). These words in turn seem to have been derived from the work of his countryman Hitchcock, as does his statement that alchemy was «a spiritual philosophy, and not a physical science» (26-27). According to Wilder, «the wonderful transmutation of baser metals into gold» was a symbolic means of expressing «the transformation of man from his natural evils and infirmities into a regenerate condition, a partaker of the divine nature» (27).

This nineteenth-century conception of alchemy as a more or less exclusively spiritual, subjective pursuit arose as a natural concomitant of the progress of Enlightenment science and the collapse of laboratory alchemical paradigms, in particular the decline in the plausibility of metallic transmutation. As such the views of Blavatsky, Wilder and Hitchcock are part of a broader post-Enlightenment re-evaluation of the esoteric traditions typical of nineteenth-century occultism, which is associated with a significant lull in the practice of laboratory alchemy. Clearly this was a relatively late development. As we shall see, amongst the Freemasonic higher grades “spiritual alchemy” went hand in hand with a laboratory alchemy that persisted on a relatively large scale into the last decades of the eighteenth century.

Nevertheless, the Freemasonic appropriation of alchemical symbolism (such as we find it, for example, in the Rite Ecossais philosophique, cf. Bogdan 2007: 107-120) was undoubtedly an important source for nineteenth-century spiritual alchemy. The son of a prominent Vermont Freemason, Hitchcock explicitly compares his conception of spiritual alchemy as a veiled doctrine of moral purification and rebirth with the «secret language» of Freemasonry, employed to communicate «among the initiated, doctrines of which they had taken “an oath” not to speak directly» (Hitchcock 1857: 151). The influence of Freemasonry is also evident in the work of another exponent of the exclusively spiritual interpretation of alchemy, Mary Anne Atwood (1817-1910). In her anonymously published *Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery* (1850), Atwood proposed that alchemical symbolism reflected a calculated effort to mislead those seeking in the outer world a perfection that was only to be found within the human being. Drawing on the doctrines of animal magnetism, she endeavoured to show that «man [...] is the true laboratory of the Hermetic art, his life the subject, the grand distillatory, the thing distilling and the thing distilled, and Self-Knowledge [...] is] the root of all alchemical tradition» (153). Significantly, she also described the alchemical art as a type of «Freemasonry», declaring that the alchemists’ striving to perfect Nature and build an «immortal

Edifice of Light» could only be achieved by a «Master Mason» or «Grand Architect» (460). At the end of the *Suggestive Inquiry* another work by Atwood is advertised: a poem on alchemical symbolism in which «Masonic formulae» are held to be disguised references to the Hermetic Art (533). This poem was never published, and indeed, for reasons that are still not entirely clear, Atwood recalled most copies of her *Suggestive Inquiry* and destroyed them.<sup>1</sup>

### *Freemasonic alchemy*

Although the Freemasons' goal of moral or spiritual transformation would seem to lend itself readily to alchemical allegorising, the persistence of laboratory alchemical pursuits in the eighteenth-century continental Freemasonic milieu and the variety of ways in which the alchemical worldview was integrated within a Freemasonic framework again makes any sweeping reference to "spiritual alchemy" problematic. We certainly should not assent to Coudert's assertion that «it was an exclusively spiritual alchemy» that was envisaged in the eighteenth-century Freemasonic grades (Coudert 2006: 387).

Here I will briefly consider some prominent examples of the role of alchemical symbolism and practice in eighteenth-century Freemasonry, where we find that the external laboratory and internal subjective work are united by their common subject (a substance of divine origin pervading the universe). Amongst the Hermetically inclined Freemasons of the eighteenth century this panentheistic vitalism went hand-in-hand with that other mainstay of the defunct scientific paradigm, the doctrine of correspondences: the parallels drawn between laboratory process and a subjective, personal transformation are not mere metaphors, but rather expressions of archetypal laws governing all the various levels of the cosmos.

These doctrinal elements are evident, for example, in *L'étoile flamboyante* (1766) issued in Paris by Baron Théodore Henri de Tschudi (1727-1769). This

---

<sup>1</sup> In his highly eccentric work *The Rosicrucians, their Rites and Mysteries* (1870: 217-218), Hargrave Jennings makes mention of a manuscript by Atwood entitled «The Enigma of Alchemy and of Oedipus resolved; designed to elucidate the fables, symbols, and other mythological disguises, in which the Hermetic Art has been enveloped and signalised in various ages, in ecclesiastical ceremonies, masonic formulae, astronomical signs and constellations — even in the emblazonments of chivalry, heraldic badges, and other emblems; which, without explanation, have been handed down, and which are shown to have originated in the same universal mystic school, through each particular tracing their allusion to the means and mechanism». A more grandiose example of Eco's Hermetic «overinterpretation» is hard to imagine.

work sets forth a legitimating pseudo-history concerning the Knights of Palestine, precursors of the Knights Templar who occupied themselves with the art of alchemy for the purpose of rebuilding the Temple in Jerusalem (de Tschudi 1779: 1.22-64). Morienus Romanus, the composer of an important Arabic text on the transmutation of metals, was purportedly among their number (de Tschudi 1779: 1.32-33). Within *L'étoile flamboyante* there is a catechism for an Adept grade envisioned by de Tschudi which sets forth a number of parallels between the work of the Freemason and that of the alchemist: while the alchemists are concerned with the art of perfecting what nature has left imperfect in the mineral species, and thus obtaining the treasure of the Philosophers' Stone, Freemasonry is similarly concerned with the art of perfecting what nature has left imperfect in the human species, and thus obtaining the treasure of true morality (de Tschudi 1779: 2.176). Hence that unhewn stone which for the Freemason denotes unenlightened man is known to the alchemists as Iliaster (the Paracelsian term for undifferentiated primordial matter) (de Tschudi 1779: 2.183). The means by which the alchemist brings this primordial matter to its perfection is a «sulphuric lightning» within a «heavenly quintessence», which penetrates and purifies the impure body in an instant (de Tschudi 1779: 2.188). Likewise, Freemasons allude to this heavenly quintessence with the symbol of the blazing star, which is also known as the central and animating fire, or an «astral gold» in the solar rays that penetrates all living, growing and mineral entities (de Tschudi 1779: 2.188, 193). Thus de Tschudi thought of alchemy and Freemasonry as parallel symbolic systems, the former referring to laboratory work and the latter to subjective transmutation. These two systems are related not only by virtue of the correspondence of the macrocosm to the microcosm of man, but also because both work with one and the same *prima materia* shared by men and metals alike, as well as one and the same animating and transmuting principle.

In 1766 de Tschudi joined the Conseil des Chevaliers d'Orient (Council of the Knights of the East) and began to reform it in accordance with the pseudo-histories and grades set forth in *L'étoile flamboyante* (Priesner 2011: 84). In the following year another alchemically oriented Freemasonic group emerged in the form of the Templer-Klerikat (Templar Clericate), a daughter lodge of Baron Karl Gotthelf von Hund und Altengrotkau's Strikte Observanz founded in Wismar by Johann August Starck (1741-1816) (Lenning 1867: 3.304-305). This prominent Lutheran theologian claimed to represent a spiritual tradition descending from the Knights Templar and complementing von Hund's purely chivalric Templar Rite (Lenning 1867: 3.305). The explanatory material accompanying the seventh degree of the Templer-Klerikat — Magus or Ritter der Klarheit und des Lichts (Knight of Clarity and Light) — is expressed in the

terms of both laboratory and “inner” alchemy, and may well reflect the influence of the alchemist Ernst Werner von Raven (1727-1787), who joined the Templer-Klerikat in February 1768 (Lenning 1867: 3.18-19). The text is concerned with the procurement of a *prima materia* or universal Chaos containing the seeds of all things animal, vegetable and mineral; drawing on the work of Paracelsus, Khunrath and Vaughan, this *prima materia* is also named Aeschmayim (“heaven”) or a fiery water (Wöllner 1803: 1.219-220). The alchemical work is likened to the Genesis creation account; its goal is to dissolve silver and gold in the universal Chaos and bring their seeds to germination and growth (Wöllner 1803: 1.219, 264-265).

While this process is abstruse and complex, the instructions for gathering the universal Chaos are fairly simple, and involve placing an unnamed poisonous substance in a glass away from the sun and covering it with a paper lid (!) (Wöllner 1803: 1.215-230). The separation of corporeal and spiritual components which ensues is paralleled with the ascent of the human spirit and its unification with the resurrected, glorified body at the end of time. In devotional language the author declares his fearlessness in the face of death, for God’s fire is a spark of love which will separate the dross away and purify him, freeing his spirit from earthly suffering so he may stand at the throne of God as an angel to witness the new Creation (Wöllner 1803: 1.216-217). Hence the goal of this inner transmutation is described in the Protestant terms of the transfiguration of the elect rather than the Freemasonic terms of moral enlightenment; here there are also shades of the theurgic angelification we will consider shortly, although the document’s publisher, the ex-Rosicrucian Wöllner (cf. *infra*), states he cannot allow details of Templer-Klerikat dealings with spirits to be printed (Wöllner 1803: 1.213).

Starck seems — initially at least — to have welcomed the employment of alchemical doctrine within the Templer-Klerikat grades as a quasi-scientific defence of the articles of Christian faith against the onslaught of rationalist Enlightenment philosophy. The alchemy of the Gold- und Rosenkreuz (Gold and Rosy Cross) order associated with Bernhard Joseph Schleiß von Löwenfeld (1731-1800) was similarly in keeping with the group’s marked anti-Enlightenment religious, political and scientific designs — hence in his preface to *Der Compaß der Weisen* (1779) by de Jolyfief, von Löwenfeld rails against the «mechanistic chemists» and their ignorance of the omnipresent divine quintessence that destroys gold and makes it potable (Jolyfief 1779: 44-45).

The very designation of the Gold- und Rosenkreuz as “Freemasonic” is problematic, given the fact that it considered the three Craft degrees to be a mere “nursery” from which to pluck potential members (Löwenfeld 1777: 11). Thus in 1780 the order created a front in the form of an unauthorised fifth

degree of Scottish Masonry known as the Theoretischen Brüder der Salomonischen Wissenschaft (Geffarth 2007: 56). The degree's initiatory oath interprets the symbols of the Craft degrees in alchemical terms — the unhewn stone (customarily symbolising the candidate) is equivalent to the *prima materia*, the Star of David signifies “Nature” (also known as the divine breath, invisible volatile spirit and universal animating fire), while the three lights are the Light of Nature, the Light of Revelation and the Light of Reason (an Enlightenment-inspired addition to the two lights of Paracelsus) (Löhrbach 1785: 65-66, 92). There is no explicit reference to inner transformation in the oath, and although the “Theoretical Brothers” were promised knowledge of God, Nature and self upon entrance into the order, the inculcation of basic conceptions of Paracelsian natural philosophy served as the basis for increasingly difficult laboratory processes in the higher grades of the Gold- und Rosenkreuz. The aim of this alchemy was to procure the universal solvent and create a transfiguring elixir through the dissolution of gold; in the words of a leading figure of the Gold- und Rosenkreuz, Johann Christoph von Wöllner (1732-1800), the alchemical experiments carried out by all Brethren in the nine grades of the order are made «in order that we may gain insight into who we are, what Man was in his Edenic state, how he may once again attain that state [...] wherefrom the possibility arises that at the End of Days all things can return to their spiritual state of light» (Geffarth 2007: 262). For those who doubt the very practical purpose of the order's alchemy, one need only point to an unsuccessful attempt in 1787 to complete the operations of the ninth grade, during which the laboratory of Prince Friedrich of Braunschweig narrowly avoided being blown sky high (Kopp 1886: 2.45).

The alchemy of the Gold- und Rosenkreuz is quite distinct from that of other alchemically influenced Freemasonic higher grades, as the long dedication to laboratory alchemical work was itself seen as a purifying spiritual discipline; likewise, the maintenance of oaths of secrecy also contributed to the initiate's promised transfiguration from an earthly to a spiritual man (Bode 1788: 122-123). This took place through the supercelestial magic of the final grade of Magus, which could only be reached once the initiate had obtained the Philosophers' Stone. Indeed, as the Stone seems to have been the very means of the promised heavenly ascent, it is necessary to investigate the higher grade teachings of the Gold- und Rosenkreuz, where we discover a curious hybrid alchemical-magical literature with roots in the Renaissance.

*Entheogens and alchemically assisted theurgy*

At this point in our exposition we must turn to the subject of theurgy, or the magical procurement of communication with benevolent spirits, most commonly for the purpose of gaining knowledge, producing miracles or attaining union with the divine. This is the realm of “addressative” magic, to use Weill-Parot’s neologism — magic that addresses intelligent, willing otherworldly entities. While this form of magical activity may strike the contemporary scholar as the expression of an alternative form of religiosity rather than a phenomenon separate in essence to religion, the dominant forms of Christianity since Augustine have deemed any such “addressative” activity taking place outside the church hierarchy as necessarily demonic and thus proscribed (Weill-Parot 2002: 169). With the revival of Neoplatonic, Hermetic and Kabbalistic theurgy in the course of the Renaissance there arose a distinction between theurgy (involving benevolent spirits) and *goetia* (involving malevolent spirits) (Agrippa von Nettesheim 1531: H iiii *recto*), but given Augustine’s warning that demons can be indistinguishable from angels (*De civ. Dei* 19.9), both practices remained forbidden to the orthodox.

Hence in *Der im Lichte der Wahrheit strahlende Rosenkreuzer* we find von Löwenfeld (1782) denying that the Gold- und Rosenkreuzer concern themselves with matters of theurgy (263); yet the order’s detractor, Hans Heinrich von Ecker und Eckhoffen, cites a purported «Konstitution der Magi» (Constitution of the Magi) of the Gold- und Rosenkreuz to the effect that the good spirits of theurgy (white magic) are too unclean for the Rosicrucian magi, whose “divine magic” allows them to speak personally with both God and the angels purified by and living within His fire (i.e. theurgy by another name) (Ecker und Eckhoffen 1782: 172-173). Von Ecker und Eckhoffen’s polemic against the magic of the Gold- und Rosenkreuz is in the tradition of Protestant and Enlightenment anti-enthusiasm, and the order’s careful negotiation of the issue indicates theurgy remained a deeply suspect activity for self-professed Christians such as the Gold- und Rosenkreuzer to engage in. In order to determine the nature of that engagement we must turn from the printed material to the order’s manuscripts (curiously overlooked by Geffarth), where we find as yet unpublished, secret tracts describing the “divine magic” of the Gold- und Rosenkreuz in great detail.

Von Löwenfeld’s disavowal of theurgy seems slightly disingenuous in light of this manuscript tradition. Thus the *Testamentum der Fraternitet Roseae et Aureae Crucis* of the Gold- und Rosenkreuz in its pre-Masonic phase deals with the Christian Cabala, conceived as a magical means of uniting the soul with God (ÖNB Cod SN2897: 224-225); what is more, it also contains a remarkable

chapter dealing with the alchemical-necromantic creation of a homunculus. The procedure involves adding fresh blood to the rotting flesh of a virgin or child, and gestating the mass together with a *sal sapientiae microcosmi* for a number of months in a glass vessel. In this way an artificial reincarnation takes place, as souls in limbo are magnetically attracted to the new body and will willingly serve their master upon birth from the alchemical vessel. Should there be any doubt that we are dealing here with a profoundly black magic, it is even suggested one procure the flesh of a man who has not died in the grace of God (230-241).

While it may be objected that this chapter is excised from the greatly expanded version of the manuscript utilised by the Masonic Gold- und Rosenkreuz — the *Thesaurus thesaurorum à fraternitate roseae et aureae cruces testamento consignatus* — in this later work we find another remarkable example of alchemy pressed into the service of addressative magic. Within the section of the manuscript dealing with Christian Cabala and “divine magic” there are instructions imparted «sub summo silentio philosophico» for the preparation of a *lapis magicus* utilising the human body itself as the alchemical vessel and «true oven of the wise» («denn des Menschen Leib, und innerliche Qualitates Elementorum sind der rechte Ofen der Weisen, der nicht jedem bekannt ist»); HULB-TU Darmstadt Hs3262: 148). The author describes sequestering himself in his own room or «chymico-magical laboratory» for nine weeks; he mixes gold leaf or the finest gold powder with his own urine and drinks it day after day, taking care to eat nothing but fish and frogs; in this manner the «miracle-working Vulcanus and true Archeus» within his own body acts as the alchemical fire, «corrupting, putrifying and regenerating» the common gold until his urine takes on an «overwhelmingly pleasant smell» and his «inner spirit» becomes external and visible before his eyes (146-149). Eventually (and unsurprisingly, one might wryly add) the seven planetary intelligences appear before him in his room in both dreams and «waking visions»; particular attention is devoted to Saturn as a «heavenly fiery angel sent by God», who converses with him in a friendly manner, revealing divine secrets and miracles of nature for the benefit of humankind (145, 150).

Bizarre as it may seem, this magical operation is a logical extension of the doctrines of Paracelsus (1493-1541), who likened both the body of man and Creation at large to an alchemical work; he named the alchemist «Vulcan», the ancient smith of the gods, a principle working upon the *prima materia* within the matrix of the four elements to perfect it as the *ultima materia*, i.e. to bring all things to their specific form in accordance with their *telos*. In this work Vulcan is assisted by a force that separates and orders the material at hand, which Paracelsus calls the Archeus:

[...] all things are created as prime matter and Vulcan converts them through the art of alchemy into ultimate matter. The Archeus, the inner Vulcan, follows suit; it knows how to distinguish parts and to circulate and distribute them according to the arts of sublimation, distillation and reverberation. These arts are also within man just as they are present in external alchemy, which is its model. (Goodrick-Clarke's translation, 1999: 103)

Aber alle ding werden zu prima materia beschaffen und uber das so folgt der vulcanus hernach, der machts in ultimam materiam durch die kunst alchimiae. Also folgt der archeus, der inwendig vulcanus hernach, der weiß zu circulirn und praeparirn nach den stücken und austeilung, wie die kunst in ir selbs vermag mit sublimirn, distillirn, reverberirn, etc; dan die artes sind alle im menschen als wol als in der eußerlichen alchimei, die dise praefigurirt. (Paracelsus 1928: 188)

In the hands of the Gold- und Rosenkreuzer this expression of the doctrine of microcosmic-macrocosmic correspondence allowed a peculiarly transgressive form of theurgy — in which the Philosophers' Stone is associated with a taboo bodily fluid<sup>2</sup> and the indwelling *spiritus* of the human body — to be described as an ostensibly alchemical operation.

We might also conceptualise the Rosicrucian *lapis magicus* as a somewhat idiosyncratic example of the employment of the Philosophers' Stone — most commonly in the form of an *aurum potabile* or “potable gold” — to bring about an altered state of consciousness. Within this sub-category of the alchemy of inner transformation are the alchemically produced entheogens: that is to say, psychoactive substances produced in the alchemical laboratory that tend to elicit an experience of the divine. The most prominent of these substances is the solvent and anaesthetic diethyl ether, which we find depicted as a life-giving elixir granting visions of otherworldly spirits well into the nineteenth century. Thus the alchemical elixir of Sir Edward Bulwer-Lytton's *Zanoni* (1842) that grants visions of elementals and the famed Dweller of the Threshold is described as highly volatile with a powerful fragrance (Bulwer-Lytton 1842: 157, 160, 207); it may be either inhaled or imbibed (207-208), produces an elevated mood (208), visual and auditory hallucinations (157-161, 208-212; cf. Holmes 1871: 46; Synge 1912: 210, 211), as well as death through excessive inhalation (Bulwer-Lytton 1842: 207). The description was manifestly based upon the author's own use of diethyl ether, a fact once exposed by Bulwer-Lytton's vengeful wife (Bulwer-Lytton 1854: 486).<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> The only other association of the elixir with human urine I am aware of occurs in the tantric literature (White 1998: 71).

<sup>3</sup> The recreational inhalation of diethyl ether was stigmatised in the nineteenth century; for an association of ether abuse with occult “quackery” see Lee 1847: 164.



Substances with a chemical phenomenology and psychoactivity suggestive of diethyl ether begin to appear in the alchemical literature following the discovery of this organic compound by Paracelsus in the 1520's (Paracelsus 1930: 132-135; Severinus 1571: 334-335; Croll 1623: 160-162; Valentine 1740: 84-85; Pagel 1982: 276-278). As I have noted elsewhere (Tilton 2007), the Paracelsian alchemist and Christian Cabalist Heinrich Khunrath (c. 1560–1605) appears to have been the first to identify diethyl ether with that pure, shining heavenly substance known to the Greeks as *âither* and characterised by Aristotle as the fifth element, the *quinta essentia* pervading the superlunary spheres and comprising the heavenly bodies. In brief, Khunrath's quintessence is «the sweetest smelling substance» (Khunrath 1609: 129) which he has tasted with his own tongue and smelled with his own nostrils (Forshaw 2003: 380); it appears to be distilled from sulphuric acid (ULB Sachsen-Anhalt Ms. 14 A 12 (2): 14 *verso* - 20 *verso*, 24 *recto* - 24 *verso*), is «hot» to the taste (Khunrath 1597: 137), inflammable (Khunrath 1595: 21; Forshaw 2003: 346), volatile to the point it rapidly evaporates at room temperature (Khunrath 1597: 137) and does not wet the hands (Forshaw 2003: 459). Diethyl ether is one of the best mediums for creating gold colloids (Macquer 1781: 708; Priesner 1986: 130) — hence Khunrath also states the quintessence can be used to create an *aurum potabile* (“potable gold” or colloidal gold sol) (Khunrath 1597: 142-143, 145; cf. Svedberg 1909: 14, 213; Zsigmondy 1966: 46) and artificial rubies (Forshaw 2003: 473, 475; cf. Löwenstern 1738: 4; Keressenbrock-Krosigk 2001: 27); it can be reduced to a powder of (nanoparticulate) gold the colour of saffron (Forshaw 2003: 473; cf. Caseri 2000: 706); and it dissolves gold or silver in such a manner as to give the impression they have been permanently and irrevocably broken down (Khunrath 1597: 79-80, 93-94; cf. Zschimmer 1930: 833-834; Berger 1998: 18-20), producing red and white fluids capable of flowing over and «transmuting» a silver plate (Khunrath 1597: 67, 79-80, 145). Today the standard contemporary German definition of *Goldtinktur* remains «a solution of gold chloride [tetrachloroauric acid] in [diethyl] ether for the purpose of gilding» (Hanle 1972: 2, 907).

With regard to the psychoactive properties of Khunrath's «aurum potabile» or Philosophers' Stone, in the *Amphitheatrum sapientiae aeternae* (1609) we are told it «stimulates genius» and «promotes a perpetual cheerfulness» (Forshaw 2003: 475). Though Khunrath does not explicitly state that it induces the hypnotic visions and waking dreams that are a mainstay of his Christian Cabala (416, 418), it is the stimulation of man's innate genius that enables the «theosophical ascent» to obtain knowledge of God, oneself and the macrocosm of Creation (49). In accordance with classical pagan belief the genius is associated by Khunrath with an angelic «spirit of assistance»; this spirit and a ritual-

ascetic approach to laboratory work together constitute the prerequisites for the attainment of the Philosophers' Stone, which is a gift of God to the pious and divinely inspired (352). The "theosophical" and "Christian Cabalistic" employment of the Stone in its turn teaches a correspondence existing between the Stone's action in the macrocosm of nature and theurgic self-deification in the microcosm of man (473, 475).

Another entheogen (apparently real rather than legendary) prominent in the early modern alchemical literature is the so-called Angelical Stone of John Dee (1527-1608/09) and Edward Kelley (1555-1597), which according to Ashmole (1651: *Bi verso*) «affords the Apparition of Angells, and gives a power of conversing with them, by Dreames and Revelations». Purportedly the highest form of the Philosophers' Stone, the Angelical Stone was first linked with Dee and Kelleys' mysterious book of St. Dunstan by their friend and fellow courtier Edward Dyer (1543-1607) in his *Epitome of the Treasure of all Wells*,<sup>4</sup> which in places appears to constitute a type of early psychedelic literature. While one recent author has rather implausibly suggested that the Angelical Stone was a type of hallucinogenic mushroom (Rogers 2005: 83-87), historians of chemistry have long pointed to diethyl ether as a common ingredient of early modern Philosophers' Stones (Macquer 1781: 708; Priesner 1986: 130). Thus Dyer specifically states it is the «most heavenly and fragrant smells» of the Angelical Stone that «ravish the senses» and grant «the apparition of most blessed and glorious angells» (Bodleian MS Ashmole 1419: 63 *verso* - 64 *recto*). What is more, the Angelical Stone is so subtle and fine a substance that it can neither be seen, nor felt, «yett you may sensibly heare itt with your aeriall gates making a noyse or sound in the body of man» (63 *verso*). In theurgical terms reminiscent of Agrippa (cf. *infra*) the author depicts the Angelical Stone as the means of a heavenly ascent and glorification of the body through the union of the human *mens* with the divine *mens*:

I Hermes having a flying bird within my minde that with her peircing clawes doth soo enclose my marble hearte that when she starts up in the wind she gripes and straines my stonish hearte within her feete that holds soe hard as where I stand now

---

<sup>4</sup> Hence the initials upon the titlepage (f. 57 *recto*) of the *Epitome of the Treasure of all Wells*, E[dwardus] D[yerus] S[cripsit], and the author refers to himself as «Mr. E. D.» on f. 61 *recto*. Dyer's authorship of the *Epitome of the Treasure of All Wells* was also suggested by Black (1866: 51). It would appear the true title of the work is *The Abridgment or Treasure of my Harte* given at f. 80 *recto*; to add to the confusion, another hand has underlined «Wells» on the tract's titlepage (f. 57 *recto*) and written «Welth» in the margin.

with my right foote aloft upon the sun and with my left foote upon the bewty of the moon. She shall from them soe lift up my body, and place the same soo high in heaven, that all the last the brightnes of my stonish hearte within my body soe shall shine as itt shall make both dym and darke the burning lighte of the sun and the moon. (MS Ashmole 1419: 79r - 79v; cf. Agrippa von Nettesheim 1992: 509; also 1 *Cor* 15:41)

This is Dyer's description of an alchemical emblem supposedly to be found in an edition of the *Tabula smaragdina*, but which strikes me as an imaginary or psychedelic elaboration upon traditional alchemical imagery, here employed to express theurgical union with the divine effected by an entheogenic Philosophers' Stone.

### *Alchemically conceived theurgy*

While Principe has provisionally classified the Angelical Stone with the phrase «supernatural alchemy» (2000: 197-200), here my description of its use as a type of alchemical theurgy, and specifically an alchemically *assisted* theurgy, seems more precise and consonant with the historical lineage of the ideas and practices in question. Another sub-category of alchemical theurgy might be termed alchemically *conceived* theurgy, in which we find the symbols of alchemy utilised to describe the theurgical processes themselves, in particular the gnostic heavenly ascent and angelification or self-deification; the close relation of alchemically assisted theurgy to theurgy conceived alchemically is evident in the words of Dyer cited *supra*, which encompass both sub-categories.

In the remainder of this paper I will chart the formative role of Renaissance esotericism in the emergence of the hybrid alchemical-theurgical literature in question. In light of this exploration, we find that — contrary to the assertion of Principe and Newman (2001: 398-400) — the operations of the school of “supernatural alchemy” and the early modern deployment of alchemical images to express spiritual themes possess much more than a superficial similarity to the nineteenth-century conception of spiritual alchemy. The terminology used by Waite in his description of “spiritual alchemy” immediately alerts us to an important continuity in the history of Western esotericism: the deification of man via the «horizon of eternity» (Waite 1888: 36) is a reference to John Dee's *Monas hieroglyphica* (Dee 1564: 27 *recto*), which draws in its turn upon the terminology of Italy's pre-eminent Christian Cabalist, Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), to describe a transformative supercelestial virtue from beyond the «horizon of time» (i.e. beyond the celestial and sublunary realms governed by fate, cf. fig. 1) (Farmer 1998: 501).



Fig. 1 — Macrocosm and microcosm, from Fludd's *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica, atque technica historia* (Fludd 1617, title page).  
Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, Med. Fol. 97  
[<http://digital.slub-dresden.de/id277592798/7>]

It is by means of this virtue that the Christian Cabalist effects an ascent through the heavenly spheres culminating in his own angelification or deification. Integrating Neoplatonic and Hermetic currents of thought and practice with a heterodox Christian interpretation of the Jewish Kabbalah, this central esoteric tradition of the Renaissance must figure henceforth in scholarly historiographies of alchemy; in this regard the present paper is very much consonant with the anti-eclectic historiography proposed by Hanegraaff (2012: 152, 377-379).

Indeed, to the best of my knowledge the phrase «spiritual alchemy» itself first occurs in an esoteric context in the work of a Christian Cabalist, the Englishman Robert Fludd (1574-1637). The work is the *Clavis philosophiae et alchymiae Fluddanae* (1633), and the context is Marin Mersenne's dispute with Fludd concerning the latter's defence of the elusive Rosicrucian fraternity. The Catholic Mersenne objected in particular to Fludd's Christian Cabalistic account of the human soul's union with the divine *mens* or agent intellect, which seemed to make man the equal of God; he also disputed Fludd's assertion that «the righteous man is an alchemist, who having found the Philosophers' Stone makes himself immortal with it» (Fludd 1633: 75). Fludd (referring to himself in the third person) responds thus:

Fludd does not deny that the pious and just [*iustus*] man is a *spiritual* alchemist. But does Mersenne understand or discern the true alchemist? He, indeed, is someone who can distinguish falsehood from truth, vice from virtue, darkness from light, the impure stain of sin from the purity of the god-like soul, and separate them with the fire of the divine genius. For by this way and no other is leprous lead transformed into gold — with the necessary washing and cleansing, to be sure. Thus with tears, penitence and abstinence, sin is separated from that scintilla of supercelestial life, from that true gold (so I declare) procured by Christ. Thus the son of darkness, assisted in his own activity by a divine act of the Word, arises and is exalted into the son of God and light. Thus the impious and unrighteous man, glorified by this spiritual alchemy, is elevated from the darkness into the light sphere of piety and righteousness. (My translation)

Non negat Fluddus hominem pium et iustum esse Alchymistam spiritualem. At scitne Mersennus, vel novitne verum Alchymistam? Est equidem ipse, qui falsum a veritate, vitium a virtute, tenebras a luce, impuram peccati labem ab animae Deiformis puritate distinguere, et igne divini ingenii separare potest. Hac enim et non alia via vertitur plumbum leprosum in aurum: nimirum debita ablutione et mundificatione. Sic lacrimis, et poenitentia, atque abstinencia, peccatum ab illa supercoelesti vitae scintilla, ab auro (dico) vero et a Christo emendo, separatur. Sic tenebrarum filius in sua propria industria divino verbi actu operante et assistente, exurgit atque exaltatur in filium Dei ac lucis. Sic vir impius et iniustus, clarificante ista

Alchymia spirituali, sublimatur e tenebris, in lucidam pietatis atque iustitiae sphaeram. (Fludd 1633: 75)

A practicing laboratory alchemist, Fludd carefully explains to his readers that his use of the term «alchemy» for such supernatural processes is not metaphorical. There is, he tells us, an «archetypal alchemy» (*Alchymia archetypica*) which governs processes in both the macrocosm of the universe and the microcosm of man: nature operates in her «chymical laboratory» through imitation of this archetypal alchemy, though not without the spagyric power of the archetypal agent or divine spirit residing in the sun (Fludd 1633: 77-78). Both the alchemy of human and divine artifice and that of the created natural world follow the archetypal alchemical laws of an «uncreated nature», which is eternal wisdom and the divine *logos*. Hence, Fludd argues, the word «alchemy» legitimately pertains as much to supernatural matters as it does to natural and artificial (78).

Here we should note that the conceptualisation of theurgy with the use of alchemical symbolism does not always constitute «a mere rhetorical embellishment or didactic exemplification» of an essentially non-alchemical pursuit (Principe and Newman 2001: 398): in the work of Dee and Fludd we are dealing with an activity we might indeed follow Fludd in terming «archetypal alchemy». The sweeping compass of this alchemy is expressed in three emblems from Fludd's magnum opus, *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica, atque technica historia* (1617-21). With regard to the macrocosm, Fludd was firmly wedded to the Ptolemaic system: hence at the centre of the first figure lies the earth, correlated in the microcosm of man with the genitalia as the basest of organs. In microcosmic matters Fludd was similarly medieval, adhering to the Galenic conception of the human body as the site of the distillation of ever-finer *spiritus*. Within the body the four humors correspond to the sublunary elements of earth, water, air and fire, above which lie the seven planetary spheres. The planets and their spirits rule over particular organs and members, and the highest faculties in man, *ratio*, *intellectus* and *mens*, correspond and grant access to the supernatural empyrean realm of God and His angels (figures 2, 3).

In Fludd's work both the universe at large and the spiritual processes within the microcosm of man mirror the transformations observable within the laboratory alchemical vessel; what is more, the spirit operative within the various macrocosmic and microcosmic manifestations of this archetypal alchemy is of divine origin, in accordance with Ficino's equation of the alchemists' quintessence with the *spiritus mundi* transmitting occult virtue from heavenly to earthly bodies (Ficino 1989: 257; cf. Matton 1993: 143-148; Kahn 2007: 65-66).

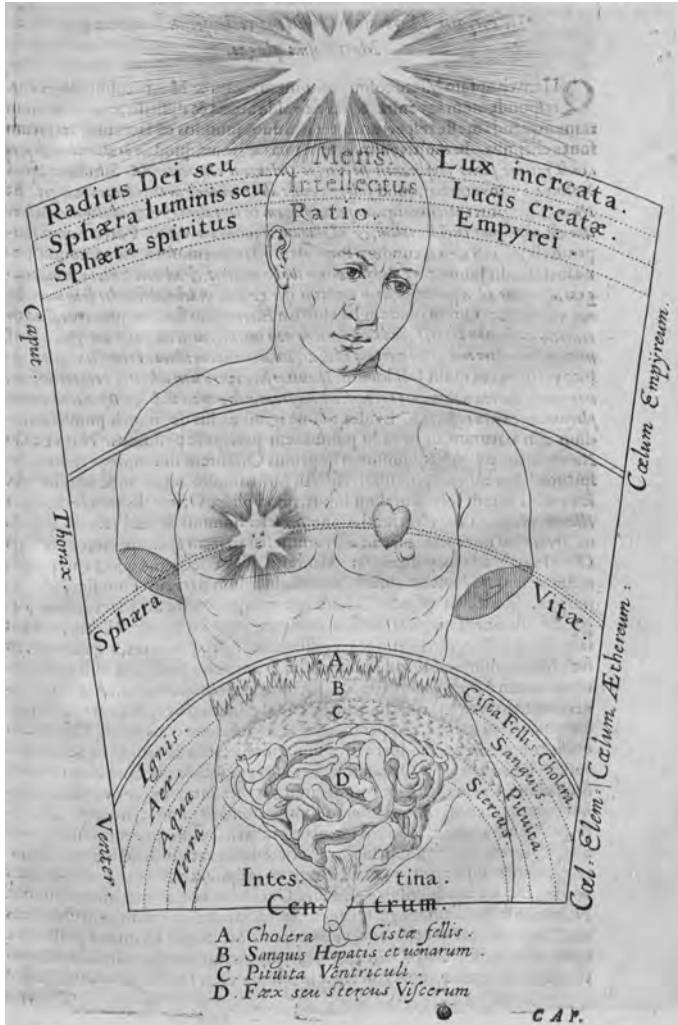


Fig. 2 — *Ratio, intellectus and mens*, from Fludd's *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica, atque technica historia* (Fludd 1619, 105).  
Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, Med. Fol. 98  
[<http://digital.slub-dresden.de/id277598370/109>]

Derived in part from Ficino's reading of the *Picatrix* (Ficino 1989: 434, n. 3), this pantheistic blurring of the division between Creator and created played a key role in the synthesis of alchemical natural philosophy and Christian

Cabalistic theurgy in the Renaissance and early modern periods, when the history of alchemy decisively breaches the confines of the laboratory and merges with the history of an anti-institutional, inspirationist religiosity associated with the so-called Radical Reformation.

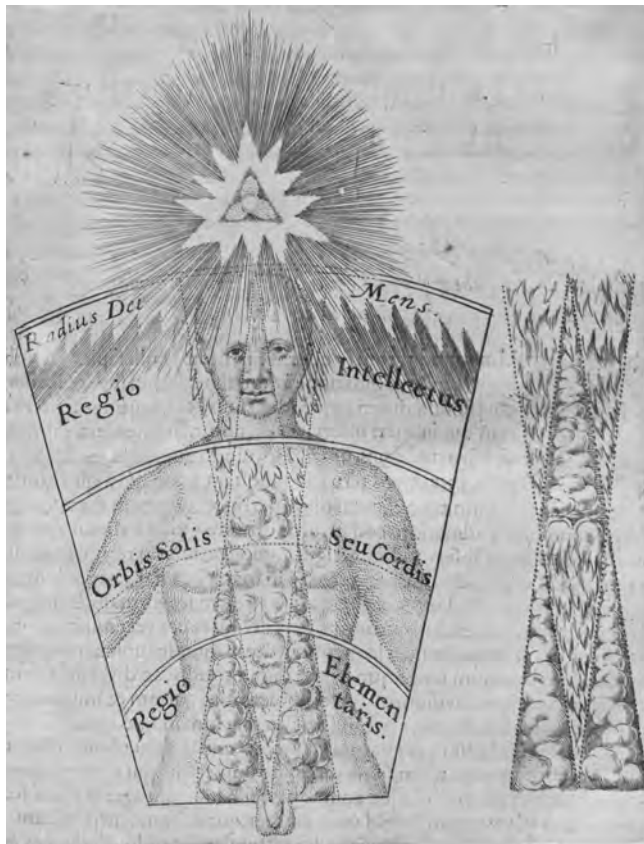


Fig. 3 — The tripartite cosmos and the uncreated light, from Fludd's *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica, atque technica historia* (Fludd 1619, 83).  
Sächsische Landesbibliothek - Staats- und Universitätsbibliothek Dresden, Med. Fol. 98  
[<http://digital.slub-dresden.de/id277598370/87>]

Signs of this merger were already in evidence on Palm Sunday, 1484 — the day on which a Joachimite prophet and Christian Hermetist by the name of Giovanni “Mercurio” da Correggio rode into Rome on an ass (as reported by



his disciple Lodovico Lazzarelli, 1447-1500; see Lazzarelli 2005: 27). Upon his head was a bloodstained crown of thorns, to which was affixed a silver crescent moon inscribed with the following «mystical oracle of the Holy Spirit»:

This is my Servant Poimandres, whom I have chosen. This Poimandres is my supreme and waxing child, in whom I am well pleased to cast out demons and proclaim my judgment and truth to the heathen. Do not hinder him, but hear and obey him with all fear and veneration; thus speaks the Lord your God and Father of every talisman of all the world, Jesus of Nazareth.

Hic est puer meus Pimander quem ego elegi. Pimander enim hic ipse parvulus meus altissimus & accrescens in quo & mihi sic bene complacui eiicere demonia: & facere iudicium & veritatem meam in gentibus. Nolite prohibere eum: sed ipsum cum omni metu & veneratione audite ac observate: dicit dominus deus & pater omnis *thelesmi* totius mundi Iesus nazarenus. (Lazzarelli 2005: 121; Hanegraaff and Bouthoorn's translation)

This inscription not only identifies Christ with Hermes as the divine *logos* and spiritual father of Poimandres from the Corpus Hermeticum (*Corp. herm.* 1.6), but also first introduces the *Tabula smaragdina* within the context of Renaissance theurgy. Ostensibly an alchemical text of Hellenistic Egyptian provenance, the *Tabula smaragdina* itself can be profitably understood as a work of “archetypal alchemy”, as the alchemical processes it describes can be interpreted both microcosmically (as a recipe for laboratory procedure, the dominant medieval reading) and macrocosmically (as a description of the creation of the universe at large). The *Tabula smaragdina* is also an important source of alchemical panentheism, as an ambiguity inherent in the text (and possibly reflecting a Stoic influence) does not allow the reader to determine whether the «one thing» to which it refers is a physical entity (i.e. the Philosophers' Stone) or the animating power of divinity itself (or both). Giovanni da Correggio's reading is evidently a theurgical one emphasising the magical operation of the divine and occult virtue, as he describes Christ-Hermes himself as the «father of every *talisman*».<sup>5</sup>

Newman rightly points to the *Tabula smaragdina* as a key text in the Renaissance reconceptualization of alchemy. However, contrary to Newman's

---

<sup>5</sup> Ruska's Arabic version of the *Tabula smaragdina* gives *tilsam*, corresponding to Greek τέλεσμα. Latin translators had difficulties with this word, sometimes interpreting it to mean the secrets (of divination), and other times speaking of the «father of perfection»; that it was a reference to talismanic magic was clear to Albertus Magnus at least, as he interprets the «one thing» of the *Tabula smaragdina* as the occult virtue inhering in stones (Ruska 1926: 112-114; Steele and Singer 1928: 499).

assertion, what was new about the Renaissance reception of the *Tabula smaragdina* was not merely a «cosmological» reading of the text (Newman 1982: 129; Newman 2006: 502). After all, a cosmogonic interpretation was already explicit in the «sic mundus creatus est» appended to twelfth-century Latin recensions, in which the impersonal «mediatio unius» of an earlier text had already become the «meditatio unius» of a divine architect (Ruska 1926: 117, 185). It is not that «it simply did not occur to this [medieval] tradition that “Hermes” might be depicting a cosmic process rather than a recipe in *Decknamen* [cover names]» (Newman 1982: 129) – rather, there were theological difficulties inherent in the text’s panentheistic ambiguity, which from the standpoint of orthodoxy dangerously blurred the boundaries between God and Creation. The novelty of the Renaissance reading of the *Tabula smaragdina* lies in its embrace of this dangerous ambiguity amidst a decline in ecclesiastical authority and doctrinal cohesion — thus the text becomes integrated with a syncretizing humanist appropriation of ancient gnosis<sup>6</sup> by men who were, first and foremost, theurgists rather than laboratory alchemists.

That is not to say there were no laboratory workers among this new wave of hermeneuts. According to Trithemius, Giovanni da Correggio «promised the transmutation of metals» (Lazzarelli 2005: 330-31), while Lazzarelli for his part certainly busied himself with laboratory alchemy, striving to obtain the «secret of the elixir» possessed by his direct teacher in these matters, Jean Rigaud de Branchis (Lazzarelli 2005: 97). Referring to the *Tabula smaragdina* as a concise statement of the secrets of alchemy, magic and theology alike, Lazzarelli calls Hermes the father of all three disciplines, which constitute three distinct classes of magic as set forth in the *Picatrix*: the *alchemist* is a natural magician who seeks the Philosophers’ Stone by unifying the heavenly quintessence with the purified virginal earth; the *magician* proper seeks to perform miracles by unifying the planetary spirits with earthly talismanic images; and the *theologian* is a divine magician concerned with the union of the spirit of God with the spirit of man (Lazzarelli 2005: 274-277; cf. Ritter and Plessner 1962: 7). The purpose of Lazzarelli’s schema was to elevate the magical arts rather than the alchemical, so at no point does he describe supercelestial magic as a form of alchemy, which would reduce its significance to the level of what is essentially the lowest of the three forms of magic he enumerates. Hence it would be misleading to speak of Lazzarelli’s theurgy as a “spiritual alchemy”.

---

<sup>6</sup> With the term “gnosis” I am broadly referring to the movement(s) in late antiquity encompassing the so-called Gnostic sects proper, as well as the creators of the Corpus Hermeticum and certain early Christian writers such as Clement of Alexandria, all of whom pursued an uncapitalized “gnosis” — i.e. a salvific esoteric knowledge synonymous with a return to one’s divine origin.

Likewise, “spiritual alchemy” would also be a misnomer for the metaphorical employment of alchemical symbolism by Johannes Reuchlin (1455-1522) and Francesco Zorzi (1466-1540) to describe the theurgical union of the human spirit with the spirit of God. Thus in *De verbo mirifico* (1494) Reuchlin expresses a negative view of the art of alchemy: while he likens the Philosophers’ Stone to the divine *logos* that effects the union of man and God, this wonder-working Word far surpasses that Stone for which «the erring alchemists» strive (Reuchlin 1494: f. G vii *recto*). Reuchlin’s occasional use of alchemical symbolism is far less extensive than that of Zorzi, a devout Franciscan friar of Venice, whose *De harmonia mundi* (1525) is an important source for the tradition of alchemically conceived theurgy. It is also, after Reuchlin and Pico, one of the principal sources of the Christian Cabalistic tradition *in toto* (Secret 1964: 138). The structure of Zorzi’s work reflects the universal harmony it describes: thus its three books or “hymns” focus consecutively on God as Creator, Christ as mediator, and man as the subject of redemption, and these books are subdivided in their turn into eight “tones” in accordance with the diatonic scale. The whole forms a symphonic neo-Pythagorean meditation upon the cosmos, and Zorzi revels in the fact that each part of the whole reflects the whole in its structure — as Campanini argues, the work’s ordering principle is the fractal self-similarity of the *Zohar* and the Hermetic doctrine of microcosmic-macrocosmic correspondence itself (Campanini 1997: 13; cf. Farmer 1998: 93-94).

Although *De harmonia mundi* was eventually placed on the Index (Stecca 1989: 104), Zorzi managed to maintain significant power and influence within the Church hierarchy while navigating a course at the uneasy frontier between orthodoxy and heresy. Emphasising an idealised primitive apostolic community and its Pentecostal revelations rather than the authority of Scripture, Zorzi’s vision of reform was also Joachimite in character and anticipated the Platonic Spiritualists of the Radical Reformation (d’Ascia 1999: 694; Zambelli 2007: 33 n. 62). Promoting a familiar critique of Scholastic philosophy and the limits of human reason, Zorzi felt metaphor provided the best way to communicate the deepest mysteries of Christian inspiration — hence his recourse to alchemical symbolism. Attained through asceticism, ritual purification and deep meditation, the ecstatic ascent of the spirit of man and its union with God at the *binsi-ca* (the Abulafian “death of the kiss”) is described by Zorzi as a process of «transmutation» by which the body becomes spirit and the spirit becomes God. This is not merely an illumination of thought, but takes place through the «melting, unifying, transforming divine fire» («Sed cum transformatio ista fiat non tantum per mentis ipsius collustrationem, verum etiam per unientem amorem, qui ignis quidam divinus est, conflans, uniens, & transformans»); Zorzi

1525: 3:f. I iiiii *recto*). Following Pico's statement that God has imparted to man «the germs of all kinds of life» («Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater»; Pico 1504: f. lxxxv *recto*), Zorzi believed we may be transformed into demons, angels or even into God himself — hence his use of the terminology of transmutation, with its implication of a fundamental transformation of species (Zorzi 1525: 3:f. G vi *verso*). We might note that the influence of Pico is also present in Khunrath's later comparison of the deification of man with the “fermentation” of the Philosophers' Stone, which like man can also «transform itself into whatever it wishes», be it vegetable, animal or mineral (Forshaw 2003: 473).

For Zorzi, deification occurs through the creation of a harmony between the human spirit (*ruach*) and the higher immortal soul (*neshamah*) mediating between man and God.<sup>7</sup> Such harmony is created by *synderesis*, when man follows the *scintilla conscientiae* or spark of conscience away from evil and towards the good (Zorzi 1525: 3. f. G vii *recto*; cf. Meister Eckhart's «vünkelin» of the soul, Predigt 76, par. 3). This harmony leads to a union of *ruach* with *neshamah*, from whence the mediating higher soul leads the human spirit to eventual blissful union with God. The mediating, escorting role of *neshamah* is likened to that spirit employed in the *ars transmutatoria* which has become «clothed» and has imbibed the essence of gold, after which it may lead the baser metals into a golden state (Zorzi 1525: 3. f. G vi *verso*).

However, the spirit of man may also be led downwards to union with its lower, animal soul (*nephesh*), and this process is described by Zorzi in both alchemical and Kabbalistic terms. Here Zorzi utilizes a form of the combinatorial technique of צרף (*ziruph*), a term meaning both to combine and to melt, refine or purify metals in the fire (Frey 1842: 267); this involves splitting the Hebrew alphabet in two and placing the second half reversed beneath the first, then exchanging certain letters to form complex laws of permutation (Ginsburg 1865: 163). By this means the word רוּחַ (*ruach*) becomes חוּר (*chur*), hole or aperture, and Zorzi continues his alchemical metaphor by describing the «distillation» of gold through the fine «holes» of a sieve. When the human spirit (*ruach*) is conjoined with the subtler *neshamah* it may pass through these apertures, but if instead it is conjoined with the lower soul (*nephesh*) it is too gross to pass through the holes and descends back down into the vessel (Zorzi 1525: 3. f. G vi *verso* - G vii *recto*).

---

<sup>7</sup> According to Jospe, the tripartite soul of the Jewish Kabbalah (*nephesh*, *ruach*, *neshamah*) corresponds closely to the Aristotelian tripartite soul (vegetative, sensitive, rational) and reflects Greek influence upon medieval Jewish philosophy; see in particular the *Sefer ha-Nephesh* of Shem-Tov ibn Falaquera (Jospe: 1988).

Unlike Lazzarelli, Zorzi was not a practising alchemist, and in *De harmonia mundi* he makes a distinction between the natural magic of «the more secret Philosophers» and the supercelestial magic of «the more secret Theologians», among whom are numbered the Platonists and Kabbalists (e.g. Zorzi 1525, 1:f. V i verso, 3:f. G vi verso). Nevertheless, his notion of theurgy is certainly conceptualised on the model of alchemy. The same cannot be said for Johannes Trithemius (1462-1516), who elaborated on the statement of the Latin *Tabula smaragdina* that «all things have proceeded from one by the contemplation of one» («omnes res fuerunt ab uno, meditatione unius»; Trismegistus 1566: 32) by describing the created world as a descent from, and return to, the monad via the Pythagorean tetraktys, i.e. through the mathematical progression  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ . Absorbing traces of the nineteenth-century paradigm of “spiritual alchemy”, Brann writes of Trithemius’ vision of a «*reformatio magica*, entailing a passage of the soul, on the model of alchemy, through a series of purgative stages to a state of godlike sanctity and enlightenment» (Brann 1999: 116). For Brann the *Tabula smaragdina* lay at the heart of this «expressly alchemical basis» of Trithemius’ «magical theology» (126). Yet such assertions are not borne out by the sources. Where Trithemius does speak of alchemists he damns them as the «disciples of apes» (Trithemius 1567: 69) and slavish servants of a «chaste whore» (i.e. alchemy), who remains a perpetual virgin while her handmaidens are prostituted in her name to the avaricious and the foolish (Trithemius 1518: f. Q v verso).<sup>8</sup> In his private correspondence dealing with the tetraktys Trithemius contrasts fraudulent alchemy not with an *alchymia vera* (contrary to Brann’s statement in 1999: 126-127) but with a «celestial philosophy» by which we may achieve «all those things promised by the astronomers, the mathematicians, the magi, the envious persecutors of nature [known as] alchemists or the still worse necromancers with their demons» (Trithemius 1567: 69-70). Thus when Trithemius does draw a parallel *per similitudinem* between the inner life of the celestial philosopher and the progression from and return to the monad (Trithemius 1518: f. A vi verso),<sup>9</sup> it is on the model of neo-Pythagorean philosophy, and not on the model of alchemy.

---

<sup>8</sup> Citing the same passage from the 1571 Cologne edition of the *Polygraphiae libri sex* (pp. 597-598), Brann (1999: 150) states that Trithemius prefaces his list of alchemical ciphers by distinguishing false alchemy from a true alchemy «dedicated to a spiritual transmutation of the alchemical lover»; yet there is no such distinction in this place.

<sup>9</sup> Clulee (2001: 193-194) cites Brann’s (1999: 118) translation of this passage, in which the magus’ perfection of the natural sciences is said to come about through his elevation to «an uncompounded pure state of utter simplicity»; but Trithemius in fact writes only of an attainment of the knowledge (*noticia*) of this state (1567: 82-83).

When we turn to consider the attitude towards alchemy of Renaissance Germany's most famous theurgist and "magical Reformer", Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), we find he borrows the condemnatory rhetoric of Trithemius, not only in the declamatory *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1531) but also in his private correspondence.<sup>10</sup> In *De incertitudine* Agrippa condemns alchemy as a deceit (*fucus*) that transforms alchemists into *cacochimici*, paralysed by exposure to mercury and driven by poverty to counterfeiting (Agrippa von Nettesheim 1531: f. V viii *recto*). Nevertheless, he also gives a cryptic description of a sweet-smelling Philosophers' Stone that he says only the «sons of the art» and «initiates of the mysteries» will understand — for he himself has newly been initiated into the secrets of alchemy, and is sworn to secrecy (V viii *verso* - X i *recto*). In *De occulta philosophia* (1533) Agrippa again intimates he is a practising laboratory alchemist when he paraphrases the influential passage from Ficino's *De vita libri tres* (3:iii) equating the alchemical quintessence with the *spiritus mundi*. But here he confesses that, having extracted the quintessence from a given amount of gold, he was unable to produce any increase in the net amount of gold when applying it to another metal. Agrippa explains his failure by stating that the extracted quintessence did not possess the gold's *forma intensa* (i.e. the Aristotelian *forma intrinseca* and its generative power); nevertheless, he does not deny a net increase in gold may be achieved in some other manner (Agrippa von Nettesheim 1992: 113-114).

While this frank admission lent him something of a reputation as an abortive alchemist (Maier 1618: 13), Agrippa evidently believed one and the same divine virtue was responsible for the miraculous operations of both natural and celestial magic, which operate within the sublunary and celestial worlds respectively. What is more, for Agrippa a parallel exists between the magical function of the *spiritus mundi* and the divine transformative power operative in theurgy, the magical art dealing with the supercelestial realms. Agrippa brings alchemy into relation with this theurgy, and specifically with self-deification, on two occasions in *De occulta philosophia*. While discussing the divine mania, he likens the transmuting quintessence of alchemy to the light of God that effects a sublimation of the human soul during the amorous frenzy, by which means it is elevated beyond the intellectual sphere to become an equal of the angels and

---

<sup>10</sup> Agrippa continued to work on his revised version of *De occulta philosophia* even as he recanted certain aspects of the work as a folly of his youth in *De incertitudine*, a fact that has given rise to a great deal of speculation concerning the relationship between the two works and the views of the mature Agrippa. Following Bowen, van der Poel (1997) convincingly accounts for the discrepancies by situating *De incertitudine* within the Ciceronian rhetorical tradition of the declamation; his conclusions are very much consonant with those of Perrone Compagni on the matter (Agrippa von Nettesheim 1992: 49-50).

receive the spirit of prophecy (Agrippa von Nettesheim 1992: 553). The second passage occurs in a chapter dedicated to the creation of man in God's image, and the influence of Pico is clear in the marginal note, which refers to «the perfection and dignity of man»:

Whosoever knows himself, will know all things within himself. Foremost he will know God, in whose image he is created; he will know the world, of which he bears the simulacrum; and he will know all creatures, to which he is united by a symbol [...] And Geber in the *Summa Alchimiae* teaches that it is not possible for anyone to reach perfection in that art unless he has recognized its principles within his own self. Instead, the better every man will know himself, the greater will be the force of attraction he is able to obtain and the more wonderful the operations he will succeed in performing. He will rise to such a level of perfection as to become a son of God and be transformed into the very image that is God, united with Him [...]

Quicumque igitur seipsum cognoverit, cognoscet in seipso omnia: cognoscet in primis Deum, ad cuius imaginem factus est; cognoscet mundum, cuius simulacrum gerit; cognoscet creaturas omnes, cum quibus symbolum habet [...] Et Geber in *Summa Alchymiae* docet neminem ad eius artis perfectionem pervenire posse, qui illius principia in seipso non cognoverit: quanto autem magis quisque seipsum cognoscet, tanto maiorem vim attrahendi consequitur tantoque maiora et mirabiliora operatur ad tantamque ascendet perfectionem, quod «efficitur filius Dei transformaturque in eandem imaginem quae est Deus» et cum ipso unitur [...] (Agrippa von Nettesheim 1992: 509; Perrone Compagni's translation, 2000: 176)

Here Agrippa integrates a citation from the thirteenth-century *Summa perfectionis* of pseudo-Geber (Geber 1991: 250, 633) with the Christian Cabalist paradigm of heavenly ascent. While the alchemist and the supercelestial theurgist may operate on different realms, they work with the same universal principle of sympathy and antipathy, which is to be found through an introverted religiosity rather than the fallible reasoning and book learning of Scholastic philosophy. Through this principle matter and spirit are brought into indissoluble unity, be it within the alchemical vessel as the Philosophers' Stone, or through the heavenly ascent as the transfigured spiritual body, which Agrippa associates with the Platonic vehicle of the soul and the Pauline body of the resurrection (Agrippa von Nettesheim 1992: 514-515, 540).

Following Lazzarelli, Agrippa presents alchemy as a subset of magic rather than vice versa; nevertheless, his association of the heavenly ascent with alchemical symbolism is not merely an imaginative comparison or clever trope. Rather, it is based upon the fundamental identity in both principle and substance of cosmogonic, theurgical and laboratory alchemical processes.

Drawing on the Christian Cabalistic re-interpretation of alchemy as well as

the neo-Pythagoreanism of Trithemius, John Dee's *Monas hieroglyphica* (1564) expresses a similar relationship between alchemical process and a heavenly ascent granting knowledge of the Christian mysteries. This is a relationship of homology rather than analogy, i.e. a correspondence that reflects common origins in a divine archetypal order. While Agrippa subsumed alchemy under the rubric of magic, Dee's express purpose in the *Monas hieroglyphica* was to create a new discipline uniting *astronomia superior* (astrology) and *astronomia inferior* (alchemy); we may add that this pansophia also included supercelestial, divine magic within its ambit, a fact that underlies the difficulties of categorization faced by modern interpreters of the work (Clucas 2006: 15).

On this point, we need to focus on the specifically alchemical features of a diagram from Dee's *Monas hieroglyphica* (figure 4), which draws more than a mere parallel between laboratory alchemical work and the transfiguration of the supercelestial magician.

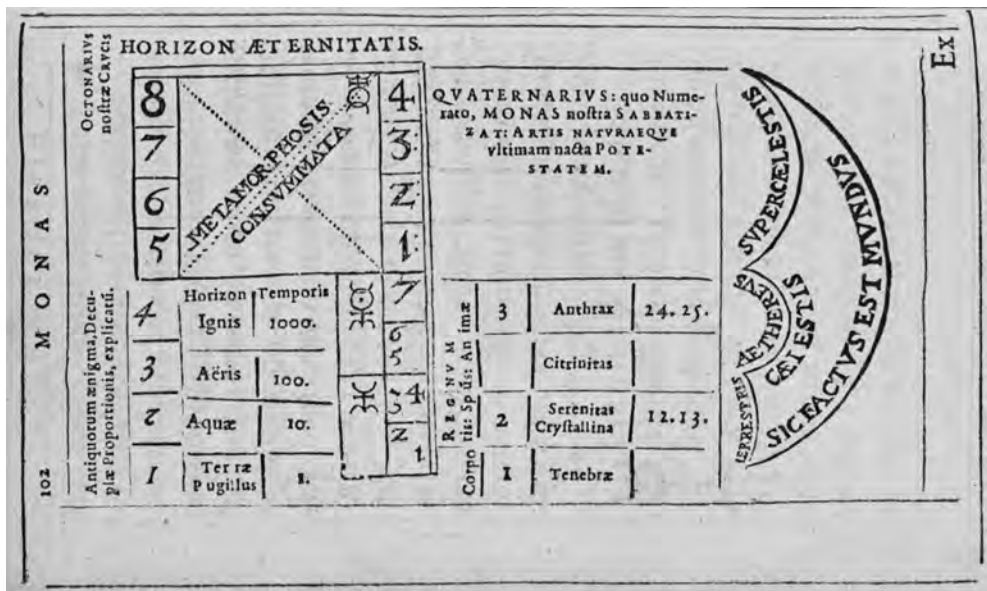


Fig. 4 — Alchemical-theurgical transfiguration, from John Dee's *Monas hieroglyphica* (1591 Frankfurt edition, p. 102). Bayerische Staatsbibliothek, Res. Astr. P. 39f. [[http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00021038/image\\_104](http://daten.digitale-sammlungen.de/~db/0002/bsb00021038/image_104)]

To the right, in ascending order, are the colour phases corresponding to the seven alchemical processes numbered to the left. The black phase (*tenebrae*) corresponds to the “preparation” and “putrefaction” of the matter within the



vessel, i.e. numbers 1 and 2 in the septenary to the left; the white phase (*serenitas crystallina*) involves a «separation» (3) of the volatile spirit from the body and their reintegration in a «conjunction» (4); the yellow phase (*citrinitas*) represents a further «coagulation» (5) of the spirit and a further «contrition» (6) or purification; while the final red phase (*anthrax*, from Latin *anthracites* or bloodstone) is associated by Dee with the process of «imbibition» (7), which on at least one level refers to the multiplication of the perfected Philosophers' Stone within the vessel (Josten 1964: 212-13). The alchemical process is also associated with the four elements, depicted in ascending order of subtlety; with the power of the Stone to transmute metals, expressed in powers of 10; and with the relative purity of gold, expressed in the enigmatic ratios 12:13 and 24:25.

The words to the far right of the diagram — «thus the world was made» («sic factus est mundus») — reflect the last lines of the *Tabula smaragdina* («sic mundus creatus est»), clearly showing the lineage of Dee's work via Trithemius. The cosmogony is a descent through the supercelestial to the celestial and elemental worlds, a cosmic work of alchemy culminating in the perfection of divinity in spiritualised nature (i.e. a «monadic quaternary» or squaring of the circle via the tetraktys). This reversal of the cosmogony is simultaneously its consummation — a consummation achieved, at the level of the microcosm, by the magus as he undergoes his metamorphosis or transfiguration into a being that exists beyond Pico's «horizon of time» separating the realm of fate from that of the divine. According to Dee this metamorphosis takes place as soon as the work is perfected with a «fourth, great, and truly metaphysical revolution», after which the adept «himself goes away into a metamorphosis and will afterwards very rarely be held by mortal eye» (Josten 1964: 135, 137). This Enochian “revolution” alluded to by Dee could be interpreted as a reference to the talismanic magical effect of a theurgic meditation upon the cosmic processes embodied in Dee's hieroglyphic figure, for it takes place upon completion of the monad, which is a *Gamaaea* or talisman (Josten 1964: 135; cf. Paracelsus 1929: 78). But as we have noted, it may also allude to the transfiguring effect of the Philosophers' Stone itself when “imbibed” by the adept, an ambiguity typical of the alchemical-theurgical literature: hence Thomas Vaughan later spoke of Dee's «invisibility of the Magi» being attained through the «perfect medicine» (Vaughan 1650: 45).

### Conclusion

Clearly this historical overview of the application of alchemical symbolism

to processes of inner “spiritual” transformation has by no means been exhaustive. Versluis (2008: 83-93) has touched upon the “sexual alchemy” of the English Behmenist John Pordage (1607-1681) and the related Buttlar circle, while in my own work (Tilton 2003) I have detailed a Protestant allegorical employment of alchemical symbolism that is quite distinct from the “alchemical theurgy” discussed in the current paper. Its best-known expression is the *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz* (1616) of the Lutheran theologian Johann Valentin Andreae (1586-1654), and we also find the use of alchemical allegory to express an orthodox Lutheran soteriology in the work of the laboratory alchemist Michael Maier (1569-1622). This style of allegory flourished in the early Rosicrucian milieu and evinces an early Baroque love of ornament and the elegant expression of humanist learning; what is more, it had been sanctioned by the words of Luther himself (Luther 1568: 361 *recto*). Good Lutherans such as Andreae and Maier engaged in natural magic rather than the highly suspect supercelestial theurgy of the Christian Cabalists; nevertheless, Paracelsianism maintained an uneasy existence at the boundaries of all confessional orthodoxies, and through its influence the relation of alchemical sign to referent could easily tend from allegory to homology or, indeed, identity (i.e. an *alchymia archetypica*) (Maillard 2006: 280-81). Thus in the work of Maier we find the processes of laboratory alchemy interpreted as an expression of archetypal laws, the manifestation in the visible world of *insignia impressa* (i.e. Paracelsian signatures) imprinted by God throughout the Book of Nature — and indeed, imprinted in the worldly trials and salvation of the regenerate Christian. Nevertheless, in retrospect I would hesitate to use the term “spiritual alchemy” to describe Maier’s use of alchemical allegory, given the more nuanced terminology I have developed here.<sup>11</sup>

The parameters of the present discussion of the alchemy of inner transformation have also been geographically limited, as it has been my chief concern to outline the impact of a Renaissance esoteric tradition upon the Western European use of alchemical symbolism. Nevertheless, the employment of alchemical symbolism to denote inner spiritual processes is a commonplace in

---

<sup>11</sup> However, I feel the waters are only muddied further by the recent critique of my position by Hanegraaff (2012: 290-91): regardless of his stated disdain for «bombastic» allegorization, Jung was very clearly an exponent of “spiritual alchemy” as his main source Silberer had developed it from the Freemasonic and Protestant allegorical traditions I have mentioned here. Indeed, Jung’s denigration of the «fantastic and baroque» late material appears in one place to be an attempt to disguise the degree of his indebtedness to Silberer (Jung 1989: 204). Once again, the nebulousness of the phrase “spiritual alchemy” appears to be to blame for the confusion.

Indo-Tibetan tradition, where this usage demonstrates remarkably clear parallels with its Western counterpart:

For like the supreme substance of the alchemists,  
It takes our impure flesh and makes of it  
The body of a Buddha, jewel beyond all price.  
Such is the *bodhichitta*. Let us grasp it firmly! (Shantideva 2006: 53)

In a Partington Prize-winning essay Newman (1982: 126-27) once mocked Rexroth's portrayal of Vaughan's alchemy as a veiled expression of tantric yoga; and indeed, we will find much worthy of ridicule, not only in the work of Rexroth but in any number of modern esoteric interpretations of alchemy, if we consider them from the perspective of a partisan history of science rather than as a legitimate object of study in their own right. Yet there is in fact a distant historical relationship between Renaissance theurgy and Indo-Tibetan tantric tradition, and this common ancestry is evident in the ancient Gnostic literature, where we find the reversal of the cosmogony that constitutes gnosis associated with the microcosmic course of a «life-giving substance» along the spine from the genitalia to the brain (Irenaeus 1913: 337-38, 343; also Hippolytus 1886: 64, where it is specifically conceptualised as a «serpent»). Alarmingly aware of their manifest similarity to the Jewish Kabbalah that was a mainstay of his theurgy, Agrippa once sought to portray these Gnostic “secret oral teachings of Christ” as the derivative of certain central Kabbalistic practices rather than the (little-remarked) source they truly were (Agrippa von Nettesheim 1531: H viii *verso* - I i *recto*).

The common elements of the two systems extend from the *anthropos* motif to theoeroticism, isopsephy (numero-alphabetical manipulation related to the names of God) and the redemptive role of the divine efflux itself; the latter is described as a red and white «heavenly revivifying dew» in the *Zohar* (Giller 2001: 130-31), where there is no mistaking the concept's relation to the red and white *bodhichitta* or *amrita*, nectar of immortality, of Indo-Tibetan tantra (Beér 2004: 264), or indeed to the red and white elixirs of Western alchemy. Rexroth's mistake of equating concepts and practices that are in fact only distantly related homologues is characteristic of the benign schizotypy pervading the Western esoteric traditions; nevertheless, the question of the origin of these motifs is complicated still further by the role in their genesis of poorly understood psychophysiological processes that appear to be the common inheritance of humankind. This, however, is a topic that must await a different paper.

Works Cited

- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius. 1531. *De incertitudine et vanitate scientiarum*. Cologne: n.p.
- . 1992. *De occulta philosophia*. Ed. V. Perrone Compagni. Leiden: Brill.
- Andreae, Johann Valentin. 1616. *Chymische Hochzeit Christiani Rosencreutz*. Strasbourg: Zetzner.
- Ashmole, Elias. 1651. *Theatrum chemicum Britannicum*. London: Nathaniel Brooke.
- Atwood, Mary Anne. 1850. *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery*. London: Trelawney Saunders.
- Beér, Robert. 2004. *The Encyclopedia of Tibetan Symbols and Motifs*. Chicago: Serindia.
- Berger, Jutta. 1998. *Ideen über die Verwandlung der Stoffe. Chemische Materietheorien und Affinität im 17. und 18. Jahrhundert*. Berlin: Max Planck Institute for the History of Science.
- Black, William Henry. 1866. *Index to the Catalogue of the Manuscripts of Elias Ashmole*. Oxford: At the Clarendon Press.
- Blavatsky, Helena Petrovna. 1887. The Science of Life. *Lucifer* 1 (Nov.): 203-11.
- . 1888. *The Secret Doctrine*. Vol. 3. London: The Theosophical Publishing House.
- Bode, Johann Joachim Christoph. 5555 [i.e. 1788]. *Starke Erweise aus den eigenen Schriften des hochheiligen Ordens Gold- und Rosenkreutzer für die Wahrheit daß seine in Gott ruhende Väter von ewiger Thät- und Wirksamkeit sind*. Rome [i.e. Leipzig]: Göschen.
- Bogdan, Henrik. 2007. *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Bowen, Barbara. 1972. Cornelius Agrippa's *De vanitate*: Polemic or Paradox? *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 34, 249-56.
- Brann, Noel. 1999. *Trithemius and Magical Theology: A Chapter in the Controversy over Occult Studies in Early Modern Europe*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Bulwer-Lytton, Rosina. 1854. *Behind the Scenes*. New York: Riker, Thorne and Co.
- . 1842. *Zanoni*. Vol. 2. London: Saunders and Otley.
- Campanini, Saverio. 1997. Haophan betoc haophan. La struttura simbolica del *De harmonia mundi* di Francesco Zorzi. «*Materia giudaica*» - *Bollettino dell'associazione italiana per lo studio del giudaismo* 2: 13-17.
- Casari, Walter. 2000. Nanocomposites of Polymers and Metals or Semiconductors:

- Historical Background and Optical Properties. *Macromolecular Rapid Communications* 21: 705-22.
- Clucas, Stephen. 2006. Introduction: Intellectual History and the Identity of John Dee. In *John Dee: Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*. Ed. Stephen Clucas, 1-22. Dordrecht: Springer.
- Clulee, Nicholas. *Astronomia inferior: Legacies of Johannes Trithemius and John Dee*. In *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Ed. William Newman and Anthony Grafton, 173-234. Cambridge, MA: MIT Press.
- Coudert, Allison. 2006. Alchemy IV: 16th-18th Century. In *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Ed. Wouter Hanegraaff, 42-50. Leiden: Brill.
- Croll, Oswald. 1623. *Basilica Chymica, oder alchymistische königlich Klynod*. Frankfurt an der Oder: Gottfried Tampach.
- D'Ascia, Luca. 1999. Tra platonismo e riforma: Curione, Zwingli e Francesco Zorzi. *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 61: 673-99.
- Dee, John. 1564. *Monas hieroglyphica*. Guilielmus Silvius: Antwerp.
- Ecker und Eckhoffen, Hans Heinrich von. 1782. *Der Rosenkreutzer in seiner Blöße: zum Nutzen der Staaten hingestellt durch Zweifel wider die wahre Weisheit der sogenannten ächten Freymaurer oder goldenen Rosenkreutzer des alten Systems*. Amsterdam [i.e. Regensburg]: n.p.
- Edwardus Generosus [Edward Dyer]. 1562. *Epitome of the Treasure of all Wells*. Oxford, Bodleian Library, MS Ashmole 1419 (4), ff. 57 recto - 82 verso.
- Farmer, S. A. (ed. and trans.). 1998. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486)*. Tempe, AZ: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- Ficino, Marsilio. 1989. *Three Books on Life*. Ed. and trans. Carol V. Kaske and John R. Clark. Binghamton, NY: Medieval and Renaissance Texts and Studies.
- Fludd, Robert. 1617. *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica, atque technica historia*. Vol. 1. Oppenheim: Johann Theodor de Bry.
- . *Utriusque cosmi, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica, atque technica historia*. Vol. 2. Oppenheim: Johann Theodor de Bry.
- . 1633. *Clavis philosophiæ et alchymicæ Fluddancæ*. Frankfurt an der Oder: Wilhelm Fitzer.
- Forshaw, Peter. 2003. *The Amphitheatrum Sapientiae Aeternæ of Heinrich Khunrath 1560-1605: A Diplomatic Transcription and Annotated Translation of the Hanau 1609 Edition*. Vol. 2 of *Ora et labora: Alchemy, Magic and Cabala in Heinrich Khunrath's Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*. PhD diss, University of London.
- Frey, Joseph Samuel. 1842. *A Hebrew and English Dictionary*. London: Thomas Tegg.

- Geber [pseud.]. 1991. *The Summa Perfectionis of Pseudo-Geber: A Critical Edition, Translation and Study*. Leiden: Brill.
- Geffarth, Renko. 2007. *Religion und arkane Hierarchie: Der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als Geheime Kirche im 18. Jahrhundert*. Leiden: Brill.
- Giller, Pinchas. 2001. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. New York: Oxford University Press.
- Ginsburg, Christian. 1865. *The Kabbalah, its Doctrines, Development and Literature*. London: Longmans, Green, Reader and Dyer.
- Goodrick-Clarke, Nicholas (ed. and trans.). 1999. *Paracelsus: Essential Readings*. Berkeley, CA: North Atlantic Books.
- Hanegraaff, Wouter. 2012. *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hanle, Adolf (ed.). 1972. *Duden-Lexikon*. Vol. 2. Mannheim: Bibliographisches Institut.
- Hippolytus. 1886. *Refutation of all Heresies*. In *The Anti-Nicene Fathers*. Vol. 5. Ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 9-162. Buffalo: The Christian Literature Company.
- Hitchcock, Ethan Allen. 1857. *Remarks upon Alchemy and the Alchemists*. Boston: Crosby, Nichols and Co.
- Holmes, Oliver Wendell. 1871. *Mechanism in Thought and Morals, Phi Beta Kappa Address, Harvard University, June 29, 1870*. Boston: J. R. Osgood and Company.
- Irenaeus. 1913. *Against Heresies*. In *The Anti-Nicene Fathers*. Vol. 1. Ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 309-367. New York: Charles Scribner's Sons.
- Jennings, Hargrave. 1870. *The Rosicrucians, their Rites and Mysteries*. London: John Camden Hotten.
- Jolyfief, Augustin Anton Pocquières de. 1779. *Der Compaß der Weisen von einem Mitverwandten der innern Verfassung der ächten und rechten Freymäurerey beschrieben*. Berlin: Christian Ulrich Ringmacher.
- Jospe, Raphael. 1988. *Torah and Sophia: The Life and Thought of Shem Tov Ibn Falaquera*. Monographs of the Hebrew Union College, 11. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Josten, C. H. 1964. A Translation of John Dee's *Monas Hieroglyphica*. *Ambix* 12: 84-221.
- Jung, Carl Gustav. 1972. *Psychologie und Alchemie* («Gesammelte Werke», vol. 12). Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag.
- . 1989. *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Vintage Books.

- Kahn, Didier. 2007. *Alchimie et Paracelsisme en France (1567-1625)*. Geneva: Droz.
- Kerssenbrock-Krosigk, Dedo von. 2001. *Rubinglas des ausgehenden 17. und des 18. Jahrhunderts*. Mainz: Philipp von Zabern.
- Khunrath, Heinrich. 1595. *Amphitheatrum sapientiae aeternae*. Hamburg: n.p.
- . 1597. *Vom hylealischen, das ist, pri-materialischen catholischen oder allgemeinen natürlichen Chaos, der naturgemässen Alchymiae und Alchymisten*. Magdeburg: Andreas Gene.
- . 1609. *Amphitheatrum sapientiae aeternae*. Ed. Erasmus Wolfart. Hanau: Wilhelm Antonius.
- . c. 1600. *Consilium Philosophicum Practicum*. Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt, Ms. 14 A 12 (2).
- Kopp, Hermann. 1886. *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit. Ein Beitrag zur Culturgeschichte*. Vol. 2. Heidelberg: Carl Winter.
- Lazzarelli, Lodovico. 2005. *Lodovico Lazzarelli: The Hermetic Writings and Related Documents*. Ed. and trans. Wouter Hanegraaff and Ruud Bouthoorn. Tempe, AZ: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Lee, Thomas. 1847. The Sedative Effects of Vaporous Ether Recognised Forty Years Since. *The Lancet* 49 (Feb.): 164.
- Lenning, C. *Allgemeines Handbuch der Freimaurerei*. Vol. 3. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Löhrbach, Graf [...] von. 1785. *Die theoretischen Brüder oder zweite Stufe der Rosenkreutzer und ihrer Instruktion*. Athens [i.e. Regensburg]: Montag und Weiß.
- Löwenfeld, Bernhard Joseph Schleiß von. 1777. *Carl Hubert Lobreich von Plumenock geoffenbarter Einfluß in das allgemeine Wohl der Staaten der ächten Freymäurerey*. Amsterdam [i.e. Regensburg]: n.p.
- . 1782. *Der im Lichte der Wahrheit strahlende Rosenkreutzer*. Leipzig: Hilscher.
- Löwenstern, Johann Kunckel von. 1738. *Collegium Physico-Chymicum Experimentale, oder Laboratorium Chymicum*. Hamburg: Gottfried Richter.
- Luther, Martin. 1568. *Colloquia oder Tischreden*. Frankfurt am Main: Anton Lauterbach.
- Macquer, Joseph. 1781. *Chymisches Wörterbuch*. Vol. 2. Leipzig: M. G. Weidmanns Erben und Reich.
- Maier, Michael. 1618. *Atalanta fugiens*. Oppenheim: Johann Theodor de Bry.
- Maillard, Christine. 2006. Eine Wissensform unter Heterodoxieverdacht: die spekula-

- tive Alchemie nach 1600. In *Heterodoxie in der Frühen Neuzeit*. Ed. Hartmut Laufhütte and Michael Titzmann, 267-290. Berlin: Walter de Gruyter.
- Matton, Sylvain. 1993. Marsile Ficin et l'alchimie: sa position, son influence. In *Alchimie et Philosophie à la Renaissance*. Ed. Jean-Claude Margolin and Sylvain Matton, 123-92. Paris: J. Vrin.
- Newman, William. 1982. Thomas Vaughan as an Interpreter of Agrippa von Nettesheim. *Ambix* 29 (Nov.): 125-140.
- . 1996. *Decknamen* or Pseudochemical Language? Eirenaeus Philalethes and Carl Jung. *Revue d'histoire des sciences* 49: 159-88.
- . 2006. From Alchemy to "Chymistry." In *The Cambridge History Of Science*. Vol. 3. Early Modern Science. Ed. Katharine Park and Lorraine Daston, 497-517. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norton, Thomas. 1975. *Thomas Norton's Ordinal of Alchemy*. Ed. John Reidy. London: Oxford University Press.
- Pagel, Walter. 1982. *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance*. Basel: Karger.
- Paracelsus [Theophrastus Bombastus von Hohenheim]. 1928. *Sämtliche Werke*. Vol. 11. Ed. Karl Sudhoff. Munich: R. Oldenbourg.
- . 1929. *Sämtliche Werke*. Vol. 12. Ed. Karl Sudhoff. Munich: R. Oldenbourg.
- . 1930. *Sämtliche Werke*. Vol. 2. Ed. Karl Sudhoff. Munich: R. Oldenbourg.
- . 1999. See Goodrick-Clarke.
- Perrone Compagni, Vittoria. 2000. «Dispersa Intentio»: Alchemy, Magic and Scepticism in Agrippa. *Early Science and Medicine* 5: 160-77.
- Pico della Mirandola, Giovanni. 1504. *Opera Joannis Pici: Mirandule Comitum Concordie: litterarum principis*. Strasbourg: n.p.
- Priesner, Claus. 1986. Spiritus Aethereus - Formation of Ether and Theories on Etherification from Valerius Cordus to Alexander Williamson. *Ambix* 33 (Nov.): 129-52.
- . 2011. *Geschichte der Alchemie*. Munich: C. H. Beck.
- Principe, Lawrence. 2000. *The Aspiring Adept: Robert Boyle and his Alchemical Quest*. Princeton: Princeton University Press.
- Principe, Lawrence and William Newman. 2001. Some Problems with the Historiography of Alchemy. In *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Ed. William Newman and Anthony Grafton, 385-431. Cambridge, MA: MIT Press.



- Reuchlin, Johannes. 1494. *De verbo mirifico*. Basel: Johannes Amerbach.
- Ritter, Hellmut and Martin Plessner (ed. and trans.). 1962. *Picatrix: Das Ziel des Weisen von Pseudo-Magriti*. London: The Warburg Institute.
- Rogers, Matthew. 2005. The Angelical Stone of Elias Ashmole. *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* 5: 61-90.
- Ruska, Julius. 1926. *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Akten der von-Portheim-Stiftung 14. Heidelberg: Carl Winter.
- Secret, François. 1964. *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris: Dunod.
- Severinus, Petrus. 1571. *Idea medicinae philosophicae: fundamenta continens totius doctrinae Paracelsicae, Hippocraticae et Galenicae*. Basel: Henricpetri.
- Shantideva. 2006. *The Way of the Bodhisattva*. Trans. Padmakara Translation Group. Boston, MA: Shambhala.
- Stecca, Luciano. 1989. Il valore della parola tra «Scientia» e «Sapientia». In *Le culture esoteriche nella letteratura francese. Atti del XV convegno della Società Universitaria per gli Studi di Lingua e Letteratura Francese*. Ed. Elisa Biancardi, Margherita Botto and Dario Gibelli, 99-116. Fasano: Schena.
- Steele, Robert and Dorothea Waley Singer. 1928. The Emerald Table. *Proceedings of the Royal Society of Medicine* 21 (Jan.): 485-501.
- Svedberg, The. 1909. *Die Methoden zur Herstellung kolloider Lösungen anorganischer Stoffe*. Dresden: Theodor Steinkopff.
- Synge, John. 1912. Under Ether: Personal Experiences during an Operation. In *The Works of John M. Synge*. Vol. 4, 207-15. Boston: John W. Luce and Company.
- Telle, Joachim. 1978. Alchemie II. In *Theologische Realenzyklopädie*. Vol. 2. Ed. Gerhard Müller and Gerhard Krause, 199-227. Berlin: Walter de Gruyter.
- Testamentum der Fraternitet Roseae et Aureae Crucis*. N.d. [pre-1735]. Österreichische Nationalbibliothek, Cod SN2897.
- Thesaurus thesaurorum à fraternitate roseae et aureae cruces testamento consignatus*. 1580 [i.e. post-1750]. Hessische Universitäts- und Landesbibliothek, Technische Universität Darmstadt, Hs3262.
- Tilton, Hereward. 2003. *The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier (1569-1622)*. Arbeiten zur Kirchengeschichte 88. Berlin: de Gruyter.
- . 2007. Of Ether and Colloidal Gold: The Making of a Philosophers' Stone. *Esoterica* 9: 49-128. <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeIX/EsotericaIX.pdf>
- Trismegistus, Hermes [pseud.]. 1566. *Tabula smaragdina*. In *Ars chemica*, 32-33. Strasbourg: Emmel.

- Trithemius, Johannes. 1518. *Polygraphiae libri VI*. Oppenheim: Haselberg.
- . 1567. *De septem secundeis, id est, intelligentiis, sive spiritibus orbes post Deum moventibus, reconditissimae scientiae et eruditionis libellus*. Cologne: Johann Birckhmann.
- Tschudi, Théodore Henri de. 1779. *Der flammende Stern. Oder die Gesellschaft der Freymäurer*. Vol. 1. N.p.: n.p.
- Valentine, Basil [pseud.]. 1740. *Chymische Schriften*. Hamburg: Gottfried Richter.
- Van der Poel, Marc. 1997. *Cornelius Agrippa: The Humanist Theologian and his Declamations*. Leiden: Brill.
- Vaughan, Thomas. 1650. *Anima magica abscondita; or, A Discourse of the universal Spirit of Nature, With his strange, abstruse, miraculous Ascent, and descent*. London: T. W.
- Versluis, Arthur. 2008. *The Secret History of Western Sexual Mysticism: Sacred Practices and Spiritual Marriage*. Rochester, VT: Destiny Books.
- Waite, Arthur Edward. 1888. *Lives of the Alchemystical Philosophers*. London: George Redway.
- Weill-Parot, Nicolas. 2002. Astral Magic and Intellectual Changes (Twelfth-Fifteenth Centuries): “Astrological Images” and the Concept Of “Addressative” Magic. In *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, ed. Jan N. Bremmer and Jan R. Veenstra, 167-88. Leuven: Peeters.
- White, David. 1998. *The Alchemical Body: Siddha Traditions in Medieval India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wilder, Alexander. 1869. *New Platonism and Alchemy*. Albany, NY: Weed and Parsons.
- Wöllner, Johann Christoph von. 1803. *Der Signatstern oder die enthüllten sämtlichen sieben Grade der mystischen Freimaurerei*. Vol. 1. Berlin: Schöne.
- Zambelli, Paola. 2007. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Leiden: Brill.
- Zorzi, Francesco. 1525. *De harmonia mundi totius cantica tres*. Venice: Bernardinus de Vitalibus.
- Zschimmer, E. 1930. Das Wesen der Rubinbildung. *Sprechsaal für Keramik, Glas- und verwandte Industrien* 63 (Oct.): 833-34.
- Zsigmondy, Richard. 1966. Properties of Colloids: Nobel Lecture, December 11, 1926. In *Nobel Lectures, Chemistry 1922-1941*. Amsterdam: Elsevier Publishing Company.



## *Il Flauto magico di Mozart: la via massonica alla felicità*

di Maria Soresina

### *La promessa di felicità*

Per molti la via ermetica, con la prospettiva di trasmutare il piombo in oro, più che alla felicità avrebbe condotto alla ricchezza. Solo pochi erano in grado di coglierne il significato simbolico. Con l'Età dei Lumi e l'affermarsi di una mentalità razionale, scientifica, l'alchimia venne considerata un'accozzaglia di sciocchezze medievali e scomparve.

Scomparvero gli alambicchi, non però l'esigenza di una realizzazione spirituale, né l'anelito alla felicità che la via ermetica prometteva. In quegli anni venne addirittura proclamato il — fino ad allora inaudito — «diritto» alla felicità. L'eccezionale sviluppo delle scienze alimentava la fiducia nella possibilità di reali cambiamenti (si pensi solo all'impatto che ebbe l'invenzione della macchina a vapore), e nuovamente prese voce la mai sopita aspirazione a un mondo migliore e felice, un mondo in cui regnassero giustizia, fratellanza, libertà: i valori che diventeranno poi il vessillo della Rivoluzione francese, che fu l'esito (ma segnò anche la fine) di quella straordinaria stagione.

La felicità era uno degli obiettivi della Rivoluzione francese, tuttavia già nel 1776 la Dichiarazione di Indipendenza americana indicava i tre «diritti inalienabili» di tutti gli uomini: «Life, Liberty and the pursuit of Happiness». L'Articolo 1 della Costituzione francese del giugno 1793 recita: «Lo scopo della società è la felicità comune». La Costituzione italiana, molto più recente, parla ancora di «libertà» e di «uguaglianza», ma la «felicità» è scomparsa dalle aspirazioni di tipo politico. Lo conferma anche il fatto che la parola «Happiness» della Dichiarazione americana viene ormai tradotta con «benessere», che non è la stessa cosa.

Tra i frutti dell'illuminismo va certamente annoverata la massoneria. Contrariamente a un'opinione diffusa, né l'illuminismo né la massoneria predicavano l'ateismo. Semmai il deismo. In Francia, come in Germania, nessuno dei filosofi illuministi negò mai l'esistenza di Dio, l'«Essere Supremo», il «Grande Architetto dell'Universo» come veniva chiamato in ambito massonico. La massoneria, alla quale potevano affiliarsi uomini di tutte le fedi, non aveva una propria dottrina, bensì un'idea alta e aperta di Dio e una posizione critica nei confronti di ogni chiusura, intolleranza, dogmatismo.

La massoneria settecentesca era una seria e nobile associazione di uomini (le donne furono ammesse molto più tardi) sinceramente mossi dal desiderio di un

progresso personale prima che sociale, perché consapevoli che per conseguire la felicità è necessaria una radicale trasformazione della società, ma che questa non è raggiungibile senza una precedente trasformazione personale.

Se da un lato la massoneria condivideva con l'illuminismo la fiducia in un radioso futuro grazie alle possibilità offerte dalla scienza, dall'altro era profondamente radicata nel passato. Qualcuno ha voluto far risalire le sue origini a Hiram, il mitico costruttore del Tempio di Salomone, altri alle corporazioni medievali dei costruttori di cattedrali, da cui prende il nome, custodi di un sapere segreto che andava ben al di là delle tecniche costruttive, e abbracciava tutti i rami della sapienza esoterica occidentale, comprese l'astrologia e l'alchimia. Da questi ambiti, e da altri, come gli antichi culti misterici egizi, proviene la ricca dotazione di simboli che caratterizza ancor oggi la massoneria. Non era un vuoto rincorrere esoterismi ed esotismi, perché, al di là dei segni esteriori, era l'obiettivo supremo — la «felicità» vista come il coronamento di un cammino spirituale — a essere in sintonia con l'antica sapienza.

### *Mozart e la massoneria*

Tra i numerosi artisti che in tutta Europa aderirono alla massoneria spicca la figura di Wolfgang Amadeus Mozart. L'entrata in massoneria rappresentò per lui un evento di primaria importanza perché vi vedeva promossi e realizzati quegli ideali di fraternità e tolleranza, quella speranza di pace e libertà in cui credeva profondamente.

Le logge da lui frequentate erano particolarmente attive nello studio delle religioni misteriche, soprattutto di quelle dell'antico Egitto. Basti pensare al saggio *Über die Mysterien der Aegyptier* del Gran Maestro Ignaz von Born (Born 1784).

La musica rivestiva un ruolo assai importante nella vita delle Logge massoniche e al «fratello» Mozart furono commissionate numerose composizioni, sia vocali, sia strumentali, per le diverse cerimonie e occasioni celebrative. Ma, al di là di queste musiche dichiaratamente massoniche, è l'intera produzione mozartiana degli ultimi dieci anni della sua vita — gli anni trascorsi a Vienna — a essere impregnata di valori e ideali che è forse riduttivo definire «massonici», anche se senza dubbio è da quell'ambiente che Mozart ha tratto ispirazione. Penso in particolare all'ultima sua opera, il *Flauto magico*, che rappresenta un vero e proprio testamento spirituale.

L'opera<sup>1</sup> è del 1791, due anni dopo lo scoppio della Rivoluzione francese

---

<sup>1</sup> In realtà il *Flauto magico* è un *Singspiel*, composizione caratterizzata dall'alternarsi di arie e parti par-

che aveva acceso in molti cuori la convinzione che stesse iniziando una nuova era di giustizia sociale e di libertà. Come autore del libretto viene indicato Emanuel Schikaneder, ma sul fatto che il testo sia stato scritto veramente da lui o, più precisamente, solo da lui, sono stati da sempre sollevati dubbi. Schikaneder era uno straordinario uomo di teatro: attore, cantante e soprattutto geniale impresario. Intorno a lui si riuniva un'allegra compagnia di cantanti e musicisti dilettanti, tutti massoni, che collaboravano ai vari progetti. Emblematico è il caso di un'opera scritta un anno prima del *Flauto magico*: *Der Stein der Weisen*. Il testo è attribuito a Schikaneder, mentre la musica è di ben cinque diversi autori, tra cui figura anche Mozart. Il titolo (*La pietra filosofale*) denota chiaramente quali fossero gli interessi dell'affiatato gruppo di amici (Bramani 2005: 73-74).

Quindi, benché non ve ne siano prove, gran parte degli studiosi ritiene oggi che alla stesura del testo del *Flauto magico* abbia collaborato lo stesso Mozart, e che a lui siano da ricondurre «l'essenziale del testo, l'alto afflato etico e il simbolismo massonico» (Rosenberg 1964: 54; mia traduzione).

Tutti concordano nell'affermare che il *Flauto magico* è la rappresentazione di un rito d'iniziazione. Massonico? Così è stato ritenuto fin dall'inizio, anche all'interno delle logge, dove c'era chi apprezzava l'opera, ma anche chi la criticava. Circolava persino la voce che Mozart fosse morto (è morto, come si sa, due mesi dopo la prima esecuzione) avvelenato dai massoni, indignati perché avrebbe diffuso i loro segreti. Sono ipotesi deliranti. Oggi nessuno nega la presenza di elementi massonici nell'opera mozartiana, anche perché è naturale che, dovendo descrivere un rito d'iniziazione, Mozart si sia ispirato a quello che conosceva e che condivideva, anche se forse non del tutto. Vi è infatti un aspetto sul quale, come si evince dal testo, egli dissentiva: l'immagine della donna. In una delle scene più intense dell'opera viene proclamato solennemente qualcosa di impensabile nell'ambiente massonico dell'epoca: «Una donna che non teme la notte e la morte è degna e viene iniziata» («Ein Weib, das Nacht und Tod nicht scheut, / Ist würdig, und wird eingeweiht»; Atto II, scena 28). È una dichiarazione di carattere generale, con la quale Mozart e Schikaneder esprimono con forza e determinazione il loro disappunto per il fatto che anche la massoneria, come già la Chiesa cattolica, escludesse le donne dal cammino intellettuale e spirituale.

A mio avviso, attraverso la messa in scena di un rito d'iniziazione, nel *Flauto magico* viene rappresentato qualcosa di assai più fondamentale di

---

late anziché recitativi cantati come nelle opere italiane. Il termine *Singspiel* non ha un corrispettivo nella nostra lingua, per cui continuerò a tradurlo con «opera», pur sapendo che non è del tutto corretto.

uno specifico rito di iniziazione, e cioè il cammino spirituale dell'uomo, lo stesso identico cammino che secoli prima aveva descritto Dante, lo stesso glorioso cammino cantato fin dai primordi della civiltà in tutte le culture: il cammino dell'uomo verso la realizzazione della sua vera natura, della sua essenza divina.

Diverse sono le immagini simboliche utilizzate nel tempo per "figurare" tale cammino: da quelle geometriche o numerologiche a quelle più complesse e fantasiose come la trasmutazione del piombo in oro o la metamorfosi da animale o burattino in uomo. Il modo più semplice è quello scelto da Dante, il quale lo intraprende in prima persona. È quello che fa anche Mozart, affidando tale compito a Tamino, l'eroe del *Flauto magico*.

### *Il Flauto magico: la vicenda*

Forse è opportuno riassumere brevemente la vicenda. Quando si alza il sipario si vede un uomo (si saprà poi essere il principe Tamino) che, inseguito da un enorme serpente, fugge chiedendo aiuto, e sviene. Il serpente viene ucciso dalle tre damigelle della Regina della Notte, la quale appare e incarica Tamino di liberare sua figlia Pamina, rapita e prigioniera di un demone potente e maligno, Sarastro. Tamino, innamoratosi di Pamina avendo visto un suo ritratto, parte accompagnato da Papageno, uno strano tipo, tutto coperto di piume, che cattura uccelli per la Regina della Notte. A entrambi viene dato uno strumento magico: a Tamino un flauto d'oro e a Papageno dei campanellini d'argento. Non conoscendo la strada, viene loro promessa la guida di tre fanciulli angelici, che tuttavia compariranno solo più avanti.

Papageno trova subito Pamina, incatenata dagli schiavi di Sarastro, in particolare dal loro capo, il moro Monostatos, che tenta ripetutamente di sedurla. Tamino invece, guidato dai tre fanciulli, arriva in uno spiazzo davanti a tre templi (della saggezza, della ragione, della natura). Un sacerdote gli spiega che Sarastro, il sommo sacerdote di Iside e Osiride, non è affatto cattivo come le «donne» gli han fatto credere. Dopo varie vicissitudini, Tamino e Pamina si incontrano davanti a Sarastro, il quale ordina che i due uomini (Tamino e Papageno) vengano condotti nel tempio delle prove per purificarsi.

La prima prova è quella del silenzio, ma Papageno continua a parlare e a comportarsi da buffone. Anche a lui è destinata una compagna, Papagena, che gli sarà *destinata* però solo alla fine, nella celebre scena in cui progettano una vita allietata da tanti piccoli Papageni.

Assai più travagliato è il rapporto tra Tamino e Pamina. Dopo varie vicissitudini, quando Tamino si appresterà ad affrontare le successive due prove (l'at-

traversamento del fuoco e dell'acqua), non solo Pamina potrà accompagnarlo, ma sarà proprio lei a guidarlo.

Una delle arie più famose del secondo atto è quella in cui la Regina della Notte ordina alla figlia di uccidere Sarastro. Monostatos, che ha assistito alla scena, tenta di avere Pamina ricattandola. Al suo rifiuto la vorrebbe uccidere, ma viene fermato da Sarastro. Alla fine Monostatos si allea con la Regina e, ottenuta la promessa di avere in cambio sua figlia Pamina, la introduce con le sue damigelle nel Tempio con l'intento di uccidere Sarastro e i suoi sacerdoti. Saranno invece loro a sprofondare in un baratro, mentre Tamino e Pamina vengono accolti trionfalmente dal coro dei sacerdoti. Cala il sipario.

### *Il Flauto magico non è una fiaba*

Il *Flauto magico* è considerato in genere, ancora oggi, una fiaba. A dire il vero è quasi impossibile non rimanere incantati dall'atmosfera irreale e misteriosa che pervade l'opera sin dalle prime scene: il serpente, le fanciulle che lo uccidono, la Regina della Notte con la storia della figlia rapita da un demone malvagio. Sembra davvero una fiaba. Anche le fiabe nascondono sovente messaggi spirituali, ma hanno canoni ben precisi, che nell'opera di Mozart non vengono rispettati. Basti considerare il fatto che in tutte le fiabe il «drago» viene sempre ucciso: non esiste fiaba in cui l'eroe si comporti come Tamino, che fugge e chiede aiuto. Eppure questo insolito inizio corrisponde in modo puntuale a un'opera che nessuno ha mai preso per una fiaba: la *Divina Commedia*, dove Dante davanti alle tre bestie torna sui suoi passi e chiede aiuto a Virgilio.

La richiesta di aiuto è il primo, ineludibile, passo in ogni cammino spirituale di tipo iniziatico: significa la consapevolezza della propria insufficienza, e quindi il bisogno di una guida. Guida che nell'opera è chiaramente individuabile nei tre fanciulli angelici: «Saranno le vostre guide, seguite soltanto il loro consiglio» («Sie werden eure Führer sein, / Folgt ihrem Rate ganz allein»; Atto 1°, scena 8, fine).

Nelle fiabe i personaggi sono sempre caratterizzati fin dall'inizio. Qui, invece, si assiste a un radicale cambiamento soprattutto della Regina della Notte: nel primo atto appare come una dolce madre angosciata, nel secondo come una furia vendicatrice. Fino a pochi anni fa questo ribaltamento veniva spiegato col fatto che, mentre Schikaneder e Mozart lavoravano già al *Flauto magico*, era andata in scena in un altro teatro di Vienna l'opera *Kaspar il fagottista, ovvero la cetra magica (Kaspar der Fagottist oder die Zauberzither)* di Perinet e Müller, che era talmente simile da obbligarli a rivedere il libretto.



Oggi la critica più attenta respinge tale spiegazione, senza peraltro fornirne un'altra.<sup>2</sup>

Per uscire dall'imbarazzo alcuni negano che vi sia un ribaltamento, chi ritenendo la Regina una malefica simulatrice già nel primo atto, chi giustificando la sua rabbia nel secondo atto. La musica darebbe loro ragione, perché le due arie sono simili, entrambe caratterizzate dai celebri vocalizzi. Le parole sono però di segno opposto: un capovolgimento c'è.

### *La conversione di Tamino*

Per comprenderne il significato è fondamentale la scena in cui Tamino arriva nel regno di Sarastro. Egli esprime al sacerdote che lo accoglie tutto il suo odio per questo «mostro», questo «tiranno» («ein Unmensch, ein Tyrann»; Atto 1°, scena 15) che «senza pietà strappò / Pamina dalle braccia della madre» («Riß nicht der Räuber ohn' Erbarmen / Pamina aus der Mutter Armen?»; ivi). Con una semplice domanda, «Puoi dimostrare quanto affermi?» («Ist das, was du gesagt, erwiesen?»; ivi) il sacerdote lo mette di fronte a un'altra realtà o, meglio, a una diversa lettura della stessa realtà, dato che il sacerdote non nega che Pamina sia stata rapita.

E qui succede qualcosa di straordinario, ovvero inizia il cambiamento di Tamino, che si chiede angosciato: «Quando cadrà il velo?» («Wann also wird die Decke schwinden?»; ivi) e «Quando il mio occhio troverà la luce?» («Wann wird das Licht mein Auge finden?»; ivi). Alla fine dell'opera Tamino sarà inondato di luce, ma affinché quella luce, che è luce di Verità (che possiamo chiamare anche Dio), luce che consente di vedere oltre il velo, si mostri, è ineludibile che nel profondo del cuore risuoni quel fervente, quasi disperato grido: «Quando il mio occhio troverà la luce?»

Se si interpreta il cambiamento in questo modo, si vede subito quanto sia assurdo chiedersi come mai la Regina della Notte da “buona” diventi “cattiva”, e ancor più assurdi gli espedienti ideati per risolvere tale enigma. Non è lei a cambiare! Peraltro la musica, come detto, lo denota chiaramente. Ciò che cam-

---

<sup>2</sup> «Secondo questa versione, avallata dalla biografia di Otto Jahn e comunemente accettata fino ad epoca relativamente recente, Schikaneder e Mozart avevano ormai elaborato la loro opera fino al Finale I, cioè fin quasi a metà. [...] Colpiti da questo autentico infortunio teatrale, sarebbero corsi precipitosamente ai ripari [...] e senza modificare in nulla la musica delle prime scene già composte [...] decisero di rovesciare la vicenda ad azione già avanzata, facendo della Regina Astrifiammante una perfida strega» (Mila 2006: 45-46).

bia è l'idea — meglio sarebbe dire l'opinione — che Tamino si è fatto della Regina. Lei è in fondo solo un riflesso: tutto si svolge attraverso gli occhi di Tamino, nella mente di Tamino. D'ora in avanti non dirà più che Sarastro è un «mostro», ma non sostituisce subito un'opinione con un'altra: è pronto per iniziare la ricerca di quella luce che è Verità.

Che di questo si tratti lo dimostra il prosieguo della scena: Tamino suona il flauto. Attirati dalla musica, «animali d'ogni specie» («Tiere von allen Arten»; ancora Atto 1°, scena 15) si avvicinano per ascoltarlo. Il riferimento è senza dubbio al mito di Orfeo, il quale è noto per il canto che incantava gli animali, ma anche, e soprattutto, per il suo viaggio agli Inferi. Qui si vede la portata di questo primo cambiamento avvenuto in Tamino: mentre prima fuggiva davanti al serpente, ora le bestie feroci non lo spaventano più. Sono entrambi raffigurazioni del male, sono i mostri che affiorano talvolta dall'inconscio, che ci angosciano e che vorremmo far tacere. Dobbiamo invece affrontarli prima o poi, anziché continuare a cercare fuori di noi le cause delle nostre insoddisfazioni e delle nostre sventure.

È interessante notare che Tamino non scende in Inferno come Orfeo e come Dante, ma compie questa prova seguendo l'esempio di Lucio, il protagonista dell'*Asino d'oro* di Apuleio, opera che senza dubbio figura tra le fonti del *Flauto magico*. Prima di poter essere iniziato ai misteri di Iside e Osiride, Lucio dichiara: «Io arrivai ai confini della morte, posai il piede sulla soglia di Proserpina» («Accessi confinium mortis et calcato Proserpinæ limine per omnia vectus elementa remeavi»; Libro XI, 23; Apuleio 1989: 457). Proserpina è la regina degli Inferi e la «soglia» rappresenta l'ingresso a questo regno sotterraneo, al quale Lucio non scese, come non scenderà Tamino.

Certo, in un'opera così breve, che per di più deve anche lasciare spazio alle battute per divertire il pubblico, è più difficile penetrare al di là del velo di allegorie e metafore e cogliere i significati. Per dire le stesse cose Dante ha usato migliaia di versi, mentre qui tutto è condensato in una breve scena, ma i riferimenti mitologici e il linguaggio simbolico parlano chiaro: Tamino è riuscito a far risalire dall'inconscio il groppo che lo tormentava, a guardarlo, conoscerlo e dominarlo.

### *Il cammino spirituale*

In altre parole, la scena sopra descritta rappresenta l'importante prima fase del cammino: la discesa agli Inferi. Tradizionalmente questo cammino è costituito da tre fasi. Così è in Dante, che attraversa tre regni (Inferno, Purgatorio, Paradiso) corrispondenti ai tre stadi dell'*opus alchemico*:

- *Nigredo* o *opera al nero*;
- *Albedo* o *opera al bianco*;
- *Rubedo* o *opera al rosso*.

Nel *Flauto magico* gli atti sono due, e ciò corrisponde al dualismo molto accentuato che caratterizza l'opera, e che è senza dubbio riconducibile a uno dei filoni spirituali essenziali su cui è costruita: la religione zoroastriana.

Nel 1771 era stata pubblicata in Francia l'*Avesta*, il testo sacro dello zoroastrismo, che suscitò molto scalpore e che si può supporre fosse noto a Mozart attraverso le logge massoniche. A conferma di tale derivazione basti pensare al nome «Sarasastro», che evidentemente richiama quello di Zarathustra/Zoroastro. Dallo zoroastrismo potrebbe anche essere nata l'idea — presente tuttavia in numerose altre tradizioni — di una fanciulla come immagine del proprio Sé, il doppio celeste che li prende il nome di *Daenā* (Bonnefoy 1989: 961).

Nell'opera è comunque assai rilevante anche il numero tre: tre sono gli accordi iniziali, tre le porte del tempio, tre le damigelle della Regina della Notte, tre i fanciulli angelici, tre le prove, ma non vi è alcun riferimento alle tre fasi del cammino. Chi però le conosce le può facilmente rintracciare.

Dopo la discesa agli Inferi, di cui abbiamo parlato, dovrebbe iniziare la seconda fase, ovvero un percorso di purificazione. Su questo Mozart è esplicito. Alla fine del primo atto Sarasastro dice: «Conducete questi due stranieri nel tempio delle prove: essi devono prima essere *purificati*» («Führt diese beiden Fremdlinge / In unsern Prüfungstempel ein; / [...] / Sie müssen erst *gereinigt* sein»; Atto 1°, scena 19). Si tratta di tre prove: la prova del silenzio, alla quale sottostà anche Papageno (qualcuno ha voluto vedere in questo la distinzione tra misteri «minori» e misteri «maggiori») e poi il passaggio attraverso il fuoco e quello attraverso l'acqua.

Con grande solennità, in uno dei momenti dal punto di vista musicale più straordinari dell'opera, i cosiddetti «armigeri» (*die Geharnischten*) — due uomini che, secondo le indicazioni scenografiche, dovrebbero incutere terrore, con una corazza nera e una fiamma ardente sopra l'elmo — leggono a Tamino una scritta che campeggia su una piramide, al centro della scena:

Colui che percorre questa strada piena di difficoltà  
si purifica attraverso fuoco, acqua, aria e terra;  
se saprà vincere il terrore della morte  
si innalzerà dalla terra verso il cielo.  
Illuminato sarà allora in grado  
di consacrarsi interamente ai Misteri di Iside.

Der, welcher wandert diese Straße voll Beschwerden,

Wird rein durch Feuer, Wasser, Luft und Erden;  
Wenn er des Todes Schrecken überwinden kann,  
Schwingt er sich aus der Erde himmeln.  
Erleuchtet wird er dann imstande sein,  
Sich den Mysterien der Isis ganz zu weih'n. (Atto 2°, scena 28)

Il testo è preso quasi alla lettera da una delle fonti principali del *Flauto magico*, il romanzo *Séthos* di Jean de Terrasson, che recita:

Quiconque fera cette route seul, et sans regarder derrière lui, sera purifié par le feu, par l'eau et par l'air; et s'il peut vaincre la frayeur de la mort, il sortira du sein de la terre, il reverra la lumière, et il aura droit de préparer son âme à la révélation des mystères de la grande déesse Isis. (Chailley 1991: 151).

È evidente che il passaggio attraverso gli elementi viene visto come parte del percorso di purificazione. Il problema è che, quando Tamino e Pamina escono da tali prove, essi non si innalzano «dalla terra verso il cielo» come viene promesso a chi supera le prove.

Paragonando lo svolgersi dell'azione con quello della *Divina Commedia* si scoprono coincidenze davvero strabilianti, perché anche Dante, verso la fine del Purgatorio, deve attraversare il fuoco (di cui ha molta paura) e poi un fiume, nel quale viene immerso. Prima il fuoco, poi l'acqua, esattamente come nel *Flauto magico*. E dopo «si innalzerà dalla terra verso il cielo» proprio come viene detto qui. Ma c'è una differenza importante: Dante incontrerà Beatrice solo dopo le prove, mentre Tamino si unisce a Pamina prima di esse, e le affronta insieme a lei.

Da un punto di vista tradizionale è nel giusto Dante, perché alla propria parte celeste ci si può unire solo a prove ultimate. Ma attenzione: Dante si unisce a Beatrice (a mio avviso anch'essa figura della parte celeste) alla fine del Purgatorio, non alla fine del poema perché la meta non è l'unione con Beatrice, ma l'unione con Dio, al quale lo condurrà poi Beatrice. Tra i due eventi c'è l'intera cantica del *Paradiso*, che fa parte, ed è una parte essenziale, del cammino.

Bisogna dunque chiedersi perché mai Mozart, che certamente conosceva tale cammino, abbia anticipato l'unione di Tamino e Pamina. A mio avviso si tratta di un'idea geniale per ovviare ai problemi che la brevità dell'opera comportava: ritengo, infatti, che Mozart abbia anticipato il congiungimento dei due proprio per evidenziare il lasso di tempo necessario per portare a compimento il cammino e, soprattutto, per sottolineare che la meta di tale cammino è l'unione non con l'amata, ma con Dio, al quale — esattamente come in Dante — lo conduce la propria «donna». Quindi nella lunga scena che ora analizzeremo si sovrapp-

pongono, in un certo senso, le due fasi: quella finale della purificazione e quella che in Dante corrisponde alla salita attraverso i cieli.

Dopo la lettura del testo da parte degli armigeri, Tamino si dichiara pronto ad affrontare questa pericolosissima strada, quando da lontano si sente una voce femminile che gli chiede di fermarsi. «È la voce di Pamina» dice Tamino. «Sì, sì» confermano gli armigeri «è la voce di Pamina». Da un lato Tamino chiede educatamente se può parlare con lei, dall'altro annuncia con certezza: «Ora può venire con me, ora nessun destino ci può separare». Gli armigeri acconsentono: «Può venire con te». («Was hör ich? Paminens Stimme?») «Ja, ja. das ist Paminens Stimme.» «... Nun trennet uns kein Schicksal mehr, / Wenn auch der Tod beschieden wär!» «Wohl dir, nun kann sie mit dir gehn»; Atto 2°, scena 28).

«Una cosa simile non si è mai vista» protesta Jan Assmann (2008: 283), meravigliandosi non tanto del fatto che venga iniziata una donna, quanto della circostanza che a passare attraverso le prove di iniziazione sia una «coppia», dato che in questo genere di riti il neofita dev'essere rigorosamente solo, come peraltro è indicato nel testo di Terrasson sopra citato.

A mio avviso Mozart non si dissocia né dal testo della sua fonte principale, né dalla prassi prevista dai rituali massonici: Tamino è solo nel suo cammino, come lo è Dante, come lo è chiunque — uomo o donna — intraprenda quel percorso.

Due brevi battute accompagnano l'unione degli amanti mentre la musica è di una dolcezza infinita:

«Tamino mio! Oh quale felicità!»

«Pamina mia! Oh quale felicità!»

«Tamino mein! O welch ein Glück!»

«Pamina mein! O welch ein Glück!» (Atto 2°, scena 28)

Di fondamentale importanza sono le parole che Pamina rivolge poi a Tamino prima di entrare con lui attraverso la porta che conduce alla prova del fuoco:

In ogni luogo  
io sarò al tuo fianco.  
Io stessa ti conduco,  
l'amore mi guida!

Ich werde aller Orten  
An deiner Seite sein.

Ich selbst führe dich,  
Die Liebe leitet mich! (ivi)

Come non ricordare qui le parole che Beatrice rivolge a Virgilio quando gli appare per indurlo a occuparsi di Dante: «Amor mi mosse, che mi fa parlare» (*If* 2.72). Nella terza cantica tutta la salita attraverso i cieli avverrà per mezzo di un gioco di sguardi: Dante guarda negli occhi di Beatrice mentre lei li fissa in alto, in Dio, «l'amor che move il sole e l'altre stelle» (*Pd* 33.145), che muove l'universo intero e ogni singolo filo d'erba.

In questo «amore» che guida Pamina e muove Beatrice si può però vedere anche il loro amore per Tamino e, rispettivamente, Dante, ma non come in genere lo si intende. Molte tradizioni antiche, dallo zoroastrismo (la *Daenā*) allo gnosticismo anche islamico, dal manicheismo (il *Syzygos*) al catarismo, prevedono la figura di un gemello celeste, quasi sempre simboleggiato al femminile, che rappresenta la parte trascendente dello spirito, un angelo custode che ama la parte dello spirito incarcerata nel corpo e nell'anima e anela al ricongiungimento con essa. Dimentichiamo, quindi, Bice Portinari, questa infondata e fuorviante identificazione che non ha più alcuna ragione per essere tenuta in piedi. E lo stesso vale per Pamina: mi sembra evidente che il fatto che lei accompagni Tamino, che lei addirittura lo guidi, abbia senso solo se si abbandona l'idea di una donna in carne e ossa. Lei guida e lui si lascia guidare, perché lei è l'«eterno femminile» che «ci trae verso l'alto» («das Ewig-Weibliche / zieht uns hinan»; Goethe, *Faust II*, vv. 12.110-11), verso Dio e verso la felicità.

Non vorrei essere fraintesa: non c'è disprezzo o condanna dell'amore terreno né in Dante, né in Mozart, né in Gesù Cristo né in alcuno dei veri Maestri. Al contrario, in tutti coloro che sono pervenuti all'Amore con la A maiuscola — come Dante e Mozart che altrimenti non avrebbero potuto scrivere opere tanto profonde e tantomeno indicare la via che a esso conduce — c'è sempre simpatia, tenerezza, rispetto e sincero apprezzamento per il sentimento umano, terreno dell'amore, che è comunque sempre «amore». Ma l'amore che spinge Dante verso Beatrice, Tamino verso Pamina, e viceversa, è altra cosa.

Dopo aver detto di essere lei a guidare, Pamina esorta Tamino a suonare il flauto, che «ci guidi nell'orrendo cammino» («sie leite uns auf grauser Bahn»; Atto II, scena 28). Pamina canta per prima, poi subito si aggiungono alla sua la voce di Tamino e poco dopo quella degli armigeri:

Noi camminiamo (voi camminate) grazie al potere del suono  
lieti attraverso la tetra notte della morte!

Wir wandeln (Ihr wandelt) durch des Tones Macht  
Froh durch des Todes düstre Nacht! (ivi)

Quello che segue è davvero emozionante: sulla scena si vedono incedere Tamino e Pamina, ma le loro voci tacciono e si sente solo il flauto col suo suono limpido, essenziale, divino. La didascalia dice: «Quando escono dal fuoco si abbracciano e restano al centro della scena», cantando:

Abbiamo camminato attraverso le fiamme di fuoco,  
abbiamo combattuto coraggiosamente il pericolo.  
Il tuo suono ci sia di protezione nei flutti dell'acqua,  
così come lo fu nel fuoco.

Wir wandelten durch Feuergluten,  
Bekämpften mutig die Gefahr.  
Dein Ton sei Schutz in Wasserfluten,  
So wie er es im Feuer war. (ivi)

Si ripete la lunga scena — questa volta si tratta del passaggio attraverso l'acqua — e, come nella precedente, si sente solo la dolce melodia del flauto.

Il verbo che in questi due brani ho tradotto, come tutti, con «camminare» è *wandeln*, il cui significato principale è però «trasformare, tramutare». Chi cercasse su un dizionario la traduzione in tedesco del verbo italiano «camminare» non troverebbe mai *wandeln*, che raramente è usato in questo senso. D'altra parte non si può tradurre diversamente perché le parole devono corrispondere all'azione che lo spettatore vede inscenata: Tamino e Pamina che camminano sul palcoscenico mentre con giochi di luce o altro si raffigurano fiamme e flutti.

La didascalia dice infatti: «Si vedono Tamino e Pamina procedere» («Man sieht Tamino und Pamina wandern»; Atto II, scena 28). Ma attenzione: qui non c'è scritto *wandeln*, bensì *wandern*, che significa esclusivamente «camminare, procedere, avanzare». Quindi l'azione che svolgono è quella di camminare, ma ciò che dicono può avere un altro significato, e io penso che se gli autori si servono di questo verbo dal duplice senso è per dire anche, e forse soprattutto: «Ci siamo *trasformati* attraverso le fiamme di fuoco».

Ancor più pregnante è la sostituzione del verbo nella prima occorrenza:

*Ci trasformiamo* grazie al potere del suono  
lieti attraverso la tetra notte della morte!

*Wir wandeln* durch des Tones Macht  
Froh durch des Todes düstre Nacht! (ivi)

È tutt'altra cosa! E ha senso, soprattutto in riferimento al passaggio «attraverso la tetra notte della morte», con cui si allude senza dubbio alla cosiddetta «morte mistica», tappa che in tutte le versioni del percorso spirituale (massonica, ermetica, ecc.) prelude alla rinascita o resurrezione, all'innalzarsi «dalla terra verso il cielo» come cantano gli armigeri, ovvero all'unificazione con il principio divino.

Questo potente simbolo dell'attraversamento degli elementi comporta non solo una purificazione, ma anche una vera e profonda trasformazione. Non si tratta di un semplice cambiamento. Quante volte si vorrebbe cambiare qualche aspetto del proprio carattere. Per riuscirci è sempre necessario uno sforzo della volontà. Un nobile sforzo della volontà. Ma questa trasformazione è tutt'altro, perché comporta il tacere della volontà. È un processo alchemico, di quell'alchimia sacra, che faceva parte del bagaglio culturale sia massonico, sia mozartiano, che vedeva la trasmutazione del piombo in oro come simbolo di una trasformazione interiore, di un cammino dalle tenebre alla luce.

A dire il vero un cambiamento c'era già stato: quando Tamino si era reso conto che quello che credeva essere il suo pensiero era in realtà solo un'opinione fondata su «dicerie» altrui, era sorta in lui la volontà di conoscere la verità, e con un consapevole impegno aveva iniziato a guardare dentro di sé. Significativamente anche tale momento risulta collegato al suono del flauto, tanto che alla fine dovremo chiederci che cosa rappresenti quello strumento magico.

### *La felicità raggiunta*

Ma intanto vediamo che cosa succede quando Tamino e Pamina hanno concluso anche il passaggio attraverso l'acqua. «Si apre una porta; si vede l'ingresso a un tempio illuminato a festa. Un silenzio solenne. Questa visione deve rappresentare il più perfetto splendore» («Sogleich öffnet sich eine Tür; man sieht einen Eingang in einen Tempel, welcher hell beleuchtet ist. Eine feierliche Stille. Dieser Anblick muß den vollkommensten Glanz darstellen»); ivi). Tamino e Pamina esclamano:

Oh dèi! Quale momento!  
Ci è concessa la felicità di Iside.

Ihr Götter! Welch ein Augenblick!  
Gewähret ist uns Isis' Glück. (ivi)

Poi interviene il coro:



Trionfo! Trionfo! Tu nobile coppia!  
Tu hai sconfitto il pericolo!  
La benedizione di Iside è ora tua!  
Venite, entrate nel tempio!

Triumph! Triumph! Du edles Paar!  
Besieget hast du die Gefahr!  
Der Isis Weihe ist nun dein!  
Kommt, tretet in den Tempel ein! (ivi)

È una scena talmente grandiosa che sembra quella finale, tanto che «non è detto che molti spettatori a questo punto non si alzino dalla poltrona» commenta Massimo Mila (2006: 185), aggiungendo poco dopo un'osservazione ampiamente condivisibile:

Che l'opera non finisca a questo punto conferma la nostra opinione che, in fondo, e magari in maniera inconscia, le vere prove non sono quelle del cerimoniale massonico, bensì quelle della vita attraverso cui deve passare l'uomo per conquistare duramente la felicità. (ivi).

Certo, è il «cammin di nostra vita» che Mozart mette in scena, non però «in maniera inconscia», bensì con assoluta consapevolezza.

Il cammino di Tamino termina qui. Segue la scena in cui Papageno trova la sua Papagena e quella in cui la Regina della Notte tenta l'assalto al Tempio, ma precipita.

I raggi del sole respingono la notte,  
distruggono il potere carpito dagli ipocriti.

Die Strahlen der Sonne vertreiben die Nacht,  
Zernichten der Heuchler erschlichene Macht. (Atto 2°, sc. 30)

Tali parole intona solennemente Sarastro, mentre «l'intero teatro si trasforma in un sole. Sarastro sta più in alto; Tamino e Pamina, entrambi in abiti sacerdotali. Accanto a loro i sacerdoti egizi su ambo i lati» («Sogleich verwandelt sich das ganze Theater in eine Sonne. Sarastro steht erhöht; Tamino, Pamina, beide in priesterlicher Kleidung. Neben ihnen die ägyptischen Priester auf beiden Seiten»; ivi).

Così le indicazioni scenografiche. Un gioioso coro che inneggia a Iside e Osiride, alla forza, alla bellezza e alla saggezza chiude l'opera.

### Perché Iside?

Restano ancora alcuni punti da chiarire, di cui il più importante è, a mio avviso, quello che risponde alla domanda: perché Iside? La massoneria settecentesca era caratterizzata da una vera e propria «egittomania», ma anche qui bisognerebbe chiedersi perché. Non penso che l'obiettivo delle logge massoniche — e ancor meno quello dell'opera mozartiana — fosse la sostituzione del culto cristiano con uno di stampo neoegizio. Penso piuttosto che la risposta si trovi in quello che Iside rappresenta. Due sono i testi fondamentali: il già citato *Asino d'oro* di Apuleio e l'*Iside e Osiride* di Plutarco. «Piace credere» scrive Dario Del Corno nell'introduzione a quest'ultimo «che proprio a Plutarco [Mozart e Schikaneder] si siano ispirati nell'idea di fondo dell'opera. Quest'idea è la fede in un nuovo mondo, che vinca il regno delle tenebre» (Plutarco 1979: 21-22).

L'influsso che il testo di Plutarco ha esercitato sugli autori del *Flauto magico* non è quindi limitato all'ambientazione egizia o al fatto che le divinità acclamate siano Iside e Osiride, ma è molto più profondo. Uno dei valori principali di questo ideale «nuovo mondo» è l'assoluta apertura nei confronti di tutte le fedi. Nelle parole di Plutarco:

Non ci sono dèi diversi per popoli diversi, né dèi barbari e dèi greci, né tanto meno dèi settentrionali e dèi meridionali. Come il sole e la luna e il cielo e la terra e il mare sono di tutti, anche se prendono nomi diversi, così anche le religioni e i modi di chiamare le divinità sono diversi da popolo a popolo a seconda delle singole tradizioni, e però tutti si riferiscono a una sola ragione prima, quella che ha dato ordine a questo mondo, e a una sola provvidenza che lo dirige ...

θεοὺς ἐνομίσαμεν, οὐχ ἑτέρους παρ' ἑτέροις οὐδὲ βαρβάρους καὶ Ἕλληνας οὐδὲ νοτίους καὶ βορείους· ἀλλ' ὡσπερ ἥλιος καὶ σελήνη καὶ οὐρανὸς καὶ γῆ καὶ θάλασσα κοινὰ πᾶσιν, ὀνομάζεται δ' ἄλλως ὑπ' ἄλλων, οὕτως ἐνδὸς λόγου τοῦ ταῦτα κοσμοῦντος καὶ μιᾶς προνοίας ἐπιτροπευούσης ... (*Iside e Osiride*, par. 67; Plutarco 1979: 129-30)

Così anche nell'*Asino d'oro* di Apuleio, dove la dea Iside elenca i nomi con cui i vari popoli la chiamano, e conclude:

E infine i popoli che il sole nascente rischiara coi suoi primi raggi, [...] gli Etiopi e gli Egizi, d'antica sapienza, solo questi mi onorano con le cerimonie che mi son proprie, e mi chiamano col mio vero nome di Iside regina.

Et qui nascentis dei Solis [...] inlustrantur radiis Æthiopes utrique priscaque doctrina pollentes Ægyptii cærimoniis me propriis percolentes appellant vero nomine reginam Isidem. (Libro XI, 5; Apuleio 1989: 433)

È questa la nuova religione, il nuovo credo, non Iside e Osiride in quanto divinità, ma per quello che rappresentano: una visione aperta, che abbraccia l'anelito verso Dio dell'intera umanità.

Così suonavano anche le parole del massone Ziegenhagen, musicate da Mozart mentre lavorava al *Flauto magico*:

Voi che onorate il creatore dell'immenso universo, che lo chiamate Geova, o Dio, che lo chiamate Fu, o Brahma, ascoltate! ...

Die ihr des unermesslichen Weltalls Schöpfer ehrt, Jehovah nennt ihn, oder Gott, nennt Fu ihn, oder Brahma, hört! ...<sup>3</sup>

A questo punto risulta anche chiaro che cosa rappresenti quel personaggio odioso e negativo che funge da capo degli schiavi. Lo rivela il suo strano nome: Monostatos. È un «Monostatos» chi sostiene che un determinato nome dato a Dio sia l'unico vero, l'unico giusto, l'unico che conduca alla salvezza.

Resta ancora una domanda: che cosa rappresenta il flauto? Qui sono tutti d'accordo: il flauto rappresenta la musica. Ma se «la magia dei suoni che va sotto il nome di "musica" dev'essere riconosciuta come il dono di una divinità, anzi, come la sua stessa sacra voce» (Otto 2005: 25), è necessario chiedersi come mai sia la cattiva Regina della Notte a porgere a Tamino questo strumento divino. Certo, se si giudica la Regina della Notte come il principio del male, non ha alcun senso, ma se la si vede come raffigurazione del mondo materiale allora il senso c'è, e non può essere che lei a darglielo, poiché l'arte, la musica, la poesia sono strumenti umani, sono strumenti che nascono qui, in questo nostro mondo terreno e «materiale».

L'uomo, per usare una bella espressione di Florenskij, «con i colori del relativo deve disegnare l'assoluto» (Florenskij 1998: 193), e ci riesce perché con questi strumenti umani è da sempre stato in grado di condurci là dove la mente non può giungere, di dire quello che altrimenti è indicibile: «trasumanar significar *per verba* non si poria» (*Pd* 1.70-71), non è possibile spiegare con parole il mistero di una simile trasformazione, l'ingresso in un ambito divino, che può avvenire solo, come dicevo, quando si riesce a far tacere la propria volontà e si arriva a dire: «Non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (*Lc* 22.42). Allora il piombo si trasforma in oro.

---

<sup>3</sup> Cantata *Die ihr des unermesslichen Weltalls*, K619. Testo di Franz Heinrich Ziegenhagen. Mia traduzione.

Opere citate

- Alighieri, Dante. 1975 [1966-67<sup>1</sup>]. *La Commedia secondo l'antica vulgata*. A cura di G. Petrocchi. Torino: Einaudi.
- Apuleio. 1989. *Metamorfosi (L'asino d'oro)*. Milano: Mondadori.
- Assmann, Jan. 2008. *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Bonnefoy, Yves. 1989. *Dizionario delle mitologie e delle religioni*. Milano: Rizzoli.
- Born, Ignaz von. 1784. «Über die Mysterien der Aegyptier». *Journal für Freymaurer* 1: 15-132.
- Bramani, Lidia. 2005. *Mozart massone e rivoluzionario*. Milano: Bruno Mondadori.
- Chailley, Jacques. 1991. *La Flûte enchantée. Opéra maçonnique*. Paris: Robert Laffont.
- Florenskij, Pavel A. 1998 [1914 orig. russo]. *La colonna e il fondamento della verità*. Milano: Rusconi.
- Mila, Massimo. 2006. *Lettura del Flauto magico*. Torino: Einaudi.
- Otto, Walter Friedrich. 2005 [1954 orig. tedesco]. *Le muse e l'origine divina della parola e del canto*. Roma: Fazi.
- Plutarco. 1979. *Iside e Osiride*. Milano: Adelphi.
- Rosenberg, Alfons. 1964. *Die Zauberflöte*. München: Prestel Verlag.
- Soresina, Maria. 2011. *Mozart come Dante. Il flauto magico: un cammino spirituale*. Bergamo: Moretti & Vitali.
- Terrasson, Jean de. 1731. *Séthos, histoire ou vie tirée des monumens [sic] anecdotes de l'ancienne Egypte. Traduite d'un manuscrit grec*. Paris: Desaint.



## *Immaginario alchemico e ricerca della felicità ne L'Oiseau bleu di Maurice Maeterlinck*

di Sabrina Martina

*Maeterlinck*

L'opera teatrale di Maurice Maeterlinck (1862-1949) raggiunge un culmine di riuscita artistica e di grande poesia nella *féerie de L'Oiseau bleu* (1909). Il tema di quest'opera semplificato dalle interpretazioni critiche correnti ruota intorno al simbolo dell'*uccellino azzurro*, e quindi intorno alla ricerca della felicità. Nella cultura letteraria francese esistono infatti numerose opere precedenti a quella di Maeterlinck che portano lo stesso titolo, dove il simbolo dell'*uccellino azzurro* è letto univocamente come *quête* della felicità in senso individuale. Tuttavia, un recente studio genetico sui manoscritti di Maeterlinck ha messo in luce come il simbolo omonimo e centrale del dramma intervenga solo alla fine, al culmine di una gestazione assai laboriosa, e costituisca l'esito finale che ingloba e sussume una più vasta ragnatela di altri simboli, tutti fondamentali nell'*immaginario maeterlinckiano* (Uchida 2009 e 2010).

Visto in una prospettiva diacronica e non solo sincronica, *L'Oiseau bleu* costituisce l'esempio più riuscito della cosiddetta "seconda maniera" di Maeterlinck. Tale giudizio è formulato sulla base di una concezione critica già assai diffusa presso i contemporanei dell'autore, che scorsero una netta scansione e persino un cambiamento completo di segno fra una prima e una seconda parte della sua opera e anche della sua biografia (Maeterlinck 1962 e 1964).

Secondo questa concezione critica purtroppo assai volgarizzata e dunque a volte banalizzata, al drammaturgo del mistero, dell'inquietudine e dell'attesa della morte, che domina i suoi primi drammi, dall'impatto stilistico profondamente sobrio e innovativo — malgrado la profusione delle immagini — che non mancò di influenzare importanti drammaturghi successivi come Hugo von Hoffmannsthal e Samuel Beckett, seguì un "tornante" dalla caratterizzazione più luminosa e ottimistica, in cui la preoccupazione costante dell'autore divenne appunto la ricerca della felicità. Giustamente, a nostro parere, la critica maeterlinckiana più recente ha sfumato e ridotto in molti aspetti questa visione contrastiva dell'evoluzione spirituale di Maeterlinck, pur non rinunciando a individuare la presenza di una svolta nell'anno 1896, all'altezza del dramma *Aglavaine et Sélysette* (Gorceix 1999b). Occorre però notare, a conforto della tesi delle due maniere, che anche un lettore contemporaneo ammirativo e tutta-

via lucido quale fu Marcel Proust aderì a questa lettura dell'evoluzione di Maeterlinck.

*Regime diurno e regime notturno nell'opera di Maeterlinck. L'alchimia e Jung*

Secondo una recente tesi formulata da Nancy Delay (Delay 2002), il passaggio fondamentale per l'evoluzione dalla prima alla seconda maniera di Maeterlinck sarebbe da ricondurre all'opposizione formulata da Gilbert Durand nel contesto di una più generale teoria dell'Immaginazione fra *regime diurno* e *regime notturno* (Durand 1961, 1964, 1994). Il primo regime dell'immaginazione si caratterizza per la presenza di una contrapposizione contrastiva fra luce (solare) e tenebre che configura un'evasione dai simboli più primitivi e terrorizzanti legati allo scorrere del tempo (l'animalità, l'acqua, la luna, la femminilità, ecc.), quelli che Durand chiama «i volti di Kronos». Esso sarebbe rappresentato da una volontà di distinzione e separazione che troverebbe il suo simbolo più rappresentativo appunto nel potere separatore e disgregatore della luce diurna. Le ideologie e le filosofie caratteristiche della cultura occidentale si allineerebbero a questa comune costellazione immaginaria, che propone un'evasione dalla mutevolezza del divenire verso l'atemporale attraverso gli strumenti tipici della coscienza diurna quali la separazione (anche violenta) e la purificazione. Il platonismo prima, e il cartesianesimo poi, sarebbero le principali vaste correnti di pensiero che avrebbero caratterizzato l'evoluzione storica dell'Occidente in senso diurno.

Col regime notturno invece, che secondo Durand celebra i suoi fasti nella vasta corrente letteraria e filosofica del Romanticismo europeo, ma è preceduto di vari secoli dai mistici e pensatori più svariati, i simboli delle tenebre e della femminilità, svalorizzati precedentemente, assumono un nuovo valore positivo per mezzo del procedimento dell'*eufemizzazione* dei timori corporali e carnali connessi alla caduta, alla sessualità, alla morte; e ciò con la conseguenza che le forze negative e l'aspetto pauroso del tempo non sono più rifiutati con un taglio netto, bensì incorporati a costanti cicliche e simboliche del divenire, che trovano la massima espressione nella storiografia e nella musica. Questo complesso processo psicologico si effettua attraverso il passaggio fondamentale della valorizzazione del *corpo*. Stupisce che, in questo contesto così ampio, Gilbert Durand abbia dedicato relativamente poca attenzione al simbolismo dell'alchimia, che era stato uno dei principali temi d'investigazione del suo maestro Gaston Bachelard (di cui dirò *infra*): occorre tuttavia ricordare che Durand attua un'esplorazione delle grandi costellazioni immaginarie su uno spettro antropologico a trecentosessanta gradi.

Nello stesso torno di tempo, a partire dagli anni Trenta, anche Carl Gustav Jung aveva concentrato la sua attenzione sul simbolismo alchemico. La visione che ne risultò fu sorprendentemente simile a quella tratteggiata dai suoi contemporanei pensatori francesi. Secondo Jung, il pluriforme movimento alchemico, attraverso una lunga e ininterrotta tradizione secolare che partendo dai primi secoli dell'antichità pagana giunge sino al XVII-XVIII secolo, assolse una funzione di *compensazione* rispetto alla caratterizzazione univocamente diurna e maschile della coscienza europea, in un rapporto analogo alla struttura fondamentale del dualismo coscienza-inconscio quale è da lui interpretato. L'inconscio con le sue rappresentazioni pregnanti e fortemente simboliche svolgerebbe una funzione appunto di compensazione rispetto all'univocità del Logos, ovverossia della coscienza diurna, incarnata di preferenza dal soggetto centrale del pensiero, eminentemente maschile. Tale funzione sarebbe fondamentale per il buon funzionamento psichico, in particolare a causa del progressivo aggravarsi e intensificarsi dello sforzo unidirezionale della coscienza diurna, che avrebbe portato alla maturazione di una moderna umanità in cui la forbice fra coscienza e inconscio diventa sempre più ampia.

Attraverso il loro lavoro teorico e pratico d'investigazione della materia, gli alchimisti avrebbero sviluppato al massimo grado — senza esserne purtuttavia nella maggior parte dei casi consapevoli — la capacità di proiettare l'inconscio nella materia che lavoravano, evocando una densità di simboli che, per quantità e qualità, sarebbero riusciti in qualche modo a riequilibrare l'univocità delle rappresentazioni della coscienza diurna. Tali rappresentazioni sono, secondo Jung, rafforzate dall'interpretazione corrente e puramente dottrinale del cristianesimo, il quale, svuotato delle sue profonde radici spirituali, non avrebbe fatto altro che rafforzare le costellazioni diurne già presenti nel sottofondo platonico del pensiero europeo:

L'alchimia forma infatti una sorta di corrente sotterranea di quel cristianesimo che regna alla superficie. Il rapporto tra alchimia e cristianesimo è equivalente a quello fra sogno e coscienza, e come il sogno compensa i conflitti della coscienza, così l'alchimia tende a colmare quelle lacune che la tensione dei contrari presente nel cristianesimo ha lasciato aperte. (Jung 1995: 27)

I sottili rapporti di somiglianza fra l'Opus alchemico e la dottrina cristiana della Redenzione tramite il sacrificio di Cristo sono stati così messi in risalto da Jung:

[...] tutte queste immagini mitiche rappresentano un dramma dell'anima umana al di là della nostra coscienza, in cui *l'uomo è o colui che dev'essere redento o colui che redime*. La prima formulazione è cristiana, la seconda alchimistica. Nel primo caso



l'uomo attribuisce a se stesso il bisogno di essere redento, e trasferisce sulla figura divina autonoma l'opera di redenzione, il vero e proprio ἄθλον o *Opus*; nel secondo caso egli si assume il dovere di compiere l'*Opus liberatore*, attribuendo lo stato di sofferenza, e dunque il bisogno di redenzione, all'*anima mundi* imprigionata nella materia. (Jung 1995: 297)

Si tratta di due punti di vista assolutamente contrapposti, nonostante le ripetute dichiarazioni di fede cristiana degli alchimisti. Il concetto centrale dell'alchimia è la redenzione di un'anima divina imprigionata nella materia:

Mentre il punto di vista cattolico enfatizza la presenza operante di Cristo, l'alchimista s'interessa del destino e della manifesta liberazione delle sostanze: perché nella loro materia è prigioniera l'anima divina, e attende la redenzione che le viene concessa nel momento in cui è liberata. Essa appare allora nella figura del "Figlio di Dio". Per l'alchimista non è anzitutto l'uomo ad aver bisogno della redenzione, bensì la divinità perduta e dormiente nella materia. Solo secondariamente egli esprime la speranza che il corpo trasmutato serva a lui stesso da panacea, da *medicina catholica*: a lui, così come ai *corpora imperfecta*, i metalli vili, "ammalati", ecc. (Jung 1995: 302)

Vedremo immediatamente come la liberazione delle anime prigioniere nella materia e la ricerca di un farmaco universale — preoccupazioni fondamentali degli alchimisti — siano i temi centrali della *quête* rappresentata da Maeterlinck ne *L'Oiseau bleu*.

### *L'Oiseau bleu*

Ne *L'Oiseau bleu* di Maeterlinck, i due protagonisti, i bambini Tyltyl e Mytyl, figli di un taglialegna così povero che non è in grado di fare loro neppure i regali di Natale, sono visitati la notte della festa da una fata che appare sotto sfigurate spoglie, e sono da questa investiti del compito di cercare un rimedio per la malattia di sua figlia, che non riesce ad essere felice (Maeterlinck 1999c: 253). La fata fintamente deforme esordisce con questa richiesta: «Avez-vous ici l'herbe qui chante ou l'oiseau qui est bleu?» (252).

Dallo studio genetico di Uchida apprendiamo che il primo rimedio miracoloso cercato dalla fata era una rosa: «La rose qui n'existe nulle part et qu'ils reconnaîtront à ce signe qu'ils ne la verront pas» (Uchida 2010: 85). Seguiva «L'oiseau qui chante dans la cage thoracique de la mort», in seguito denominato «l'oiseau qui guérit» e «l'oiseau qui rend heureux», poi ribattezzato «l'oiseau de vie», e solo alla fine reso identificabile come «l'oiseau bleu». Il terzo simbolo o rimedio cercato inizialmente dalla fata era «l'herbe qui chante

(comme un oiseau) et fuit (comme un serpent)» denominata anche «l'herbe qui rend heureux», poi cassata e aggiunta solo tardivamente nell'ultima redazione del dramma, dove la troviamo in posizione subordinata all'uccellino azzurro.

Alla richiesta della fata, Tytyl risponde che ha un uccellino, ma non vuole regalarlo, in più la fata afferma che non è abbastanza azzurro. Bisognerà allora partire per un lungo viaggio, che durerà un anno, per diverse contrade. Per renderli attrezzati ad affrontare la ricerca, la fata provvede i bambini di un diamante fatato, che ha la capacità di «rallumer les yeux éteints» (Maeterlinck 1999c: 257), e fa vedere «à l'instant même ce qu'il y a dans les choses» (258), cioè le anime nascoste degli elementi: «l'âme du Pain, du Vin, du Poivre, par exemple ...» (258). Inoltre il diamante dà la possibilità, con un giro, di vedere il Passato, e con un altro giro, di vedere il Futuro. La fata spiega che il potere magico del diamante restituisce agli esseri umani la capacità di vedere, di comunicare con la sostanza e l'anima degli elementi materiali, capacità che essi hanno perduto dopo la morte delle Fate (257). L'effetto del diamante si palesa immediatamente:

À peine Tytyl a-t-il tourné le Diamant, qu'un changement soudain et prodigieux s'opère en toutes choses. La vieille fée est tout à coup une belle princesse merveilleuse; les cailloux dont sont bâtis les murs de la cabane s'illuminent, bleussent comme des saphirs, deviennent transparents, scintillent, éblouissent à l'égal des pierres les plus précieuses. Le pauvre mobilier s'anime et respandit ; la table de bois blanc s'affirme aussi grave, aussi noble qu'une table de marbre, le cadran de l'horloge cligne de l'œil et sourit avec aménité, tandis que la porte derrière quoi va et vient le balancier s'entr'ouvre et laisse échapper les Heures, qui, se tenant les mains et riant aux éclats, se mettent à danser aux sons d'une musique délicieuse. (259)

La fata spiega che quelle «belles dames» che hanno spaventato Tytyl «sont les Heures de [s]a vie qui sont heureuses d'être libres et visibles un instant» (ivi): quindi il tempo è qui assimilato ad una sostanza materiale, la cui anima può essere captata dall'immaginazione e resa visibile. Segue un altro paradosso: alla domanda di Tytyl se i muri della povera capanna di taglialegna dove abita siano diventati di zucchero o pietre preziose, la fata risponde: «Toutes les pierres sont pareilles, toutes les pierres sont précieuses: mais l'homme n'en voit que quelques-unes ...» (ivi).

La fantasmagoria prosegue con l'animazione degli altri elementi presenti nella stanza, che assumono forma umana: il Fuoco, il Pane, il Latte, lo Zucchero, l'Acqua, e, fondamentali per il loro ruolo nel resto della *pièce*, il Cane e la Gatta. Tutti questi fenomeni e animali acquisiscono la parola. Tutti sono dotati di un carattere e di una psicologia propri. L'ultimo fenomeno a venire materializzato è la Luce della lampada, che assume le sembianze «d'une

lumineuse vierge d'incomparable beauté» (262). Essi fungeranno da accompagnatori dei due bambini nel loro viaggio iniziatico. La fata avverte però che essi moriranno al termine del viaggio, e questo spaventa tutti ad eccezione del cane, caratterizzato dalla sua strenua fedeltà e devozione al piccolo uomo, Tyltyl, che vede come il suo Dio.<sup>1</sup>

### L'Oiseau bleu: commento "alchemico"

I simboli che abbiamo enumerato sono tutti suscettibili di una lettura alchemica. È evidente che ci si trova davanti ad un processo magico di trasmutazione dell'essenza materiale dei fenomeni e degli esseri viventi mediante l'Immaginazione,<sup>2</sup> e che lo scopo di questo processo è indicato nel rinvenimento di un rimedio miracoloso.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ciò fa parte di una concezione filosofica propria di Maeterlinck sulla natura del cane. Nel saggio *Sur la mort d'un petit chien* del 1904, un epitaffio per la morte del suo cagnolino Pelléas, Maeterlinck parla del cane come di un essere privilegiato che, solo fra tutti gli animali, e in particolare a differenza del gatto — che, sebbene addomesticato, è rimasto in realtà del tutto ferino — ha superato la frontiera che separa i due mondi dell'animalità e dell'umanità, trovando nell'uomo la sua divinità reale e tangibile. La sua condizione è per certi aspetti superiore a quella stessa dell'uomo, costretto a cercare il suo Dio nei cieli brumosi dell'ideale. Il cane è l'unico essere che possa darsi una morale ed un ideale positivi, perché riconosce fuori di sé una divinità reale, al contrario degli uomini che sono costretti a cercare nei sogni il loro dio. Pelléas di fronte al suo padrone era come un santo in ascolto della divinità. «Quoi qu'il en soit de ces apparences, il n'en est pas moins certain que dans l'ensemble des créatures intelligentes qui ont des droits, des devoirs, une mission et une destination, le chien est un animal vraiment privilégié. Il occupe dans ce monde une situation unique et enviable entre toutes. Il est le seul être vivant qui ait trouvé et reconnaisse un dieu indubitable, tangible, irrécusable et définitif. Il sait à quoi dévouer le meilleur de soi. Il sait à qui se donner au-dessus de lui-même. Il n'a pas à chercher une puissance parfaite, supérieure et infinie dans les ténèbres, les mensonges successifs, les hypothèses et les rêves. Elle est là, devant lui et il se meut dans sa lumière. Il connaît les devoirs suprêmes que nous ignorons tous. Il a une morale qui surpasse tout ce qu'il découvre en lui-même, et qu'il peut pratiquer sans scrupule et sans crainte. Il possède la vérité dans sa plénitude. Il a un idéal positif et certain» (Maeterlinck 1904: 30-31). Ciò coincide in parte con la concezione alchemica del cane: la ferinità devoluta come forza alleata dell'uomo per il compimento dell'Opus.

<sup>2</sup> Jung sottolinea che l'Immaginazione attiva è la condizione psicologica che gli alchimisti ritengono necessaria al compimento dell'Opus. In un certo senso, alchimisti e filosofi della natura sono i primi teorici dell'Immaginazione. «L'*imaginatio* è un'evocazione attiva di immagini (interne) *secundum naturam*, un'opera vera e propria di pensiero o di rappresentazione, che non "fantastica" per caso, nel vuoto e senza un fondamento, che non gioca con i suoi oggetti, ma che tenta invece di comprendere i fatti interni e di rappresentarli con immagini fedeli alla loro natura. Quest'attività viene chiamata *opus*, opera. Così anche il modo col quale il sognatore tratta gli oggetti della sua esperienza interiore non può venir caratterizzato se non come vero e proprio lavoro, in considerazione del modo preciso e accurato con cui egli registra ed elabora i contenuti che dall'inconscio si fanno strada verso la coscienza» (Jung 1995: 167-68).

<sup>3</sup> Appare molto importante per rafforzare la tesi di una sintonia tra l'immaginario alchemico e la *féerie* de *L'Oiseau bleu* il fatto, sottolineato da Uchida, che nei manoscritti l'uccellino azzurro simboleggiasse non

Inoltre l'allusione alla morte finale dei fenomeni e animali che accompagnano i due protagonisti al termine del loro viaggio adombra il loro finale rientro nel «silence des choses», cioè la perdita della capacità di manifestarsi visibilmente come creature dotate di anima e di parola, ma potrebbe essere anche un riferimento al procedimento alchemico della *mortificatio* degli elementi, necessario al raggiungimento del risultato finale.<sup>4</sup>

Tuttavia ciò non deve portarci necessariamente a supporre una filiazione diretta dell'opera di Maeterlinck dai testi alchemici. Le fonti de *L'Oiseau bleu* sono state indicate da Gorceix (Gorceix 1975) e Quaghebeur (Maeterlinck 2009). Gorceix indica le fonti più dirette nella tradizione del Romanticismo tedesco, Novalis in particolare — del quale Maeterlinck fu illuminato interprete e traduttore in area francofona (v. Novalis 1992) — e la tradizione popolare dei racconti iniziatici (*Märchen*), come quelli dei fratelli Grimm, e definisce la fantasmagoria del poeta belga

un authentique *Märchen*, une heurse combinaison [...] de *Volksmärchen*, conte de fées d'inspiration populaire, et de *Kunstmärchen* philosophique, symbolique, à l'instar des créations novalisiennes, tieckennes et hofmannesques. (Gorceix 1975: 342)

Quaghebeur si sofferma sui testi filosofici di tradizione neoplatonica e gnostica che illustrano il ruolo della Sophia, cioè della Sapienza divina presente nelle cose. Si tratta di due tradizioni collaterali all'alchimia. La sua vastissima cultura consentiva a Maeterlinck di avvicinarsi a testi astrusi ed esoterici, oltre che ai gioielli della tradizione più schiettamente popolare.

Il suo interesse per i testi neoplatonici, occultistici, cabalistici, è testimoniato fin dall'inizio della sua attività letteraria, e corroborato nel tempo dai saggi di argomento esoterico degli anni Venti (*Le Grand Secret*, 1921). Tra i testi che possono aver contribuito alla cristallizzazione delle creazioni novalisiane dalle quali Maeterlinck fu direttamente ispirato, Gorceix cita anche un'opera alchemica, il viaggio iniziatico che ha luogo nelle *Noces Chimiques* di Christian Rose-Croix (Gorceix 1975: 348). Maeterlinck era inoltre, come da lui stesso è

---

tanto la felicità, quanto la conoscenza dei misteri della natura: «le grand secret des choses et du bonheur». Uchida cita un'annotazione di un'agenda di Maeterlinck risalente al 1904-1905 dove si legge: «La recherche de l'oiseau serait donc non seulement la recherche du bonheur, mais aussi de la Connaissance» (Uchida 2009: 35-36).

<sup>4</sup> Altri riferimenti a concetti alchemici potrebbero rinvenirsi nel cambiamento di colore degli uccellini trovati da Tilyl: quello del *Pays du Souvenir* da azzurro diventa nero alla luce del giorno (*nigredo*); quello del *Pays de l'Avenir* da azzurro diventa rosso (*rubedo*).

affermato, un conoscitore dell'opera di Jakob Böhme, che è ricchissima di riferimenti alchemici. Preferiamo tuttavia pensare a una germinazione spontanea dei simboli alchemici nel lavoro di elaborazione poetica della *pièce*, poiché, come ha mostrato Jung (e come in seguito dimostrarono anche le finissime analisi di Bachelard), i simboli dell'immaginario alchemico emergono comunque spontaneamente nell'elaborazione delle immagini dell'inconscio della mente occidentale.

### *L'immaginario alchemico "spontaneo" di Maeterlinck*

Nel suo saggio *Psicologia e alchimia*, Jung analizza un campione molto coerente di sogni di un suo paziente, trascelti da una serie di osservazioni cliniche che contavano più di quattrocento sogni. Tale campione illustra con particolare evidenza l'emergere spontaneo dei frutti dell'immaginario alchemico alla coscienza del paziente, il quale non aveva alcuna nozione diretta dei testi alchemici, essendo caratterizzato al contrario da una cultura d'impronta scientifica. Il lavoro di elaborazione di tali sogni portò alla «formazione di un nuovo centro della personalità» (Jung 1995: 45). Tale nuovo centro è stato denominato da Jung il Sé, che indica «la totalità della psiche», di cui Jung sottolinea a più riprese il carattere numinoso e inafferrabile, giungendo ad affermare di non conoscere che cosa sia veramente e a paragonarlo per questo al noumeno kantiano.

«Il Sé, sostiene Jung, non è soltanto il punto centrale, ma anche l'estensione che comprende la coscienza e l'inconscio; è il centro di questa totalità, come l'Io è il centro della coscienza» (45). In termini durandiani e bachelardiani, si verifica in tal modo un processo di *riequilibrio* delle costellazioni immaginarie che determina un nuovo assetto della personalità. Anche per Durand e Bachelard come per Jung, pericolosa è l'unilateralità, mentre il buon equilibrio psichico comporta che nessuna delle costellazioni immaginarie di cui è dotata filogeneticamente l'antropologia dell'uomo venga penalizzata o esclusa dalla coscienza. «La nostra vera religione è un monoteismo della coscienza, un'ossessione della coscienza, unita a una fanatica negazione di sistemi parziali autonomi» — scrive Jung in un altro testo (Jung 1978: 45). Altrove ancora, Jung afferma che il Sé si colloca in un punto *virtuale* situato a metà tra la coscienza e l'inconscio.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Il tema della virtualità è fondamentale per la comprensione dell'universo maeterlinckiano. La ricerca intrapresa dai due protagonisti de *L'Oiseau bleu* è fallimentare perché gli uccellini azzurri da loro intravisti

Dal nostro punto di vista, è interessante osservare come molti dei simboli presenti in apertura de *L'Oiseau bleu*, che abbiamo brevemente riassunto sopra e che proseguono la loro storia in tutto il dramma, siano presenti — a volte persino nello stesso ordine — nella coscienza del sognatore analizzato da Jung. Trascogliamo alcuni esempi: nel sogno numero sette «*La donna velata scopre il suo volto. Esso riluce come il sole*» (Jung 1995: 61). Secondo Jung, la donna sconosciuta (la fata per Tyltyl) è l'Anima, personificazione della figura materna e in genere femminile introiettata nell'inconscio (maschile). La sua apparizione equivale alla «personificazione dell'atmosfera psichica vivificata» (Jung 1995: 57) che ha la funzione di psicopompo o di mediatore tra il luogo della veglia e quello del sogno.

Il personaggio della fata in Maeterlinck compare la notte di Natale, quando i bambini sono immersi in un sonno profondo. La conclusione della *pièce* confermerà l'idea che essi abbiano vissuto in sogno tutte le avventure nei paesi immaginari dove li conduce la fata. Il Natale si connette antropologicamente con le antiche festività pagane che celebravano la nascita della Luce nel cuore dell'inverno. La festa cristiana non farà che confermare il carattere di fecondità materna attribuito all'archetipo della Luce, che non è una luce diurna; anche nel dramma di Maeterlinck il personaggio fondamentale della Luce è la personificazione della luce della lampada, quindi di una luce domestica e familiare che nasce dal cuore della notte, tipica del *regime notturno*. Il processo d'illuminazione o *solificatio* dell'archetipo materno rappresentato dalla fata si svelerà dopo che Tyltyl avrà girato il diamante: allora ella assumerà le sembianze di una principessa meravigliosa, e tutto intorno a lei sarà caratterizzato dallo splendore notturno e dalla vivificazione dell'atmosfera circostante.

Nel sogno numero dieci riportato da Jung troviamo che «*Nel paese delle pecore c'è la donna sconosciuta che indica la via*» (Jung 1995: 63). Il paese delle pecore indica il paese dell'infanzia. Scrive ancora Jung: «La strada comincia nel paese dell'infanzia, cioè quando la coscienza razionale del presente non s'è ancora separata dall'anima storica, dall'inconscio collettivo» (ivi). La prima meta del viaggio proposto dalla fata a Tyltyl e Myltyl è il «Pays du Souvenir»,

---

e catturati nei paesi del sogno cambiano di colore una volta riportati alla luce del giorno, cioè nell'atmosfera della coscienza diurna. Troviamo qui il tema del chiarimento delle immagini inconse, su cui lavora anche la psicoanalisi. Esso è accostabile al tema della memoria, cioè all'acclimatamento dei ricordi suscitati dal sogno nell'atmosfera della coscienza. Possiamo solo accennare di sfuggita a una nostra tesi che desidereremmo sviluppare in altri lavori, cioè che il tema del chiarimento delle virtualità mnemoniche attinge le sue radici dalla conoscenza che Maeterlinck ebbe della filosofia di Leibniz (e anche di Bergson, che per molti aspetti è un suo successore ed erede).

dove i due bambini ritroveranno, in un paesaggio di serenità idilliaca, i nonni morti insieme con i loro fratellini e sorelline deceduti anzitempo e apprenderanno che essi continuano la loro vita di sempre, e che si risvegliano da un sonno tranquillo quando i ricordi dei bimbi li trasportano in quella contrada, dove è possibile rivivere i momenti della loro prima infanzia. Una delle tesi principali di Maeterlinck che tutti gli interpreti hanno enucleato ne *L'Oiseau bleu* è che la morte non esiste, è un'infermità che colpisce solo la coscienza desta dei viventi (Uchida 2009).

Nel commento al sogno numero tredici, Jung evoca il simbolo della *rosa*, che come abbiamo visto è il primo oggetto della *quête* proposta ai bambini. La rosa è un simbolo di trasformazione che implica la discesa dell'anima liberata in una materia trasmutata e purificata. Occorre osservare con Jung che la redenzione alchemica della materia si differenzia dalla redenzione cristiana dell'uomo anche per l'opposizione delle direzioni finali: laddove nel cristianesimo l'anima resuscitata del Redentore sceso sulla terra ascende poi nuovamente al cielo, nell'alchimia l'anima degli elementi liberata dal suo sonno nella materia ridiscende in una materia purificata e trasmutata.

[L]'essenza della solarità discende dal Sol celeste nel fiore, risposta terrestre al volto del sole [...] Un'ultima eco sentimentalistica della "rosa" è probabilmente il "fiore azzurro" dei romantici, che molto romanticamente volge lo sguardo verso il passato, verso il Medioevo dai chiostrì decrepiti, ma che al tempo stesso, nella sua bella terrestrità, umilmente esprime qualcosa di nuovo. (Jung 1995: 78, 81)

Gorceix ha ampiamente dimostrato come la *quête de la fleur bleue* presente in Novalis (*Heinrich von Ofterdingen*) intervenga direttamente nella memoria intertestuale di Maeterlinck al momento della composizione de *L'Oiseau bleu*. Gli altri simboli di trasformazione che si affiancano alla rosa nel definire l'esito del processo sono l'*oro* (di cui molti studi hanno messo in risalto la fondamentale rilevanza nell'immaginario maeterlinckiano) e la *pietra*. L'oro non assume tutto il risalto dato agli altri simboli a causa della sua possibilità di essere interpretato come ricchezza materiale: gli alchimisti perciò specificano che l'oro cercato nel processo alchemico è un "*aurum non vulgi*". La pietra invece ha un valore assolutamente fondamentale.

Nei sogni analizzati da Jung, troviamo nuovamente il simbolo del fiore azzurro connesso all'oro e alla pietra. Nel sogno diciassette, «*dopo un lungo vagabondare il sognatore trova sulla strada un fiore azzurro*» (Jung 1995: 83). Il commento di Jung è il seguente:

Il fiore è di fatto come un accenno amichevole, un *numen* dell'inconscio, che mostra a chi è stato privato della via sicura e dell'appartenenza a ciò che per gli uomini

significa salvezza, il luogo e il momento in cui egli può incontrare fratelli e amici in spirito, e trovare quel germe che vorrebbe veder sviluppato anche in se stesso. Ma per il momento il sognatore non ha nemmeno una lontana intuizione dell'oro solare che connette il fiore innocente ai riprovevoli misteri dell'alchimia e alla blasfema idea pagana della *solificatio*. (ivi)

Questo collegamento si svela nel sogno diciotto: «Un uomo gli offre nella mano aperta monete d'oro. Il sognatore però le getta per terra indignato; poi subito si pente profondamente della sua azione» (ivi). Ecco il commento di Jung:

Qui il fiore azzurro comincia a rivelare le sue implicazioni. L'"oro" si offre, e viene rifiutato con indignazione. Ma è comprensibile che l'*aurum philosophicum* possa essere mal interpretato. Però subito dopo nasce il pentimento d'aver ripudiato il mistero prezioso e di aver dato così una risposta inesatta alla domanda della sfinge. Un fatto simile accade anche al protagonista del *Golem* di Meyrink: il fantasma gli offre una manciata di semi di grano, ed egli li rifiuta. La materialità grossolana del metallo giallo col suo odioso sapore di base monetaria, e l'aspetto modesto, non certo appariscente, dei semi, rendono comprensibile questo rifiuto; questa è anche la ragione per la quale è così difficile trovare il Lapis, perché esso è *exilis*, non appariscente, insignificante, perché "in via ejectus invenitur", perché è la merce più a buon mercato che si trova dappertutto, "in planitie, in montibus et aquis". Esso ha in comune questo aspetto "ordinario" col gioiello di Spitteler nel *Prometeo ed Epimeteo*, ed è a causa di questo aspetto che non viene riconosciuto da tutti coloro che "sanno come va il mondo". Ma il "lapis in via ejectus" potrebbe anche diventare *angularis*, e l'intuizione di questa possibilità provoca il pentimento violento del sognatore. (Jung 1995: 83-84)

Inerente ai simboli di trasformazione è perciò innanzitutto un carattere paradossale: essi sono visibili e invisibili nello stesso tempo, a causa del loro carattere umile. Il primo oggetto proposto alla ricerca ne *L'Oiseau bleu*, come abbiamo visto, è il fiore azzurro, «la rose qui n'existe nulle part et qu'ils reconnaîtront à ce signe qu'ils ne la verront pas» (Uchida 2010: 85). L'invisibilità come segno dell'importanza dell'oggetto cercato ne designa chiaramente il carattere paradossale. Ebbene, anche la pietra viene investita di questo doppio valore, da un lato pietra comune e dall'altro pietra preziosa, che, come afferma la fata a Tylytyl, sono *la stessa cosa*. Nel saggio *La morale mystique* Maeterlinck aveva scritto:

Nous croyons avoir plongé jusqu'au fond des abîmes et quand nous remontons à la surface, la goutte d'eau qui scintille au bout de nos doigts pâles ne ressemble plus à la mer d'où elle sort. Nous croyons avoir découvert une grotte aux trésors merveilleux; et quand nous revenons au jour, nous n'avons emporté que des pierres



fausses et des morceaux de verre; et cependant *le trésor brille invariablement dans les ténèbres*. (Maeterlinck 1896: 61-62, corsivo nostro)

Anche qui affiora il tema del virtuale: si tratta chiaramente di oggetti che sono invisibili per la coscienza desta, ma che si palesano nella loro natura preziosa in quanto appartenenti al sogno e all'inconscio.

Lo scopo della ricerca de *L'Oiseau bleu* è quindi in primo luogo quello di ottenere un'integrazione fra coscienza e inconscio, ragion per cui è necessario percorrere innanzitutto le strade del sogno. Esse hanno lo scopo di illuminare la coscienza desta e di renderle palese come ciò che essa cerca sia già fin dall'inizio presente in lei, come dimostra il finale del dramma. I bambini vengono svegliati dalla madre e, ancora immersi nelle loro fantasticherie, ricevono la visita di Mme Berlingot, la vicina di casa, che assomiglia all'aspetto di vecchia con cui inizialmente era apparsa loro la Fée Berylune. La vicina ha una figlia ammalata di malinconia che vorrebbe possedere la tortorella di Tytyl. Tytyl questa volta accetta di regalargliela — segno della trasformazione interiore frattempo avvenuta in lui —, e nell'avvicinarsi alla gabbia scopre che si tratta dell'uccellino azzurro invano cercato. L'uccellino, che inizialmente non era abbastanza azzurro, questa volta è «assez bleu». Anche se Tytyl si affretta ad aggiungere: «J'en ai vu de plus bleus ... Mais les tout à fait bleus, tu sais, on a beau faire, on ne peut pas les attraper» (Maeterlinck 1999c: 397).

Resta la consapevolezza dell'invalicabile divario che separa la realtà cosciente dai paesi del sogno. Ma si avverte anche un'eco della saggezza di Emerson, il filosofo della vita quotidiana, al quale Maeterlinck aveva dedicato un saggio nel 1896. Questa realtà della persistenza nell'inconscio di realtà o simboli che non sono a prima vista discernibili alla coscienza ma che, una volta divenuti visibili, “erano già lì”, si palesa nel sogno ventuno citato da Jung: «*Il sognatore è circondato da ninfe. Una voce dice: noi siamo sempre esistite. È che tu non ti sei accorto di noi*» (Jung 1995: 89). Jung commenta che «l'immagine qui è amplificata dal riconoscimento allucinatorio che si tratta d'uno stato di fatto che è da sempre esistito, anche se finora è passato inosservato. Con questa constatazione la psiche inconscia viene congiunta come coesistente alla coscienza» (ivi). Inoltre il carattere erotico delle ninfe trova un'eco nella scoperta, da parte di Tytyl, che la figlia della vicina è identica all'archetipo personificato della Luce, che lo ha accompagnato nel suo viaggio, e al visibile turbamento erotico che accompagna tale scoperta. Non è un caso se ne *Les Fiançailles*, il dramma che costituisce il seguito de *L'Oiseau bleu*, Tytyl ormai cresciuto parte alla scoperta della sua fidanzata che gli era apparsa in forma di donna velata per scoprire alla fine che si tratta del suo primo amore, la figlia della vicina.

Il valore salvifico dell'archetipo della Luce — proiezione di Anima — si riscontra nel sogno ventidue, che ricorda da vicino una scena del dramma di Maeterlinck. Riferisce Jung:

*Nella foresta vergine. Un elefante è piuttosto minaccioso. Poi un grande antropoide o orso o uomo delle caverne minaccia di assalire il sognatore con la clava. Improvvisamente appare l'“uomo col pizzo”: fissa con lo sguardo l'assalitore in modo tale da farlo rimanere impietrito. Il sognatore però ha una gran paura. La voce dice: “Tutto dev'essere retto dalla luce”. (Jung 1995: 91-92)*

Ne *L'Oiseau bleu*, i due protagonisti visitano dapprima *Le Pays du Souvenir*, da dove riportano un merlo che nella luce del ricordo appariva azzurro ma che alla luce del giorno ridiventa nero; poi si avventurano nel *Palais de la Nuit*, le cui multiple porte bronzee danno accesso a delle caverne in cui sono racchiusi tutti i misteri, i timori e i terrori che affliggono l'umanità.<sup>6</sup> La terza meta è appunto la foresta, dove sono preceduti dal personaggio della gatta che come nella favola *Le Chat botté* annuncia il loro arrivo, ma con una funzione inversa. La gatta, amica della notte e degli alberi e animali della foresta, rappresenta infatti l'animalità ostile all'uomo che si prefigge di allertare gli altri elementi della natura allo scopo di difendere il segreto dell'uccellino azzurro.

La Gatta si rivolge così agli alberi della foresta:

C'est un grand jour que ce jour-ci ! ... Notre ennemi vient délivrer vos énergies et se livrer lui-même ... C'est Tytyl, le fils du bûcheron qui vous a fait tant de mal ... Il cherche l'Oiseau bleu que vous cachez à l'Homme depuis le commencement du monde, et qui sait seul notre secret ... *Murmure dans les feuilles*. Vous dites ? ... Ah ! C'est le Peuplier qui parle ... Oui, il possède un Diamant qui a la vertu de délivrer un instant nos esprits; il peut nous forcer à livrer l'Oiseau bleu, et nous serons dès lors, définitivement, à la merci de l'Homme [...] Oui, il n'y a pas à hésiter, il faut en profiter, il faut qu'il disparaisse ... *Murmure dans les feuilles*. Plaît-il ? ... Oui, il est avec sa petite sœur; il faut qu'elle meure aussi. (Maeterlinck 1999c: 307)

Questo progetto omicida da parte delle piante e degli animali rimanda alla pericolosità insita in ogni discesa nell'inconscio. All'arrivo di Tytyl il diamante svela le anime delle piante, fra le quali la quercia:

---

<sup>6</sup> Una delle visioni più significative dell'intero dramma avviene proprio nel *Palais de la Nuit*. La notte è la custode dei misteri della natura. Il viaggio nelle tenebre è necessario per impadronirsene. Proprio la porta centrale è la più terrorizzante, a dire della Notte che cerca di dissuadere Tytyl dall'aprirla. Ma invece, una volta aperta, essa rivela la visione ammaliante di tantissimi uccellini azzurri che svolazzano da un raggio di luna all'altro in un giardino meraviglioso. Tuttavia Tytyl non riesce ad impadronirsi dell'unico uccellino azzurro suscettibile di essere acclimatato alla luce del giorno: tutti quelli che cattura muoiono subito dopo.

Le Chêne s'avance lentement. Il est fabuleusement vieux, couronné de gui et vêtu d'une longue robe verte brodée de mousse et de lichen. Il est aveugle, sa barbe blanche flotte au vent. Il s'appuie d'une main sur un bâton noueux et de l'autre sur un jeune Chêne qui lui sert de guide. L'Oiseau bleu est perché sur son épaule. (Maeterlinck 1999c: 311)

Questa visione dell'albero coronato dall'uccellino azzurro rimanda all'archetipo dell'*arbor philosophica*. L'Opus è di frequente rappresentato dagli alchimisti come un albero sormontato da uno spirito alato, il Mercurio o l'*avis Hermetis*.

Sull'albero, spoglio, sono posati vari uccelli; un motivo che si trova anche nell'alchimia: l'albero della Sapienza è circondato da numerosi uccelli, come si vede per esempio nella *Pandora* di Reusner (1588) o nel *De chemia* (Senior, 1566), dove gli uccelli attorniano la figura di Ermete Trismegisto. (Jung 1997: 274)

Uno dei simboli del raggiungimento dell'Opus è dunque l'uccello o spirito alato, simbolo «dello spirito o del pensiero» (ivi). Commentando una serie di disegni di suoi pazienti aventi come tema sempre il processo di nascita del sé tramite l'immagine dell'albero, Jung scrive che

numerosi uccelli svolazzano intorno all'albero. Poiché l'uccello, creatura aerea, rappresenta il pensiero alato, da quest'immagine dobbiamo concludere che, per quel tanto che il punto centrale si è spostato verso il basso, la figura umana si è staccata dal mondo dei pensieri, e di conseguenza questi sono tornati al loro elemento naturale. Essere umano e pensiero erano prima identici, così che il primo veniva sollevato da terra come fosse esso stesso una creatura aerea, mentre il secondo aveva perso la libertà del volo, dovendo sostenere l'intero peso di un essere umano oscillante nell'aria. (Jung 1997: 292)

*Azzurro: l'illuminatio maeterlinckiana e la felicità*

In questo *processo di formazione di un centro virtuale della coscienza più prossimo alle radici* e dunque nella liberazione e restituzione all'elemento propriamente aereo della facoltà propriamente umana del pensiero — che qui comprende anche le intuizioni — ci sembra di ravvisare anche il significato della ricerca dell'uccellino azzurro proposta da Maeterlinck.<sup>7</sup> Il processo è stato stu-

---

<sup>7</sup> Cfr. Jung 1944: 149. Commentando il simbolismo dei mandala presente nella seconda serie di sogni, Jung afferma che lo spazio quadripartito adombra il raggiungimento del centro. Possiamo solo accennare di

diato anche da Bachelard come doppio processo di precipitazione e sublimazione, sui due assi inversi della poesia e della scienza: la direzione dell'elemento aereo va nel senso della *sublimazione dinamica*, caratteristica dei sogni di volo studiati da Desoille e Bachelard (Bachelard 1943 e Desoille 1938). Quindi Maeterlinck si appropria delle radici alchemiche delle immagini e dei simboli proposti all'immaginario dall'antica sperimentazione sulla materia per liberarne la componente propriamente *illuministica*, come si vede bene dal fatto che l'uomo è solo nella natura contro gli elementi ostili, e che alle immagini di una natura pacificata e addomesticata si alternano le immagini della natura come inconscio tenebroso.

Nella scena della foresta, Tytyl non riesce ad impadronirsi dell'uccellino azzurro, e si salva dall'essere ucciso dalla muta degli alberi e degli animali soltanto grazie alla difesa del cane e all'intervento salvifico della Luce. Quest'ultima rappresenta un altro concetto preilluministico caro agli alchimisti come ai filosofi cinquecenteschi della natura: il *lumen naturalis*, che si oppone alla luce della Rivelazione.

Commentando la frase finale del sogno ventidue, la voce che dichiara «*Tutto dev'essere retto dalla luce!*» davanti all'ostilità delle creature della foresta, Jung scrive che essa simboleggia l'*illuminatio* onestamente acquisita: «I fondi oscuri dell'inconscio non devono più essere negati per ignoranza e con ragionamenti sofisticati che mal dissimulano una volgare paura, e tanto meno venir dichiarati inesistenti con razionalizzazioni pseudoscientifiche» (Jung 1995: 95). È soltanto dal confronto attivo con il mistero e dall'accettazione delle radici oscure della coscienza che le parti più elevate e aeree del pensiero possono acquistare nuovo slancio e nuove energie per perseguire l'opera propriamente umana di *illuminatio* dell'intera natura. Questo è secondo noi il significato da attribuire alla ricerca della felicità o dell'uccellino azzurro, perché, come scriveva Proust — e ciò vale tanto per la bellezza quanto per la felicità, strettamente legate nella riflessione di Maeterlinck —:

---

sfuggita al fatto che l'architettura dei favolosi palazzi onirici maeterlinckiani meriterebbe probabilmente un approfondito confronto col simbolismo dei mandala. «[I] processo di trasmutazione e integrazione riesce. La "trasfigurazione" e illuminazione, ossia la presa di coscienza del centro, è, almeno nell'anticipazione del sogno, raggiunta. Questa conquista potenziale significa — se può essere mantenuta, cioè se la coscienza non perderà nuovamente il suo rapporto col centro — il rinnovamento della personalità. Poiché questo è uno stato soggettivo la cui esistenza reale non può venire attestata da alcun criterio esterno, qualsiasi ulteriore tentativo di descrizione e di spiegazione risulterebbe infruttuoso: soltanto chi abbia fatto quest'esperienza è in grado di comprendere e di attestare la sua effettiva realtà». Questo criterio soggettivo, aggiunge Jung, vale anche per la felicità.

la Beauté ne peut pas être aimée d'une manière féconde si on l'aime seulement pour les plaisirs qu'elle donne. Et, de même que la recherche du bonheur pour lui-même n'atteint que l'ennui, et qu'il faut pour le trouver chercher autre chose que lui, de même le plaisir esthétique nous est donné par surcroît si nous aimons la Beauté pour elle-même, comme quelque chose de réel existant en dehors de nous et infiniment plus important que la joie qu'elle nous donne. (Proust 1971: 110)

Che una tale ricerca sia razionale e mistica insieme è evidente proprio dall'insistenza di Maeterlinck sul colore azzurro, cui dedichiamo le osservazioni finali tra questi cenni sul rapporto fra l'immaginario alchemico e l'immaginario de *L'Oiseau bleu*.

Secondo Bachelard il colore azzurro ha il carattere di perfetto mezzo tra l'immaginario diurno e quello notturno. Quindi si adatta perfettamente a esprimere il Sé, e infatti Jung connette il colore azzurro con la proiezione dell'archetipo femminile di Anima. Secondo Bachelard, la dinamica che anima l'immaginazione del cielo azzurro è la smaterializzazione (Bachelard 1943: 188). L'immaginazione aerea tende a fondersi con un universo indifferenziato: il cielo blu è il «nirvana» della visione, perché non offre propriamente alla visione un oggetto, ma la pura contemplazione del suo esercizio. Il cielo azzurro per l'immaginazione è un fondo assoluto. «Dans une théorie de la forme montée à l'échelle cosmique, on pourrait dire que le ciel bleu est le *fond absolu*» (189). La contemplazione del cielo offre una «immense virtualité» (190). Il cielo azzurro è un'immagine elementare. La contemplazione del cielo azzurro è una dimensione in cui guardante e guardato si scambiano: è il cielo che guarda. L'immaginazione aerea conosce la purezza come un dato immediato, vive un «absolu matinal» (190), al contrario di altre immaginazioni che hanno bisogno di ottenere la purezza in seguito a un procedimento di purificazione. Il cielo è lo stato di visione pura, cioè visione senza oggetto, necessario al contemplatore per prendere coscienza della sua capacità di rappresentazione.

Da qui l'autore trae alcune osservazioni metafisiche: la primitività è onirismo puro. La conoscenza poetica del mondo precede quella razionale degli oggetti. Il mondo è bello prima d'esser vero, il mondo è ammirato prima d'essere verificato. «L'être, pour prendre conscience de sa faculté de représentation, doit donc bien passer par cet état de *voyant pur*. Devant le miroir sans tain du ciel vide, il doit réaliser la vision pure» (193).

Per Bachelard, l'essere umano di fronte al mondo attraversa tre fasi: dapprima la fantasticheria (o la meraviglia, che è una fantasticheria istantanea); poi la contemplazione (che associa i ricordi alla fantasticheria sull'oggetto); infine la rappresentazione, in cui interviene l'immaginazione delle forme, incaricata di precisare i contorni dell'oggetto servendosi di ricordi precisi. L'immaginazione come stato primitivo dà all'essere umano una specie di finalità immediata: essa

è orientata verso il futuro, è una «causalité du futur» (193). La contemplazione del cielo azzurro da cui sono banditi gli oggetti fornisce dunque a chi guarda la possibilità di un approfondimento infinito. Essa permette di cogliere allo stato nascente il soggetto e l'oggetto insieme.

«Devant un ciel d'où sont bannis les objets naîtra un sujet imaginaire d'où sont bannis les souvenirs» (194), «la rêverie devant le ciel bleu — uniquement bleu — pose en quelque manière une phénoménalité sans phénomènes» (ivi). La caratteristica della fantasia aerea è la tentazione di un «nirvana visuel» (195), di una «adhésion à la puissance sans acte, à la puissance tranquille, contente simplement de voir» (ivi). Il cielo per la fantasia aerea è «imagination sans images» (ivi), dove «la “transparence” sera la plus réelle des apparences» (ivi). E infatti il *Pays de l'Avenir* di Maeterlinck è interamente azzurro.

#### Opere citate

- Bachelard, Gaston. 1943. *L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*. Paris: Corti.
- Delay, Nancy. 2002. «Structures et symboles de *L'imaginaire nocturne* dans le second théâtre de Maeterlinck». In *Présence/Absence de Maeterlinck*, sous la direction de Christian Angelet, Christian Berg et Marc Quaghebeur, 198-239. Bruxelles: A.M.L. Éditions - Éditions Labor.
- Desoille, Robert. 1938. *Exploration de l'affectivité subconsciente par la méthode du rêve éveillé. Sublimation et acquisitions psychologiques*. Paris: D'Artrey.
- Durand, Gilbert. 1961. *Le Décor mythique de La Chartreuse de Parme. Les structures figuratives du roman stendhalien*. Paris: José Corti.
- . 1976<sup>3</sup> [1964]. *L'imagination symbolique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1996 [1994]. *L'immaginario. Scienza e filosofia dell'immagine*, trad. it. di A. C. Peduzzi. Como: red edizioni.
- Gorceix, Paul. 1975. *Les affinités allemandes dans l'œuvre de Maurice Maeterlinck. Contributions à l'étude des relations du Symbolisme français et du Romanisme allemand*. Paris: Presses universitaires de France.
- . 1999a. «Maurice Maeterlinck ou le refus de la théorie». In *Maeterlinck 1999*. I: 155-67.
- Jung, Carl Gustav. 1995 [1944]. *Psicologia e alchimia*, trad. R. Bazlen, riv. L. Baruffi. *Opere*, vol. 12. Torino: Bollati Boringhieri.
- . *Studi sull'alchimia*, trad. M. A. Massimello. *Opere*, vol. 13. Torino: Bollati Boringhieri.

- Maeterlinck. 1962. *Maurice Maeterlinck (1862-1962)*, a cura di Joseph Hanse e Robert Vivier. Bruxelles: La Renaissance du livre.
- Maeterlinck. 1964. *Le Centenaire de Maurice Maeterlinck (1862-1962)*. Bruxelles: Académie Royale de Langue et de littérature Françaises.
- Maeterlinck, Maurice. 1896. *Le Trésor des Humbles*. Paris: Mercure de France.
- . 1904. *Le double jardin*. Paris: Charpentier.
- . 1999a. *Œuvres I. Le Réveil de l'âme, Poésie et essais*. Éd. Paul Gorceix. Vol. I. Bruxelles: Complexe.
- . 1999b. *Œuvres II. Théâtre*. Éd. Paul Gorceix. Vol. II, t. 1. Bruxelles: Complexe.
- . 1999c. *Œuvres III. Théâtre*. Éd. Paul Gorceix. Vol. II, t. 2. Bruxelles: Complexe.
- . 2009. *L'Oiseau bleu*, préface de Marc Quaghebeur, lecture de Michel Otten. Bruxelles: Luc Pire.
- Novalis. 1992 [1895]. *Fragments* précédé de *Les disciples à Saïs*, trad. Maurice Maeterlinck. Suivi de *Introduction à la poétique symboliste* par Paul Gorceix. Paris: José Corti.
- Proust, Marcel. 1971. *Contre Sainte-Beuve* précédé de *Pastiches et mélanges* et suivi de *Essais et articles*. Éd. Pierre Clarac et Yves Sandre. Paris: Gallimard.
- Uchida, Tomohide. 2009. «Comment interpréter le bonheur dans *L'Oiseau bleu* par référence aux manuscrits?». *Hersetec* 3, no. 1: 35-43.
- . 2010. «L'image de l'oiseau bleu conçu par Maeterlinck. Symbole de déni du bonheur populaire né en cours de processus génétique». *Hersetec* 4, no. 1: 79-95.

V

SCONFINAMENTI  
CROSSOVERS





*Neither One Nor Two:  
Transmutation, the Sacred Word and the Feminine*

by Patrick Laude

The transmutation of human consciousness is, in traditional paths, a function of the transformative power of the Divine over the terrestrial realm. As such, transmutation is the concomitant effect of a human orientation toward a full existential recognition of the Divine. Thus, transmutation can be conceived as an assimilation of the Infinite by the finite, the Absolute by the relative, the Eternal by the temporal.

St. Gregory Nazianzen's definition of humankind as a deifiable being (θεοούμενον; *Epistulae*, 6.3) responds quite aptly to the meaning of transmutation as a passage from a lower, animal state of being to a higher, divine one through a paradoxically discontinuous continuum. Hence, transmutation as a path of return to the Divine responds to creative causation as manifestation from the Divine. Re-integrative transmutation is the reversal of the onto-cosmogonic process of transformation of the Infinite into the finite. My main proposition is that transmutation tends to be actuated, in spiritual traditions, through means that can be symbolically denoted as feminine and linguistic. I will develop this thesis by reference to two spiritual traditions that have specifically emphasized the theurgic and transmutational dimensions of language and femininity, namely Sufism and Kashmiri Śaivism.

*The Transmutational Plenitude of the One Consciousness in Śaivism*

One of the fundamental principles of Kashmiri Śaivism is that the vibration which lies at the core of Absolute Consciousness, Śiva-Consciousness, the first inward motion within the Divine, is none other than the feminine power of Śakti, the free and creative energy of the god. The term often used by Śaivites to refer to this power of self-awareness is *vimarśa*: a word that connotes both "touching" and "mind", hence a sort of reflexive contact.

Here, Śiva and Śakti form a syzygy of the two supreme among the *tattvas* — the thirty-six "states of reality" or "states of being", while inherently entailing a sort of doubling of consciousness<sup>1</sup> akin to a swelling seed about to burst. Next,

---

<sup>1</sup> «These two *tattvas* are the interdependent *tattvas*: *śakti-tattva* and *śiva-tattva*. The impression which

the process of unfolding of the Absolute Consciousness gives rise to the distinction between Subject and Object, a duality that either rests in equilibrium or breaks out in disequilibrium, thereby releasing manifestation. Thus, by contrast with the initial faint vibration of *vimarśa*, the emergence of a polarity between Śiva and Śakti is symbolically signified by the churning of the goddess by Śiva, which coincides with the god's contemplation of Śakti as Object.<sup>2</sup> This can be encapsulated as a passage from «duality in unity» to «duality from unity». The rupture of equilibrium that the latter triggers results in the emission, *visarga*, that sparks manifestation. However, the same energy presiding over emission also prompts withdrawal, or its re-absorption into pure Śiva-Consciousness.

If it be asked for the final cause of this cycle of distinction and polarization, emission and re-absorption, the answer would lie in the process itself inasmuch as it expresses the very life and bliss of Consciousness. The Play is justified by its beauty and the pleasure it provides, as well as by the creativeness of its Author. Abhinavagupta relates this intrinsic finality as follows:

The power which resides in the Heart of consciousness is freedom itself. The purpose of its creative activity is the “group” (*kula*), the entire range of perceiving subject, perceived object, and process of perception. (Silburn 1988: 207)

Not only is the purpose of creation the ternary of knower, known and knowledge itself, but the delight derived from this «group» is as purposeful as liberation itself. In other terms, it is impossible to sever Śiva, as absolute principle of creative freedom, from the «group», as well as from the «Lady of the group», *kaulini*, Śakti. It is impossible to disjoin liberation from enjoyment, because true enjoyment is liberation, and true liberation is enjoyment. The Śaktic unfolding is not an illusory epiphenomenon to be dissipated, but it is actually inherent to the overwhelming plenitude of Śiva.

This is beautifully expressed by the image of the *kimciducchūnatārūpa*, or slightly swollen seed, a symbol of the plenitude of Śiva as it is about to vibrate into a prelude to manifestation (Bansat-Boudon 2011: 11). Hence the bursting forth of Śakti is productive of the rhythmic or cyclical alternation of manifestation and re-absorption. As it will become evident, therein lies the very principle of Tantric transmutation.

---

comes in these two *tattvas* is only I, the pure I, the universal I. It is not “this universe is my own expansion” or “I am this whole universe”. No, it is just I, pure I, universal I» (Lakshmanjoo 2007: 9).

<sup>2</sup> «This churning appears as the gross aspect of vibration, as soon as Śiva differentiates himself from his energy in order to contemplate her» (Silburn 1988: 7).

Kashmiri Śaivism recognizes a variety of methods of spiritual realization, which range from the most centered on human actions (*ānavopāya*) to the method of no-method (*anupāya*), which is purely divine grace, therefore more identifiable to recognition itself than to a path (*upāya*) *per se*.

In our context, however, the most relevant of methods lies in between these paths of exertion and grace, involving as it does the interiorizing impulse of the principle of production and re-integration, Śakti, that lies at the dynamic juncture, as it were, of the individual and the Universal, *śāmbhavopāya*. Here, the sharp, intense perception of emotional or physical shifts is used as a means of re-absorption into universal Consciousness, *samvid-samvitti*. For instance, the delight experienced in sexual union, or even the intensity of sensory memory, can be isolated, focused upon, and seized as a means of re-absorption into the bliss of *samvid-samvitti*, since «this delight is in reality that of one's own Self» (Singh 1991: 67). The throb of enjoyment is freed from its limitative context or causation, and recognized as identical with the bliss of Śiva. Similarly, the pleasure derived from music and songs gives rise to an expansion of consciousness that can give access to *samvid-samvitti*. Finally, the calming of the mind through a mere swinging of the body is also an experience of *śāktopāya*, or “way of Śakti”. All of these means of recognition make use of the energy of the goddess to access the fullness of Consciousness by dispelling the ordinary states of consciousness.

Although the practice of the *mantra* pertains to *ānavopāya*, or effort, rather than *śāktopāya* or higher *upāyas*, the *mantra* itself is none other than the pure Consciousness of Śiva. In Lyne Bansat-Boudon's words, «for (the) *yogin*, the *mantra* is not a simple formula for ritual usage, but represents ultimate reality itself» (Bansat-Boudon 2011: 50). Representing means here much more than providing a conceptual replica of reality since it entails the making-present of the Divinity. As crystallization of pure Consciousness, the *mantra* epitomizes the twofold process of Śaktic projection and re-absorption. The *mantra* is a phonemic symbol of the various moments of I-Consciousness, as well as a means of access to it.

Among the Śaivite *mantras*, *AHAM* is the most universal and all-encompassing. As a whole it literally refers to “I” as the origin of all manifestation. Analytically, it is comprised of the three letters *A*, *Ha* and *M*. *A* is the first letter of the Sanskrit alphabet, whereas *Ha* is the last: the two letters represent Śiva, or the first principle, and Śakti, or the energy of the total unfolding of manifestation down to the last letter. As for the final *M*, or *bindu*, it «stands at the threshold of both emission and absorption without being involved in either» (Dyczkowski 1987: 188). It is the void and fullness that follows the emission and precedes the absorption, a contented state of rest, but also a coiled power containing the undi-

vided union of Śiva and Śakti. This point has been characterized as «a potential multiplying» (Isayeva 1995: 31), the «place of adamantine intensity» (Silburn 1988: 11) and even «the very core of Reality» (Singh 1988: 217).

Most prominent as well in the Śaivite path is the Heart-*mantra*, *SAUH*, formed of the three phonemes *S*, *AU* and *H*. Akin to the number one, the *S* evokes *sat*, or pure Being, which Śaivite texts equate to pure objectivity, or the “known object”: «Just as girdles, earrings, and bracelets, by setting aside their differences, are seen to be gold, so likewise, the universe appears as pure Being when difference is set aside» (Bansat-Boudon 2011: 199). This is the Self as Being, the ultimate goal of non-dualist Vedānta as deliverance through identification with the sole Reality, the Supreme Self, *Ātman*.

For Śaivites, however, this non-dual reality lacks the effervescent fullness of the self-diffusive infinity of Śiva. It is the ultimate Ground of Reality, the Self of all selves, but it does not convey the creative, interiorizing and transmuting totality of Śiva’s nature. This is the function of *AU* and *H*. According to Abhinavagupta, the Self without the three energies of Śakti — Will, Knowledge and Action, or *icchā*, *jnāna* and *kriyā* — is as real as a «flower in the sky» (Bansat-Boudon 2011: 206). *AU* corresponds to this Shaktic, Triadic, energy, the internal power of the free unfolding of Śiva. This is what, in his *Short Gloss on the Supreme: The Queen of the Three — Parātrīśikālaghuvṛttiḥ* (commentary on verses 21-24), Abhinavagupta refers to as the «process of knowing», by contrast with the «known» (Muller-Ortega 1989: 221).

Finally, *H* corresponds to the “knowing subject”. It is outward emission *within* the Consciousness of Śiva: «This entirety is emitted by the god of gods into himself, the Supreme Lord, the ultimate reality to which has been given the name Śiva» (Bansat-Boudon 2011: 207). This *H* is comprised of two vertically aligned points, the first being inward and the second outward. These two hint at the universal alternation of emergence of the world with occultation of Śiva, and Śiva’s manifestation and re-absorption of the world.

In the odyssey of Consciousness encapsulated in the *SAUH mantra*, *S* is likened to the root, *AU* to the trident (a symbol of Śiva’s triadic energy), and *H* to the emission, while the three letters are one in the non-duality of Śiva’s Consciousness as expressed by the whole *mantra*. From a numerical point of view, one corresponds to absolute and Self-sufficient Being, three refers to the dynamic and triadic Self-knowledge, whereas two epitomizes manifestation in a dialectical relation to non-manifestation.

By contrast with Advaita Vedānta, which refers to the Self as *Sat*, *Cit* and *Ananda* (Being, Consciousness and Bliss) without any direct reference to a re-integrative virtue of manifestation as such, the hallmark of Kashmiri Śaivism is to stress the potentially transmuting status of manifestation within Conscious-

ness. While Advaita teaches that manifestation *qua* manifestation dissipates as appearance upon the rise of the Self, Tantric Śaivism emphasizes a re-integration of manifestation within Śiva when perceived and experienced as the unfolding of Śakti. Rather than negating the limited in order to realize the Unlimited, Kashmiri Śaivism perceives the limited *as* the Unlimited. In this perspective, metaphysics and cosmology amount to doctrinal accounts of the transformations of Śiva through Śakti, whereas the spiritual path is but a transmutation of the individual self and of phenomena through the reintegrating power of the selfsame Śakti.

Śaktic energy is approached both in terms of feminine reality and linguistic or phonemic vibration, the two coinciding in *Parāvākśakti*, the Supreme Power of the Word. Furthermore, the term Śakti refers to a wide range of realities along the axis of onto-cosmic deployment. When referring to Śakti in the singular, we refer to the creative energy immanent to Śiva Himself. When the polarization between Śiva and Śakti comes into play, it becomes the seed of manifestation through the three supreme Śaktic powers of Will, Knowledge, and Action, the six levels of Māyā's concealment of Absolute Consciousness under *kancukas* or coverings, the twenty degrees of mental and sensory consciousness, and the five *bhūtas* or gross elements.

The affirmation, unfolding and limitation of Śiva through Śakti ranges, therefore, over thirty-six *tattvas*, or states of reality, from pure Śiva-Consciousness to matter, *prithivī*. All *tattvas*, with the exception of Paramaśiva, participate in Śakti, since they proceed from its energy. In another sense though, each level and aspect of reality constitutes a *śakti* of its own. In a third sense, each and every *śakti* is contained in the Supreme Śakti. Every phenomenon and experience is a *śakti* capable of functioning as a means of realization of Śiva-Consciousness by participation in Śakti.

This is true also, analogically, of Śakti as language, word, or speech. The Supreme *Parāvākśakti* is the eternal sound or word (*vāk*) that is immanent to everything. While *Parāvākśakti* contains within herself the totality of letters and sounds within the Sanskrit alphabet, these particular phonemic entities are themselves *śaktis*, they possess their own energy, and the manifold manifestation and combination of these energies can either be a source of delusion or liberation. The tradition teaches that whereas mental states derive from the nature of Śiva, sounds derive from the nature of Śakti (Taimni 2004: 14). Thus the subjective side of manifestation is akin to the Supreme Consciousness of Śiva, whereas the objective side, consisting in vibrations and productions, is akin to Śakti. Ultimately the two are one in a state of non-differentiation, and the end of phonemic and cosmic productions lies in the restoration of this state beyond separations and differences.

From the point of view of relative consciousness, recovering the non-dual origin requires, however, that the impurities, or *malas*, identifiable to the sense of duality, the sense of separation, and the sense of incompleteness, be washed out. However, these impurities can also be defined more positively as modes of restricted knowledge said to be brought out by *mātrikā*.

On a phonemic level, *mātrikā* is the matrix of all letters of the Sanskrit alphabet. Ontologically, *mātrikā* is the mother of the entire universe, Parāvākśakti, from whom manifestation originates. The word *mātrikā* has been translated by Jaideva Singh as «the little unknown mother» (Singh 1979: 254). The suffix *-kā* means that the matrix is unknown: as the principle of all *śaktis* of letters and words, or as the mother of universal language, *mātrikā* may function as a principle of delusion and ignorance. The multiplicity of words and phonemes parallels the diversity of representations that lead humans to engage in a dizzying multiplicity of endeavors and activities, thereby covering and ignoring the simplicity and unity of Śiva-Consciousness. *Mātrikā* remains “unknown” inasmuch as the plurality of her śaktic productions prevents most human beings from recognizing their real nature as Self-Consciousness.

However, as Parāvākśakti, *mātrikā* is also a means of liberation. Language, in the highest sense of a network of representations that both divide and express the Real, is therefore identified with a feminine, matricial, and Śaktic reality. The ambiguity of *mātrikā* is exemplified by the conflicting functions of the *śaktis* over which it presides, such as the *ghorās* and the *mahāghorās*, the terrible deities that bring humankind down into blind alleys of worldly obsessions, and the *aghorās*, who lead them back to Absolute Consciousness. In the myriad of śaktic productions that constitutes the world, it is from “words” that impurities result in the form of identification with duality, separation and a sense of incompleteness.

To the extent that language entails analytic complexity and semantic limitation, it fosters — and in fact creates — a delusional sense of identity which betrays the integrity of pure Consciousness. A linguistic grid is substituted to reality, in such a way that each and every word constitutes a separate *śakti* functioning as an independent deity that strengthens the centrifugal motion of individualized consciousness. However, when known as rooted in Śiva-Consciousness, *mātrikā* becomes associated with the saving power of letters and words. Indeed, each and every spoken word is potentially a *mantra*. When illuminated from within by a perception of Absolute Consciousness any discourse radiates as *mantra*. Words that vibrate from the center of consciousness become *ipso facto* endowed with transmutational power. The meaning attached to the word is, in that sense, less important than the quality of being emanating from its source of uttering.

In a more strictly technical sense, however, the *mantra* can be defined as a unit of “protective awareness”.<sup>3</sup> This means that the *mantra*, besides potentially proceeding from the center of consciousness, enjoys the spiritual and soteriological backing, as it were, of the tradition originated in Śiva-Consciousness. The *mantra* is not a verbal representation of the Supreme, it is the latter itself as manifested through phonemes. It therefore effects a transmutational centering and rooting of individual consciousness into its source. Flowing from this source, it is also the synthesis of all words and all beings to which words may refer, a synthetic utterance and knowledge of everything there is to utter and to know.<sup>4</sup> As such, it has the power to radiate through levels of reality and actualize śaktic powers that prolong its primordial vibration. Abhinavagupta compares this power to that of a waterwheel:

A waterwheel moves a series of machines connected to it and can set them into operation by the force of its unified impulse. In the same way, by the power of the one continuous act of awareness (*anusamdhāna*) which corresponds to the incessant arising of Mantra, the deities of all Mantras, at one with them, become automatically (*ayatnāt*) propitious. (Dyczkowski 1987: 201)

It is by this same virtue of moving the numerous *śaktis* in accord with its own central vibrating impulse that the *mantra* holds the power of bringing back all subjective and objective phenomena into non-dual Consciousness. Given its power of exteriorization as language, the *mantra* is able to re-absorb the world of multiplicity into *samvid-samvitti*. Failing this unifying power of the *mantra*, and its pre-eminence over the manifold, peripheral tendencies of individualized consciousness, the latter falls under its own spell, so to speak, and exhausts itself into numerous discharges of energy without true Self-awareness.

In *Pratyabhijñāhrdayam* (*The Secret of Self-Recognition*) it is explained that the prisoners of *samsāra* are under the mesmerizing delusion of their own dilapidating powers, and their own dispersing words: «to be a *samsārin* means being deluded by one’s own powers because of the ignorance of that [authorship of the fivefold act]» (Singh 1963: 78). The subjection to the round of existence results from one’s inability to bring words to their single source of con-

---

<sup>3</sup> «It is called *mantra*, because it induces *manana* or reflection on the Supreme and because it provides *trāṇa* or protection from the whirligig of transmigratory life» (Singh 1979: 253).

<sup>4</sup> «At root, the Mantra represents the pure signification of all possible sentences and words relating to the world of particulars» (Dyczkowski 1987: 201).



sciousness. The *mantra*, by contrast, is none other than the central ebb and flow of the Śaktic power of projection of the absolute consciousness of Śiva. To identify with it amounts to participate in the very surge of creativeness of the Divine. In other words, the *mantra* allows one to perceive realities in their universal context as manifestations of Consciousness. The *mantra* detaches phenomena from their dispersing fragmentations and nefarious *śaktis*, and merges them with the flow of Śiva-Consciousness.

We have just seen that the main function of the *mantra* is to establish an intimate connection with the source of Consciousness so as to perceive everything within the Light of Śiva. In addition to, or rather in conjunction with, the *mantra*, the blissful energy of Śiva-Śakti is also accessible through an interiorization of aesthetic pleasures. This is one of the defining characteristics of Tantric Śaivism, and one that distinguishes it from other, more ascetic, perspectives from India.

Śaivism insists that all pleasurable enjoyments are instances of contact with Śiva-Consciousness. As I have already intimated in the more general context of my earlier discussion of *śaktopāya*, the crux of the matter lies in one's ability to isolate the pure experience of delight and to abide in it as a manifestation of Śiva-consciousness. This process presupposes that the practitioner is able to universalize, as it were, such intensely pleasurable experience by bringing it back to its source. The ascetic challenge of this Śaktic path lies in developing one's power to focus on pure Consciousness more than on the object which provides the opportunity for this heightened state of awareness.<sup>5</sup> Indeed, the object of delight tends to pull one towards its own outward reality and away from the experience of consciousness that it triggers: it will remain so as long as liberation from the delusion of mental projections and attachments has not been achieved. The feminine and aesthetic dimension of Śakti appears, therefore, both as an opportunity for objectification and delusion, and as a means of re-absorption into the Supreme Subject.

By contrast, the *mantra* is univocal, its utterance pointing to the Source from which it flows, as a sort of pulsation of consciousness. Indeed, the centering and universalizing of consciousness that it fosters provide the spiritual means to facilitate the aforementioned transmutation of aesthetic perceptions. The *mantra* does precipitate the alchemical spiritualization of phenomenal experi-

---

<sup>5</sup> «Clearly, what prevents the yogi from attending to his state of consciousness rather than the circumstances which induce it is the craving for pleasure (*abhilāṣa*) born of ignorance — the source of every impurity which clouds consciousness» (Dyczkowski 1987: 217).

ences because its mode of exteriorization remains independent from any objective productions or external referents: it is pure manifestation of Consciousness without objectification.

*«I Loved to be Known...»: Sufi Gnosis and Transmutational Theophany*

In sharp contrast with the image of the swollen seed that, in Śaivism, presides over Śaktic production, in the Sufism of Ibn ‘Arabī the unfolding of manifestation is the result of a sort of lack or sadness, *karb*, on the part of God. More specifically, the possibilities of existence held latent in the Essence cause a constriction resulting in a Divine yearning to actualize them into being. In this sense, lack is but the other side of fullness.

Sachiko Murata refers to this state in suggestive terms: «It is as if God, prior to creating the universe, has drawn a deep breath. He then feels distressed by holding all the creatures in a non-manifest state, just as a person holding his breath feels constricted» (Murata 1992: 207). This is the meaning of the oft-quoted Islamic tradition in which God declares: “I was a Hidden Treasure and I loved to be known, therefore I created the world” (Chittick 1989: 131).

This amounts to saying that the Divine Names, in latency within the Divine Essence, aspire to be differentiated and recognized within a subject-object relationship, as knower and known, or servant and Lord. The Names are both one with the Essence, and distinct from each other (*tamayyuz*). They are no different from the Essence while being by definition relational, and therefore relative, or rather «relatively absolute», to use Frithjof Schuon’s cogent expression (Schuon 2009: 27). According to Ibn ‘Arabī:

The divine names are the *barzakh* between us and the Named. They look upon Him since they name Him, and they look upon us since they bestow upon us effects attributed to the Named. So they make the Named known and they make us known. (Chittick 1989: 39)

This dual knowledge is actualized through the existentionation of a wealth of existent subjects who may be the receptacles of the Names: such is the function of the Breath of the Merciful (*nafas al-rahmān*).

Here, a distinction must be drawn between Names and Names of the Names. The former are no different from Divine Attributes — and, in a wider sense, include all realities inasmuch as they refer to the Essence — whereas the latter are the designations of Divine Names that have been revealed by God. Among them, the Name *al-Rahmān*, ordinarily translated by the Merciful, is considered by the tradition, on Quranic grounds, to be a virtual equivalent of the Name

*Allāh*. On the one hand the infinite *Rahmah* is none other than the Divine Essence,<sup>6</sup> on the other hand it is the principle of existentiating (*taqwīn*) through the Breath of the Compassionate. The latter is twofold, denoting as it does an active gift of being through the Breath (*nafas*), but also a passive differentiation through the particular nature of the created reality that is “breathed out”. This is what the Sufi tradition denotes by the symbol of the water assuming the color and the size of the recipient. In this case, the recipient is none other than the *mazāhir*, or locus of manifestation in which the Divine theophany is mirrored.

The Feminine appears in several dimensions and aspects of this process of Self-disclosure of *Allāh*. These could be summarized by the Arabic terms *dhāt*, *jamāl*, and *qābiliyyah*, which may be translated as Essence, Beauty and Receptivity. The Essence has often been symbolized by Sufis, like Ibn al-Fārid, as a feminine reality variously referred to as Layla, Salma and other female names. This has been so in reference to the liberating infinitude of the Essence, which implies non-delimitation (*mutlaq*). The alchemically transformative and expansively liberating power of femininity for the masculine soul is a powerful symbol — indeed, a terrestrial manifestation of the unbinding reality of the Essence.

At the other end of the range of manifestation, the world of creatures too has often been identified with the feminine by Sufis. This relates to the receptivity of terrestrial and phenomenal realities inasmuch as they receive the existentiating act of the divine “*kun!*” or “let it be!” from the Breath of the Compassionate. Such is the domain of Existence of which woman becomes a metaphysical symbol through the Quranic account of her creation from man. Accordingly, Ibn ‘Arabi situates the masculine in between two feminine realities: «[...] man is placed between the Essence [a feminine noun] from which he is manifested, and woman who is manifested from him» (Austin 1980: 277). This intermediate status of man, as isthmus or *barzakh*, is akin, as we shall see further, to other realities such as the Breath of the Compassionate, the Prophet, and the Heart.

One can therefore distinguish three degrees of Reality, which may be referred to, most generally, as the Non-Delimited, the Supreme Delimitation,

---

<sup>6</sup> «Now it is from this all-embracing dimension of divine reality that compassion springs: for it is not just as being or knowledge, presence or immanence, that God encompasses all, it is also as *Rahma*: *My Rahma encompasses all things* [...]. The angels, indeed, give priority to God’s *Rahma* over His knowledge (*‘Ilm*) when addressing Him as the one who encompasses all things: *You encompass all things in Rahma and ‘Ilm* (40:7)» (Shah-Kazemi 2010: 98).

and the delimited realities. The locus of transmutation lies in the second degree inasmuch as it relates the highest and the lowest levels and allows for a transforming communication between the two.

This is the very point of the fundamental paradox of Ibn ‘Arabi’s metaphysics, as powerfully expressed, in quasi-Śivaist terms, by the following passage from the *Meccan Revelations*:

God possesses Nondelimited Being, but no delimitation prevents Him from delimitation. On the contrary, He possesses all delimitations, so He is nondelimited delimitation. (Chittick 1989: 109)

The nexus between Non-Delimitation and delimitation, or the Absolute and the relative, cannot but present itself in a puzzling, antinomic “formless form” that defies human rationality, and this is the *barzakh*. The *barzakh* is both delimited and non-delimited, human and divine, receptive and active, and such other paradoxical dualities. As Salman Bashier suggestively puts it, the *barzakh* is a «something» that is «nothing»: «Ibn ‘Arabī is saying that there *is* something that ties the Real to creation, but that this thing *is not* something added to the Real and creation. He is actually stating that there is something and that this something is nothing» (Bashier 2004: 139). I will come back to this point, which is pertinent to the non-dual reconciliation of unity and duality through the triad.

The second aspect of Divine Femininity is the quality of Beauty or *jamāl*. On this level we have already entered the domain of duality since *jamāl* is always understood, cosmologically, in contradistinction with *jalāl*, or majestic Rigor. According to Ibn ‘Arabi this duality appears at the degree of the Footstool (*kursī*), or the domain of formal manifestation, and not at that of the Throne (*‘arsh*), which is marked by the pre-eminence of Mercy. The entire universe of manifestation is comprised of phenomena pertaining to the qualities of *jalāl* or rigor and *jamāl* or beauty.

The first refers to reality in terms of distinction, rigor, separation, discernment, abstraction, thereby alluding to the Real as transcendent, incomparable and distant. This is the masculine dimension of human-Divine relationship that is epitomized by the incommensurability between the servant and the Lord.

The second dimension of reality refers, by contrast, to gentleness, analogy, proximity, all aspects that pertain to beauty as a mediating, inclusive reality. It is this dimension that makes transmutation possible, precisely because it provides us with an ability to relate to Divine Qualities through their manifestation in the cosmos. The qualities of beauty and goodness that are traditionally associated with women are no more and no less than a terrestrial manifestation of

this aspect of the Divine. *Jamāl* brings Non-Delimitation into delimitation in the sense that it presupposes the separateness entailed by delimitations, while introducing into it the unity and inclusiveness akin to analogy. It is through this element of analogy that the relationship inherent to transmutation can enter into play.

Now what is the source of this analogy? It is not the Essence, which is beyond any relationship, but rather the First Delimitation. It is this Delimitation that makes it possible for further delimitations to be, and to relate analogically to their Divine Source. So if the Non-Delimited Essence needs to delimit Itself, as it were, in order to become the cause of all creational delimitations, conversely delimitations need to recognize their analogy with the First Delimitation in order to realize the Essence that they delimit. As delimited realities, creatures need to be transmuted into the Essence, so to speak, through and by the First Delimitation. Furthermore, it is important to note that the latter is both receptive in relation to the Essence and active in relation to further delimitations. Thanks to this dual relationship, the First Determination can function as locus or means of transmutation.

It is at this stage that the notion of receptivity comes to the fore. As Eve is receptive toward Adam inasmuch as she is drawn from him, similarly all spiritual loci of receptivity are passive in relation to the Essence, whether it be the Divine Determination, the Prophet, or the Name of God. This is, for instance, highlighted by the Prophet's quality of illiteracy (*al-Ummī*), which is functionally akin to the virginity of Mary. When considered from the standpoint of their receptivity, all such realities are feminine.

However, the feminine is not only passive or receptive, it is also active and creative, and it is precisely this double feature that distinguishes it from the masculine, which is, by contrast, one-sided. The masculine is either active in relation to the feminine *qua* masculine, or passive in relation to God *qua* creature, but not both in the same respect. In contradistinction, the feminine *as* feminine is both passive and active. It is passive as created *from* Adam and active as creative *of* Adam or, in Henry Corbin's words, «such is Eve, the feminine being who, in the image of the divine Compassion, is creatrix of the being by whom she herself was created» (Corbin 1969: 162). This is why in the last chapter of *Bezels of Wisdom*, Ibn 'Arabi can affirm that the contemplation of God in woman is most perfect. In other words, man as male cannot contemplate God in creation without the theophanic mediation of woman since, left to a contemplation of himself, he can only *either* contemplate passivity — considering himself in relation to God — *or* activity in relation to woman. When contemplating woman, however, he can see a perfect reflection of the Divine Essence as both passive and active, and this is a key to spiritual trans-

mutation since this vision of the Essence in and through woman entails a perpetual interplay between the Real and its central theophany. Beauty is created and it is creative, it reflects God and transforms or redeems the world and the soul. It is the work *of* God and it is the work of His theophanies *on* and *in* the soul.

Here, Ibn ‘Arabi’s meditation hinges upon a distinction between «who it is that takes pleasure» and «in whom one takes pleasure» (Murata 1992: 195). The latter refers to the human experience of sexual pleasure. It is generically accessible to all, but remains confined, for the immense majority of humankind, within the sphere of delimitation, and does not open onto a recognition of God’s Self-disclosure. What is lacking in this form of love is a knowledge of the Reality “in whom” pleasure is taken, i.e. the passive aspect of the experience. Now the perfection of pleasure, or its utmost spiritualization, would presuppose the combination of activity and passivity. This is encapsulated by Jandī as follows:

The Shaykh is talking about the witnessing of the Real within the locus in which the man takes pleasure. The man must witness the Real through a single witnessing that brings together the agent and the recipient of the act. At the same time he must witness Him as not confined or delimited through His entification within either of the two, or both together, or the combination of the two, or being free from the combination. On the contrary, he must witness Him as not delimited by any of these modalities and as incomparable with all of them. Then he is the perfect man, the one who takes enjoyment in the Real in every single entity and every single entification. (Murata 1992: 195)

The transformative ability to see the Non-Delimited and the delimited in the same gaze points to what Henry Corbin designated as amphiboly, on the Divine side, and to receptivity on the human side. Amphiboly is an externalization on the part of the Interior (*al-Bātin*), whereas receptivity is an interiorization on the part of mankind as creature, therefore as outer reality. The former occurs primarily (though not exclusively) in and through the human outer form, whereas the latter takes place within the heart, the deepest reality in humankind and the only locus able to comprehend Divine Infinity.

Corbin’s amphiboly, in Arabic *iltibās*, lies at the core of this twofold process. Here, amphiboly refers not to equivocality, but to the co-presence of the Divine and the human, the hidden and the manifest. The term *iltibās* belongs to the family of words derived from the root denoting clothing, *LBS*, and implies, in our context, that the Divine is as it were clothed in the human, without thereby cancelling the demands of its transcendence. This is the mystery of the vision of the Divine in the human garb, to which the Quran refers as

«the most beautiful form» (*ahsana taqwīm*), a mystery alluded to in a number of *ahadīth*.<sup>7</sup>

It must also be noted, in this connection, that the *asmā'*, or revealed Divine Names, are similarly compared by Ibn 'Arabi to «robes upon the Names» (Chittick 1989: 34). This point highlights the centrality of the *asmā'* in conveying the Presence of the Divine Essence by being the *libās* or garment of the Attributes. It is in response to this donning of the Names that humans must put on the robe of vice-gerency (Murata 1992: 70), hence enter a Divine Mould. Sufism refers to this human response through the practice of the spiritual aspirant's (*murīd*) donning a vesture (*khirqah*) at the time of initiation in some Sufi orders. This vestimental symbolism highlights the metaphysical nexus between the Divine Non-Limitedness and human delimitation. The limited as such can only apprehend the Unlimited in the form of *clothing*, whether the latter be contemplated, invoked, or borne.

The aforementioned theophany through *iltibās* is connected to Ibn 'Arabi's concept of *tahawwul*, or God's transformation through self-disclosure as related to human transformation through states. The following passage summarizes the matter in direct terms: «He has given us news on the tongue of His Messenger concerning his self-transmutation (*tahawwul*) in forms within the places of self-disclosure. That is the root of our transformation in states — both inwardly and outwardly — all of which takes place in Him» (Chittick 1989: 16).

The universe is in constant transmutation. *Tahawwul* stems from the same root as *hāl*, a key term in Sufism that refers to spiritual states. A state is a mode of utter receptivity and surrender to God's Act. In operative Sufism the term is most often used to refer to modalities of spiritual experience that are both temporary and independent from human efforts. The *hāl* pertains to the *waqt*, that is, each instant at which the Breath of the Compassionate breathes the universe into being. Without it, the whole of the universe would fall into nothingness. This is the unending self-disclosure of God imparting Himself in an indefinite series of states. Ibn 'Arabi explains this process of transmutation of God's Essence in the following terms:

The Divinity [...] confronts the creatures through Its own (specific) essence (as Divinity) and It confronts the Essence through Its own essence. That is why It discloses itself (*tajallī*) in many forms, transmuting (*tahawwul*) Itself and undergoing continual change (*tabaddul*) within them. (Chittick 1989: 61)

---

<sup>7</sup> The most strikingly evocative being «Contemplating the face of 'Ali is worship (*'ibadah*)».

Mankind plays an inversely analogous role in connecting the manifestation to the Essence through its response to the Self-disclosures of God. This is what classical Sufis refer to as an exchange of qualities between God and humankind, *tabaddul as-sifāt*. On the part of humankind, this amounts to perfect activity (i.e. active remembrance of God) but also, and even more importantly, pure receptivity to theophanic manifestations in the instant (i.e. passive remembrance of God). This is realized, most specifically, through *dhikr*, or the remembrance of God through the invocation of His Names, the quintessence of both action and *passion*. Inasmuch as she is identified to *dhikr*, the soul becomes the isthmus between the Essence and manifestation. This mystical reciprocity of remembrance that lies at the core of metaphysical *tawhīd* is beautifully expressed in a Quranic commentary ascribed to Ja'far al-Sādiq:

The remembrance of God most high is His Oneness, His prior eternity, His will, His power, and His knowledge — never does any forgetfulness or unawareness befall Him for they are among human qualities. Whoever, then, remembers God, most high, remembers Him through His remembrance of him. (Mayer 2011: 146)

Such is the way in which mankind may participate in the transmutation of God in the universe, and of the universe in God: by responding to God's transmutation in the multiplicity of states through a transmutation of one's own self, one's own heart (*qalb*). The Sufi symbols of cup and wine are paramount here, in that they highlight the receptivity of the heart, which, like the cup, is able to take the color of the liquid poured into it. The most relevant Quranic reference for such spiritual reciprocity is to be found in the verse «Remember Me I will remember you» (2: 152), which alludes to the deepest dimension of the invocation, or *dhikrullāh*. This verse entails the triad of the invoker, the Invoked and the invocation/Invocation. The transmutation of the soul is carried out through a human invocation of the Divine that is but the outer and reverse side of the Divine Remembrance of humankind.

Thus, spiritual transmutation is effected through the *barzakh* of *dhikr* as a mediation between *dhākir* and *madhkūr*. Furthermore, it can happen nowhere but in the heart, which alone has the receptive ability to fluctuate (*taqallub*) in response to the diversity of divine *tajalliyyāt*, or theophanic manifestations. This is, for Ibn 'Arabi, the deepest meaning of the *hadīth qudsī* «My earth and My heaven embrace Me not, but the heart of My believing servant does embrace Me» (Chittick 1989: 276). Every creature is receptive (*qābil*) *qua* creature, but while all other realities are fixed, as it were, in their capacity to receive specific *tajalliyyāt*, only the human heart can experience the totality of theophanies in so far as it is capable of all forms:



My heart can take on  
any form:  
a meadow for gazelles,  
a cloister for monks,  
For the idols, sacred ground,  
Ka'ba for the circling pilgrim,  
the tables of the Torah,  
the scrolls of the Qu'rân.  
I profess the religion of love;  
wherever its caravan turns along the way,  
that is the belief,  
the faith I keep. (Sells 1994: 108)

The religion of love, *dīn al-hubb*, is none other than the pure receptivity and transmutation of the heart in its remembrance of God through His Names. It is the *maqām lā maqām*, the station of no-station, that encompasses all theophanic manifestations.

### *Neither One Nor Two: Entering the Deifying Dance*

As a conclusion, I would like to suggest that Sufism and Śaivism approach the transformative virtues of the Divine through the Feminine and the Word in ways that combine parallels and complementarities. While the two traditions understand the feminine within radically different perspectives, they both emphasize its creativeness and re-integrative power.

In Sufism, the feminine points to the Divine Essence (*dhāt*) that defies any conceptual formulation, but also to that facet of the Divine involving beauty, gentleness and analogy, i.e. *jamāl*. More so than the aspect of majesty, *jalāl*, that epitomizes distance, rigor and incomparability, *jamāl* refers to this dimension of the Divine to which we can relate in terms of our terrestrial experience. As we have seen, this compassionate and feminine dimension of the Divine is a central agent of transmutation operating through a kind of spiritual sympathy.

Kashmiri Śaivism does not focus on such polarities as majesty and beauty, but does conceive of the feminine as a dimension which, in the mode of internal self-awareness, results in an extrinsic radiation of the Divine. So it is that the infinite, sovereign and unfathomable Śiva may be known within the bounds of relative and manifold existence. Through Śakti, Śiva enters the flow and ebb of universal manifestation, thereby making it possible for relative consciousness to be re-integrated within the fold of the Ultimate I. Indeed, Śaktic energy provides the means to free oneself from the binding limitations of existence by

means of these very limitations, or rather through the recognition of the presence of Infinite within the finite.

As for the power of the Word, it derives, in both traditions, from an understanding of sacred words as being ontologically grounded in Divine Reality, and in fact essentially identified with it. In parallel to the feminine, this identification is both creative and re-integrative. The Supreme Word, or Speech, *Vāk*, is both a productive determination of the Absolute Consciousness, and the means of liberation through the linguistic crystallizations of this Consciousness in *mantras*. Likewise, the Quranic Name of God, *Allāh*, which Sufism sees as the quintessential content of the Book, is essentially one with the Divine Named Himself. It is by virtue of this ontological identity that the Name can be the prime way of knowing the Named, and of re-integrating the latter through extinction (*fanā'*) and permanence (*baqā'*).

As it follows from the previous remarks, the main analogy, not to say similarity, between the two traditions pertains to the transformation of the Ultimate, through śaktic *tattvas* or theophanic Names, in the onto-cosmogonic process that liberates its potentialities. The secret of spiritual deliverance, from a human point of view, lies in welcoming and converting the wherewithal of the transformative creativeness of the Divine. This means recognizing that the creative ebb is also a liberating flow. There is, however, a clear difference of accent between the Sufi view of delimited Non-Delimitation and the Śaivite view of bound Unboundedness.

The Śaivite vision is akin to time, or rather to Eternity: it is the frontal eye of Śiva, a lightning-like Now that is the vibratory principle of any energetic production in time. Vibration and pulsation, *spanda*, is energy, and energy unfolds in time, as it were, to bring us back into the eternal instantaneousness of Śiva-Consciousness. The Śaivite world is indeed cyclical. The *mantra* is a vibration of eternity in time, and Śakti is the feminine, productive power that brings time out of the instant of Śiva: she is, in essence, the dance of Śiva, her femininity being only, in a sense, relative since she is essentially none other than the god, in Śiva-Śakti.

By contrast, the Non-Delimited Essence of Sufism is like an infinite Space. Delimitation is a Naming of the Essence. It is masculine as determinative of the Essence, and as active in relation to its relative recipients. In the image of the Prophet, it is a *barzakh* between Essence and existence, between the feminine *dhāt* and the world of receptivity.

The Feminine and the Word constitute at the same time manifestations of Reality and ways of knowing It. They are both one with the Supreme, and inherently productive of other-than-It. It is in this *both* that lies the transmutational power which is theirs. Neither monistic nor dualistic, neither akin to one

nor to two, the principle of transmutation — inherently akin to the first odd number, i.e. three — is like an isthmus that both distinguishes and unites the transmuting and transmuted realities. But this three is much more accurately defined as neither one nor two, than as a number as such.

In Salman Bashier's words, the *barzakh* is both something and nothing: it is this third thing — Ibn 'Arabi's *al-shay' al-thālith* — that makes it possible for two to be one without ceasing to be two, nor becoming three. Analogously, Śakti is a *something* as productive principle of everything, while being *nothing* else than Śiva. She is this virtual nothing that makes everything possible. Her domain of predilection is *bhedābheda*, difference without difference, a perplexing paradox that calls for a transmutation of intelligence through the coincidence of opposites, like a station of no station that fluidly and endlessly reflects the Infinite.

## Works Cited

- Austin, R.W.J. 1980. *Ibn al'Arabi – The Bezels of Wisdom*. Mahwah, NJ: Paulist Press.
- Bansat-Boudon, Lyne; Kamaleshadatta Tripathi. 2011. *An Introduction to Tantric Philosophy*. London and New York: Routledge.
- Bashier, Salman H. 2004. *Ibn al-'Arabī's Barzakh: the Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany, NY: SUNY Press.
- Burckhardt, Titus. 1995. *'Abd al-Karīm al-Jīlī, Universal Man*. Roxburgh, Scotland: Beshara.
- Chittick, William. 1989. *The Sufi Path of Knowledge*. Albany, NY: SUNY Press.
- Corbin, Henry. 1969. *Alone with the Alone*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dyczkowski, Mark. 1987. *The Doctrine of Vibration*. Albany, NY: SUNY Press.
- Isayeva, Natalia. 1995. *From Early Vedanta to Kashmir Shaivism*. Albany, NY: SUNY Press.
- Lakshmanjoo, Swami. 2007. *Kashmir Shaivism: The Secret Supreme*. Lexington, KY: Universal Shaiva Fellowship.
- Muller-Ortega, Paul Eduardo. 1989. *The Triadic Heart of Śiva*. Albany, NY: SUNY Press.
- Murata, Sachiko. 1992. *The Tao of Islam*. Albany, NY: SUNY Press.
- Mayer, Farhana. 2011. *Spiritual Gems: The Mystical Qur'ān Commentary Ascribed to Ja'far a-Sādiq*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Schuon, Frithjof. 2009. *Logic and Transcendence*. Bloomington, IN: World Wisdom.

- Sells, Michael. 1994. *Mystical Languages of Unsayings*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Shah-Kazemi, Reza. 2010. *Common Ground Between Islam and Buddhism*. Louisville, KY: Fons Vitae.
- Silburn, Lilian. 1988. *Kundalini: Energy of the Depths*. Albany, NY: SUNY Press.
- Singh, Jaideva. 1963. *Pratyabhijñāhrdayam: The Secret of Self-Recognition*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- . 1979. *Śiva Sūtras: The Yoga of Supreme Identity*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- . 1988. *Abhinavagupta: The Secret of Tantric Mysticism*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- . 1991. *The Yoga of Delight, Wonder, and Astonishment: A Translation of the Vijñāna-bhairava*. New Delhi: Motilal Banarsidass.
- Taimni, I.K. 2004. *The Ultimate Reality and Realization: Śiva-Sutra*. Chennai: Theosophical Publishing House.



«Imagini di ben seguendo vere»: misticismo, alchimia  
e psicologia del profondo, da Dante a Dürer

di Daniela Boccassini

*Beninteso, ciò che laggiù troviamo non è nulla che si  
possa proporre alle masse — sempre soltanto qualco-  
sa di nascosto, che poniamo dinanzi a noi stessi nel  
silenzio.*

C. G. Jung 1992: 481

*Re-nov-atio: alchimia e mistica, vie della conoscenza ermetica*

Misticismo e mistero sono concetti linguisticamente — e quindi anche operativamente — partecipi di una medesima radice, «μυ», che da millenni attinge la sua linfa nelle profondità archetipali del vissuto: l'aspirazione, cioè, a percepire *esperienzialmente* la Realtà nella sua dimensione “vera” e in quanto tale, appunto, nascosta e tacita, chiusa ai sensi esterni e pertanto ineffabile. Percepire tale Realtà fino a *vederla* quale essa si manifesta, per via immaginale, ottenendone così la comprensione diretta, non mediata cioè dal pensiero discorsivo e dalle sue fantasmatiche concrezioni è «l'essence du mysticisme [qui] élude toute interprétation purement rationnelle et il en est de même de l'alchimie» (Burckhardt 1974: 28).

Perché tale partecipazione visionaria alla Realtà possa av-venire, occorre un processo di sovvertimento delle dinamiche psichiche, un riorientamento dello sguardo-visione dall'esterno all'interno — dal versante visibile e articolato a quello nascosto e sintetico, di sé come del mondo — la cui portata rimane insondabile ai più. “Mistificazione” è infatti, in area indo-mediterranea, concetto linguisticamente declinato in accezione negativa a partire dalla medesima radice verbale «μυ» intesa a circoscrivere l'insondabilità ultima del mistero e della mistica, ma generato dalla diffidenza che il pensiero discorsivo prova di fronte all'impossibilità di stabilire parametri oggettivi, di identificare criteri logico-analitici con cui relazionarsi a tutte quelle manifestazioni dell'esperienza esistenziale, di carattere propriamente metafisico, afferenti all'espansione della coscienza umana oltre quelli che nell'Occidente moderno vengono ordinariamente ritenuti i suoi confini psichici “naturali”.

“Misteriosa” quanto la quadratura del cerchio, di per sé quasi indicibile, l'ἄσκησις dell'io incamminatosi lungo la *longissima via* che conduce all'*homo totus* da secoli si riflette, in tutte le tradizioni eurasiatiche, nei parametri della

Grande Opera dell'Arte Regia, dove la mente (sia essa localizzata nel cuore o nell'occipite) viene di volta in volta educata a farsi crogiolo, *vas bene clausum*, specchio, fiore d'oro o di loto: luogo-non-luogo amorosamente predisposto ad accogliere il mistero di quella duplice *coniunctio* — dello spirito che si materializza e della materia che si spiritualizza — che sola permette alla coscienza di varcare i confini della sua ordinaria percezione della Realtà. L'ingresso in tale "oltre" condurrà alla piena realizzazione di quella «vista nova» (cioè perfetta perché completa, integra, oltre che inusitata) che sarà a sua volta foriera di "vita nova" o illuminazione (*bodhi*): una *deifactio* o *aurifactio* dell'esistere che, in ambito europeo, venne a mostrarsi nelle figure della mitica fenice, del pavone, del Cristo risorto.<sup>1</sup> La trasmutazione mistico-alchemica si dà infatti come vittoria dello spirito sulla morte, come liberazione non *dalla* materia, bensì *della* materia: materia "re-nov-ata" perché finalmente, e indissolubilmente, resa sottile, e così consustanziale allo spirito, del quale essa era inizialmente persa, nella sua dimensione grossolana, il temibile carcere oscuro.

Laddove l'esperienza mistica e quella alchemica avvicinano il mistero della trasmutazione nelle sue forme universali, e come tali liminari ad ogni individuale coscienza, le teologie si affannano invece tutte a dichiarare tale radicale conversione salvifica irrealizzabile dai comuni mortali. Essa perterrebbe unicamente agli eroi, ai semidei, ai messianici redentori dell'umanità decaduta: agli Argonauti partiti alla cerca della traccia del Sole sulla terra; all'Ercole-Cristo, agnello mistico che scende nell'oscurità dell'Acheronte per compiere l'*opus* divino; ai mitici detentori della perduta luce trascendente: *xuarnah*, *aura gloriae*, *graal*. Solo l'alchimia e la mistica — da intendersi, in ambito europeo, come derivazioni recenti della gnosi ermetico-neoplatonica e dei suoi misteri iniziatici — sono nei secoli rimaste costanti nel dichiarare possibile, seppure non certa, la redenzione "ad arte" così dei metalli (e con essi della natura extrumana nel suo insieme), come del composto psicofisico umano, mediante un intervento salvifico operato dallo spirito a partire non dall'esterno, bensì dall'interno della natura vivente stessa.

Alchimia e mistica sono dunque entrambe vie trasmutative, e come tali iniziatiche: in ambo i casi, l'adepto deve voler "sposare" una disciplina di vita, la quale farà di lui un eremita, un sapiente, un visionario, un *siddha*.<sup>2</sup> Sarà per

---

<sup>1</sup> Sulla distinzione tra *aurifactio* e *aurificatio* v. Bonardel 2009: 33 e in questo volume, la sezione del suo contributo *Contreverses historiques*.

<sup>2</sup> *Siddha*: individuo che ha raggiunto la liberazione e i poteri miracolosi (*siddhi*) ottenuti attraverso le pratiche yogiche; tutt'insieme santo, medico, alchimista e mistico (v. Eliade 1975: 181-94 e *Dictionnaire* 1989).

mezzo di tale disciplina che egli apprenderà a compiere nel mondo, restandovi e uscendone simultaneamente, il miracolo della sapienza misterica suprema: «γνώθι σεαυθτόν» («nosce te ipsum»), dichiara nella sua criptica concisione l'oracolo delfico; «colui che conosce se stesso conosce il suo Signore» recita la tradizione Mohammadiana; «tat tvam asi» afferma il Grande Pronunciamento (*mahāvākya*) della sapienza upanishadica (*Chand Up* 6.8.7). «Naturalissimum et perfectissimum opus est generare tale quale ipsum est», recita un adagio alchemico altrettanto enigmatico — dove il senso della frase si annida tutto nel mistero del rapporto tra la conoscenza interiore (gnosi) e l'“ipseità” quale identità originaria metafisica, della quale l'essere, particolare e universale insieme, partecipa essendone un riflesso, la transitoria manifestazione. È pertanto proprio il mistero dell'ipseità/unità che l'adepto deve riuscire a compiere vivendolo per giungere a conoscerlo, venendo così a conoscersi di una conoscenza tutta interiore.

La trattatistica alchemica, d'altronde, si rivolge al discepolo considerandolo inequivocabilmente un “miste”, un iniziato. È infatti sul rigore necessario al compimento dell'*opus* in quanto disciplina di vita che i detentori del *magisterium* insistono, così in ambito mistico come nel procedimento alchemico, lasciando che i risultati, qualora si producano, restino confinati nella sfera della grazia, anziché del diritto acquisito.

Giunti a questo punto, ci si domanderà: alla trasmutazione di che cosa, esattamente, mirano dunque i metodi, nel concreto anche molto diversi, delle vie iniziatiche? Qual è quella *prima materia* universale, quella «una radix» (Morienuus 1559: 17v) o “vero principio” che già contiene in sé il sigillo della propria liberazione, ma che per potersi esplicitare richiede da parte dell'adepto quell'amorosa *mansuefactio* che sola può liberare tale materia rendendola così perfetta e intera, restituendola a se stessa, mostrandole infine il suo volto vero — quel volto che da sempre riposa, velato e “in-cognito”, nel suo più recondito essere? Tanto esplicite quanto criptiche appaiono ad esempio le dichiarazioni relative alla natura della *prima materia* contenute nella *Transfiguratio metallorum* (o *Liber de compositione alchemiae*) di Morienuo romano — testo la cui traduzione in latino dall'arabo ad opera di Roberto di Chartres nel 1182 ne fa uno tra i primi, e più autorevoli, trattati di alchimia diffusi in Occidente all'epoca in cui «quid sit Alchymia et quae sit sua compositio, nondum fere nostra cognovit latinitas» (Morienuus 1559: 1v):<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Per ulteriori esemplificazioni testuali relative alla *prima materia* alchemica v. Bonardel 2009: 323-41.



O Re, ti confesso la verità: la cosa che maggiormente è insita in te è stata creata da Dio, e dovunque tu sia essa sempre da te inseparata rimane; e tutto ciò che da Dio è stato creato istantaneamente morirebbe se da essa fosse separato.

O rex verum tibi confiteor quod haec res quae magis in te fixa a Deo creatur et ubicunque fueris semper tecum inseparata manet: et omnis a Deo creatus, a quo haec res separatur, statim moritur. (Morienus 1559: Fij r; riprodotto in traduzione francese da Bonardel 2009: 326)

«Il soffio vitale, di cui tutte le cose sono ricolme, vivifica e pervade il Tutto» («spiritus, quo plena sunt omnia, permixtus cunctis cuncta vivificat», *Asclepius* 6) insegna la gnosi ermetica. Ma l'edificio della *prisca theologia* si elevava altresì sulla convinzione che proprio lo straordinario dono di quella «quinta parte che sola viene dall'etere» si manifestasse in alcuni eletti come «intelligenza vera»: «quod in homine divinum esse» (*Asclepius* 6-7; v. anche *Poimandres* X.23-25). La concezione alchemica della *prima materia* che è anche agente di trasmutazione si fondava dunque sul principio pitagorico-platonico dell'ilemorfismo universale, ma ugualmente sulla concezione neoplatonica dell'«universale immanenza dell'Uno» e del suo «autodispiegamento» (Beierwaltes 1991: 57-58), sulla specularità illuminativa tra micro- e macrocosmo, sulla legge della corrispondenza tra «alto e basso», secondo il dettato ermetico della *Tabula Smaragdina*. Tutte posizioni, queste, che sarebbero state respinte dalla teologia tomista, perché vanificatrici della distinzione tra fisica e metafisica: «lungi dall'indicare l'assoluta alterità di cielo e terra, la quinta essenza alchemica, corpo spirituale e spirito corporeo, ne è il fattore unificante» (Pereira 2001: 56-57).

Dante chiamò questo dono celeste «mente», definendola — certo in base alla sua personale adesione alla concezione ermetico-emanatista della conoscenza — «quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitate»; e soggiungendo, a scanso di equivoci: «questo è il luogo dove dico che Amore mi ragiona della mia donna» (*Cv.* III.ii.19). La conoscenza, in questa prospettiva, è pertanto superiore intelligenza, conversazione amorosa interiore, non elaborazione “loica” dei dati trasmessi dai sensi, e ha come fine la salvezza della materia, il suo compimento nella dimensione sottile e cristallina che rivela teofanicamente l'infinito nel finito. Il primo trattato dell'*Aurora consurgens* la chiama «sapientia austri» (*Aurora* I 1982: 50): saggezza divina dall'aspetto mariano, “esprit de vérité” che illumina e ispira la coscienza individuale guidandola, come un fuoco inestinguibile, oltre se stessa, verso le profondità cosmiche dell'*intellectus agens* (νοῦς ποιητικός; ivi: 160-72).

Se gli insegnamenti iniziatici intesi ad assistere l'adepto nel suo percorso di realizzazione esperienziale della liberazione in vita (*jīvan-mukti*) possono essere tra loro anche molto diversi, l'elemento che li accomuna è la consapevolezza

del fatto «che l'essere si realizza attraverso la conoscenza, e che si può realizzare soltanto in questo modo» (Guénon 1996: 123). Si tratta naturalmente di intendersi su che cosa s'intenda per "conoscenza", ma una cosa è certa: all'epoca in cui l'Occidente medievale veniva investito dall'onda delle traduzioni di testi dall'arabo (e dal greco per mediazione islamica), venne a prodursi un nuovo convergere della riflessione filosofica e teologica sulla natura, i modi e le finalità della conoscenza, e di conseguenza anche sulle caratteristiche e le potenzialità dell'*intelligere* umano. Si rianimava così, attraverso la rilettura di testi antichi tramandati da nuovi interpreti, una questione che aveva già assunto enorme rilievo in epoca classica e tardo-antica, e cioè quella della componente pneumatica del mondo animato, in sé e nelle sue manifestazioni; ritornava a vivere l'ideale di quella particolare forma di conoscenza-sapienza, pneumatica appunto, che in epoca tardo-antica era stata definita "gnosi".

La posta in gioco riguardava la natura e il potenziale espansivo dell'intelletto umano in relazione alla dimensione cosmica dell'Intelligenza quale ipostasi dell'Uno, e alla più debole delle sue emanazioni in accezione avicenniana, l'Intelletto Agente. Nell'Europa che riscopriva l'immensa eredità culturale del mondo classico e tardo-antico e insieme ad esso le nuove sintesi operate dalla speculazione teosofica islamica e giudaica, Alberto Magno fu figura-chiave nell'elaborazione di una teologia cristiana imperniata sulla «metafisica della conversione»; su di una concezione, cioè, intrinsecamente trasmutativa della ἐπιστροφή o μετάνοια dell'anima. Se «la conversion est l'adhésion à un Dieu conçu et vécu comme cet Un caché en Lui-même, qui est le Soi de toutes choses» (de Libera 1994: 37), non vi è nessun "altrove" al quale volgersi: riconoscendo il proprio potenziale di perfettibilità, la coscienza entra in comunione con quell'altro da sé che è il suo Sé più intimo, e a quello si volge, lasciando che esso attivi il suo potere trasmutativo. «Connaître véritablement, c'est connaître non plus de l'extérieur, *in medio*, c'est connaître à l'intérieur — *sine medio* — dans l'"homme intérieur", c'est-à-dire l'"intellectus" ou la "mens"; c'est revenir à l'image, ce qui a lieu quand l'homme se re-connaît en image comme l'image de son créateur» (ivi: 45).

Non è difficile vedere come questo approccio alla noesi, che poggia su una sintesi di avicennismo, teologia agostiniana, emanatismo neoplatonico e gnosi ermetica, venne a creare un terreno propizio a tutti quei percorsi di ricerca speculativa — nelle sue diverse e talvolta convergenti accezioni: mistica, filosofica, alchemica — che aspiravano alla realizzazione di quella trasmutazione interiore cui è stato dato il benvotato appellativo di «felicità mentale». E difatti Alberto Magno fu padre ispiratore così della mistica renana come della filosofia scolastica illuminativa. Certo non a caso gli furono attribuiti anche diversi scritti alchemici.

Non mi soffermerò a ricordare come tutte queste variazioni di una medesima ricerca sapienziale incontrarono l'ostracismo delle istituzioni ufficiali, di cui un tristemente noto momento furono le ripetute condanne di “tesi eretiche” promananti dall'università di Parigi, che a partire dal 1270 videro imputati gli “averroisti”, per arrivare nel 1329 al processo contro la “deriva mistica” di Meister Eckhart. Basti menzionare che di fronte al nuovo espandersi della gnosi ermetica nella sua declinazione agostiniano-avicenniana, la chiesa romana avignonese ritenne preferibile includere nella sua condanna anche il versante illuminativo dell'agostinismo, piuttosto che aprire le porte della teologia a una concezione della redenzione fondata sul potere salvifico dello Spirito quale risplende in Verità solo nelle tenebre dell'«abditum mentis» (de Libera 1994: 44). A quella scelta di campo paradossalmente nichilista ne sarebbero seguite innumerevoli altre. Iniziava così — con il deliberato occultamento dell'*oculus mentis* — l'epoca della cosiddetta “modernità” in Occidente. Privata del proprio lume interiore, la visione razionale si avviava alla sua fase solipsistica, al suo suicidio logico-formale-quantitativo.

È a quanto accade nei recessi della mente in cerca di se stessa che rivolgerò ora l'attenzione, esplorando alcuni dei modi in cui le recondite dinamiche di tali accadimenti furono esplicitate da coloro i quali, nell'Occidente medievale, riuscirono a darne testimonianza, a dispetto di ogni difficoltà.

*«Intra igitur ad te et vide»: misticismo, alchimia e psicologia del profondo*

«Intra igitur ad te et vide»: così esortava Bonaventura da Bagnoregio nell'ottobre del 1259, delineando le tappe del percorso inteso a condurre la mente all'unione con Dio (*Itinerarium mentis in Deum* III.1, 303b), cioè con «l'origine [stessa] e l'archetipo della *mens*, dello Spirito» (Beierwaltes 1991: 337-38). Le tre fasi del cammino tracciate dal ministro generale dei Francescani delineano un processo di conversione che, prendendo avvio da un riorientamento delle facoltà più grossolane della coscienza (*sensus, imaginatio*), procede all'esplorazione di quelle intermedie (*ratio, intellectus*), per giungere all'incontro con quelle sottili (*intelligentia, apex mentis*). La conversione *ad interiorem hominem* si attua così, secondo Bonaventura, per via contemplativa, operando sulle immagini che prendono forma nei sensi interni, nella convinzione che la luce della verità eterna da sempre risplende, come sigillo in cera, nella mente-cuore dell'adepto («extra [nos] per vestigium, intra per imaginem, et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae», *Itinerarium* V.1) Gli esercizi propedeutici all'*excessus mentis* comportano dunque una successione di rispecchiamenti, di inversioni dello sguardo; tale ritorno

speculativo della coscienza su se stessa intende “rettificare” la visione stessa, da atto noetico memorativo dell’oggetto sensibile esterno, a «reminiscentia» di una sapienza — di una gnosi illuminata dal «lumen veritatis eternae» — che trascende i poteri della ragione discorsiva e che diviene, al momento della sua manifestazione, esperibile dall’adepto, ma che come tale rimane propriamente ineffabile.

Posta in termini di «reminiscentia», la questione della natura e delle potenzialità dell’*intelligere* umano nel momento del trapasso all’unione mistica rischiava di assumere toni tanto agostiniani, quanto pericolosamente gnostico-platonici, suscitando mai sopite memorie di eterodossia. Vi erano però altri modi — non necessariamente meno eterodossi, a dire il vero — di declinare l’accesso della coscienza a un livello di consapevolezza più vasto di quello ordinario.

Tali modi erano essenzialmente quelli della gnosi ermetica e alchemica — che hanno in comune con la mistica, così cristiana come giudaica e islamica, nonché con le vie tantriche indo-tibetane — qualcosa di assolutamente essenziale, e almeno in parte diverso dal concetto di ἐπιστροφή come reminiscenza-ritorno dell’anima alla sua condizione primigenia, perduta con la caduta nell’esistenza corporale. Questo qualcosa ha a che fare con l’intrinseca “disponibilità” della facoltà mentale individuale (o senso interno, *manas*) ad attuarsi in realizzazioni diverse a seconda del modo in cui l’individuo si rapporta al principio cosciente universale (*ālayavijñāna* o *citta*) che giace “depositato” in ciascuno: «*manas* is that which either binds us to the world of the senses or which liberates us from it. It is the “base metal” of the alchemists, which through magic power (*siddhi*) is turned into gold [...]. The real *siddhi* consists in inner conversion [μετάνοια], in the “turning-about [*āśraya-parāvṛitti*] in the deepest seat of consciousness [*ālayavijñāna*]” [...], it is the only miracle which the Buddha recognized as such and besides which all other *siddhis* are mere playthings» (Govinda 1969: 75; v. anche Tucci 1969: 29-34, 56; Canteins 1998: 21-44).

Abbiamo già visto come i testi alchemici parlino della *prima materia*, l’universale *anima mundi* o *pneuma* che informa la ὕλη pur trascendendola; non dissimile è il modo in cui quegli stessi testi parlano del *lapis philosophorum*, *natura abscondita* il cui potenziale liberatorio richiede di essere attivato per via trasmutativa al fine di potersi manifestare.<sup>4</sup> Con l’ottenimento del *lapis*, al termine dell’*iter* (o *opus*) di rettificazione si delinea l’imago dell’*homo totus*: rigenera-

---

<sup>4</sup> Per una scelta di esemplificazioni testuali relative al *lapis* v. Bonardel 2009: 495-513.

zione “trans-umana” del composto umano, ricomposizione unitaria e sottile di ὕλη e εἶδος (*Prakṛti* e *Purusha*, *rupa* e *citta*, “sostanza” ed “essenza” o “coscienza”, più che “materia” e “forma”) congiunte dallo e nello spirito o intelletto superiore (*Buddhi*, *Prajñā*); unità dell’essere “santificato” che si ricostituisce nella coscienza realizzata, resa perfetta e intera, della Realtà primordiale (*Tathāta*). È questa l’“intelligenza” — la gnosi redentrica — che conduce così all’umanizzazione del divino come alla divinizzazione dell’umano: non tanto “ritorno” come “reminiscenza”, dunque, quanto piuttosto “rivolgimento” o “realizzazione” (*parāvṛitti*): compimento dell’*opus* della Natura nella manifestazione, mediante un’accelerazione del suo stesso *modus operandi* — condotto per via esperienziale ma “ad arte”, cioè in maniera sapienziale.<sup>5</sup>

Jung aveva pertanto perfettamente inteso quale fosse, nel mondo della cristianità medievale, il discrimine che differenziava gli alchimisti — e con loro i filosofi e i mistici — dai semplici “buoni cristiani”, quando affermava riguardo all’*arcanum* del *lapis*:

ben lungi dal *significare* Cristo, il lapis sta in un rapporto di complementarietà con la figura di quest’ultimo, come veniva generalmente concepito a quei tempi. [...] Si avvertiva l’assenza del Cristo “interiore” e facente parte di ciascun uomo. [...] Il Lapis può perciò essere inteso in un certo senso come *un simbolo del Cristo “interiore”, del (Deus in homine) Dio presente nell’uomo*. (Jung 1988: 113; corsivo nell’originale)<sup>6</sup>

Nel primo capitolo di *Psicologia e Alchimia* («Introduzione alla problematica psicologico-religiosa dell’alchimia»), redatto in vista della pubblicazione del libro nel 1944, Jung aveva già pienamente elaborato questo pensiero, estendendo senza mezzi termini alla modernità le disastrose conseguenze della proiezione operata nei secoli dal Cristianesimo istituzionalizzato sulla figura del Cristo storico:

---

<sup>5</sup> Analogo procedimento è osservato dai rituali tantrici incentrati sul mandala come strumento “archetipico” di illuminazione per via meditativa: «per virtù quasi nativa, lo spirito umano traduce visibilmente l’eterno contrasto fra la luminosità essenziale della sua coscienza e le forze che la occultano e di questo processo acquista consapevolezza. [...] Le intuizioni, che brillavano prima capricciose e improvvise, sono proiettate fuori del miste, il quale su quelle [scil. sulle figure mandaliche ritualmente codificate] concentrandosi, ritrova la via per giungere alla sua segreta realtà» (Tucci 1969: 51-52).

<sup>6</sup> Il saggio junghiano «Le Visioni di Zosimo», da cui questo passo è tratto, data del 1937; fu da Jung rivisto e ampliato per un’ulteriore pubblicazione nel 1954. Proprio questo paragrafo segna l’inizio di un lungo svolgimento assente nell’originale del 1937, il quale si limitava a concludere genericamente, riguardo al parallelismo tra la pietra e il Cristo: «il *lapis* potrebbe essere considerato simbolo del Cristo “in ciascuno”, cioè dell’uomo “spirituale” in generale» (Jung 1937: 44-45).

proprio questa forma di devozione [esteriore] rende impossibile all'imitazione di penetrare nelle profondità dell'anima, e trasformarla in quella totalità corrispondente al modello [dell'*imitatio Christi*]. [...] Perché non si tratta d'una mera imitazione, di quelle che lasciano l'uomo immutato, e che son dunque un puro e semplice artificio, bensì d'una realizzazione del modello con i propri mezzi, *Deo concedente*, nell'ambito della vita individuale. (Jung 1992: 13; traduzione da me parzialmente rivista)

Se le aspirazioni “scientifiche” della psicologia del profondo sembravano volersi lasciare alle spalle ogni residuo di mistero, Jung era in realtà perfettamente consapevole della dimensione numinosa dell'esistere, né mai si stancò di ripetere quanto insondabile per la ragione sia e rimanga l'operare della psiche nel corso del processo di individuazione. Egli sapeva anzi, per aver vissuto in prima persona qualcosa di molto simile, che le “proiezioni” operate dagli alchimisti, lungi dall'essere forme “primitive” di *participation mystique*, come si amava ripetere a quei tempi, erano procedimenti propriamente speculativi (cioè, letteralmente, di rispecchiamento) che svolgevano un ruolo di fatto insostituibile nel processo trasmutativo della psiche. Pur offrendo all'adepto un metodo per apprendere l'arte di vedere *oculo mentis*, mistica e alchimia infatti, come ogni forma di gnosi ermetica tradizionale, anziché spalancare le porte del sacro dinanzi a una mente ancora incapace di accedere a quello spazio, si prodigavano a tessere davanti a quelle porte un velo, più o meno trasparente, di immagini simboliche. Proprio attraverso le forme “magiche” di quegli arcani l'adepto poteva operare, contemplandole come in un mandala,<sup>7</sup> le operazioni *liminari* necessarie allo svolgimento del processo trasmutativo, il quale solo gli avrebbe permesso a sua volta di oltrepassare la soglia, aperta, del tempio.

Peraltro, le tecniche alchemiche praticate all'altro capo del mondo euro-asiatico si basano su un analogo riconoscimento dell'esistenza di corrispondenze tra i metalli e il composto psicofisico umano, cosa di cui Jung era ben consapevole: «toutes ces techniques présupposent toute une série de projections, d'intériorisations et d'homologations, qui permettent aux différents niveaux du réel de se convertir les uns dans les autres» (Eliade 1975: 247-48). In ambito islami-

---

<sup>7</sup> Questo è ciò che Jung intendeva per mandala, sulla base delle spiegazioni ricevute in India nel 1938 da Lingdam Gomchen rinpoche: «Il vero mandala è sempre un'immagine interiore che viene gradatamente costruita dall'immaginazione (attiva), e precisamente quando è presente un disturbo dell'equilibrio psichico, o quando non si può ritrovare un pensiero, e bisogna quindi ricercarlo perché non è contenuto nella sacra dottrina [...]. È sempre, per esempio, un sistema quaternario, una *quadratura circuli*, e i suoi contenuti provengono tutti dalla dogmatica lamaistica [...]. Essi denotano infatti, se non m'inganno, un centro psichico della personalità che non è identico all'Io» (Jung 1992: 97, 101-03). Si tratta di una visione essenzialmente corretta dei processi psichici che la meditazione mandalica si propone di attivare nella tradizione tantrica.

co, «l'Operazione alchemica meditata, o la meditazione operante alchemicamente» sono indifferentemente chiamate «lo Specchio dei Saggi» (*Mir'at al-Hokama*), poiché in esso si contemplan «tutte le cose di questo mondo, siano esse una realtà concreta (*'ayn*) o una realtà mentale (*ma'na*)», ugualmente costituite da «una stessa Energia spirituale di luce» (Corbin 1986: 114).

Sempre negli anni 1937-44 Jung tornò ripetutamente sul tema del rapporto che l'alchimista stabilisce tra sé e il Cristo attraverso la proiezione operata sul *lapis*. Le conclusioni cui giunse sono ancora una volta pertinenti al ruolo svolto dalla psicologia del profondo nella facilitazione di questo stesso processo noetico in epoca moderna:

Non vi è corrispondenza tra l'artefex e Cristo: è nella sua pietra delle meraviglie che l'alchimista riconosce la corrispondenza con il Redentore. Da questo punto di vista, l'alchimia appare come una continuazione del misticismo cristiano, che penetra fin nelle profondità e nelle tenebre dell'inconscio [...]. Ma se l'alchimista fosse stato in grado di rappresentarsi chiaramente i suoi contenuti inconsci, avrebbe dovuto intuire che lui stesso si era spinto fino al posto di Cristo o meglio, per esprimermi più esattamente, che non lui in quanto Io, ma in quanto Sé, si era, come Cristo, assunto il compito di realizzare l'Opus di redimere non l'uomo ma il Dio. E avrebbe visto non soltanto se stesso come corrispondenza di Cristo, ma avrebbe anche dovuto riconoscere il Cristo come simbolo del Sé. Questa conclusione tremenda rimase negata allo spirito medievale. Per lo spirito delle Upanishad sarebbe un'autoevidenza ciò che sembra follia all'europeo cristiano. (Jung 1992: 343; traduzione da me rivista)

Non è però affatto certo che «lo spirito medievale» rimanesse inconsapevole della doppia riflessività che viene a prodursi quando l'opera di trasmutazione conduce l'io oltre se stesso, fino a riconoscersi nel Sé. Se l'intento del mistico, dell'alchimista, così come del *siddha* è di percorrere la via che lo conduce a una dilatazione dei confini della coscienza individuale tale per cui «il metafisico [diviene] l'empirico»,<sup>8</sup> sarebbe derisorio ipotizzare che tale coscienza, fattasi una con la Realtà ultima, di quell'unione non avesse anche perfetta, e perfettamente felice, consapevolezza. Nella misura in cui il metafisico diviene empirico, infatti, in base al principio di corrispondenza che è il fondamento di ogni via iniziatica, l'empirico si fa a sua volta metafisico, permettendo alla coscienza così illuminata di abbandonare come inservibile la ristretta visione dell'io egoi-

---

<sup>8</sup> Questo, nelle parole di Lama Govinda (1961: 39), era stato l'obiettivo — raggiunto — del Buddha. Ma lo è ugualmente di tutti gli illuminati; è anzi *la misura*, oltremodo precisa, dell'illuminazione.

co, confinata nell'angusto teatrino delle sue ossessive proiezioni mentali. Lungi dall'attivare proiezioni inconscie sui metalli oggetto delle loro operazioni, gli alchimisti — come tutti gli adepti delle arti iniziatiche — operavano piuttosto, all'inverso, interiorizzazioni conscie o omologazioni simboliche delle energie liberate dal loro lavoro sulla "materia" (Eliade 1975: 247-48; Burckhardt 1979: 23-25).

Proprio qui, dunque, sta il discrimine tra l'adepto ancora in cerca di una falsa "potenza" (l'oro volgare), e colui che ha raggiunto l'arcano («aurum nostrum non est aurum vulgi»).<sup>9</sup> È, questo, il discrimine tra il raggiungimento dell'illuminazione e il tralignare della ragione discorsiva che, illudendosi di aver acquisito la potenza suprema in ragione della sofisticazione della propria tecnica (solo *tecnica* appunto, e non più piena τέχνη), o delle sottigliezze del suo potere discriminante, estende il proprio controllo a tutto ciò che la circonda asservendolo o uccidendolo, anziché liberarlo e liberarsi: prigioniera della lettera-materia, da essa ha bandito lo spirito. Jung stesso ebbe, di questa aberrazione, perfetta consapevolezza:

Una coscienza ipertrofica è sempre egocentrica, e conscia soltanto della propria presenza. È incapace di apprendere dal passato, incapace di comprendere gli eventi del presente, e incapace di trarne delle corrette conclusioni per il futuro. È ipnotizzata da se stessa, e perciò non intende ragioni. È quindi condannata a delle catastrofi che necessariamente la uccidono. Paradossalmente l'ipertrofia dell'io è un diventare inconscio della coscienza. (Jung 1992: 458; traduzione a cura degli editori)

Questa è appunto la catastrofe del narcisismo dell'Occidente "moderno", è il baratro della «regressione della coscienza nell'inconscio» (ivi), dal quale Jung, elaborando la psicologia del profondo, si augurava di poter salvare la psiche dell'uomo occidentale, così come le vie esoteriche alla realizzazione del Sé avevano da sempre, e ovunque, inteso fare. Questa è la perniciosa *coniunctio ad infera* — di ciò che Jung stesso, con folgorante intuizione, descrive altrove come «un carattere demonico insieme subumano e sovrumano» (Jung 1993: 206).

Perché il *mysterium* della suprema *coniunctio* possa prodursi, perché la mente — «quella fine e preziosissima parte de l'anima che è deitate» — possa porsi quale centro della consapevolezza psico-fisica umana, bisogna dunque

---

<sup>9</sup> Distinzione che Jung aveva ben presente: v. *sub voce* nell'indice delle *Opere* i ripetuti riferimenti di Jung a questo motto. Questo linguaggio corrisponde perfettamente a quello dei *siddha* nella tradizione tantrica Mahayana (Govinda 1969: 99-100).



che la facoltà intellettuale si apra alla comunicazione con tutto ciò che non è l'autoreferenziale sistema della coscienza egoica. Jung diede a questo "altrove" il nome di "inconscio collettivo", individuando negli archetipi le forze che agiscono aldilà di quanto gli aspetti consci della psiche intendono controllare, ma comprendendo anche tutta l'importanza del dialogo che deve stabilirsi tra versante conscio e versante inconscio della psiche affinché il processo di individuazione possa veramente compiersi nel «trans-umanare» della liberazione in vita: realizzando così quel miracoloso stato di una coscienza "di diamante", nella quale ciò che era confinato all'inconscio giunge a riflettersi integralmente in una coscienza resasi atta ad accoglierlo.

Ma poiché, nelle parole di Aristotele, «nihil potest homo intelligere sine phantasmate» (*De anima* 432a), è solo per via immaginale — cioè attraverso la produzione di forme mentali prive di «contenuto materiale» (ivi), dotate quindi unicamente di un corpo sottile — che la mente umana può rapportarsi così alla dimensione dei φαίνόμενα come a quella dei νοούμενα, ai "tipi" così come agli "arche-tipi". La mente che abbia "disimparato" a relazionarsi immaginalmente agli "invisibilia" dovrà pertanto (tornare ad) apprendere quell'arte. Parafrasando l'acronimo alchemico VITRIOL, il *Rosarium philosophorum* rende esplicito che «vedere secondo natura» corrisponde a un «immaginare» rigenerativo che è altro così dalla visione fantastica come da quella diretta dai sensi sul mondo esterno:

[...] assicurati che la tua porta sia saldamente chiusa, affinché colui che è all'interno non se ne voli via e così, con l'aiuto di Dio, riuscirai nell'intento. La natura compie la sua opera gradatamente. Pertanto desidero che tu operi in tal modo, e che anche il tuo immaginare sia del tutto secondo natura. E vedi secondo natura, dalla quale i corpi sono rigenerati nelle viscere della terra. E questo [tuo] immaginare sia per immaginazione vera e non fantastica [...].

[...] nota quod ianua tua bene et firmiter sit clausa, ut ille qui est intus evolare non possit [scolio: *Patientia*], et deo concedente, ita pervenies ad effectum. Natura facit suam operationem paulative. Ego vero volo quod tu ita facias, imo secundum naturam tua sit imaginatio. Et vide secundum naturam, de qua regenerantur corpora in visceribus terrae. Et hoc imaginare per veram imaginationem et non fantasticam [...]. (*Rosarium philosophorum* 1550: Bij v [p. 19]; mia traduzione)

Si accede a tale visione solo chiudendo "ermeticamente" la porta della coscienza e compiendo un radicale rivolgimento della coscienza stessa [*āśraya-parāvṛitti*], che consiste — come suggerisce in piena lucidità un grande mistico medievale, il cui pensiero è intriso di dinamiche alchemiche — in una discesa a spirale nell'oscurità del pozzo cosmico, questa non essendo che l'imgo, il riflesso, della maniera in cui le «rote magne» celesti, e insieme ad esse tutto il

mondo creato, devono ruotare sul loro asse per poter compiere le proprie esteriori rivoluzioni. Dice infatti Rūmī:

Keep walking, though there is no place to get to. / Don't try to see through the distances. / That's not for human beings. Move within, / but don't move the way fear makes you move. / Walk to the well. / Turn as the earth and the moon turn, / circling what they love. / Whatever circles comes from the center. (Rūmī, 2004: 278-79)

«Intra igitur ad te et vide», dunque. È un vedere cosmico quello al quale conduce il rovesciamento dello sguardo ingiunto all'adepto dai precetti dell'arte. Solo così la coscienza individuale perviene all'unione con la Realtà: «For only through the experience or knowledge that we are not only parts of the whole, but that each individual has the whole as its basis, being a conscious expression of the whole — only through this experience are we awakened into reality, into a state of utter freedom. The unenlightened individual is like a dreamer who gets deeper and deeper enmeshed in the net of his self-created illusions» (Govinda 1969: 80).

«Imagini di ben»: i sogni di Dante

Ma come distinguere, in pratica, tra visione fantastica e «*imaginatio vera*», tra le immagini che liberano e quelle che vincolano, se entrambe avvengono nei recessi della mente (Zolla 2010: 26-37)? Sono davvero da considerarsi tutte egualmente “proiezioni psichiche”, della cui natura la «mente medievale» non avrebbe avuto che una vaga coscienza, come ipotizzò, almeno inizialmente, Jung?<sup>10</sup> Per meglio sondare il rapporto della “mente medievale” con la dimensione immaginale quale si presentava in Occidente all'epoca del massimo fiorire della speculazione teosofica indotta dal magistero di Alberto Magno, considereremo l'opera di Dante Alighieri: non teologo, non filosofo, non mistico, non alchimista, bensì poeta — bardo della dimensione esoterica della conoscenza, da lui intesa come esperienza visionaria e trasmutativa della condizione umana, e tale proclamata in ciascuna delle sue opere.

Fin dai tempi della *Vita nova* Dante ebbe chiarissima consapevolezza della natura proteiforme dell'attività visionaria, e dimestichezza con le sue diverse manifestazioni. Il suo rapporto con Beatrice, «la gloriosa donna de la mia

---

<sup>10</sup> Sulla “proiezione” come dinamica psichica imputata da Jung agli alchimisti v. Bonardel 2009: 34 e in questo volume la sezione *Universalité du “rêve” alchimique* del suo contributo.

mente» (*Vn* II.1), nasce e cresce tutto nella dimensione interiore, assunta a fondamento degli eventi fenomenici. È proprio alla scrittura visionaria (nonché a un secondo, ultramondano incontro con Beatrice) che Dante fa ritorno con la *Commedia*, lasciando definitivamente a mezzo la composizione del *Convivio*. A quale genere letterario appartenga la *Commedia* è difficile dire: Dante vi profonde tutte le sue competenze in ciascuna delle *artes* del trivio e del quadrivio. Ma vi è ben altro, in quel testo che dà vita, in immagini evocate dalla parola poetica, all'aldilà del fenomenico e che trionfalmente si chiude sulla visione beatifica. La "materia" sulla quale si esercita questo alchimista del verbo — acutamente consapevole del fatto che l'*imitatio Christi* non si risolve in gesti esteriori (*Pd* 14.106; 19.106-08) — deve condurre al *lapis* o *elisir* di un poema la cui fattura non può essere meramente umana; e infatti Dante chiama il proprio *opus* «poema sacro / al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Pd* 25.1-2).

Più che mai a quest'opera, e al percorso esistenziale connesso alla sua creazione, si addice l'acronimo alchemico VITRIOL; né Dante, come notato da più di un lettore che sia «addentro a le segrete cose» (*If* 3.21; v. Cerchio 1988, Minguzzi 2007), era ignaro delle vie che presiedono al versante esoterico — squisitamente anagogico, e pertanto trasmutativo — della conoscenza. La *Commedia* è senza dubbio uno scritto iniziatico, che invita i lettori dotati di «intelletti sani» (*If* 9.61) a contemplare il tessuto delle sue immagini per riuscire a scorgere, attraverso di esso, il "nuovo tempio" che si apre oltre la soglia. Dante stesso ci dice quale sia lo statuto delle immagini da lui esperite visionariamente, poi ricreate in parola poetica. Lo fa iscrivendo le sue note esplicative nel corpo stesso del testo. Vediamo come.

Quando, nell'Eden, Dante *viator* torna a trovarsi in presenza di colei che fin dall'infanzia aveva impresso il proprio sigillo sul suo fato terreno, è súbito da costei chiamato a render conto dei propri più recenti trascorsi in base a un'unica, lapidaria accusa: l'essersi distolto dalla contemplazione del volto dell'amata, dopo la di lei morte, fissando "altrove" la propria attenzione. Come Beatrice spiega agli angeli astanti, egli aveva volto «i passi suoi per via non vera, / immagini di ben seguendo false / che nulla promission rendono intera» (*Pg* 30.130-32).

La questione della salvezza o della perdizione dell'anima si pone dunque, per Beatrice, in termini quantomai precisi: tutto dipende dalle «*immagini* di ben» che la coscienza sceglie di «seguire» perché tutto, nella vita terrena, è "imago" e null'altro che "imago". Tra le visioni interiori e le esteriori manifestazioni di corpi sensibili le differenze sono, per la psiche che le registra, solo apparenti. Questo è proprio quanto Dante deve (ri)apprendere nel corso del suo viaggio nell'aldilà: nell'aldilà di ciò che è invisibile agli occhi del corpo, ma che diviene manifesto agli occhi della mente, quando questa si renda capace di percepire

tali incorporee visioni, generate dalla dimensione sottile, non da quella grossolana, dell'esistere.

Il percorso di Dante nei regni ultramondani è dunque inteso a operare una *rectificatio* del suo rapporto con le «imagini di ben», quali che esse siano. Infatti, nell'evocare le «imagini di ben *false*» come riflessi fantastici del traviamiento esistenziale del suo fedele, Beatrice postula anche, implicitamente, l'esistenza di «imagini di ben *vere*» che, specularmente a quelle «false», sanno rendere «ogni promission intera», guidando così il ritorno dell'anima sulla «diritta via». <sup>11</sup> Come vedremo, la distinzione tra «imagini di ben» vere e false dipende in realtà non dalle immagini in quanto tali, bensì dall'attivazione nella psiche dell'adepto della capacità visionaria, che non comporta affatto la repressione dell'attività onirico-immaginativa, bensì la sua *rectificatio*: «au lieu de “violier l'âme” [... l'imagination vraie] élargit son rêve aux dimensions de l'univers et dissout, par l'amour de la beauté du monde, sa prison individuelle» (Aniane 1953: 261-63).

Per delineare in modo più completo la complessità dei rapporti che la psiche umana stabilisce con diverse «imagini di ben», e per aggiungere profondità a quelle che la sua narrazione inscena, Dante ci rivela i sogni del suo *viator* in ciascuna delle tre notti passate in Purgatorio. Proprio in quei sogni egli iscrive il lato altrimenti invisibile della “realtà” (narrativa) evocata dal testo. È quindi il percorso dell'inconscio del *viator* che Dante *auctor* delinea narrandone i sogni: inseparabile dal versante conscio della psiche, esso non è a quello in alcun modo sovrapponibile. <sup>12</sup> Sono infatti i sogni del pellegrino a mostrarci come la *materia prima* del suo essere reagisca alle successive operazioni cui le potenze “divine” espongono l'interrezza della sua persona per sollecitarne la risposta e indurne così la *rectificatio*, comunque la si voglia chiamare: ἐπιστροφή, conversione, *āśraya-parāvṛitti*, ri-un-ione (Govinda 1969: 79-80), “rivolgimento” di ciò che «contient sa propre transcendance» (Canteins 1998: 15).

---

<sup>11</sup> Di tali immagini “intermedie”, corpi spiritualizzati e spiriti corporeizzati che si manifestano tra realtà e Realtà, tra sfera e sfera, Pavel Florenskij dice: «Se fossero soltanto spirituali, rimarrebbero inaccessibili alla nostra impotenza, rimarrebbero un fatto che la nostra coscienza non saprebbe afferrare. E se fossero del mondo visibile soltanto, non potrebbero valicare il confine dell'invisibile che nemmeno saprebbero dove sia. [...] L'orientamento dell'attenzione è l'indispensabile condizione dello sviluppo della vista spirituale» (1977: 54, 57-58).

<sup>12</sup> Il fatto che Dante e i suoi contemporanei non usassero il termine “inconscio” non significa che non ne avessero precisa cognizione; con quel versante della loro psiche essi erano certamente in maggior sintonia di quanto siamo noi, e ben più attenti ai segnali che da quel centro nascosto dell'essere provenivano, come la *Vita nuova* e la *Commedia* chiaramente dimostrano.

Virgilio attende a tali espressioni della psiche del suo discepolo in modo altrettanto vigile di quanto faccia per il versante conscio di quella. I sogni del *viator* sono dunque lo specchio nel quale si riflette la lucida consapevolezza che Dante ebbe delle dinamiche di volta in volta “proiettive”, “introiettive” o “omologanti” con cui la coscienza risponde al processo iniziatico. Lo fa, come vedremo, seguendo da vicino le fasi dell’*opus* delineate dall’Arte Regia.

Il primo sogno del *viator* si presenta come trasposizione onirica dell’evento trascendente che gli permette di raggiungere la soglia del Purgatorio. Come spiega Virgilio, Lucia ha trasportato il dormiente oltre l’impassabile balzo (Pg 9.60). Tale felice congiuntura ha però preso nell’inconscio del *viator* la forma di un incubo a sfondo mitologico: come già Ganimede, egli si è visto rapito da un’aquila; stretto in quegli artigli ha avvertito l’ascesa come una spaventevole combustione ignea.

Al di là di ogni (perfettamente legittima) lettura morale o allegorica che di questo episodio e del suo doppio onirico è possibile dare, si delinea la sua valenza simbolico-anagogica: la «materia» ancora assopita che viene innalzata per via mercuriale dall’Aquila-Lucia è il composto psico-fisico del *viator*, che essendo passato attraverso la dissoluzione infernale (*nigredo*), accede ora, con l’imminente ascesa della montagna purgatoriale, alla fase della sublimazione, cioè all’operazione trasmutativa intesa a rendere «corpus spirituale et fixum volatile» (*Aurora* II: 228).<sup>13</sup> Tuttavia, il modo intensamente avverso con cui l’«immaginativa» del *viator* si rappresenta l’operazione ci dice come il suo inconscio, lungi dall’aver completato il processo avviato dalla catabasi, si identifichi ancora essenzialmente all’io psicofisico che teme l’anabasi e nelle sue proiezioni fantastiche misconosce il rapporto profondo che lega la psiche individuale al sovraconscio dell’Intelligenza attiva, «mente cosmica in cui sono riposti gli archetipi delle cose» (Minguzzi 2007: 89). Se di tali archetipi la psiche del *viator* inizia a percepire oniricamente la presenza per via di forme simboliche («la mente nostra [...] / a le sue vision quasi è divina», Pg 9.16-18), le esperisce insomma ancora come radicale minaccia alla propria integrità identitaria. Perché il *viator* possa procedere nel suo cammino, occorrono ripetute “morti iniziatiche”, così nello stato onirico come in quello di veglia; fuochi di svariata natura devono intervenire a bruciare le scorie. Intanto, il primo sogno e la sua interpretazione da parte di Virgilio ci aiutano a intendere quale sia la “realtà” dell’ascesa cui la mente del *viator* non è ancora in grado di rapportarsi coscientemente.

---

<sup>13</sup> Tutto il versante cosciente dell’esperienza ascensionale del *viator* in Purgatorio è marcata d’altronde dalla necessità di acquisire *volatilità*: cf. Pg 4.27-30 e 27.121-23.

All'inizio del canto 19, la voce autoriale di Dante narra il secondo sogno del *viator*: l'apparizione onirica di una ripugnante «femmina balba», che la facoltà immaginativa del dormiente prontamente trasforma in sirena: incantatrice e insieme oggetto di desiderio, costei rapisce a sé chi si perde nella sua contemplazione. Nel sogno, Dante è salvato dall'intervento di una «donna santa e presta» nonché da Virgilio, il quale «con li occhi fitti pur in quella onesta» (*Pg* 19.30) squarcia i panni della seduttrice, esponendone il fetido ventre. Sarà l'immaginato puzzo a risvegliare il *viator*, che tuttavia resta avvinto ai propri interiori fantasmi finché Virgilio non lo riscuote incitandolo a un rovesciamento di prospettiva: anziché rispondere in modo istintuale al richiamo del selvaggio che ancora alberga in lui, egli deve apprendere a riconoscere il logoro divino, affissando gli occhi in quell'altra, simile ma di valenza opposta, «immagine di ben» apparsagli in sogno.<sup>14</sup>

Nei canti centrali del poema è dunque il già ricordato “rivolgimento radicale” (*āśraya-parāvṛitti*) del principio cosciente che deve prodursi; e il secondo sogno del *viator* inscena l'inizio a livello inconscio di questo processo, che assume le parvenze di una ulteriore morte iniziatica. Lo dichiara implicitamente Virgilio, nel modo in cui risveglia il suo discepolo facendolo *risorgere* dal torpore del suo sogno mortale: «“Surgi e vieni: / troviam l'aperta per la qual tu entre”» (*Pg* 9.35-36). Ma l'intervento di Virgilio *nel* sogno introduce anche un più sottile livello di correlazione tra immagini oniriche e “realtà” di veglia. Il gesto con il quale egli, fissando gli occhi nella «donna santa», recide le seduzioni dell'«antica strega» ed espone il diabolico iato che intercorre tra quella forma e il nulla della sua sostanza va inteso come gesto liberatore che il *viator* è chiamato a interiorizzare («vedesti come l'uom da lei si slega», 60); proprio tale insegnamento rigorosamente iniziatico è trasmesso da Virgilio al suo discepolo nel segreto della dimensione onirica.

Ma non ci s'inganni sul significato di quel gesto. Dante *auctor* ha chiarito oltre ogni possibile dubbio come la forma seducente della sirena non ha nessun fondamento in sé, poiché è soltanto la metamorfosi fantastica, operata dalla libido dell'io, di un precedente fantasma, quello della «femina balba»: apparizione certo meno “desiderabile” di quella della sirena, ma di quella altrettanto inconsistente. L'una e l'altra forma onirica non sono che «immagini di ben»: riflessi e bagliori di avversione o amore che la psiche intesse attorno a se stessa, attribuendo loro consistenza ontologica fino a rendersi prigioniera delle proprie

---

<sup>14</sup> Per un approfondimento delle dinamiche falconarie e del loro carattere iniziatico, che le rende in realtà molto simili a quelle alchemiche, v. Boccassini 2003 e 2009.

proiezioni («e qual meco si ausa / rado sen parte»; 19.23-24). È *questo* il panno che l'io irretito nel proprio egocentrismo deve apprendere a squarciare. Lo fa — insegna Virgilio nella sua qualità di mediatore universale, di custode della soglia tra morte e vita, tra coscienza, sovraconscio e inconscio — appuntando gli occhi sull'altra «immagine di ben», e servendosi della spada del discrimine, con la quale si compie l'atto della gnosi suprema: l'ermeneutica delle immagini psichiche.<sup>15</sup> Squarciando il velo di Māyā, la mente che si rivolge al suo fondamento archetipico apprende a riconoscere nell'attività immaginale l'universale gioco di attualizzazione dello spirito, del quale essa non è che il riflesso, gioco nel gioco: è questo il rivolgimento di prospettiva che si rende necessario operare al centro della *Commedia*. È questa l'«aperta» che sola permette al *viator* di continuare a inerpicarsi sul monte purgatoriale per giungere infine, aldilà di esso, alla contemplazione delle «rote magne».

Per accedere alle «immagini di ben vere» il *viator* dovrà attraversare le ultime tre cornici del Purgatorio e passare vittoriosamente attraverso il fuoco che non brucia: fuoco trasmutativo che «permette di cuocere e purgare la Materia dalle fecce senza lederne il principio vitale» (Cerchio 1983: 147) — fuoco trasmutativo, battesimale, iniziatico, oltre il quale sono le prime ipostasi del mondo degli archetipi, con le quali il *viator* entrerà in comunione. Quel fuoco è dunque ardore di liberazione di quella parte della psiche che a quegli archetipi — e a Beatrice in particolare — è “da sempre” consustanziale.<sup>16</sup> Ciò nonostante, fino all'ultimo Dante quel fuoco lo teme, esattamente come nel suo primo sogno. Sarà solo nel nome di Beatrice che egli riuscirà ad attraversare quell'estrema prova ritrovandosi, all'uscita da essa, infine purificato — pronto per la doppia incoronazione ermetica che Virgilio gli conferirà il mattino seguente.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Il ruolo di Virgilio nel sogno corrisponde a quello che svolgono le emanazioni “irose” delle divinità nei mandala tantrici, preposte a combattere contro le forze disgregatrici della coscienza, Amore e Morte. «Come può la coscienza lottare contro queste forze? Prendendo una forma adeguata: la prima lotta fra luce e tenebra [...] non si combatte nella pienezza della coscienza. La coscienza non potrebbe aver presa sul fluido e misterioso mondo dell'inconscio. [...] Si tratta di una lotta lunga e difficile che la coscienza deve portare nel campo stesso del suo nemico; ciò è possibile solo in una maniera: assumendo cioè un aspetto pugnace e terribile adeguato alle potenze che si debbono combattere» (Tucci 1969: 73-74).

<sup>16</sup> Anche lo spazio del mandala tibetano è chiuso da un cerchio di fuoco, il cui significato coincide con quello che abbiamo visto svilupparsi nella *Commedia*: tale «barriera fiammeggiante che preclude apparentemente l'accesso [al mandala], in realtà, secondo la simbologia della gnosi tantrica, indica la conoscenza la quale deve bruciare l'ignoranza squarciando la tenebra dell'errore e condurci alla consapevolezza che andiamo cercando» (Tucci 1969: 54).

<sup>17</sup> «La cerimonia che si compie nel mandala è soprattutto un'incoronazione [...]: il neofita diventa re perché è al di sopra di tutto il gioco delle forze cosmiche e psichiche, reintegrato com'è

Il sogno che ha luogo nella pausa notturna tra la conclusione dell'iter purgatoriale e l'accesso di Dante al Paradiso Terrestre si manifesta dunque nell'animo di un *viator* che ha ritrovato la sua primigenia androginia: le polarità rispettivamente maschile e femminile della sua psiche sono ora riunite e pacificate, pronte ad accogliere, e riflettere, il raggio vivificante dello Spirito. Dal letto di pietra sul quale si è disteso come capra tra i pastori, Dante contempla le stelle, fattesi ai suoi occhi «di lor solere e più chiare e maggiori» (*Pg* 27.90): non vi potrebbero essere segni più univoci della riuscita dell'opera di trasmutazione che Virgilio e Dante hanno insieme realizzato, rispondendo umilmente al richiamo dello spirito. Disteso su quella pietra, «ruminando» le stelle, egli stesso fattosi e pietra e stella, il *viator* sogna il suo terzo sogno — in relazione al quale Virgilio non ha più motivo di intervenire, inquantoché esso non si contrappone alle immagini della veglia, ma semplicemente le rispecchia, anticipandone quelle più prossime ad accadere. La psiche del sognatore si è finalmente fatta specchio.

Anche nel terzo sogno di Dante *viator* ritroviamo due figure femminili i cui comportamenti potrebbero parere opposti: l'una coglie fiori per adornarsene e ciò facendo canta; l'altra, vividamente evocata dalle parole della prima, «mai non si smaga / dal suo miraglio» (*Pg* 27.104-05) e in quello silenziosamente contempla il lume dei propri occhi. Il «vedere» della seconda e l'«ovrare» della prima non si contrappongono in un dualismo antitetico, bensì manifestano un'armonica, complementare dualità: Lia e Rachele rappresentano le due inseparabili facce dell'anima nella sua configurazione così ermetica come neoplatonico-avicenniana (Libera 1994: 46-52; Corbin 1984: 17).

Dante lascia al lettore di misurare la distanza che la psiche del *viator* ha percorso dalla contrapposizione delle figure oniriche del secondo sogno (sirena e donna santa), alla complementarietà di quelle del terzo (Lia e Rachele). Nella loro dimensione archetipica, queste sono entrambe «immagini di ben» nelle quali la psiche del *viator* si rispecchia senza più timori perché in quelle si riconosce, di quelle partecipa — ora che il velo dell'individualità egoica e delle sue ombre è stato squarciato (Corbin 1971: 38).<sup>18</sup>

---

con l'origine del tutto» (Tucci 1969: 59). Questa è precisamente la condizione edenica, come spiegherà Matelda.

<sup>18</sup> Nell'ermeneutica cristiana Lia e Rachele vengono intese come “allegorie” della vita attiva e della vita contemplativa rispettivamente; ma, nella dimensione della gnosi ermetica, conoscenza superiore (*prajña*) e prassi (*upāya*) sono le due inseparabili facce della coscienza che fa ritorno all'ipseità del Sé: «non si richiede la soppressione, ma la trasfigurazione o meglio la trasferenza, onde la coscienza stessa si trovi arricchita



Quantomeno, così si presentano le cose al risveglio: l'inconscio del *viator* sembra infatti aver acquisito una capacità di riflessione visionaria che la coscienza di veglia non ha ancora sperimentato, e di cui dovrà dar prova nel Paradiso Terrestre. Sarà lì che Beatrice lo condurrà non solo a prender coscienza della differenza che intercorre tra «immagini di ben» vere e false, ma anche, e concretamente, a scegliere di abbandonare le une per unirsi alle altre. Ciò diviene possibile perché è l'*homo totus* ricreato dalle cure di Virgilio, non il *viator* della selva oscura, ad entrare in comunicazione pacificata con le potenze archetipali.

Avendo corso “come in volo” la scala che ancora lo divideva dal giardino dell'Eden appena poche ore prima, «in su 'l grado supremo» di quella Dante si ode annunciare che «libero, dritto e sano è tuo arbitrio», uscito com'egli è dall'«erte vie» con cui Virgilio l'ha «tratto» fino al punto della trasmutazione (Pg 27.121-42). «Vedi lo sol che in fronte ti riluce» (133) è l'invito che ora il maestro gli rivolge, conferendogli formalmente l'*auctoritas* dell'investitura temporale e spirituale. Come saggiamente nota il commento scartazziniano rifatto dal Vandelli: «questo il senso letterale; ma il sole è figura di Dio, sole spirituale e intelligibile, e qui si ha anche da intendere che Dante, ora che dalla fronte sua son cancellati i sette P, ben può ricevere la luce di Dio». Per vedere quel sole intelligibile quale «in fronte [gli] riluce», a Dante occorrerebbe uno specchio. Proprio *quello* specchio gli è già stato annunciato in sogno: è il «miraglio» che tiene tra le mani Rachele, e come lei tutte le anime beate. È in quello strumento di riflessione che la coscienza di Dante deve ora apprendere a guardare per aprirsi alla propria, ancora inesplorata, coscienza cosmica.

### *Specchi e miragli: strumenti di un'altra visione*

La conversione progressivamente attuata dall'ascesa del monte purgatoriale e dal finale attraversamento del muro di fuoco ha dunque reso la coscienza del *viator* capace di accogliere, riflettendole, le proiezioni archetipiche promananti dal sovraconscio (Intelligenza Attiva, *ālayavijñāna* o *citta* o *tathāgata-garbha*). L'attuarsi di tale realizzazione, come abbiamo visto, gli era stato simbolicamen-

---

da quell'esperienza: la lotta iniziale è sopita in un'armonia che prepara il ritorno all'unità primigenia, all'equilibrio originario dei due elementi» (Tucci 1969: 67). Questo è anche il principio dell'*homo totus* espresso da Jung, e costituisce il nucleo della gnosi ermetica. Questi due aspetti sono generalmente rappresentati come maschile e femminile, ma è la loro complementarità apparentemente antitetica ad essere rilevante, della quale la dualità maschile-femminile è solo una delle possibili manifestazioni.

te preannunciato dalle «imagini di ben» del terzo sogno. È dunque proprio il prodursi di tale rivolgimento, di tale trasmutazione della coscienza (Canteins 1998: 142) che permette al *viator* di accedere, nello stato di veglia, alla dimensione edenica: di *vederla*, facendone esperienza.

Si tratta certo di un “ritorno” alla condizione umana primigenia, che preannuncia la riunione con Beatrice e l’ormai prossima ascesa celeste, come viene generalmente asserito dai commentatori. Ma dal punto di vista dell’ermeneutica di quella più riposta gnosi ermetica che fonda e sostiene l’impalcatura narrativa del poema, l’accesso di Dante al Paradiso Terrestre è soprattutto da intendersi come ingresso della coscienza nel *mundus imaginalis*, cioè nella dimensione sottile dei corpi spiritualizzati e degli spiriti corporeizzati in cui i λόγοι σπερματικοί si manifestano infine, come in un mandala, alla mente fattasi cristallina (Corbin 1984: 16). È questa realizzazione che permette alla coscienza del *viator* di accedere alla fase di trasformazione successiva, alchemicamente detta “opera al rosso”. Si tratta ora di estrarre la manifestazione *luminosa* del fuoco mercuriale interiore, il quale rivelerà così «la sua più recondita facoltà di rigenerazione sapienziale», come insegna il «fotismo tipico della grande mistica orientale, dal Barlo Thödöl alla *Bhagavad Gita*» (Cerchio 1988: 193), dalla fisiologia dell’uomo di luce iranico alla sapienza degli *Ishrāqiyun* in ambito islamico (Corbin 1984, 1986; Jevolella 1988: 88). Questo viaggio di ritorno dell’uno all’Uno induce un «trasumanare» che è da intendersi propriamente come deificazione: reintegrazione dell’io nel Sé. Annunciato dal riferimento all’esperienza di Glauco (“il Luminoso”; *Pd* 1.67-69), tale processo si mette in atto nell’ascesa delle sfere celesti per compiersi nella visione beatifica dell’ultimo canto della *Commedia*.

Della dimensione immaginale, a partire dalla quale soltanto l’opera al rosso può essere intrapresa, anche Stazio e Virgilio pienamente partecipano, e ciò — viene precisato — in ragione della visionarietà profetica di cui i loro scritti testimoniano: non solo le due guide di Dante sono rese, insieme a lui, spettatrici della processione simbolica; soprattutto, Matelda rivela loro come «quelli ch’anticamente poetaro / l’età dell’oro e suo stato felice, / forse in Parnaso esto loco *sognaro*» (*Pg* 28.139-41, corsivo mio). In quanto «corollario» dato «per grazia» dalla «bella donna» al fine di saziare la sete di conoscenza della Realtà cui Dante si è da poco risvegliato, tale «costrutto» del discorso di Matelda viene a configurarsi come il quarto, virtuale sogno della *Commedia*. È così additata la maniera — insieme onirica e poetica, cioè propriamente immaginale — con cui il linguaggio umano traspone l’intuizione ineffabile della natura primordiale dell’esistenza. È questa rivelazione che muove Virgilio al riso, mostrandocelo felice: «Io mi rivolsi ‘ndietro allora tutto / a’ miei poeti, e vidi che con riso / udito avean l’ultimo costrutto» (145-47). Rispecchiandosi nella

verità escatologica del suo antico sogno poetico, egli può infine cogliere la misura della propria redenzione.<sup>19</sup>

Come annunciato da Lia nell'ultimo sogno del *viator*, la redenzione *si attua* infatti, muovendo non dall'esterno, bensì dall'interno e verso l'interno: si tratta di raggiungere il centro, realizzando così l'ingiunzione delfica «nosce te ipsum». Tale “nosce[re]” interiore è gnosi visionaria, e “avviene” per via speculare: è questa la visione di luce in cui è assorta Rachele, ed è alla realizzazione di quella visione — riflessiva, anziché (apparentemente) transitiva — cui Dante deve assurgere, addentrandosi nella fase celeste del suo viaggio. Ma che cosa fa sì che Rachele, specchiandosi, trovi in quel gesto la misura assoluta del proprio appagamento? Che cosa le si mostra, in quel magico “miraglio”, che sua sorella Lia (ancora) non vede? Quale sguardo viene a posarsi su quella superficie riflettente così da indurla a non volersi più da esso “smagare”? È nella dinamica della visione speculare di Rachele che occorre indagare, per comprendere di quale natura sia la «vista nova» che sigilla il viaggio trasmutativo di Dante.

Per la sapienza ermetica, lo specchio è simbolo di contemplazione che rende manifesto il doppio “rivolgimento” necessario per accedere alla gnosi predicata dall'ingiunzione delfica, per realizzare la propria meta-fisica *ipseità*. Affinché tale visione possa manifestarsi, occorre innanzitutto che lo specchio perda il suo statuto di oggetto; il soggetto contemplante deve cioè “vedere” non la materia riflettente in quanto tale, bensì l'immaterialità dell'immagine specchiata, la quale non “esiste” se non in ragione dello sguardo che posandosi su di essa la “riconosce”, riconoscendovisi. Ma questo è solo il primo livello della trasmutazione della visione, del «trapasso da sfera a sfera» (Florenskij 1977: 34): chi, ignaro del potere delle immagini, restasse avvinto ad esse (e sono molti), diverrebbe vittima — come Narciso, come il *viator* nel sogno della sirena — del suo stesso abbaglio. Per procedere al secondo rivolgimento di prospettiva, occorre svuotare così il volto come il riflesso da qualsiasi immaginata consistenza e “trapassar dentro” alla figura specchiata, rovesciando lo sguardo: «les phénomènes doivent acquérir une transparence telle qu'ils deviennent inexistants. Celui qui parvient, dans ces conditions, à “inverser le regard” et donc qui, par une sorte de révolusion ou rétroversion spirituelle, parvient à les

---

<sup>19</sup> La particolare natura del sognare “veridico” dei poeti dell'antichità cui fa riferimento Matelda si comprende alla luce delle precisazioni fornite da Maurice Aniane riguardo alle caratteristiche dell'onirismo “alchemico”: «Quand le lieu du rêve n'est plus l'âme séparée, mais l'âme du monde, quand le rêve n'est plus la “viscosité” des apparences, mais la nature vierge dans sa secrète pureté, alors peuvent intervenir, pour l'éveil de l'or, les méthodes proprement spirituelles: “Qui rêve ?” est-il demandé; et la pierre elle-même proclame le Nom divin» (1953: 263).

tourner en direction du dedans, comme pour scruter ce qui est en lui par une saisie au plus intime de soi, celui-là obtient la vision béatifique» (Canteins 1998: 123-24).

Nel 1511 usciva a Parigi, per i tipi di Estienne, un volume contenente vari trattati di Charles de Bovelles; quello intitolato *De sapiente* racchiudeva la quintessenza della tradizione sapienziale ermetica, e si apriva con un'incisione raffigurante Fortuna e Sapientia contrapposte, ciascuna con i suoi attributi. Sapienza vi era ritratta, esattamente come Rachele nel sogno di Dante, assorta nella contemplazione di se stessa nell'oggetto a lei più consono: lo «speculum sapientie» (figg. 1 e 1a).



Figg. 1, 1a: Anonimo, «Fortuna e Filosofia», xilografia. 1510 (da Bovelles 1987).

Come suggerito dalle immagini degli astri che adornano la cornice dello specchio (non a caso sette, tra i quali perfettamente riconoscibili sono le polarità di *Sol* e *Luna*), il volto che in esso appare è quello del microcosmo circoscritto dal macrocosmo, sicché la Sapienza contemplante in esso vede manifestarsi il proprio corpo astrale, la propria dimensione sottile, che quella fisica anima, accompagnandola.

Sarà compito di Beatrice introdurre il suo adepto alla dimensione propriamente estatica della visione contemplativa, rivelandogli il mistero del «perfetto veder», che si epifanizza come conoscenza assoluta, intrinsecamente non-duale: è, questo, un «fiammeggi[are] nel caldo d'amore» di cui Beatrice e tutti i beati partecipano consapevolmente, allorché Dante vi si accosta in modo ancora inconsapevole (*Pd* 5.1-6). «Io veggio ben» — gli rivela Beatrice nel primo cielo, avendolo abbagliato con il fulgore del proprio sguardo — «sì come già resplende / ne l'intelletto tuo l'eterna luce, / che vista sola e sempre amore accende» (*Pd* 5.7-9). È dunque la “fiamma” tanto temuta della conoscenza adamantina che il *viator* deve arrivare a vedere riflessa al centro del proprio essere, dopo averne sperimentato la potenza “trasumanante” durante l'attraversamento della sfera del fuoco.

Vedendo di visione divina, Beatrice vede, e quindi mostra a Dante, che l'origine luminosa della di lui visione è a quella di lei identica, ancorché in lui essa giaccia occultata nel segreto della sua incosciente coscienza: egli “è” quella «eterna luce» che «già», eppure non ancora compiutamente, vede l'oggetto del proprio desiderio come connaturato ad essa, e così facendo si informa in quanto (s)oggetto della visione di se stessa. Vedente, veduto e visione si rivelano inseparabili nella loro unità ricostituita; illusori sono i confini tra interiorità ed esteriorità così dell'essere come della visione, propri di un vedere imperfetto, offuscato.

La conoscenza “vera” dipende pertanto dalla realizzazione della “ipseità” di una visione che si riconosca speculare, cioè unitiva e universale; quella “falsa” promana invece dal perseguimento del dualismo separativo di soggetto e oggetto, così nella ricerca del *principium salvationis* come nel modo di attuarlo. Ma anche questo dualismo viene a sua volta trasmutato nel momento in cui la visione “falsa” prende coscienza del proprio errore riconoscendosi specularmente nella luminosità quale principio di realizzazione universale: «e s'altra cosa vostro amor seduce» — soggiunge infatti Beatrice — «non è se non di quella alcun vestigio / mal conosciuto, che quivi traluce» (*Pd* 5.10-12; corsivo mio).

Trovandosi in presenza delle anime che gli si manifestano nel cielo della Luna (dove esse gli appaiono, ma dove in realtà esse non “sono”), la mente di Dante le percepisce come «specchiati sembianti» (*Pd* 3.20), come riflessi, allorché ciò che egli vede, spiega Beatrice, sono «vere sustanze» (29). L'errore percettivo di Dante sta tutto nel suo «pueril coto» (26), e più esattamente nell'attivazione della facoltà noetica discriminante (*manas*) che istintivamente cerca dei corpi materiali a fondamento del corpo di luce, ritenuto “solo” immagine riflessa, “ombra” dell'essere materiale. Ciò che questo primo incontro con le anime dei beati rivela, è che la natura ultima dell'identità psico-fisica, precisamente nella sua costitutiva essenza trascendente, consiste nel suo manifestarsi come

corpo sottile, come corpo di luce — e più specificamente di luce *riflessa*. Le «vere sustanze» delle anime beate “sono” degli «specchiati sembianti»: niente di più, e niente di meno che dei φωτεες, degli “uomini di luce”, che a somiglianza degli angeli (*Pd* 30.12-15) rendono manifesta la realtà luminosa del loro intimo essere, “bruciando” ogni scoria di altra parvenza.

Eppure, nell’istintivo volgersi di Dante alla ricerca dell’origine del riflesso nel quale le anime dei beati gli si manifestano vi è anche l’immediatezza di un infallibile intuito (un intuito felicemente infantile), che lo accomuna agli angeli e ai beati, e fa di lui un φως che alla luce è chiamato a far ritorno. Nella prospettiva metafisica di cui le anime dei beati partecipano, infatti — che è l’incoscienza mistica predicata da Dionigi Aeropagita — la loro luminosità rende visibile, specchiandolo, l’invisibile divino; il loro splendore «squaderna» l’eccesso di luce primordiale, puntando all’oscurità della «latebra» dalla quale il cosmo trae origine. È prova di ciò la natura della conoscenza dei beati: la loro capacità di “leggere” nella mente di Dante o di vedere la Realtà profeticamente dipende dal fatto che, essendosi resi specchi, essi vedono ciò che resterebbe altrimenti invisibile, e cioè la dimensione intrinsecamente pneumatica dell’universo, di cui il divenire cosmico è la manifestazione.<sup>20</sup> Se già Cacciaguida aveva esplicitato questa modalità del «perfetto veder» (*Pd* 15.61-63), sarà il «lume» di Adamo a riformulare compiutamente la natura di questa visione che istantaneamente è gnosi, la luce chiamando a sé, dalle tenebre, la luce:<sup>21</sup> «Sanz’essermi proferta / da te, la voglia tua discerno meglio / che tu qualunque cosa t’è più certa; / perch’io la veggio nel verace specchio / che fa di sé pareggio all’altre cose, / e nulla face lui di sé pareggio» (*Pd* 26.103-08).

Tutto, nei cieli, è dunque specchio nel quale si riflettono “figure”: le anime, gli angeli, i cieli, Dio stesso. È pertanto in «miraglio» che Dante *viator* deve riuscire a trasmutare il proprio sguardo, per poter contemplare la vastità della dimensione mandalica dell’universo. «Ficca di retro alli occhi tuoi la mente, / e fa di quelli specchi alla figura / che ’n questo specchio ti sarà parvente» (*Pd* 21.16-18; cf. 30.85-86), lo esorta Beatrice nel momento in cui, entrati nel cielo di Saturno, sta per manifestarglisi la scala celeste — immagine archetipica dell’*ascensum* sapienziale.

---

<sup>20</sup> Visione della quale, sia detto per inciso, partecipa anche Virgilio *in quanto* guida di Dante, che da Beatrice e dalle potenze celesti trae il lume necessario a procedere nel viaggio iniziatico: abbiamo visto la sua capacità di leggere i sogni di Dante, ma già in Inferno egli leggeva, vedendoli rispecchiati nel proprio animo, i pensieri del suo discepolo (*If* 23.25-27). Uno dei pochi a veder giusto, riguardo al Virgilio di Dante, è stato Jevolella 1988: 93.

<sup>21</sup> Cerchio 1988: 217-18 ha evidenziato l’esistenza di legami strutturali tra l’incontro con Cacciaguida e quello con Adamo; tali legami vengono ulteriormente confermati dall’analoga rivelazione che ciascuno dei due «lumi» fa a Dante circa la natura speculare del «perfetto veder» dei beati.

Quella medesima conversione dello sguardo avviene in ognuno dei cieli attraversati, dalla luna all'empireo. Nel succedersi di accecamenti e illuminazioni che affinano la progressiva *aurifactio* delle sue facoltà, Dante acquista sempre più chiara e più vasta coscienza del fatto che tutta la sua «visione», fino all'indicibile «vista» della rosa celeste (*Pd* 30.97-99) e poi dell'«alto lume» (33.116), è rivelazione sempre e comunque individuata, e come tale continuamente trasmutantesi (*Pg* 31.121-25; *Pd* 33.109-14).

Quando a Dante sarà concessa, per intercessione della Vergine, la *visio Dei* beatifica, anche quella si manifesterà come suprema «immagine di ben» che si epifanizza nel *mysterium* della riunione di vedente, veduto e visione: «Quella circolazion [...] dentro da sé, del suo colore stesso, / mi parve pinta della nostra effigie / per che 'l mio viso in lei tutto era messo [...] tal era io a quella *vista nova* ...» (*Pd* 33.127-36; corsivo mio). Fino all'ultimo, la «visione» di Dante è e rimane una teofania consapevolmente “immaginale”: la «luce eterna» gli si manifesta («mi parve») non “in sé”, ma come «lume riflesso» — così che anch'egli potrebbe dire, come l'apostolo Pietro: «talem eum vidi qualem capere potui» (*Atti di Pietro*, XX).

Infine, la *visio Dei* che sigilla il poema viene a porsi anche come il quinto e ultimo dei sogni che avvengono alla coscienza del poeta: la consistenza di quella ineffabile «vista» è infatti “specchiata” come lo è quella dei sogni, ma ora con una differenza fondamentale: il «core» che l'accoglie si è reso capace di assaporarne, distillandola, l'essenza (*Pd* 33.58-66). È questa compiuta *transmutatio* della coscienza resasi cosmica che fa di Dante un *homo totus*, un *jīvanmukti* divenuto capace di riconoscere nel «viso» del Cristo la misura speculare della sua più intima, più segreta “ipseità”.

### *Dürer: autoritratto come manuale di fisio-psicologia dell'homo totus*

Nel pur vasto magazzino della memoria pittorica occidentale vi è un'immagine che, a mio avviso, più di ogni altra traduce in termini visivi l'esperienza immaginale della «vista nova» di Dante. Si tratta di un autoritratto dipinto esattamente due secoli dopo il momento al quale si ritiene che Dante abbia ascritto il proprio viaggio ultramondano, simbolicamente compiuto ai primi d'aprile del 1300, nei giorni della Pasqua e dell'equinozio, nonché «nel mezzo del cammin di nostra vita».<sup>22</sup> Il pittore che nell'anno di grazia 1500 (come si legge sulla

---

<sup>22</sup> La questione della datazione del viaggio di Dante, da ascrivere ai primi di aprile del 1300 o del 1301,

fronte stessa del dipinto) aveva avuto l'audacia di rendere il proprio «specchiato semblante» nella forma di una *vera icon* del Cristo (fig. 2) non poteva ovviamente sapere di aver compiuto quello straordinario atto di riconoscimento metafisico nell'esatto “mezzo del cammin di *sua* vita”. Albrecht Dürer, che aveva dichiarato di essersi effigiato nella propria «ipseità» con quel dipinto all'età di 28 anni, sarebbe infatti trapassato ad altra esistenza il 6 aprile 1528.<sup>23</sup>



Figg. 2, 2a — Albrecht Dürer, *Autoritratto*, olio su tavola. 1500. Monaco, Alte Pinakothek (da Wikimedia Commons)

---

è ancora del tutto aperta, ma per i nostri fini non importa tanto entrare nel vivo del dibattito, quanto tener conto di quella che era l'opinione consensuale dei lettori in epoca umanistica.

<sup>23</sup> «Albertus Durerus Noricus ipsum me propriis sic effingebam coloribus aetatis anno xxviii». L'esattezza della datazione è confermata dal fatto che il poeta Conrad Celtis evoca questo dipinto in un epigramma della fine del 1500 (Koerner 1993: 70).



Per contro, Dürer non poteva ignorare di aver con quell'immagine «presunto» — come già Dante due secoli prima di lui — «ficcar lo viso per la luce eterna», tanto da arrivare a congiungere, ermeticamente, «l'aspetto [suo] col Valore infinito» (*Pd* 33.79-84). Dicendo questo, non intendo affermare che Dürer avesse voluto (o potuto) in alcun modo ispirarsi al testo della *Commedia*, che quasi certamente non conobbe; altre, e ben altrimenti comprovabili, dovettero essere le vie che condussero a questa straordinaria “specularità” di realizzazioni visionarie.<sup>24</sup> Né è mia intenzione abordare la questione del significato “epocale” o meno da attribuire a quest'autoritratto nel quale «in a space exclusively his own, Dürer seems no longer quite of this world» (Koerner 1993: 64).<sup>25</sup>

Ciò che desidero considerare attiene piuttosto alla dinamica distintiva di entrambe queste realizzazioni di *unio mystica*, per cui l'espressione «vista nova» con la quale Dante “sigilla” la propria *visio Dei* ugualmente bene si attaglia al viso düreriano, che trova nell'assoluta immanenza dell'“io” più intimamente conosciuto la misura meglio atta a tradurre l'incommensurabile trascendenza del “Sé” più inaccessibile. Ha recentemente osservato Françoise Bonardel: «Est-il “aspect” plus digne d'attention de la part d'un peintre que l'image réfléchie de soi dans un miroir où surprendre le secret de son rapport intime à soi-même, indissociable de celui entretenu avec le monde et avec Dieu?» (Bonardel 2012: 55-56). È questa incongruente “identità” che la spoglia mortale dell'io autoriale, emblematico velo di *Māyā*, oscura e insieme rivela all'osservatore, come farebbe il portale socchiuso sulla soglia dell'antico tempio delfico.

Non vi è, in questo autoritratto, alcun segnale visivo che tradisca l'artificio della sua realizzazione per via di quella che necessariamente dovette essere una tecnica speculare: contrariamente a quanto avveniva in altri autoritratti (fig. 3), soggetto, oggetto e mezzo della visione sono da Dürer riuniti — in questo come in ciascuno dei suoi autoritratti — in una unità che si presenta perentoriamente come non mediata.

---

<sup>24</sup> Essenzialmente, si tratta della mistica renana e della spiritualità veicolata dalle opere di Niccolò Cusano, che facevano sicuramente parte del bagaglio spirituale di Dürer e del circolo di umanisti a lui più vicino (v. Koerner 1993: 127-38; Bonardel 2012: 57-61).

<sup>25</sup> La questione della modernità dell'uomo che si autodivinizza è stata ovviamente posta dalla critica così per Dante come anche per Dürer, ma nell'un caso come nell'altro si tratta di una lettura che ha a che fare con le aspettative proprie di un pubblico “moderno”, non con quella, tutt'altra, degli artisti in questione. Anche proporsi di individuare gli antesignani della modernità è una forma di rispecchiamento — ma di natura interamente essoterica, come proprio, appunto, della cosiddetta “modernità”.

Ma perché la figura che i pigmenti compongono sulla tavola di legno ci appaia viva, occorre che l'artista sappia compiere il miracolo proprio alla sua arte, così straordinariamente simile a quello operato dallo specchio: mostrare l'immagine (il riflesso) tanto chiaramente, da rendere lo spettatore dimentico della materialità del supporto che lo rende visibile (fig. 3a).



Figg. 3, 3a — Anonimo, *La pittrice Marzia dipinge il suo autoritratto*, miniatura da Giovanni Boccaccio, *De mulieribus claris*, inizio del XV secolo. Parigi, Bibliothèque Nationale, (da Wikimedia Commons)

Se questo è vero di ogni dipinto che riesca ad assurgere alla statura di “puro riflesso”, ciò non sminuisce, anzi conferma, il potere intrinsecamente trasmutativo da sempre attribuito all'arte pittorica: nell'immagine dipinta la materia deve poter manifestare lo spirito che la individua; l'artista deve riuscire a duplicare, compiendolo, il segreto della luce che pertiene alla natura *vivente*. Per giungere a tanto, affermavano gli artisti del passato, non basta saper riprodurre meccanicamente la parvenza esteriore delle cose; occorre vederne la forma archetipica segreta, l'interiore forma di luce: occorre percepire in trasparenza lo spirito che anima dal di dentro la manifestazione corporea e la conduce verso la sua risoluzione escatologica. La pittura “vera” nasce dalla lettura anagogica della realtà, e a quella lettura rimanda a sua volta il lettore. A siffatta comunione estatica con la verità nascosta del visibile accede solo chi abbia appreso a vedere con l'occhio del cuore, e tale visione diviene possibile quando il cuore sia stato reso, a sua volta, «specchio del mondo invisibile»: *āyineh-yi ghayb*,

come venivano chiamati, nel mondo islamico, i pittori che avevano raggiunto la perfezione immaginale dell'arte.

Proprio perché Dürer affisa gli occhi del cuore nello «specchio dell'invisibile» rendendoci così manifesti insieme lo sguardo e l'immagine di quella visione "sapienziale", noi siamo a nostra volta condotti a contemplare, nel silenzio di quella *vera icon* che ci è offerta a specchio, il segreto della nostra più riposta identità. Ma è veramente Dürer colui che ci osserva dal profondo di questa tavola dipinta? Osserviamo con attenzione. Quello che ci si mostra non è Dürer, bensì il suo «specchiato semblante». Colui che così ci si rivela è l'*altro* Dürer, l'inattingibile Angelo che si manifesta quando la coscienza fattasi "Rachele" entra in contatto con la dimensione immaginale. Contemplando l'invisibile Sé che Dürer ha epifanizzato ritraendosi per via speculare, siamo pertanto chiamati a vedere di "vista nova" anche noi stessi: «per speculum, in aenigmate».

Il fatto che non vi siano, come ho detto, in questo dipinto, tracce che evidenzino la specularità come valore metadiscorsivo in sé, dà adito a svariate conseguenze ermeneutiche. Il volto e lo sguardo di Dürer sono quelli che l'Occidente attribuisce al Cristo, iscritti nella medesima griglia geometrica (cerchio, quadrato, triangolo) che tradizionalmente veniva approntata per "contenere" e rivelare le perfette proporzioni del sacro volto (v. riproduzioni in Koerner 1993: figg. 54 e 79). Per siffatti sembianti è d'uso il termine «ieratico»: sacro nel senso di separato dal mondo nel suo aspetto profano, come lo è il volto dell'icona ἀχειροποίητος. Il ritratto di Dürer come *vera icon* del Cristo è quindi percepito come potenzialmente blasfemo quando esso pare a chi lo osserva travalicare il confine che il Cristianesimo istituzionale ha tracciato con l'intento di separare il divino dall'umano. Eppure, una anche sommaria familiarità con le pratiche meditative orientali porta a riconoscere in quello sguardo spalancato sull'infinito e in quel vigile abbandono di tutte le membra lo stato psicofisico del *samādhi*, raggiunto da chi abbia consacrato la propria esistenza precisamente ad abitare quello spazio (la soglia, il *barzakh*) che del rapporto tra il divino e l'umano intende essere non la separazione, bensì la com-unione. Guardato da questa prospettiva, il ritratto di Dürer appare come quello di un cristiano che tanto più viene ad assomigliare al Cristo, quanto più partecipa dell'ἐκ-στασις mistica: uscita dal mondo dell'io, unione della coscienza con la sua trascendente, speculare "ipseità".

La generale, pacificata *imago* di questo dipinto si accorda con un unico segno di movimento, il gesto con cui le dita della mano di Dürer sembrano trattenerlo, ribattendolo, il bordo foderato di pelliccia della lussuosa zimarra (ted. *Schaube*, dall'arabo *ḡubba* > giubba) che lo riveste, quasi arrendendosi a carez-

zarne il soffice pelame (fig. 2a). Potrebbe questo gesto della mano nascondere, tra le pieghe di una funzione almeno in parte ri-creativa, una qualche portata simbolica? Non si tratta di riconoscere qui alcunché di sacrilego: solo uno sguardo profano potrebbe confondere quel gesto di Dürer con il sigillo della benedizione che pertiene al Salvator Mundi. Per chi sia avvezzo, ancora una volta, alle pratiche meditative orientali, quel segno nel quale la mano si figge all'altezza del cuore appare piuttosto come un *mudrā*:<sup>26</sup> un gesto interamente umano, ma dal valore simbolico — dalle implicazioni cioè intenzionalmente epifaniche e trasmutative. Lasciando da parte tutto il discorso che le dita svolgono in silenzio nel loro gioco con il rivestimento interno della giubba,<sup>27</sup> che cosa vuole comunicare allo sguardo di chi la contempla questa mano che vediamo volgersi sul proprio asse, fino a formare con la disposizione a calice delle dita un esile vaso, la cui bocca punta in direzione del cuore?

Osserviamo con rinnovata attenzione il dipinto. Quella che vi appare come la mano destra dell'artista, la mano che «should be busy at work fashioning the panel we see before us» (Koerner 1993: 159) è in realtà (contrariamente a quanto, immemore dell'inversione, ritiene di primo acchito l'osservatore) la sua mano sinistra, che nel dipinto risulta rispecchiata. La destra, quella che ha operato il ritratto, riposa invece tranquilla appena sotto il margine inferiore del pannello ligneo, dove possiamo immaginare giacciono anche gli strumenti materiali — specchio, tavolozza, colori, pennelli — grazie ai quali Dürer ha operato la propria pittorica alchimia. La mano che vediamo volgersi sull'asse di se stessa, dunque, non è la mano “attiva”, bensì la mano “contemplativa” di Dürer: è la

---

<sup>26</sup> «Littér. “sceau, signe”. Position du corps ou geste symbolique de la main. [...] Les *mudrā* acquièrent grande importance dans le *Mahāyāna*, notamment dans les écoles ésotériques. Ils aident à réaliser certains états intérieurs en anticipant sur leur manifestation physique et contribuent à établir une relation entre l'homme et le Bouddha visualisé dans chaque exercice (*Sādhana*)» (*Dictionnaire* 1989: 367-68).

<sup>27</sup> «Once we notice the tuft of fur — nota sagacemente Koerner — and entertain the notion that Dürer is absorbed not in what he sees but in what he touches, that gaze will draw away from us, becoming a blanker stare. Touching the fur signals the sitter's interiority; it draws him inward toward his body as into his “self”» (Koerner 1993: 160). È, questa di Koerner, una sorta di lettura “profana” dell'ékstasis di Dürer. Dove Koerner a mio parere esce di strada è nella sua lettura del pelo e dei capelli come segni dell'animalità/umanità di Dürer. Tradizionalmente i capelli (e quindi il pelo negli animali, l'erba sulla terra) sono intesi come manifestazione della forza vitale, dello spirito che anima il vivente. Dunque, lungi dal rimandare alla presunta “animalità” dell'io che si ritrae, pelo e capelli ne rivelano piuttosto la spiritualità: sono gli infiniti sottilissimi fili che lo legano alle forze celesti, dalle quali riceve i propri poteri. I capelli di Dürer, così prominentemente ritratti nella loro luminosa bellezza, sono la sineddoche dell'arte divina che dal cielo egli ha ricevuto in dono: sono l'immagine del *fatum* che egli ritraendosi riconosce per suo e come tale abbraccia, sono la rivelazione della sua missione terrena. Non per nulla il pittore dipinge con l'aiuto dei pennelli: sottilissime, miracolose dita di pelo animale che veicolano la luce del colore, spirito nella materia.

mano del cuore, non quella della volontà. Se la mano destra dipinge — ci dice questo gesto — lo fa ubbidendo alle direttive della mano sinistra, che silenziosamente attinge alla dimensione sapienziale del vedere così come del mostrare. Il “rivolgimento” che ha reso possibile l’autoritratto, ci dice il *mudrā* della mano sinistra, è una conversione (*āśraya-parāvṛitti*) che avviene *in interiore homine*, e che da lì attraverso lo sguardo si manifesta pervadendo il viso, lo spirito informando di sé il volto e la persona.

Quel gesto della mano, compiuto da un essere le cui sembianze fisiche rivelano senza timore d’irriverenza lo spirito immortale che le anima, proprio del Cristo *parla* silenziosamente il linguaggio. Come non associare allora quel gesto della mano di Dürer con il passo del Vangelo di Luca in cui Gesù, interrogato dai Farisei sull’avvento del Regno di Dio, risponde:

“Il regno di Dio non viene in modo da attirare l’attenzione, e nessuno dirà: Eccolo qui, o eccolo là. Perché il regno di Dio è in mezzo a voi!”

“Non venit regnum Dei cum observatione, neque dicent: Ecce hic aut ecce illic. Ecce enim regnum Dei intra vos est” (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν; Luca 17.21).

Com’è noto, la traduzione convenzionale di ἐντὸς con «intra» anziché con «intus» dipende da una lettura intenzionalmente “essoterica” delle parole di Gesù, mirante a identificare il *Regnum Dei* con la persona del Cristo, là dove il vangelo gnostico di Tommaso aveva invece optato per una lettura radicalmente “esoterica” del significato di ἐντὸς, esplicitandone l’ermeneutica:

Gesù disse: “Se coloro che vi guidano dicono: Ecco il Regno (di Dio) è in cielo! Allora gli uccelli del cielo vi precederanno. Se vi dicono: È in mare! Allora i pesci del mare vi precederanno. Il Regno è invece dentro di voi e fuori di voi. Quando vi conoscerete, allora sarete conosciuti e saprete che voi siete i figli del Padre che vive. Ma se non vi conoscerete, allora dimorerete nella povertà, e sarete la povertà. (*Vangelo di Tommaso*, 3; *Vangeli* 1993: 6)

Dall’epoca dei padri della Chiesa la questione dell’*imago Dei* in relazione al *locus* nel quale tale immagine si rispecchia nell’essere umano aveva occupato un posto assolutamente centrale nella speculazione teologica. Se il Cristo è l’*imago Dei* incarnata e rivelata nella storia, che rapporto essa intrattiene con l’*imago* incastonata nell’animo di ciascun essere vivente?

«Veder volea come si conviene / l’imago al cerchio e come vi s’indova», aveva detto Dante assorto nella contemplazione della propria ineffabile «vista nova» (*Pd* 33.136-39). Due secoli più tardi, nella notte dei tempi che avrebbero visto la Cristianità frantumarsi contro la pietra della propria conclamata, ma

tutta esteriore angolarità,<sup>28</sup> Dürer come Dante, come i mistici e come gli alchimisti ritrovava, tal quale «l'geometra che tutto s'affige», nei misteri della propria arte «quel principio ond'elli indige»: il miracolo dell'*intus* proprio all'ipseità del Sé.

Contemplando l'immagine che sorge nello specchio del cuore, Dante e Dürer assusero entrambi, ciascuno per la propria via, alla consapevole realizzazione del fatto che ciò che viene a mostrarsi nella forma riflessa del loro «viso» è il *mysterium* per cui l'imgo della loro spoglia mortale (l'io, la pietra morta) vi appare congiunta allo spirito che la anima (il Cristo, la pietra viva), trasmutandola. Questa, come avrebbe detto Beatrice, è la suprema «immagine di ben», l'immagine archetipica di cui si può dire che “ogni promission rende intera”.

Se ora ci rivolgiamo anche noi, come Dante al cospetto di Matelda, «indietro tutti» — se riusciamo a operare quella trasmutazione dello sguardo che, dei morti-viventi che siamo, fa dei liberati in vita — ci accorgeremo che non solo Virgilio e Stazio, ma insieme a loro anche Dante, Dürer e Jung, hanno «con riso udito», dal silenzio dell'aldilà, «quest'ultimo costruito».

## Opere citate

- Alberto Magno [attrib.]. 1572. *De alchimia*. In *Alchemiae, quam vocant, artisque metallica doctrina*. 2 vols. Basileae: Petrum Perna. I: 611-683 (accessibile in formato digitale: <http://www.e-rara.ch>).
- Alighieri, Dante. 1980. *Opere minori*, I.1. *Vita nuova*, a cura di D. De Robertis, *Rime, Il Fiore e il Detto d'amore*, a cura di G. Contini. Milano-Napoli: Ricciardi.
- . 1988. *Opere minori*, I.2. *Convivio*, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis. Milano-Napoli: Ricciardi.
- . 1989. *La divina Commedia. Testo critico della Società Dantesca Italiana riveduto col commento Scartazziniano rifatto da G. Vandelli*. Milano: Hoepli.
- Aniane, Maurice. 1953. «Notes sur l'alchimie, “yoga” cosmologique de la chrétienté médiévale». In *Yoga, science de l'homme intégral*. Marseille: Éditions des Cahiers du Sud. 243-73.

---

<sup>28</sup> Il riferimento non è tanto alla Riforma ventura, che Dürer e i suoi contemporanei non avrebbero potuto presentire, ma al passato (la caduta di Costantinopoli e la mancata unificazione con la Chiesa ortodossa) e, soprattutto, al presente: il rifiuto del papato di accordare qualunque riconoscimento alla spiritualità di tipo “pichiano” che da Meister Eckhart a Cusano aveva agito come potente fermento anche in terra germanica, dalla quale non a caso sarebbe originata la protesta della Riforma Protestante.

- Aurora I*. 1982. *Aurora consurgens. Le lever de l'aurore. Edition, traduction et commentaire d'un traité alchimique attribué à S. Thomas d'Aquin, par Marie-Louise von Franz*. Paris: La Fontaine de Pierre.
- Aurora II*. 1572. *Aurora consurgens quae dicitur Aurea hora, et in eius secundum tractatum In Auriferae artis, quem chemiam vocant, antiquissimi authores, sive turba philosophorum*. Basilea: Pietro Perna (accessibile in formato digitale: <http://www.e-rara.ch>).
- Beierwaltes, Werner. 1991. *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, tr. Maria Luisa Gatti, intr. Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero.
- Boccassini, Daniela. 2003. *Il volo della mente. Falconeria e sofia nel mondo mediterraneo. Islam, Federico II, Dante*. Ravenna: Longo.
- . 2007. «Falconry as a Transmutative Art: Dante, Frederick II, and Islam». *Dante Studies* 125: 157-82.
- . 2009. «“Ego tanquam centrum circuli”: La *Vita nuova*, percorso di reminiscenza e psicocosmogramma». *Italian Culture* 27: 5-23.
- Bonardel, Françoise. 2009 (1995). *Philosopher par le feu, Anthologie de textes alchimiques*. Paris: Almorá.
- . 2012. *La conversation sacrée. Tryptique pour Albert Dürer*. Paris: Dervy.
- Bovelles, Charles de. 1987. *Il libro del sapiente*, a cura di Eugenio Garin. Torino: Einaudi.
- Burckhardt, Titus. 1974 [1960]. *Alchimie. Sa signification et son image du monde*. Milano: Archè.
- Canteins, Jean. 1998. *L'ange du retournement. Expériences et épreuves*. Châteauneuf-de-Mazenc: Arma Artis.
- Cerchio, Bruno. 1988. *L'ermetismo di Dante*. Roma: Edizioni Mediterranee.
- Corbin, Henry. 1984. *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*. Sisteron: Editions Présence.
- . 1986 [1979<sup>2</sup>]. *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, traduzione di Gabriella Bemporad. Milano: Adelphi.
- . 2006 [1958]. *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*. Paris: Médicis-Entrelacs.
- Corpus Hermeticum*. 2001. *Corpus Hermeticum*. Introduzione, traduzione e note di Valeria Schiavone. Milano: Rizzoli.
- de Libera, Alain. 1994 [1984]. *La Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*. Paris: Editions du Seuil.

- Dictionnaire*. 1989. *Dictionnaire de la sagesse orientale. Bouddhisme - Hindouisme - Taoïsme - Zen*, tr. de l'allemand M. Thiollet. Paris: Laffont.
- Eliade, Mircea. 1975. *Techniques du Yoga*. Paris: Gallimard.
- Florenskij, Pavel. 1977 [1914]. *Le porte regali. Saggio sull'icona*. A cura di Elémire Zolla. Milano: Adelphi.
- Govinda, Lama Anagarika. 1961. *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy and its Systematic Representation according to Abhidamma Tradition*. Delhi: Motilal Barnasidass.
- . 1969. *Foundations of Tibetan Mysticism*. York Beach: Samuel Weiser.
- Guénon, René. 1996 (1984). *Gli stati molteplici dell'essere*, traduzione di Lorenzo Pellizzi. Milano: Adelphi.
- Koerner, Joseph Leo. 1993. *The Moment of Self-Portraiture in German Renaissance Art*. Chicago: Chicago University Press.
- Jevolella, Massimo. 1988. «“Sal sapientiae”: il sapore dell'estasi in Dante e in Ibn 'Arabi». *ACME, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 41.2: 75-98.
- Jung, Carl Gustav. 1937. «Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos». *Eranos-Jahrbuch* [5]: *Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West*. Zürich: Rhein-Verlag, 1938. 15-54.
- . 1988 [1978, 1967]. *Studi sull'alchimia*. Cura editoriale di Maria Anna Massimello («Opere di C.G Jung», vol. 13). Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1992 [1944]. *Psicologia e alchimia*. Trad. Roberto Bazlen, riveduta da Lisa Baruffi («Opere di C.G. Jung», vol. 12). Torino: Bollati Boringhieri.
- . 1993 [1958]. *La pratica della psicoterapia*. Traduzione di Silvano Daniele («Opere di C.G. Jung», vol. 16). Torino: Bollati Boringhieri.
- Minguzzi, Edi. 2007 [1988<sup>1</sup>]. *La struttura occulta della Divina Commedia*. Milano: Scheiwiller.
- Morienus. 1559. *Morien romani, quondam eremite Hyerosolimitani, De transfiguratione metallorum, et occulta, summaque antiquorum philosophorum medicina libellus, nusquam hactenus in lucem editus*. Parisiis: apud G. Guillard.
- Pereira, Michela. 2001. *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung*. Roma: Carocci.
- Rosarium philosophorum*. 1550. *Rosarium philosophorum. Secunda pars alchimiae de lapide philosophico vero modo praeparando, continens exactam eius scientiae progressionem. Cum Figuris rei perfectionem ostendentibus*. [Frankfurt a. M.: Jacob]. (Accessibile in formato digitale: <http://www.e-rara.ch> riproduzione della copia appartenuta a C.G. Jung)



- Rūmī, Jalaloddin. 2004. *The Essential Rumi*, transl. Coleman Barks, with Reynold Nicholson, A. J. Arberry and John Moyne. New York: Harper Collins.
- Tucci, Giuseppe. 1969<sup>2</sup> [1949<sup>1</sup>]. *Teoria e pratica del mandala, con particolare riguardo alla moderna psicologia del profondo*. Roma: Ubaldini.
- Vangeli gnostici*. 1993 [1984]. *I Vangeli gnostici. Vangeli di Tomaso, Maria, Verità, Filippo*. A cura di Luigi Moraldi. Milano: Adelphi.
- Zolla, Elémire. 2010 [1978]. *Gli usi dell'immaginazione e il declino dell'Occidente*. Testo inglese a fronte. Introduzione di Grazia Marchianò. [Montepulciano]: A.I.R.E.Z.

# Gradus ad Cælum: *The Theo-politics of Happiness*

by Carlo Testa

*We have a yearning for Revelation.*  
Wir sehnen uns nach Offenbarung.  
Goethe, *Faust*, v. 1,217

*Hopes and dreams: “rising” to cosmic joy*

Everywhere and at all times imperfect, yet everywhere and at all times able to suppose, imagine and desire perfection, humanity can be said to have harbored in its relatively short history few emotions more universal and archetypal than the pain experienced from witnessing the gap between our own finite, mortal, conflicted condition and the infinite, immortal and harmonious condition which appears to us to characterize, as a whole, the universe that hosts us.

Whether we opt to describe such a polarity as the dualism between the individual and the Cosmos, or between the beings and Being, or between the creatures and their Creator, the unfathomable enigma that separates the two opposite concepts seems to work in functionally equivalent ways. It is the polarity that matters, not its labels.

Accordingly, few hopes can be said to have been nourished by humanity in a more universal and archetypal manner than the attempt to reverse the *pain* of that separation into the corresponding *joy* of an achieved unity.

Most such efforts produced by the most visionary minds, both East and West, throughout the documents we find scattered since the invention of recorded time, can be described as experiments in intuition for the purpose of bridging that particular gap; and dissension among human beings' visionary perceptions can be put down to dissension about the ways and forms to be taken by the gap-bridging dream, not about the unitary goal in itself.

Since the distance between infinity and finitude is in itself, by definition, infinite, human language has described in metaphorical terms both its own innate inadequacy and the condition of its own overcoming — using, in the process, images drawn from vastly diverse spheres of experience.

The bliss of an achieved unity of the finite within infinity has thus been pre-figured in a number of manners — by geometrical, or spatial, or musical metaphors —; and in a number of areas of human endeavor — philosophy, reli-

gion, poetry, the sciences.<sup>1</sup> It is not surprising, therefore, that we should find a coexistence of figures of language to convey the idea of the merger between the many and the One: all limit situations are different, but what they share is their liminal condition, their paradoxical, undecidable status of being both true and false *and* neither true nor false.

The joy promised in and by the idea of merging the many and the One — or, perhaps, to seize the many and the One as just One — could then be described as the prize attached to a peculiar “squaring of the circle.” However, as images go, the « $\pi$ » ratio does not seem to be a completely appropriate icon by which to signify, in the present volume, the human aspiration to be merged into a feeling of cosmic unity. As a ratio which exists in itself, in an eternal and self-contained trans-human space, « $\pi$ » does not lend itself ideally to landmarking a border we wish to see as easily transitable. The icon of a “squared circle” is a static, impregnable, separative one.

In seeking a maximum common denominator to various forms of human yearning for the joy of communicating and merging with cosmic unity, it seems more logical to think of something like a different form of spatial image: for example, a linear type of movement occurring from “low” to “high,” allowing human beings to yearn for some kind of ascent on an upward path toward the plenitude of the Cosmos “On High.” Our hope would then lie, on this view, in the availability and accessibility of something like a “stairway to heaven”: a *Gradus ad Cælum* of sorts.

I am proposing to use in a broader, metaphorical and philosophical (as well as trans-cultural, non-denominational) manner the concept of the “stairway to Heaven” developed at length in the Judæo-Christian tradition, a concept that has been exemplarily analyzed by Christian Heck in a classic book on the history of Medieval western art. As St. Bonaventure writes in a passage crucial to Heck’s argument,

En effet, dans l’état présent de notre nature, l’univers sensible est *une échelle pour monter à Dieu*. (Heck 1999: 238; emphasis added)

That said, my own preferred visualization of the notion is to be found in the Gospel of John (1: 51), in the lively description given by none other than Jesus:

---

<sup>1</sup> It is occasionally argued that some arts and sciences, such as music, mathematics and theoretical physics, *directly and performatively* bridge the gap between finitude and infinity, without thematizing it by digression through an “external” representational language. We will leave this point for determination by philosophers in the respective fields.

Verily, verily, I say unto you, Hereafter ye shall see heaven open, and the angels of God ascending and descending upon the Son of man. (King James Bible / Interlinear Greek New Testament — Online)

ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεωγῶτα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. (IGNT — Online)

If the material universe constitutes the middle link — the metaphorical “staircase” — between the imperfect, suffering multiplicity of us “down” here, and the joyous, perfect harmony of the Unity “up” there, then this state of affairs triggers three immediate, interrelated questions. First: Is that staircase accessible or forbidden to us? Second: If it is accessible, to what extent is it? Third (even more painfully): *How* may we access it? It can certainly be no easy ascent for a human being to rise on the ladder that leads to the divine.

In the name of that hoped-for fulfillment, what transformations should we strive for, what sacrifices should we expect, what training (*askêsis*) should we envisage?

### *Meister Eckhart*

*Then there were not two, but beholder was one with beheld, not as though something seen, but united.*  
From Plotinus 1991: 547

Ἐπεὶ τοίνυν δύο οὐκ ἦν, ἀλλ’ ἐν ἧν αὐτὸς ὁ ἰδὼν πρὸς τὸ ἑωραμένον, ὡς ἂν μὴ ἑωραμένον, ἀλλ’ ἠνωμένον ...  
Plotinus, VI Enn., 9<sup>th</sup> Treat., Ch. 11, ll. 5-7

Alchemy metamorphs matter and unleashes its true potential by connecting points in the microcosmic world with invisible forces of attraction and repulsion in the microcosm. Cosmic love — divine love, in religious parlance — rearranges and reshapes earthly phenomena; it touches and affects not only matter but, through the alchemical process, the alchemist as well. Alchemy offers us one of the major examples of osmosis between the human realm and the cosmic spheres, of the accessibility of the latter by the former. The magic of what could be called, paraphrasing Empedocles, a powerful “universal Eros” stands out clearly from the many other studies included in this volume.

However, in medieval Europe religious-philosophical mysticism in particular parallels alchemy as an exploration of the permeability, even the coincidence, between the sphere of the divine and the human realm. It is for this reason that in the literature of spiritual transmutation influenced by alchemical

studies we frequently encounter references to the work of Meister Eckhart. A Dominican monk active in Paris and throughout Germany, and an almost exact contemporary (1260-1328) of Dante (1265-1321), Eckhart expressed mystical views about the nature of the human spirit that most readily lend themselves to insights for those seeking a transformational key to the workings of the spiritual union between the individual soul and the All-One soul of our universe.

Meister Eckhart is a Christian: creatures are nothing for him, God is everything. But he is a very special sort of Christian. For him, the nothingness of creatures is *in* God, and God is *in* the the nothingness of creatures:

All creatures are pitiful (*snæde*) things and a mere nothing compared to God. Therefore: what they are in truth, *that* they are in God, and therefore, God alone *is* in truth.

Pr. 77 “Ecce mitto angelum meum” — Alle créatûren sind ein snæde dinc und ein / blöz niht gegen gote. Dar umbe: waz sie sint in der wârheit, daz sint sie in gote, und dar umbe *ist* got alleine in der wârheit. (Eckhard 1993: 2: 140, 142)

God is infinitely greater, but he is not *outside* His creatures, or, for that matter, outside the world:

God is not separate from all things, because God is in all things, since he is more intimately inside them than they are themselves. Thus is God inseparable from all things.

Pr. 77, *ultra* — Got [ist] ungescheiden von allen dingen, wan got ist in allen dingen, wan er ist in inniger, dan sie in selben sint. Alsô ist got ungescheiden von allen dingen. (Eckhard 1993: 2: 142)

The human soul, though not completely of a divine nature, nevertheless contains an uncreated element to which Eckhart keeps returning with various equivalent analogies. Italianists will no doubt reminisce about «quella fine e preziosissima parte de l’anima che è deitade», as Dante’s well-known passage in the *Convivio* affirms (*Cv* III.ii.19; see, in this volume, Boccassini’s essay, section «Re-nov-atio») when they read Eckhartian passages such as the following:

I have already spoken about a light which is in the soul, which is uncreated and uncreaturally (*ungeschepflich*). I am accustomed to touching upon this light in my preachings, and that’s the very light which apprehends (*nimet*) God *without mediation* (*sunder mittel*) and without cover (*sunder decke*) and nakedly, as He is in Himself [...] I may say in truth that this light has more unity with God than it has

unity with any of the soul's forces with which it dwells inside our being. (Trans. mine; emphasis added)

Pr. 48 "Ein meister spricht" — Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, daz ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und ungeschepflich. Diz lieht pflige ich alwege ze rüerene in minen predigen, un diz selbe lieht nimet got *sunder mittel* und *sunder decke* und blôz, als er in im selber ist [...] Dâ mac ich wærliche sprechen, daz diz lieht habe mê einicheit mit gote, dan es habe einicheit mit deheiner kraft, mit der ez doch ein ist in dem wesene. (Eckhard 1993: 1: 506; emphasis added)

So, this special light within the human soul is «closer to God» than it is to the other neighbouring constituents parts of the human soul with which it «is one». Pr. 48 continues to elaborate on this very special, "un-human," "un-creaturally" luminous core in the human creature. It calls such a luminous core a «spark in the soul, which neither time nor place ever touched» («ein vunke in der sêle, der zît noch stat nie enberuorte») and again argues that the proper place for this «spark» is in God rather than in the location of its "normal," "*natur-al*" dwelling:

This spark recoils from all creatures and wants nothing other than God naked, as He is in Himself. (Trans. mine)

Pr. 48, *ultra* — Dirre vunke widersaget allen crêatûren und enwil niht dan got blôz, als er in im selben ist. (Eckhard 1993: 1: 508)

Only reluctantly coexisting with its fellow components within the human soul, that «spark» only finds contentment in God, and indeed, in reaching to the unmovable ground of God, «in that simple ground, in that silent desert (emptiness)» («in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste», *ibid.*), yearning to be «in the innermost of God, where no one dwells (has a home)» (tr. mine; «in dem innigsten, dâ nieman heime enist», 1: 508). It is only in God that that light within us truly feels at rest.

Pr. 76, «Videte qualem caritatem», is probably the most explicit Eckhartian text<sup>2</sup> articulating the respective roles, within the human soul, of non-divine parts vs. the «little spark» within it that is coessential with the divinity.

The soul has something in it, a little spark (*vünkelin*) of the ability to apprehend (*redelicheit*), which is never extinguished, and this little spark is the repository of

---

<sup>2</sup> The other most relevant locus is probably 20B, titled «Homo quidam fecit cenam magnam».

the imprint (*bild*) of the soul (*sêle*) *qua* supreme part of the mind (*gemüet*); and in our souls there is also a type of knowledge (*bekennen*) directed toward external things, such as for example knowledge through the senses and through intellect (*sinnelîche und verstentlîche*). The latter functions according to conceptual images (*glichnisse*) and discursive reason (*rede*), and it hides from us the former. (Trans. mine)

Pr. 76 “Videte qualem caritatem” — Diu sêle hât etwaz in ir, ein vünkelîn der redelicheit, daz niemer erlîschet, und in diz vünkelîn setzet man daz bilde der sêle als in daz oberste teil des gemüetes; und ist ouch ein bekennen in unsern sêlen ze ûzern dîngen, als das sinnelîche und verstentlîche bekennen, daz dâ ist nâch glichnisse und nâch rede, daz uns diz verbîrget. (Eckhard 1993: 2: 128)

The key, however, and quite literally our saving grace, is that we are all «children of God»:

How are we «children of God»? Due to the fact that we share *one single* essence (*wesen*) with Him. [...] The inner knowledge (*inner bekennen*) is the knowledge that is founded, in the form of reason, in the very essence (*wesene*) of our soul (*sêle*) [...] and this knowledge is without time and without place, without here and without now. In this life all things are one, all things mutually all, and all in all, and all united (*geeiniget*).<sup>3</sup> (Trans. mine)

Pr. 76, *ultra* — Wie sîn wir »sune gotes«? Daz ist: daz wir éin wesen hân mit im. [...] Daz inner bekennen ist daz, daz sich vernünftîliche ist fundierende in unserer sêle wesene [...] und diz bekennen ist âne zît und âne stat, âne hie und âne nû. In disem lebene sint alliu dinc ein, alliu dinc gemeine al, und al in al, und al geeiniget. (Ibid.)

As a result of such a communion, in Meister Eckhart the human soul is able, in successive phases, to «die unto itself» and «step in God», implementing what can hardly find a more precise verbal description than a divine *in-gradus*, *in-gress*:

Thus the soul dies unto itself, before it steps (ingresses) into God. (Trans. mine)

Pr. 84 “Puella, surge” — Also stirbet diu sêle [...] in ir selber, ê si in got *schrîtet*. (Eckhard 1993: 2: 202; emphasis added)

---

<sup>3</sup> «United» is just the same word as we find in Plotinus: «μη̄ ἑωραμένον, ἀλλ' ἡνωμένον» (motto to this section).

In the fourth and final of such phases, the soul is definitively one with God:

In the fourth stage the soul ingresses into God, where it is to remain (rest) eternally, reigning with God for eternity; and then it never again reminisces about temporal things, nor about itself; indeed, it is fused (flowed) (*verflozen*) into God, and God into it. And what it then does, that it does within God. (Trans. mine)

Pr. 84, *ultra* — Ze dem vierden mâle schrîtet si in got, dâ si êwicliche blîben sol, regnierende mit gote in der êwicheit; und danne engedenket si niemermê nâch zîtlichen dîngen noch ûf sich selber, mêr: si ist vervlozen in gote und got in ir. Und waz si danne tuot, daz tuot si in gote. (Ibid.)

What, then, of human happiness? What paths, or spaces, are open for it, in Meister Eckhart's view? Having progressed — or *in-gressed* — this far, we will not be surprised to read that a great diversity of synonyms is used by our Dominican mystic to describe the human soul's fulfilment as consisting of joy *within* God's infinite joy.

A large number of Eckhartian references to divine joy can be gleaned from the *Predigten*. To begin with, the Lord *is* joy, *tout court*:

The joy of the Lord *is* the Lord itself, and nothing else. (Trans. mine)

Pr. 66 “Euhe, serve bone et fidelis” — Diu vröude des herren daz ist der herre selber und kein anderer. (Eckhard 1993: 2: 20)

And then we have a rich palette of synonyms that in part are interchangeable and in part reinforce each other.

— In Pr. 12 (“Qui audit me”), we find God «pleasurably and happily» («lustig und genuoclich») delighting in contemplating the equality that permeates His universe, because «He is Himself equality» («wan er du glîcheit selber ist»). (1: 148)

— In Pr. 67 (“Got ist diu minne”), the coincidence between God and universe («werlt») triggers in all cosmic participants endless occasions for

«wunne» (x 2) (= bliss)

«sælîcheit» (x 3) (= happiness)

«vröude», «sich vröuwen» (x 4) (= joy). Nothing less is in order, when it is the case that «where the soul is, there is God, and where God is, there is the soul» (my trans.; «wâ diu sêle ist, dâ ist got, und wâ got ist, dâ ist diu sêle»). (2: 22-24)

— In Pr. 68 (“Scitote, quia prope est regnum Dei”), the exciting news that the new Kingdom is at hand quite naturally triggers «sælîcheit» in human beings and makes them «sælic» (x 4) (= happy). (2: 32)



— In Pr. 76 already cited (“Videte qualem caritatem”), «vröude» (x 2) (= joy) is both God’s permanent, inalterable state of mind, and the wished-for state of mind — bordering on the divine folly, *stultitia* for human society — advocated (in Matth. 16: 24 and Mark 8: 34) for the true follower of Christ. (2: 134)

— In Pr. 79 (“Laudate cæli et exultet terra”), God’s good tidings «I am the light of the world» is to cause in human beings «vröude» and «sich vröuwen» (x 6) (= joy, rejoicing). God himself, meanwhile, has a great time playing around with all the Good that permeates the world: «God has a real play, a laughter through the good work» (my trans.; «got hât rehte ein spiln, ein lachen in dem guoten werke»). (2: 152)

For Meister Eckhart, then, such a universal joy is a shared joy in which creatures are no longer “themselves,” but revert to being a part of their Creator.

This is consistent: if human beings have access to cosmic harmony not on the strength of their own essence, but because, and to the extent that, their innermost «spark» possesses an inherent — and reciprocal — impersonal coessentiality with God, (i.e., their soul enjoys a sort of limited cross-participation with God), *then* it logically follows that full bliss, though per se available to human beings, only really becomes accessible to them insofar as they cease to be human *persons*, and are able to merge with the divinity. Although this particular way of proceeding — this particular trajectory in their *gradus* — seems to take human beings to a different place than their soul set out from, it is quite possible to see that Meister Eckhart’s notion of fulfillment, more *as God than in God*, is in its own way the very point of the *askêsis* (the exercise).

And indeed, the prize looming for the human soul able to find contentment by merging its joy within God’s joy is a wonderful state of rest and peace, sketched by Meister Eckhart in words rarely matched by human intellect. In Pr. 86 (“Intravit Iesus in quoddam castellum”) the third and supreme path for the soul on its way to unity with the Divine ...

... although called a “path,” is actually a being-at-home, that is: it is seeing God in an unmediated manner in his own Selfness [...] Now listen to the wonder! How wondrousome it is to stand both outside and inside, to ap-prehend and com-prehend while being ap-prehended and com-prehended, to see and to be that which is seen, to encompass and to be encompassed: *that* is the end-goal where the spirit remains at rest in unity with dear Eternity. (Trans. mine)

... [ez] heizet wec und ist doch heime, daz ist: got sehen âne mittel in sînesheit. [...] / Nû lose wunder! Welch wunderlich stân ûze und innen, begrîfen und umbegrîfen werden, sehen und sîn diu gesiht, enthalten und enthalten werden: *daz* ist daz ende, dâ der geist blîbet mit ruowe in einicheit der lieben êwicheit. (Eckhard 1993: 2: 218, 220)

«That part of the human soul which *is* deity»: these words already quoted from Dante’s *Convivio* are apt to serve us ever more fully as, looking back on Meister Eckhart, and preparing to consider the Renaissance and modern age, we reflect further on the diachronic transmutations of generally speaking neo-Platonic views of the human soul. We may say that, on those diverse views, the human soul is either considered to *be* coessential with the Divinity, or by diverse paths to *have access to* various degrees of co-participation with it, and hence, to possess varying degrees of the happiness which characterizes that divinity’s perfection.

At bottom, the philosophical and religious debate — I propose we call it a real and true *theo-political* battle — around the accessibility, or otherwise, to the human soul, of the “upward” path to cosmic union amounts to nothing more and nothing less than a philosophical (and theological, and religious) debate around the possibility of human happiness *tout court*: it being a given that only seriously incompetent thinkers have ever envisaged for human beings the possibility of happiness in the *contingent* universe (if the word «happiness», in any case, is to mean anything at all beyond “pleasure,” “public acknowledgement,” “bodily comfort,” “love of/from friends” or other biographically traceable forms of relief).

Proponents of human happiness, in the “theophile” sense or version I have been describing, have inclined to embrace the neoplatonic / ascending view of an open *Gradus ad cælum*; in contrast, deniers of human happiness have tended to defend the misanthropic, and in a very real sense nihilist, perception of an inaccessible, inscrutable, incomprehensible divinity — an inaccessible, *and therefore* inscrutable, *and therefore* incomprehensible divinity.

The stakes were already high in the case of Meister Eckhart, as is eloquently attested by the censure incurred by a number of Eckhart’s propositions in the form of the well-known inquisition trial which the visionary Dominican suffered in Avignon and which haunted the last years of his life.<sup>4</sup> Clearly, his “theophile” optimism was perceived as unacceptably subversive by a Christian Church eager to be the sole regulator of any entry, on the part of humanity, into the precinct of an a priori impregnable Godhead. As God’s ultimate monopolist, the Church saw an obvious advantage for itself in insisting on drip-feeding, on its own terms, any access to the Son’s redeeming blood.

---

<sup>4</sup> The *Processus contra Magistrum Echardium* and related documentation takes up most of vol. 5 in the Latin section in Eckhart’s Complete Works (Eckhart 2006: 149-615).

*Nicolas of Cues*

As, with the end of the Middle Ages, we enter the proto-scientific early modern era, and then the age of science in the modern and contemporary world, the distinction between an optimistic and a pessimistic view of the human *Gradus ad Caelum* takes on an ever-decreasing theological quality and grows instead into a dramatically more politicized epistemological watershed that affects the entire development of Western cultural and political history.

In his multifaceted personality, Nicolas of Cues (or Cusanus, 1401-64) was, of course, many things — a humanist, a priest, a theologian, a secretary to Cardinal Orsini; but, not least (to call things by their exact name), he was an important diplomat and political figure during the tragic times of the Council of Basel and the fall of Constantinople. As such, he went beyond being fully cognizant of Meister Eckhart's work and of its political implications. He also gave substantial thought to the precise points of Eckhartian doctrine which had triggered the Church's anathema: as we know from his private papers, the Cusanus even wrote an extended private note (presently included in his Eckhart collection) summarizing exactly the theological points condemned by Pope John XXII's 1329 *Bulla In agro dominico*.<sup>5</sup> Hence, one surmises, the peculiar path taken by what could be called Nicolas of Cues's *cautiously* optimistic "theophilia" in the sense I have been sketching: as one approaches his mysticism, his view of the union of creatures with the Cosmos — let alone with the Cosmos's creator —, one cannot help noticing that his perception of such unity is considerably less creature-oriented than Eckhart's, with a clearly sign-posted insistence that his *via negativa* is conceived as an intemporal *coincidentia oppositorum* of all things in God. Don't call us, we'll call you, some time from now to eternity.

In reading a paradigmatic philosophical work by the Cusanus such as *The Possible That Is (Trialogus de Possesse, 1460)*, we realize right away that past are the times when, as for Eckhart, creatures may — dynamically, temporally, *experientially* — «flow into» God and vice-versa until an undistinguishable unity is reached. Article X of the papal judgement *In agro dominico* had by then, for well over a century, prohibited to affirm (or, in any case, to affirm in public) the Eckhartian notion that «Nos transformamur totaliter in deum et con-

---

<sup>5</sup> The material is included in Eckhart 2006: 612-14 (for some reason, the Cusanus's notes modify the sequence of the 26+2 propositions condemned by the *Bulla*). More by Nicolas on Eckhart, excerpted from *Apologia doctæ ignorantie*, *ibid.* pp. 614-15.

vertimur in eum»: a central point among those, as already mentioned, duly and precisely annotated by the Cusanus himself.<sup>6</sup>

In an apparently very slight, but in fact decisive, shift of perception, the mysticism of *De Possess* can be argued to *dispose* of living-and-dying creatures altogether, *ab initio*:

*Cardinal*: [W]hatever either has been created or will be created is unfolded from Him, in whom it is enfolded.

*John*: Do you wish to say that created things [...] exist in God?

*Cardinal*: I want to say that as enfolded-in-God all these things are God; similarly, as unfolded-in-the-created-world they are the world. (Cusanus 2001: 2: 918 - *De Possess* §§ 8-9)

*Cardinalis*: [Q]uæcumque creata sunt aut creabuntur, explicantur ab ipso, in quo complicitæ sunt.

*Iohannes*: An velis dicere creaturas [...] in deo esse?

*Cardinalis*: Volo dicere omnia illa complicitæ in deo esse deus, sicut explicitæ in creatura mundi sunt mundus. (Cusanus 1460 - *De Possess* §§ 8-9 - fols. 174-75)

Because, according to Nicolas of Cues, God contains everything, is inexpressible, invisible, and un-experienceable, then we must also admit that we cannot in any way characterize Him (or It): the human condition is that of a «learned ignorance» (*docta ignorantia*), an un-knowing on which we must rest our faith, in expectation of God's grace. It does not take excessive ingenuity to perceive that, on this view, such a fulfilling epiphany can only occur at the "end" of a "process" (assuming eternity may know such things) where — *contra* Meister Eckhart — the creature remains essentially passive, and all the initiative is, metaphorically speaking, "in the hands" of the divinity:

[U]nless by His own light He expels the darkness and re- / veals Himself, He remains completely unknown to all who seek Him by way of reason and intellect. But He does not abandon those who seek Him in deepest faith, surest hope, and the most fervent possible desire ... (Cusanus 2001: 2: 953-54 - *De Possess* § 75)

Et nisi sua luce pellat tenebram et se manifestet, manet omnibus ipsum via rationis et intelligentiæ quærentibus penitus incognitus. Sed non deserit quærentes ipsum summa fide et spe certissima atque fervidissimo quantum fieri potest desiderio ... (Cusanus 1460 - *De Possess* § 75, ll. 1-5 - fol. 183)

---

<sup>6</sup> Eckhart 2006. For the Cusanus's annotation see p. 613, point x; for the *Bulla*'s cited paraphrase of Eckhart, p. 598.

The situation resembles a top-down (non-)motion; and it seems no coincidence if, in this static perception, readers miss Cusanian references to any path whatsoever by which creatures may seek out the Deity out of their own yearning, need, and aspiration — in that diachronic, temporal dimension which is, after all, the very ground on which our own being-in-the-world is anchored. In a nutshell, in the Cusanus there is a lot of Being, but hardly any Time at all, with destructive effects for us time-born(e) creatures.

If God is the complication of the Cosmos that creates the Cosmos in order to explicate himself; if He is the centre of the universal circumference, a circle with an infinite diameter, always and ever — then, will that not be so always and ever, regardless of whether the creatures contained in the Cosmos *will* it ... or, indeed, even know it in the first place? In other words, can there be any role left, in the fourth dimension of Time, for any residual volitional activity on the part of the “points” located on that infinite circumference? In the Cusanus’s geometrically-inspired, quasi-Parmenidean Creation, stasis seems to reign: outside Time there can be no movement, no *Gradus* — no yearning to fulfill, because everything is “always already” what it is and what it will forever be.

Almost inevitably, in that Creation one senses no joy either — joy being by definition a form of movement, and were it a circular, cyclical one: the (yes, in-the-world surely transitory) achievement, within Time, of a plenitude previously denied.

### *Paracelsus*

New times, new angles of view arise as we shift into the century of Paracelsus. The pharmaceutical attention expended by the Cardinal from Cues in the dosage of his metaphors about divine Timelessness now gives way — in a world exploded by the first substantially successful reform movements launched against Rome’s monopoly over form and content of human religious thought — to a profusion of concerns and interests irradiating in all global / cosmic directions. It is not only in the geographical sense that, in the mid-1500s, the world can be called an incomparably larger arena than it had been until a century before. Old certainties collapse into an as yet undecipherable chaos; an infinite nature breaks onto the world stage, into the precincts of what had previously appeared to be an orderly world mechanism.

Nature, then, is the new guiding star for scientists and philosophers — or scientists-philosophers — such as Paracelsus, whose work is based on the assumption that Nature *is* a manifestation of God, and that it represents a perfectly viable, though long and difficult, path to our understanding of His

designs and intentions. Starting from an argument about medicine, in his fundamental *Labyrinthus medicorum errantium* Paracelsus develops a far-reaching contrastive distinction between *scientia* (abstract, theoretical study from books) and *experientia* (the empirical testing of theory):

Whosoever wishes to theorize about [medicine] needs to read diligently (*diligenter legat*) and study intimately (*perdiscat*) the correct and true books of Medicine, not such books as by Galenus, Avicenna, Averroes, Drusianus, Guido [or: Guy], Roger, and others made with the same kind of flour. On the contrary, what one has to read thoroughly (*perlegendi [sunt]*) are the main and fundamental books, those which God himself wrote: those are indeed the correct ones, the perfect ones, the ones cleansed of all error. Happy, then, the medical doctor who only pores over those and who only walks in them: he walks in the light and not in the darkness.<sup>7</sup> (Trans. mine)

Qui [de medicina] theoretari uelit, diligenter legat ac perdiscat necesse est rectos ac ueros Medicinæ libros, non tantum horum, Galeni, Auicennæ, Auerrois, Drusiani, Guidonis, Rogerii, & eiusmodi farinæ aliorum, immo principales ac præcipui libri perlegendi, isti, quos Deus ipse scripsit: nam sunt correcti, sunt perfecti, & ab omni errore emendati. Fœlix igitur ille Medicus, qui in istis solum uersatur ac ambulat: ambulat enim in luce, non in tenebris. (Paracelsus 1553: n.p., end of Ch. 8; in ENHG, see Paracelsus 1976: 76-77)<sup>8</sup>

Paracelsus's approach methodologically extends, by implication, to theology and all other areas of human knowledge:

I do not say such things about [Medicine] alone; Theology, too, has its own books located in God's Library, and written by God, on which it is founded. [...] In such a manner God omnipotent stands, in every art and science, as first Author, as supreme Doctor, as perfect artist, as impeccable book, and as our text, from which we may learn. [...] Indeed we find in his Scripture: «He will instruct and teach us correctly in all things, Who knows and encompasses all things» [...] (Trans. mine)

Non tamen hæc dico [de Medicina:] Theologia quoque suos libros in Dei Bibliotheca positos, & a Deo scriptos habet, ex quibus fundatur. [...] Hoc pacto Deus

---

<sup>7</sup> A crystal-clear anticipation of such modern approaches appears in Ch. 6 of the *Labyrinthus*.

<sup>8</sup> Paracelsus 1553 is a (posthumous) Latin-language print; Paracelsus 1976 reproduces the Early New High German version of *Labyrinthus* from Paracelsus's *Gesammelte Werke XI* (first ed. 1538). The ENHG version and the Latin text are generally close, but the Latin one (presumably because of its intended audience and use) is free from any of the former's occasional digressions into the coarse *grobian* style then fairly current in the ambit of the German-language pamphlet industry.

omnipotens in omni arte ac scientia primus Author, summus Doctor, perfectus artifex, correctissimus liber, ac textus noster existit, ex quo discamus. [...] Immo scriptum de eo habemus: «Ipse nos de omnibus recte instituet ac docebit, Qui enim omnia nouit, & omnia comprehendit» [...] (Paracelsus 1553: *ibid*; in ENHG, see Paracelsus 1976: 77)<sup>9</sup>

It is just for this reason that Paracelsus has the highest opinion of «alchimia»: alchemy is, for him, the *Überbegriff* — the umbrella term — that comprises within itself all the learning processes allowing us to establish a connection through the countless metamorphic processes we see develop in Nature, in time. In fact, for Paracelsus «alchimia» is a synonym for any kind of transmutational process in the first place: be it in metallurgy, in medicine, in agriculture, in the art of baking, and so forth. In each case, *prima materia* is transmuted into *secunda materia*, and this, in turn, into *ultima materia*. The following is an example drawn from the realm of medicine:

Alchemy can be detected in case of disease, where the illness itself is *prima materia*; the course of the illness, *declinatio*, is the second or middle one; and later intervening death is *ultima materia*. Further, the putrefaction of the corpse is the *primum officium* of Alchemy and *prima materia*; consumption is the second one; dust and earth are the last one. Thus does Alchemy proceed with us as created by God omnipotent. (Trans. mine)

Alchimia cernitur in morbis, nam ipsa infirmitas est prima materia, infirmitatis declinatio, est secunda uel media, mors postea subsequens, est ultima materia. Item putrefactio cadaveris est primum officium Alchimiae & prima materia, consumptio est secunda, puluis ac terra ultima. Sic nam perpetuo Alchimia cum nobiscum in creatis a Deo omnipotente procedit. (Paracelsus 1553: n.p., middle of Ch. 5; in ENHG, see Paracelsus 1976: 59)

«Alchimia» is then, on Paracelsus's view, any elaborative or transmutational process (art, technique, and indeed “science” in the specific modern sense) which humanity interposes between itself and the natural realm that has been arranged around it by God. Having touched upon various areas of human labor / *e-labor*-ation, Paracelsus argues,

... from all such points the effect of Alchemy stands out: it acts by means of fire, it prepares, it dissolves, it purges and cleans away the impure from the pure. Although

---

<sup>9</sup> The wording «Ipse nos ... docebit» etc. is an allusion to John 14: 26 («ὁμάς διδάξει πάντα ...»), but in a somewhat inaccurate form, as it turns out upon closer inspection.

not all the means by which Alchemy operates are equally hot or burn as does an external fire, nevertheless, due to their function and specific action, they are all called fire, because proportionally each of them achieves the same effect in its own domain.

Thus, the Alchemists of timber are the carpenters: they prepare the lumber for the buildings so that it will be suitable. Likewise, a wood sculptor is also an Alchemist because he purges from the wood the useless parts, so that the wood be made to fit whatever images. In like manner there are also Alchemists of Medicine, who separate out from true Medicine whatever things are not, in truth, Medicine.

Now then one can see and discern as though in the clearest of lights what the Alchemistic art (*ars*) really is: surely, the one which removes (*segregat*) superfluous elements from the more useful ones, leading each and every thing to its final state (*ultimam materiam*). (Trans. mine)

... ex quibus omnibus apparet effectus Alchimiae, quia mediante igne agit, præparat, absoluit, purum ab impuro purgat & mundat. Quamuis etiam non omnia media quibus Alchimia operatur ita calida sunt, ut quasi ignis externus urant, tamen propter munus suum, ac officium proprium, ignis vocantur, cum idem in suo genere proportionabiliter agunt.

Sic Alchimistæ lignorum, sunt fabri lignarii: præparant enim ligna ædificiis [sic], ut sint apta. Sic statuarius Alchimista est, purgans inutilia a ligno, ut aptum efficiatur, ad quaslibet imagines. Et sic Alchimistæ sunt Medicinæ, qui ea a uera Medicina separant, quæ uere Medicina non sunt.

Iam igitur uidere ac quasi clarissima luce cernere licet, qualiter sit ars Alchimistica: talis nempe, quæ superflua ab utilioribus segregat, & rem quamlibet in ultimam suam materiam redigit. (Paracelsus 1553: n.p., close to end of Ch. 5; in ENHG, see Paracelsus 1976: 60)<sup>10</sup>

And, to conclude, most importantly for Paracelsus — in case we forgot the point of the entire exercise — *God is behind it all*:

*Therefore this right and natural art of Alchemy was divinely given and taught to us by God the supreme and greatest.* (Trans. mine)

*Ideo a Deo optimo maximo hæc recta ac naturalis Alchimiae ars nobis divinitus data ac instituta est.* (Paracelsus 1553: n.p., *ibid.*; in ENHG, see Paracelsus 1976: 61. Emphasis added)

Nature, then, is the medial link that with and since Paracelsus secures the epistemological accessibility, for Christian humanity, of the macrocosmic

---

<sup>10</sup> Here Paracelsus 1976: 60 offers a markedly simplified EMHG version of the Latin text.



spheres. For Paracelsus, the «natural light» to be found in the Cosmos shines *within* humanity as well, allowing it to envisage proceeding to the higher realms: the spiritual sphere, the domain of the angels, and the Kingdom of God.<sup>11</sup>

This is not to say, of course, that the possibilities implied for humanity by Paracelsus's views could assert themselves readily with the theological or political leaders of his time and place. The opposite was, as customary, the case.

### *Galilei and Kepler*

Some eighty years after Paracelsus, two of the founders of modern science, Galileo Galilei (1564-1642) and Johannes Kepler (1571-1630) resumed the core issue of Nature in terms essentially identical to those in which Paracelsus had formulated it and gave it a dramatic forward impulse. While neither Galileo nor Kepler showed an interest in alchemy (although Kepler passionately studied astrology), both developed as a centrepiece of their world view the Paracelsian insistence on our need to peruse the infinite, infallible book of Nature, accessible by *experientia*, over and against the old, fallible books of academia, imposed by the outdated *scientia* of mere erudition.

Whatever the differences between Galileo and Kepler,<sup>12</sup> the emotion which the two share, and which explains their appearing together at this juncture in

---

<sup>11</sup> The above consideration of general «alchemic» concerns does not preclude there also being a more specifically theological — and by many indices ultimately “Eckhardian” — frame to Paracelsus's interests in the philosophy of nature: «Yet in the human being there is also a light outside the light that is born in Nature. Such is the light through which the human being experiences (*er-fährt*) supernatural things ...» («Aber im Menschen ist auch ein Licht, außerhalb dem Licht, so in der Natur geboren ist. Dasselbig ist das Licht, dadurch der Mensch übernatürlich Ding erfährt ...»); Paracelsus 1933: 115 ff.)

<sup>12</sup> Such differences were far from negligible. To put them in a nutshell, Kepler, who was a convinced neo-Platonist, had no problem about accepting the notion of invisible and intangible mutual cosmic influences between celestial bodies («gravitation», anyone?), and so was open to, for example, the — by then long-standing — hypothesis of a lunar influence on sea tides on Earth (a correct supposition, as it today turns out). Thus, Kepler would have enthusiastically embraced Newton's later gravitational theory (which does not pretend to *explain* anything, *hypotheses non fingo!*, but which does *measure* and *predict* just about everything), because he, Kepler, would have construed Newton's theory as an *empirical* refinement of his own, Kepler's, *explanatory* laws of cosmic harmony. (Harmony itself *is* Kepler's explanation). In contrast Galileo, who belonged to a more mathematically-physically-experimentally-minded and -inclined school, abhorred any “occult” notions such as that of celestial interaction from a distance, and thus, *contra* Kepler, sought — as Descartes was later to do — a *mechanical* cause to, most notably, sea tides, identifying such a cause in the daily rotation of the Earth about its axis (an *incorrect* supposition, as we have learned by now).

the present argument, is the palpable, stunned sense of awe that overcame the two when they pointed their telescopes not on enemy ships, as had been done before for utilitarian purposes, but on the “useless” starry night above them — and in perfect awareness of their respective loneliness they suddenly discovered, for the first time in the history of humanity, that the cosmos in which we live is much larger, possibly infinitely larger, than anyone had ever imagined. It is such a dizzying perception of infinity which must have made literally visible, for them, just how enormous the One of the divinity really is, and just how enormously It transcends the contingent, indeed in some sense laughable, ambit of human concerns. Ironically (though, in their own way, consistently), Kepler’s and especially Galileo’s theo-politically motivated enemies refused to trust the proof offered them in and by the telescope. Thus, the blind men’s inability to see tautologically confirmed to themselves, as blind, that there is nothing “out there” to be seen. Q.E.D.

In Galileo’s case, it is striking for us to measure the distance between, on the one hand, the barely contained elation («vröude», «selicheit», «wunne» would have been Meister Eckhart’s words, and certainly his feelings too, in learning such news) expressed in the early pamphlet *Sidereus nuncius* (1610), a work which, as its title indicates, announces to the Latin-reading scientific community Galileo’s first discoveries of heretofore unknown celestial bodies — and, at the opposite end, the hesitant, purely hypothetical garb into which Galileo is forced to wrap the Copernican hypothesis at the end of his ponderous scientific Italian-language *summa* from later years, the *Dialogo*.

First, a sample from the language of joy that gushes forth from the *Nuncius*:

In truth, great are the things which in this brief treatise I am proposing for the inspection and contemplation of those who research about nature. Great, I say, first due to the magnitude of the issue itself; second, on account of its novelty, unheard-of throughout time; and then again, because of the tool thanks to which such things manifested themselves to our senses.

It is indeed a great thing to add and to show openly to the eyes, over and above the great multitude of fixed Stars which had been observed to this day by natural means, countless others never detected before, which outnumber the old and known ones by a factor exceeding ten. It is also a very beautiful and extremely pleasurable sight to be able to contemplate [...] the lunar body from such proximity [...]

---

On the point of sea-tides, see the entire Fourth Day of Galileo’s *Dialogue*. The notion of Kepler’s «occultism» is directly criticized there (Galilei 1967: 462 and Galilei 1975: 545-46).

However, what by far surpasses all other reason for astonishment is that we have discovered four Wandering Stars never known to, or observed by, anyone before us [...]

In the future, either I or others may discover other things, possibly even more eminent, by means of a similar Tool. (Trans. mine)

Magna equidem in hac exigua tractatione singulis de natura speculantibus inspicienda contemplandaque propono. Magna, inquam, tum ob rei ipsius præstantiam, tum ob inauditam per ævum novitatem, tum etiam propter Organum, cuius beneficio eadem sensui nostro obviam sese fecerunt.

Magnum sane est, supra numerosam inerrantium Stellarum multitudinem, quæ naturali facultate in hunc usque diem conspici potuerunt, alias innumeras superaddere oculisque palam exponere, antehac conspectas numquam, et quæ veteres ac notas plusquam supra decuplam multipliciter superent [sic]. Pulcherrimum atque visu iucundissimum est, lunare corpus [...] tam ex propinquo intueri [...] Verum, quod omnem admirationem longe superat [...], illud est, quod scilicet quatuor Erraticas Stellas, nemini eorum qui ante nos cognitatas aut observatas, adinvenimus [...]

Alia forte præstantiora, vel a me, vel ab aliis, in dies adinvenientur consimilis Organi beneficio [...] (Galilei 1610: 32)<sup>13</sup>

This is truly a moment when human beings may feel graced by God and sense that a great, life-changing visionary gift has been bestowed on them. For contrast, we may now seek out the much later hypothetical verbal formula about Copernicanism — a formula painfully negotiated in advance by Galileo with the very top hierarchy of the Catholic church — which closes the 1632 *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems* (*Dialogo sopra i due massimi sistemi*). At the end of that work Simplicio, a mediocre intellectual uncritically endorsing the conventional astronomical doctrines upheld in Rome, essentially slams the debate shut by dropping on his two (dissenting) interlocutors, called Sagredo and Salviati, the functional equivalent of an argumentative nuclear bomb:

*Simplicius*. [F]rom such feeble ideas of the matter as I have formed, I admit that your thoughts seem to me more ingenious than many others I have heard. I do not, [however,] consider them true and conclusive; indeed, keeping always before my mind's eye a most solid doctrine that I once heard from a most eminent and learned

---

<sup>13</sup> Unfortunately, the corresponding Wikisource site reproduces, as of this writing, virtually unintelligible non-Latin gibberish ([http://la.wikisource.org/wiki/Sidereus\\_nuncius](http://la.wikisource.org/wiki/Sidereus_nuncius)).

person, and before which one must fall silent, I know that if asked whether God in His infinite power and wisdom could have [arranged for the water of sea tides to move] using some other means than moving its containing vessel, both of you would reply that He could have, and that He would have known how to do this in many ways which are unthinkable to our minds. From this I forthwith conclude that, this being so, it would be excessive boldness for anyone to limit and restrict the Divine power and wisdom to some particular fancy of his own. (Galilei 1967: 464)<sup>14</sup>

*Simplicio.* [P]er quella qual si sia assai tenue idea che me ne son formata, confesso, il vostro pensiero parermi bene più ingegnoso di quanti altri io me n'abbia sentiti, ma non però lo stimo verace e concludente: anzi, ritenendo sempre avanti a gli occhi della mente una saldissima dottrina, che già da persona dottissima ed eminentissima appresi ed alla quale è forza quietarsi, so che amendue voi, interrogati se Iddio con la Sua infinita potenza e sapienza poteva conferire [il movimento all'acqua delle maree] in altro modo che co 'l far muovere il vaso contenente, so, dico, che risponderete, avere egli potuto e saputo ciò fare in molti modi, ed anco dall'intelletto nostro inescogitabili. Onde io immediatamente vi concludo che, stante questo, soverchia arditezza sarebbe se altri volesse limitare e coartare la divina potenza e sapienza ad una sua fantasia particolare. (Galilei 1975: 548)

The argument «whatever-you-say-there-could-still-be-a-divine-non-explanation-inaccessible-to-human-reason», which clearly rejects *a priori* any further rational elaboration to the contrary, is absorbed by Salviati with polite good grace. In a half-sarcastic, half-prudently-evasive statement resignedly aware of Counter-reformational constraints, Salviati concludes:

*Salviati.* An admirable and angelic doctrine, and well in accord with with another one, also Divine, which [...] adds that we cannot discover the work of His hands. Let us then [...] so much the more admire His greatness, however much less fit we may find ourselves to penetrate the profound depths of His infinite wisdom. (Galilei 1967, *ibid.*)

*Salviati.* Mirabile e veramente angelica dottrina: alla quale molto concordemente risponde quell'altra, pur divina, la quale [...] ci soggiugne [...] che non siamo / per ritrovare l'opera fabbricata dalle Sue mani. Vaglia dunque [...] tanto maggiormente ammirare la grandezza Sua, quanto meno ci troviamo idonei a penetrare i profondi abissi della Sua infinita sapienza. (Galilei 1975: 549-50)

---

<sup>14</sup> The «however» appearing early in this quote rectifies the obviously incorrect «therefore» (which is exactly wrong for the original «non però») appearing in the published version.

In the perspective we have been exploring, the Church's (i.e., Simplicio's) argument falls squarely into the tradition of divine inscrutability, whereas Galileo's (i.e., Salviati's) is clearly inscribed in the logic and the world view of the human *Gradus ad Caelum*: with God's grace, humanity may advance through the legibility of Nature — *the Book of divine power, the most divine of all books*.<sup>15</sup>

It is revealing to identify the scriptural source for the Catholic church's «Non expedit» brandished against modern experimental science. As it turns out, the authority chosen for the purpose is not just any random old authority, let alone one from the New Testament; it is a single tragic-sounding quote from Ch. III of *Ecclesiastes*, easily *the* most nihilist among the Old Testament's books:

He hath made all things good in their time, and hath delivered the world to their consideration, so that man cannot find out the work which God hath made from the beginning to the end ...

[Deus] cuncta fecit bona in tempore suo et mundum tradidit disputationi eorum, ut non inueniat homo opus quod operatus est Deus ab initio usque ad finem ... (Douay-Rheims Catholic Bible online, *Ecccl.* 3: 11)

However, it easily stands out that this move is philologically unsound. This particular quote is torn out of its context and bent to a topic, such as astronomy observations, which has nothing to do with the original existential intentions of the Biblical chapter:

1 All things have their season ... 2 a time to be born and a time to die ... ... 15 That which hath been made, the same continueth: the things that shall be, have already been ... 20 And all things go to one place: of earth they were made, and into earth they return together.

1 Omnia [suum] tempus habent ... 2 tempus nascendi et tempus moriendi ... ... 15 quod factum est ipsum permanet [;] quæ futura sunt iam fuerunt ... 20 omnia per-

---

<sup>15</sup> Since Galileo had written his *Dialogo* according to what could be called a pre-arranged, pre-approved (by the Catholic church) blueprint, how come, it will be asked, he was in the end nevertheless hauled before the Inquisition and forced to recant? Answer: the Catholic church took offense — whatever the legal technicalities — because the *Dialogo* presented the “inscrutability argument” in what it perceived to be an insufficiently respectful manner, uttered by a simple-minded character («Simplicio»). This was construed as insubordination. Even more than Galileo's science, for the Catholic church the problem was Galileo's refusal to kow-tow.

gunt ad unum locum, de terra facta sunt et in terram pariter revertentur. (DRCB, *ibid.*; *Eccl.* Ch. 3, *passim*)<sup>16</sup>

*Ecclesiastes* here clearly makes an existential affirmation, not an epistemological one; as the text was used in practice by the Catholic church, it functionally amounted to a theo-political big stick removed from its context and capriciously used for the simple sake of negating, at whatever logical cost, the possibility of human access to the spheres On High — to the treasure of cosmic perfection.<sup>17</sup>

Kepler's political situation was luckier than Galileo's, as he was less directly exposed to the control of the Catholic church's counter-reformatory practices. Accordingly, Kepler could afford to leave freer rein, in his research, to his yearning for the beauty and perfection of the divinity — a passion in which he revels especially in his massive neo-Platonic treatise, the appropriately titled *Harmony of the World* (*Harmonice Mundi*, 1619). It would be impossibly difficult, and in any case out of place, to summarize adequately here the overall scope of the book; suffice it to say that it establishes a systematic correspondence between 1), the harmony of musical intervals; 2), the average distance of the planets' orbits from the Sun; and 3), the respectively associated five regular solids known to geometry since antiquity (Mercurius = octahedron; Venus = icosahedron; Earth and Moon = dodecahedron; Mars = tetrahedron; Jupiter = cube; Saturn = outside orbit circumscribing all others).<sup>18</sup>

It should therefore come as no surprise if, at the end of his anyway even physically intimidating in-folio opus, Kepler breaks out in what amounts to a

---

<sup>16</sup> The *Ecclesiastes* author's existential claims are here unimpeachable; they just happen to be completely beside the point in the context of modern astronomy. That said, ironically we do, in fact, find one universal politically applicable passage in *Eccl.* 3 just a few lines later — and it happens to be considerably *more*, not *less*, politically subversive than Galileo's entire *Dialogo*: «I saw under the sun, in place of judgment, wickedness, and in the place of justice, iniquity ...» («Vidi sub sole in loco iudicii impietatem et in loco iustitiae iniquitatem ...»; *Eccl.* 3: 16). Somehow, though, at the Inquisition trial the Catholic church's legal team decided not to bring up this point.

<sup>17</sup> Two centuries later, in 1825, such a theo-political rhetorical practice was to receive its sharpest-worded identifying formulation under the pen of the ultra-reactionary Catholic poet Clemens Brentano. In a letter to his equally ultra-reactionary Catholic friend, the historian Joseph Görres, Brentano urged the latter only to express in public prudent theological positions, «so that no one may say about you, “he scratches himself theologially when he gets a political itch”» («damit keiner sage, “er kratzt sich theologisch, wo es ihn politisch juckt”»); Brentano 1951: 2: 254).

<sup>18</sup> Kepler's numbers (observations) do add up, and hence, his three laws of planetary motions hold to this day — although not exactly in the form he gave them, or for the reasons he produced. It was Kepler, with his *elliptical orbits* and related appurtenances, who brought about a watershed scientific transition to the first image of the Solar system reflecting factuality.

liberatory hymn of gratitude he offers unto the Lord of the Universe. It is this hymn, more than the *Harmonice* as such in its vastity, which concerns me here, as a virtually inimitable example of the transfigurative elation experienced by a human intellect exposed at length to the joyous side of the universe. Through protracted concentration and training, that intellect has been granted intimate access to, quite literally, some of the most elevated secrets of the world, and has been able to glimpse, as though in a mirror, the miracle of its own participation in cosmic unity:

O Thou who by the light of Nature movest in us the desire for the light of Grace, so that by it thou mayest bring us over into the light of Glory; I thank Thee, Creator Lord, because Thou hast made me delight in Thy handiwork, and I have exulted in the works of Thy hands. Lo, I have now brought to completion the work of my covenant, using all the power of the talents which Thou hast given me. I have made manifest the glory of Thy works to men who will read these demonstrations, as much as the deficiency of my Mind has been able to grasp of its infinity ... (Kepler 1997: 491)

O qui lumine Naturae desiderium in nobis promoves luminis Gratiae, ut per id transferas nos in lumen Gloriæ; gratias ago tibi Crea- / tor Domine, quia delectasti me in facturâ tuâ, et in operibus manuum tuarum exultavi: En nunc opus consummavi professionis meæ, tantis usus ingenii viribus, quantas mihi dedisti; manifestavi gloriam operum tuorum hominibus istas demonstrationes lecturis, quantum de illius infinitate capere potuerunt angustiae Mentis meæ ... (Kepler 1940: 362-63)

No clearer or more touchingly sincere expression could be found, it seems, to contest and disprove the repressive use, made by established theo-political interests, of the *Ecclesiastes* argument about human beings having restricted access — or no access at all — to understanding the divine universe which surrounds them.

### *The contradictions of Faust*

We will now reverse Kepler's elation and conclude our cursory exploration of diverse experiences of *Gradus ad Cælum* with the archetype of an outcome of a different and, in some ways, opposite kind. In the process, we will leave astronomy and return to alchemy as a favourite locus for human-divine interaction. Readers will have guessed that the character I am now alluding to is perhaps *the* single most famous alchemist in the history of Western literature: Goethe's Faust. Faust is a strange alchemist, to be sure, insofar as Goethe's tragedy mixes, merges and transmutes a Renaissance plotline with existential

concerns more typical of the *Sturm-und-Drang* and Romantic age. In this sense, we need to be cautious not to read the concerns of Goethe's poem as being completely coextensive with those of historical alchemists (not to mention, of course, Goethe himself); and yet we must also be alert to the extent to which Goethe's protagonist, in his own idiosyncratically solipsistic way, nevertheless embodies aspects of a recurring archetype. We may feel no particular identification with Faust as a person, but there is no denying that Goethe makes him bring up most of, if not all, the hardest questions about human hopes toward a fulfilling *Gradus ad Cælum*.<sup>19</sup>

Goethe's tragedy notoriously presents, early on, Faust's torturous attempts to translate adequately into German the New Testament's opening words «In the beginning was the Word», «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος» (John 1: 1). Now, it does not take a very great theological ingenuity — and certainly far less than Faust himself possesses — to see that if the New Testament's "Good Tidings" («Εὐ-αγγέλιον»), on the one hand, announces the new world view of a universe willed by a loving Creator, to be loved by His creatures in return, *but* on the other hand adds, ensconced in some obscure fine print, «Post-scriptum: there is *nevertheless* infinite heterogeneity, distance, discontinuity between the Creator and His creatures. The creatures are a separate no-thing; only He is, in Himself» — if so, then it does not take a very great theological ingenuity to see that such a dualist world view amounts to little more than a neo-nihilist re-edition of

---

<sup>19</sup> A mistake frequently made — not necessarily by amateurs only — in approaching and discussing Goethe's poem is to focus, even subconsciously, on whether "we" as individual readers approve, or otherwise, of the *intentions* subtending Faust's overall conduct. Since such intentions have been construed, presented, taught, and understood in vastly different manners throughout different times, countries, political systems, and philosophico-epistemological frameworks, clearly any cursory expression here and now of — say — *our judgement on C. G. Jung's judgement on Goethe's judgement on Faust's behaviour* would look dangerously like a castle built on a lot of very shifting sand; at a minimum, it would itself need to flow into the project of a full-fledged book in its own right. More realistically, my present notes on *Faust* can be described as a simple plea to leave likes and dislikes to one side, in order to focus on the *issues* (the massive *trans-personal issues of modern capitalism*) which Goethe raises in his best-known *opera-mondo* (Franco Moretti's term in his book by the same title). — I will introduce below, to the best of my abilities, certain comments of mine on Faust-the-character but, as regards a sound-bite-sized statement of *my own assumptions* about Goethe's masterpiece as a whole, I probably owe my readers the following synthetic avowal of my own: 1), I believe that Goethe, if he identified with anyone at all in the poem, probably identified *with God*; 2), the true protagonist of *Faust* is *not* Faust, but Mephisto, the Spirit of Modernity; 3), Faust's original intelligence overshoots into a "stupid" and ultimately *literally blind* («Faust, *erblindet*: *Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen ...*», v. 11,499) *unpolitical, passive* complicity with Mephisto as an archetypal ideological Manipulator; 4), the scientist, positivistic drift affecting the politics- and profit-driven corporate «science» known to the 20<sup>th</sup>-21<sup>st</sup> century, today often misdescribed in public as having «Faustian» roots, is actually of one piece with *the views expressed by Wagner*, Faust's untalented assistant (on whom more in a moment). *That science is hand-in-glove with Mephisto.*



the old one. If that is so, then, contrary to promise (and not only in Faust's eyes, but in ours too) the self-proclaimed novelty, the liberating Eu-angelion of the New Testament, is not terribly *new* news; and it certainly is not very *good* news.<sup>20</sup>

The terms of the issue appear in Goethe's *Faust* in the crispest form, as Faust, claustrophobically fenced in by the habits and conventions of human life, history and tradition — *including* scientific tradition —<sup>21</sup> looks to the forces of the Macrocosm for help in overcoming his prison-like *ennui*. As Faust, in his quest for visionary inspiration, opens a book of magic and glimpses the wondrous sign of the Macrocosm, he utters words of euphoria which capture to perfection the entire gamut of feelings that have been available, over the centuries, to human beings seeking to witness from close up the spectacle of the Cosmos's infinite transmutations. Faust's exact words to this effect are:

- 430 Ah! What *jubilation* (*Wonne*) bursts out of this sight  
into my senses — now I feel it flowing!,  
youthful, a sacred fountain of *delight* (*Lebensglück*)  
through every nerve, my veins are glowing.  
Was it a god that made these symbols be /  
435 that soothe my feverish unrest,  
filling with *joy* (*Freude*) my anxious breast,  
and with mysterious potency  
438 make Nature's hidden power 'round me manifest? (97-99)<sup>22</sup>
- 430 Ha! welche *Wonne* fließt in diesem Blick  
auf einmal mir durch alle meine Sinnen!  
Ich fühle junges, heil'ges *Lebensglück*  
neuglühend mir durch Nerv' und Adern rinnen.  
War es ein Gott, der diese Zeichen schrieb,  
435 die mir das innre Toben stillen,

---

<sup>20</sup> In such broadly speaking "humanist" perspective, orthodox Protestantism proved every bit as disappointing as the proverbially constrictive Catholic church. The Faust legend certainly arises in Protestant lands — and it arises as the legend of a *discontented* Protestant.

<sup>21</sup> Revealingly, Faust's father was a practicing medical doctor — and not an above-average effective one, as the anguished heir ruefully admits to Wagner at some length (see esp. vv. 1,034-55, added as of the 1808 version). *It is the father* who owned all the Medieval-looking paraphernalia cluttering Faust's (really *Faust's*?) study in the poem's exceedingly popular opening scene — and this is exactly the reason why the jaded beneficiary feels the need to elaborate at length on the problems *traditionally* triggered by scientific legacies (vv. 676-85, also as of 1808).

<sup>22</sup> I will henceforward refer synthetically to *Faust* by indicating, with no further repetition, a) the page # in the 1961 English version by Kaufmann, and b), the verse number in both the translation and the original text.

das arme Herz mit *Freude* füllen,  
und mit geheimnisvollem Trieb  
438 die Kräfte der Natur rings um mich her enthüllen?

As we can see, a strong correlation arises here between Faust's emotions and the vocabulary of mystical plenitude we are already familiar with: we may not find Meister Eckhart's *zucke / enzückung*, or *sælicheit*, but we do have (in modern spelling) the well-known *Wonne* and *Freude*, to which Goethe adds (*Lebens-*) *Glück*.<sup>23</sup>

The connection with the divinity — the plenitude fired up by a shared circulation through the Cosmos — also punctually arises: «glowing» coexists with «flowing» to and from God. And so, immediately thereafter, in his typical impulsiveness Faust blurts out the question that normally dare not speak its name:

439 Am I a god? Light so grows in me! (99)  
439 Bin ich ein Gott? Mir wird so licht!<sup>24</sup>

The self and Nature merge:

440 In these pure lines my eye can see  
creative Nature spread in front of me. (99)  
440 Ich schau in diesen reinen Zügen  
die wirkende<sup>25</sup> Natur vor meiner Seele liegen.

These verses were already contained in the *Urfaust* published in 1790; to which the visionary, lightning 1797-98 fragment by Novalis symmetrically responds:

What is Nature? — an encyclopedic systematic index, or plan, of our spirit. [...] Everything seems to flood into us, because we do not flood out of ourselves. [We

---

<sup>23</sup> Nerval translates into French prose: «Ah! quelle *extase* [*Wonne*] à cette vue [/] s'empare de tout mon être! [/] Je crois sentir *une vie* [no; *Lebensglück* = *le bonheur, la joie* d'une vie] nouvelle, sainte [/] et bouillante circuler dans mes nerfs et dans mes veines. [/] Sont-ils tracés par la main d'un Dieu, ces caractères [/] qui apaisent la douleur de mon âme, [/] qui enivrent de *joie* [*Freude*] mon pauvre cœur, [/] et dévoilent autour de moi les forces mystérieuses de la nature?» (Nerval 1969: 36-37). As we can see, Nerval gives an overall laudably accurate translation, *with the notable exception of one of our key terms*: he gets right *Wonne* > *extase* and *Freude* > *joie*, but blanks out on *Lebensglück* (v. 432), which he reads as though it were a simple *Leben* («une vie ...»).

<sup>24</sup> Nerval: «Suis-je moi-même un dieu? Tout me devient si clair!» (Nerval 1969: 37).

<sup>25</sup> Variant: «*winkende*» («beckoning») — an equally poetic possibility.

need to reverse this] until in the end negation will no longer exist — and we will be everything in Everything. *God wants gods*. (Trans. mine)

Was ist die Natur? — ein enzyklopädischer systematischer Index oder Plan unsers Geistes. [...] Alles scheint auf uns hereinzuströmen, weil wir nicht herausströmen [Das müssen wir ändern] bis am Ende keine Negation mehr sein wird — sondern wir alles in Allem sind. *Gott will Götter*. (Novalis 2001: 399, # 60; emphasis in the original)

Faust's visionary moment lingers on in words that could not more effectively articulate the perception, which concerns us here, of the openness of communication between cosmic realms. In what I suggest we call an appropriately *alchemical re-visitation* of the Biblical topos of Jacob's ladder, Faust exclaims:

- 447 All weaves itself into the whole,  
each living in the other's soul!  
How heaven's powers climb up and descend,  
450 passing the golden pails from hand to hand! (99)
- 447 Wie alles sich zum Ganzen webt,  
Eins in dem andern wirkt und lebt!  
Wie Himmelskräfte auf und nieder steigen,  
450 Und sich die goldnen Eimer reichen!

The turning point, however, comes promptly, when Faust, not content with such a mystical spectacle, somehow seems to pine for even more («What play! Yet but a play, however vast! / Where, boundless Nature, can I hold you fast?», 99; «Welch Schauspiel! Aber ach, ein Schauspiel nur! / Wo faß ich dich, unendliche Natur?», vv. 454-55). For the better and the worse, impatience is, after all, Faust's most salient hallmark — indeed, arguably, his defining trait.<sup>26</sup>

Instead of sedulously tending, over time, to the study of the cosmic harmonies he has just caught a glimpse of — in the style of Kepler's decades-long astronomy observations, if one will — Faust now capriciously turns away from the Symbol of the Macrocosm, swings round to the Spirit of the Earth, and

---

<sup>26</sup> In his all-encompassing disappointment with human preconceptions, Faust wipes the slate blank from all “sociable” positives, patience first and foremost («And cursed above all else be patience!», 179; «Und Fluch vor allem der Geduld!», v. 1,606). On a differently positive note, it is precisely his *impatience* with Mephisto's calculating reason (or ... “reason”) that renders Faust a less than fully willing and reliable partner for the devil. What God presciently calls Faust's «dark impulse» («dunkler Drang», v. 328) is exactly what makes Faust difficult, and ultimately impossible, for Mephisto to bring on board for lucidly and intentionally demonic purposes. Admittedly, that does not make Faust *really* “good”; on this, more below.

impulsively decides to evoke it, come what may. It seems possible to argue that this is just the misstep which dooms Faust to being rebuffed.

Only after his invasive advances («How close I feel to you!»; «Wie nah fühl' ich mich dir!», v. 511) are rejected by the Spirit of the Earth —

512 You are peer of the spirit that you comprehend,  
513 not mine! (103)

512 Du gleichst dem Geist, den du begreifst,  
513 nicht mir!

— only then does Faust belatedly assess the extent of the mismatch, of his own self-miscalculation («and I may not *mis-measure* me to equal you!», my transl.; «nicht darf ich dich zu gleichen *mich vermessen!*», v. 623; emphasis added). And this despite the promises, contained in the Holy Scriptures, about humanity having been shaped in the «likeness of the Divinity» («Ebenbild der Gottheit»): an expression, significantly, twice repeated by Faust within a short interval (v. 516 and v. 614).

Verily, a fulfilling *Gradus ad Cælum* is more easily envisaged than carried out; without patience and constance — concepts, here anyway, essentially synonymous with humility — any attempt to find access to cosmic harmony is an enterprise doomed to failure:

672 Mysterious in the light of day,  
673 Nature, in veils, will not let us perceive her ... (115)

672 Geheimnisvoll am lichten Tag,  
673 läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben ...

The door to Faust's despair is now open: only a crack, perhaps, but just enough for the playful black poodle to sneak in, bark at Faust's comments on the Gospel of John, and thereupon launch a whole new cycle of Faustian misadventures in empirical realms far removed from the blissful revelations originally glinting in the outside world — from the jubilant signs contained in the natural-divine book of the Macrocosm.

If it is true, or to the extent that it might be true, that (as is often claimed, overhastily neglecting to consider many of the possible ramifications of such an interpretation) the story of Goethe's master "alchemist" embodies the quintessential *Drang* of the modern and contemporary age — with its historical record of scientific discoveries, unbounded nationalism, industrial revolution, the «animal spirits» of capitalism, and suchlike modernities —, *it then* necessarily follows that such a gas-like expansion of the human self to occupy all available

space in the universe occurs on the basis of an utterly un-humble solipsistic break inflecting and deflecting a path of possible harmony with the Macrocosm into one of hubris and bipolar destructiveness.

I am alluding to the break, examined in my comments above, *from an alchemical path of patience* within Macrocosmic nature *to the path of a capriciously attempted appropriation* for oneself, by pure force and in a gesture of “instant gratification,” of the resources mastered by the Spirit of the Earth. When the Spirit of the Earth refuses to comply, Faust — rebuffed, as we saw — demurs at first, but does not give up on his hubris. Declining to practice long-term patience, Faust then fields, or in any case tolerates the intervention of, a shortcut through demonic forces interposed between himself and Nature. From then on, *it is Mephisto who takes over*.<sup>27</sup>

Even leaving to one side the well-known Gretchen plot in Part One, we find decisive examples of heavy-handed demonic meddling in Part Two: there, in Act I, it is *Mephisto* who, with diabolical intentions, pushes the idea to dig, mine and haul out the treasures of the earth; and in Act V it is *Mephisto* again who arranges for Philemon’s and Bauci’s hut to be torched in order for himself (and Faust) to grab their land. The Spirit of the Earth resists? Well, to bring in for the purpose no lesser an authority than Mephisto himself, «we need the witch then after all» (Goethe 1961: 237; «So muß denn doch die Hexe dran», v. 2,365).<sup>28</sup> For Mephisto and his minions that’s the Earth’s problem, not theirs.

Faust’s problematic point, then, and the unacceptable side to his behavior, is that the «dark impulse» («dunkler Drang», v. 328) impelling the man whom the Lord calls «my servant» («meinen Knecht», v. 299), remains precisely *ever dark*, i.e., unaware of its own dark nature (un-self-aware); so much so that *it is*

---

<sup>27</sup> Faust *follows*, as Mephisto quite literally drags him along (*schleppen* is the self-explanatory verb used by Mephisto in v. 1,860 of the 1808 version): the old/young man has his own, independent attitudes. In other words, Faust is not, in fact, the ideal partner for Mephisto; his social climber (*arriviste*) pupil *Wagner* is. — On the aporias of the “scientific establishment” (a contradiction in terms?) as we know it from the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries, see primarily the critical trilogy ideally made up of Friedrich Dürrenmatt’s *The Physics* (*Die Physiker*, 1962, final vers. 1980); Heinar Kipphardt’s *In the matter of J. Robert Oppenheimer* (*In der Sache J. Robert Oppenheimer*, 1964); and Peter Weiss’s *The Investigation* (*Die Ermittlung*, 1965). Specifically on Wagner as a perfect, prophetic Goethean embodiment of such issues, see also Testa 1991: 21-24 («All the developments in *Faust* could, in a sense, be described as the story of a colossal mistake: the story of the wrong choice of a partner on Mephisto’s part»; *ibi*, 22).

<sup>28</sup> It is revealing that Mephisto does not himself brew the potion meant to rejuvenate Faust; he leaves that ministration to other, less qualified characters in his entourage. Mephisto has no time for things requiring too much application, which he scorns with a grin («in this work patience plays a part», 237; «Geduld will bei dem Werke sein», v. 2,371). Patience is something the devil feels he has no truck with — as, in a correspondence of sorts (and to some extent *already* showing Mephisto’s influence), Faust had exclaimed earlier on (v. 1,606 already discussed).

*not Faust but God* who, as a divine alchemist, intervenes at the end of the poem to *rectify* and *decant* (*verklären*) such instinct. He — God — can certainly do so, but at the cost of a single-handed (and symmetrically heavy-handed) redeeming decision which finds no real anchorage in Faust's praxis ... But, in the meantime, Philemon and Baucis are dead. Things would have worked out very differently, one imagines, if Faust had managed to be, or to become, his own alchemist until a happy end: his own *Verklärer*.<sup>29</sup>

Ditto — to a certain, arguable extent — for humanity as a whole, for «die vielen Millionen» (v. 11,563) who have come into being ever since. If a more enlightened, transmutational *Gradus ad Cælum* had prevailed, it would have yielded, if not necessarily a perfectly celestial human species, at least a slightly less infernal one than the two centuries elapsed since Goethe's *Faust* have witnessed.<sup>30</sup>

*The divine body: «In hundred places»*

How many different forms of reintegrative visions of the Multiple with the One — how many manners of *Gradus ad Cælum* — can be conceived? How many different forms of *transmutatio*, and corresponding different forms of preparatory *askêsis*, can be envisaged on that path which, as Meister Eckhart insuperably argued, is a «non-path» and is in fact a universal Abode?

Is it the discipline of the scientist — the discipline practiced by the astronomer, the chemist, the spiritual alchemist a.k.a. the philosopher or scholar in general? Is it the daily diligence, made up of the “canonical” triad *kátharsis - phôtismós - hénôsis* (κάθαρσις - φωτισμός - ἔνωσις; *purgatio - illuminatio - unio* or *perfectio*), practiced in some kind of more traditional monastic lifestyle? Or, on the contrary, is it the invisible, inaudible self-sacrifice of the countless

---

<sup>29</sup> *Death* (Gretchen's, of course, in *Faust I*, but also, in parallel fashion, Philemon's and Baucis's in *Faust II*) is the reason why Goethe opted to classify his philosophical poem as «Tragödie». Had he meant it be construed as *truly* Faust-centred, then Faust's final salvation would no doubt have caused him to label it «Komödie», as is the case, in the first place, in Dante's *Göttliche Komödie* which in many other respects *Faust* insistently tracks, shadows, and re-writes. — For the record, on the complex Faust - Mephisto - Goethe - Philemon and Baucis - C. G. Jung constellation an abundant and indispensable set of information is contained in a website by the (Jungian) Philemon Foundation (see Jung 1955). Jung's comments therein contained (Letter to Alice Eckstein-Raphael) are clearly reflective of the apocalyptic post-Second World War reception of Faustian themes typically and masterfully built into, for example, Thomas Mann's *Doktor Faustus* (1947).

<sup>30</sup> This, I repeat, to the incomplete extent that “Faustism” as usually (amateurishly? *mala fide*?) flogged to the general public may stand for the whole of modern and contemporary humanity. Faust is simply too complex and contradictory to be construed as a pure and simple man of the establishment. To reverse the common adage, he is rarely pure, and never simple.

human beings who daily go out into society in order to serve it, and see in every needy human face around them, *facie ad faciem*, the visage of the only One?

Is it the long patience of musicians who receive within themselves the gift of the divine body in its utter invisible nudity, and are then called upon to dress and garb it in manners that will make it communicable to the world? Or is it the pious, periscopic peeking — «*lugen*» for Meister Eckhart — practiced by poets, who err through the world scouring it for what it hides, rather than for what it flaunts, ever eager to be traversed by the inexplicable vision which comes to us *from the obverse* of things or *from between* things, and painstakingly attempt to articulate it *on the obverse* of their words, *between* their words? As Rilke reminds us, poets live contending with the ever-present stupor of that *tremendum*:

For us, Being is magical still; in hundred  
places it is still Origin. A play it is of pure  
forces, which no one may touch without kneeling in wonder.  
(Trans. mine)

Aber noch ist uns das Dasein verzaubert; an hundert  
Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen  
Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert.  
(Rilke 1986: 701 - 2: X: 9-11)

Or is that discipline perhaps something else again — is it the apparently cold, iterative process mastered by the mathematician, the logician, the geometer who is «all transfixed» by the task («che tutto s'affige», *Pd* 33.133) and experiences the joy of cosmic unity through some kind of purely intellectual love toward some kind of pure Logos ... in a quasi-Stoic approach diametrically opposed to Faust's stormy impatience?

Such a special kind of “visionary rationalist” could then share Spinoza's desire to be united with the divinity in a complete «freedom of mind or happiness» («*mentis libertas seu beatitudo*»). To quote from the Scholium that concludes Spinoza's *Ethica more geometrico demonstrata*, unlike the unaware (*ignarus*), the wise person (*sapiens*)

insofar as they are regarded as such, are scarcely at all disturbed in spirit, but, by a certain eternal necessity, never cease to be conscious of themselves, and of God, and of things, but always possess true acquiescence of their spirit. (Spinoza, «*EthicaDB.org*», V: 42: schol. – English - Elwes trans., slightly edited)

quatenus ut talis consideratur, vix animo movetur, sed sui et Dei et rerum aeterna quadam necessitate conscius numquam esse desinit, sed semper vera animi acquiescentia potitur. (Spinoza, «*EthicaDB.org*», V: 42: schol. – Latin)

Whichever metaphorical «non-path», then, within creative / beckoning Nature («wirkend» / «winkend»; *Faust*, v. 441) we may see as most auspicious for a wished-for transmutation of ours from *ignari* to *beati*, one thing is certain: it is not likely to be the most commonly visited one in the world. As Spinoza (altogether rationally) concludes,

needs must it be hard, since it is so seldom found. How would it be possible, if salvation were ready to our hand, and could without great labour be found, that it should be neglected by almost all persons? But all things excellent are as difficult as they are rare ... (Spinoza, «EthicaDB.org», *ibid.*, English, slightly edited)

sane arduum debet esse quod adeo raro reperitur. Qui enim posset fieri, si salus impromptu esset et sine magno labore reperiri posset ut ab omnibus fere negligetur? Sed omnia præclara tam difficilia quam rara sunt ... (Spinoza, «EthicaDB.org», *ibid.*, Latin)

— and happiness in humans is perhaps the rarest thing of all.



Fig. 1 —*The Heavenly Ladder*, from Lullus, *Liber de ascensu et descensu intellectus* (Valencia, 1512; reproduced from <http://www.gnosis.art.pl>)



## Works Cited

- Bible. Douay-Rheims Catholic Bible (DRBC) online  
<http://www.drbo.org/chapter/23003.htm>  
King James Bible — Interlinear Greek NT online  
<http://lovewins.us/bible/KJV>
- Brentano, Clemens. 1951. *Briefe*. Ed. Friedrich Seebaß. Vol. 2. Nürnberg: Carl Verlag.
- Cusanus (Nicholas of Cusa). 1460. *Triologus de Possest*. Online in *Opera > Werke - Cusanus-Portal* - <http://www.cusanus-portal.de/>
- . 2001. *The Possible That Is*. In his *Complete Philosophical and Theological Treatises*. Trans. Jasper Hopkins. Vol. 2. Minneapolis: Arthur J. Banning Press.
- Eckhart. 1993. *Werke* [i.e., *Deutsche Werke, DW*]: *Texte und Übersetzungen*. 2 vols. Ed. Niklaus Largier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- . 2006. “Acta Echardiana.” Ed. Loris Sturlese. Part VI of vol. 5 of *Die lateinischen Werke*, itself sect. II of *Meister Eckhard: Die deutschen und lateinischen Werke*. Eds. Albert Zimmermann and Loris Sturlese. Stuttgart: Kohlhammer.
- Galilei, Galileo. 1610. *Sidereus Nuncius*. BIVIO Biblioteca Virtuale On-Line - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento - SIGNUM / Scuola Normale Superiore di Pisa. <http://bivio.filosofia.sns.it/bvWorkPage.php?pbSuffix=129%2C16469>.
- . 1967 [1953]. *Dialogue Concerning the Two Chief World Systems: Ptolemaic and Copernican*. Trans. Stillman Drake. Forew. Albert Einstein. Berkeley: U of California Press.
- . 1975 [1970; 1632; imprimatur 1630]. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo: tolemaico e copernicano*. Ed. Libero Sosio. Turin: Einaudi.
- Goethe, Johann Wolfgang. 1961. *Faust*. Trans. Walter Arnold Kaufmann. Garden City, N.Y.
- . 1997. *Faust*. Ed. Sybille Demmer. Munich: DTV.
- Heck, Christian. 1999 [1997]. *L'échelle céleste: Une histoire de la quête du ciel*. Paris: Flammarion. Champs 639.
- Jung, Carl Gustav. 1955. Letter to Alice Eckstein-Raphael. In *Jung History* 2: 2 (n.d.). Online via Philemon Foundation at [http://www.philemonfoundation.org/resources/jung\\_history/volume\\_2\\_issue\\_2/who\\_is\\_jungs\\_philemon\\_a\\_unpublished\\_letter](http://www.philemonfoundation.org/resources/jung_history/volume_2_issue_2/who_is_jungs_philemon_a_unpublished_letter)
- Kepler, Johannes. 1940 [1619]. *Harmonice mundi*. Ed. Max Caspar. Vol. 6 of J. K., *Gesammelte Werke*. Eds. Walther von Dyck and Max Caspar. Munich: C. H. Beck.

- . 1997. *The Harmony of the World*. Ed., intro., trans. E. J. Aiton, A. M. Duncan, and J. V. Field. Philadelphia: American Philosophical Society.
- Nerval. 1969. *Faust et le second Faust* de Goethe. Trans. Gérard de Nerval. Ed. M. Marache. Paris: Garnier.
- Novalis. 2001 [1981, 1969]. *Fragmente und Studien 1797-98*, in *Werke*. Ed. Gerhard Schulz. Munich: C. H. Beck.
- Paracelsus. 1553. *Labyrinthus medicorum errantium* (Lat. ed.). Online via openlibrary.org at <http://archive.org/stream/labyrinthusmedic00para#page/n1/mode/2up>
- . 1933. *Sämtliche Werke*. Ed. Karl Sudhoff. Vol. 14. Munich: Otto Wilhelm Barth and Wiesbaden: Steiner.
- . 1976 (1538). *Labyrinthus medicorum errantium* (ENHG ed.). In the anthology *Vom Licht der Natur und des Geistes* [editorial title]. Ed. Kurt Goldammer. Stuttgart: Reclam.
- Plotinus. *Enneads*. Bk. VI, Ch. 9. Via <http://john-uebersax.com/plato/enneads.htm#pdf>  
Online at <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/enneade69.htm>
- . 1991 [1969, 1930, 1917]. *The Enneads*. Trans. Stephen MacKenna et al. Ed. John Dillon. London: Penguin.
- Rilke, Rainer Maria. 1986. *Sonette an Orpheus*. In *Die Gedichte*. Frankfurt am Main: Insel.
- Spinoza, Baruch. 1677 (posth). *Ethica more geometrico demonstrata*. Online at «EthicaDB.org – Digital and multilingual publication of Spinoza’s Ethics».  
English: Elwes trans. <http://www.ethicadb.org/pars.php?parid=5&lanid=3&lg=en>  
Latin or.: <http://www.ethicadb.org/pars.php?parid=5&lanid=0&lg=en&ftop=7169px>
- Testa, Carlo. 1991. *Desire and the Devil: Demonic Contracts in French and European Literature*. New York: Peter Lang.



UNA LETTURA  
TRA ORIENTE E OCCIDENTE



« *O mon Iran, où es-tu?* »

inedito di Henry Corbin, a cura di Daniela Boccassini

*Nota introduttiva*

Redatto a Teheran e datato in calce 2 dicembre 1974, questo breve inedito di Henry Corbin si offre al lettore come un'appassionata, solitaria meditazione sugli invisibili segreti iscritti nel corpo vivente della terra iranica, da parte di un europeo che di quella terra, e ancor più di quei segreti, fu, per tutta la sua esistenza, fervente studioso e devoto ricercatore.<sup>1</sup>

Conservato negli Archivi Corbin (EHH di Parigi, scatola 105), questo testo intensamente lirico si presenta non in forma di manoscritto bensì di dattiloscritto: di testo trascritto cioè, e quindi reso leggibile, probabilmente per cura della moglie Stella, in tempi che dovettero essere molto vicini a quelli della sua redazione. Se tale “originaria” messa in forma permette di ipotizzare una qualche pubblica occasione in vista della quale questo scritto fu forse concepito, di tale evento né questi fogli dattiloscritti, né altro materiale d'archivio conservano traccia.

E d'altronde, fin dal titolo e nell'articolazione stessa del pensiero che vi si svolge, questo testo cancella, evocandolo, proprio quel genere di tropismo del pensiero “modernista” che si esprime così nel documentarismo come nell'ossessione celebrativa, dove prassi archeologica e vanagloria tecnocratica vengono a fare tutt'uno. I cultori di tale deplorabile neopositivismo — da Corbin felicemente soprannominati «turisti della storia» — si affannano a cercare nei sepolcri del passato i fantasmi con cui animare le maschere della loro stessa inattività. I morti-viventi sanno dare appuntamento solo ai morti — dichiara senza mezzi termini Corbin — allorché la vita vera, la vita dell'anima, appartiene ai risorti, e ad essi soltanto.

L'Iran di Corbin — che è l'Iran immaginale di cui il re Ciro, evocato fin dal

---

<sup>1</sup> Desidero esprimere i miei più vivi ringraziamenti all'erede di Henry Corbin, Daniel Gastambide, che ha cortesemente acconsentito alla pubblicazione di questo inedito. Un sentito ringraziamento anche a Daniel Proulx, studioso esperto degli archivi corbiniani, senza la cui preziosa collaborazione e il cui entusiasmo l'identificazione di questo inedito come uno fra i più appropriati per il contesto tematico del presente volume dei *Quaderni* non sarebbe stata possibile.

primo paragrafo, è perenne testimone — vive invece in quell’invisibile “altrove” nel quale hanno luogo gli appuntamenti dell’anima. Pertanto, Corbin si adopera a evocare in queste pagine tutta una confraternita di spiriti immortali, riunendoli nell’interiorità di uno spazio “segreto”, libero da qualsiasi costrizione temporale e circoscritto da una tenda sottile come il velo di Māyā, dove essi partecipano di un gioioso convivio al quale siamo anche noi chiamati a partecipare. È tutto il mondo dei poeti, dei mistici, dei filosofi-teosofi che hanno formato la tradizione iranica — un mondo eternamente vivo, non archeologicamente vivisezionato — a sfilare nel caleidoscopio della mente attraverso queste poche pagine: è il mondo dello spirito sofianico di cui Corbin si è fatto ermenauta, qui da lui abbracciato con un unico sguardo, uno sguardo che sa contemplare, e mostrare, gli spazi interiori dell’altopiano iranico, del «paese colore del cielo».<sup>2</sup>

Ma come raggiungere, insieme a Corbin, quell’altrove della storia, come non mancare all’appuntamento dell’anima? «Il segreto non è stato violato — dichiara ermeticamente l’autore di queste pagine — la via d’accesso è sempre lì, né più né meno difficile di un tempo, sempre altrettanto ardua da trovare e da percorrere». Poco alla volta, ecco che il testo stesso ci orienta nella direzione del percorso da seguire. Per arrivare a vedere quel mondo, per sentirsene partecipi, occorre mettere in atto la trasmutazione dello sguardo: questa si produce quando l’anima diviene capace di vivere in quell’ossimoro che è il «fiducioso pessimismo» di coloro i quali, incamminatisi lunga la via del segreto inviolato, si sono lasciati alle spalle ogni possibile «dove» terreno, e sono così riusciti a raggiungere l’altro versante della montagna di Qaf. Soltanto unendosi a quei viaggiatori, non teme di suggerirci Corbin, sapremo come rispondere alla domanda che il re Ciro rivolge ancora, a duemilacinquecento anni di distanza, al segreto (*sirr*) custodito in ciascuno di noi.

Come ebbe a dire Corbin stesso in altri suoi scritti, siamo qui confrontati, all’u-topico “dove” e all’u-topico “quando” propri della *transmutatio*, che richiedono, per essere avvicinati, un radicale capovolgimento di prospettiva da parte dell’individuo che li esperisce, che anzi li crea, nel proprio presente.

Relativamente al “dove”: « Car désormais, c’est le où, le lieu, qui réside dans l’âme ; c’est la substance corporelle qui réside dans la substance spirituelle ; c’est l’âme qui environne et porte le corps. C’est pourquoi l’on ne peut

---

<sup>2</sup> E non senza un fondamento letterale: «azzurro» è, doppiutto, come ben si sa, parola d’origine persiana.

dire où est situé le lieu spirituel ; il n'est pas situé, il est plutôt ce qui situe, il est *situatif*. Son *ubi* est un *ubique* ».<sup>3</sup>

Quanto al tempo, Corbin sviluppa tutta un'ermeneutica del presente incentrata sull'individuo, e non sui fatti, come crogiolo del senso, opponendosi risolutamente alla concezione storicista. Anche qui, è una visione unitiva, e quindi trasmutativa — dei fatti e delle persone — che anima il suo sguardo: « *passé* et *futur*, eux aussi, sont des attributs exprimés par des verbes ; ils présupposent le sujet qui conjugue ces verbes, un sujet *pour qui* et *par qui* le seul temps existant est le présent, et chaque fois le présent. Dimensions du passé et du futur sont aussi bien chaque fois mesurées et conditionnées par la capacité du sujet qui les perçoit, par son instant. Ils sont à la dimension de cette personne, car il dépend d'elle, de l'ampleur de son intelligence et de sa générosité de cœur, d'embrasser la totalité de la vie, *totius vitae cursum*, de totaliser, d'impliquer en elle-même les mondes en reculant jusqu'à l'extrême limite la dimension de son présent. C'est cela *comprendre*, et c'est tout autre chose que de construire une dialectique des causes ayant fini d'exister dans le passé. C'est "interpréter" des signes, non plus expliquer des faits matériels, mais des manières d'être qui révèlent des êtres. L'herméneutique comme science de l'individuel s'oppose à la dialectique historique comme aliénation de la personne ».<sup>4</sup>

« O mon Iran, où es-tu? »

Il y a de cela un peu plus d'une quarantaine d'années. Il était beaucoup question d'une sorte de « mystère » composé par un jeune dramaturge iranien. Hélas ! son nom aujourd'hui m'échappe, comme m'échappe le titre exact de son drame.

On y voyait le roi Cyrus revenu en Iran, parcourir le haut plateau de Persépolis à Naqsh-e Rostam, et clamer finalement dans la solitude : « Tous ces tombeaux ne sont pas mon Iran. O mon Iran, où es-tu ? où es-tu ? » [...] Le mystère des tombeaux vides est le secret des résurrections.

Aujourd'hui l'Iran, en maintes régions, se couvre de cheminées qui fument. Et que feraient-elles d'autre ? Elles sont là pour cela. Naguère encore, l'Iran

---

<sup>3</sup> Henry Corbin, «Mundus imaginalis, ou l'imaginaire et l'imaginal», *Cahiers internationaux de symbolisme* 6 (1946): 3-26, cit. p. 12.

<sup>4</sup> Henry Corbin, «Le temps d'Eranos», *Cahier de l'Herne Henry Corbin*, dirigé par Christian Jambet. *Les Cahiers de l'Herne* 39 (1981): 256-60, cit. p. 258.



apparaissait si secret, si loin de l'agitation du monde ! Téhéran était au bout d'une impasse. On y venait pour repartir. Aujourd'hui les avions y déversent les foules en transit. Alors ceux qui l'ont connu dans l'exaltation de la solitude, ont parfois le sentiment que le secret a été violé. Eux aussi sont tentés de demander : « O mon Iran, où es-tu ? » Pourtant le secret n'a pas été violé. Le chemin d'accès est toujours là, ni plus ni moins difficile que jadis, toujours aussi délicat à trouver et à parcourir.

C'est ce que ces lignes voudraient rappeler à tous ceux que leur destin conduit un jour ou l'autre jusqu'en ce pays couleur du ciel, et cela en leur demandant tout d'abord : « Avec qui avez-vous rendez-vous ? » Si vous venez simplement en touristes de l'histoire, c'est que vous n'avez probablement aucun rendez-vous, et si d'aventure vous en avez un, il est à peu près sûr que vous allez le manquer.

On ne se rend pas à l'étourdie au rendez-vous secret de l'âme ; il y faut la longue préparation d'un pèlerinage. Alors seulement sera pressenti le message spirituel que, depuis les lointains de la Perse antique, l'Iran a voulu transmettre à l'humanité. Le message émane d'une terre qui, de siècle en siècle, garda le privilège d'être une terre des religions, une terre des philosophes, une terre des poètes.

Une terre, c'est un paysage. Le paysage iranien doit être contemplé comme le cadre idéal de la légende sacrée de son prophète, peut-être au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, Zarathoustra dont nous avons fait Zoroastre après les Grecs. La légende a été transposée de l'extrême-orient du monde iranien, la Bactriane, à son extrême-occident, l'Azerbaïdjan. Mais la géographie sacrée est d'abord l'image de l'âme. C'est pourquoi les autres montagnes de l'Alborz portent l'empreinte invisible des entretiens secrets du prophète avec les archanges d'Ohrmazd. Pour la première fois, Zoroastre mettait les hommes en présence non pas de deux aspects de la divinité, mais de deux puissances antagonistes irréductibles : Ohrmazd, puissance de lumière et de vie ; Ahriman, contre-puissance de ténèbres, de négation et de mort. Tous les hommes sont engagés dans le conflit. Ohrmazd a besoin de leur aide, et l'humanité zoroastrienne s'organise en un Ordre de chevalerie que typifient les héros légendaires de l'antique épopée iranienne.

De l'Avesta, le livre saint du zoroastrisme, émerge une autre figure, celle de Mithra, le jeune Dieu vaincu, dont la religion initiatique connaîtra un destin prodigieux à travers tout l'Occident, à tel point que l'on discute encore aujourd'hui la question de savoir pourquoi l'Occident est devenu chrétien, non pas mithriaque.

À Ecbatane-Hamadan, où le jeune Tobie vint en compagnie de son Ange, où le philosophe Avicenne (XI<sup>e</sup> siècle) a son mausolée, nous recroisons le souvenir

du prophète Mani, dont le message réconciliait christianisme, zoroastrisme et bouddhisme, et qui se répandit de l'Extrême-orient à l'Extrême-occident. Avec le manichéisme, ce mot que tant de gens emploient aujourd'hui à tort et à travers, c'est toute la participation de la pensée iranienne à la Gnose qui se trouve évoquée. En vérité, dans la terre d'Iran plongent les racines profondes de toute notre histoire religieuse depuis le second temple : « Ainsi parle Cyrus, roi des Perses : l'Éternel, le Dieu des cieux, m'a donné tous les royaumes de la terre, et il m'a commandé de lui bâtir un temple à Jérusalem en Juda » (Esdra 1.2).

Ce n'est pas un hasard si de Sohravard, toute proche de l'Azerbaïdjan de la légende sacrée zoroastrienne, sortit au XII<sup>e</sup> siècle Sohravardī, le jeune et intrépide philosophe qui put se faire gloire d'avoir ressuscité à l'Iran islamique la philosophie de la Lumière et des Ténèbres professée par les Sages de l'ancienne Perse. À son œuvre prend origine la lignée des « Platoniciens de Perse » ; par cette œuvre la lignée se rattache aux Sages de l'ancienne Perse, et elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours, en conjoignant les noms de Platon et de Zoroastre. Elle est l'un des principaux témoins de la constance de l'âme iranienne dans l'affirmation de son message.

Trop longtemps la science occidentale a considéré que le passage à l'Islam avait coupé l'histoire et la culture de l'Iran en deux tronçons n'ayant rien de commun l'un avec l'autre. La conscience iranienne a non point le sentiment d'une coupure mais d'une continuité. De cette continuité nous trouverons le parfait symbole en nous rendant dans l'extrême nord-est, à Tous, la voisine de Mashhad. À Tous : le mausolée de Ferdawsī (X<sup>e</sup> siècle), l'auteur de la grande épopée qui a pour titre *Shāh-Nāmeḥ*, le Livre des Rois. Bible de la conscience iranienne, cette épopée a instruit chaque iranien, au long des siècles, que dès avant l'Islam il y avait eu Zarathoustra le prophète et la geste des chevaliers de légende. A Mashhad : le sanctuaire du VIII<sup>e</sup> Imām, Ali Rezā, dont la dévotion polarise la foi et l'espérance d'une forme spécifique de l'Islam que l'Iran a définitivement faite sienne : l'imāmisme ou shī'isme des douze imāms. Deux pôles de la conscience iranienne. Ni rupture ni déchirement.

De Mashhad revenons à Nishapour, où il faut selon certaine maxime avoir contemplé au moins une fois dans sa vie la beauté du lever de l'aurore. Là nous retrouvons le sanctuaire du grand poète mystique 'Attār (XII<sup>e</sup> / XIII<sup>e</sup> siècle), dont l'œuvre immense accomplit le passage de l'antique épopée héroïque à l'épopée mystique de l'âme. Un présage : la rencontre entre 'Attār, alors un grand vieillard, et le futur Jalāloddīn Rūmī, alors un petit enfant de cinq ans, fuyant l'Asie centrale avec son père. Il devait être plus tard l'auteur de cette autre immense épopée mystique de l'âme, le *Masnavi*, que l'on désigne traditionnellement en Iran comme le « Koran Persan ». Sohravardī, Ferdawsī, 'Attār, Jalāloddīn Rūmī : quatre piliers de l'arche royale. Mais la synthèse entre

le shī'isme et le soufisme, ce fut l'œuvre de Haydar Amolī (XIV<sup>e</sup> siècle), un homme du Nord, de ces rivages de la mer Caspienne, dont sont originaires tant de penseurs dont nous retrouvons les traces dans les collèges d'Ispahan.

Partout ailleurs en Islam, l'ère de la philosophie est close à la fin du XII<sup>e</sup> siècle, avec la mort d'Averroès. Dans les prestigieux collèges (*madrrasah*) de l'Ispahan des Savafides, du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, la philosophie prend un nouvel essor dont les effets sont encore sensibles de nos jours. Vous admirerez les alvéoles aux faïences émaillées, les courants d'eau vive, les jardins aux arbres pensifs, mais ces collèges ne vous diront leur secret que si vous savez qui a enseigné là, et quels problèmes ont été discutés sous ses ombrages, par des hommes qui n'ont jamais séparé recherche philosophique et expérience spirituelle. Mīr Dāmād, Sadrā Shīrāzī, Mohsen Fayz, Qāzī Sa'īd Qommī. Comment les nommer tous ? Descendons jusqu'à Shiraz avec celui qui fut sans doute le plus grand d'entre eux, Sādra Shīrazi, constructeur de Sommes dont l'influence est encore vivante aujourd'hui.

Shiraz, la cité enchantée ! Cyprès, roses et rossignols, vous aurez tout cela mais rien d'autre, si vous n'êtes que des touristes de l'histoire. Ni Sa'dī, ni Hāfez (XIV<sup>e</sup> siècle) ne vous diront leur secret. Pour connaître le secret de Hāfez, il faut aller d'abord se recueillir au mausolée de Rūzbehān (XII<sup>e</sup> siècle), le guide des « fidèles d'amour », pour qui amour humain et amour divin ne sont point des antagonistes, mais des compagnons inséparables l'un de l'autre. Il nous faut apprendre de Rūzbehān et de Hāfez pourquoi dans leur langage chiffré tiennent une si grande place les symboles empruntés à l'antique religion des Mages. Alors peut-être pouvons-nous nous rendre à la Madrasah Khan, où Sadrā Shīrāzī, le grand continuateur de Sohrevardī, dispensait son enseignement.

De cet enseignement nous ne retiendrons ici que ce qui est peut-être la clef de tout le reste. Sadrā et les siens n'ont jamais séparé la vocation du philosophe et la vocation du prophète (le prophète n'est pas quelqu'un qui prédit l'avenir, mais quelqu'un qui profère le verbe de l'invisible). Leur pensée a secrété une philosophie prophétique dont le shī'isme a été le stimulant, en assurant à la philosophie un foyer qu'elle avait cherché en vain ailleurs en Islam. À l'horizon de cette philosophie prophétique, une même figure dont nos philosophes ont perçu l'identité sous les traits du héros final que la cosmologie zoroastrienne désigne comme le Sauveur qui opérera la transfiguration du monde, aussi bien que sous les traits de la personne mystérieuse que le shī'isme désigne comme l'Imām attendu, le Douzième Imām. Certains l'identifient aussi avec le Paraclet annoncé par le Christ.

Si l'on a compris tout cela, il y a quelques chances d'être exact au rendez-vous secret de l'âme. On en comprendra les attentes et les silences. L'éthos de

l'âme iranienne n'est depuis toujours rien d'autre qu'un confiant pessimisme.

Un lecteur, peut-être un Occidental, peut-être un Iranien, viendra-t-il me dire, s'il a lu ces lignes : « Fort bien, mais ce qui nous intéresse, c'est l'Iran d'aujourd'hui, non pas l'Iran du passé ». Mais qui vous parle ici du passé ? C'est vous qui avez rendez-vous, et vous êtes bel et bien un homme d'aujourd'hui. Si vous me parlez du passé au passé, c'est que vous avez manqué le rendez-vous. Ne vous en prenez qu'à vous-même. Mais c'est à vous que le roi Cyrus sera cette fois en droit de demander : « Toi, où donc es-tu ? »

Henry Corbin  
Téhéran, le 2 décembre 1974



# RECENSIONI



A.F. Ambrosio - E. Feuillebois - T. Zarcone, *Les derviches tourneurs. Doctrine, histoire et pratiques*, Editions du Cerf, Paris 2006, pp. 212 € 24

Questo aureo volumetto curato da tre specialisti della materia consente di farsi un'idea più approfondita e documentata di un fenomeno di cui spesso avrà sentito parlare chi si sia interessato alla mistica musulmana, ovvero quello dei "dervisci danzanti", oggi noti anche ai turisti che si recano in Turchia con viaggi organizzati cui immancabilmente viene propinato uno "spettacolo folkloristico" con danza di dervisci.

La confraternita sufi che è più strettamente legata a questo tipo di ritualità è la *mawlawiyya* (in turco: *mevlevi*), che deriva da Mawlana (in turco: Mevlana) ovvero «nostro signore», appellativo del grande maestro e poeta sufi Jalal al-din Rumi (1207-73) fondatore della confraternita stessa. E sulla storia e lo sviluppo di questa si diffonde nella seconda parte del volume Thierry Zarcone (fine studioso cui dobbiamo anche la cura di un curioso volume su *Musulmans et soufis du Tibet*, Arché, Milano 2005). Rumi si potrebbe considerare un po', *mutatis mutandis*, il San Francesco dell'Islam. Nativo di Balkh (odierno Afghanistan settentrionale), fuggì ancor piccolo con la famiglia di fronte all'avanzare delle orde mongole e finì per stabilirsi a Konya in Anatolia, dove fondò un convento e la confraternita di cui s'è detto.

La prima parte del volume, dovuta alla penna di Eve Feuillebois, è appunto dedicata alla ricostruzione attenta della biografia e dell'opera di Rumi, il cui grande e pressoché martellante tema è l'amore mistico, un amore che si estende "francescanamente" a tutte le forme del creato, sotto ciascuna delle quali Rumi è sempre pronto a cogliere il dipanarsi di un discorso tutto divino. La natura in questo islam è specchio dello spirito, le sue forme vanno interrogate come "segni di Dio" (*ayat Allah*, espressione ricorrente nel Corano), in modo non dissimile dall'approccio di tanti mistici cristiani coevi; la bellezza delle forme create è riflesso della bellezza Divina, in conformità a un noto detto del profeta Maometto secondo cui: «Dio è bello e ama la bellezza». Anche l'amore umano per una persona di belle forme in questa prospettiva viene rivisitato e rivalutato, e una esposizione quanto mai profonda e esaustiva di questo tipo di concezioni ci è data da Ahmad Ghazali (XII sec.) un teorico dell'eros mistico autore di una affascinante disamina *Delle occasioni amorose* (in italiano uscita da Carocci, Roma 2006, titolo originale: *Sawanih al-'Ushshaq*). E l'amore come "innesco" di un eros mistico fu certamente l'esperienza umana centrale nella vita di Rumi. Fondamentale in proposito fu l'incontro del vecchio maestro con un misterioso derviscio errante, tale Shams-e Tabriz (= "Sole di Tabriz", nome di una città



dell'odierno Iran). A Shams-e Tabriz Rumi dedicherà tutto il suo celebre *Divan* (Canzoniere) mistico in cui la figura del derviscio, caricandosi di metafisiche risonanze e di luminose iridescenze, finisce per divenire ai suoi occhi un'autentica epifania dell'amore universale, una "manifestazione" del divino. Shams-e Tabriz, figura in cui pare riecheggiare l'archetipo dell'Uomo Perfetto o Uomo Universale (*insan kamil*), microcosmo che racchiude in sé ogni mistero dell'Oltre e del Divino, è per Rumi insieme figura dell'Amato Soprannaturale e maestro-iniziatore ai misteri dell'amore mistico. Quando Shams abbandonerà la comunità di Konya — forse temendo per la sua vita, a causa della gelosia dei discepoli — il vecchio maestro si dispererà, lo farà cercare per ogni dove e comincerà a dettare le appassionate poesie del *Divan* predetto (una selezione è leggibile nell'ottima antologia commentata: Rumi, *Poesie mistiche*, a cura di A. Bausani, Rizzoli-BUR, Roma 1980).

Ora, questo *Divan* di Rumi è importante non solo perché è universalmente considerato tra i vertici della lirica ispirata al sufismo, o perché è uno dei capolavori assoluti della poesia persiana classica, ma anche — e qui ci avviciniamo al tema — perché spesso fornisce i testi alle musiche del *sama'*, termine tecnico che designa quello che è volgarmente noto come "danza dei dervisci". Genesi e origini del *sama'* sono ampiamente e dottamente illustrati nella terza parte del volume dovuta allo studioso domenicano Alberto Fabio Ambrosio, uno specialista del sufismo anatolico da anni residente a Istanbul. Qui ricorderemo soltanto che il termine designa etimologicamente una "audizione" o "ascolto", di solito associato a pubblica lettura/declamazione di poesia o alla musica. Il *sama'* della confraternita fondata da Rumi vi aggiunse stabilmente un terzo elemento, quello della danza circolare in cui i dervisci formando tra loro un cerchio (con al centro spesso il maestro) girano sempre più vorticosamente su se stessi evocando così, simbolicamente, cosmiche danze, la circoambulazione della Ka'ba e interiori sommovimenti spirituali. Come anticipato, spesso si aggiungeva il canto su testi forniti dallo stesso maestro fondatore, ma questa pratica del *sama'* — senza l'aggiunta della danza — aveva avuto certamente dei precedenti nel X-XI sec., ad esempio nel convento fondato a Herat da un altro grande poeta-sufi, il mistico Abu Sa'id b. Abi al-Khayr. Ci è facile intuire come la danza del *sama'* fra le altre cose traduca nel linguaggio del corpo e della gestualità quello stesso entusiasmo traboccante dai versi del *Divan* poetico che è un po' la cifra del misticismo rumiano: gioia, entusiasmo, slancio, ebbrezza caratterizzano in effetti l'esperienza spirituale di Rumi che risulta perciò assai lontana da certo monotono "piagnisteo" di altre correnti sufi che battono invece ossessivamente il tasto sul *contemptus mundi*, sulla rinuncia, sulla penitenza, sul dolore e l'autoflagellazione.

Occorre avere presente che, ben lungi dall'essere uno "spettacolo", il *sama'*

ha per i sufi che lo praticano il valore e il significato precipuo di una seduta di preghiera comunitaria, di un atto di culto. Si tratta di un rito complesso e codificato in ogni suo aspetto, in cui parole musica e gesti sono concepiti per favorire la necessaria concentrazione e facilitare il raccoglimento interiore. Sulla liceità del *sama'* in senso lato (con o senza danze) l'islam dei dottori discusse accanitamente: alcuni sostennero che era lecito solo il *sama'* del Corano (ovvero l'"audizione" della salmodia dei versetti del libro sacro, fatta da cantori professionisti), e che ogni altra attività musicale era da ritenersi illecita o censurabile in quanto tendenzialmente pericolosa per la salute dell'anima. Il grande teologo Abu Hamid al-Ghazali (m. 1111, fratello maggiore del citato Ahmad Ghazali) ironizzava elegantemente su questa posizione rigorista, osservando che per certi severi colleghi «sarebbe da proibirsi persino il *sama'* del canto degli uccelli»... Documento importante di questa polemica è proprio uno scritto di al-Ghazali sul *sama'* (trad. it.: *Il concerto mistico e l'estasi*, Leone verde, Torino 1999), che ci mostra quanto la questione avesse scaldato gli animi dei dottori e dei due partiti che si erano formati sull'argomento, ognuno dei quali peraltro sosteneva le proprie tesi a colpi di dotte citazioni tratte dal Corano e soprattutto dal *hadith* (i detti del profeta). Al-Ghazali, che era pure un fine giurista, disquisisce sui casi leciti e su quelli illeciti di *sama'*, comunque legittimando autorevolmente il *sama'* dei sufi sia come forma di preghiera/meditazione sia come via per giungere a una qualche forma di commozione estatica.

Il volume ci permette tra l'altro di apprezzare il ruolo delle arti (poesia, musica/canto, danza) coinvolte nel *sama'* e, più in generale, di comprendere aspetti importanti non solo della spiritualità ma anche del rapporto della religione con le arti nel medioevo musulmano. Il volume è completato da un'ottima bibliografia, da un indice dei nomi e da un prezioso indice tematico.

*Carlo Saccone*

J. C. Buergel, *Tausendundeine Welt. Klassische arabische Literatur von Koran bis Ibn Chaldun*, Verlag C. H. Beck, Muenchen 2007, pp. 525 € 29,90

L'Europa contemporanea vive com'è noto un grande incontro/confronto a tutto campo con il mondo arabo e islamico in generale a partire, certo, dalle ondate di migranti dal Maghreb, dall'Egitto, dal Mediterraneo orientale, ma non solo. Il concilio Vaticano II nel documento *Nostra Aetate* rilanciava il dialogo interreligioso con particolare riguardo al mondo musulmano e alla fede fondata sul Corano, il libro "dettato" dall'angelo Gabriele a Maometto e da questi recitato ai suoi a Mecca e Medina tra il 612 e il 632. I contatti culturali, commerciali, politici tra Europa e mondo arabo, acceleratisi e intensificatisi a partire dall'epoca delle Crociate (in Terrasanta prima, e poi nel Balcani, nella Russia meridionale) non si sono mai interrotti nei secoli, continuando pur attraverso le vicende del colonialismo e del post-colonialismo sino ad oggi. Eppure, in questo contesto di contatti che si sono via via moltiplicati, com'è noto le reciproche incomprensioni non sono affatto diminuite, anzi: a vecchi pregiudizi se ne sono aggiunti di nuovi... L'irrompere sulla scena mondiale di un islam estremista — che ha com'è noto frange dedite alla lotta politica anche con metodi terroristici — non ha certamente migliorato lo stato complessivo dei rapporti tra il mondo cristiano-occidentale e il mondo musulmano nel suo complesso.

Si avverte, tra le molte concause di questa situazione incresciosa e gravida di sviluppi pericolosi, un problema di fondo, che sta a monte dei problemi odierni: c'è, evidentissimo, un deficit di conoscenza della cultura dell'Altro, della sua storia, del suo immaginario.

Il problema ha vari aspetti, di cui due almeno vanno qui brevemente richiamati. I programmi scolastici in Europa (e in Italia, in grado se possibile maggiore) sorvolano su questo mondo arabo-mediterraneo col quale abbiamo rapporti continuati, nel bene e nel male, da quattordici secoli. Raramente nei manuali di storia in uso nelle scuole italiane questa realtà copre più di un veloce capitolo, generalmente collocato all'inizio del Medio Evo. Anche questa collocazione è in realtà fonte di ambiguità: sembra che l'Islam sorga e si sviluppi nei "secoli bui", concetto fuorviante che gli studiosi medievali fortunatamente hanno da tempo cominciato a demolire. L'Islam in realtà raggiunge il suo apice proprio tra i secoli VIII e XII ovvero in un'epoca che nell'Occidente è di "incubazione" della grande stagione umanistica successiva, che d'altronde ampiamente si gioverà del progresso delle scienze conseguito in questo lasso di tempo dagli Arabi. Insomma, lungi dal vivere "secoli bui", l'Islam conosce proprio nel Medio Evo il suo apice culturale e politico, semmai il suo "medio evo"

comincia dopo il XIII secolo trascinandosi sino al brusco risveglio imposto dalle invasioni coloniali del XIX secolo.

Questa premessa ci è sembrata necessaria per comprendere la scelta dell'ottimo Curatore del volume qui presentato, una vasta antologia dal titolo suggestivo ("I mille e un mondo. Letteratura araba classica") di oltre 500 pagine che considera un periodo che va dalle origini fino all'epoca del grande storico Ibn Khaldun (XIV sec.). Questi, nella sua celebre *Muqaddima* («introduzione» o «prolegomeni» a una storia universale, resa accessibile da varie traduzioni in lingue europee), acutamente disquisiva sui principi e le leggi che regolano la nascita la prosperità e la decadenza degli imperi (egli pensa naturalmente al califfato, già defunto ai suoi tempi).

Perché segnalare questa nuova antologia tedesca? In italiano possiamo è vero ancora leggere la più contenuta *Antologia della letteratura araba* di Francesco Gabrieli (Ed. Accademia, Milano 1976), ma qui siamo di fronte a uno sforzo che si colloca su scala diversa e costituisce credo la più corposa traduzione antologica dalle lettere arabe finora compiuta in una lingua europea. Insomma, un'occasione in più per entrare a contatto con i testi fondamentali di una cultura che oggi si ha bisogno sempre più di conoscere e, direi di più, di comprendere.

L'altro aspetto che va qui richiamato è in effetti l'evidente squilibrio di questa "bilancia della conoscenza" reciproca tra Europa e mondo arabo. Si riflette poco sul fatto che, complice il fenomeno del colonialismo ieri e quello della migrazione oggi, mediamente un arabo qualsiasi conosce molto meglio la cultura europea di quanto un europeo non conosca quella araba. È questo un aspetto poco noto, ma che meriterebbe forse maggiore attenzione: i milioni di arabi che vivono in Europa sono di regola bi- o trilingui, hanno un tasso di scolarizzazione spesso elevato; ma anche gli arabi rimasti nei paesi d'origine, spesso attraverso le tv satellitari seguono regolarmente programmi in lingua spagnola, francese o italiana e, tramite i parenti emigrati in Europa, ricevono un flusso di nozioni e conoscenze ininterrotto. Facile rendersi conto della disparità, dello "sbilancio" in questo campo: quanti europei conoscono l'arabo? Quanti hanno di questi paesi qualcosa di più che le conoscenze superficiali trasmesse dai nostri telegiornali o da qualche breve soggiorno turistico? Gli arabi scolarizzati — ossia oggi praticamente tutti i giovani — leggono e parlano correntemente francese e/o inglese. Ecco il punto: essi "leggono" la nostra cultura direttamente nelle sue principali e più prestigiose lingue di comunicazione; noi europei non possiamo fare altrettanto, evidentemente la conoscenza dell'arabo non è da noi un fenomeno di massa.

Ben si comprende, in questa cornice di disparità e squilibrio evidenti, l'importanza fondamentale del lavoro di traduzione. Abbiamo grande bisogno di

leggere lavori come questo che ci propone il Professor Johann Christoph Buerger, eminente arabista, iranista e islamologo tedesco già docente all'Università di Zurigo, che ha dedicato un'intera esistenza a questo mondo producendo fra le altre cose studi fondamentali come: *Allmacht und Maechtigkeit. Religion und Welt im Islam* (1991), *The Feather of Simurgh: the "Licit Magic" of the Arts in Medieval Islam* (1998), e una preziosa rivisitazione di alcuni temi centrali delle lettere persiane tradotta in italiano: "*Il discorso è nave, il significato un mare*". *Saggi sull'amore e il viaggio nella poesia persiana medievale* (Carocci, 2006). Ma il Buerger si è speso anche nel più umile e defaticante lavoro del traduttore, restituendo in eccellenti versioni commentate alcuni classici della letteratura araba e persiana e infine porgendoci con questo prezioso volume una silloge attenta della letteratura araba classica.

Spazio abbondante vi è dedicato alla letteratura religiosa (prima parte), a partire da una scelta di brani dal Corano, dal Hadith, dalle biografie del profeta, dal commento al Corano, dalla letteratura agiografica mistica (Sulami, Isfahani), dalla letteratura teologica (al-Ghazali), eresiografica (al-Shahrastani), gnostica (al-Suhrawardi), teosofica (Ibn 'Arabi, al-Jili); altre sezioni dell'antologia sono dedicate alla letteratura scientifica e filosofica (seconda parte); alla storiografia, alla letteratura satirica, retorica ecc. (terza parte). Ogni autore viene presentato da una sintetica scheda; in fondo al volume troviamo le indicazioni delle fonti utilizzate dal Curatore e un glossario dei termini arabi.

La scelta dei brani è stata particolarmente accurata, in un'ottica che evidenzia in continuazione quanto questa letteratura sia intimamente legata al più vasto mondo mediterraneo, alle molteplici influenze (greche, antico-cristiane, mesopotamiche, ebraiche) che andarono a confluire con altre (persiane, indiane) in quello straordinario fenomeno che chiamiamo civiltà arabo-musulmana. Ci vengono incontro autori che ci porgono temi come quello dell'«esilio occidentale» di al-Suhrawardi, luogo immaginario di ogni feconda estraniamento (da se stessi, dalle proprie radici) che prelude a una iniziazione spirituale; oppure il tema in Ibn 'Arabi dell' *insan kamil* (l'«uomo perfetto» o l'«uomo universale») dalle evidenti ascendenze gnostico-ermetiche; ancora, troviamo il tema dello «Stato Virtuoso» in al-Farabi, di chiarissime platoniche ascendenze, in cui la «vera guida politica poggia su un contatto permanente con l'Intelletto Agente»; ma troviamo anche una gustosa parodia dell'oltretomba islamico del poeta cieco siriano al-Ma'arri (m. 1058), libero pensatore e autore di una irriverente "divina commedia" araba in cui egli s'immagina di attraversare il paradiso e l'inferno distribuendo giudizi sferzanti su poeti e scrittori, e colloquiando amabilmente con Satana in persona.

Gli esempi potrebbero continuare, quel che ci preme qui sottolineare è che la lettura di libri come questo può davvero farci entrare dalla porta principale in

una cultura e in un mondo, anzi nei “mille e un mondo” come suggerisce lo splendido titolo, ancora largamente (e, oserei dire, colpevolmente) sconosciuti; può davvero contribuire a cambiare la nostra percezione dell’Altro e a vaccinare le nostre menti da tanti pregiudizi e ormai inaccettabili approssimazioni.

*Carlo Saccone*

Pietrangelo Buttafuoco, *Cabaret Voltaire. L'Islam il Sacro l'Occidente*, Bompiani, Milano 2008, pp. 285 € 18,00

Un libro che, fin dalla lettura del suo titolo simbolico e provocatorio, può evocare così di primo acchito, un'attrazione profonda, istintiva, quasi ontologica, oppure determinare una reazione contraria ed altrettanto viscerale.

Dipende dal retroterra formativo e culturale di chi si accosta a questo linguaggio – com'è stato definito – così icastico ed implacabile. Ovverosia, se il lettore propenda maggiormente verso una concezione logico-discorsiva — come direbbe Filippini-Ronconi — del sacro, concretizzatasi nel liberismo post-illuministico di una destra occidentalista neoconservatrice ed esclusivista, oppure verso una concezione mitica e metastorica, propria di un'altra destra di matrice tradizionalista che riconosce un'unità metafisica superiore, trascendente le singole manifestazioni religiose. In questo libro, che non è una dissertazione storica sull'Islam, Buttafuoco, attraverso alcuni enunciati disseminati all'interno del testo che s'imprimono nella mente alla stregua di aforismi, riesce a schematizzare magistralmente il dibattito sullo scontro di civiltà di questi ultimi anni riconoscendo all'Islam quella sacralità che gli appartiene.

In uno di questi enunciati, estrapolando un'audace assonanza archetipica, Buttafuoco definisce l'Islam la «Religione primordiale di Agartha e di Sparta» e identifica un parallelismo fra l'Islam, il mito dell'Agartha — caro al Guénon — e la città di Sparta (e non Atene), cui egli fa coincidere la genesi dell'Occidente. In altre parole, utilizzando una locuzione dell'iranista Henry Corbin, anch'egli citato nei capitoli, il quale sovente ricorre a concetti mutuati dalla gnosi iranica di Sohrawardī, Buttafuoco riesce a realizzare quella «progressio harmonica» secondo cui, come dice Corbin, «fatti spirituali discontinui e irriducibili, che non succedono in un tempo omogeneo», permettono alle essenze racchiuse in questi tre mondi, apparentemente così lontani nel tempo e nello spazio, di integrarsi vicendevolmente in una sintesi sublime.

Bella e significativa, diremmo oracolare, la citazione del verso di Battiato sul frontespizio del libro, che dice: «E il giorno della fine non ti servirà l'inglese» a mo' di preludio del tramonto dell'egemonia anglofona e anticipante un altro passo antiatlantista ivi presente, dove afferma che «l'identità non possiamo giocarcela con la faccia angloamericana degli ultimi settant'anni».

Un capitolo emblematico è dedicato alla figura di Voltaire e alla sua opera sul profeta dell'Islam, che Buttafuoco giudica antesignana dell'attuale atteggiamento mistificatorio nei confronti di certe manifestazioni del sacro.

In un altro punto, affrontando il tema sempre avversato dalle “destre sovversive” dell'ingresso della Turchia nella Comunità Europea e — diremmo noi — dell'integrazione eurasiatica, scrive: «Gli europeisti dovrebbero farsela venire

presto la Turchia in Europa, giusto per mettersi dentro i confini — se non solo i kebab — almeno la casa della Madonna».

In tal modo, Buttafuoco ci conduce ad un dibattito sull'identità della destra e sull'inconciliabilità delle due Weltanschauung che concettualmente l'accomunano in un'unica definizione, ma che rivelano tutta l'eterogeneità della loro anima: la destra tradizionalista e quella liberale, in cui la seconda viene a confondersi con la sinistra, anzi, vista la recente crisi, la sta rimpiazzando.

«La destra — scrive — in tutta l'area geografica eurooccidentale ha trovato nell'Islam un nemico su cui esercitare fobie, fanatismo, razzismo (...) Infatti, specchiandosi nel proprio opposto, rende un prezioso servizio a quella sinistra che istruisce gli apparati della sovversione senza più bisogno di darsi da fare».

Dato il tema, ci viene spontaneo accostare il soggetto del libro ad uno dei motivi e dei simbolismi fondamentali della poesia tradizionale persiana. Un motivo non scevro di reminiscenze zoroastriane, religione che — come affermava Alessandro Bausani — ha fornito il materiale per la costruzione delle leggende escatologiche di tutte le grandi fedi del mondo civile, che ci proietta in un'altra canzone di Battiato: «Sui Giardini della Preesistenza», e inoltre, che si rispecchia in quello nordico del Ragnarökkr, la battaglia finale tra l'ordine e il caos.

Il motivo in questione è quello del *rūz-e alest*, ovvero del giorno prima d'ogni giorno, il giorno primordiale del patto pre-temporale fra Dio e gli uomini, detto così allorquando essi, dinnanzi alla Sua domanda «Alastu bi-Rabbikum» (Non sono Io il vostro Signore?) risposero «sì, lo sei».

Analogamente Buttafuoco ci esorta ad una riflessione filosofica profonda e ad una scelta coerente con quel patto atemporale. Una scelta fra l'Agartha, quale modello ispirato al prototipo del *rūz-e alest*, o viceversa non importa, e il pensiero unico liberale e neoconservatore che vorrebbe usurparlo. Pertanto non una scelta fra nichilismo e fanatismo, fra de Tocqueville e Guénon, tra Ferrara e Cardini, come scrive qualcuno al riguardo, che si pone al di fuori o al di sopra della contesa (Marcello Veneziani). E nemmeno concernente lo slittamento verso Oriente da parte di alcuni tradizionalisti e dei loro epigoni, al cui proposito Evola ebbe modo di scrivere: «(...) Insistere sull'antitesi di Oriente ed Occidente è frivolo. L'opposizione vera è in primo luogo quella che esiste fra le concezioni di tipo moderno e le concezioni di tipo tradizionale, siano queste ultime occidentali o orientali» (J. Evola, *La Dottrina del Risveglio*). Non si tratta perciò di schierarsi né per l'Oriente né per l'Occidente, una comparazione fittizia e artificiosa di matrice positivista, bensì prendere coscienza di fare parte di un'unica e multiforme civiltà eurasiatica versus l'atomismo esclusivista di un'ideologia che misconosce l'esistenza del sacro e del sovrannaturale presso le altre civiltà.

Ermanno Visintainer



*Chuang Tzu (Zhuangzi)*, Traduzione e cura di Augusto Shantena Sabbadini, Feltrinelli (Urra-Apogeo), Milano 2012, pp. 370 + XLV € 25

Una nuova versione italiana del *Chuang Tzu*, caposaldo centrale del Taoismo accanto al fondamentale *Tao Te Ching* e al tardivo *Lieh Tzu* (titoli che qui ho riportato nella vecchia romanizzazione Wade-Giles, mentre il libro curato da Sabbadini utilizza la trascrizione fonetica Pinyin, introdotta dal governo cinese nel 1958: da qui il doppio titolo del volume stesso, che nel suo primo elemento ricorre alla vecchia romanizzazione, ben più riconoscibile dalla maggior parte dei lettori).

Una versione brillante, filologicamente assai accurata, supportata da un'ampia e penetrante introduzione e da un'equilibrata dose di note. E occorre ricordare che lo stesso Sabbadini aveva pubblicato nel 2009, sempre con Urro-Apogeo nella bella collana dei "Classici", un'edizione assai pregevole del *Tao Te Ching*, davvero unica per l'analisi linguistica del testo, riprodotto nei suoi ideogrammi, chiariti nelle innumerevoli sfumature dei loro significati (il volume arriva infatti a 606 pagine, un'enormità rispetto alla mole piuttosto esigua del testo; si pensi, per fare un confronto, che la pur bella edizione del *Tao Te Ching* pubblicata da Luni Editrice nel 1994, a cura di Léon Wieger e di Pietro Nutrizio, sommava in tutto a 154 pagine).

Seguendo il suggerimento di Sabbadini, scorriamo il *Chuang Tzu* in modo casuale, gustando i suoi apologhi come ben si può fare con le raccolte di fiabe o di poesie. Ed ecco, subito, i bagliori della *transmutatio* illuminare i nostri pensieri come lampi nella notte. Nel buio fitto della ragione sclerotizzata e smarrita appaiono, come per miracolo, i contorni di una nuova realtà. Le quotidiane certezze evaporano. S'intravede la luce di un cielo che sta oltre il cielo. Le stesse nozioni di "giusto" e di "ingiusto" si dissolvono come nebbia sotto i raggi del sole. Prendiamo un esempio dal capitolo 6. Un giorno l'allievo Zigong assiste a uno strano funerale: due uomini cantano e suonano allegramente intorno al feretro di un loro amico. Scandalizzato, Zigong corre da Confucio — un Confucio immaginario, che nei racconti del *Chuang Tzu* riconosce la superiorità della filosofia taoista — per riferirgli la scena e averne un giudizio rassicurante. Ma una nuova sorpresa lo attende:

«Confucio rispose: «Questi uomini camminano fuori dai confini del mondo, mentre io mi muovo all'interno di quei confini [...] Vagano senza meta al di là della polvere del mondo, liberi e leggeri. Il non-agire (*wu-wei*) è la loro unica occupazione. Come possono costoro lasciarsi confondere dai rituali del mondo o preoccuparsi degli occhi e delle orecchie degli spettatori?»».

Trattando poi dello stesso argomento con l'allievo Yan Hui, Confucio chiari-

sce ancor meglio il suo pensiero. Cos'è infatti la morte? E perché si dovrebbe piangere davanti al corpo di un defunto? Il saggio, dice Confucio, «non sa cosa sia la vita né cosa sia la morte, ignora il prima e il dopo. Immerso nelle trasformazioni degli esseri, attende l'ignoto che la trasformazione farà di lui. [...] Considera il corpo una dimora che dura lo spazio di un mattino e non ha il sentimento della morte. Egli è sveglio. Se piange quando gli altri piangono è solo per la forma. Siamo tutti coinvolti nel confermarci a vicenda questa idea di un io. Ma come sappiamo che ciò che chiamiamo io contiene veramente un io? Sogni di essere un uccello e ti innalzi nel cielo. Sogni di essere un pesce e ti immergi nel profondo. E colui che parla in questo momento è desto o sta sognando? Piuttosto che attaccarti a ciò che desideri, meglio ridere. Piuttosto che ridere, meglio allinearsi con il flusso delle cose. In pace e allineato con il flusso delle cose, dimentichi il cambiamento ed entri nella vuota unità del cielo».

*Transmutatio* è dunque questa “perdita di coscienza”, questa sorta di dolce svenimento della ragione, che disancora il saggio dall'idea dell'io e lo fa entrare nella «vuota unità del cielo». Tre gruppi di idee e di immagini simboliche sono qui fortemente uniti: sonno-sogno-morte, oblio-distacco-partenza, volo-cielo-ascensione. Sono gli archetipi del risveglio, della rinascita spirituale in tutte le tradizioni. Nel capitolo 12 interviene il saggio Lao Dan (ossia Lao Tse) per ribadire questa concezione: «Dimentica le cose, dimentica il cielo! Il tuo nome sia “colui che ha dimenticato se stesso”. Di colui che ha dimenticato se stesso si può ben dire che è asceso al cielo».

E il saggio Zhun Mang, interrogato da Yuan Feng circa l'essenza dell'uomo spirituale, risponde: «Il suo spirito ascende cavalcando la luce, mentre il suo corpo si dissolve. Questo è detto “illuminarsi d'immensità”». Ma in tutto ciò non v'è ombra di ascetica macerazione. Leggerezza e gioia: sono queste le parole chiave della *transmutatio* taoista. Continua infatti Zhun Mang, descrivendo lo stato dell'essere umano spirituale: «Vive pienamente la propria natura e gli anni che gli sono destinati. Riposa nella gioia di cielo e terra e lascia che i diecimila affanni svaniscano, mentre i diecimila esseri tutti ritornano alla loro natura. Questo si chiama Oscurità Caotica».

Sabbadini nota che *hun dun*, ossia il caos, non è per il taoismo una nozione negativa. Al contrario: «denota il caos primordiale, prima della separazione di cielo e terra e dei diecimila esseri». Così si spiega la necessità, per il taoismo, di decostruire la logica, di andare oltre la mente razionale. Non per cadere nel gorgo dell'irrazionale, del caos pauroso e infernale, ma per tornare nel grembo quieto della «vuota unità del cielo», dove le tenebre e la luce si annientano in una fusione misteriosa.

Massimo Jevolella



# BIOGRAFIE E ABSTRACTS



## Biografie e Abstracts

### **Daniela Boccassini**

Docente di letteratura e storia della cultura medievale all'Università della Columbia Britannica (Vancouver, Canada), Daniela Boccassini si dedica allo studio della spiritualità come componente primaria dell'esperienza umana, che nel suo anelito di assoluto si rivela spesso irriducibile alla normalizzazione in forme istituzionali. Partendo dall'esplorazione di diverse espressioni rinascimentali di dissenso spirituale (*La parola riscritta. Guillaume Gueroult poeta e traduttore nella Francia della Riforma*, 1985; *La tragédie du sac de Cabrières*, 1990; vari scritti su Montaigne), è approdata allo studio comparato, in prospettiva mediterranea, dei processi simbolici che sostengono la psiche nella ricerca della sapienza e della trasmutazione interiore (*Il volo della mente. Falconeria e Sofia nel mondo mediterraneo*, 2003; diversi articoli su Dante e la "via del cuore"; *Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo*, ed., 2009).

#### Abstract

Quando Beatrice appare a Dante nel Giardino dell'Eden, subito costei gli rivela la causa del suo traviamiento esistenziale, riconducibile a un unico errore: essersi lasciato irretire dagli allettamenti delle «immagini di ben false», rendendosi così insensibile al richiamo delle «immagine di ben vere», prima fra tutte la memoria di lei. Il ritorno di Dante a Beatrice rappresenta dunque un processo di rettificazione del suo modo di vedere le cose, che lo metta in condizione di riconoscere, e quindi di seguire, le «immagini di ben vere». Non si tratta cioè di stabilire una distinzione di tipo dualistico tra gli oggetti della percezione, quanto piuttosto di indurre un rovesciamento della percezione, conducendo così la coscienza a un livello più sottile di conoscenza, unitiva tra soggetto e oggetto.

La prima parte di questo contributo delinea i modi in cui questa forma di conoscenza diretta, esperienziale e immaginale (di questa "gnosi") è stata nei secoli oggetto così della cerca mistica come della pratica alchemica (nonché dell'espressione poetica). Nella seconda parte sono brevemente evocati i modi in cui Jung intese recuperare attraverso la psicologia del profondo l'efficacia di tali vie per la realizzazione di una più compiuta forma di identità. La terza e la quarta parte approfondiscono il discorso attraverso un'analisi specifica dei modi in cui Dante mette in opera, nella *Commedia*, i procedimenti di trasmutazione della psiche del suo *viator* necessari a renderlo capace di rapportarsi alle «immagini di ben vere» e al loro potere liberatorio. Rivelandosi profondo conoscitore dei processi inconsci che presiedono alle operazioni della psiche, Dante

inscena i meccanismi “proiettivi” e “introiettivi” necessari alla trasmutazione interiore, includendo a questo scopo nella narrazione la dimensione onirica del *viator*. Il sogno e la visione divengono così gli spazi privilegiati nei quali il riconoscimento dell’io nel proprio più compiuto Sé prende progressivamente forma.

La quinta e ultima sezione propone un confronto tra il riconoscimento di sé che “avviene” a Dante *viator* nella visione beatifica conclusiva del suo poema e quella particolarissima forma di rispecchiamento cristico del proprio sé che Dürer realizzò nel suo autoritratto del 1500. La “gnosi” che sostiene la coscienza in entrambi i casi è quella che induce la realizzazione dell’*homo totus*, dell’essere umano che, trasmutando, raggiunge la rivelazione del suo Sé più segreto, al contempo compiutamente individuale e pienamente universale.

### **Françoise Bonardel**

Philosophe des religions et écrivain, Françoise Bonardel est professeur émérite à la Sorbonne. Connue pour ses travaux sur l’hermétisme (*La voie hermétique*, 1987; 2002, 2010) et l’alchimie (*Philosophie de l’alchimie. Grand Oeuvre et modernité*, 1993; *Philosopher par le feu, anthologie de textes alchimiques occidentaux*, 1995, 2008), elle poursuit une œuvre originale en explorant les “marges” de la philosophie (ésoterisme, mystique, poésie) tout en recherchant les conditions d’un possible dialogue entre traditions spirituelles et postmodernité (*Des héritiers sans passé*, 2010; *Triptyque pour Albrecht Dürer. La conversation sacrée*, 2012; *Bouddhisme tantrique et alchimie*, 2012).

#### Abstract

La notion de « transmutation » répond à l’idée que l’on se fait généralement des faux espoirs ou des réels pouvoirs de l’alchimie : parvenir à réaliser en vase clos un mariage des opposés (Soufre et Mercure) d’où résulte un tel *changement de nature* qu’il arrache à sa condition mortelle la « matière », minérale ou humaine, et dévoile quel potentiel de vie et d’immortalité sommeillait en elle. Ni la notion d’évolution donc, ni celle de transformation ou même de métamorphose ne désignent avec précision la qualité spécifique du processus propre à l’*Opus chemicum* à travers lequel se joue la crédibilité de l’Art d’Hermès occidental et de toutes les « alchimies » d’Orient et d’Occident. Le fait que de nombreuses cultures aient su se donner les moyens techniques de mener à bien une telle quête, distincte de celle des religions instituées, tend en soi à prouver que l’idéal spirituel consistant à « transmuter » la matière vile n’a pas été qu’un rêve d’illuminés isolés.

Alors même que toutes les alchimies s’accordent sur l’essentiel sans s’être

concertées, leurs histoires respectives montrent néanmoins qu'une évolution théorique et pratique fut nécessaire avant que cette quête d'immortalité se cristallise en un « corps » à la fois matériel et spirituel proche de ce que le bouddhisme tantrique nomme « corps de diamant » (*vajrakāya*). Les alchimistes grecs par exemple parlaient davantage de fabrication de l'Eau divine que de transmutation des métaux, et l'alchimie indienne s'est tantôt focalisée sur la fabrication de l'Élixir d'immortalité (*rasayana*), tantôt sur l'union secrète (*maithuna*) permettant la délivrance (*moksa*) du yogi tantrique. L'esprit de l'alchimie traditionnelle étant d'autre part devenu opératif dans d'autres cadres que celui du laboratoire où l'Adepté œuvrait au fourneau — dans l'art et la psychologie des profondeurs en particulier (C. G. Jung) — l'idée de transmutation doit aujourd'hui être abordée en fonction de ces nouvelles données.

### **William Chittick**

Professor of Religious Studies at Stony Brook University, William C. Chittick is a leading translator and interpreter of classical Islamic philosophical and mystical texts. He is best known for his groundbreaking work on Rumi (*The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, 1983) and Ibn 'Arabi (*The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 1989), and has written extensively on the school of Ibn 'Arabi, Islamic philosophy, Shi'ism, and Islamic cosmology (*Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*, 2007). His most recent book is *In Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought* (2012).

#### Abstract

Among the many fields of Islamic learning, Sufism aims specifically at the transformation of the soul by harnessing the power of love. Sufi teachers understand love as both a divine energy that infuses all of existence and a specific characteristic of the human state that can carry people to their ultimate goal.

### **Massimo Jevolella**

Laureatosi in Filosofia nel 1974 con Remo Cantoni, con una tesi su André Breton e l'utopia surrealista, Massimo Jevolella si è dedicato soprattutto, fin dal 1979, allo studio del pensiero islamico medievale. Ha collaborato negli anni '80 con l'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Milano. Ha al suo attivo, da allora fino a oggi, una lunga serie di articoli scientifici, di saggi e di traduzioni dall'arabo. Ultima sua fatica: una densa antologia coranica, che



Feltrinelli pubblica nel febbraio 2013 nella collana dei “Classici” Urra-Apogeo col titolo: *Corano, libro di pace*. Il tutto è documentato nel sito internet [www.massimojevolella.it](http://www.massimojevolella.it)

### Abstract

L’ideale della *transmutatio* può avere un senso e un’applicazione concreta anche in riferimento alla *pólis*, alla società, oltre che agli esseri umani presi nella loro pura individualità? L’antica filosofia dell’Occidente, dalla *Repubblica* di Platone alla *Città di Dio* di Agostino, ha sempre ostentato un netto scetticismo nei confronti di questa ipotesi. «La sapienza è amica del deserto», come icasticamente sostenne Filone di Alessandria. I veri saggi sono necessariamente dei “casi isolati” in seno alla comunità umana. Ergo, la *transmutatio* sociale, la palingenesi della *pólis* insipiente e corrotta, che si trasforma in un mondo nuovo e puro, abitato solo da individui sapienti e virtuosi, viene relegata nel campo del sogno e dell’utopia.

Tuttavia, con l’avvento dell’Islàm, la fiorente filosofia araba nutrita di spiriti neoplatonici e animata dagli ideali coranici, dal modello della *Madīnatu-n-Nabiyy*, Medina, la Città Ideale del Profeta Muḥammad, pone di nuovo con forza l’antico interrogativo, nel tentativo evidente di proporre una “via d’uscita” meno pessimistica alla questione. Così, il tema della palingenesi sociale diviene addirittura centrale nei sistemi filosofici di due tra i massimi pensatori neoplatonici dell’Islàm: Al-Fārābī e Ibn Bāḡḡa (Avempace). L’analisi dei trattati che essi dedicarono a questo argomento mostra come, infine, le individualità dei “saggi solitari” vengano a coincidere nel pensiero islamico con quelle dei *nawābit*, ossia dei “germogli”, o dei semi profetici del mondo nuovo, della *madīna fāḍila*, la “città eccellente” che, di fatto, si trasferisce dal piano dell’utopia a quello della mistica e dell’escatologia. Lasciando libero il campo, in Ibn Bāḡḡa e subito dopo in Ibn Rušd (Averroè), all’irruzione del razionalismo aristotelico come nuovo orizzonte umanistico della *via perfectionis* verso il Vero.

### Rheza Khoukan

Reza Kouhkan est maître assistant et chercheur en sciences ésotériques et mystique musulmane à l’Institut iranien de la Philosophie. Œuvre: édition critique de *’Aql-e Sorkh (L’Archange empourpré)* de Sohrevardi, 2011; traduction en persan de *Alchimie et mystique en terre d’Islam* de Pierre Lory, 2009; et d’*En Islam iranien* de Corbin, tome II (sous presse), et publication de plusieurs articles en histoire des sciences et en mystique musulmane.

Abstract

Quel est le sens de l'alchimie musulmane? Elle constitue certes un chapitre de l'histoire des sciences, en ce sens qu'elle a contribué à l'émergence des sciences exactes modernes. Cependant, elle a une vision du monde, une cosmologie, une méthode, et un but qui ne s'accordent pas du tout avec ceux de la science moderne. L'alchimie musulmane était, d'ailleurs, souvent très proche des courants ésotériques tel que le soufisme, comme nous l'avons montré dans le cas étudié ici.

Dans cet article, nous faisons des allusions à la vision du monde et à la cosmologie alchimiques. Toutefois, nous nous concentrons plutôt sur le but de cette «science expérimentale mystique», à partir de l'ouvrage principal d'un alchimiste iranien inconnu du XIV<sup>e</sup> siècle, Hasan ibn Zāhed Gharib Kermāni, dont tous les traités sont écrits en persan. Cette œuvre vise à donner naissance, à partir du mélange des quatre éléments selon une «balance révélée», à quelque chose dotée d'une cinquième nature, une chose qui ne peut être qualifiée ni de chaude, ni de froide, ni de subtile, ni de dense, ni de légère, ni de lourde, ni de masculine, ni de féminine. Cette chose dépasse alors nécessairement la limite des choses spatio-temporelles. Elle est d'un équilibre véritable et parfait, elle reste donc exempte de la décomposition et de la mort.

**Patrick Laude**

Scholar, author, and teacher, Patrick Laude is Professor at Georgetown University School of Foreign Service in Qatar. His scholarly work is primarily focused on comparative mysticism, the symbolic imagination in religion and literature, and Western interpretations of Islam and Eastern traditions. He is the author of several books and numerous articles on these subjects. Among his most recent publications: *The Way of Poetry: Essays on Poetics and Contemplative Transformation*, 2002; *Divine Play, Sacred Laughter, and Spiritual Understanding*, 2005; *Pathways to an Inner Islam: Massignon, Corbin, Guénon and Schuon*, 2010; *Universal Dimensions of Islam*, 2011.

Abstract

The transmutation of human being and consciousness is, in traditional paths, a function of the transformative power of the Divine upon the terrestrial field. As such, transmutation is never an end in itself but rather the way and the means, as well as the concomitant effect, of a human orientation toward the realization, or the actualization, of the Divine. In other words transmutation can be conceived as an “assimilation” of the Infinite by the finite, or the Absolute by the relative, or the Eternal by the temporal. In this sense the word “assimila-

tion” refers both to a rendering “alike” and to a making “one’s own.” The human is transmuted into the “likeness” of the Divine to the extent that the former strives to make the latter “its own.” St. Gregory Nazianzen’s definition of mankind as a “deifiable animal” responds quite aptly to the meaning of transmutation as a passage from a lower state of being to a higher one along the line of what could be referred to as the paradox of a discontinuous continuum, which is neither a mere accidental transformation of the same one substance nor the “trans-substantiation” of one into another. Hence the precellence, in matters of transmutation, of the number three over one and two. In this view of things, transmutation as a return to the Divine responds to creative causation as manifestation from the Divine. This means that re-integrative and spiritual transmutation is the complement of the cosmogonic process since the latter can be considered as a “transmutation” of the Infinite into the finite. The Infinite having been “assimilated” into the finite through the determination, projection and segmentation of its “own” exclusive Being, it belongs to the finite to become “assimilated” into the unfathomable and unlimited horizon from which it proceeds.

Within the aforementioned framework the main argument of the present essay highlights the central function of means that can be generically denoted as “feminine” and “linguistic,” being understood that these two terms are given a symbolic acceptance that transcends their ordinary referents and connotations. Our development will focus on these two agents of transmutation, characterized in our title as “Sacred Word” and the “Feminine,” within the context of two spiritual traditions that have particularly emphasized their centrality, namely Sufism and Kashmiri Tantric Shaivism.

### **Pierre Lory**

Arabisant et islamisant, Pierre Lory est spécialisé dans l’étude des courants mystiques et ésotéristes en Islam. Il a publié des livres et des articles portant sur l’alchimie (*Alchimie et mystique en terre d’Islam*, 1989, 2003), l’interprétation mystique du Coran, l’interprétation religieuse des rêves (*Le rêve et ses interprétations en Islam*, 2003) et la science ésotérique des lettres arabes (*La science des lettres en Islam*, 2004). Il enseigne actuellement à la Section des Sciences religieuses de l’Ecole Pratique des Hautes Etudes à Paris.

### Abstracts

Un corpus philosophique et alchimique considérable est attribué à Jābir ibn Hayyān, censé avoir vécu au VIII<sup>e</sup> siècle in Irak. La recherche contemporaine a montré que ce personnage n’a sans doute jamais existé et que cette œuvre est

l'expression de toute une école ayant travaillé pendant deux siècles environ — ce qui rend l'historicité de l'entreprise beaucoup plus intéressante d'ailleurs. Ce dont les auteurs jābiriens rendent compte, c'est que le chercheur se transforme progressivement en comprenant ce que l'alchimie a pour objet. Il ne s'agit pas seulement de travail de laboratoire. L'alchimiste tâche de saisir la Sagesse divine à l'œuvre dans le monde. Cette tentative correspond à une perception particulière des phénomènes de l'univers, à une forme de méditation visionnaire parfois. Son aspect le plus original se trouve dans son approche de la langue et des mots : le corpus jābirien tente de créer un langage qui rendrait compte des dynamismes et non des états, des transformations plus que des essences fixes.

### **Grazia Shogen Marchianò**

Dottore *honoris causa* della Open University (UK), ex-professore ordinario di Estetica e Storia e Civiltà dell'Asia orientale all'Università di Siena-Arezzo, Grazia Marchianò ha compiuto ricerche in India, a Bali, in Cina e in Giappone, dove è stata iniziata alle pratiche meditative del buddhismo esoterico shingon. Le sue pubblicazioni in italiano e inglese spaziano dalle filosofie e le religioni asiatiche all'estetica europea e indiana, esaminate in chiave comparativa sul modello messo a punto da Ananda K. Coomaraswamy, di cui ha tradotto e commentato svariate opere in italiano. Interprete e custode del lascito intellettuale di Elémire Zolla, ha fondato e presiede l'Associazione Internazionale di Ricerca nel nome dello scrittore AIREZ, e ne cura l'edizione dell'Opera omnia presso l'editore Marsilio. Tra le pubblicazioni più recenti riferite a Zolla: *Il conoscitore di segreti. Una biografia intellettuale di Elémire Zolla* (Marsilio 2012) e l'introduzione e la cura di *Labirinti della mente. Visioni del mondo*, Atti dell'omonimo convegno internazionale AIREZ-Berendel Foundation, in onore di Zolla (Società Bibliografica Toscana, 2012). Dirige la nuova serie bilingue della rivista *Conoscenza religiosa*, e la collana "Scritture da scoprire", AIREZ, Montepulciano.

#### Abstract

Questa analisi si impernia sul tema del risveglio o "liberazione in vita" esaminato alla luce della tradizione filosofica indiana non-dualista (*advaita Vedānta*) e dell'antico taoismo in Cina. In questo secondo caso, il "risveglio" si associa a pratiche di lunga vita di tipo alchemico, operando su varie sostanze, in particolare il solfuro di mercurio o cinabro (cin. *dan*), sostanza primaria per la sua capacità di trasmutare le sostanze con cui viene in contatto. I testi taoisti distinguono una alchimia "esterna", che prescrive regole e procedure di fabbri-

cazione di droghe capaci di conferire “lunga vita”, e un’alchimia “interna”, i cui protocolli contengono tecniche segrete per il risveglio del potere del cinabro nel corpo stesso dell’adepto. Esistono indubbi collegamenti della duplice alchimia taoista con le dottrine tantriche indo-tibetane, i sistemi yoga e le pratiche alchemiche di tradizione occidentale. In quest’ambito si fa riferimento al memoriale *Intorno alla virtù* dell’alchimista Zosimo di Panopoli (III secolo) citato da Elémire Zolla ne *I mistici dell’Occidente* (1963).

Nella seconda parte esamino un caso intrigante di omonimia nell’ambito di due vie di conoscenza indiane senza un apparente legame diretto, ovvero la teoria estetica *rasayana* o *rasavada* (“via” del *rasa*) e la scienza alchemica, egualmente definita *rasayana* o *rasavidya* (scienza del *rasa*). *Rasa* è un termine del lessico vedico dove ricorre nei contesti ritualistici col significato di sostanza inebriante. Nel contesto dell’antica alchimia, *rasa* designa il mercurio o argento vivo, e nell’ambito estetico lo speciale “sapore” che pervade il fruitore di un’opera d’arte. Questa pervasività del *sapore* estetico ha inconfondibili punti di contatto con la natura pervasiva e trasmutativa del mercurio nelle procedure alchemiche. La mia ipotesi è che il *rasa* codificato nell’estetica del Sub-Continente abbia la sua remota ascendenza nel *rasa*-mercurio al centro dell’alchimia indiana. Cito in proposito un paio di ricerche di A. Schwarz, in Italia, e di D.Gordon White in America, che sembrano puntare nella stessa direzione. Concludo citando un passo del teologo *chassid* A. Joshua Heschel dove la “meraviglia”, la capacità gaudiosa di stupirsi, è vista come il lievito fondamentale per riconoscere la bellezza e la sacralità del mondo-della-vita.

### Sabrina Martina

Francesista di formazione, Dottore di ricerca in Letteratura Comparata e Traduzione del Testo Letterario all’Università di Siena, Sabrina Martina attualmente lavora all’Università di Bologna con un progetto sulla rappresentazione proustiana della Grande Guerra. Suoi autori principali di riferimento sono Marcel Proust e Maurice Maeterlinck. I suoi interessi muovono in una prospettiva interdisciplinare che mira a esplorare i limiti reciproci di letteratura e filosofia, con particolare riguardo alla teoria dell’immaginazione e alla psicoanalisi. Il suo ultimo lavoro di prossima pubblicazione presso Le Càriti Editore (Firenze) è un saggio dal titolo: *Proust e Maeterlinck. Il chiarimento delle percezioni oscure*.

#### Abstract

L’articolo ricostruisce la correlazione fra l’immaginario alchemico e la *pièce* di Maurice Maeterlinck *L’Oiseau bleu*. Basandosi sugli studi alchemici di

Gilbert Durand, Gaston Bachelard e Carl Gustav Jung, e su recenti studi genetici dei manoscritti delle agende di Maeterlinck dalle quali prese vita *L'Oiseau bleu*, l'articolo cerca di precisare la funzione del simbolo centrale che dà il titolo al dramma. L'uccellino azzurro è — secondo una lunga tradizione ripresa da Maeterlinck — simbolo di felicità, dunque la ricerca dell'uccellino azzurro equivale alla ricerca della felicità. Tuttavia l'approccio genetico ha messo in luce che il simbolo dell'uccellino azzurro interviene solo nella fase finale di elaborazione del dramma, integrando o sostituendo una ragnatela di simboli diversi altrettanto fondamentali nell'immaginario di Maeterlinck. Le annotazioni di Maeterlinck dicono chiaramente che la ricerca dell'uccellino azzurro dev'essere intesa come ricerca della Conoscenza. L'articolo evidenzia quali elementi della *pièce* sono suscettibili di un'interpretazione in senso alchemico. Essi sono numerosi: la ricerca di un rimedio o farmaco universale, l'uso dell'Immaginazione nella manipolazione di elementi e animali che permette di intravedere l'anima segreta delle cose, i frequenti cambiamenti di colore dell'uccellino cercato che alludono alle fasi trasformative dell'alchimia, i simboli della pietra magica e dell'albero filosofico, la Luce e l'illuminazione.

Tutti questi simboli sono suscettibili di essere interpretati, secondo gli studi di Jung, come fasi trasformative della personalità che portano al ritrovamento del centro della coscienza, a metà strada tra coscienza e inconscio. Tale centro virtuale può essere ritrovato solo percorrendo i territori del sogno e dell'immaginario onirico: nel suo testo *Psicologia e alchimia* (1944), Jung ritrova molti di questi simboli nei sogni di un suo paziente. Il viaggio nel sogno equivale all'odissea fantastica dei due protagonisti de *L'Oiseau bleu*. Al termine del viaggio, al momento del risveglio dal sogno, l'uccellino azzurro è ritrovato nell'abitazione dei due protagonisti. Ciò conduce alla conclusione che la ricerca dell'uccellino azzurro equivale a un processo trasformativo della personalità che porta in luce, attraverso la trasmutazione alchemica che avviene nei territori del sogno, un assetto più equilibrato delle componenti della psiche che è sempre esistito, ma che attendeva di essere condotto alla luce della coscienza.

### **Maria Soresina**

Laureata in scienze politiche, studiosa di filosofia indiana, Maria Soresina si è a lungo dedicata allo studio di Dante (*Le segrete cose. Dante tra induismo ed eresie medievali*, 2002, 2010; *Libertà va cercando. Il catarismo nella Commedia di Dante*, 2009). Il suo libro più recente è: *Mozart come Dante. Il Flauto magico: un cammino spirituale* (2011).

### Abstract

Per molti la via ermetica, con la prospettiva di trasmutare il piombo in oro, più che alla felicità avrebbe condotto alla ricchezza. Solo pochi erano in grado di coglierne il significato simbolico. Con l'Età dei Lumi e l'affermarsi di una mentalità razionale, scientifica, l'alchimia venne considerata un'accozzaglia di sciocchezze medievali e scomparve. Non scomparve però l'anelito alla felicità che la via ermetica prometteva. In quegli anni venne addirittura proclamato il «diritto» alla felicità. Tra i frutti dell'utopia illuminista va certamente annoverata la massoneria, con la sua promessa di una felicità dovuta non a migliori condizioni di vita o a una maggiore giustizia sociale (che pure erano tra gli obiettivi dell'illuminismo e della massoneria) ma come coronamento di un cammino spirituale.

Il *Flauto magico* di Mozart illustra questo cammino. L'opera è del 1791, due anni dopo lo scoppio della Rivoluzione francese che aveva acceso in molti cuori la convinzione che stesse iniziando una nuova era di giustizia sociale e di libertà. Questo aspetto è sicuramente presente nell'opera di Mozart, ma in essa vi è anche — ed è ciò che il mio contributo intende dimostrare — un contenuto esoterico-spirituale. Il cammino percorso dal protagonista dell'opera prevede una ferrea disciplina, il passaggio attraverso i quattro elementi, una trasmutazione e infine approda alla felicità (*Glück*). Per molti aspetti coincide con la via ermetica, ma non può essere definita come tale: è una via massonica alla felicità.

### Carla Stroppa

Psicanalista, docente e saggista, Carla Stroppa si dedica principalmente ad indagare i rapporti fra psicoanalisi, scienze umane, letteratura, poesia e mito. È autrice di *La luce oltre la porta. Dei e muse nel teatro dell'anima* (2007); *Il satiro e la luna blu. Nel cuore visionario dell'immaginazione* (2010); *Fantasmî all'opera. L'imperiosa realtà dell'illusione* (2013).

### Abstract

Nel mio intervento dedicato alla *Transmutatio* mi soffermo su quel momento particolare della vita in cui l'individuo e la società si trovano in una condizione esistenziale di stallo, a metà strada fra le vecchie identificazioni che non forniscono (*non più*) appigli all'identità, e la vaga intuizione di nuove possibilità che non si lasciano percepire (*non ancora*) nel loro senso compiuto e nei loro contorni. È un momento delicato e difficile in cui la coscienza si smarrisce e si lacera fra la nostalgia di un passato che non c'è più e la paura del cambiamento. Tuttavia, la tradizione letteraria e antropologica sono lì a dimostrare che proprio

nel cuore di questa difficile condizione esistenziale può accendersi la scintilla che attiva l'alchimia trasformativa dell'anima. Nuove o antichissime immagini interiori soccorrono la coscienza smarrita e le forniscono lo spunto che la tragherà verso quel salto ontologico che propizia la trasformazione.

Mi interessa cogliere e seguire questo fermento "magico" nei sogni di alcuni individui in analisi oggi, nella letteratura e in generale nella dimensione immaginativa dell'anima.

### Carlo Testa

Carlo Testa è un comparatista che si interessa di letterature europee del diciannovesimo e ventesimo secolo. Le sue pubblicazioni vertono sulla storia del patto con il diavolo nella letteratura francese e nel generale contesto europeo; sul romanzo di educazione, da (prima di) Balzac a Collodi e De Amicis; sulla tradizione letteraria dell'*Homo Superfluus* nell'Ottocento e nel Novecento; e su temi utopici nel Romanticismo francese ed europeo. Ha dedicato due libri alla teoria e alla storia dell'interrelazione tra letteratura (europea) e cinema (italiano), nonché svariati articoli ad argomenti politici nel cinema italiano. Nell'area della poesia è particolarmente attratto da alcuni classici del diciannovesimo e ventesimo secolo, ivi compresi dei poeti di lingua tedesca e russa che lo hanno ispirato nella sua teoria, e pratica, della traduzione poetica. Ha recentemente completato una traduzione dei *Sonetti a Orfeo* di Rilke in verso e rima italiani.

#### Abstract 1 — Rilke

Il presente saggio ha due scopi, uno per ognuna delle sue parti. Nella prima parte esso tratteggia brevemente il contrasto tra, da un lato, l'esistenzialismo, la principale (o in ogni caso la più caratteristica) corrente filosofica del XX secolo, quale si esprime nelle opere seminali di Heidegger; e, dall'altro, la poesia di Rainer Maria Rilke, poeta di lingua tedesca nato a Praga, autore di opere lirico-filosofiche uniche come le *Elegie di Duino* (1912, completate nel 1922) e i *Sonetti a Orfeo* (1922). Laddove — si sostiene — l'esistenzialismo incorpora una visione del mondo dualista che in ultima analisi porta a un'attitudine dolente e afflitta di lutto (un lutto, appunto, "esistenziale"), i *Sonetti* di Rilke si inseriscono invece in una tradizione filosofica consolante ed anzi gioiosa, di unità *uni-versale*. Tali idee non-dualistiche — riconducibili a una linea filosofica variamente proposta (in ordine cronologico inverso) da Nietzsche, Hegel, Novalis, Hölderlin, e all'indietro fino ad Eraclito — includono una visione di cosmica mutua permeabilità, scambio, osmosi; una incessante metamorfosi, trasformazione, *trasmutazione*.

La seconda parte del saggio cerca eco e conferma alla prima esaminando da



vicino quelli tra i *Sonetti a Orfeo* (sono sei: 1: XIX, 1: XXII, 2: I, 2: XII, 2: XIII, 2: XXIX) che più esplicitamente e più intensamente trattano il tema in questione: l'unità del Kosmos, sempre intatta nonostante la diversità (o forse grazie alla diversità) delle sue manifestazioni, ivi incluse la vita e la morte.

Un'Appendice include i 6 sonetti di cui sopra, in una nuova — ad oggi prima ed unica — traduzione diretta dal tedesco in verso e rima italiani (finalizzati a ri-creare il verso e la rima dei sei *Sonette* originali).

#### Abstract 2 — «Gradus ad cælum»

Questo articolo analizza, dal punto di vista del vocabolario, una selezione di brani tratti dall'opera di Meister Eckhard, Nicola da Cusa, Paracelso, Galilei, Keplero, Spinoza, nonché dal *Faust* di Goethe, al fine di rintracciarvi gli svariati modi specifici in cui tali testi si accostano alla descrizione di un tipo particolare di felicità — qui descritta come «teofila» — che secondo quegli autori può *rivelarsi* aperta e disponibile verso uno spirito umano che sia a sua volta *aperto* verso il Numinoso e *disponibile* rispetto allo sforzo e alla disciplina necessari per «elevarsi» metaforicamente, appunto nelle più svariate forme, fino ad un'intuizione dell'elusiva armonia del Cosmo.

Vengono anche, simmetricamente, analizzati alcuni argomenti «teo-politici» contrari: ovvero argomenti di chiusura e negazione circa ogni accessibilità del Numinoso da parte dello spirito umano, i quali sono stati storicamente finalizzati a giustificare il mantenimento in mani istituzionali di ciò che si potrebbe chiamare un vero e proprio «monopolio» della felicità, quanto meno della suddetta felicità «teofila» propriamente intesa.

### **Hereward Tilton**

A specialist in the history of esotericism in early modern Germany, Hereward Tilton is a faculty member at the Exeter Centre for the Study of Esotericism at the University of Exeter. He has published work on early Rosicrucianism, alchemy and magic, most notably his book *The Quest for the Phoenix: Spiritual Alchemy and Rosicrucianism in the Work of Count Michael Maier* (2003).

#### Abstract

Although Ficino and Pico showed little interest in the art of alchemy, many of their most prominent contemporaries and successors in the Renaissance magical tradition employed motifs of alchemical transmutation to describe internal “spiritual” processes associated with the magical heavenly ascent. In this article I explore the use of such alchemical motifs in the works of

Lazzarelli, Zorzi, Reuchlin, Trithemius, Agrippa and Dee, detailing the various ways in which alchemical doctrine and practice resonated with their reception of Neoplatonism, Hermetism and the Kabbalah. Particular attention is paid to the relationship of the alchemical *materia divina* — an entity neither wholly material nor wholly spiritual — to Renaissance magical conceptions of the glorified body of the resurrection (and its frequent correlate, the Platonic vehicle of the soul).

Given that the texts in question are primarily engaged in the exposition of species of magic rather than alchemy, can it be justified in this context to utilize the phrase “spiritual alchemy”, which first emerges in a sense roughly equivalent to that of contemporary scholarship in the work of the nineteenth century occultists Arthur Edward Waite and Helena Petrovna Blavatsky? Here I address the work of Principe and Newman on this subject, paying particular attention to the contentious matter of the reception of the *Tabula Smaragdina* by Trithemius, Agrippa and Dee. Can we legitimately interpret the “spiritual alchemy” of the Renaissance *magi* with recourse to the notion of “sublimation” in the psychoanalytic sense of the term, which arises from a specifically alchemical metaphor in the work of Nietzsche? This notion might sustain an analysis extending beyond the history of ideas (and magical theory) to the history of the body (and magical *practice* with a historical and phenomenological relationship to tantra).

### Gianni Vacchelli

Scrittore e docente, Gianni Vacchelli è membro della Comunità di Ricerca «Culture Religioni Diritti Nonviolenza», ispirata al pensiero di Raimon Panikkar e attiva presso l'Università degli Studi di Bergamo. I suoi ultimi libri sono: *Dagli abissi oscuri alla mirabile visione. Letture bibliche al crocevia: simbolo poesia e vita* (Marietti 2008, con la prefaz. di R. Panikkar); *Per un'alleanza delle religioni. La Bibbia tra Panikkar e la radice ebraica* (Servitium 2010); *Il viaggio* (EMI, 2010); *Arcobaleni* (Marietti, 2012).

#### Riassunto

La *Bibbia* è libro di iniziazioni, di *transmutationes*, se la leggiamo con un'ermeneutica interiore, simbolica, interculturale e trinitaria. Nell'articolo in particolare è focalizzato il simbolismo del “bambino” in alcuni testi dell'AT e del NT. Il bambino non è solo una realtà fisica, ma anche divina, mistica e interiore. Esso ha un grande rilievo nel testo biblico, anche se non siamo abituati, per lo più, a scorgerlo. Basti pensare ad es. ai “Vangeli dell'infanzia”. Questi testi non raccontano solo una nascita storica: Gesù di Nazareth, il Cristo per i cristiani. Il “Fanciullo divino” infatti è mistero che può nascere dentro di noi,

potenzialità divinoumana (e cosmica), parto mistico del *Logos*. Ancora nei *Vangeli*, l'unica volta che compare il gesto dell'abbraccio da parte del Cristo riguarda proprio i bambini. Il Cristo non abbraccia sua madre, Lazzaro risorto, o nessuno dei discepoli. Soltanto i bambini, in due passi straordinari del *Vangelo di Marco* (9,33-37; 10,13-17). Il verbo greco in questione — *enankalizomai* — è inoltre uno *hapax* nel *Nuovo Testamento*.

Tuttavia la realtà del bambino divino e interiore è tutt'altro che irenica. Infatti accanto allo sviluppo, all'integrazione, all'onorare il seme trasformante del bambino divino, esiste un'altra via, mortifera: la persecuzione del bambino interiore (ed esteriore), il suo sacrificio, la sua uccisione. Sempre nella *Bibbia*, si pensi alla straordinaria esemplificazione delle due istanze: da una parte il bambino resuscitato da Elia (1Re 17,17-24) o da Eliseo (2 Re 4,18-37), la storia di Mosè salvato dalle acque o del piccolo Davide, il giudizio di Salomone (1Re 3,16-28), che restituisce alla sua vera madre il bambino minacciato, impedendo che finisca tagliato in due, fino al *Talità qum* del Cristo che ancora resuscita una bimba (Mc 5,35-41); dall'altra le pagine inquietanti del sacrificio di Isacco (*Gen 22*), le varie "stragi di innocenti", uccisi a fil di spada etc. Cenni alla ricchezza interculturale del simbolo (dal mito greco alla mistica indiana e taoista).

## *Quaderni di Studi Indo-Mediterranei*

*Alessandro / Dhū 1-Qarnayn in viaggio tra i due mari*, a cura di Carlo SACCONI, 2008, pp. X-374, € 20,00. [ISBN 978-88-6274-057-9]

*Sogni e visioni nel mondo indo-mediterraneo / Dreams and Visions in the Indo-Mediterranean World*, a cura di Daniela BOCCASSINI, 2009, pp. 410, € 30,00. [ISBN 978-88-6274-171-2]

*Umana, divina malinconia*, a cura di Alessandro GROSSATO, 2010, pp. 374, € 25. [ISBN 978-88-6274-254-2]

*La caduta degli angeli / The Fall of the Angels*, a cura di Carlo SACCONI, 2011, pp. XII-312, € 25. [ISBN 978-88-6274-335-8]

Stampato da DigitalPrint Service s.r.l. in Segrate (Mi)  
per conto delle Edizioni dell'Orso