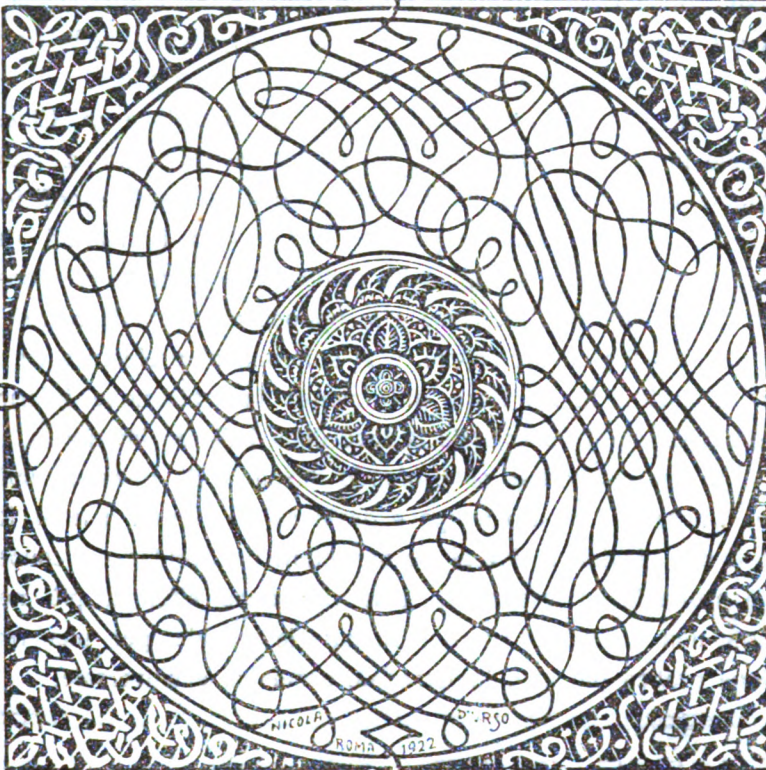


574

11.283

ULTRA

RIVISTA DI STUDI E DI RICERCHE SPIRITUALI



SOMMARIO. — R. ASSAGIOLI: *Mistica e medicina.* — B. JASINK: *I pericoli degli Iddi.* — V. VEZZANI: *Lineamenti di una moderna mistica.* — BHAGAVAN DAS: *La Scienza della Parola sacra.* — O. CALVARI: *Superamenti nella via dell'amore.* — JULIA: *Polarità sessuale.* — MOVIMENTO SPIRITUALISTA. — I LIBRI



A questo fascicolo è allegato l'Indice dell'annata 1924.

Pubblicazione bimestrale.

Prezzo di questo fascicolo L. 4

Direzione e Amministrazione: 5, Via Gregoriana - ROMA (6)

“ ULTRA „, si propone di aiutare e incoraggiare la **ricerca spirituale**.

È fondamentale esigenza dell'ora che volge quella di risolvere in nuovi accordi fecondi molti valori della più alta esperienza umana ancor troppo estranei fra loro, di riconoscere la spiritualità vera, l'ispirazione Divina ovunque essa si trovi e qualunque sia la forma in cui si presenta, di ritentare la grande avventura della ricerca di una integrale comprensione della vita e dei suoi scopi.

Mantenendosi libera da qualunque limitazione di Chiese, di scuole filosofiche o di sette, la nostra rivista mira a rinforzare l'amore della saggezza, della bontà e dell'illuminato sacrificio, studiandosi di volgarizzare e portare nella pratica i risultati delle ricerche compiute nei campi della coltura filosofica e religiosa. Più che accentuare le dissonanze e le opposizioni ama ricercare le vedute sintetiche ed armoniche, e si sofferma di preferenza su quelle manifestazioni in cui vibra più intensa la ispirazione informatrice della vita morale e splende la luce della bellezza interiore.

Brama rispondere al profondo bisogno di rinascita spirituale che travaglia il nostro tempo e desidera di aprirsi a tutte le correnti che giovino a risvegliare nei lettori un desiderio di conoscenza più profonda ed essenziale, una vibrazione effettiva più nobile e pura, una volontà di raccogliere tutte le energie per una realizzazione pratica più alta, impersonale armonica e universale.

LUCE E OMBRA *Rivista mensile illustrata di scienze spiritualiste* ————— *Fondata nel 1901*

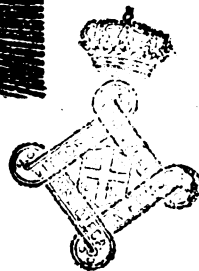
Accompagna il rinnovamento spiritualista e lavora attivamente al suo sviluppo. Come organo della "Società di Studi Psichici", tende a stabilire su basi scientifiche la filosofia dello spirito. Tiene al corrente i lettori delle più serie esperienze e del movimento di propaganda relativo a tali discipline; e pure svolgendo un proprio programma accoglie quanto di meglio in tale ordine di studi caratterizza le diverse scuole.

DIRETTORE: ANGELO MARZORATI

Abbonamento annuo :

Italia L. 20 - Estero L. 30 — Un numero separato L. Due - Estero L. Tre

===== **ROMA - Via Varese, n. 4 - ROMA** =====



ULTRA

RIVISTA DI STUDI E RICERCHE SPIRITUALI

ANNO XIX

Marzo 1925

N. 1

La Direzione risponde dell'indirizzo generale della Rivista, ma lascia liberi e responsabili delle loro affermazioni i singoli collaboratori.

Mistica e medicina ⁽¹⁾

Nel secolo scorso, ed anche in questo, numerosi scienziati positivisti (nominerò solo il Murisier, lo Janet, il Ribot, il Binet-Sanglé, il Portigliotti, e recentemente alcuni rappresentanti della scuola Psicanalitica) hanno preteso di « spiegare » i fenomeni mistici considerandoli come manifestazioni morbose. Dal fatto che molti mistici hanno innegabilmente avuto dei disturbi nervosi, essi hanno dedotto che tutta la loro attività mistica era frutto di malattia.

Non occorre certo che mi soffermi a confutare questa grossolana concezione, che rivela una completa incomprendione di ciò che sia l'esperienza mistica. Ma poichè nel pubblico e specialmente fra i medici e gli psicanalisti quell'errore è ancora assai diffuso, non ritengo inutile riaffermare quale medico che la constatazione di sintomi di malattia in un essere umano non autorizza minimamente a svalutare le sue esperienze spirituali.

Come ebbi occasione di scrivere parecchi anni fa, « il valore intellettuale e morale di una personalità è del tutto indipendente dai

(1) Comunicazione fatta al « Quarto Convegno Mistico » (Firenze, Gennaio 1925).

354693

sintomi morbosi che possono affliggerla e che essa può avere in comune con altre personalità inferiori o veramente degenerate.

« Se è vero che Santa Teresa, Santa Caterina da Genova e tante altre nobili figure di religiose sono state affette da isterismo, ciò non deve diminuire minimamente la nostra ammirazione per le loro doti spirituali; dobbiamo invece modificare la nostra opinione sul carattere delle isteriche. Se San Francesco aveva — come è stato affermato — delle « stimate somatiche degenerative », ciò non diminuisce certo la nostra venerazione per il Poverello d'Assisi, ma mostra invece che quelle stimate non hanno sempre il significato « degenerativo » loro attribuito e può indurci a modificare il nostro concetto di « degenerazione ». Se infine fosse vero — come ha preteso di dimostrare un certo medico francese — che Gesù, quel sublime ideale d'umanità, sia stato un pazzo, ciò vorrebbe dire solo che la pazzia sarebbe talvolta infinitamente superiore alla saviezza dei normali, compresi gli psichiatri ». (1).

Del resto perfino uno dei positivisti più in voga nel secolo scorso, Max Nordau, ha compreso quale errore grossolano si commetta nel voler considerare le manifestazioni superiori dello spirito quali fenomeni morbosi. Il Nordau, ripudiando la teoria del suo maestro Lombroso, ha detto con frase felice che è altrettanto ingiustificato affermare: « genialità è una nevrosi » quanto lo sarebbe il sostenere che « l'atletismo è una cardiopatia » per il fatto che molti ginnasti soffrono di cuore. (2). Questo paragone ci mostra i veri rapporti fra malattia e mistica. I disturbi nervosi e psichici dei mistici, quando non sono una semplice concomitanza accidentale, rappresentano tutt'al più un effetto, una ripercussione organica della loro intensa vita spirituale — proprio come i disturbi cardiaci degli atleti sono solo un *effetto* dei loro intensi sforzi muscolari.

La vita mistica, con le sue fasi e coi sui « punti critici », con le sue imperiose esigenze e le eccezionali esperienze a cui dà luogo, mette in realtà a dura prova la resistenza nervosa e psichica dell'individuo. Già nello stato che si potrebbe chiamare premistico, nel periodo che precede il risveglio dell'anima, si presentano spesso dei disturbi dovuti alla forte tensione interna provocata dalla lotta fra l'appello dello spirito e le tenaci resistenze della personalità. In questo stadio si ha spesso una prima esperienza spirituale negativa; quella della non-sostanzialità, dell'irrealtà, del non valore del mondo fenomenico e della

(1) *Psicologia e Psicoterapia*, in « Psiche », II, 1913 n. 3 p. 195.

(2) Citato da TH. RIBOT: *Imagination créatrice*, p. 118.

propria personalità empirica, — e tale esperienza può sembrare, ad un esame puramente esteriore, uguale allo stato di spersonalizzazione, di perdita del senso del reale di cui soffrono gli psicastenici. Ma il significato e li valore ne sono ben diversi: nel primo caso si tratta di un temporaneo stadio di passaggio ad una vita più piena e più ricca, nel secondo di una perdita di facoltà normali senza alcun guadagno corrispondente.

Il risveglio e l'illuminazione dell'anima, che, dal punto di vista psicologico, possono considerarsi come l'irruzione e l'afflusso di un potente fiotto di vita spirituale nella personalità ordinaria, facilmente provocano dei disturbi nervosi temporanei. Il corpo può essere impotente a resistere a quell'afflusso di forza, la psiche impreparata ad assimilare armonicamente la nuova coscienza. Occorre non di rado un periodo di complesso assestamento. Ma ciò rivela solo la debolezza del « vecchio Adamo » e non va certo imputato al « nuovo Cristo ».

Anche nello stadio della purificazione attiva, il periodo ascetico della vita mistica, possono insorgere sintomi morbosi, soprattutto se la purificazione è compiuta in modo troppo violento e se, invece che adoperarsi a trasformare e sublimare le sue energie istintive ed affettive, il mistico usa il metodo errato della loro repressione nel sub-cosciente.

Vi è poi il misterioso stadio della « notte oscura dell'anima », « la purificazione passiva », in cui la coscienza del mistico passa per una nuova e più radicale esperienza negativa e nella quale avviene realmente la morte della sua personalità di prima, dell'Adamo — condizione necessaria per la sua resurrezione nel Cristo. In questa morte mistica credo che la sofferenza umana raggiunga i suoi gradi più alti: è un tormento inespriabile, una vera agonia cosciente. Non c'è da meravigliarsi se in un'esperienza sì terribile, che può durare anche a lungo, la salute ne soffra ed insorgano sintomi analoghi a quelli che si riscontrano nella malattia chiamata dai psichiatri « malinconia ».

Ma, anche in questo caso, le concomitanze patologiche nulla tolgono alla realtà ed al valore dell'esperienza spirituale. Anzi ritengo vero il contrario: ho potuto constatare che in certi casi di così detta « malinconia », in cui gli stessi pazienti credevano trattarsi di sola malattia, stava avvenendo in loro un profondissimo rivolgimento spirituale.

* * *

Il riconoscimento dei vari rapporti fra mistica e malattia, permette di eliminare molte incomprensioni, molti malintesi ed anche gravi

errori pratici sia da parte dei medici, sia da parte dei mistici stessi. I medici potranno imparare a comprendere ed a rispettare la vita spirituale dei loro malati, a favorirne lo sviluppo armonico, anzichè svalutarlo ed ostacolarlo, come troppo spesso hanno fatto fin'ora. I mistici, dal canto loro, conoscendo preventivamente la natura e il significato dei disturbi in cui possono incorrere, non se ne turberanno eccessivamente, ma neppure li considereranno, come talvolta è avvenuto, quali segni di superiorità o quali favori divini. Essi riconosceranno che sono debolezze ed imperfezioni della loro parte umana, la quale non è ancora divenuta strumento atto e docile dello spirito, e perciò dovranno adoperarsi per eliminarli, ed aspirare alla perfetta salute.

Questo atteggiamento di fronte alla malattia costituisce uno dei punti più importanti di differenza fra l'antica mistica (almeno quella occidentale cristiana) e la nuova. Lo spirito ascetico esagerato, la sete di sofferenza, di sacrificio, di abbiezione, l'atteggiamento ostile al corpo, la sottomissione passiva, hanno fatto sì che molti mistici del passato non solo non abbiano cercato di liberarsi dai mali fisici che li affliggevano, ma li abbiano accolti con gioia e quasi coltivati, vedendo in essi un mezzo di purificazione. Se dobbiamo ammirare la forza d'animo, la generosità e l'amore per mezzo dei quali essi hanno trasformato una debolezza in una forza, un ostacolo in un gradino, dobbiamo altresì riconoscere che quel loro atteggiamento è basato su preconcetti e su concezioni limitate e non giuste.

Secondo la nuova mistica il corpo non è il nemico dello spirito, bensì è o deve divenire il suo istrumento prezioso, il suo servo fedele, il suo tempio. L'ascetismo, la sofferenza, il sacrificio non sono fine a sè stessi, non hanno un valore assoluto, sono bensì mezzi e valori relativi. E la malattia di per sè non solo non costituisce un merito, ma è una imperfezione, se non è addirittura la conseguenza di una colpa propria o altrui. Del resto, in questo come in altri suoi atteggiamenti, la nuova mistica, è meno rivoluzionaria di quanto possa sembrare a tutta prima; essa, come ogni vero rinnovamento, costituisce un ritorno alle fonti prime e genuine; più che originale si potrebbe chiamarla « originaria ». Infatti vediamo che l'atteggiamento di Gesù, verso la salute è assai più affine a quello qui affermato che non a quello di molti mistici del passato. E Gesù (non occorrerebbe dirlo qui, ma poichè vi è chi lo nega è bene riaffermarlo), Gesù è stato un vero, grande e perfetto mistico. Orbene in Gesù non troviamo nessun culto della malattia, nessun ascetismo. Le tradizioni non accennano ad alcuna sua

imperfezione fisica, o malattia: le crisi profondissime da lui avute in varie occasioni — dalle tentazioni nel deserto alle sofferenze nell'Orto di Getsemani — se sono arrivate fino a produrre il sudore di sangue, non hanno avuto il potere di determinare nel corpo di Lui alcun disturbo duraturo. In verità stenteremmo a concepire Gesù malato, Gesù in atteggiamento di accettazione passiva dei disturbi fisici. Invece i Vangeli ce lo descrivono forte, capace di lunghe fatiche, ma anche pronto a riposarsi, a ritemperarsi nella solitudine e nella preghiera. E non solo ce lo descrivono *sano*, ma *sanatore*.

In ogni tempo gli uomini hanno cercato l'aiuto delle forze spirituali, dei poteri e degli esseri invisibili per guarire dei loro mali fisici. Nei templi dell'Egitto e della Grecia, nel Serapeo di Memfi, nel tempio di Aesclepio a Epidauro e in molti altri, si usava il metodo, dell'« incubazione », cioè del sonno nel tempio, durante il quale il malato aveva spesso visioni benefiche da cui si risvegliava sanato. In ogni civiltà ed in ogni religione coloro che seguivano la via mistica acquistavano ad un certo stadio del loro sviluppo spirituale il potere di guarire e lo usavano in prò dell'umanità sofferente. Gesù, nell'ambasciata a Giovanni, come prova principale di essere l'Atteso indica appunto questo potere sanatore. Egli dice infatti (Luca VII, 22): « Andate, riferite a Giovanni quello che avete veduto e udito: i ciechi veggono, i zoppi camminano, i lebbrosi sono mondati, i sordi odono, i morti risuscitano, e si annunzia ai poveri il Vangelo ». Ai dodici discepoli Egli conferisce questo potere di guarire i mali e dà la missione di esercitarlo: « E chiamati a sè i dodici suoi discepoli, diede loro podestà sopra gli spiriti impuri, affinchè li scacciassero, e di curare tutti i languori e tutte le malattie ». Ed aggiunge: « Rendete la sanità ai malati, risuscitate i morti, mondate i lebbrosi, cacciate i demonii, date gratuitamente quello che gratuitamente avete ricevuto ». (Matteo X-I, 8).

L'Epistola di Giacomo poi, ci attesta che nel Cristianesimo primitivo erano usate la preghiera e l'unzione a scopo curativo e che quindi il sacramento dell'estrema unzione aveva in origine un significato terapeutico. « V'ha fra voi chi sia ammalato? chiami gli anziani della Chiesa e facciano orazione sopra di lui, unghendo coll'olio nel nome del Signore: e l'orazione della fede salverà l'infermo, e il Signore lo solleverà ». (V. 14-15). In seguito, il prevalere della tendenza ascetica fece affievolire e quasi perdere tale tradizione, cosicchè questa essenziale funzione sacerdotale e mistica è stata fino a poco tempo fa assai

trascurata. Invece da pochi decenni assistiamo ad un rapido e rigoglioso rifiorire di pratiche curative spirituali e mistiche specie in America e in Inghilterra, per opera di vari movimenti liberi o organizzati. Il più tipico ed il più vasto di questi è quello della Christian Science, fondato da Mary B. Eddy. Un altro pure assai diffuso in America è quello di « Unity » che ha il suo centro a Kansas City. Assai di recente, nel seno della Chiesa Anglicana, è cominciata un'attiva ripresa delle pratiche curative antiche: imposizioni delle mani, unzioni, preghiere, missioni curative, ecc.

* * *

La terapia spirituale solleva molti problemi importanti e non facili a risolvere:

- in che cosa consiste veramente il potere curativo?
- come si ottiene?
- quale parte ha in esso l'atteggiamento del paziente?
- che cosa è veramente la *fede* necessaria in chi opera e in chi vien curato?
- quali sono le differenze ed i rapporti fra psicoterapia e terapia spirituale?
- quali sono i rapporti fra cura fisica e rigenerazione interiore?

Non tento nemmeno di cominciare l'esame di tali quesiti. Solo ho voluto enumerarli, per incitare coloro che si occupano di mistica a non trascurare questo suo aspetto così importante — e per incitare i medici, che cominciano appena ora ad accogliere con diffidenza e riserve la psicoterapia, a non rimanere troppo in ritardo rispetto all'attuale risveglio spirituale e a riconoscere il valore del più nobile e prezioso fra i mezzi curativi.

Io esprimo con fiducia la speranza e l'augurio che i rapporti fra mistica e medicina abbiano a divenire sempre più stretti, comprensivi ed armonici. Da tale armonia risulteranno grandi benefici ai mistici, ai medici e — ciò che più importa — alla povera umanità dolente.

ROBERTO ASSAGIOLI

La voce del silenzio

(Continuaz. V. Ultra, n. 5-6 dicembre 1924).

II

I PERICOLI DEGLI IDDHÏ.

Nella prefazione al suo libro H. P. B. racconta a quali fonti ha attinto le sue cognizioni e parla di un « Libro dei Precetti d'oro » adoperato come testo da molte scuole mistiche sparse su tutta l'Asia, affermando che essa stessa fu iniziata in tali scuole; ciò che le permetteva di comunicare all'Occidente ignaro (per la prima volta, almeno in forma così pubblica) e l'esistenza dell'insegnamento spirituale d'Oriente e, fino a un certo punto, il contenuto delle sue dottrine fondamentali. Dice anche che le maestose « Stanze di Dzyan », le quali formano il fondamento su cui è eretta la grandiosa struttura della « Dottrina segreta » (l'opera principale della Blavatsky), fanno parte della medesima tradizione mistica.

Ella non sfuggì alla sorte che aspetta inesorabilmente quanti hanno l'incarico di imprimere nuovi indirizzi all'umanità; poichè se persino il singolo non giunge all'illuminazione interiore e alla scienza dello spirito, che attraverso aspre lotte colla sua natura inferiore, tanto più formidabile è l'antagonismo che il mondo comune oppone a quelli che hanno l'arduo dovere di rinnovarlo nella sua base sostanziale.

Accingiamoci ora all'esame della « Voce del Silenzio »; essa s'inizia con un severo ammonimento:

Queste istruzioni sono per coloro che ignorano i pericoli degli *Iddhi inferiori*.

Stando al principio e dominando così l'intero libretto, quell'ammonimento non può non essere della massima importanza.

Che cosa s'intende per *Iddhi inferiori*, che cosa per *Iddhi*, e quali sono i pericoli che minacciano colui che li pratica?

Iddhi è un termine che si trova (nella forma sancrita *Siddhi*) nella letteratura indiana già molto tempo prima dell'avvento del Buddha. Esso significava « potere » e si adoperava per indicare la qualità caratteristica di un essere, qualcosa come il vocabolo latino « virtus ». Così si parlava dell'« iddhi » di un cacciatore, volendo dire il suo potere e la sua abilità nell'impadronirsi della selvaggina; l'« iddhi » di un re si definiva come: bellezza della persona, vita lunga, buona salute, e popolarità; che gli uccelli possano volare era attribuito al loro « iddhi ». Ben presto col crescere dell'ascetismo e collo Yoga, il vocabolo venne a significare anche i poteri psichici conquistati per mezzo di quelle discipline. Soltanto col Buddha vediamo spuntare la netta distinzione fra « iddhi » inferiori e « iddhi » superiori. In un passo celebre (del Kevaddha Sutta) il maestro si dichiarò avversario dei « miracoli », cioè, degli « iddhi » e dei fenomeni soprannormali prodotti con essi, e stabili al loro confronto un iddhi superiore o nobile (ariya) consistente nel potere della liberazione finale dal Samsâra.

Nel precedente articolo abbiamo chiarito che lo scopo fondamentale di ogni sviluppo mistico è la sostituzione della *coscienza unitiva* alla coscienza ordinaria, la quale si muove sempre nella dualità di soggetto — oggetto. Tutti gli atti della vita comune, nel campo del pensiero, della parola, dell'azione fisica, presuppongono un Io che agisce e qualcosa di esterno all'Io, verso il quale l'atto è diretto, o viceversa. Il mistico si ritrae da tutti gli oggetti esteriori e, ciò facendo, risveglia in sè una coscienza unica, che è soggetto puro, o anche uno stato che comprende in se soggetto e oggetto e li sorpassa. Abbiamo pure accennato che tali atti mistici non sono affatto il privilegio di alcuni esseri specialmente dotati, ma che qualunque uomo, nel momento in cui fa un'azione di rinuncia o di abnegazione, compie un atto mistico e mette i piedi sulla via dell'ascesa, la quale finalmente lo dovrà ricondurre alla patria celeste.

Come è noto, la grandiosa concezione indiana dello sviluppo umano comprende due periodi distinti e cioè: un arco discendente in cui l'Io s'immerge sempre più nei piani della materia e si identifica col mondo esterno e un arco ascendente nel quale l'anima si scioglie gradatamente dalla schiavitù dei corpi e dei mondi fenomenali per immedesimarsi con lo spirito e avviarsi così verso la propria liberazione finale. Ora sta in fatto che i primi umili atti di vita mistica di cui accennammo qui sopra, e che segnano l'inizio della via del ritorno, a poco a poco, col crescere della coscienza staccata dal mondo e coll'avviarsi

alla fonte spirituale dell'essere, debbono cedere il posto a vere e forti esperienze interiori, colle quali l'anima umana prende possesso dei suoi innati poteri psichici oscurati durante il periodo involutivo, acquistando così la facoltà di operare coscientemente in mondi interni, mondi di sentimento e di pensiero che rimangono velati all'occhio del profano.

Ed ecco che sorgono i pericoli. Il distacco dalle cose del mondo esterno apre all'occhio e all'azione del mistico i mondi interni. Ma anche in questi esiste la *dualità*; anche quì l'uomo può sentire, può desiderare, può comunicare coll'esterno. Prendiamo il caso più comune, quando, cioè, le emozioni generate dal contatto col mondo esterno sono attutite e che, invece, si risvegliano emozioni interiori molto più forti, senza che ancora vi si associno forme percepite sul piano a cui quelle emozioni appartengono. O anzi — caso più raro ma ben noto a molti artisti — quando quelle emozioni sono accompagnate da esperienze visive, smaglianti, cento volte più attraenti di quelle conosciute sulla terra. Allora il pericolo è che l'uomo subisca quelle emozioni, che non sappia praticare su quel terreno insolito, e in quelle condizioni nuove, il distacco il quale, però, s'impone più che mai. Egli si lascia andare a indulgere ad esperienze inebrianti e trascinanti e ricade nella coscienza doppia in altra forma e si allontana rapidamente dalla severa linea della mistica pura. Per il vero mistico non vi può essere esitanza: egli sa che quell'accrescimento di emozioni e di visioni rappresenta il maggior pericolo sulla sua strada, pericolo che deve superare se vuol giungere a più alti gradi di coscienza unitiva.

Nell'India, paese di mistero e di ascetismo sfrenato, pare che poteri psichici, conquistati col distacco violento da qualsiasi attività esteriore, fossero e siano ancora (fra gli Yogi) cosa comune; da noi ne conosciamo soltanto deboli barlumi, dovuti non già a un allenamento cosciente bensì a disposizioni ereditarie, nel caso dei « medium ». Le facoltà che essi ostentano in modo tante volte così poco ragionevole, come per es. la chiaroveggenza e la chiarudienza, il potere di muovere oggetti a distanza, o di levitazione della persona sono un giuoco infantile al confronto delle manifestazioni occulte dei fakiri indiani. Il Buddha non negava la realtà dei fenomeni e l'esistenza di siffatti poteri, ma vi si opponeva con tutta la sua forza; non li considerava come qualcosa di elevato, non ne voleva far mostra, sebbene li possedesse anche lui, e proibiva a quelli dei suoi monaci che ne erano dotati — e in molti lo sviluppo mistico li faceva spuntare come conseguenza naturale — di servirsene per la propaganda della fede buddhistica; anzi fra i

quattro gravi peccati che davano luogo all'allontanamento di un frate dall'ordine, c'era proprio quello di vantarsi falsamente del possesso di tali poteri.

H. P. B. che ha riaccesso in occidente la fede nello sviluppo mistico secondo la tradizione orientale, non ha tralasciato di avvertire con voce chiara e non ambigua qual'è il pericolo sempre in agguato per l'aspirante alla divina sapienza. In uno dei suoi migliori articoli (« Occultism and Occult Arts »), essa delimita felicemente la sfera d'azione di quelle due attività. « Occultismo », nella sua terminologia, è ciò che noi abbiamo chiamato *mistica pura*, evitando meditatamente quell'altro termine diventato quasi obbrobrioso per le molteplici basse associazioni; « occult arts » sono gli Iddhi, cioè, tutte le manifestazioni di *coscienza doppia* sui livelli interiori della psiche umana.

Il Râja Yoga da Lei propugnato, che è la ricerca e la realizzazione delle diverse tappe successive della Coscienza unificata, deve respingere gli Iddhi come espressioni inferiori di una mentalità da trasformare e sorpassare.

* * *

Enunciato quel primo ammonimento e, per dir così, sgomberato il terreno, H. P. B. seguita a indicare qual'è dunque la vera strada da seguire per raggiungere lo scopo della mistica:

Chi vuole udire e comprendere la voce di Nâda, il « tacito Suono » (the soundless Sound), deve prima conoscere la natura di Dhâranâ.

Ecco di nuovo un termine sanscrito, anzi due. L'esperienza suprema del mistico vien qui designata con un'immagine piena di significato, la « Voce di Nâda »; tradotta con le parole « la Voce del Silenzio »; ma letteralmente vorrebbe dire « la Voce del Suono »; cioè la quintessenza del suono, il suono nella sua più alta potenza, il quale tuttavia non è più suono nel senso ordinario. Sarebbe come chiamare Dio la Luce della Luce, che è, in verità, tenebra. In un caso come nell'altro, si fa uso di *imagini*, l'unico mezzo per comunicare al mondo ciò che in se è inesprimibile. L'esperienza mistica, l'unione col Sè, la coscienza unificata, è per la sua stessa indole senza alcuna forma, anche se in uno stadio seguente, quando, cioè, il mistico ritorna alla terra e alla coscienza doppia e sente il bisogno di estrinsecare ciò che ha vissuto, gli si porgono come primi mezzi di manifestazione l'udito e la vista, e ch'egli vede o ode riflettuto in essi il contenuto della sua esperienza.

Nâda non è termine buddhistico, ma è proprio di molti sistemi di *Yoga*. In essi rappresenta « il suono sacro, l'Aum, il supremo suono che lo Yogi percepisce come ultimo di una lunga serie di suoni interiori, quando ha chiuso ermeticamente i suoi organi dei sensi al mondo esterno ».

Ugualmente ai sistemi di *Yoga* appartiene l'altro termine *dhâranâ*. Nel famoso sistema di Patanjali *dhâranâ* è sesta fra le otto parti del sentiero che conduce alla liberazione. Ecco la sua definizione: *dhâranâ* è il legare la mente a un posto (fisso) (3. 1: *deçabandhaç cittasya dhâranâ*). I due ultimi termini, che sono una continuazione della *dhâranâ* e con essa formano un insieme, si chiamano *dhyâna*, cioè, meditazione e *samâdhi*, assorbimento. Uniti rappresentano la parte puramente spirituale della vita mistica, quando già il distacco dal mondo esterno è stato ultimato per mezzo delle cinque prime sezioni del sentiero. La coscienza doppia è definitivamente congelata tostochè il discepolo si mette a praticare la *dhâranâ*; ciò che segue sono diverse tappe della coscienza unificata. Nel Buddismo primitivo il termine *dhâranâ* non era adoperato; tanto più comune era però la pratica di fissare la coscienza su un solo soggetto come inizio e preparazione all'unificazione di essa. I termini *dhyânâ* (*jhâna*) e *samâdhi*, poi, sono fra i più usati dai Buddhisti; con *dhyâna* si intendeva appunto le diverse tappe (quattro o otto di numero) che conducevano al *samâdhi* finale che era il *Nirvâna*.

Vediamo dunque che *dhâranâ*, cioè, la pratica di controllare e di fissare la mente, è, in un certo senso, il perno di tutto l'allenamento mistico, è il punto, insomma, di transizione dalla coscienza doppia e esteriore alla coscienza interiore e unificata. E possiamo renderci conto dell'importanza della nostra sentenza: « Chi vuole udire e comprendere la voce di *Nâda*, il « tacito Suono », deve prima conoscere la natura di *Dhâranâ* ».

* * *

Le frasi che seguono contengono una spiegazione e un'amplificazione di ciò che si deve intendere per la « natura di *Dhâranâ* » e, alla stregua delle nostre elucidazioni, non offriranno troppa difficoltà alla comprensione.

Deve il discepolo, divenuto indifferente agli oggetti della percezione, cercare il *Râjah* dei sensi, che produce il Pensiero, che sveglia l'illusione.

La Mente è la grande Distruttrice del Reale.

Distrugga il discepolo la Distruttrice.

« La mente, il Râjah dei sensi, la Distruttrice del Reale ». La filosofia indiana in genere e il Buddhismo in particolare avevano della *Mente*, del *Manas*, un concetto diverso dal nostro, ma che merita di essere conosciuto e seriamente vagliato. Il pensiero, cioè, il pensiero comune, discorsivo, interamente circoscritto nella dualità di soggetto-oggetto, era per loro un *sensò*; accanto ai cinque organi dei sensi anche da noi riconosciuti, essi ponevano un sesto organo, appunto il *Manas*. E lo descrivevano, almeno nel Buddhismo, come *l'organo centrale*, in cui gli altri sensi scaricavano il loro contenuto e si compendivano. E' facile vedere quali conseguenze e di quanta importanza debbano derivare da un tal concetto. I sensi comuni venivano ridotti a semplici strumenti di trasmissione, a canali per cui le impressioni provenienti dal mondo esterno passano nell'organismo umano; il vero contatto dell'uomo interno con quelle impressioni, la vera presa di possesso ha luogo nel serbatoio centrale ove esse vengono dal *Manas* trasformate in sensazioni e rappresentazioni. Così, fra l'Io dell'uomo e il mondo di fuori si interpone quel trasformatore di energia, che è la *Mente*, la cui grandissima importanza, agli occhi degli indiani, si può desumere dalla strofa colla quale principia il celebre libro di morale Buddhistica, il *Dhammapada*: « Il nostro stato di coscienza è il risultato dei nostri pensieri; cioè del *Manas*; essi ne sono il fondamento e la materia ».

H. P. B. ha dunque ben ragione, in quell'ordine di idee, di nominare la *Mente*, il *Râja*, cioè, il re dei sensi. Ed è invero la *Mente* che produce il pensiero, che plasma le diverse e talvolta discordanti impressioni che giungono dal di fuori e ne fa ciò che chiamiamo pensieri. Ma sono tutti pensieri presi nella rete della dualità, originati dal conubio delle impressioni e del *Manas*. E perciò può dire H. P. B. che la mente è anche svegliatrice dell'illusione; l'Io servendosi della mente, identificandosi col contenuto che essa gli presenta nella forma dualistica, si sottomette alla grande illusione che regna nel mondo della materia. L'Io attratto dal fascino che la mente esercita su di lui colle sue innumerevoli immagini, si volge verso l'esterno, vien preso a sua volta nella rete dell'illusione, che è il mondo proprio della *Mente*, e perde di vista e dimentica la vera *Realtà* che nasconde nel proprio seno.

Invece, l'Io che è stato risvegliato, che ha preso coscienza della sua schiavitù e ha realizzato che la *Realtà* non è in quel mondo ester-

no, ma bensì nel suo intimo, deve innanzitutto impegnare la lotta colla *Mente*, la grande seduttrice. Solo resistendo alle sue lusinghe, dominandola e facendola muovere come a lui piace, l'Io può sperare di conquistare il suo regno interiore.

Poichè, (*continua la Voce*):

Quando la sua propria forma gli apparirà irrealè, come nella veglia tutte le forme vedute nel sogno;

Quando avrà cessato di udire i molti, egli potrà discernere l'UNO, il suono interno che uccide l'esterno;

Allora soltanto, non prima, abbandonerà la regione di Asat, il falso, per entrare nel reame di Sat, il vero.

E' uno spostamento della *coscienza* dell'Io e, con ciò, uno spostamento di quel che è considerato come *Realtà*. Poichè è la coscienza che conferisce alle cose il loro carattere di realtà. Mentre l'Io è identificato colla *Mente*, cioè, nella vita comune, tutto ciò che la *Mente* percepisce e pensa e desidera, tutto ciò quindi che è inestricabilmente collegato col mondo esterno, riveste un carattere di realtà appunto a causa dell'associazione dell'Io colla *Mente*. Quegli oggetti che vediamo intorno a noi, quei pensieri che si muovono da una parte all'altra del mondo esterno, quei desideri che vogliono or questo or quello, tutto ciò è reale, è, nella fase comune della vita, la sola realtà. Ma, quando una volta la coscienza dell'Io ha incominciato a staccarsi, non fosse che per qualche momento, dall'identificazione colla *Mente*, e ha assaporato la gioia e la serenità della vita superiore, della vita propria, allora l'incanto della *Mente* è infranto: mai più l'Io potrà darsi interamente, mai più perdersi nell'associazione colle cose transitorie.

Da allora in poi ha realizzato che la *Realtà* non sta in esse; è l'Io stesso che trasferisce il carattere di realtà a quello che solo lo merita, a se stesso. Sentite come lo ha espresso un filosofo moderno, lo Schelling: (*Philos. Briefe ueber Dogmatismus und Kritizismus*) « Noi tutti possediamo una facoltà misteriosa e meravigliosa, quella di ritirarci dalle vicende del tempo nel nostro Sè intimo, privo di qualunque infiltrazione esterna, e di contemplare ivi l'Eterno sotto la forma dell'Immutabile; questa contemplazione è l'esperienza più intima e più personale, dalla quale solo dipende ciò che sappiamo e crediamo di un mondo soprannaturale ».

* * *

Nelle belle strofe che seguono, H. P. B. non fa che ribadire ciò che ha esposto nelle precedenti; insistere, cioè, sulla necessità, per il

mistico, di chiudere gli occhi, di tappare le orecchie a tutte le impressioni che, per mezzo dei sensi, invadono la Mente e l'Io identificato colla Mente, e di trasportare la coscienza e con ciò dare senso di realtà al mondo interiore dell'Io stesso, mondo e realtà che si destano alla coscienza dell'uomo, dal momento che, invece di voltarsi all'esterno e identificarsi colla mente, egli penetra nella propria essenza e si unisce al principio eterno, il suo Padre nel Cielo.

Prima che l'Anima possa vedere deve raggiungere l'Armonia interna e gli occhi della carne devono esser resi ciechi ad ogni illusione.

Prima che l'Anima possa udire, l'immagine (l'uomo) deve diventare sorda ai rumori, come ai mormorii, al selvaggio barrito degli elefanti come all'argentino ronzare della lucciola d'oro.

Prima che l'Anima possa comprendere e ricordare, deve essere unita a Colui che parla in Silenzio, così, come alla mente del vasaio è unita la forma secondo la quale sarà poi modellata l'argilla.

Poichè allora l'Anima udrà e ricorderà.

E allora all'interno orecchio parlerà

LA VOCE DEL SILENZIO

E dirà:.....

Per comprendere bene tutta la portata dell'ultima immagine, quella del vasaio, non sarà fuor di luogo avere una chiara idea della così detta *identificazione*, una parola che abbiamo adoperata già parecchie volte nelle pagine precedenti. Letteralmente vuol dire: l'azione di farsi identico, di rendersi uno e uguale con un'altra cosa o un altro essere. Nel nostro caso si riferisce all'azione speciale dell'Io umano, con cui esso penetra e s'immedesima nei diversi centri di coscienza, sui diversi piani d'esistenza. Secondo gli accenni già fatti l'Io, cioè, l'Essere fondamentalmente spirituale ed eterno, scende *esso stesso* nella materia per farvi esperienza e per ritornare poi, arricchito di quell'esperienza, al suo luogo d'origine.

Durante questa discesa, esso si circonda di corpi e di organi appartenenti e corrispondenti ai vari livelli del Samsâra. L'Io stesso, però, non è di quei livelli; e non potrebbe nemmeno funzionarvi, se non si associasse con un centro di coscienza su ognuno dei livelli medesimi. E fa proprio questo: per mezzo di un potere misterioso esso s'unifica, s'immedesima, *s'identifica* con la coscienza che regge l'insieme di materia e di organi in ogni piano.

L'Io cioè diventa capace di funzionare, di percepire e di agire su quel tal piano, sempre per l'intermediario della coscienza corrispondente, vale a dire di ciò che possiamo chiamare la sua Mente nel piano.

Ma il grande vantaggio di poter funzionare così da per tutto, l'Io lo paga caro, poichè, mentre s'identifica, egli non è più Lui e perde il contatto coll'eterna sua essenza. E fa peggio ancora: quel senso di realtà di cui l'Io è portatore e che gli viene dalla sua eccelsa origine, l'infonde nelle cose irreali e transitorie del mondo, e ai suoi occhi delusi dalla Mente tutta la fantasmagoria di immagini e di avvenimenti che compongono la vita ordinaria, si para davanti come impastata di sostanza e di realtà, come l'unica realtà.

E' questa la condizione di noi tutti, per quanto viviamo nel mondo: tutti siamo schiavi dell'identificazione, tutti prendiamo sul serio e soffriamo delle vicende che, in verità, non ci dovrebbero toccare.

Col ritorno alla sorgente eterna s'inizia per l'Io il processo della *dis-identificazione*; con cui egli prima si rende conto della sua schiavitù, poi si libera gradatamente da tutti quegli inceppi che l'identificazione gli ha messi intorno. Egli riconosce di non essere nè quelle impressioni che vengono dall'ambiente e nemmeno tutti quei sentimenti che sorgono in lui in conseguenza delle impressioni; e, finalmente, di non essere la Mente che ha architettato quell'insieme di pensieri, di emozioni, di volizioni in cui prima credeva consistesse tutta la sua vita. Respinge le associazioni di qualunque genere che l'identificazione gli aveva imposto e dice: « Questo non sono Io, questo non è mio, questo non è il mio Sè ». E ogni atto di distacco è, nel medesimo tempo, un atto di costruzione del suo vero Io libero eterno assoluto.

Dis-identificazione vuol dire distacco, non vuol dire allontanamento, oblio, separazione completa. Non mi sembra probabile che lo scopo dell'evoluzione sia un semplice ritorno all'antico stato di spiritualità. L'uomo che si dis-identifica non perde la conoscenza di ciò da cui si distacca: non vi è più legato ciecamente, senza controllo come prima, ma egli lo vede e lo conosce; cioè, ne ha l'esperienza pura, sapendo inoltre che non è quello da cui si disidentifica e che è invece l'Io libero e consapevole. Così la via del ritorno si palesa essere una via di *santificazione*, in quanto l'Io riconquista la purezza dello spirito, è una via di *sapienza* in quanto egli raccoglie e fa sua, senza esservi legato, tutta l'esperienza che la vita nella manifestazione può offrire.

(Continua).

B. JASINK.

Lineamenti di una moderna mistica ⁽¹⁾

SCOPO DI QUESTO SCRITTO.

Potrebbe sembrare impresa di troppo superiore alle mie forze modestissime quella di voler tracciare in pochi tratti le linee generali di orientamento per un misticismo adatto ai tempi moderni.

Non è infatti uno scopo così arduo quello che io mi propongo nella breve mia trattazione. Mi basta invece di portare un piccolo contributo alla ricerca di quegli elementi che consentono alle anime mistiche di ritrovarsi sopra un terreno comune e di lavorare insieme a porre le basi di un edificio, di cui ci è dato forse intravedere qualche linea nelle brume del futuro, ma che dovrà esser costruito pietra su pietra cogli sforzi coordinati di tutti i veri ricercatori di Dio.

UNIVERSALITÀ DEL MISTICISMO MODERNO.

Proclo usava dire che un filosofo dovrebbe non mostrare alcun esclusivismo nella sua adorazione, ma essere l'ierofante del mondo intero.

Altrettanto, a mio avviso, può dirsi a maggior ragione del mistico, la cui principale moderna caratteristica dovrebbe essere quella dell'universalità.

Lo spirito dei tempi nuovi che albeggiano sulle rovine accumulate dalla ultima guerra, è impregnato di valori che accomunano tutto il genere umano nelle diverse manifestazioni della vita. Il mondo, fatto piccino dal rapido intensificarsi delle comunicazioni, legato da una solidarietà ormai non più disgregabile di vita materiale e spirituale, malgrado l'apparenza delle lotte furibonde che sembrano perpetuarsi all'infinito e che lo incatenano ancor più nelle loro spire molteplici, è diventato la sola patria degli uomini che ricercano la realtà dello spirito. Pur conservando le tonalità diverse che i costumi e le tradizioni culturali imprimevano a ciascun popolo, le anime mistiche d'oggi non possono più ignorare la vita religiosa che pulsa nei fratelli più lontani dell'umanità, e sono inevita-

(1) Questo articolo esce contemporaneamente nella rivista « Il progresso religioso » di Firenze.

bilmente condotte a intrecciarsi intimamente con loro per ritrovarvi sotto altre forme gli stessi ideali per cui palpitano e operano.

Oggi soltanto la diffusione della coltura ha reso possibile una conoscenza non ancora completa, ma in via di divenirlo, dei mille sentieri di sviluppo mistico che furon battuti in passato nell'ambito delle varie religioni. Coll'approfondirsi di questi studii di misticismo comparato e più ancora con l'affermarsi degli sforzi volenterosi e sinceri di mutua comprensione, di rispetto e di benevolenza, può sorgere adunque e deve consolidarsi in futuro una base universale, adatta ai tempi moderni, per una teoria e una pratica del misticismo. Nessuno dei contributi che l'esperienza dei vari popoli porta al patrimonio comune deve esser disprezzato o negletto, nessun cuore ardente di verace amore di Dio può ricusare di sentirsi fratello al cuore infiammato dello stesso amore che giunga a lui dai più lontani limiti della terra.

I sintomi di questo atteggiamento veramente cattolico, di questo bisogno di coesione e di sintesi universale, non mancano invero nelle manifestazioni spirituali più recenti del mondo civile. Anche all'infuori del campo ufficiale e non ufficiale della ricerca e dell'insegnamento universitario di psicologia, di storia e di scienza delle religioni, che pure in certo modo rappresenta un areopago internazionale chiamato a indagare senza prevenzioni su ogni aspetto della vita religiosa, e quindi anche sul misticismo — alcuni movimenti contemporanei offrono un chiaro indizio di tale particolare tendenza. Mi basti accennare, a titolo d'esempio, alle varie correnti teosofiche e antroposofiche vive specialmente nel mondo anglo-sassone e germanico, ma non assenti dal mondo latino, alla Scuola filosofica della Sapienza aperta a Darmstadt dal Keyserling, al movimento del Nuovo pensiero americano, ed a quello, che nell'India e fuori, fa capo a Rabindranath Tagore.

Questi movimenti, sorti all'infuori delle religioni costituite od anche imperniati su qualcuna di esse — come il Bahaismo che s'innesta sul ceppo islamico, ed il rosierucianesimo sul ceppo cristiano —, con indirizzo vario e multiforme, talvolta prevalentemente occultistico, talora filosofico, o pratico, o artistico o letterario, sono segni di un risveglio spirituale improntato appunto di quella nota universalistica che è peculiare del nostro tempo e dei tempi migliori che verranno.

SUA SISTEMAZIONE FILOSOFICA.

Una prima esigenza del nuovo misticismo, se esso vorrà essere veramente moderno, sarà quella di elaborarsi un sistema teoretico, che ne

chiarisca la concezione della realtà e ne inquadri l'impostazione filosofica. Non che io ritenga una tale sistemazione assolutamente essenziale, poichè invero l'impulso alla ricerca mistica prorompe in genere da strati così profondi dell'anima da non sembrare interamente accessibile all'analisi della razionalità.

Tuttavia riconosco saggia e giustificata questa esigenza dei tempi nuovi per cui ogni atteggiamento determinato dello spirito di fronte alla conoscenza ed alla vita deve essere sottoposto al controllo della mente razionale e da questa rappresentato nella sua più chiara e adeguata formulazione.

Lascio agli specialisti la cura di elaborare il sistema filosofico del misticismo nelle forme richieste dalla evoluzione attuale del pensiero, tanto più che — se non m'inganno — l'arduo compito, se pur da molti tentato, non mi pare ancora sin qui felicemente realizzato.

Che al sistema si voglia dare il semplice nome di *misticismo*, o di *idealismo mistico* o di *misticismo idealistico* poco importa, purchè accanto alla gnoseologia speciale del misticismo realmente vissuto non si giunga a svalutare l'importanza del pensiero razionale e si tenda invece a coordinarne ed a subordinarne saggiamente i valori.

In ogni caso, però, sulla natura della conoscenza mistica quale forma unificata del conoscere che trascende il dualismo fra soggetto e oggetto, e cioè l'ordinaria conoscenza intellettuale, dovrebbe esser sentita soltanto la parola dei veri mistici, vale a dire di coloro che sono in grado di averne una diretta esperienza.

Le descrizioni fatte dal di fuori, cioè dal campo della ordinaria coscienza intellettuale — sia pure quanto si voglia ricca d'intuizione — hanno solo uno scarso interesse e possono condurre facilmente fuori di strada.

Fra quei pochi mistici moderni che abbian coscienza di esser tali realmente e sentano di aver conseguito nella parte essenziale lo scopo della loro ricerca, aleno — noi speriamo — ne debba sorgere filosoficamente preparato ed attrezzato in guisa da porre le basi di una teoria della conoscenza mistica non architettata sulle congetture e sui referti altrui, ma fondata sul terreno ben solido della pratica personale.

E così, oltre ad una gnoseologia mistica, deve attendersi per la stessa via la elaborazione di una metafisica e di un'etica del misticismo, fatta su esperienze di prima mano raccolte, coordinate ed esposte secondo le necessità formali della moderna filosofia.

Ed infine i teologi mistici dovranno rifondere la loro teodicea,

dando una più completa espressione alla loro veduta fondamentale. quella che con parola conosciuta dal Krause fu chiamata *panenteismo*: la fede nell'immanenza di un Dio che è anche trascendente.

SUA PSICOLOGIA.

Nessuna mente colta potrebbe oggi rappresentarsi alcun genere di sviluppo mistico se non nei termini della moderna psicologia. Questa, evolvendosi in tutta la sua pienezza con metodi che partecipano insieme della filosofia (introspezione), della scienza (osservazione ed esperimento) e della storia, ha posto le fondamenta più sicure per la indagine sistematica delle avventure dell'anima mistica.

Certo questi metodi debbono, nel campo della psicologia religiosa e mistica, far luogo a particolari adattamenti. La storia del misticismo, se è utile a prospettare il quadro generale del suo sviluppo nel passato e a rilevarne le uniformità, non serve gran che a penetrarne l'intima natura psicologica. Anche l'osservazione esterna non può condurre molto lontano, specialmente in quella sua forma generica e superficiale che è l'inchiesta. (1).

D'altra parte l'osservazione esterna dei fatti religiosi malamente o punto si presta al controllo esatto coi metodi della psicofisica.

L'auto-introspezione e l'introspezione provocata sono vie più dirette e fruttuose di indagine psicologica e ci portano ben più addentro nel mondo interiore in cui si svolgono i fatti mistici.

Ma quei metodi, ai quali si appigliano normalmente in varia misura i psicologi, non bastano ancora. Un altro ve n'è, che ha singolare affinità col metodo sperimentale delle scienze esatte e che si potrebbe chiamare, col Boutroux (2), della sperimentazione interna. Esso consiste nel riprodurre direttamente, attraverso la esecuzione coscienziosa delle pratiche mistiche, quella serie di esperienze di cui appunto tutta la vita mistica è intessuta.

Data l'idea astratta di certi stati d'animo, il problema consiste nel realizzare veramente gli stati medesimi mantenendo la lucidità di spirito necessaria per bene intenderli, ricordarli e descriverli. Questo metodo, che non può essere applicato se non da mistico autentico, con tutte le condizioni etiche e spirituali che all'uopo si richiedono, non è

(1) Un libro recente del Dott. CARLO GIRGENSOHN: *Der seelische Aufbau des religiösen Erlebens* (Leipzig, 1921) è appunto redatto col metodo dell'inchiesta. I risultati ne sono, come ben nota il De Sanctis, modestissimi.

(2) Cf. E. BOUTROUX in « *La psicologia del misticismo* ».

ancora stato portato — per quanto mi risulta — nel campo della moderna psicologia (1). Eppure esso solo può sicuramente completare il quadro della visione psicologica del misticismo, prospettandolo non più dal di fuori e per via di argomentazione congetturale (2), ma sulla base della esperienza immediata. Solo penetrando nel sacrario delle più alte esperienze dei mistici sarà possibile chiarirne la vera natura.

In attesa che qualche mistico compiutamente psicologo venga ad illuminarci meglio, noi possiamo per ora limitarci ad una veduta del misticismo che si avvicini a quella prospettata da Evelina Underhill nel suo classico trattato. (3).

Amesso che la vita interiore si manifesti a noi come coscienza ordinaria o di superficie e subcoscienza, l'una e l'altra ondegianti attorno a una soglia variabile, deve riconoscersi nella coscienza ordinaria una essenziale unità, pur essendo possibile distinguerne i tre aspetti concomitanti di pensiero, sentimento e volontà. L'espressione pratica di questa vita assume le due forme complementari di conazione, od azione esteriorizzata, e di cognizione, o conoscenza immanente. La prima, che rappresenta il tipo umano dinamico, è in rapporto specialmente con la volontà, stimolata dalle emozioni; la seconda, che dà il tipo umano contemplativo, è principalmente in rapporto con l'intelligenza, sostenuta dalle emozioni correlative. Nè la conazione nè la cognizione, nè l'azione nè la conoscenza, come sono praticate dalla coscienza ordinaria, possono stabilire alcun rapporto con la realtà spirituale cercata dai mistici. La testimonianza concorde di questi afferma l'esistenza nell'uomo di un'altra facoltà, di un potere intuitivo che, nelle circostanze ordinarie della vita, si mantiene « al di sotto della soglia » e diventa uno dei fattori della « vita subliminale ». Questa facoltà latente è l'agente primo del misticismo, ed emerge nel campo della coscienza ordinaria ad un certo punto dell'evoluzione umana, favorita nella sua manifestazione e nel suo sviluppo da certe pratiche psicologiche fra le quali tipiche sono la meditazione e la contemplazione.

(1) Fa forse parziale eccezione alla regola il LUTOSLAWSKI che personalmente praticò qualche metodo meno elevato di Yoga indiano (*Hatha Yoga*).

(2) Un buon esempio di indagine psicologica del misticismo fatta così dal di fuori, ma appunto con la sincera premessa di non aver potuto direttamente penetrare più addentro, è dato dal JAMES nel suo libro « *Le varie forme della coscienza religiosa* ». Torino, Fr.lli Bocca, 1904.

(3) *Mysticism*. London, Methuen, 1908.

A questa veduta della Underhill si può forse portare qualche miglioramento. A me sembra, per esempio, più ragionevole ammettere che i fatti della così detta coscienza ordinaria di veglia si svolgano fra i limiti fluttuanti di *due soglie*: l'una inferiore, al disotto della quale si svolge una vita psichica *subliminale*, in cui si assommano gli istinti e le tendenze animali non ancor sistemati nè superati dalla coscienza ordinaria, l'altra superiore al disopra della quale operano le prime correnti di una vita *superliminale* più altamente morale, spirituale e religiosa di quella che la coscienza ordinaria sia ancora in grado di concepire e di attuare. Il problema dell'evoluzione mistica consiste nello spostare in alto i limiti delle due soglie, mortificando, scaricando qualche volta ove occorra, ma soprattutto sublimando i complessi psichici ancor potenti nella vita subliminale (purificazione), e vivificando e portando in atto nella coscienza ordinaria (illuminazione) le facoltà già risvegliate ma non ancora organizzate nè pienamente coscienti della vita superliminale.

La vita mistica, poi, non si riassume, a mio avviso, soltanto in una facoltà intuitiva, ma piuttosto in un ordine superiore di attività spirituale, in cui sono ugualmente presenti — in forma più alta — i tre aspetti tradizionali della vita interiore: conoscenza, sentimento e volontà. E se pure è azzardato il voler affermare che con il pieno sviluppo della coscienza mistica (1) sia possibile intendere e vivere interamente l'essenza divina ed assurgere a tutte le possibilità dell'Assoluto, non è men vero che solo con essa l'uomo può sollevarsi al di sopra delle limitazioni dell'esistenza ordinaria, e spaziare nei campi luminosi e gaudenti dell'universa sapienza, bellezza ed amore.

SUA IMPOSTAZIONE RELIGIOSA.

Per quanto ogni religione costituita rappresenti un ambiente spirituale che favorisce in modo singolare l'avviamento ad una speciale via mistica, pure non può dirsi a rigore che lo sviluppo mistico sia indissolubilmente legato alla vita religiosa nè che rappresenti un aspetto particolare di qualche religione determinata.

Nelle speculazioni profonde delle Upanishad e in certe forme indiane di Yoga noi abbiamo esempi di vie mistiche distinte dalle vere e proprie religioni naturali e storiche. Solo in epoca molto più tarda di

(1) Da non identificarsi con quelle forme per lo più sporadiche di allargamento di coscienza che alcuni psicologi americani hanno chiamato *coscienza cosmica*.



quella delle Upanishad e dello Yoga accadde anche nell'India che la mistica prendesse veste di religione.

Il misticismo ha sempre trovato modo di adattarsi alle esigenze delle varie religioni ed ha prosperato tanto in seno al Giudaismo, quanto nel Cristianesimo e nell'Islamismo. E' vero che il Buddismo rappresenta forse nel suo aspetto primitivo un tipo straordinariamente puro di religione mistica, mentre nel Cristianesimo predominano i caratteri della religione profetica, ma è vero altresì che i mistici cristiani seppero portare ad un grado forse non mai superato di perfezione e di potenza quella forma devozionale di evoluzione mistica che in certo modo corrisponde al Bhakti Yoga degli Indù.

Certo il fatto di assorbire il substrato teologico, filosofico, escatologico e culturale delle diverse religioni ha colorato diversamente i vari misticismi: questi hanno però conservato attraverso i tempi tutte le loro caratteristiche comuni ed hanno forse rappresentato — oltre alle norme etiche fondamentali — il solo elemento veramente universale nella vita religiosa dei popoli civili.

Oggi, nel seno di ciascuna religione costituita, si è formata la tradizione di una mistica particolare, con istituzioni monastiche all'uopo organizzate e con abbondante letteratura, per modo che i seguaci di quella religione trovano già descritta la strada da percorrere, fino nei più minuti particolari. Ne risulta che i mistici derivanti da queste linee religiose di rado hanno qualche cosa di veramente nuovo da dire, ma ripetono i tipi di evoluzione interiore sui quali si modellano e per lo più si servono, nella descrizione delle loro esperienze, dello stesso linguaggio adoperato dai loro predecessori e maestri. Così avviene che anche ai nostri giorni si perpetuano in seno al Cristianesimo, ed in particolare nel Cattolicesimo, fioriture di anime che poco si differenziano, nelle loro caratteristiche generali, dai classici modelli del Medio Evo.

Il tipo di una mistica moderna non può esser ritrovato in queste anime, sebbene qualche cenno innovatore in esse non manchi. Sono piuttosto le anime indipendenti quelle che più chiaramente segnano gli indizii dei tempi nuovi. Pervenute sovente con difficoltà e con grande sforzo, attraverso le vie più tortuose ed impensate, al riconoscimento della propria vocazione, esse si valgono non solo dei valori religiosi in cui furono educate e coi quali vennero in contatto, ma anche delle più varie correnti di pensiero che s'intersecano nella vita moderna. La patria comune dello Spirito è raggiunta non più col forzamento nella serra calda di una data tradizione religiosa, ma con la vita rigogliosa

in pien'aria al soffio dei venti fecondi e delle tempeste che agitano l'atmosfera del mondo in cui vivono tutti gli uomini di cuore, di pensiero e di azione.

Noi non sappiamo quale sorte sia riserbata in futuro alle attuali religioni, se altre ne sorgeranno, o se — come pensa taluno — possa formarsi quale tipo nuovo e universale di adorazione di Dio, arricchito di nuovi elementi storici, etici, speculativi e culturali, e sfrondata dei rami morti e caduchi superati dal progresso dell'umanità. Forse in tal caso la moderna mistica potrebbe rientrare in pieno a costituire il coronamento della vita religiosa.

I mistici pongono come loro problema fondamentale quello di trasformare integralmente la propria coscienza ordinaria in coscienza unitaria, centrale, trascendente la forma dualistica di soggetto ed oggetto. La ricerca di Dio per questa via interiore non s'identifica con la religione com'è comunemente concepita (1), ma è qualche cosa di più alto e non rientra nel concetto generale di religiosità se questa non si considera con maggiore larghezza (2).

Fra i massimi rappresentanti del misticismo vi sono stati nel passato insigni filosofi e uomini profondamente religiosi; pure, all'infuori delle filosofie e delle religioni che professarono, essi hanno formato incoscientemente una corrente a sè, caratterizzata appunto dalla natura speciale della loro ricerca. Ora, col progressivo chiarificarsi dei processi di sviluppo spirituale, quella serie di anime che è chiamata a continuarne le gloriose conquiste tende a classificarsi in una categoria distinta. Questa è ora ai primi stadii della sua formazione: con lo svilupparsi di vari gruppi, sia pure con orientamento alquanto diverso e variamente appoggiati ai fattori religiosi preesistenti, essa si andrà probabilmente meglio organizzando in futuro, e potrà condurre — attraverso un periodo di attività autonoma — al successivo riassorbimento in una forma superiore di religiosità universale.

(La conclusione al prossimo fascicolo).

V. VEZZANI.

(1) La parola *religione*, nel suo significato più ampio, denota un *legame di dipendenza che riannoda l'uomo ad una o più potenze superiori dalle quali sente di dipendere ed a cui tributa atti di culto sia individuali che collettivi*. Cfr. N. TURCHI, *Manuale di storia delle religioni*. Torino, F.lli Bocca 1922. Pag. 1.

(2) La mistica può rientrare appieno nella religione solo se questa s'intende come vita perfetta in Dio, sotto tutti gli aspetti e con la realizzazione di tutte le forme di comunione con la Divinità.

Pranava-Vâda

ossia

La scienza della parola sacra

(Conclusione - Veda *Ultra* n. 5-6 dicembre 1924)

In questa guisa il Pranava-Vâda ci insegna a conciliare tutte le vedute. Addentrandosi nell'esame del lavoro di questi Personali Governatori, il libro ci dice che le due leggi che derivano immediatamente dalle prime combinazioni dei tre fattori sono l'Io-Questo e (Io-) Questo-no. Qui noi abbiamo i due fatti che emergono da ogni esperienza, — Nascita e Morte, Formazione e Dissolvimento, Bandha e Moksha, che possono tutti essere concentrati nella Legge di Azione e Reazione, che è la legge principale del Processo del Mondo, e dalla quale ogni altra legge deriva.

Da varie altre combinazioni e permutazioni dei Tre, si deducono e si sviluppano altre leggi primarie della vita universale, del movimento, della evoluzione e della involuzione tutte contenute nei Mahâvâkya, che sono grandi sentenze, logia. L'insieme di ventiquattro di queste leggi principali e Mahâ-Vâkya, ognuna indicata da una delle sue ventiquattro lettere, costituisce il Gâyatri. E i Veda consistono di esposizioni ed applicazioni particolareggiate e di commenti di questi logia.

Il logion principale, il principio di cui tratta il Rg-Veda, che si occupa del ramo di conoscenza a cui presiede Vishnu è Aham-Brahma-Asmi, « Io sono Brahman ». Ciò che maggiormente interessa nel Rg-Veda è la conoscenza; e i fatti capitali di ogni ramo di conoscenza sono ivi delineati. Vishnu, che tutto pervade e che rappresenta il principio di cognizione, è l'autore del Rg-Veda.

Il logion, la legge del Yajuh è Bahu-Syâm, « possa io divenire molti ». Esso tratta di ogni genere di azione e soprattutto dell'azione sacrificatoria, dell'azione non egoistica, come legge di vita per l'essere

umano evoluto. Spiegazioni molto suggestive e illuminative, allegoriche e d'altro genere vengono date riguardo ai vari Samskâra o sacramenti, ai quotidiani yaïña ed ai sacrifici di circostanza, come sarebbe l'Ashvamedha « il sacrificio del cavallo », ecc. Si afferma che ciascuno di questi ha un aspetto duplice, il primo convenzionale, materiale, ir-reale o formale, il secondo reale, spirituale e metafisico. Così il sacrificio del cavallo — (che nella forma letterale può avere la sua utilità per i Jîva di un certo grado, frenandoli nelle malsane abitudini, nel regolare le loro debolezze e i loro svaghi ed anche nel provvedere una disciplina di esercizi marziali e nel fornire occasioni di adunanze per i più colti quali sarebbero i congressi, le conferenze del giorno d'oggi) — nel suo aspetto reale significa offerta, trasmutazione dei risultati delle deviazioni, delle osservazioni fatte dai sensi, gli ashva (ashu vahanti) in questo mondo — anche nelle Upanishat (v. Katha) frequentemente paragonati a cavalli — per servire ai fini dell'intelligenza più alta (medhâ).

I Samskâra « sono indispensabili nel loro Sat o forma reale, allo scopo di risvegliare e sviluppare la disposizione e la facoltà di introspezione (che è quella che produce la seconda nascita del dvija il rigenerato, nel mondo dello Spirito); essendo il loro a-Sat o forma ir-reale, o cerimonia esteriore, come a dire, l'upâdhi, la guaina dell'altra. Si può notare che mentre i particolari dei sacramenti differiscono secondo i tempi, i luoghi e le circostanze, il risultato, il significato del sacramento del matrimonio è moltiplicazione; a partire dal regno minerale ove si compie naturalmente in maniera meccanica fino al regno umano. Ma a quest'ultimo, è ovvio, si annette consciamente un significato e la consacrazione dei coniugi a differenza di quanto avviene in tutti gli altri casi, conferisce una speciale superiorità alla figliolanza — senza parlare delle particolari perfezioni derivanti dall'uso dei mantra — superiorità che manca alla prole dei matrimoni non consacrati. Questa è la vera ragione della vergogna e del biasimo che si attribuisce alla illegittimità della famiglia; mentre, in verità, tutte le creature, comunque nate, sono forme di Brahman ». (III, 231-232).

Brahmâ, colui che si « espande », il « creatore », e che rappresenta e personifica il principio dell'azione, è l'autore del Yajuh.

Il Sâma-Veda tratta di tutte le forme di Desiderio, Shakti, Energia e il suo logion o principio è Na-eva-asti-ihâ-iti-kîñchana, « non c'è nulla di limitato qui ». Perchè la negazione è connessa col desiderio

che apparentemente è un fatto molto positivo? La negazione da parte del Sè della sua stessa identità con *qualunque altra* — cosa che non sia Se stesso, l'Infinito e l'Eterno — questa negazione per essere significativa ed effettiva, deve nascondere un'*affermazione possibile* dentro sè medesima, deve respingere una *possibile imputazione*. Perciò dal punto di vista del Limitato essa è affermazione — Negazione, un'affermazione prima, una Negazione dopo. Questa è la precisa natura del Desiderio; bramosia prima; sazietà poi; un'attrazione e quindi una repulsione; una nascita e quindi una morte; Gauri-Kâli; Bhava-Hara, Shiva-Rudra. — Ragguagli interessantissimi vengono dati sulle distinzioni fra Shakti, Ichchhâ e Mâyâ e le sue suddivisioni, vale a dire Yoga-Mâyâ, Bhagavati e Yoga-nidrâ; e sulle particolari forme di energia-Shakti, Sarasvati, Lakshmi, Satî e le loro suddivisioni, come pure la loro somma in Paramâ. E a questo riguardo non solo si discute della natura dell'Energia quale Necessità onni-pervadente ma si spiega pure il significato della devozione e degli inni e dei canti.

E poichè la Energia-Shakti è il fattore *nascosto* della Negazione, esso è anche conservato tale nel Pranava. Il suo simbolo è I o E che trovasi celato fra A e U e scompare in coalescenza in base alle regole della grammatica arcaica. Quello che è completezza indivisibile, simultanea, senza tempo e movimento, nell'intera ed eterna Coscienza Io-Questo-No e in cui il postulare del Questo è sincrono col suo rifiuto, *appare necessariamente in successione, prima* come Azione e *poi* come Reazione, dal punto di vista del Limitato Questo. Tale necessità immanente in A e U, è l'Energia-Shakti che noi conosciamo quale Causa. Volontà, Desiderio, Potere, ecc. in un così detto aspetto positivo; e Spazio, Tempo e Movimento sono, in certo modo, i suoi aspetti negativi, le forme dell'altra metà, vale a dire la Negazione. Il Sâma-Veda è l'opera di Shiva, colui che « dorme » nascosto nel profondo di tutti gli esseri.

* * *

Abbiamo finalmente l'Athrrva-Veda, il quale è l'opera di Mahâ-Vishnu. Il suo logion ossia la legge che lo distingue è Ahham-Etat-naiti-Dustaram, « Io-Questo-No l'Insorpassabile ». L'Atharva è la somma degli altri tre Veda e dimostra come l'indivisibile Unità del Tutto appare quale Uniformità, legge e ordine in mezzo alla infinita variazione delle parti. « L'espansione e la manifestazione di tutti i processi del mondo, l'origine di un processo da un altro, la combinazione della di-

versità e dell'unità e i conseguenti risultati, l'interdipendenza delle parti e la loro coordinazione in unità, le cause che conducono alla distinzione fra le cose da evitare e quelle da accettare e l'indicazione di ogni genere di Kriyâ o attività attraverso tutti i processi nel mondo — ecco il contenuto dell'Atharva Veda. Vi sono anche spiegate le iniziative che bisogna prendere dopo l'acquisto della conoscenza del Sè, del non-Sè e del Desiderio, e le molteplici manifestazioni e funzioni di Brahmâ, Shiva e Vishnu, insieme coi particolari dell'evoluzione dell'universo, la graduale trasformazione degli atomi in âkâsha, di âkâsha in vâyu, di vâyu in agni, di agni in apas e finalmente di apas in prithivi, e il processo inverso nel Pralaya. Vi troviamo infine la connessione fra le gerarchie, il loro lavoro e i tempi, spazî e numeri corrispondenti; non dimenticando però che nello studio di tutti questi dettagli l'Atma non è mai ostacolato da tutte cotali limitazioni ed è sempre libero da esse ». (I, 345-346).

Com'è facile comprendere è pressochè impossibile in un articolo relativamente breve riassumere in maniera adeguata il contenuto di tre volumi che formano circa mille pagine, le quali alla loro volta sono per così dire, il sommario di un lavoro originale che è composto di sedicimila shloka-versetti, e cioè 512,000 sillabe. Quello che possiamo fare dunque è solo di indicare scheletricamente le grandi linee.

Dopo la descrizione della natura e del contenuto dei quattro Veda, noi abbiamo descrizioni consimili dei Brâhmana, delle Upanishat, degli Upa-Veda o Tantra e delle Shâkha; e quindi dei sei Anga e dei sei Upanga o Darshana, i ben noti sei sistemi di filosofia, luminosamente riconciliati nei loro differenti modi di « guardare » al medesimo ed unico Processo del Mondo, coi mezzi e nei termini dell'A U M. Vi sono anche due capitoli intitolati rispettivamente: « Regole di studio » e « Studi e Scienze ». Il resto della lunga sezione su Kriyâ diviso in una traduzione riassuntiva in venti capitoli, presenta quello che possiamo definire lo schema dei fatti e delle leggi principali del Processo del Mondo. La natura dell'Ultimo ossia del Brahman; dei Penultimi ossia del Pratyagâtma, della Mûlaprakrti e Daivi-prakrti o Shakti; del Sûtrâtma o Filo dell'Anima o Super-Anima, in innumerevoli gradi; del Jivâtma ossia anima individualizzata; delle caratteristiche psico-fisiche di questa; della conoscenza, del desiderio e dell'azione; del significato di Sat-Chit-Ananda; manas-buddhi-ahankâra; sattva-rajastamas; dravya-guna-karma ossia sostanza, attributo, movi-

mento; tutti questi argomenti sono svolti in modo da gettare fasci di luce sulle oscurità e le difficoltà delle opere sanscrite esistenti. Molte spiegazioni utili di allegorie e simboli connessi con le descrizioni di forme, abiti, frecce, veicoli della Trimurti e altri dei e dee che troviamo nei Purana; insieme coll'illustrazione dei principi metafisici che sono alla radice delle scienze e arti più importanti, incluse l'aritmetica e la geometria, la fisica e la chimica, la botanica e la mineralogia, la pittura e la fotografia, la chiaroveggenza e la telepatia, la medicina e l'embriologia, le scienze psichiche e gli organi sensori e motori latenti e che dovranno svilupparsi in futuri cieli, chiudono la terza sezione del Pranava-Vada.

Nella quarta Sezione intitolata *Srshty-aika-deshika-prakarana* ossia « Una parte del continuum dei Sistemi del mondo » noi abbiamo una descrizione della coordinazione e della generale somiglianza nella diversità di tutti i piani, sistemi, mondi e individui e quindi delle particolari caratteristiche del nostro sistema come uno dell'infinito complesso di innumerevoli sistemi, tutti sintetizzati e organizzati fra loro in una scala che continuamente s'allarga. Si fa cenno della nostra settemplice evoluzione ossia dei suoi sette regni; si descrive l'apparire del Karma nel senso di azione «libera», al sapraggiungere dello stadio umano e si spiega la distinzione fra l'azione meccanica o automatica da un lato e l'azione consapevole iniziata dalla volontà libera dell'altro. Altri argomenti trattati sono quelli relativi al significato della evoluzione come differenziazione di qualità; alla diversa proporzione dell'«Io» e del «Questo» nei vari regni; al loro equilibrio in quello «umano» il quale costituisce perciò un punto di svolta; alle sette principali suddivisioni di ognuno dei sette regni; alle condizioni di relazione fra i regni più sottili e i più grossolani; alla connessione delle suddivisioni tipiche coi colori ecc.

In quanto ha rapporto con questi ultimi, con l'arte cioè del disegnare e del colorire, la quarta Sezione passa a trattare della Scienza dell'Amore, delle leggi che sottostanno alle emozioni quali sono *dipinte* nella letteratura, e dei nove principali sentimenti che formano i *motivi* di ogni «poesia». Finalmente sono in ordine successivo illustrati il regno umano considerato come la somma degli altri sei; il grado del senso di personalità; la natura dei sette veicoli dell'individuo uomo e la loro ragione specifica. «E la morale di tutto questo è: Comprendi ogni e qualunque fatto del Processo del mondo in termini

della Trinità dell'AUM e così facendo compi il tuo dovere in pace e persegui ogni retto obbiettivo ». (II, 223).

La quinta sezione, Mantavya-amantavya-prakarana. « Quel che è da approvare e quel che è da disapprovare », tratta delle nozioni di Giusto e Ingiusto, Buono e Cattivo. E ci dice come vedute opposte possano essere coordinate sulla base di considerazioni relative al tempo, al luogo e alle circostanze e che l'unica pietra di paragone della condotta morale è l'utilità sua in rapporto all'ideale evolutivo. Amore e aiuto reciproco sono legge per tutti e se odio e guerra esistono, è solo perchè sono lo sfondo necessario al giuoco dei contrari. Bene e male si trovano invero assai strettamente collegati, proprio come Spirito e Materia. Ma perchè il male è necesasrio non diventa per questo e non può esser chiamato bene; il *male* è necessario come *male*, non come *bene*. Il jīva che ha raggiunta la conoscenza di Brahman non può fare il male, — non nel senso che qualsiasi sua azione è bene, ma nel senso che egli deve avere acquistato l'essenziale rettitudine di spirito prima che possa in qualche modo realizzare Brahman; e se compie un atto non retto ciò significa che tale sua realizzazione è ancora imperfetta.

« Tutte le considerazioni di opportuno e inopportuno, di bene e male, di giusto e ingiusto, di Colpa e Merito, armonia e discordia, dovere e negligenza, sono comprese nelle parole pravṛtti, nivṛtti, anuvṛtti, perseguimento, rinunzia e perseveranza. Colui che medita seriamente su queste parole troverà rischiarato ogni problema pratico di etica nonchè le più svariate teorie,... ârambhavâda ecc. Il jīva che ha realizzato il giro interminabile di pravṛtti e nivṛtti, scorderà quale sia la verità di ognuna di cotali vedute e in quale stadio della vita ciclica del jīva nasce necessariamente ognuna di esse. Giacchè egli sa che tutti i Shâstra, tutti gli antichi insegnamenti, sono nel più assoluto accordo tra loro per la ragione che nell'insieme costituiscono l'espressione di parti differenti di un medesimo piano del mondo, ideazioni di gerarchi diverse, investite di diversi uffici e funzioni, e appartenenti ad un'unica e medesima Grande Gerarchia di Governatori e Guide dell'Evoluzione, ispirati incessantemente dall'Unità di un'unica Coscienza e in accordo con Essa ». (II, 240-41).

La sesta ed ultima Sezione tratta della « Conquista della Libertà » —, Mukti-Sâdhanam. Il frutto di tutto lo studio e il lavoro trac-

ciato qui innanzi è Moksha. « *Conoscere sentire e mostrare in atto che la separatività non esiste è Moksha* ». (III, 243). « *La piena realizzazione del completo significato del Logion, AUM, costituisce Moksha, il quale è conseguibile solo per mezzo di abhyāsa, cioè pratica e perseveranza. Codesta abhyāsa è Yoga... La visione divina, divya-dṛshti, che si dice si sviluppi con lo Yoga, nel suo vero significato metafisico e universale, è la grande visione dell'Unità del Sè. Gli altri significati puramente superficiali dati all'espressione sono comparativi, particolari e limitati. Quando Moksha è conseguito i fatti i più distanti, i più dissimili, i più disgiunti, i più incongrui del Processo del mondo, sono veduti organicamente coordinati... Come sia che l'atomo, limitato perchè è un « questo », contenga il Sè infinito; come, sebbene limitato, esso sia infinitamente divisibile; come il Sè, confinato in un atomo, si trovi anche presente in tutti gli altri atomi; come un atomo presente in un mondo agisca nelle e sulle cose di un altro mondo — tutto questo... è chiaro come il giorno all'occhio illimitato del Sè universale. Qual'è il grande, tale il piccolo, e viceversa; e tutte le cose sono in verità inseparabilmente connesse tra loro e si comportano similmente, se osservate con una larga visione* ». (III, 245-46). In questa stessa Sezione è indicato che il Moksha superfisico o tecnico — la libertà in un qualsiasi e da un qualsiasi piano e mondo — può essere ottenuto col gettare gradatamente un ponte sul vuoto che d'ordinario separa uno stato di coscienza, vale a dire il suo funzionamento in un mondo e un altro stato, cioè il funzionamento in un altro. I differenti veicoli o corpi umani, Sthūla, Linga, Sūkshma, Kârana ecc. corrispondono a tali differenti stati di coscienza e mondi o piani. Essi sono tutti presenti qui e ora e si trovano per così dire separati l'uno dall'altro nella stessa guisa che le diverse camere di una casa lo sono dai battenti delle porte. Yogâbhyāsa può spalancare codesti battenti e tenerli aperti in guisa da permettere all'occhio di spaziare ininterrottamente per le stanze e la coscienza « *sveglia* » funzionare senza impedimento in tutte esse, come fa ora nei mondi dei cinque sensi fisici. Per un cosiffatto individuo i vari mondi inclusi in abhyāsa, sono diventati come un mondo solo e si può dire che egli ha la libertà in essi tutti. Ma una simile conquista è assai differente e assai lontana dal Moksha metafisico. *Quest'ultimo* implica il cambiamento dell'attitudine intellettuale, etica e pratica del jīva, da pravṛtti a nivṛtti, da svârtha e parârtha a paramârtha, dall'egoismo, al limitato altruismo e da questo all'universalismo. In tale senso un deva del mondo celeste

può essere « legato » baddha, mentre un semplice essere umano può essere « libero », mukta, sebbene nel senso Kriyâ-yoga, il deva sarebbe libero dal piano fisico e l'essere umano sarebbe legato ad esso. « I particolari e le suddivisioni dei mondi sono senza fine: ci sono per es. due suddivisioni primarie del Kâma-loka, — il mondo del desiderio — e cioè A-Kâma e Sa-Kâma, ognuna delle quali si fraziona ancora in sette e così di seguito; come ci sono due divisioni primarie dello Svarga — il mondo del pensiero o celeste — vale a dire Sa-rûpa e A-rûpa, ognuna delle quali si suddivide in sette e così di seguito indefinitamente (in maniera simile nel mondo fisico abbiamo continenti ed oceani, regioni e mari, provincie e distretti, laghi e fiumi ecc.). Ma al di sopra, oltre e attorno a tutto codesti innumerevoli particolari c'è l'Infinità, l'Eternità e l'Immobilità calma di Moksha, che dal punto di vista del tempo, è in parte sempre realizzata col senso di amore universale e per le restanti parti col pensiero e l'azione corrispondenti. Quanto più il jîva si libera dei suoi tre appetiti principali, lok-eshanâ, l'appetito per il mondo, per la vita in mezzo ai proprî simili e per la loro ricognizione a nostro riguardo; vitt-eshanâ, l'appetito per la ricchezza, per una rigogliosa vita materiale e corporea; e putr-eshanâ, l'appetito per la moltiplicazione, per la perpetuazione della vita individuale nella prole, — corrispondenti rispettivamente a cognizione, desiderio e azione; — tanto più pienamente la coscienza di pace e di emancipazione progredisce verso la perfezione, fino a che ogni separatività è negata e il Sè soltanto è veduto sempre e dovunque regnare supremo.

*« E Gioia e Dolore, atti di Peccato e di Merito,
Virtù e Vizio, Verità e Falsità,
Bontà e Malvagità, Amore e Odio,
Amicizia e Inimicizia, Mio e Tuo,
Cielo e Inferno, Ricompensa e Punizione,
Schiavitù e Liberazione. — tutti sono perduti
In un Continuum, in una Vastità sterminata,
In un'immensità di Essere illimitato,
In un'eternità di Beatitudine, di Pace, AUM! ».*

(III, 268-272).

BHAGAVAN DAS.

La virtù propulsore e ristagno di vita spirituale

(Continuazione — Vedi ULTRA n. 5-6 dicembre 1924).

Superamenti nella via dell'Amore

Quale è l'elemento redentore? Non è difficile rispondere: quello appunto che non fu presente nello sviluppo della individualità gloriosa di cui ci stiamo occupando e la cui mancanza fu causa inavvertita del suo irrigidimento: l'amore.

Se ricordiamo che mèta suprema dell'evoluzione umana è il trasferimento dell'autocoscienza dal piano dell'*io separato* al piano dell'*io universale*, ci appare chiaro che non con l'intelligenza fine e incisiva che tende a tutto distinguere e separare, e che, se pure idealmente include non muove alla realizzazione; non con la volontà poderosa che naturalmente accentra ed irrigidisce vieppiù il *centro* in contrapposizione con altri, si consegue lo scopo; ma con l'amore, la cui fiamma soltanto riuscirà a fondere la gelida barriera che chiude ed isola l'individuo, la cui forza divina di coesione potrà sola cementare il singolo col tutto, riproducendo in alto il mistero dell'unione di due che ci circonda d'ogni lato in *basso*, per il quale ogni singolo cerca in un altro il suo completamento e momentaneamente dimentica se stesso senza perdersi, anzi per ritrovarsi e rivivere in una forma nuova che è il frutto dell'unione. Così dalla fusione dell'auto-coscienza individuale col tutto nasce lo stato di coscienza nuovo universale che include lo stato precedente separativo non più come *necessità*, ma solo come possibilità volontaria. E' però sempre l'amore, purificato delle sue scorie, spiritualizzato, trasumanato, che opera il miracolo, che dà il tocco finale alla più che eroica impresa, e che redime di fatto dalla eresia della separazione. Ma purtroppo i pericoli mortali di cui stiamo trattando insidiano specialmente quegli sviluppi nei quali l'essere umano, nei remoti tempi di gioventù della sua anima, dopo essersi affondato ciecamente nel terreno melmoso dell'amore dei sensi, — forse per un improvviso risveglio, o per una rude reazione subita, o per disgusto e sazietà sopraggiunti, o

per una più alta visione della vita falsamente interpretata, o per errate conclusioni sulle proprie esperienze, o per tutti insieme questi motivi — ha lasciato spegnere, ha *voluto* spegnere la sua fiamma d'amore ed ha deliberato di procedere alla fredda luce dell'intelligenza, sotto la sferza della propria volontà.

Il suo *grande gesto* riceve però al passo decisivo la sua smentita, e sarà gran ventura per lui se un'intuizione verace viene a suggerirgli che la sua forza è *ora* la sua debolezza e che quella parola « amore » che sprezzantemente ha cancellata dalla sua vita era l'unica « parola di passo », senza la quale non può varcare l'estremo confine, senza la quale si troverà coalizzate di contro le invisibili schiere delle forze vive del cosmo. E più grande ventura sarà per lui avere in sè l'energia sufficiente di riformare se stesso alla luce della sua nuova intuizione.

Se eroico poté sembrargli il mutilarsi di un aspetto della sua divina trinità, eroica è pure la via che egli ha negletta e disprezzata ma che più sicuramente ascende alle vette. Tuttavia essa ha altresì le sue insidie fatali, i suoi pericoli di deviazione, le sue asperità, giacchè estremamente ardua è l'impresa di non permettere che i turbini travolgenti della vita spengano la fiamma d'amore.

Difficile, invero, è farla sopravvivere alla viziata atmosfera del senso quando, torbida, si alimenta di denso, impuro, viscido combustibile, e trarnela fuori pallida, incolore, consunta, ma pur viva, e ripararla poi con pazienza nel cavo delle proprie mani su su lungo l'ascesa, fra le gelide raffeche dell'egoismo e dell'ingratitude, e non perder la fede quando si fa fumosa, vacillante e presso ad estinguersi, e camminare alla debole luce che le ombre fitte le contrastano sul sentiero, e rifornirla di sempre più puro ed eletto alimento, e vederla a poco a poco farsi più viva, più ferma, più luminosa e tendersi in alto nell'aria pura e leggera con le sue lingue sottili, e finalmente divampare gioiosa e vittoriosa oltre il cavo delle nostre mani e crescere quanto più la raffica imperversa e annullare tutte le ombre circostanti e fin l'ombra del suo vivo guscio protettore.

Ardua è sì la via dell'amore, ma tale che non lascia mai chi la segue nella tenebra e nel gelo dell'isolamento, che non gli fa mai perdere il contatto con la vita, che, rinnovandogli di continuo le forze via via che le va spendendo, gli conserva vigore e freschezza inesauribili, che, non distaccandolo mai durante la via dalle creature doloranti ed imperfette, lo mette in grado nei cimenti supremi di nulla ripudiare da sè, di nulla escludere dalla Unità della Vita, le luci come le ombre tette del mondo,

le quali tutte, in una sintesi superiore di saggezza, egli include ed interpreta in termini di eternità e di spirito.

Come una serie d'impercettibili moti separativi culminano nell'isolamento del singolo dal tutto, così un'interrotta serie di moti unitivi sbocca naturalmente nella universalizzazione dell'autocoscienza, ed è perciò che mai una grande voce ha risuonato nel mondo e attraverso i secoli che non abbia pronunciato una parola d'amore, se pur l'amore che inculcava fosse da intendere virilmente e spiritualmente come distinto dal sentimento morboso di cui si pasce purtroppo la grande massa dell'umanità.

E noi che virilmente e spiritualmente vogliamo intendere e coltivare la virtù d'amore, non solo per i compensi che può serbare alle nostre fatiche, ma, in ordine ai fini evolutivi, come *solvente* mirabile dei molteplici *ingorghi* della vita interiore, noi esamineremo di volo gli sviluppi e le insidie di questa virtù, la quale può anch'essa, deviando del suo corso naturale, restare presa negli stessi tranelli che minacciano le altre sue nobili compagne e fallire così al suo compito supremo di liberatrice dai vincoli separativi. E incominceremo dai gradini più bassi che sono anche i più noti.

Come vizio noi tutti abbiamo provato l'amore e non v'è ragione che la nostra presente eventuale elevazione morale si senta offesa da tale affermazione. « Il mantello sudicio che oggi tu rifuggi dal toccare sarà stato tuo un giorno, può essere tuo domani », e ciò equivale a dire che se non in questa, possiamo avere indossato il sudicio mantello dell'amore, in precedenti esistenze; giacchè, se il progresso morale non è solo una questione collettiva, ma è anche questione individuale, se l'ascesa spirituale è cosa estremamente ardua e complicata, e se l'esperienza propria dimostra ad ognuno quanto brevi siano i passi fatti in una singola vita, anzi quanto insignificanti nel caso di persone volgari, noi non possiamo ragionevolmente escludere l'idea delle rinascite che permettono di rinnovare lo sforzo, di accumulare grado a grado il frutto, di utilizzare sempre più ampiamente questo *mezzo* che è l'ascesa morale, per raggiungere un *fine glorioso*. Tale ampio sfondo di rinascite fisiche alla *rinascita* spirituale resta perciò implicito in ciò che segue.

Se come vizio dunque, tutti abbiamo provato l'amore, molti fra noi potranno tuttavia riconoscere che ciò deve appartenere ad un passato lontano del quale, superate le dure, se pur ingannevoli, esperienze, è re-

stato qualcosa sotto forma di maturazione interiore e di residuo di forza trasformato in virtù.

Ma anche quando l'amore si presenti in veste di virtù — talora elevato al grado del sacrificio — può avere caratteristiche pericolose, che sarà bene mettere in evidenza. Perciò esaminiamolo prima nel suo aspetto di vizio per cogliere gli elementi illusorii e quelli reali che contiene e le utili indicazioni che anche in tale stadio può dare, per passare poi a quello di virtù.

Allo stadio di vizio l'amore è radicato nei sensi e diretto al possesso di oggetti materiali; è volubile, quando è saziato ha di nuovo fame (ciò che è naturale perchè si alimenta di cose frammentarie e caduche) viene stimolato, oltre che dai sensi, anche dalla mente e dall'immaginazione, ed allora raggiunge il culmine della brutalità e della violenza; l'elemento eterno e reale che esso contiene resta così completamente velato, che solo il saggio non s'inganna sulla sua natura e vi discerne l'eterno propulsore di ogni evoluzione; poichè, malgrado le contrarie apparenze, anche quando è eccitato dai più grossolani allettamenti, anche quando le sue manifestazioni sono le più basse, l'amore, *cosmicamente interpretato*, ha un fondo sacro, di cui è assolutamente incosciente l'individuo che è preso dalla febbre del senso: esso palesa l'istintiva brama da parte del singolo, verso l'integrazione della sua vita separata, l'insopprimibile bisogno di ricostituire, attraverso l'esperienza della polarità sessuale, propria del mondo della materia, l'universalità sottostante che è propria dello Spirito. E' in altri termini il sè artificialmente spezzato nella limitata coscienza del singolo che cerca fuori il suo completamento. Lontano assai è, a tale stadio, quel *risveglio* per cui ogni uomo e ogni donna si accorgono di avere invece *in se stessi* il proprio complemento spirituale!

Per quanto oscurato dalle nubi della materia resti l'elemento reale, pure, dalle esperienze compiute nella sensazione e nel piacere deriva all'io un senso di accrescimento di potere, per cui egli fissa un'impronta di possesso su quanto cade sotto il suo dominio. Tale accrescimento di forza produce a sua volta una maggiore definizione dell'io, ed è in questo stadio che si riscontra uno strano miscuglio di amore e di egoismo: si danneggia l'oggetto posseduto e contemporaneamente si protegge dagli altri; si dimentica momentaneamente se stessi ma per prendere altrettanto o più in ricambio. L'oggetto del proprio amore non è amato per il suo valore intrinseco, ma perchè è *proprio*; sfumatura questa del sentimento, quasi sempre inavvertita dall'amatore, che

trasforma in bello anche ciò che è brutto e povero di qualità, giacchè appare sempre bello ed importante ciò che rientra nell'area del nostro possesso. Tale sentimento, che in fondo non è illusorio, che è anzi una primizia, non compresa nè valutata a tale punto arretrato dell'evoluzione, di quel magico potere insito nello spirito umano d'imporre al mondo esteriore la propria realtà e che lo farà molto più tardi padrone, spiritualmente parlando, di se stesso e del mondo, tale sentimento diviene spesso così forte che, in caso di minacciata perdita, si preferisce distruggere l'oggetto amato, anzichè vederlo in altrui possesso. Prepotenza, lotta, insidia, corruzione, prostituzione di altri, gelosia, vendetta e simili appartengono a questo stadio, in cui l'uomo diviene insensibile a qualsiasi pensiero o sentimento gentile: egli è paragonabile ad una ruota che giri vorticosamente e su cui tutto rimbalzi.

E' questo un momento assai triste dello sviluppo umano che tuttavia esiste nel mondo, è dominante nei bassi fondi e non è esente, sebbene ben mascherato, fino nelle alte classi della società: è il lato oscuro dell'amore, il suo ciclo discendente, la sua identificazione con l'illusione. Non bisogna però spaventarsi o perdersi nei particolari, o chiudere gli occhi per non vedere. Bisogna anzitutto distrigarsi da tale stadio, poi guardarlo fermamente con occhi bene aperti per meglio vedere, per arrivare a discernere anche in esso, attraverso il caos che crea, la presenza dello Spirito che si muove fra pesanti catene; poichè è tale presenza soltanto che conferisce carattere e significato universali anche alle manifestazioni più basse.

Dinanzi alla misteriosa forza che nelle sue prime irruzioni lancia l'umanità, giovane di esperienza, nelle sue più gravi avventure, le quali hanno poi una ripercussione enorme nel suo avvenire, noi non possiamo che raccoglierci in silenzio, con orrore sì, ma con reverenza, provando una sensazione simile a quella che dà l'orrido nell'alta montagna in cui ci vengono svelate le forze titaniche della Creazione.

Fuori dal vortice, col piede ben saldo in terreno sicuro, senza perdere di vista la visione relativa del problema morale, — ossia il sano apprezzamento di ciò che è bene e di ciò che è male per noi stessi o per gli altri a punti diversi dell'umano sviluppo — potremo allora tentare la visione cosmica del soggetto e, protesi sull'abisso, scrutarne le profondità per rintracciare l'elemento divino che oscuramente vi si muove, e cogliere il suo lento ma irresistibile tentativo di affioramento dalla subcoscienza alla coscienza dell'essere umano, il quale, attraverso l'inconsa-

pevole, affannosa e infruttuosa ricerca, si va maturando per realizzazioni più serene, materiate di realtà, anzichè d'illusione.

* * *

Più tardi, vediamo infatti l'amore assumere per mutamenti graduali, l'aspetto di ciò che chiamiamo virtù. E' processo lentissimo che non annulla del tutto dappprincipio lo stato precedente ma ad esso si mescola attenuandolo. Così, mentre tuttora coesistono in uno stesso individuo, l'aspetto più oscuro si va poco a poco attenuando e qualche sfumatura di gentilezza comincia ad apparire: nell'attrazione per l'oggetto umano entrano in maggior copia le sue qualità intrinseche mentre prima non influivano che quelle esteriori; le rinunzie si fanno più notevoli e durature, le affermazioni di sè invece meno imperiose e violente. Le espressioni di questo nuovo equilibrio di atteggiamenti interiori si affinano, il ritmo si fa più calmo, la mente e l'immaginazione non s'indugiano più a riprodurre esclusivamente le esperienze concrete dei sensi, ma incominciano a fissare più impalpabili elementi della cosa amata; le sensazioni si trasformano in sentimenti, le illusioni separative e materiali che dominavano lo stadio più basso sono ancora presenti, ma attenuate; la scala vibratoria della coscienza si arricchisce di toni e di sfumature.

L'amore di famiglia si va meglio delineando, (quello materno soprattutto) e insieme con esso l'amicizia, la devozione, l'amor di patria e simili; tutte forme attraverso le quali l'io accentua il suo distacco dalle esperienze più basse e caotiche e l'elevazione e l'ampiezza della sua capacità d'amare che si estende a nuclei sempre più numerosi.

All'eccesso dei piaceri dei sensi subentra la moderazione, il contatto non è più solo di corpi ma di anime; la predominanza delle forze superiori si fa sempre meno oscillante che per il passato ed è possibile distinguere una fisionomia morale, la quale determina appunto la classe spirituale (ben altra cosa da quella sociale) cui l'individuo appartiene.

Procedendo nel suo cammino evolutivo l'essere umano constata che a misura che le forme più alte d'amore si accentuano, quelle più basse sono più facilmente dominabili, più giustamente valutate e svalutate; in altri termini l'io per il senso di maggiore libertà che sperimenta di fronte ad esse, per il dominio accresciuto di se stesso, pensa di essere ormai fuori dal fascino che già un tempo fece di quelle grossolane esperienze una vera e propria schiavitù.

Ma, se pur l'io si sia liberato dal bisogno di simili esperienze si è egli ugualmente liberato di quei tali elementi impliciti che ne costituiscono il loro potere vincolatore?

Non subisce, cioè, ancora l'*illusione della materia*, nei suoi più puri rapporti coi suoi cari?

Non ricerca egli tuttora l'*accrescimento del proprio io*, attraverso le sue attività affettive?

Non ha egli pur sempre una *visione errata* o limitata dei propri e degli altrui bisogni evolutivi?

A tutte queste domande non si può rispondere che in un modo: in tale stadio più elevato della virtù d'amore, permangono inavvertiti gli elementi illusorii accanto all'elemento reale ed eterno, ma essendo *questo* soltanto l'oggetto finale della conquista spirituale, tutti gli elementi illusorii dovranno col tempo esser lasciati cadere.

Esaminiamo noi stessi: se l'amore ci avesse resi chiaroveggenti circa la *realtà* nostra e dei nostri cari e circa gli stadii più alti cui siamo destinati ad assurgere, se avesse realmente stabilita una comunicazione intima fra anima ed anima, perchè dovremmo sentire uno schianto interno quando la morte ci priva dell'oggetto amato? Perchè ci attacchiamo ai suoi miseri resti, perchè riproduciamo con la mente la sua immagine concreta, rievocando gli episodii della sua vita mortale? Perchè lo richiamiamo ancora alla schiavitù della forma, alle angustie della vita terrena mentre egli si libra in zone più serene e più alte? L'amore vero deve permetterci di elevarci in ispirito verso i nostri cari, di seguirli nel loro naturale cammino oltre il confine della vita fisica e non deve già suggerirci di richiamarli verso la terra. È l'elemento illusorio della materia che ci vela e ci svia.

Così pure se sondiamo ancora l'amore nelle sue manifestazioni più pure, troviamo che v'è sempre in esse una impronta profonda del nostro *io*: noi vogliamo plasmare le persone che amiamo a *nostra* immagine e somiglianza, vogliamo che il loro pensiero sia specchio del *nostro* pensiero, che i loro sentimenti siano armonici con i nostri, che perfino la loro volontà rifletta la *nostra* volontà. In una parola ci sforziamo continuamente di ridurre alla *nostra* misura, che è poi quella della nostra imperfezione, tutte le loro possibilità.

L'amicizia, l'amore paterno e materno (questo soprattutto) si manifestano spesso in tale forma tirannica la quale allontana dalle giovani esistenze che vuole proteggere, esperienze necessarie, che si sarebbero compiute in tempo opportuno e condizioni più favorevoli di quelle in

cui più tardi fatalmente si compiranno. Se al bimbo non si permettesse mai di staccarsi dalla mano materna, di fare le sue esperienze ed eventualmente di cadere e rialzarsi da sè, l'intelligenza della sua anima e quella del suo corpo resterebbero sempre infantili, ed effetti analogamente paralizzanti ha l'amore poco illuminato, la cui stessa dolcezza crea spesso un'atmosfera snervante che fiacca la gioventù. Sotto il punto di vista, quindi, del bene duraturo anzichè transitorio, e con tutto il rispetto per le buone intenzioni che sono alla base di un tale sentimento, si può dire che l'ammirazione e la reverenza che il mondo tributa a certe espressioni della virtù d'amore, specialmente materno, sono spesso fuori di luogo.

Il vero amore dovrebbe invece *coincidere con l'altrui libertà*, armonizzare cioè il proprio ritmo con quello della persona amata, esprimersi in forme alte e disinteressate e soprattutto spogliarsi di quel senso di possesso che lo colorisce talora anche nei suoi stadii più elevati. Allora soltanto l'amore sarà sentito dalle persone care come aiuto del loro sviluppo e non come un tentativo, sia pure affettuoso, di sopraffazione; allora soltanto in chi lo prova esso acuirà la sensibilità e la spirituale chiarezza dei bisogni altrui, allora soltanto invece di dimostrarsi un agente di chiusura e d'isolamento d'individui (amor proprio) o di nuclei più o meno grandi e complessi (amore di famiglia, di patrie, di comunità, di nazioni ecc) esso incomincerà a palesarsi potere armonizzatore e unificatore, *solvente* di posizioni separative.

Perchè la virtù d'amore assurga alle sue altezze naturali è necessario che in essa non sia solo presente il *rispetto dell'altrui libertà*, bensì anche che il rifornimento di energia non le venga dall'attaccamento al *ricambio* di ciò che dà, perchè in tal caso essa agirebbe in un circolo chiuso e le sue fonti ben presto s'inaridirebbero. La maggior parte degli uomini e delle donne sono in ciò simili ai bambini che si divertono a lanciare sassolini in una vasca per il piacere di veder formarsi una serie di cerchi concentrici sempre più ampi che vanno a toccare la circonferenza limite e da questa ritornano poi al punto nel quale il sassolino è stato gettato. Anche i *grandi* bambini si compiacciono di lanciare il proprio *io* in tutti i generi di amore già accennati (non escludendo l'esercizio della carità e l'amore Divino) e stanno poi avidamente spiando l'allargarsi delle sfere d'influenza attorno a quel loro *io*, e ansiosamente aspettando il ritorno di quell'influenza sul centro, sotto forma di compenso, di gratitudine o di premio, materiali o immateriali che siano, terreni o celesti.

Così esercitata la virtù d'amore può *sembrare*, ma non è davvero, gran cosa; non è l'impulso sublime che deve culminare nel dare all'essere umano il senso dell'infinito dove non esistono più barriere separative. Essa è piuttosto, oltre che una pesante catena per l'oggetto dell'amore, anche una rete in cui resta preso l'amatore stesso.

Amare bisogna e in sfere sempre più vaste, lo abbiamo già detto, ma l'energia emessa dal nostro centro di coscienza non deve essere vincolata dall'attaccamento che fin dall'inizio ne determina le linee di limite e di ritorno; essa deve allargarsi verso punti sempre meno definiti di riferimento, finchè sia un giorno veramente libera di espandersi all'infinito. Chi si sforza d'irradiare così puramente l'amore, si prepara per la sua funzione cosmica che è quella non tanto di distribuire e dirigere volontariamente la forza quanto di liberamente emetterla perchè si lasci attirare e focalizzare da quei singoli che hanno bisogno del suo potere risanatore e vivificatore, e ne beneficheranno in proporzione delle loro capacità di assimilazione.

Così il sole c'inonda della sua luce e del suo calore; così la saggezza divina largisce al mondo i suoi tesori; ma non così noi, che siamo sempre intenti a tracciare linee di confine attorno alla persona o al nucleo di persone care e che dividiamo nettamente il mondo in « coloro che amiamo » e « coloro che ci sono indifferenti », togliendo di continuo a questi per accumulare su quelli, e si noti che siamo già qui nel campo della virtù d'amore, quando cioè il singolo si dimentica per assorbirsi in un altro o in altri.

L'amor di patria, ad esempio, che nella sua alta espressione urge incessantemente il singolo a superare se stesso col sacrificio degli affetti familiari, della quiete, degl'interessi e financo della vita, è tutt'altro che esente dal pericolo di degenerare talora in gretto ed arido nazionalismo, nel quale tutte le insidie già più volte accennate — illusione della forma, impronta esclusiva dell'io, limitazione nella visione del futuro sviluppo — sono presenti; poichè, se è vero che per esso si trascende un nucleo ristretto per espandere la coscienza in un nucleo più ampio, è pur vero che se questo non è a sua volta considerato come tramite ad altro ancor più ampio e su su fino a coincidere con l'universale, se invece è preso come *fine* ultimo, staccato dal resto, anche l'amor di patria sarà chiusura e limitazione dello sviluppo umano, una forma cioè di egoismo collettivo.

(La conclusione al prossimo fascicolo)

OLGA CALVARI GIACCONE.



Polarità sessuale

Ci è stata rivolta la seguente domanda: « *Sono indispensabili le esperienze relative alla polarità sessuale nel caso di due persone che si trovano sulla via dell'evoluzione a grande distanza fra loro e che per conseguenza vivono ognuna in un mondo mentale che non ha assolutamente nulla in comune con quello dell'altra?* ».

Premettiamo che un tale caso è senza dubbio assai raro, e, onde evitare equivoci ed illusioni, ricordiamo che la distanza fra due esseri non implica soltanto differenza di mondo mentale, ma un insieme di altri elementi soprattutto di ordine morale: i rispettivi mondi mentali possono cioè differire notevolmente e tuttavia possono agire nei due forze di tipo più basso che avvicinano i livelli morali fra loro.

Ma, accettando la domanda come è stata formulata, secondo noi la risposta è affatto negativa. La grande differenza esistente fra le due persone accennate, allo stadio attuale della loro evoluzione fa sì che una tale unione sia dannosa ad entrambe. Per quella più progredita è una profanazione; per l'altra un eccitamento malvagio delle passioni egoistiche. Come si potrebbe stabilire uno scambio di vibrazioni armoniche fra due esseri, ognuno dei quali vive in un mondo mentale che non ha assolutamente nulla in comune con quello dell'altro? Per il più progredito il sentiero è quello dell'ascetismo, per l'altro sfortunatamente quello dell'*indulgenza*.

Certo si può obiettare se non vi sia fra questi due estremi un altro metodo, al tempo stesso legittimo e naturale per regolare le relazioni sessuali fra gli esseri umani in tutti quei casi, e sono l'infinita maggioranza, che non presentano le condizioni eccezionali cui si riferisce la domanda, e noi rispondiamo senza esitazione che certamente ve ne ha uno, ed è appunto sopra questo soggetto che la teosofia getta la più chiara luce. Anzi, per aiutare a cercare la via verso una soluzione di tale questione, citeremo al riguardo certe importanti indica-

zioni che si trovano nella grandiosa delineazione di una Cosmogenesi e di un'Antropogenesi che formano la base della «Dottrina Segreta», l'opera massima di H. P. Blavatsky.

Staccando tali indicazioni, come siamo qui costretti a fare, dall'insieme, esse possono apparire strane o fantastiche; al loro posto invece, nel grande processo cosmico che ha per sfondo l'universo e per ritmo i movimenti eonici, esse si dimostrano particolari coerenti di un tutto immenso e complesso. Ma, abituati come siamo a risalire il corso della storia umana solo per lo spazio di poche migliaia di anni, incapaci per l'attuale sviiluppo di inoltrarci in quel che chiamiamo il tenebroso passato che si perde nella notte dei tempi, dal quale solo viene a noi la voce del mito e della leggenda o della tradizione tramandata da bocca a orecchio, siamo riluttanti a prendere in esame tutto ciò che non s'inquadri perfettamente nella nostra esperienza presente o in quella del breve passato a noi noto, e trascuriamo fonti d'informazioni di grande valore, la cui giusta comprensione e valutazione potrebbero fornirci l'orientamento per risolvere molti problemi di ordine fisico e morale.

Così, noi ci troviamo a possedere questo mirabile strumento che è il corpo e non sentiamo il bisogno — o lo sentiamo solo in parte e ponendoci dei limiti a priori — d'indagare di quale remotissimo, tenace, mirabile, misterioso concorso di forze esso sia il prodotto. Così pure ci troviamo in possesso di un certo grado di autocoscienza e non sentiamo la sacra curiosità di sondarlo, per renderci conto degli'intricati e insospettati elementi che lo compongono, delle crisi, del lungo travaglio, delle trasformazioni incessanti di cui esso è il frutto, attraverso epoche incalcolabili verso le quali neppure lo spirito scientifico osa avventurarsi, o, meglio ancora, per rintracciare nelle profondità inesplorate del subcosciente la chiave del nostro presente e del nostro futuro.

La «Dottrina Segreta» che vuol essere un'espressione parziale della saggezza che opera dietro questo velario immenso che è l'universo, e forse anche una specie di proiezione dell'eonica memoria della natura, la «Dottrina Segreta» ci solleva oltre i limiti consueti d'indagine e di conoscenza, ci trasporta in un mondo che può sembrare fantastico e non è che naturale, che è anzi la premessa naturale di quello che conosciamo, e ci fa assistere ai movimenti concatenati d'ingranaggi minutissimi o giganteschi, alle graduali trasformazioni degli esseri e delle cose, all'abbozzo prima e poi al cesellamento, che tuttora prosegue, di questo nostro corpo, punto di convergenza di forze individuali e

cosmiche, campo di esercizio e di conflitto dell'infinita ricchezza delle energie dell'anima.

Ed assistiamo al sorgere e al moltiplicarsi di razze eteree e sfuggenti — dileguantisi, come assorbite in altre meno impalpabili e perciò più percepibili, e di altre ancora più concrete e definite, fino a quelle che più somigliano alle forme note. E vediamo in quell'umanità primitiva schiudersi successivamente, ma lentissimamente, l'una dopo l'altra le porte dell'anima sul grande panorama cosmico, porte che sono i sensi, delle quali alcune tuttora misteriosamente chiuse. E nel succedersi delle razze, con un metodo che la natura non abbandona mai, sebbene il suo ritmo si faccia sempre più serrato e progrediente, — metodo di recapitolazione che ancor oggi, in cui l'uomo è veramente uomo per forma e per coscienza, si mostra operante nella vita prenatale, durante la quale il feto attraversa tutti gli stadii corrispondenti ai regni inferiori, tutti gli stati dall'etereo al denso — vediamo ricapitolarsi in successione in quel quadro grandioso i sistemi di riproduzione vigenti ancor oggi nei regni inferiori, fissione, sviluppo di cellule espulse dall'organismo generatore o protuberanze che se ne distaccano soltanto a maturità, e poi altre sfumature di transizione, in cui l'interazione dei sensi e gli organi rispettivi sono ancora interni e presenti entrambi in ogni singolo organismo: una specie di auto-fecondazione, lo stato di androgino, di cui abbondano le tracce negli antichi miti. Un'enorme profusione di forme dove il progressivo consolidamento dello scheletro e dei tessuti dà l'impressione di instancabili tentativi di una natura intelligente per foggiare nella materia più plastica prima, poi in quella sempre più persistente ciò che è ora il nostro corpo, che sarà in epoche lontane l'espressione perfetta di una perfetta auto-coscienza.

Infanzia dell'umanità, forse anche suo periodo prenatale, tempi di purità e d'innocenza inconsapevoli, scervi di degenerazione e di colpa. Ma, così si legge nel grande quadro, tutto gravitava verso una massima densità, verso una definita differenziazione, e l'uomo-donna, l'androgino, insensibilmente scomparve per dar luogo a forme in cui predominava ora l'uno ora l'altro sesso e finalmente, sul finire di quella misteriosa razza di Lemuria dagli organismi giganteschi, che la tradizione dice precedesse l'altra ormai sempre meno leggendaria di Atlantide, la divisione divenne di più in più evidente.

Ma gli uomini non avevano ancora ricevuto il raggio di Manas — la Mente — ed erano sempre e soltanto animali, « uomini in vista

dei loro futuri destini ». Un certo grado di sviluppo doveva essere raggiunto perchè i loro corpi potessero accogliere una nuova onda vitale; ora, sembra che nell'ignoranza appunto di quel loro speciale destino quali esseri umani, e seguendo l'esempio dei veri animali che propagavano la loro specie mediante gli organi del sesso, essi dissero: « Facciamo come loro », e si unirono a certe femmine animali che per la loro bellezza li avevano attratti. (Di qui l'origine di taluni miti). Da questa unione nacque una razza rappresentata oggi da alcune scimmie — dagli urangutang ed altri — scimmie che non raggiungeranno lo stadio umano prima della settima « razza-base » del presente « giro ». (Si fa qui allusione a grandi periodi di sviluppo sul nostro pianeta).

Senonchè nel ciclo dell'evoluzione giunse il momento dell'entrata in scena delle grandi Gerarchie denominate « Signori della Fiamma » composte di entità altamente evolute, in confronto all'umanità in preparazione, il cui dovere era d'incarnarsi nei corpi preparati per loro, a fine di continuare il proprio cammino progressivo. Esse in precedenti « Manvantara » (cieli mondiali) s'erano arricchite del principio manasico e in quello presente stavano in attesa di nuove esperienze. Sembra vi fossero tre gruppi di queste Gerarchie. Il primo e più progredito s'incarnò in corpi assai bene organizzati e si ebbero così gli antenati degli « Arhat » dei « Re Divini » e dei « Mahatma ». Il secondo gruppo non s'incarnò, ma proiettò soltanto una scintilla. I corpi che ricevettero codesta scintilla rimasero senza cognizione: « La scintilla bruciava bassa ». Il terzo gruppo avendo veduto le forme imperfettamente evolute ricusò di entrare in esse; ma più tardi i suoi componenti, nel constatare i risultati terribili delle unioni tra i « Senza Mente » e gli animali, si pentirono dicendo: « Gli *amanasa* » (i Senza Mente) hanno contaminate le nostre future dimore. Questo è Karma. Prendiamo possesso degli altri corpi. Ammaestriamoli per tema che avvenga di peggio. Così essi fecero. Allora tutti gli uomini furono dotati di Manas » (Dottrina Segreta, Vol. II, stanza IX).

Il secondo e terzo di questi gruppi furono i progenitori della *nostra presente umanità*.

La reazione sulla quarta razza per il ritardato inizio del principio manasico, fu grave sotto ogni riguardo. Invece di riservare le forze procreative esclusivamente per la propagazione della specie — qual'era lo scopo originario della separazione dei sessi — la quarta razza, ripeté *scientemente* ciò che la terza aveva fatto *per ignoranza*. La storia degli Atlantidi — la quarta razza la più accecata dall'illu-

sione della materia — mostra un completo perversimento dei rapporti sessuali e il dominio illimitato dell'orgoglio che esaltò il corpo fisico come oggetto di adorazione. Infatti, il prodotto della loro civiltà fu la *Magia Nera*. Il continente enorme che esisteva da più di un milione d'anni fu spezzato, distrutto da successive inondazioni, e da altri cataclismi, indi sommerso dalle « grandi acque » alle quali legò il suo nome — l'Oceano Atlantico.

Noi, che formiamo una parte della grande quinta razza, siamo i discendenti ed eredi legittimi delle razze precedenti. Per tale ragione le nostre idee relative ai rapporti sessuali e le conseguenti pratiche e consuetudini sono perversite a tal punto che ci troviamo oggi — secondo le affermazioni di H. P. B. — con un ritardo di cinquemila anni nel nostro processo evolutivo.

Ma il nostro alto destino ci fu più volte richiamato alla memoria. A varie epoche, quando per aiutarci un nuovo impulso era richiesto, un grande Maestro apparve sulla scena del mondo, per ricondurre verso la « via diritta e stretta » della virtù. E se volgiamo la nostra attenzione alle istruzioni dateci vediamo che ciascuno dei divini Messaggeri — Krishna, Buddha, Gesù, gli Iniziati, i Mahatma della « Grande Fratellanza Bianca » o qualcuno dei Loro Discepoli riconosciuti — dichiarano invariabilmente che è soltanto con l'assoluta purezza del cuore (il centro delle nostre emozioni e desiderii) e con un perfetto controllo dei nostri pensieri (il centro della nostra coscienza intellettuale ed individuale) che possiamo unirci al nostro Sè Superiore, — il nostro vero « Padre in Cielo », e così ottenere l'immortalità.

Ora, questi Istruttori non hanno mai mancato di dare su questo soggetto precise e rigorose indicazioni, le quali sono state tradotte in certe leggi tanto chiare, quanto salutari, ragionevoli e scientifiche.

La separazione dei due sessi non è che una manifestazione sul piano fisico della grande legge di azione e reazione, positiva e negativa, ecc. — oppure della dualità — senza la quale l'Uno — l'Assoluto — non potrebbe mai esprimere sè stesso per mezzo di un universo manifestato. Noi percepiamo questa dualità, dovunque; eppure la nostra intelligenza ci obbliga a concludere che *dietro* ad essa deve esistere una *Unità Eterna*, dalla quale dipendono tutte le dualità e tutte le meravigliose varietà delle forme che ne risultano.

E' quindi evidente che nella separazione dei sessi noi abbiamo semplicemente un'espressione di quello che, nella sua totalità, chiamiamo *evoluzione*.

Così era necessario che lo Spirito — (il Raggio o Sè Superiore — spesso chiamato « il Gran Pellegrino ») nel suo lungo cammino attraverso la materia, acquistasse l'esperienza della dualità tanto nel corpo maschile quanto in quello femminile, *non* per soddisfare o per indulgere alla vita sessuale, ma per la *realizzazione* di tutte le possibilità contenute nella materia, per *dominarle*, per *trasmutarle* adeguandole alla più sublime espressione della Vita Divina.

Per adempiere a questo compito la forza riproduttiva, che negli animali agisce sotto la direzione di entità chiamate « Anime di Gruppo », nell'uomo dev'essere adoperata e diretta dalla sua stessa volontà consapevole. In *lui*, non è una mera funzione per la propagazione della specie; è molto più, è una vera forza creatrice che ha le sue origini nel Principio Universale di *Energia*, e rappresenta il terzo fattore nella Trinità originaria:

- 1) *Soggetto*; Essenza, Spirito, Coscienza.
- 2) *Oggetto*; Sostanza, Materia, Forma, Ricettività
- 3) *Movimento*; Energia, Volontà, Desiderio, Attività.

L'unione di questi tre fattori è ciò che produce la *Vita* in tutte le sue manifestazioni.

Dunque nell'uomo il punto essenziale è di regolare e controllare questa forza.

• • •

Abbiamo veduto che il primo gruppo dei « Signori della Fiamma » s'incarnò immediatamente nei corpi che erano sufficientemente sviluppati per ricevere il principio mentale (manasico), e che da ciò risultò una superba razza di esseri perfezionati nella Saggezza, nella Compassione, nello Yoga — (unione con la loro Sorgente) i quali furono gli antenati dei Re Divini, dei Salvatori, dei Mahatma, ecc., delle successive razze e sottorazze. Essi pienamente coscienti del loro dovere, obbedivano alle leggi di purità, e quando lasciavano il loro stato bisessuale (androgino) per occupare corpi unisessuali, nulla facevano che fosse a quelle contrario. In molti antichi documenti della nostra quinta razza troviamo tracce di tutto ciò: prendiamo, per esempio, le « Leggi di Manu ». Ivi, l'unione sessuale è considerata come un sacramento. *Ambidue* i candidati erano vergini. Era inteso esser loro dovere di dare alla luce due o tre figli, concepiti in purità ed allevati nelle stesse idee. Compiuta l'unione, il corpo della moglie e madre era sacro. Il marito aveva l'obbligo di provvedere ai bisogni di lei nel suo doppio

compito di nutrice di due corpi: il proprio e quello del figlio. Durante gli anni d'infanzia la madre vivea nel gineceo col fanciullo, dirigendo i suoi giuochi, il suo nutrimento, la sua educazione, ecc. e anche più tardi, quando il fanciullo veniva affidato ad un « Guru » per ricevere una istruzione più avanzata, e la moglie ritornava col marito, *nessuna* relazione sessuale era permessa, salvo che per lo scopo originale e normale, cioè di dar vita ad un figlio. Così intercorrendo anni di riposo fra le successive gestazioni l'utero tornava nuovamente *vergine* e tanto la moglie che il marito nella piena sanità di corpo e di spirito davano luogo a concepimenti e a nascite per dir così, virginei.

Questo breve schizzo dell'ideale che stava alla base della separazione dei sessi avvenuta nella terza razza del nostro presente (quarto) cielo, ci mette in condizioni di formarci un giudizio circa la profondità della nostra caduta da quell'alto ideale. Giudicate a tale nobile stregua le relazioni esistenti oggidì fra i sessi sono non soltanto deplorabili, ma criminali, perchè esse deprimono alla scaturigine le stesse sorgenti della vita. L'uomo, il quale dovrebbe proteggere la madre de' suoi figli in tutte le funzioni della maternità, fa di essa uno strumento per la soddisfazione della sua lussuria, e nelle leggi che egli ha formate e sancite, l'ha posta in uno stato di schiavitù materiale ed economica. La donna, ridotta ad una condizione di dipendenza per difetto di forza fisica sufficiente ad una lotta diretta, fa uso di tutte le risorse sottili di cui la natura ha dotato gli esseri deboli. Per ottenere dall'uomo ciò che le occorre, oppure i vantaggi ch'essa desidera, usa i mezzi atti a stimolare in lui proprio quelle passioni che l'hanno privata della sua libertà, e così essa diviene per lui una tentatrice malvagia invece di una compagna intelligente e di una simpatica amica. Per evitare una maternità non desiderata spesso ricorre a espedienti e pratiche che rovinano la salute e distruggono il senso morale. Il caos sociale che risulta da questi abusi è indescrivibile. Leggendo le statistiche relative alla prostituzione e agli orrori che l'accompagnano e che da essa risultano, si è stupefatti e ci si domanda come avvenga che un essere il quale crede di possedere la *ragione* si permetta di prendere parte a tali delitti e miserie. A coloro che, di tempo in tempo, hanno cercato di rimediare a questi mali, è stato invariabilmente risposto che la natura dell'uomo essendo quella che è, la prostituzione *deve* esistere. Ma fortunatamente per l'avvenire della nostra razza le più recenti e le più alte autorità della scienza moderna sono in questa materia d'accordo con la scienza occulta.

Alcuni eugenisti hanno constatato che la ragione del decadimento dei fanciulli nella nostra razza è chiaramente rintracciabile in questa promiscuità di relazioni sessuali e nella perversione delle forze procreatrici. Essi dichiarano che quando l'uomo si unisce alla donna soltanto per la soddisfazione dei suoi desideri sessuali, va incontro a una perdita snervante della sua energia normale, mentre per la donna ciò costituisce un progressivo avvelenamento del suo corpo il quale produce spaventevoli effetti sia su di essa, sia sui suoi figli. Numerose investigazioni provano incontestabilmente la verità della loro conclusione. Esiste a questo riguardo un'estesa letteratura europea e americana e da parte di uomini e donne volenterosi sono stati fatti passi positivi in varie nazioni civili per una revisione delle leggi relative a tali questioni. Nel nostro paese il prof. Senatore Foà, per anni ed anni si è occupato con speciale competenza e infaticata energia della questione sessuale specialmente nell'educazione dei giovani, aiutandoli in maniera efficace a superare ostacoli, evitare pericoli e a far loro sentire il peso delle gravi responsabilità cui va incontro chi non abbia un concetto puro e sacro del mistero della generazione.

Dal nostro punto di vista siamo decisi avversarii della teoria falsa e pericolosa che ritiene essere l'unione sessuale in sè stessa un mezzo per un più rapido sviluppo dei nostri poteri. Nulla forse può essere più contrario agli insegnamenti chiari ed energici di tutti i grandi Maestri e Salvatori del mondo su tali idee. Anche uno studio superficiale dei loro precetti — come se ne trovano in tutte le Sacre Scritture, sia Indiane, sia Buddiste, sia Cristiane — è sufficiente a non lasciar dubbio alcuno circa il Loro giudizio su questo argomento.

Non pretendiamo davvero di aver risposto esaurientemente alla domanda rivoltaci, ma ci sembra di avere stabilito i principii che dovrebbero regolare i rapporti fra i sessi nel presente stadio della nostra evoluzione umana.

JULIA.



Alla nostra sede (5, via Gregoriana) fino dai primi giorni dello scorso Dicembre sono stati ripresi i corsi privati per g'iscritti al Gruppo nei giorni di martedì, e le pubbliche adunanze nei giovedì di ogni settimana con conferenze e discussioni. I corsi riservati sono tenuti da Decio Calvari e Olga Calvari, i quali vengono illustrando rispettivamente l'esoterismo nei Vangeli e nella Voce del Silenzio di H. P. B. Le lezioni frequentate da numerosi soci, sono seguite col più grande interesse e la più viva simpatia.

• • •

Come annunziammo nello scorso fascicolo, il Dr. E. Conè, ha tenuto una serie di conferenze sul suo metodo di cura, in varie città d'Italia. La sera del 16 Gennaio scorso egli parlò al nostro Gruppo: una folla numerosa ed attenta seguì con vivo interesse il fine conferenziere nella sua esposizione teorica completata con esperimenti pratici. Il mistero dell'auto-suggestione cosciente, che il Dr. E. Conè pone a base del suo sistema, se sarà seriamente approfondito, avrà da rivelare parecchi segreti alle anime libere da pregiudizî in un avvenire più o meno prossimo.

• • •

Tutti i giornali di Roma hanno parlato del fachiro egiziano Tahra Bey che da qualche tempo trovasi fra noi offrendo agli scienziati e al pubblico la prova dei suoi strani e straordinari poteri. La catalessi seguita da un assoluto irrigidimento del corpo, l'invulnerabilità al fuoco, l'insensibilità al dolore, l'incolumità del suo organismo mentre petto, guance, orecchie sono trafitti da spilloni e acuminata punta di coltelli, e il seppellimento per la durata di circa mezz'ora, dovrebbero dar da pensare parecchio agli scettici nostri scienziati, ai quali non è ancora balenata alla mente la verità di certe teorie teosofiche — quella dei corpi sottili, per es., con la loro possibilità di *separazione* temporanea dal sistema nervoso (annullamento della sensibilità) e il dominio dei processi vitali del corpo in guisa da ridurre a volontà e ai minimi termini le pulsazioni del cuore, la circolazione del sangue, il ritmo del respiro; ciò che significa, in brevi parole, essere *signori* di quel *quid* che in oriente chiamano *prana* e che all'ingrosso possiamo tradurre con la parola vitalità. Ma intorno a cosiffatti argomenti, siamo, in Europa, ancora all'età della pietra, perchè i processi di studio e di ricerca della scienza moderna — meravigliosi nei loro risultati per la conquista del mondo *esteriore* — sono agli antipodi con quelli adottati nella così detta scienza dell'*anima* i cui strumenti di lavoro non sono *fuori*, ma *dentro* di noi e le corrispondenti scoperte una continua rivelazione di *noi stessi a noi stessi*.

Tahra Bey da noi invitato ha tenuto tre conferenze al nostro Gruppo, alla presenza di un limitato numero di persone. Ecco intanto i temi che egli ha trattato: 1° Come gli scienziati europei comprendono l'occultismo e come è compreso dagli Egiziani. 2° In che consiste il segreto delle scienze occulte. 3° Come è possibile divenire occultisti (con esperienze).

• • •

Sulla fine di Gennaio Rabindranath Tagore, la voce più solenne dell'India moderna, è giunto in Italia dall'America del Sud sbarcando a Genova e recandosi direttamente a Milano. Egli tenne in questa città una conferenza al Circolo filologico che ebbe un grande successo; ma le sue già malferme condizioni di salute subirono un grave peggioramento, vietandogli così di visitare — com'era suo desiderio — Torino, Firenze e Roma. Prima di lasciare l'Italia Tagore ha offerto al Presidente del Circolo filologico di Milano una breve poesia di commiato che qui appresso riproduciamo, facendo i voti più vivi per la salute del grande Poeta e pel suo prossimo ritorno fra noi.

ALL'ITALIA.

Io ti dissi:

Regina, al pari dei molti altri amanti che portarono i loro doni ai tuoi piedi sono venuto;

Come l'allodola che vola verso i cancelli dell'Aurora, solo per cantarti il mio canto e poi fuggire;

E tu mi hai parlato dalla finestra attraverso il tuo velo:

Ora è inverno, poeta, il mio cielo è fosco di brume, i miei giardini spogli di fiori;

Io ti dissi:

Regina, io ho portato il mio flauto dal mio paese di Oriente sperando di suonarlo alla luce dei tuoi occhi neri; aprimi il tuo velo;

Ma tu mi hai risposto:

Torna indietro o mio impaziente poeta, poichè ancora non mi sono ornata dei miei colori;

Quando nel dolce mese di maggio siederò sul mio trono di fiori, allora sì ti inviterò al mio fianco;

Io dissi a te:

Regina, in quest'ora di speranza è il frutto del mio lungo viaggio;

Portata dalla brezza di primavera, la magia del tuo invito farà sbocciare i fiori della mia selva lontana;

Ed io riprenderò il sentiero di ritorno verso la tua finestra in un giorno pieno di sole rinnovato di fragranza e tutto armonioso di api ronzanti;

Ma oggi mentre prendo commiato e me ne vo lontano, io canto:

Vittoria a Te!

• • •

Per iniziativa del prof. Guido Manacorda, della R. Università di Napoli, si è svolto nei giorni 8, 9, 10 gennaio, il IV convegno mistico, nei locali della Biblioteca filosofica di Firenze. Dopo un breve discorso del Manacorda, di pre-

sentazione e di programma di lavori, il prof. A. Hermet svolse una comunicazione, ricca di punti di vista e di contenuto religioso sul tema: « La mistica come momento spirituale umano e come carisma supremo ».

Seguì il prof. F. A. Ferrari di Bologna, che trattò il problema quanto mai vivo e attuale de « La superazione dell'idealismo e del realismo nella concezione mistica dell'Essere », con fervore d'ispirazione, e limpidezza e originalità di esposizione.

Nel pomeriggio dello stesso giorno s il prof. V. Vezzani di Torino svolse alcuni notevoli « Lineamenti di una mistica moderna », prospettando con felice sintesi e con vivace eloquio quelli che, a suo giudizio, sono i capisaldi di una mistica nuova e strettamente aderente ai problemi attuali.

Il giorno 9 mattinaa il prof. Roberto Assagioli nella comunicazione sulla « Mistica e la medicina » criticò dal punto di vista terapeutico il mortificante ascetismo medioevale, che egli dimostrò in modo brillante contrastare con la stessa parola di Gesù; il prof. P. Bosio di Torino, parlando del « Gidismo e Sovrarealismo in Francia », prospettò alcune correnti letterarie come presupposti di una nuova e sorgente fede mistica; il dottor C. Cipriani espose una luminosa concezione mistica del diritto, trattando della « Mistica e le nuove basi del diritto ».

Nel pomeriggio, poi, il prof. Guido Manacorda parlò dei « Principi di una dottrina trascendentistica dello Stato ». Dopo una escursione storica, sullo Stato romano, sulla politica del Machiavelli e sulle dottrine del Rousseau, sulle hegeliane e neo-hegeliane da una parte, e sulle dottrine platoniche e aristoteliche, evangeliche, paoliniche, agostiniane, dantesche, mazziniane, rosminiane, dall'altra, l'oratore passò alla parte costruttiva della sua visione cristiana e mistica dello Stato. Una politica intimamente fusa con la morale, che non violi l'essenza spirituale del cittadino, Egli vuole: una fratellanza umana in Dio, mediante uno Stato, che è forte, solo sgorgando dal consenso profondo: la supremazia dei valori spirituali, un ottimismo consapevole, fondato sulla grazia dello spirito: una vita, insomma, fatta di fervida, entusiastica operosità verso il bene, sotto la sovrana legge dell'amore.

Nella mattina del 10 il prof. Arrigo Levasti lumeggiò in modo brillante il suo tema: « L'Estasi », trattando specialmente dei rapporti tra misticismo, arte e filosofia e cercò di dimostrare come il misticismo sia il coronamento di ogni più profonda vita spirituale e come le divergenze tra Chiesa cattolica e mistici siano del tutto infondate.

Il prof. Guido Ferrando, trattò del valore sociale del misticismo e dimostrò brevemente come tutti i grandi mistici siano stati e siano spiriti attivi e creativi e abbiano esercitato e continuano ad esercitare un'influenza grandissima non solo nel campo spiriuale, morale e religioso, ma anche nel campo dei fatti politici e sociali.

Il prof. Augusto Garsia sulla « Mistica e la scuola » ha svolto una comunicazione, notando come la scuola oggi sia considerata generalmente come il mezzo per guadagnarsi, mediante un titolo di studio, il pane quotidiano e non più. Questa difettosa concezione della scuola deriva, secondo l'oratore, da una ugualmente difettosa concezione della vita, per cui oggi si contrappone l'arte all'utilità, come presso i Romani si contrapponeva l'*otium al negotium*. E l'o-

ratore ha concluso, tracciando alcune ampie linee di riforma dell'insegnamento e dello spirito della scuola.

Infine il pittore Giovanni Costetti, con calore di espressione, ha sostenuto che la vita nostra non risulta solo immanente, ma è opera del Dio trascendente e che quindi il nostro dovere è quello di obbedienza comprensiva alle leggi di Dio. Solo così l'uomo può attuare tutta la sua anima e universalizzarsi nella legge suprema dell'amore.

Dopo la commemorazione di Giovanni Boine fatta dal prof. Hermet, Guido Manacorda ha dichiarati chiusi i lavori, annunciando che si è costituita una commissione di studiosi, per concretare un programma di idee e di azione, intorno a cui raccogliere tutte le forze vive che anelano a una elevazione del tono morale e spirituale della nostra vita, sia nel campo della cultura che nel campo sociale.

• • •

Il Sufi Inayat Khan che l'anno passato tenne alcune conferenze pubbliche nella nostra Città, ha fatto altrettanto nello scorso mese di Febbraio. Egli ha parlato alla Biblioteca di Piazza Nicosia sul « Risveglio dell'Anima »; al Liceum su « L'Arte della Personalità », al nostro Gruppo sulla « Meditazione », e alla Sala Pichetti sui « Saggi d'Oriente ». Le conferenze, sono state assai affollate, e molte persone non poterono assistervi per mancanza di posto.

• • •

Presso la nostra Sede si sta svolgendo un *Corso di Conferenze di cultura spirituale*, che occuperà i mesi di Marzo, Aprile e parte di Maggio. Ad esso prenderanno parte personalità illustri, le quali, ne siamo certi, nella trattazione dei massimi problemi spirituali che travagliano l'anima contemporanea, porteranno l'alto contributo del loro sapere e della loro autorità. Il corso si è iniziato con un discorso di Adriano Tilgher sul « Problema del male »; seguiranno ogni settimana gli altri conferenzieri. L'elenco completo dei temi che saranno trattati è allegato al presente fascicolo di *Ultime*. Nel prossimo numero daremo ulteriori notizie dello svolgimento di questo Corso e riassumeremo possibilmente le discussioni avvenute.



I LIBRI

LIBRETTI DI VITA.

Con questo titolo il dott. Clemente Rebora inizia, presso la Casa editrice Paravia, in seria e decorosa veste tipografica, la pubblicazione di una collana di volumetti, la quale mira a porgere elementi di educazione filosofica e religiosa, contribuendo con qualche cosa di proprio al vasto lavoro moderno intorno ai valori essenziali. Essa si rivolge a tutti coloro i quali, non potendo accostare i testi di alcune correnti spirituali, desiderano pure alimentarsene direttamente alle fonti. Gli scritti risultano così composti di cernite organiche tratte da opere intere e condotte in modo da offrire l'essenza di un dato movimento o di un dato autore — dai maggiori ai minori. La collana è destinata a raccogliere scritti ricavati dalla tradizione spirituale italiana — rilevando il progresso e l'indirizzo originale del nostro pensiero —, e dalla tradizione spirituale di altri popoli — mettendo in luce l'unità profonda delle diverse credenze anzichè ribadirne l'inconciliabilità delle forme, le quali sono il lato transitorio dell'ascesa umana verso sintesi superiori di vita affratellata.

A quest'opera assai meritoria di educazione spirituale il Rebora si accinge pubblicando due primi interessanti volumetti.

Nel primo sono raccolti alcuni « *Scritti di religione* », tradotti dalle opere di J. BÖHME, il pio, mistico e veggente calzolaio di Görlitz. Nella introduzione di Antonio Banfi, che è anche il coscienzioso traduttore e annotatore, avremmo volentieri trovato qualche più utile cenno interpretativo e qualche più ampia notizia sulla vita del Böhme. Molte belle pagine si leggono tuttavia nel volumetto, e molti spunti vi appaiono pieni d'interesse per gli studiosi di misticismo.

Meglio riuscita, per lo scopo che si propone la collana, è la scelta di massime, parabole e leggende fatta dal « *Talmud* » a cura di Mosè Beilinson e Dante Lattes. Limpido, comprensivo e organico è il cenno introduttivo che precede la raccolta. Questa è fatta con mano assai felice e ordinata sotto diversi titoli: Dio; Dio e l'Uomo; la Thorah e il suo studio; Virtù e peccato; Premio, pena, penitenza; Vita in terra; l'uomo fra gli uomini; Israele; Israele e i popoli; il Messia. Il materiale frammentario così classificato è di piacevole lettura e spesso di alto valore spirituale.

v. v.

BERNARDO JASINK. - *La mistica del Buddismo*. — Torino, F.lli Bocca, 1925.

A questo libro noi assegnamo molta importanza e vorremmo che gli arri- desse la diffusione e la fortuna che si merita. E' una delle pochissime opere di volgarizzazione veramente serie e bene informate che siano apparse finora in argomento nella nostra lingua.

L'autore, — che è un orientalista di valore, capace di lavorare diretta- mente sui testi e informato delle più recenti ricerche nel campo buddistico — è anche personalmente profondo intenditore dei valori del misticismo. Questo insieme di circostanze lo pone in condizioni singolarmente favorevoli per la trattazione del soggetto e gli conferisce una particolare autorità; poichè in- vero lo studio delle religioni si rende tanto più proficuo e vitale quanto più viene affidato ad anime profondamente religiose e capaci di avvicinarne di- rettamente le fonti, piuttosto che a freddi filologi o a letterati interpretatori delle traduzioni altrui, per quanto volenterosi ed entusiasti essi siano.

Nel libro sono raccolte 13 letture che riproducono, in forma alquanto ri- dotta e modificata, conferenze tenute dall'Autore a Zurigo nel 1920 e pubbli- cate a Lipsia nel 1922 (1). Alla edizione italiana fu aggiunta una 14ª lettura fatta alla « Associazione per il progresso morale e religioso » di Firenze nel 1921.

Nella introduzione si chiarisce innanzi tutto il concetto di religione, prin- cipalmente sotto il suo aspetto di esperienza vitale, e di mistica come sforzo dinamico verso l'unione con Dio, e si dimostra poi come il Buddismo sia in- sieme una religione e una mistica, principalmente anzi una dottrina mistica, una via di liberazione, quasi misticismo puro. Indi l'Autore pone in evidenza la grande rispondenza del Buddismo agli attuali bisogni spirituali ed alle esigenze intellettuali dell'uomo moderno.

L'uomo, centro di energia posto in mezzo a tre mondi: fisico, umano e divino, evolve per la triplice esperienza che ne trae, a volta a volta identifi- candosi con ciascuno di essi.

Lo sviluppo dell'anima è come un lento sciogliersi dai vincoli che la ten- gono legata all'ambiente, ai mondi circostanti, con un graduale aumento del- l'intima consapevolezza di sè; un liberarsi dalla tendenza verso gli oggetti esterni impermanenti mentre si accende in lei la fiamma dell'Eterno. Il cul- mine della via interiore è l'estasi: ma il Buddha va più oltre. Acquistata la piena illuminazione interiore, egli tuttavia rinuncia alla beatitudine del Nir- vana per ritrarsi in seno all'umanità sofferente ad indicarle la via della salute. Dà così l'esempio del maestro di compassione che, raggiunta la luce, ritiene il dominio dei mondi esteriori col solo scopo di farsi servitore dei suoi simili.

Quest'opera di redenzione si compie nell'anima analogamente al gran ritmo di manifestazione e di riposo del Cosmo, in cui ogni manifestazione segna per l'anima una discesa nella materia dalla sua patria spirituale, ed un ritorno a questa dopo acquistato il dominio sulla materia e la piena co- scienza di sè. La guida dell'uomo in questa evoluzione è il discernimento, la facoltà intellettuale purificata e sublimata.

Dato così uno schema del dramma dello sviluppo umano come è posto dal

(1) *Die Mystik des Buddhismus* - Verlag Max Altmann; Leipzig, 1922.

Buddismo, lo Jasink passa a trattare dello sviluppo religioso in Occidente e in Oriente. In Occidente egli considera quattro principali sorgenti di civiltà: la Grecia, Roma, il Cristianesimo con la sua importante infiltrazione orientale, i Germani. L'uomo occidentale odierno riassume in sè i risultati dell'opera di queste correnti attraverso i secoli. In Oriente, e più particolarmente nell'India, gli Indo-europei primitivi, conquistatori delle pianure dell'Indo e del Gange, espressero la loro civiltà bellicosa nei canti dei Veda. In questi libri sacri alla più antica corrente indirizzata a godere i beni della terra altre se ne sovrappongono ben presto volte verso la magia, il cerimoniale brahmanico e indi verso la ricerca interiore e le speculazione filosofica (Vedânta e Upanishad). Tale movimento del pensiero, inquadrato nelle concezioni panindiane della reincarnazione e del karma, porta infine alla identificazione dell'essenza divina con quella dello spirito umano e alla ricerca del sentiero di liberazione dal male e dalla sofferenza. Indi, dopo lo sviluppo dei sistemi filosofici (Vedânta, Sâmkhya e Yoga, principalmente), fra un pullulare di scuole e di sette, imperniate sulle concezioni del tempo, vediamo sorgere col Buddismo una nuova *norma di vita*.

Il terzo capitolo del libro considera il Buddha come superuomo, od eroe, nel senso più alto e spirituale del termine, quale risulta — meglio che in ogni altro modo — dal paragone delle due tradizioni Hînayâna e Mahâyâna. Espone poi le linee fondamentali della sua dottrina riassumendola nelle tre proposizioni seguenti:

1. Il Buddha riconosce il carattere doloroso e futile dell'esistenza umana ordinaria;
2. Il Buddha ha realizzato in sè, al momento dell'illuminazione, un'esistenza superiore, il Nirvâna, e da quel momento in poi vive nella coscienza appartenente a quella sfera;
3. Il Buddha mostra agli altri la via che mena dalla prima esistenza alla seconda.

Illustrate queste proposizioni, l'Autore si sofferma nel quarto capitolo sulla sofferenza o il dolore che il Buddha — nella sua predicazione — pone alla base della vita normale dell'uomo, e nel capitolo quinto esamina la concezione indiana del mondo di là e la posizione del Buddha a questo riguardo. Qui sorge una delle questioni più importanti della interpretazione del Buddismo, quella relativa alla valutazione del Nirvâna. Questo stato, secondo lo Jasink, è — come il Moksha dei brahmani — l'equivalente dei termini occidentali estasi ed unione mistica: il suo carattere d'ineffabilità ne spiega le difficoltà di enunciazione. Ad ogni modo egli fa dell'argomento una esauriente trattazione, valendosi delle più recenti ricerche dei migliori Buddologi; tale trattazione va vivamente raccomandata a coloro che continuano ad insistere sull'errore tradizionale di considerare il Nirvâna come estinzione, puro e semplice annientamento.

La liberazione dal dolore, predicata dal Buddha, implicava lo studio della causa di questo: la brama di vivere e l'ignoranza, che porta l'uomo a identificarsi col transitorio. Realizzato ciò, quel che occorre si è di sopprimere la brama di vivere, mediante l'abbandono e la rinuncia, e di distruggere l'eresia della personalità, con la disidentificazione.

Interessante è la rapida esposizione che lo Jasink fa del concetto buddistico della personalità.

L'ottuplice sentiero, « essenza stessa del Buddismo » secondo Rhys Davids, è trattato nel capitolo settimo, in cui viene accentuato giustamente non solo l'aspetto negativo, ma anche l'aspetto positivo della necessaria preparazione morale. Il Budda raccomanda infatti la buona azione ed il contegno morale. Un'altra divisione del sentiero in tre fasi — quattro se s'inclde la mèta — (sila = rettitudine, samâdhi = meditazione, paññâ = sapienza superiore, vimutti = liberazione) è ampiamente illustrata sull'esempio dell'Oldenberg e specialmente del Beckh e dello Heiler. Alla meditazione è dedicato un capitolo intero, l'ottavo, composto con sottile indagine psicologica e con frequenti richiami ai testi più importanti dei canoni ed ai manuali birmani. La sapienza superiore e i poteri magici che l'accompagnano, come conquista cosciente e positiva della meditazione, sono descritti nel capitolo nono, con abbondanza di particolari e con acute osservazioni che pongono in diretto rapporto i poteri magici, gli iddhi, con quelle facoltà soprannormali che entrano ora a far parte della moderna metapsichica. Tuttavia tali poteri non debbono esser paragonati o scambiati con la sapienza spirituale, con la vera illuminazione (bodhi), esperienza diretta arduamente conquistata, che apre gli occhi dello spirito a penetrare la complicatissima catena delle cause, e schiude la via a vimutti, la liberazione, il Nirvâna. Graziosi episodi ed interessanti notizie sono dati a questo punto circa le gerarchie di demoni e devatâ che popolano i tre mondi, ed i rapporti che vengono descritti nei testi fra i monaci e queste entità.

Un'altra dottrina fra le più importanti del Buddismo, quella detta comunemente della Catena Causale (in pâli: paticca-samuppâda) è illustrata nel capitolo decimo. Si tratta di un argomento difficile e spinoso, nella sua natura affatto speciale, che lo Jasink con singolare competenza esamina e chiarisce. Il paticca-samuppâda dà la formola per l'origine, per il sorgere della sofferenza e non, come si ritenne più tardi, per il sorgere degli esseri o del mondo.

Di qui il libro volge alla fine. In un breve capitolo riassuntivo, assai felice, è esposta nei suoi capisaldi l'essenza del Buddismo come problema fondamentalmente mistico e come dottrina della coscienza. In un altro capitolo, il dodicesimo, è indicato per sommi capi lo sviluppo della tradizione buddistica del Nord, il Mahâyâna, via femminile — per dir così — di transazione con la vita del mondo, ma in pari tempo via d'amore e di compassione. Notevole soprattutto per questa via l'ideale nobilissimo del Bodhisattva, volontario cooperatore alla salvazione del mondo. Interessante inoltre il sorgere della devozione e del concetto di un Dio personale.

Una lettura, la tredicesima, è dedicata al Cristianesimo — considerato prevalentemente come religione di rivelazione profetica — in confronto col Buddismo, religione mistica.

Da un'acuta disamina sgorgano importanti conclusioni, fra le quali quella che Cristianesimo puro e Buddismo puro sono ugualmente a base mistica ed essenzialmente identici.

Sul valore mistico del Buddismo (segnatamente nei tempi attuali, in cui si va delineando un vero e proprio risveglio indiano ed un risveglio di

misticismo), lo Jasink raccoglie le fila della sua dimostrazione in un ultimo capitolo assai forte e suggestivo.

L'opera intera, benchè non assolutamente organica per il fatto stesso della sua suddivisione in conferenze, si legge assai bene, ricca com'è di riferimenti, di aneddoti, di citazioni di testi, e densa di pensiero talvolta veramente originale.

Chi voglia formarsi un'idea ben chiara del Buddismo e del suo significato come vita religiosa e ricerca mistica integrale può trarre dal lavoro del Jasink, che noi vivamente raccomandiamo, ottima informazione e preparazione eccellente ad ulteriori più profonde ricerche.

v. v.

DETTI EXTRACANONICI DI GESÙ (1925, pp. 138, L. 12). — A. FAGGIOTTO. *L'Eresia dei Frigi* (1924, pp. 146, L. 8); *La Diasporá catafrigia* - Tertulliano e la « Nuova profezia » (1924, pp. 148, L. 15). — LA DIDACHÈ (1924, pp. 58, L. 3). — TAZIANO. *Discorso ai Greci* (1924, pp. 114, L. 6). — LATTANZIO. *La morte dei Persecutori* (1923, p. 88, L. 6). — Roma, « Libreria di Cultura » ed.

Ogni cosa, per giungere a realtà, deve definirsi ed individuarsi, epperò rinunciare ad un certo numero di possibilità che in uno stadio iniziale essa contiene ancora, in una ricchezza confusa. Ciò valga anche per il cristianesimo. E' una ingenuità mutare non solo quel cristianesimo che oggi conosciamo e che è sinonimo di cattolicesimo, ma anche il cristianesimo post-agostiniano e lo stesso cristianesimo canonico dei quattro Evangelii con ciò che fu originariamente il cristianesimo. L'avvenimento di Palestina in verità causò risuonanze varissime: più che una determinata posizione — tale fu soltanto nell'attualità vivente e individuale del Cristo — esso rappresentò come un lievito che seppure a meno di un certo substrato di omogeneità — operò in modo assai distinto sulle varie correnti del tempo. Da qui un trasmutare del tipo del Cristo in varie forme e dottrine, da qui un insieme complesso di spunti di direzioni di cui il cristianesimo attuale non è che una delle possibili, determinatasi ad esclusione delle altre. Questo processo di determinazione — che appare storicamente come quello del costruirsi dell' « ortodossia » di contro all' « eresia » e che, a dir vero, non sempre fu presieduto da criteri puramente logici o spirituali — fu fatalmente anche un processo verso una cristallizzazione e un irrigidimento che da tempo è pergiunto al suo limite. Così oggi, che il cristianesimo vincitore rappresenta soltanto un processo esaurito e superato, è naturale che si risvegli l'attenzione e lo studio su quelle varie possibilità che in un primo tempo erano state travolte dallo sviluppo centrale. In connessione a ciò non sapremmo che applaudire all'opera della Libreria di Cultura del prof. Bardi di pubblicare una serie di traduzioni di « Scrittori cristiani antichi », opera a cui essa si dà con una serietà e un coraggio editoriale davvero notevoli.

Qui dunque segnaliamo un gruppo di nuove pubblicazioni uscite in questa collezione. Anzitutto notiamo una raccolta di detti extracanonici di Gesù a cura di E. Bonaiuti. L'edizione reca i testi nei loro originali con a fronte

un'ottima traduzione annotata; essa comprende i frammenti pervenuti dei seguenti Evangelii apocrifi: 1) dei Nazarei; 2) degli Ebrei; 3) degli Ebioniti; 4) degli Egizi; 5) di Pietro — più un gruppo dei cosiddetti » Logoi del Signore «. Precede le varie rubriche un cenno storico-critico.

Particolarmente suggestivi sono i frammenti — purtroppo scarsissimi — del Vangelo degli Egizi, fra i quali vogliamo riportare il seguente, ove lo studioso di scienze esoteriche potrà ritrovare in una espressione distinta la teoria androginica: » Avendo appropriatamente il Logos accennato al compimento finale, Salome dice: Fino a quando gli uomini moriranno? Rispose il Signore: Finchè le donne genereranno. E sussumendo essa: Ben dunque feci non procreando..., il Signore ribatte dicendo: Mangia di ogni erba, ma non di quella che ha l'amaritudine [della morte]. — Domandando Salome quando saranno gli eventi intorno a cui aveva interrogato, disse il Signore: Quando avrete calpestata la veste di vergogna e quando i due divergano uno e l'uomo con la donna, nè uomo nè donna «.

Due altri volumi — di Agostino Faggiotti (*L'eresia dei Frigi, La diaspora catafrigia*) — riguardano il Montanismo. E' questo un argomento su cui si è molto scritto, pertanto non sempre con competenza e quasi sempre con pregiudizi vari. Il Faggiotto tenta una opera di rivalutazione mediante un diretto riferimento alle fonti, che egli riporta, commenta e discute. Egli mette nella sua giusta luce la figura del Montano, che si è amato deformare con tratti così esagerati e, in connessione, il tentativo di Tertulliano che, quasi prendendo la persona di Cartagine, l'antica rivale di Roma, tenta di opporre all'egemonia ortodossa, che andava gradatamente estendendosi attraverso la prudenza delle sue leggi, l'espressione viva ed energica di una fede irruenta, di una vibrante personalità.

In terzo luogo abbiamo una traduzione della *Didaché* o *Dottrina dei dodici apostoli* a cura di M. Zappalà. Si tratta di un piccolo manuale di istruzione religiosa per catecumeni, in cui si riflettono aspetti caratteristici della vita carismatico-liturgica delle primissime comunità cristiane. Un saldo senso morale si congiunge ad un principio di organizzazione disciplinare penetrata nel misticismo dei doni dello spirito e nella serena fiducia nella giustizia imminente. Precede una limpida introduzione critico-reassuntiva occupante la metà del volumetto.

In un quarto volume Maria Fermi ha tradotto il *Discorso ai Greci* di Taziano. Taziano, ex-sofista, discepolo di Giustino, è uno dei primi apologeti. Egli cerca di riaffermare il contenuto mistico proprio alla nuova religione nelle forme del razionalismo della filosofia greca. In questo discorso si ha dunque uno dei primissimi abbozzi di teologia cristiana. Vi è in primo luogo accennata una dottrina del Logos e una cosmologia informata dalla viva esigenza di opporre il principio della fede cristiana nel Dio trascendente al panteismo naturalistico degli Stoici. In ordine alla creazione è notevole la similitudine della » fiamma che produsse un'altra fiamma senza perdere nulla di sé «, espressione che, quasi con le stesse parole, si ritrova nelle teologie indiane. Segue una antropologia conforme al principio della simiglianza dell'uomo a Dio, donde la tripartizione del primo in corpo, anima corruttibile (corrispondente al principio dell' » anima del mondo «) e pñeuma, che è lo

spirito stesso di Dio o Logos nell'uomo. Taziano afferma una dottrina del libero arbitrio. La stessa natura demoniaca è stata generata da una libera volizione di nature spirituali, le quali in conseguenza sono state convertite in potenze del male. Pertanto dipende dalla volontà dell'uomo il ritorno allo spirito. E' degno di nota l'accento, che lo spirito tornerà nell'uomo quando la volontà sappia detergere il corpo sino a renderlo un santo tempio di purezza.

Infine segnaliamo la traduzione del *De mortibus Persecutorum* di Lattanzio a cura di F. Scivittaro. Questa opera appartiene all'epoca in cui all'agitato, sanguinoso periodo delle persecuzioni subentra quello della tolleranza e del riconoscimento. L'autore esulta per la pace ridonata alla Chiesa e per il castigo dei persecutori, espone le ultime vicende storiche della romanità, calcando le disavventure tragiche degli imperatori avversi in modo da farle apparire come l'opera della giustizia di Dio. Questo scritto ha dunque un interesse più storico-drammatico che non speculativo. Lattanzio appartiene pertanto alla schiera degli apologisti ed ha gran parte nel tentativo di conciliare filosofia e religione, di dimostrare che il cristianesimo non è la superstizione del volgo e delle donnuciole, ma una sintesi superiore del sapere, i cui vari elementi si trovano sparsi nei vari sistemi filosofici.

Saremmo assai grati alla « Libreria di Cultura » se essa procedesse alla pubblicazione di qualcuna di queste opere speculative di Lattanzio, nella cui teologia si trovano spunti assai interessanti, andati perduti nella dogmatica posteriore. Vorremmo consigliare anche la riedizione di qualche testo originale gnostico, p. e. la *Pistis Sophia*, gli *Atti apocrifi di Giovanni*, i *Libri di Jeu*, ecc. — i quali certamente incontrerebbero molto successo nei circoli spiritualistici italiani, così come l'hanno trovato all'estero.

Raccomandiamo pertanto al lettore il gruppo di pubblicazioni indicate.

J. EVOLA.

Y. RAMACHARAKA - *Cristianesimo mistico*. Traduz. di V. Benedetti — Torino, Fratelli Bocca, 1924, pp. 274. L. 16.

Un nostro consocio Vittorio Benedetti, va svolgendo una sua attiva forma di contributo all'elevazione umana, rendendo accessibili ai più, per mezzo di traduzioni, gli insegnamenti esoterici, che ci vengono dalla saggezza delle civiltà antiche. Quello che siano i problemi supremi della vita, come ascesa ed evoluzione spirituale dell'umanità; quello che rappresentino, nel turbine dell'ora che passa, le fonti inesauribili della ricchezza interiore, esaminata nel riflesso di una fede, che è lontana da ogni formalismo come da ogni vacuità; quello che importi la consolante certezza della serena concezione di un mondo superiore, a cui l'uomo deve tendere per raggiungere la vetta luminosa della possibile perfezione, noi leggiamo e meglio ancora sentiamo per intuizione attraverso le edizioni che la casa Editrice « Fratelli Bocca » di Torino va lanciando al pubblico, in una forma austera e dignitosa. Fu dapprima la traduzione dell'opera del Ramacharaka: *L'arte di guarire con mezzi psichici* (collezione P. Bibl di Scienze moderne n. 258) — che esamina e svolge le possibilità curative del pensiero; venne poi uno dei libri migliori dello stesso autore:

La sapienza suprema (collezione suddetta n. 278) — in cui sono esposte le fasi più alte degli insegnamenti fondamentali, comuni alle dottrine esoteriche di tutte le filosofie, dove l'enigma dell'universo è studiato alla luce della saggezza degli antichi padri; ora è, sempre dello stesso autore, il *Cristianesimo mistico* (collezione moderna n. 292) nel quale la parola evangelica, lontana dalle formule chiesastiche, illuminata dalla sua vera luce interiore, è volgarizzata per coloro che si volgono fiduciosi agli insegnamenti atti a rendere l'umanità più buona e serena.

FRANCESCO PETRARCA. *Il mio segreto* — Versione di Luigi Asioli con uno studio di Orazio Mengoli — Un volume di pag. xxxix-190. Ulrico Hoepli, editore Milano 1924 (in elegante legatura L. 9.50).

Un'opera interessante di Francesco Petrarca poco conosciuta e poco letta perchè scritta in latino e perchè a moltissimi il Petrarca è noto solamente per il suo *Canzoniere* è il *De contemptu mundi* libro che l'Autore con compiacenza chiama *Il mio segreto*. Sotto questo titolo la Casa Hoepli ha pubblicato la versione fattane dal prof. Asioli e arricchita di uno studio di raffronto tra le *Confessioni* di S. Agostino e il *Mio segreto* di F. Petrarca, studio importantissimo e geniale di Orazio Mengoli. L'opera è divisa in *tre dialoghi* preceduti da una *prefazione* del traduttore e da un *proemio* dell'Autore; dei quali dialoghi sono interlocutori, alla presenza della Verità che non parla, S. Agostino e il Petrarca.

La versione dell'Asioli ha il pregio di essere semplice e nitida con mosse letterarie convenienti alla snellezza del dialogo e richiama con la parola di Francesco Petrarca lo spirito umano alla giusta valutazione dei beni mondani, perchè possa assurgere a Dio datore di beni immortali.

Ecco un libro adatto per le persone colte ed amanti della meditazione che fortifica, risana e redime.

G. ZONTA - *Manualetto di Estetica* — G. B. Paravia, Torino, 1924, L. 5,75.

E' un piccolo volume di poco più che cento pagine, entro le quali si condensa ciò che è più necessario di conoscere in materia di Estetica.

Il libro riesce d'attraente lettura sia per lo stile facile e piano, sebbene conciso ed elevato in rapporto alle idee che l'Autore s'è proposto di svolgere, sia pel rigoroso ordine logico con cui siffatte idee vengono esposte.

Ed invero, premesse delle succinte nozioni generali su l'Arte e su la Critica e stabiliti i cardini sui quali hanno il proprio fondamento le teorie estetiche, si passano queste ultime in rassegna a seconda degli scrittori succedutisi nei vari tempi dall'antichità fino ad oggi: il tutto con dimostrazioni ed esempi e con brevi e razionali cenni critici, che fanno l'opera più proficua e più completa.

Crediamo che il libro dello Zonta colmi una lacuna e sia un utile acquisto per la nostra letteratura.

l. f.

VLADIMIRO ZABUGHIN - *Storia del Rinascimento cristiano in Italia* — Milano, Treves, 1924, pp. 378. L. 20.

E' un libro postumo, presentato dal Carrara con sobria, ma vaga prefazione.

L'A. conosciuto specialmente a Roma nel campo universitario ed in quello artistico — sono ancora freschi gli echi delle sue conferenze musicali con le esecuzioni del maestro Casella — svolge in sintesi la storia del Rinascimento cristiano in Italia; ma egli non si limita alla sola linea storica giacchè il volume ha un sostrato polemico e le idee espresse non possono essere da tutti condivise.

Sono ammirevoli non di meno lo stile e la originalità delle immagini, caratteristiche essenziali dell'anima di slavo innamorato dell'Italia e dell'arte. Noi rimpiangiamo la sua tragica fine in una esplorazione alpinistica che troncò fatalmente una giovine esistenza.

DOMENICO BASSI e EMIDIO MARTINI - *Antichità pubbliche romane* di W. HUBERT, seconda ed. Manuale Hoepli, Milano, 1924, pp. 306. L. 12.50.

Id. - *Antichità private dei romani* di W. KOPP e U. MORESCHI — Quarta ed. Manuale Hoepli, Milano, 1924, pp. 157. L. 9.50.

VIRGILIO INAMA - *Antichità greche pubbliche sacre e private* — Terza ed. Manuale Hoepli, Milano, 1924, pp. 239. L. 12.50.

Sono tre manuali ripresentati con nuova veste e forniti di numerose figure e tavole illustrative.

I compilatori hanno ricavato le notizie da fonti, in massima, classiche ed i volumi, esposti in forma sintetica, sono di grande utilità oltre a coloro che iniziano gli studi classici, anche a chi voglia avere delle nozioni sugli usi e costumi delle antiche civiltà greca e romana.

Essi perciò sono destinati ad una larga diffusione anche perchè di lettura dilettevole oltre che proficua.

ERNESTO BUONAIUTI - *Tommaso d'Aquino* — Roma, Formiggini (« Profili », 73). 1925.

Rievocata a grandi linee la vita del più insigne rappresentante della scolastica cristiana; seguite succintamente le manifestazioni della pubblica venerazione che condussero alla solenne canonizzazione, il Bonaiuti, con mossa che costituisce la più geniale e originale caratteristica del suo profilo, fissa, limpidamente, i tratti in virtù dei quali la speculazione dell'Angelico, mentre apparve come la sistemazione dialettica più organica di dodici secoli di esperienza cristiana, riuscì in pari tempo la più salda apologetica che sia lecito raffigurarsi della trascendenza religiosa. Tali tratti egli individua nella sapiente utilizzazione che Tommaso ha compiuto della gnoseologia aristotelica e nella ininterrotta presenza di elementi mistici nella sua interpretazione del reale e delle sue cause.

Alcune pagine del profilo, come quelle nelle quali l'A. traccia l'evoluzione seguita da San Tommaso nel formulare la dimostrazione di Dio o le altre in cui indaga, sottilmente, i coefficienti mercè i quali egli allestì la sua dottrina della vita in Dio, raggiungono un genuino valore d'arte. La conclusione, diretta a segnalare la parti ancor vive della tradizione scolastica, è piena di fervore polemico.

FRANCESCO REBECHESU - *L'Interpretazione stoica del Mito*. Pref. E. Bonaiuti — « Atanor », Todi, 1924, pp. 92. L. 6.

« Gli studi sull'interpretazione dei miti e delle antiche leggende divine ed eroiche sono diventati, non solo per noi, ma erano anche per gli antichi, un soggetto di accurate ricerche, perchè i miti sono le prime pagine su cui balbettò le sue misteriose parole, la ragione dell'uomo, quando la sua mente cominciò a schiudersi al vero. Uomini di vastissimo ingegno e cultura, quali il Kuln, il Breal, lo Schwartz e Max Müller, con le loro meravigliose ricerche, diedero a questi studi un grande incremento e ci mostrano chiaramente che i miti non sono se non l'eco dei più rudi fenomeni ed in ciò danno ragione alle stoiche interpretazioni sui miti divini e non fanno se non metterle a nuovo con veste mutata e con grande sfoggio di erudizione e cultura. Il lavoro di Francesco Bebechesu, fatto con coscienziosa informazione critica e filologica e con sicura padronanza dei testi e dei frammenti dei filosofi stoici, mette in risalto, dando ad esso un'esposizione accurata ed ordinata, il pensiero dei maestri della Stoa sui miti divini.

GIORGIO FOOT. MOORE - *I libri del vecchio testamento* trad. di Alberto Pincherle. G. Laterza e F., Bari, 1924, pp. 233, L. 12.

Come si esprime A. Pincherle nella sobria e chiara prefazione il volume del Moore « scritto in origine per la collezione *Home University Library*, si rivolge ad un pubblico di non specialisti e tiene conto del fatto che i suoi lettori non possano avere accesso ai libri dell'Antico testamento se non attraverso traduzioni. Ne è pertanto bandito ogni tecnicismo ed è stata cura particolare dell'A. l'esporre i vari problemi con grande concisione, limitandosi strettamente a ciò che il consenso dei critici più autorevoli ritiene provato allo stato attuale della scienza e segnalando con scrupolosità, che potrà talvolta apparire eccessiva, sia le quistioni che rimangono tuttora aperte, sia le soluzioni che lasciano adito a dubbi, sia, infine, quelle che sono le vedute particolari del Moore. Il quale non si è limitato a fare opera di semplice compilatore. La chiarezza, la precisione e la brevità con cui sono esposti i vari argomenti riveleranno subito, io credo, anche al profano, uno dei pregi maggiori di questo libro, che ne fa, pur nella sua piccola mole, anche un'opera di consultazione utilissima; voglio dire la freschezza e la personalità della trattazione ».

Il Moore è conosciuto dal pubblico italiano per i suoi due importanti volumi di *Storia delle Religioni* tradotti da G. La Piana e pubblicati dallo stesso

Editore Laterza di Bari nel 1922. Egli è uno studioso e dotto maestro che ha dato molto impulso agli studi religiosi.

La traduzione fatta dal Pincherle riproduce in perfetto stile italiano il pensiero esatto dell'autore ed accresce l'interesse del libro rendendolo di lettura piacevole.

Libri ricevuti.

- G. SCHÈMBARI - *La Scienza Orientale* — Fratelli Bocca, Torino 1924, pp. 356, L. 25.
- Dr. Prof. FRANCESCO COSENTINI - *I Grandi Filosofi e I Grandi Sistemi Filosofici*. — S. Lattes e C. Torino, Genova 1925, pp. 492, L. 21.
- G. CAVACIOCCHI - *Padre Pio da Petralcina*. — G. Berlutti, Roma 1925, pp. 94, L. 6.
- Prof. A. PUGLIESE - *Fisiologia* — Manuale Hoepli Milano, 1925, pp. 848, L. 38.
- PETRARCA - *Il Mio Segreto* — U. Hoepli Milano, 1925, pp. 190 legato perg., L. 9.50.
- E. BONAIUTI - *Tommaso d'Aquino* — A. F. Formiggini, Roma 1925 (profili), pp. 71, L. 3.50.
- DOMENICO BASSI e EMIDIO MARTINI - *Antichità pubbliche romane* di W. Hubert — Manuali Hoepli, Milano 1924, pp. 306, L. 12.50.
- DOMENICO BASSI e EMIDIO MARTINI - *Antichità private dei Romani* di W. Kopp e U. Moreschi — Manuale Hoepli, Milano 1924, pp. 157, L. 9.50.
- V. INAMA - *Antichità greche pubbliche sacre e private* — Manuale Hoepli, Milano 1924, pp. 239, L. 12.50.
- PAUL CHOISNARD - *Introduction à la Psychologie comparée* — Librairie Félix Alcan, Paris 1924, pp. 220, Frs. 10.
- T. RIBOT - *La logica dei sentimenti* — R. Sandron, Editore, Palermo 1924, pp. 200, L. 8.
- F. REBECHESU - *L'Interpretazione stoica del Mito* con pref. di E. Bonaiuti. « Atanor » Tezi 1924, pp. 92, L. 6.
- ANNIE BESANT - *Il Sentiero del Discepolo* sec. ed. Casa Ed. « Prometeo » Torino 1924, pp. 151, L. 7.50.
- ANNIE BESANT - *Il Cristianesimo Esoterico o i Misteri Minori* — Casa Ed. Prometeo, Torino 1924, pp. 285, L. 15.
- ANNIE BESANT - *Religione e Morale nella loro unità essenziale* trad. M. L. Kirby e Porro, Milano 1923, Collezione Ars Regia, pp. 286, L. 7.50.
- R. TRAVERS HERFORD - *I Farisei* — Ed. G. Laterza e F., Bari 1925, pp. 230, L. 15.
- GIORGIO FOOT MOORE - *Origine e sviluppo della religione* — G. Laterza e F., Bari 1925, pp. 167, L. 10.
- L. VIVANTE - *Note sopra la originalità del pensiero*, Estratto dalla « Rivista di Cultura », Maglione e Strini, Roma.
- FINIS MASSONEBLAE - *Manifesto dei Superiori incogniti dell'ordine ai membri di ogni grado e sistema segreto* — Italia, 1924.

- BEILINSON e LATTES - *Il Talmud*, scelta di massime, parabole e leggende, 1 vol. della Collana « Libretti di vita » p. XXVIII-165, Torino-Roma, G. B. Paravia e C.° L. 7.50.
- I. BÖHME - *Scritti di religione*, Trad. Introduzione e Note di A. Banfi, 1 vol. della Collana « Libretti di vita »; p. XVII-92 Torino-Roma, G. B. Paravia e C.° L. 6.50.
- A. HERMET - *Fede cristiana in un mistico indiano*. Sadhu Sundar Singh. Quaderni di Bibychnis, n. 17, 1924, pp. 81, L. 5.
- ERNESTO BUONAIUTI - *Frammenti gnostici* — Libreria di Cultura. Roma, 1923, pp. 167. L. 8.
- AGOSTINO FAGGIOTTO - *L'eresia dei Frigi* — Libreria di Cultura. Roma 1924, pp. 147. L. 8.
- MARIA MONACHESI - *Il Pastore di Erma* — Libreria di Cultura. Roma 1923, pp. 144. L. 7.50.
- AGOSTINO FAGGIOTTO - *La Diasporà Catafrigia Tertulliano e la « Nuova Profetia »* — Libreria di Cultura. Roma 1924, pp. 186. L. 15.
- GIUSEPPE RONCHETTI - *Dizionario illustrato dei Simboli* — Manuale Hoepli. Milano 1922, pp. 1009 con 91 tavole. L. 42.
- G. M. GUYAU - *La Fede dell'avvenire* — (Collana Libretti di Vita) pagine scelte da A. Banfi, G. B. Paravia e C.° Torino 1925, pp. VIII, 81. L. 5.25.
- M. T. CICERONE - *Della Natura degli Dei* — Libro primo, trad di S. Carassali, Ed. Paravia 1925, pp. 70. L. 3.75.
- V. GIOBERTI - *Protologia* (estratti) a cura di G. Balsamo-Crivelli; intr. di S. Caramella, Ed. Paravia 1925, pp. 220. L. 10.
- ANONIMO - *Spiritualità* — Conferenze medianiche vol. 2°, Soc. An. Tip. Editrice L'Alpina, Cuneo — senza data — 1 vol. pp. 153.



Direttore: DECIO CALVARI. — *Redattori*: RODOLFO ARBIB — ROBERTO ASSAGIOLI — OLGA CALVARI — ENRICO GALLI-ANGELINI — NINO BURRASCANO — VITTORINO VEZZANI.

PROPRIETA' ARTISTICA E LETTERARIA

RODOLFO ARBIB, *Redattore responsabile*.

ROMA - Coop. Tip. "L. Luzzatti", - Via Fabio Massimo, 45

LIBRI DI CUI SI CONSIGLIA LA LETTURA

- BLAVATSKY :** Introdouzione alla Teosofia.
 » » : La voce del silenzio.
 » » : Occultism versus Occult Arts.
- M C. :** La Luce sul Sentiero.
- SINNETT :** Esoteric Buddhism.
 » » : The Occult World.
 » » : Le développement de l'âme.
- MEAD :** The World Mistery.
 » » : Mystical Adventures
 » » : Frammenti di una fede dimenticata.
 » » : Quesiti di Teosofia.
- BESANT :** Sapienza Antica.
 » » : Le Leggi fondamentali della Teosofia.
- EMERSON :** L'Anima, la Natura e la Saggezza.
- MAETTERLINCK :** L'Hôte inconnu.
 » » : La Saggezza e il Destino.
 » » : Il Tesoro degli Umili.
 La Bhagavad Ghita.
- DREAMER :** Sulla Soglia,
 » » : Studies in the Bh. Ghita.
 » » : A Conception of the Self.
- CHATTERJI :** La filosofia esoterica dell'India.
- GIORDANO :** Teosofia, Manuale Hoepli.
- CARPENTER :** L'Arte della Creazione.
- CALVARI O. :** Karma.
 » » : Rincarnazione.
 » » : Parsifal.
 » » : Meditazione.
- ANDERSON :** Rincarnazione.
- TAGORE :** Sadhana.
- RAMACHARAKA :** Il Cristianismo mistico.
 » » : Raja Yoga.
 » » : Gnani Yoga.
- CALVARI D. :** Uu Filosofo ermetico del secolo XVII.
 » » : L'ego e i suoi veicoli.
- KINGSFORD :** The perfect way or the finding of the Christ.
- WILLIAMSON :** La Legge Suprema.
- JAMES W. :** La Coscienza religiosa.
- MYERS F. W. H. :** La personalità umana e la sua sopravvivenza alla morte del corpo.
- HARTMAN Dr. F. :** Magic white and black.
- BHAGAVAN DAS. :** The Laws of Manu in the light of Theosophy.
 » » : The Science of Peace.
 » » : The Science of the sacred Word (Pranava-Vada).
- BLAVATSKY H. P. :** Secret Doctrine.

COLLEZIONE RIVISTA "ULTRA,,

Per notizie, informazioni, chiarimenti sul *movimento teosofico indipendente* rivolgersi al GRUPPO « ROMA » Via Gregoriana 5 - Roma (6)

Abbonamenti a "ULTRA", pel 1925

Gli abbonamenti che cominciano sempre col Gennaio e si pagano anticipati, i libri per recensione (in doppio esemplare) le Riviste di cambio, la corrispondenza, i manoscritti e quanto altro si riferisce alla Amministrazione e Redazione di ULTRA saranno indirizzati a **Via Gregoriana, N. 5 - Roma (6)**.

Abbonamento annuale	L. 20.—
» per l'estero	» 40.—
» sostenitore	» 30.—
» speciale pei soci della Lega Teosofica Indipendente	» 15.—
Un numero separato	» 4—

A coloro che ci scrivono denunciando lo smarrimento della Rivista, consigliamo di aggiungere all'abbonamento Lire quattro, per avere tutti i fascicoli raccomandati.

I manoscritti anche non pubblicati non si restituiscono.

A cura della Redazione di *Ultra* si è iniziata la pubblicazione di una "Piccola Collana Spirituale", la quale conterrà una serie di studi relativi alla Vita interiore e alle grandi dottrine che sono alla base del nostro movimento. Sono usciti testè i seguenti volumi:

- N. 1 — V. VEZZANI: **Come sorge una fede** . L. 3 —
N. 2. — O. CALVARI: **Rincarnazione** 3^a ediz.
 con aggiunte e correzioni » 3 —
N. 3. — O. CALVARI: **Karma (Destino e Libertà)**. 3^a ediz. con ampie modificazioni
 ed aggiunte » 6.50
N. 4. — J. NIEMAND: **Il Voto di povertà** . . . » 4 —

Richiedere a **Via Gregoriana 5**, i volumi usciti testè:

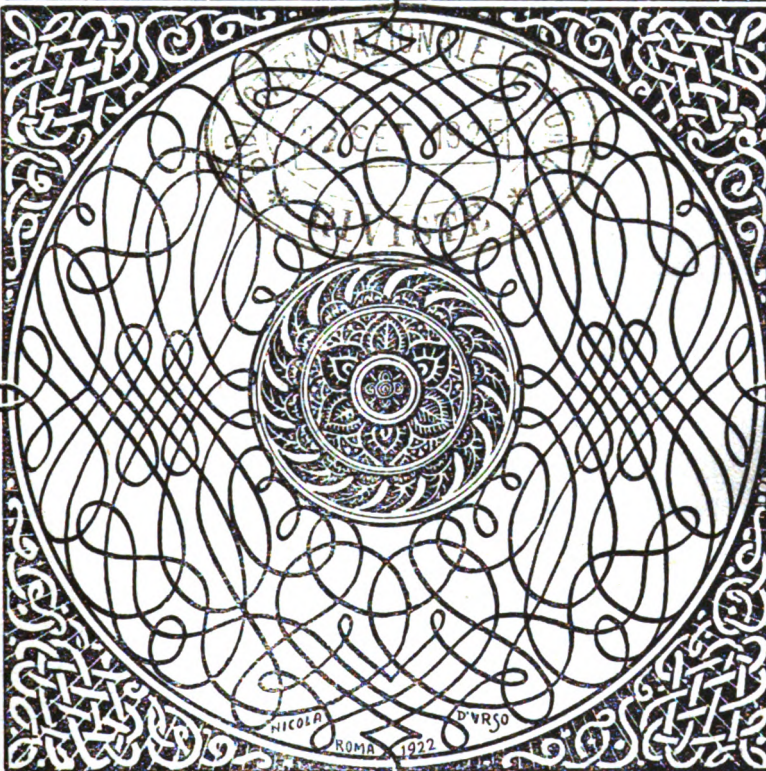
- R. A. NICHOLSON: **I Mistici dell'Islam**, pref. e trad di V. Vezzani, F.lli Bocca, ed. - Torino, 1925 - 1 vol. . . L. 13 —
B. JASINK: **La Mistica del Buddhismo**, F.lli Bocca, ed. - Torino, 1925 L. 21 —

374

11.283.

ULTRA

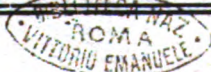
RIVISTA DI STUDI E DI RICERCHE SPIRITUALI



SOMMARIO. — J. EVOLA: *Il problema di Oriente ed Occidente.* — V. VEZZANI: *Lineamenti di una moderna mistica.* — B. JASINK: *Le tre fasi dell'evoluzione umana.* — O. CALVARI: *Superamenti nella via dell'amore.* — G. BRINDISI: *La filosofia indiana nel pensiero di M. Maeterlinck.* — INAYAT KHAN: *Una parola ardente.* — G. R. S. MEAD: *L'Eono degli Eoni.* — MOVIMENTO SPIRITUALISTA. — CORSO. — I LIBRI. — IDILLIO DEL LOTO BIANCO.



Pubblicazione bimestrale.



Prezzo di questo fascicolo L. 4

Direzione e Amministrazione: 5, Via Gregoriana - ROMA (6)

“ ULTRA „, si propone di aiutare e incoraggiare la **ricerca spirituale**.

È fondamentale esigenza dell'ora che volge quella di risolvere in nuovi accordi fecondi molti valori della più alta esperienza umana ancor troppo estranei fra loro, di riconoscere la spiritualità vera, l'ispirazione Divina ovunque essa si trovi e qualunque sia la forma in cui si presenta, di ritentare la grande avventura della ricerca di una integrale comprensione della vita e dei suoi scopi.

Mantenendosi libera da qualunque limitazione di Chiese, di scuole filosofiche o di sette, la nostra rivista mira a rinforzare l'amore della saggezza della bontà e dell'illuminato sacrificio, studiandosi di volgarizzare e portare nella pratica i risultati delle ricerche compiute nei campi della coltura filosofica e religiosa. Più che accentuare le dissonanze e le opposizioni ama ricercare le vedute sintetiche ed armoniche, e si sofferma di preferenza su quelle manifestazioni in cui vibra più intensa la ispirazione informatrice della vita morale e splende la luce della bellezza interiore.

Brama rispondere al profondo bisogno di rinascita spirituale che travaglia il nostro tempo e desidera di aprirsi a tutte le correnti che giovino a risvegliare nei lettori un desiderio di conoscenza più profonda ed essenziale, una vibrazione effettiva più nobile e pura, una volontà di raccogliere tutte le energie per una realizzazione pratica più alta, impersonale armonica e universale.

LUCE E OMBRA Rivista mensile illustrata di scienze spiritualiste ————— Fondata nel 1901

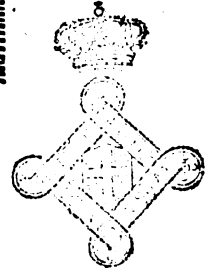
Accompagna il rinnovamento spiritualista e lavora attivamente al suo sviluppo. Come organo della "Società di Studi Psicici", tende a stabilire su basi scientifiche la filosofia dello spirito. Tiene al corrente i lettori delle più serie esperienze e del movimento di propaganda relativo a tali discipline; e, pure svolgendo un proprio programma accoglie quanto di meglio in tale ordine di studi caratterizza le diverse scuole.

DIRETTORE: **ANGELO MARZORATI**

Abbonamento annuo:

Italia L. 20 - Estero L. 30 — Un numero separato L. Due - Estero L. Tre

————— ROMA - Via Varese, n. 4 - ROMA —————



ULTRA

RIVISTA DI STUDI E RICERCHE SPIRITUALI

ANNO XIX

Maggio 1925

N. 2

La Direzione risponde dell'indirizzo generale della Rivista, ma lascia liberi e responsabili delle loro affermazioni i singoli collaboratori.

Il problema di Oriente ed Occidente e la teoria della conoscenza secondo i Tantra

Abbiamo annunciata l'esposizione che J. Evola presso la nostra sede ha fatto di una sua opera sui Tantra in corso di pubblicazione. Di questa opera siamo lieti di riportare, con il gentile consenso della casa « Atanor », la parte introduttiva riguardante il problema del rapporto fra cultura orientale e cultura occidentale.

Il primo tentativo di comprendere speculativamente i rapporti fra Oriente ed Occidente si deve allo Hegel. Malgrado il furioso apriorismo di questo autore, onde le varie materie sono come costrette sur un letto di Procuste a fine che vadano ad esprimere il ritmo prestabilito di determinate situazioni logiche, nella considerazione storica hegeliana si trovano punti che valgono da per sé e che possono senz'altro venire assunti come presupposti da ogni ulteriore indagine.

1. Per lo Hegel nella storia universale si esprime il processo del principio della libera soggettività che volge al dominio (Herrschaft) e, in ciò, alla consapevolezza di sé stessa (1). Ora l'Oriente rappresen-

(1) G. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. W., b. IX, pp. 11, sgg.

terebbe lo stato di semplice esistenza del principio spirituale, il momento del suo mero » essere-in-sé « (1). Per comprendere ciò, bisogna ricordare che per lo Hegel ogni autocoscienza implica una distinzione, implica cioè che la coscienza si oggettivi, si renda per così dire esterna a sé stessa e quindi in questa exteriorità vada a riconoscersi e ritrovarsi, identica a ciò che essa è in sé. La distinzione o l'oggettività del principio cosciente sarebbe la natura. Ora per lo Hegel nell'Oriente il riconoscimento della natura non ha ancora avuto luogo: alla natura non viene ancora attribuita una realtà propria, essa, si può dire, non è ancor nata, essa è semplicemente *mâyâ*, qualcosa che non ha interna consistenza e ciò che è veramente, è soltanto l'» uno-tutto «. Poiché cade di qua da quella distinzione che condiziona l'autocoscienza, nello spirito orientale si può dire che la soggettività in senso proprio è ancora assente. Ciò lo Hegel vuole significare quando dice che esso spirito nell'Oriente è allo stato dell'» in-sé «, della semplice esistenza o del semplice trovarsi. Principio ne è un » idealismo dell'essere « (des Daseins), — quel » sognare « a cui si riduce la realtà e il senso del mondo non viene attribuito ad un Io individuale — come accadrà in alcune forme di solipsismo occidentale — bensì allo stesso spirito illimitato; (2) e a questo, come ad una nudo stato, come ad una mera qualitatività lo yoga cerca di ridurre la coscienza mediante un trarsi indietro, un estraniarsi dal mondo.

L'ulteriore processo della storia si attua per lo Hegel nel mondo greco-romano e, di là da esso, nel mondo germanico compreso come uno sviluppo del principio cristiano. Con lo spirito greco affiora il principio dell'individualità: nell'Io viene riconosciuto un principio di attività propria e posto il compito dello sviluppo di sé, il compito di una cultura. In ciò si ha un primo superamento dello stato immediato: quel che il popolo greco è, lo è divenuto, cioè esso stesso vi si è fatto e sviluppato. In tal senso lo Hegel vede nel mondo greco l'epoca della bellezza, intendendo -- con i romantici tedeschi -- per bellezza la situazione nella quale un insieme di elementi viene ad essere composto dall'arte (nel senso lato di questo termine) conformemente ad una idea o scopo che li comanda e vi si esprime. — Quanto al mondo romano, esso segna l'avvento del diritto, esso porta dall'individuo naturale alla persona giuridica e, in ciò, ad un principio di universalità, il quale

(1) *Ibid.*, p. 208.

(2) *Ibid.*, p. 170.

tuttavia resta astratto e formale (1). Ad un tale sviluppo si congiunge quello del conòscere (inteso come conòscere discorsivo), attraverso il quale il soggetto perviene alla coscienza della propria autonomia, d'altra parte, — e correlativamente — ad una scissione dal tutto e dal divino. Da qui una antitesi di coscienza e natura, di libertà e di realtà, la quale non viene a conciliazione che nell'avvento del Cristo. Nella persona del Cristo l'uomo si ricongiunge a Dio, il mondo viene redento, all'interno di esso il soggetto vi riconosce la libertà e il sovrannaturale: con ciò che gli si era fatto nemico e straniero esso si riconcilia. Così » in *Cristus ist das Heil der Welt geboren* «. Con il che si schiude il regno della soggettività propriamente detta, cioè del principio che vive il mondo non più negativamente, così come accadeva nell'Oriente, ma positivamente, in quanto vi riconosce l'espressione stessa di quella » razionalità « di cui è compenetrata la stessa libertà soggettiva, onde consegue una interiorità, una coscienza profonda e riflessa della propria natura. Lo sviluppo di questa interiorazione, di questo tema dell'essere che si sente ad un tempo oggettivo e soggettivo, ragione concreta del mondo e volontà libera, universalità ed individualità, posto nella storia universale dal Cristo, avrebbe avuto luogo nel mondo germanico, passando per Lutero e finendo nella dottrina morale del romanticismo e nella stessa filosofia hegeliana.

2. Prima di passare a vedere quale sia la portata di questa concezione della storia è bene dare un cenno degli sviluppi che essa ha avuto in altri autori; qui basterà considerare lo Steiner e il Keyserling. Può darsi che questi autori difficilmente vòglino riconòscere la loro discendenza hegeliana: non per questo essa é — nelle linee generali delle loro dottrine — meno reale. Lo Steiner, come é noto, ha determinato una particolare individuazione della teosofia anglo-indiana, a cui ha dato il nome di » antroposofia «. L'esposizione dettagliata della sua veduta sui rapporti fra Oriente ed Occidente presupporrebbe quella della dottrina teosofica dei » corpi sottili «, sulla quale pertanto non essendo qui il caso di fermarsi per varie ragioni, ci si limiterà a ciò che rientra nel livello puramente ideale della cosa. Il presupposto é che quanto appare come natura fisica é l'espressione di un ordine di potenze spirituali le quali in una época remota venivano percepite dall'uomo secondo una esperienza diretta. In questo stadio l'io tuttavia non aveva di sé che una coscienza per così dire sognante,

(1) *Ibid.*, p. 339.

in sé non era che una speciè di vuota forma entro cui fluivano e risuonavano le varie potenze còsmiche o divinitá, in una immediata trasparenza. Il costruirsi dell'Io ad autonomia ed interioritá non poté effettuarsi che a prezzo della pèrdita di una tale forma di coscienza spirituale e però del subentrare ad essa di quella, onde ciò che é spirito appare come natura fisica esteriore. Ora nella cultura orientale si ha lo stadio in cui permane il vivo senso e la nostalgia del mondo spirituale presso al primo oscuramento di esso, espresso dall'idea di *mâyâ*. Man mano che il velo di *mâyâ* si fa piú spesso, l'Io acquista una sempre piú distinta coscienza di sé. Il processo ha un limite nello spirito scientifico nato con la Rinascenza, nel quale il pensiero, che nell'Oriente veniva vissuto oggettivamente come natura spirituale, si fa qualcosa di interno all'Io mentre la natura si cristallizza in una esterioritá senza vita. Circa le fasi intermedie: nella civiltá persiana la natura cessa di èssere una illusione e si fa la potenza nemica del Dio di Tènebra da conquistare al Dio di Luce; nella civiltá caldeo-egiziana questo carattere antitètico della natura viene meno e si comincia, con le scienze astrològiche e sacerdotali, a cercare nella realtà dei principí di saggezza e di òrdine aventi però sempre un carattere sacro. Nella civiltá greco-latina si esprime invece lo sforzo di imprimere nella natura (con l'arte e il diritto) forme proprie all'uomo; infine nella civiltá anglo-sàssone la natura fisica resta compresa fisicamente, cioè mediante leggi puramente materiali. Fra le due ultime èpoche lo Steiner pone l'avvento del Cristo, nel quale egli — con lo Hegel — intende ciò che ha propriamente dato all'individuo l'autocoscienza e l'autonomia di un Io. Nell'arte greca, che si sforzava di imprimere nella materia la forma dell'èssere ideale dell'uomo, si esprime il conato dell'Io a ri specchiarsi nell'altro e, in ciò, a prendere coscienza di sé. Ma questo conato non ha la sua soddisfazione che quando il Cristo, incarnandosi, dette al corpo del dio greco una realtà vivente e con questo la perfetta, oggettiva rivelazione dell'Io. Nel Cristo l'Io si conosce, quindi si fa autocoscienza, libera individualitá. Ciò porta lo Steiner ad una dottrina piuttosto strana, e cioè che prima del Cristo non era in massima possibile una iniziazione individuale, v. d. non era dato all'individuo elevarsi con le sue proprie forze a quella realizzazione, che poteva restaurare nella sua coscienza fattasi umana il regno spirituale; per l'iniziazione precristiana era invece necessaria l'òpera di un altro — del guru orientale, dello jerofante dei Misteri; questa opera cessa di èssere necessaria a partire dal momento in cui il Cristo ha

rivelato l'Io a sé stesso. In particolare lo Steiner sostiene che l'iniziazione precristiana — e specificamente quella orientale — non poteva avvenire che fuori dal corpo (cioè, traducendo: in uno stato di trance, corrispondente in un certo modo ad un trarsi indietro dal mondo fisico), mentre quella posteristiana può avvenire nel corpo stesso (cioè: allo stato di veglia e secondo una volontà autocosciente), nel Cristo l'Io essendosi rivelato a sé stesso appunto nella concretezza di una realtà corporea.

Resta infine da accennare al senso che lo Steiner dá all'iniziazione posteristiana. L'Oriente viveva lo spirito nella natura. Questa » natura spirituale « nell'Occidentale si è interiorata ed è divenuta pensiero logico e mondo soggettivo; senonché come all'Oriente la fisicità non era ancora che una ombra rispetto alla realtà spirituale, così nell'Occidentale dello stato attuale il mondo interno è qualcosa di astratto e di vuoto rispetto alla realtà esteriore. E come lo sviluppo dell'Oriente si compì nel processo onde il mondo d'illusione divenne un mondo fisico oggettivo, così lo sviluppo dell'Occidentale si compirà nel processo di fare divenire realtà vivente, potenza spirituale ciò che ora egli vive come astratto mondo di pensieri e di sentimenti soggettivi. La forza per questo sviluppo che restituirà entro un principio ormai autocosciente e libero il mondo spirituale è precisamente quella comunicata agli uomini dall'avvento del Cristo, inteso non come un fatto ideale, bensì come un fatto storico. (1)

3. Passando al Keyserling, bisogna accennare al suo concetto di » senso « (Sinn). » Senso « è, per il Keyserling, quella funzione onde un insieme di elementi viene interiorato e ripreso in una attualità individuale che un principio di creatività, di libera iniziativa comanda. Il concetto di » senso « viene dapprima riferito ad una concezione mistico - attivistica della funzione del comprendere (opposta a quella del » sapere «), ma poi viene esteso sino ad indicare in generale quel livello di coscienza, in cui l'uomo si pone positivamente rispetto alle cose, e le vivifica e domina con la sua interiorità e la sua potenza così come l'artista la materia della sua opera. — Ora come non vi è anima senza corpo, così non vi è » senso « senza espressione. Senso ed espressione si trovano in una inscindibile connessione che per il

(1) Per questo cenno sulla dottrina dello Steiner ci si è basati su *Ost-West Aphorismen* (in *Götheanum*, 18-VI-1922, sg.) e *Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit*, (Berlino, 1912) oltre che su varie conferenze che, non essendo pubblicate, non importa citare.

Keyserling costituisce il fenomeno spirituale originario. Pertanto questa unità ammette delle differenziazioni a seconda del punto su cui si fa cadere l'accento dell'Io: sul » senso « o sul mezzo espressivo.

L'Oriente rappresentò la vita immediata e unilaterale nella sfera del » senso «. Nell'Oriente, immerso e quasi confuso in una spiritualità non ancora formata, la vita interiore non conobbe ancora l'affermazione oggettiva, il possesso di sé in un corpo concreto, in una realtà. (1) Il polo opposto è rappresentato dalla cultura europea, onde l'accento venne spostato sull'oggettivo, sulla natura — cioè sul lato » espressione « — di cui con l'indagine positiva si andò a prendere la più determinata coscienza e padronanza, mentre la vita nel » senso « andò oscurata. L'uomo allora perse il sentimento di sé come centralità, come potenza spirituale e divenne fundamentalmente irreal. Al potere esteriore, creato dallo studio della natura, si congiunse una interna impotenza. Poiché l'esterno, l'oggettivo non fu compreso come qualcosa che è per lo spirito (così come l'espressione è per il significato), bensì come qualcosa che esiste in e per sé stesso, l'uomo moderno ha reso una astrazione il regno della libertà, ha dato esistenza ad una necessità naturale autonoma da cui l'esperienza appare dominata — sta quasi risuscitando, nelle leggi meccaniche e aspiritali che egli sfrutta e che non domina, che conosce ma non comprende, l'antico fato, la Meira dei Greci. (2) Questa irrealtà dello spirito moderno ha per il Keyserling una espressione caratteristica nella funzione secondo cui in Occidente viene vissuto il pensiero: il pensiero non appare più come una potenza spirituale di creazione e di vita, bensì come un astratto strumento per la conoscenza della realtà materiale. La stessa identità di pensiero ed essere di cui parla la filosofia idealistica per il Keyserling non significa che la più profonda realtà è l'energia spirituale immanente all'individuo, bensì che i concetti tratti dalla realtà esterna esprimono adeguatamente l'essenza di questa. (3) Da un tale estraniarsi del pensiero alla propria originaria natura — da sé come potenza di » senso « — procede la decadenza del comprendere in sapere, della gnosi in discorsività, della persuasione in rettorica, della realizzazione in programma. L'uomo, quanto a vita interna, è oggi informe ed inconsistente, è quasi una ombra che

(1) H. KEYSERLING, *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt. 1922, p. 73.

(2) *Ibid.*, pp. 96-7, 177-181, *Die Philosophie als Kunst*², Darmstadt, 1922, p. 52.

(3) *Schöpf. ecc.*, pp. 10-11.

si àgita fra ideali e programmi impotenti a suscitare forze creative onde si ingrànino nel reale e lo plàsmino.

Dunque l'Oriente rappresenta il momento unilaterale del » senso «, l'Occidente rappresenta il momento unilaterale dell'espressione: là un'anima senza corpo, quí un corpo senz'anima. Ma al lato negativo di esteriorità il Keyserling — come lo Hegel e lo Steiner — vede congiunto nella cultura europea un lato positivo, relativo alla conquista del senso dell'individuale. La stessa indagine positiva ha generato uno spìrito di critica e una facoltà di riflessione, onde l'uomo si é emancipato da ogni dogmatismo e da ogni tradizione — da tutto ciò che é un sèmplice » dato «. Laddove nell'Oriente predòmina il tipo e la sapienza tradizionale, nell'Occidente si accéntua sempre piú il principio dell'autònoma iniziativa, della libera individualità. Un tale principio pertanto ora non vive che alla periferia dell'èssere: occorre riaffermarlo in quella interiorità, in quella profondità di vita propria all'Oriente. Una individualità restituitasi al centro deve andare a dominare dall'alto di quella spiritualità o » senso « incorporatamente vivente nell'Oriente quel principio oggettivo, quella materia reale divenuta nella coscienza europea — così come il principio organico dòmina l'insieme del corpo e l'artista i suoi mezzi espressivi. In ciò la storia realizzerá un cùlmine, che mai ancora é stato raggiunto.

4. Al presente scopo bàstino questi tre riferimenti sulla questione del rapporto fra Oriente ed Occidente. — Come primo dei tratti ad essi comuni appare manifestamente il concetto, che nell'Oriente il principio dell'individualità era assente. Ora ciò é esatto sino ad un certo punto. Si tratta di intèndersi su quel che si pensa èssere individualità. Lo Hegel mùtua individualità ed autocoscienza e pone come condizione all'autocoscienza il riconòscere sé in un altro. In ciò pertanto non si ha nulla piú che una suggestione del modo fisico di conòscere, onde p. è. uno non perviene alla coscienza della propria fisionomia che quando la veda riflessa da uno specchio. Ma che un tale modo debba rappresentare una estrema istanza nell'òrdine spirituale, questa é una mera asserzione: l'Io si conosce per una interna appercezione, cioè mediante sé stesso (καθ' αὐτό) e non mediante altro. È ciò che gli Indiani chiamano svànubháva. Così la funzione data dallo Hegel e dallo Steiner al Cristo é affatto arbitraria; nello Hegel vi é una ombra di giustificazione in questo, che egli in un certo modo tiene la considerazione in un òrdine ètico-sociale, onde p. e. solamente presso alla comprensione della libertà come un autònomo

riconòscersi fra simili, egli va a negarla all'Oriente. Nello Steiner anche questo attenuante viene meno: la sua dottrina del Cristo é, nella migliore delle ipòtesi, una ingenuità. Dato anche — e non concesso — che il Cristo sia non un uomo divenuto Dio ma un Dio divenuto uomo, soltanto in una pura asserzione si può distinguerlo dai varí avatâra (incarnazioni divine) affermati parimenti — da remote età — dalle dottrine indiane; salvo poi a rendere intelligibile il farsi carne del Verbo in un luogo, tempo e persona particolare anziché in ogni luogo, in ogni tempo e in ogni essere così come secondo la dottrina dello çabdabrahman (=Logos) elaborata dal mantraçastra e, a dir vero, con una conseguenza e una ricchezza di articolazioni assai superiore a quella di qualsiasi teologia cristiana. Negare d'altra parte una individualità e pensare come » coscienze sognanti « èsseri quali p. e. Laotze, Patanjali, Buddha, é non sapere ciò che si dice; e non meno assurdo é il concetto, che nell'Oriente non vi era una iniziazione individuale. Basterebbe citare il grado di phutuy dell'iniziazione taoistica, il cui compimento é condizionato da ciò, che la persona vi giunga con i suoi proprí mezzi, senza aiuto di alcuno. E' vero che nei testi indiani si trova spesso detto in modo esplicito che il guru (il maestro spirituale) é una condizione imprescindibile per la realizzazione. Ma anche qui, nella gran parte dei casi, si tratta di un simbolo: con riserva di quanto si dirá in sèguito, bisogna ricordare che si trova parimenti scritto che soltanto çiva é il vero guru, e çiva viene inteso come un principio immanente, a cui ogni essere, in quanto é un essere cosciente, già partècipa — a differenza del Cristo, che, secondo la tradizione, sarebbe un principio trascendente sceso ad un determinato momento stòrico. D'altronde in altri testi é detto che solamente colui che » ha sotto il piede il proprio guru « può pervenire alla suprema realizzazione (1) — e quanto al kaula (grado superiore fra gli çakta) (2), egli è » guru a sé stesso e nessuno superiore a lui «. Del pari l'affermazione dello Hegel, che con il principio del Cristo il mondo sia stato redento, implica una comprensione aprioristica di un tale principio, che prescinde da ogni dato concreto della storia: nel cristianèsimo, inteso

(1) Vedi p. e. i versi tàntrici riportati a pp. 10-11 del *KARPÛRÂDISTOTRAM*, ed A. Avalon. Calcutta, 1922.

(2) Çakta significa seguace della dottrina di çakti (potenza), la quale, a sua volta, costituisce il centro del tantrismo.

nella sua realtà di fatto, si esprime invece un estraniamento ed una svalutazione di tutto ciò che é terreno (« il mio regno non é di questo mondo »), un pessimismo e un trascendentismo per il quale esso — lungi dal segnare il principio del mondo moderno — va a riconnettersi alle correnti ascetiche e pessimistiche risuonanti nei misteri greci e precedenti appunto, come diremo, da un particolare aspetto dello spirito orientale. Né di minore arbitrarietà é il concetto dello Steiner, che dal cristianesimo (dal cristianesimo come quello che effettivamente é, non da un cristianesimo costruito ad uso proprio) proceda un principio di libera iniziativa individuale. Qui il detto autore ama dimenticarsi il » non io, ma il Padre agisce in me « e la dottrina della grazia e della condizione della mediazione del Cristo per la salvezza, vedute, queste, di pretta trascendenza e religiosità (nel senso cattivo di questa parola), le quali erano invece sconosciute alla metafisica orientale ed anche al pitagorismo, allo stoicismo, alla mistica neoplatonica.

In conclusione, non si può negare alla cultura orientale il punto dell'individualità senza fare violenza alla verità dei fatti. Del pari non si può dire che ad essa fosse ignoto il concetto di libertà, che é invece il centro su cui gravita e da cui prende senso tutto lo yoga. Inoltre é proprio chi afferma che » solamente uno é libero « (parole con cui lo Hegel (1) definisce la mentalità orientale) che dimostra di aver intesa che cosa sia la libertà nella sua purezza e nella sua più alta natura. E mentre l'Occidente, salvo rare eccezioni, ha fatto schiava la divinità ad una legge razionale o morale, l'Oriente l'ha posta di là da ogni dualità (dvandv-âtita), l'ha intesa come Signora del sì e del no e questo stesso carattere ha riconosciuto a colui che, mediante yoga, la realizza in sé stesso. (2) L'opinione più sensata sembra dunque quella del Keyserling, secondo cui si riconosce all'Oriente una profondità e potenza di vita interiore di cui fra noi sembra quasi essersi persa la traccia, ma nega che una tale vita abbia avuta una espressione oggettiva. Soltanto che bisogna intendersi su ciò che si vuole

(1) G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. W. b. XIII, p. 117.

(2) Il brahmajñânin (= colui che » conosce « Brahm — e questa é una possibilità esplicitamente riconosciuta nell'uomo e realizzabile con i suoi propri mezzi, senza bisogno di alcuna »grazia« o mediazione di un »Salvatore«) viene detto essere superiore sia a adharmā che a dharmā (v. s. alla violazione della legge e alla conformità ad essa) e svecchhāchārī = può fare ciò che vuole.

dire con » espressione oggettiva «. Qui si ha il punto fondamentale, ove le dottrine dello Hegel e dello Steiner mòstrano il loro lato di verità. — Quando lo Hegel afferma che la coscienza orientale si trova presso al mondo in un rapporto non di affermazione ma di negazione, quando lo Steiner dá per senso al sâdhanâ lo sforzo di trarsi indietro dalla natura fisica per tornare al mondo spirituale di cui l'Io ha ancora vivo il ricordo e la nostalgia, si coglie un aspetto che nella prima cultura indiana é fondamentale, anche se nelle scuole relativamente piú recenti — nei tantra e nel buddhismo mahâyânico — resta grandemente smorzato. Certamente, il principio di ogni vita interiore é che ciò che é reale é Io spirituale e che tutto ciò che é materiale, in quanto é semplicemente materiale é, invece, mâyâ, non-real-tà, illusione. Pertanto questo principio puó portare a due sviluppi assai diversi fra loro. La natura mi sta dinnanzi e io, senz'altro, sono tenuto a constatarla. Pertanto posso non riconoscerla, posso non dare ad essa valore; posso intèndervi soltanto il risultato di una colpa o caduta e cercare quindi di sfuggire ad essa, di negare tutte quelle determinazioni con cui essa articola la mia coscienza, finché quest'ultima sia solamente sé stessa, in un puro ed indeterminato fruimento. In questa direzione l'affermazione dello spìrito é esclusiva di quella del mondo e, si badi, esclusiva secondo una esclusione che significa annichilazione, piatto dissolvimento di ogni forma. Ora si puó affermare e realizzare che il mondo é mâyâ o non-èssere per un mètodo affatto distinto secondo il quale non é quistione di ritrarsi dal mondo, bensì di mèttersi faccia a faccia con esso e di dominarlo fino a vivere in esso semplicemente l'espressione della propria potenza. Anche in questo caso il mondo é negato, é fatto non-èssere, ma negato solamente in quanto é qualcosa di » altro «, qualcosa di opposto allo spìrito; é invece assolutamente affermato, nell'infinità delle sue concrete determinazioni, in quanto corpo in cui si manifesta e trionfa la potenza dell'Io. Ora precisamente dall'opposizione di queste due maniere di intèndere la negazione — l'una per astratta dissoluzione, l'altra per potenza — si ha un criterio di relativa distinzione fra il principio dell'individualità orientale e quello dell'individualità occidentale. Si dice pertanto »relativa« per questo, perché, cosí come verrà mostrato nel corpo della presente opera, negli çakti-tantra — i quali non sono cosí recenti che parecchi di essi non risàlgano almeno all'inizio dell'era volgare ed anche a prima — si ha una dottrina del mondo come potenza cosí elaborata ed orgànica, che ancora in Europa

di qualcosa di simile non si ha nemmeno il sospetto. Ciò non di meno, se vi deve essere un principio di distinzione per generico che si voglia fra Oriente ed Occidente, solamente in questo punto esso va cercato. L'Oriente dei Veda, delle prime Upanishad e del buddhismo primitivo vede nel mondo qualcosa che non ha valore, vi si trova come in una cattiva avventura da cui gli importa soltanto scampare. Invece l'Occidentale in nessun modo vuole rinunciare al mondo (tale é la Weltlichkeit di cui parla lo Hegel) e se egualmente in questo non vede un valore, spera di poterlo ridurre a valore per mezzo del suo sforzo, della sua volontà tenace ed attiva. Là l'affermazione ha il senso di una catartica, di un metodo di salvezza, qui essa sorge da una concezione tragica ed eròica della vita, da un principio attivistico e di potenza.

E se si vuole cercare nella storia il punto di passaggio dall'una all'altra di queste direzioni, noi lo indicheremo non nel Cristo — avvenimento la cui importanza é stata assai esagerata — bensí in quei momento della cultura greca in cui si incontrarono Platone ed Aristotile. In Platone risuona ancora l'accento pessimistico e nostalgico di una coscienza volta alla mitica » etá dell'orp «: il mondo per lui é un non-valore, é il risultato soggettivamente di una » caduta «, oggettivamente o metafisicamente della violenza e dell'imperfezione dell'» altro «, dell'ἴτερον onde l'originaria purità del mondo spirituale (κόσμος νοητός) viene alterata. Il conoscere é non un creare, ma un ricordare, epperó non instaurativo ma restaurativo; e come restaurativo resta altresí vissuto il processo di autocompimento, nel quale si intende non la creazione di qualcosa di nuovo, bensí il ritorno a qualcosa che esisteva già e che soltanto un oscuro, incomprensibile destino ha oscurato — cosí che esso processo non vale come qualcosa di positivo, bensí come qualcosa di negativo. Invece nel concetto aristotèlico, che la natura é reale, che lo spírito (i gèneri, le » idee «) non ha esistenza che in seno ad essa, nel suo dominarla in quanto forma o entelechia; nell'affermazione che ciò che é reale é non l'universale ma l'individuale e quello solamente nella misura in cui sia attuato in questo; nel concetto del mondo come il processo dell'èssere che costruisce progressivamente sé stesso svolgendo la potenza dai gradi piú pòveri di affermazione fino a quello supremo dell'atto puro, corrispondente all'Individuo assoluto — é posto, in massima, il principio fondamentale dello spírito moderno.

Qui si precisa dunque il senso dell'affermazione del Keyserling, che all'individualità orientale mancó una espressione oggettiva: man-

có cioè quella coscienza, per cui nel punto della realtà esistente si vede non il punto della negazione, ma quello della perfetta affermazione dello spirito — non il punto di alterazione e di oscuramento dell'infinito, bensì l'atto stesso di questo, il punto in cui l'infinito va, come potenza, a possedersi e a manifestarsi a sé stesso. In questo senso é esatta l'espressione dello Hegel, che nell'India lo spirito é » in-sé « : l'individuo resta rinchiuso in sé stesso secondo una identità che non é quella di un possesso, di un atto (nel senso aristotelico del termine), bensì quella di un essere, di uno stato — in un certo senso: di una qualità. Ciò, ancora una volta, non come se all'Oriente mancasse il senso dell'Io e dell'individualità (nell'uso corrente di questi termini): una forza di volontà, una potenza di controllo e di dominio sopra la propria mente e il proprio corpo quale appare con grande frequenza nell'Oriente si verifica fra gli Occidentali soltanto in casi affatto eccezionali. Del pari, non é che il punto dello spirito sia nell'Oriente qualcosa di » dato «, quasi uno stato di natura; egli invece se lo conquista e, a dir vero, come termine di un processo aspro ed austero. Quando si comprende come essere il principio della cultura orientale, come possesso quello della cultura occidentale ci si deve dunque riferire unicamente a due valori, a due significati o modi secondo cui viene vissuto un processo che materialmente é identico, che in entrambi i casi implica la negazione del mondo (inteso come l'opposto dello spirito) e la potenza dell'individuale. Ma, ancora, si osservi questo: che laddove parlando del principio dell'»essere« ci si può riferire a qualcosa a cui l'Oriente si è adeguato secondo una compiuta realizzazione, parlando del principio del » possesso « ci si riferisce a qualcosa che nell'Occidente ancora non vive che come una semplice esigenza, essa stessa non sempre distintamente appresa. Il nuovo germe contenuto nella filosofia della natura di Aristotile, si può infatti dire che abbia aspettato assai più di un millennio per la sua esplicita espressione. Già il neoplatonismo ne costituisce un arresto, giacché nella dottrina dell'eterno ritorno della creazione all'Uno annulla quel concetto di progressività del mondo, quella comprensione del processo come passaggio da un meno ad un più, da un grado più pòvero ad un grado più intenso di essere non esistente già nell'antecedente, donde proveniva l'originalità e l'occidentalità della dottrina aristotelica. E, quanto alla scolastica, di detta dottrina essa non tenne che il caput mortuum lògico, lasciandosi affatto sfuggire ciò che essa poteva rappresentare come nuo-

vo valore o livello di vita. Questo affiora invece nell'umanèsimo; e comincia ad avere definizione nel romanticismo tedesco — specie nel Fichte e nel Novalis —, di lá da ciò in alcune correnti neohegeliane e, infine, nel pragmatismo, nel neoaristotelismo del Ravaisson e dell'Hamelín, nel Nietzsche e nel Michelstaedter. Qui pertanto si tratta solamente di enunciati e di esigenze: circa il punto di una realizzazione bisogna, per ora, riferirsi di nuovo all'Oriente, e precisamente al sistema degli çakti-tantra, anche se si debba concedere che in questi non sempre l'istanza in parola é così decisa e condotta a fondo come sul livello intellettuale o di pura esigenza accade in Occidente — nell'immanentismo moderno. Con ciò si é portati ad un punto fondamentale.

5. Si é visto come in mássima i tre autori considerati concòrdino nell'ammètere che l'ulteriore processo della storia di lá dall'Oriente abbia portato un estraniarsi dell'Io dalla vita spirituale e un passare nel mondo di una astratta intellettualità; solo che mentre per lo Hegel questo momento astratto sarebbe stato superato dalla cultura germànica, lo Steiner e il Keyserling lo vedono tutt'ora efficiente e respingono ad una cultura a venire il punto della reale unità dell'Io e del mondo. Fra le due vedute — e dato che si tenga la quistione, in un òrdine speculativo e non ètico-sociale — difficilmente si potrebbe sostenere che é quella hegeliana che é conforme alla verità dei fatti. Per chiarire questo punto, bisogna vedere quale può èssere il senso di un tale intellettualizzarsi ed estraniarsi dello spirito. Si sa già che la dottrina, che lo spirito debba quasi uscire da sé per potersi poi vedere e farsi autocoscienza va respinta pour une fin de non recevoir, giacché essa é l'ipòstasi metafisica di una analogia tratta dal mondo materiale. E' invece il principio del p o s s e s s o che può renderci piú intelligibile la cosa. Nella conoscenza discorsiva si ha precisamente l'abbozzo del gesto con cui l'Io va a prendere possesso della realtà esterna — delle cose e degli altri èsseri. Il concetto é infatti nato dall'esigenza di rëndersi conto dell'insieme sconvolto dei fenòmeni, di ordinarli da un punto di vista unitario; e, nel campo sociale, dal bisogno di accordo, di porre degli elementi universalmente validi di lá dall'arbitrio delle opinioni personali. Dal punto di vista epistemòlogico difficilmente si saprebbe negare questo fondamento prettamente prático del concetto; in esso si esprime effettivamente la prima presa realizzata dall'affermazione spirituale sul regno dell'» altro «, con il che la sua occidentalità resta senz'altro spiegata e confer-

mata. Pertanto con la conoscenza discorsiva il tema del possesso resta ancora in una fase embrionale e ciò per una doppia ragione. Anzitutto perché la relazione che mediante il concetto si realizza fra l'Io e le cose non è immediata, ma mediata: mediante il concetto posso dominare interamente le varie note che costituiscono una cosa — ossia ciò che tecnicamente si chiama l'essenza, il $\tau\epsilon\sigma\iota\tau\upsilon$ della cosa — ma la cosa stessa, l'esistenza, il $\tau\omicron\sigma\tau\iota$, di essa — per esso mi sfugge. La filosofia nel suo sviluppo critico, si è andata convincendo che dietro al concetto della cosa non è da cercarsi altro, ossia che il concetto esprime non un pensiero intorno alla cosa, bensì ciò che la cosa in sé stessa è. Ciò, correttamente, vuole semplicemente dire che dietro alla essenza della cosa non è da cercarsi un'altra essenza (il che è interamente legittimo) ma non che l'essenza della cosa, ossia ciò che della cosa possiedo mediante il concetto, ne comprenda anche l'esistenza, v. d. che il pensiero, discorsivamente inteso, mi realizzi un perfetto dominio sull'«altro» sotto ogni senso. Lo Hegel appunto dalla confusione di questi due punti interamente distinti è stato portato alla persuasione, che con la cultura germanica — che egli fa culminare con la propria filosofia panlogistica — si sia realizzata la conciliazione fra spirito e mondo (Weltlichkeit) epperò, in un certo modo, fra Oriente ed Occidente; ed è per questo che contro lui, così come contro agli idealisti in genere, hanno ragione lo Steiner e il Keyserling.

Affinché, nella cosa, l'esistenza stessa oltre che l'essenza sia risolta, occorre invece che l'Io passi di là dal concetto e si metta con la cosa in un rapporto di possesso diretto — ossia di potenza, nel senso assoluto di questo termine onde esso va a riferirsi ad un livello magico.

La seconda ragione a cui si è sopra accennato si connette alla prima e consiste nella natura non individuale ma sociale della conoscenza discorsiva. In questo si ha, conformemente alla verità, un perfetto capovolgimento della dottrina che nega alla cultura orientale la coscienza dell'individualità per farne invece un privilegio della coscienza europea. Quel che il Keyserling dice a proposito dell'«irrealtà dello spirito moderno» è interamente esatto. Il concetto astrae dall'interiorità individuale, non è una esperienza, una concreta attualità, bensì qualcosa di valido per tutti, di sociale, di generico e di scisso dal centro dell'Io creatore. Per questo esso ha la comunicabilità come una sua nota essenziale. In altre parole, il concetto non esprime una autonoma affermazione dell'Io, bensì l'adesione di questo ad una legge

che lo trascende e che si riconosce come universalmente valida. Ciò appare in modo distinto nel carattere della verità logica e della verità matematica; ciò appare ugualmente nei concetti usati dalla scienza naturale ove l'Io passa di là da quella concretezza qualitativa secondo cui i vari fenomeni hanno significato nella sua reale esperienza per ricondurli all'indifferenza delle relazioni quantitative. Il che si può forse spiegare con il fatto, che nell'immediatezza dell'agire l'Io in un certo modo astrae da sé e si spronfonda, si perde nel proprio atto: in actu, actus nondum est actus. Così nella prima affermazione dell'Io sul mondo, lo spirito si dimenticò in un certo modo in ciò che questa affermazione stessa andò a realizzare, cioe nella conoscenza discorsiva, nell'òrdine del concetto. E sta di fatto che tanto più la civilta occidentale ha progredito,, tanto più il pensiero ha cessato di essere qualcosa di organico e di personale per farsi invece una astratta ipòstasi. Per non citare che due esempî: nella filosofia modernissima non si raggiunge quella identità di pensiero e di essere, di soggetto e di oggetto a cui si appuntano le varie istanze immanentistiche che a condizione di riferirsi al cosiddetto » Io trascendentale «, cioe ad un pensiero che non è né il mio, ne un qualunque altro reale pensiero, bensi il pensiero in generale; e nella fisica il sistema che va a rendere il miglior conto dei fenomeni e a portare in essi il più alto grado di unificazione è quello che prescinde da ogni intuizione concreta per rinchiudersi nell'òrdine di un puro matematismo. Certamente, oggi fra noi non si fa che parlare di azione, di unità concreta di conoscenza e di prassi: ma, precisamente, se ne parla soltanto. Non si agisce, ma si fa una filosofia dell'azione. Non ci si fa ad attuare in una realtà individuale l'unità di conoscenza e di prassi, bensi la si prende ad oggetto di una teoria la quale, come tale, non offre questa unità stessa, ma il discorso intorno ad essa, eppero un semplice concetto che può venire indifferentemente comunicato e a cui chiunque può anche assentire, senza che ciò in nulla lo porti al di là da quel che egli è dal punto di vista reale ed individuale. Quei in cui il pensiero è realmente e compiutamente vita e potenza invece non scrive ne teorizza ma, semplicemente, È. Ad un Buddha, ad un Pitagora, ad un Socrate e ad un Cristo bastò la loro individuale affermazione. Ciò pertanto è da riferirsi ad un carattere che nella cultura orientale, in opposizione a quella contemporánea europea, è predominante. Infatti all'Oriente l'espressione è affatto accidentale, essa è qualcosa che viene dopo, un $\epsilon\pi\iota\gamma\iota\nu\sigma\mu\epsilon\nu\delta\nu$ τ; lo accento non cade su di essa.

ma sur una interiore realizzazione che, come tale, non può venire comunicata ma soltanto indicata. Così all'esame critico di ciò che come conoscenza lo spirito europeo ha realizzato in una affermazione positiva sul mondo viene ad innestarsi da per sé la considerazione del principio della teoria della conoscenza indiana e specificamente tantrica, principio che si può indicare come *sperimentalismo trascendentale* o, anche, come *pragmatismo trascendentale*; il che porta anche alla quistione che è particolarmente oggetto di questa sezione introduttiva e alla comprensione di come lo çakti-castra possa valere come una continuazione o complemento delle posizioni conquistate dalla cultura d'Occidente.

(*Continua*).

J. EVOLA.

Lineamenti di una moderna mística

(*Conclusioni, vedi ULTRA N. 1, marzo 1925*)

MISTICISMO ED ARTE.

La grande potenza dell'arte nel commuovere l'animo umano, lo strano potere che essa ha di suscitare le più profonde emozioni e di esaltare il tono della vita, ripete le sue origini dal contatto della immaginazione dell'artista con quel mondo archetipo trascendentale della vera bellezza delle cose donde egli trae la sua ispirazione.

In genere l'artista penetra entro i confini di quel mondo nei brevi momenti della sua creazione, ma non può mantenersi a lungo: egli ritorna all'ordinario livello di coscienza con il tormento e la gioia di esprimere e di comunicare agli altri ciò che ha percepito. In questo sta il suo compito particolare di mediatore della divina bellezza.

Ora il vero mistico, nella pienezza del suo sviluppo, acquista poteri che trascendono quelli del più grande artista — se pur non sempre si accompagnano con una adeguata capacità di espressione. Egli non ha solo visioni sporadiche o lampi intuitivi sul mondo della eterna bellezza e verità, ma realizza la capacità di una completa vita cosciente — di un *Syntagma*, secondo l'espressione dell'Eucken — a contatto del mondo stesso, e ne porta in atto le armonie nelle opere della vita.

Quasi sempre il mistico concentra il compito suo nelle attività di carattere morale e religioso, ma non è detto che sovente non gli occorra di emulare il genio artistico nella espressione estetica delle proprie esperienze. L'arte mistica, soprattutto nel campo della musica e della poesia, che più riccamente si adeguano ai valori più alti della vita interiore, ha già un glorioso passato ed avrà probabilmente ancora un radioso avvenire. Torna utile tuttavia chiarire qualche punto a questo proposito.

Mi sembra doveroso mettere in guardia ogni sincero ricercatore della verità contro una certa letteratura immaginosa, vaga e nebulosa, che ama librarsi nei campi dell'indeterminato e gabbellarsi per mistica a stupefazione delle anime semplici, e a mascheramento della propria vacuità. Una tale letteratura, facilmente riconoscibile da chi abbia qualche pratica degli aspetti essenziali del misticismo, si accompagna per lo più con una marcata immaturità mentale e etica, e deve essere svalutata e combattuta.

E' invece da incoraggiarsi vivamente, in tutti coloro che si sentono chiamati alla ricerca mistica, lo studio rivolto a sviluppare e perfezionare i propri mezzi di espressione artistica nei campi delle arti figurative, della musica e del linguaggio. Da un sicuro ed aristocratico gusto del bello, da una perfetta tecnica espressiva sono da attendersi i frutti più meravigliosi maturati dalle avventure delle anime mistiche. Queste trovano nell'arte il mezzo più spontaneo, duttile ed efficace per comunicare ai compagni di via e a coloro che ancor s'attardano nei giardini dei sensi le visioni e le armonie delle loro conquiste supreme, e risvegliano nei cuori ancor legati alle cose della terra i primi echi di risposta alle loro chiamate.

Un mistico schiettamente moderno non può anzi in certo modo concepirsi se non come artista capace di esprimere, almeno con le arti del linguaggio, il dramma delle sublimi vicende dell'anima sua. Anche la forma più ingenua e modesta di racconto non può sperare di commuovere e di interessare l'animo contemporaneo se almeno non si foggia una linea di fresca e limpida bellezza. Non ho grandi entusiasmi per la ripetizione del linguaggio tradizionale e specialmente per quella forma negativa di espressione che venne di moda nel misticismo cristiano medioevale per derivazione dai modelli neoplatonici e soprattutto dal Pseudo-Dionisio. E credo anche in buona parte superato il simbolismo strettamente erotico così caro ai Sufi, e così crudo in certe sante cattoliche. Molta nuova bellezza v'è ancora da mietere sui campi fioriti

dell'esperienza mistica; alla splendida messe convitiamo tutti coloro a cui canta nel cuore il giubilo di cercare e trovare Iddio.

MISTICISMO E SCIENZA.

Ho già accennato alla opportunità di assoggettare l'esperienza mistica alla indagine della scienza psicologica: nulla hanno da temere i mistici da una maggior copia di luce nel campo della loro attività. Io credo anzi che gli studî coraggiosi ed obbiettivi, come quello recente del De Sanctis su « La conversione religiosa » (1), siano molto da raccomandarsi.

In quanto concerne, poi, i rapporti che passano fra il misticismo e lo sviluppo delle varie scienze positive — autentica gloria della nostra civiltà — molti malintesi si sono andati formando che debbono essere affrontati e dissipati.

Sta di fatto che il processo di evoluzione mistica molto si differenzia da quello della indagine scientifica: questo si svolge per via dualistica, principalmente per opera dell'attività intellettuale, e tende ad allargare in un piano — per così dire — orizzontale il campo delle nostre conoscenze relative all'uomo e all'universo che lo circonda; quello punta piuttosto lungo una linea verticale e tende a trascendere le facoltà dell'intelletto portandosi a un piano più alto di conoscenza unitaria ed universale. Non è detto però che le conquiste più grandi della scienza non partecipino in qualche modo, quanto alla loro genesi psicologica, del processo di illuminazione mistica. I grandi principî della scienza moderna, le più profonde teorie e le ipotesi di lavoro più feconde lampeggiano talvolta alla mente dello scienziato come sprazzi di luce provenienti da un mondo trascendente di verità essenziale. In ogni modo, per quanto la via mistica diversifichi dalla via di ricerca scientifica, io non trovo nè assennato nè giusto da parte dei mistici il voler ignorare o screditare i progressi della scienza. Il mistico ignorante e superstizioso, frutto di tempi lontani di oscurantismo, non ispira più oggi alcuna simpatia. E' un esploratore che si lancia nei mondi più alti della realtà privo delle nozioni più elementari sulla natura del mondo da cui si diparte, è uno strumento di conoscenza o almeno di espressione imperfetto e limitato: ha un'impostazione noetica senza dubbio inferiore a quella del mistico che si volge verso l'Infinito sorretto da tutti i pilastri della conoscenza fondati dagli uomini, attraverso i tempi. Ch'egli non debba da questi lasciarsi troppo ingombrare

(1) Bologna, Zanichelli, 1924.

o appesantire il cammino è intuitivo, ma altro è il mantener sempre viva e ardente la propria freschezza di apprensione, altro è il voler conoscere in alto ignorando più o meno deliberatamente in basso. Un certo grado di coltura è dunque indispensabile a un mistico che voglia sentirsi veramente moderno, poichè tale non può chiamarsi chi voglia ricalcare le vie del passato o limitarsi alle forme di vita spirituale più strettamente etica e devozionale.

Un vezzo abbastanza diffuso fra gli spiritualisti è quello di deplorare e deprecare continuamente l'incomodità che deriva da certi aspetti tumultuosi e violenti che la vita va assumendo per effetto dei progressi della tecnica. L'aspetto di bolge infernali che si riscontra nelle grandi città popolate non è certo favorevole alla vita di raccoglimento e di contemplazione, quale almeno se la figurano i georgici e gli arcaici del misticismo. Non bisogna però dimenticare che il mistico vero, capace di portare e realizzare nella vita le verità che ha appreso a contatto coi mondi superiori, deve essere per lo meno all'altezza dei suoi tempi come uomo d'azione. Il mondo, che attraverso l'aspro travaglio delle sue macchine e dei suoi motori, sotto l'assillo della necessità economica, va finalmente unificando per la prima volta nella storia tutte le sue correnti di vita, non sa più che farsi — per la sua redenzione spirituale — di uno sciame di mistici imbelli incapaci di sopportare la ferrea potenza dei suoi modi d'espressione. Se si vuol vivere e operare in esso, occorre accettarlo com'è e come rapidamente diventa, coi suoi vantaggi e coi suoi inconvenienti. Tutto ciò, in fondo, non monta gran che di fronte alle eterne leggi dello spirito.

E' certo che ogni anima mistica richiede periodi, a volte assai lunghi, di ritiro e di calma per ritrovarsi e ritemperarsi alle nuove battaglie interiori. Il mondo attuale, però, non ne esclude la possibilità. Certe forme di ascetismo, che in passato si vivevano nel deserto e nella solitudine, non sono impossibili, sotto altra forma, nell'odierno deserto vivente delle metropoli tentacolari.

Io non escludo nemmeno che per alcune categorie di mistici il silenzio della vita monastica possa ancora rappresentare l'ambiente più favorevole di sviluppo. I conventi, del resto, esistono ancora. Ma coloro che vogliono tenere il passo con lo sviluppo dell'umanità ed assisterla nel suo risveglio interiore col portare in mezzo a lei la parola e l'esempio di una vita vissuta nella pienezza dello spirito, debbono adeguarsi alle necessità del suo sviluppo, accettandone tranquillamente gli aspetti meno piacevoli come ne accolgono tacitamente i vantaggi.

MISTICISMO E METAPSICHICA.

Fra i mistici d'ogni tempo e di ogni religione, e più specialmente in quelli che parvero raggiungere i fastigi della evoluzione spirituale, fu riscontrata costantemente la manifestazione di fatti fisici e psichici che trascendono le ordinarie possibilità umane. Questi fatti (capacità terapeutiche, levitazione, visione a distanza, premonizioni, ecc.) vennero considerati in passato come miracolosi, e ignorati e svalutati come pure superstizioni dalla scienza materialistica del secolo scorso. Oggi essi incominciano a interessare di nuovo la scienza ufficiale, specialmente attraverso la fenomenologia del così detto spiritismo, ed hanno ricevuto già una prima sistemazione nel campo della *metapsichica* (1).

Sembra indubitato, e tutte le scuole di misticismo sono concordi nell'affermarlo, che — per effetto degli allenamenti ascetici e delle pratiche mistiche — si sviluppano ad un certo punto in coloro che vi si assoggettano facoltà supernormali di conoscenza e d'azione. Tali facoltà sono allo stato latente negli uomini ordinari o affiorano sporadicamente in modo incosciente e talora patologico in alcuni individui (medium, chiaroveggenti, ecc. (2)).

L'acquisizione volontaria di queste facoltà, il dominio delle potenze che si suppone possano conferirle a vantaggio della propria personalità, formano oggetto di quella pericolosa via che si suol indicare col nome di occultismo magico.

Dai veri mistici tali facoltà non sono considerate come scopo essenziale della ricerca. Quando giungono spontanee, sono accolte come doni divini, utilizzate con parsimonia ed in modo prettamente altruistico. Ma ben più alto si affigge lo sguardo di coloro che bramano l'unione col divino negli splendori della coscienza universale. Anche gli orientali — che nelle varie forme di yoga e di tantrismo sembrano aver maggiormente sviluppata la tecnica per il conseguimento di tali poteri — li considerano al disotto del massimo scopo da raggiungere, punti d'arresto ai quali non deve attardarsi il mistico che ardentemente aspira a liberarsi da tutti i legami della coscienza limitata.

Nel campo infido, intricato e pur meraviglioso di questi fatti supernormali deve avventurarsi la scienza, con tutte le cautele che sono indispensabili per una indagine così delicata. E se non è escluso che in un lontano avvenire i poteri psichici possano entrare a far parte

(1) Cfr. RICHER, *Traité de métapsychique*. Paris, Alcan.

(1) Cfr. OSTY, *La connaissance supranormale*. Paris. Alcan.

cosciente e volontaria del patrimonio conoscitivo ed operante della umanità, è da augurare che questo non avvenga prima che l'evoluzione morale di essa giunga a tal punto da evitare ch'essi abbiano a trasformarsi — come già avvenne per gli ultimi ritrovi della tecnica — in armi terribili di lotta, di dominio, di dolore e di morte.

MISTICISMO ED ETICA.

Non mancano nella storia del misticismo esempi di vie di sviluppo non assecondate da un alto grado di evoluzione etica e contrassegnate da deviazioni talora assai gravi del senso morale. Tali orientamenti furono giustamente combattuti in passato nell'ambito delle grandi religioni e debbono a maggior ragione essere oggi contrastati ed evitati. Nulla di più pericoloso, per la sana integrità vitale dello spirito umano, di quelle forme spurie di misticismo intinte di pecche degenerative che ne viziano e ne infirmano ogni valore spirituale. Nulla di più dannoso per la mente e per il cuore che l'aprirsi alle forze tremende della vita mistica innanzi che l'opera di purificazione sia stata portata a buon punto.

Le grandi avventure della ricerca mistica debbono formare il coronamento della edificazione integrale della personalità; esse tendono bensì a superarne i limiti ordinari, ma perchè questo sia possibile senza gravissime ripercussioni occorre che la personalità stessa abbia raggiunto piena maturità e squisita sensibilità morale.

Non v'è misticismo al di fuori o al di là della morale; anzi la sana impostazione etica è la prima essenziale esigenza e la pietra di paragone alla quale deve saggiarsi ogni via mistica degna di tal nome.

Più ancora. La morale mistica non è solo quella degli uomini buoni e saggi: tale è forse soltanto al suo punto di partenza, e se questo è più basso occorre ad ogni costo che il mistico vi si adegui senza indugio. Ma lungo l'aspro cammino verso le vette luminose della divina realizzazione, il mistico deve saper apprendere a vivere quotidianamente nella atmosfera di una morale eroica, di un amore infinito come quello che ispira le opere di sacrificio senza limiti dei salvatori dell'umanità.

Oggi, per esempio, non credo vi sia esclusione reciproca fra morale cristiana e morale buddista: l'una e l'altra hanno altezze sublimi ugualmente necessarie per l'anima che vuol battere la via della perfezione, l'una e l'altra, integrandosi, offrono l'essenza di quell'etica di élite posta come condizione assoluta a coloro che aspirano a passare oltre le soglie del più riposto santuario interiore.



DI ALCUNE PIÙ PARTICOLARI ESIGENZE DEL MISTICISMO MODERNO.

Alcuni particolari punti di vista, che rappresentano tappe raggiunte e consolidate nella evoluzione spirituale dell'umanità, rientrano a condizionare e ad orientare certi aspetti importanti del moderno misticismo. Sarebbe molto interessante lo studiarli e svilupparli completamente: a me basta per ora accennarli in breve per richiamare su di essi l'attenzione di chi voglia approfondirne il significato.

A differenza di quanto venne praticato dai mistici medioevali, feroci sprezzatori e torturatori del proprio corpo, della propria carne considerata come sorgente insanabile dei più bassi appetiti, si tende oggi dalle anime dotate della più squisita spiritualità a coltivare in sè la cura per il proprio organismo fisico. Considerato questo non più come preda del demonio, ma come veicolo e strumento necessario alla manifestazione piena delle proprie attività in mezzo agli uomini ed al mondo, si è compreso il valore della sua funzione e si è modificata radicalmente la linea di condotta a suo riguardo. Senza farlo oggetto di speciale adorazione come nelle civiltà pagane, si è però riconosciuta l'opportunità di svilupparne le forze in tutta la loro pienezza, di renderlo resistente e adatto al duro lavoro che la civiltà moderna ne richiede. Con la pulizia e con l'igiene lo si è difeso dalle cause nemiche capaci di debilitarlo, con un sano e moderato esercizio e regime lo si è equilibrato e purificato. Senza dare al corpo fisico maggior importanza di quanto esso non meriti, si è giunti a considerarlo come strumento indispensabile di lavoro, ed insieme tempio terrestre di trasmutazione e d'impiego delle più alte energie dello spirito.

Questo atteggiamento esteriore è sintomo di una profonda trasformazione interna che si è venuta compiendo nei mistici attraverso i tempi. In essi non è ora più così acuta e violenta quella posizione dualistica di lotta disperata contro il male, considerato come qualche cosa di esterno e di ferocemente antagonistico e diabolico. Pur mantenendo vigili le loro energie nello sforzo di superare le forme di vita inferiore e istintiva, i mistici tendono a porre in evidenza l'aspetto positivo della loro attività altruistica e spirituale più che non quello negativo della resistenza alle tentazioni. I tipi più violenti e crudi di ascetismo cedono il passo alle forme più equilibrate e sagge di austerità, e queste cessano dall'esser considerate come fine a sè stesse ma appaiono solamente come stadî necessari e transitori di preparazione ad una vita più libera nella luce dello spirito. Le prove più dure della malattia e della povertà vanno sopportate con coraggio, con pazienza

e con serenità, utilizzate per intenderne l'insegnamento, per impararne il distacco dai beni della terra, ma non ricercate con troppo morbosa impazienza fino ad averne seriamente ostacolata l'efficienza del proprio lavoro. I mezzi preziosi d'azione per un'opera più larga e potente in seno all'umanità, quali vengono offerti dai progressi della tecnica moderna, non vanno nè sprezzati nè temuti come sorgente di tentazione, ma utilizzati pienamente con naturalezza e volti a conseguire gli scopi più alti di unione e di bene.

La povertà non va intesa soltanto in senso letterale, ma piuttosto in senso interiore, come distacco sincero, e volontariamente provato, quando occorra, dai beni esteriori e impermanenti agognati dalla massa degli uomini; come capacità acquistata ad abbandonare senza sforzo e ad ogni momento qualunque cosa, quando la chiamata e la legge della vita superiore lo esiga. Non è veramente libero chi si abbranca spasmodicamente alla sua miseria ed ai suoi stracci e aborre e distrugge e disprezza e non intende le cose belle create dall'ispirazione artistica e dal lavoro degli uomini: ma lo è piuttosto chi sa conservare lo stesso animo lieto e sereno in ogni ambiente e in qualunque circostanza, sotto il cielo eternamente azzurro della pace divina.

Nel campo dell'amore, che è quello in cui vibra con moltiplicata intensità l'anima del mistico, va tolta ogni limitazione alla sola specie umana, secondo l'esempio che ci viene dall'Oriente e dal nostro ardente poverello Francesco d'Assisi. Il sentimento d'amore e di solidarietà va esteso a tutti gli esseri che vivono e sentono sulla terra, in una grande universale armonia, pur senza cader negli eccessi e senza abbandonare il giusto senso delle proporzioni. Gli animali, onde ci viene tanta somma d'aiuto, di nutrimento e di protezione, vanno protetti e difesi contro le inutili sofferenze, aiutati nel loro sviluppo anche psichico; ma è errore l'anteporre gli incerti bisogni a quelli più urgenti e dolorosi dei nostri fratelli in umanità.

Nel campo della pratica religiosa è compito precipuo ed essenziale dei mistici quello di fare ogni sforzo per una progressiva semplificazione e sublimazione del culto, per una più vitale e profonda interpretazione dei riti. Le forme più grossolane e materiali di adorazione, gli aspetti meno nobili della preghiera non possono trovare superamento nelle masse se l'esempio non vien dato da quelli che sanno d'intendere e si sforzano di vivere l'aspetto più puro, elevato ed immateriale della vita religiosa. Specchi di bontà, di dolcezza e di tolleranza, anime aperte ad ogni visione sull'Infinito, i mistici formano — nella fiamma d'amore

che li arde e non li consuma — il punto naturale di congiunzione fra le diverse fedi. Da loro deve partire lo slancio capace di superar le barriere che han diviso per tanti secoli le religioni antagoniste; da loro deve venire ad ognuno l'insegnamento ad esser più perfetto nella propria via e pur meno chiuso a comprendere i valori delle vie altrui; da loro potranno forse essere poste le basi di una feconda cooperazione di diverse fedi.

Il mistico moderno non cerca più la liberazione dal dolore con la fuga dai mali del mondo, ma si sforza di attingere alle fonti inesauribili della divina coscienza universale le forze capaci di aiutare il mondo a progredire e ad armonizzarsi in un ordine più alto di vita. Ottimista senza illusioni, fiducioso ma chiaroveggente, armato di quell'infinita pazienza che nulla può turbare e che sola può accompagnare il lungo sviluppo dell'umanità, egli si pone tra gli uomini come centro creatore attivo e instancabile di armonia, come crogiolo ardente di sublimazione d'ogni male e d'ogni sofferenza in valori di felicità e di bene, come vedetta avanzata e guida consapevole verso i futuri destini dell'umanità.

VITTORINO VEZZANI.

La voce del silenzio

(Continuazione, vedi **ULTRA Marzo** 1925. N. 1)

LE TRE FASI DELL'EVOLUZIONE UMANA.

Nelle tre magnifiche strofe con cui esordisce la « Voce del Silenzio », vengono tracciati tre stadi successivi nella vita dell'uomo, e precisamente quelli che per l'evoluzione sono i più importanti. Della lunga strada di sviluppo trascorsa sulla linea discendente e la linea ascendente, sono scelti e messi in rilievo i tre atteggiamenti che costituiscono il punto più basso toccato dall'anima, o piuttosto il punto più basso, quello che lo precede e quello che lo suol seguire. Tutti li conosciamo, quegli atteggiamenti; tutti ci troviamo più o meno impigliati in essi; tutti li percorriamo in successione, come percorriamo la giovinezza, l'età virile e l'età matura.

Se la tua Anima sorride immersa nella Luce Solare della tua Vita;
 se la tua Anima canta entro la sua crisalide di carne e di materia;
 se la tua Anima piange entro il suo castello d'illusioni...

Chi non riconosce in questa descrizione il periodo della balda gioventù, incosciente, spensierata, avida di godere?

Gioventù dell'*individuo*, età d'oro dei diciotto anni, quando i pochi dispiaceri non hanno valore di fronte all'ebbrezza che ispira il semplice sentimento di vivere! Gioventù della nostra *razza*, sentita pienamente da quel popolo eletto che erano i Greci, i cui canti e le cui statue divine destano ancora in noi la nostalgia di un periodo ormai scomparso ahimè per sempre! Gioventù dell'*umanità* intera, la cui rimembranza sopravvive, non già nei ricordi storici, perchè quei tempi beati non sentivano il bisogno di documentare la loro felicità, bensì nel gran mito serbato fra tanti popoli di una età d'oro, in cui non esisteva il dolore!

L'uomo di oggi non vive più, salvo in qualche anno fuggevole del suo crescere, quella lontana ebbrezza. Ben presto si affaccia a lui il rovescio della medaglia; ed allora realizza, più o meno coscientemente, il richiamo che H. P. B. fa seguire al suo ditirambo:

Se la tua Anima lotta per spezzare l'argenteo filo che la unisce al MAESTRO, sappi, o Discepolo, la tua Anima è di questa terra.

L'Anima che così s'immerge nella vita, è discesa dai Palazzi eterni dello Spirito; e nel suo intimo essa resta legata al Maestro, al Sè superiore, che le diede origine. Quando l'anima si dedica con tanto ardore alla coscienza doppia, alla comunione colla vita esterna, è facile che si offuschi il ricordo del santo legame col divino; possiamo perfino dire che è una necessità — per qualche tempo, affinchè l'anima raccolga il pieno frutto dell'esperienza. Ma non deve spezzare il filo che solo le garantisce la possibilità di ritornare, carica di sapienza, all'ecelsa sua dimora.

* * *

Il secondo periodo o fase di sviluppo a cui accenna H. P. B., ci riporta a un momento più basso ancora, ma anche più avanti sulla linea d'evoluzione:

Quando la tua Anima che si dischiude dà ascolto al tumulto del Mondo;
 quando la tua Anima risponde alla voce ruggente della Grande Illusione...

Non è più l'anima giovanile, che senza guardare e senza pensare si precipita verso il mondo dei sensi e s'identifica completamente col mondo esteriore; ora è un'anima più matura, che dalla stessa esperienza della sua identificazione ha tratto la coscienza della propria diversità dall'ambiente. Il monologo di prima è diventato un dialogo; l'Anima ora *risponde* alla gran voce del mondo; in essa si è risvegliato il ricordo, per quanto debole, della sua intima essenza eterna, eterogenea da tutto ciò che la coscienza doppia le fa conoscere e godere. Siamo giunti in fondo all'arco discendente, ed è qui che l'Anima fa la sua grande scoperta, realizza, cioè, la sua individualità, che è forse la perla unica che tutta quella travagliata evoluzione e quell'immersione nel mare della materia le doveva procacciare.

Se si è cambiata la natura dell'Anima in guisa da non esser più condannata alla cieca e continua identificazione coll'ambiente, ma a sentirsi altra, estranea e più o meno se stessa, più ancora si è modificata la natura dell'ambiente, o almeno il modo in cui esso si presenta all'anima.

Quando, dice la Voce, sbigottita nel vedere le cocenti lagrime di dolore, assordata dalle grida d'angoscia, la tua Anima si ritrae come la pavida tartaruga nel guscio dell'EGOISMO...

Dov'è andata quella Luce, quella Beatitudine in cui si bagnavano le cose del mondo ai nostri primi passi? E' lo stesso mondo, sono forse gli stessi avvenimenti, ma ora tutto è coperto di un velo tetro e tragico. La vita si è rivelata all'anima nella sua intrinseca natura di transitorietà, di irrealtà, di dolore, che prima si nascondeva sotto l'apparenza di bellezza e di bontà. Di chi la colpa? Della vita o dell'anima? Piuttosto dell'anima, se è lecito parlare di colpa. E' lei che si muove a traverso la fantasmagoria della vita; è lei che progredendo cambia e prospetta le cose sotto una luce sempre varia a seconda dello stato di sviluppo che essa ha raggiunto. Quando l'anima vede il mondo sotto l'aspetto del dolore, è lei stessa che vi imprime quell'aspetto, non essendo più capace d'identificarsi colla vita, perchè è sorta in lei la coscienza della sua individualità e con ciò l'idea di una bellezza e di una realtà eterna, al cui paragone le cose del mondo impallidiscono ed intristiscono.

E' dunque inevitabile che a un dato momento del proprio sviluppo l'Anima venga colpita dall'aspetto *doloroso* del mondo, come era altrettanto inevitabile in un tempo anteriore che si lasciasse ammaliare dalla gioia di vivere. Il mondo e la vita, dice la mistica, non esistono

altro che per l'evoluzione dell'anima; sono i provveditori del materiale al cui contatto l'anima si accende e ardendo ingrandisce. In una prima classe di quella scuola secolare, l'insegnamento si impartisce per mezzo del *piacere*, del godimento, come anche noi, imitandola, facciamo nelle scuole dei bambini; l'anima viene allettata dalla vita esterna colle sue innumerevoli magiche trasformazioni, e stornata dalla perenne fonte del suo essere. Ma quando lo scopo dell'insegnamento è stato raggiunto, quando, cioè, l'Anima ha scoperto e solidificato la propria individualità, lo scenario cambia. Essa entra in un'altra classe della scuola della vita, non più classe dei bambini bensì classe d'adulti, dove l'insegnamento porta una veste più seria e il maestro è il *dolore*, invece del piacere.

E quale è l'atteggiamento preso istintivamente dall'Anima di fronte a quel nuovo mondo del dolore?

Quando la tua Anima si ritrae come la pavida tartaruga nel guscio dell'E-
GOISMO...

L'Anima ha trovato la sua individualità, il suo IO (Ego) diverso dal grande Altro, e in quello, se così vuole, può ritirarsi e escludere dalla propria vista i dolori del mondo. E' una mossa naturale ed istintiva, nota a tutti noi che abbiamo fatto conoscenza coll'aspetto doloroso della vita. Ma sappiamo pure che è vero l'avvertimento di H. P. B., quando continua:

Sappilo, o Discepolo, (allora) tempio indegno è la tua Anima del tuo Dio silente.

Come nella prima fase dietro all'Anima assorta nel mondo esterno si teneva il « Maestro » interno, il quale con i suoi richiami non le permetteva di spezzare il filo argenteo, così in questa seconda prova l'Anima è guardata dal pericolo opposto di dis-identificarsi egoisticamente dal dolore mondiale, dal suo « Dio » silente, che è sempre lo stesso Sè superiore, il quale senza parlare, per la sola sua presenza, la ammonisce e la conduce sulla strada che alla fine la deve riunire a Lui.

* * *

Ed ora segue la terza fase:

Quando, cresciute le sue forze, la tua Anima si arrischia fuori del suo sicuro asilo, e staccatasi dall'involucro protettore, tende l'argenteo suo filo e si spinge in alto, quando, scorgendo la sua immagine sulle onde dello Spazio, essa mormora: Questa sono Io...

Siamo di nuovo in un ambiente affatto diverso, in un'altra classe. L'Anima si è creata la sua *individualità*, per mezzo prima del piacere, poi del dolore e con ciò, l'abbiamo già detto, ha fatta la conquista più grande di tutto il processo evolutivo e intorno alla quale quel processo è imperniato. Da ora in poi, l'Anima sarà *auto-cosciente* e non potrà più abbandonarsi alla completa identificazione colle cose esterne in cui dimentica di essere se stessa. Ma un altro pericolo si erge davanti ad essa, ben maggiore e che, in mille forme ripetute, sarà il suo costante compagno finchè non avrà terminato il lungo pellegrinaggio e effettuato l'unione col Sè superiore.

Quale è quel pericolo? L'*identificazione*, cioè, l'unirsi dell'anima con una cosa fuori di sè, la quale è la legge di tutta la manifestazione mondiale, perchè solo con quel mezzo essa può appropriarsi l'esperienza necessaria; e tale identificazione continua anche quando l'anima ha ottenuto l'auto-coscienza. Soltanto ora essa non s'identifica più, come nel passato, ciecamente e con tutti quanti gli oggetti verso cui il desiderio la spinge, ma sceglie un determinato gruppo di cose che le stanno più a cuore ed in tal gruppo infonde il potere di auto-coscienza recentemente acquistato. L'anima cresciuta, come dice H. P. B., si arrischia fuori del suo sicuro asilo, che è il Sè intimo; essa diventa avventuriera e vuole, coscientemente questa volta, sottomettere al suo potere tutto quel mondo esteriore. E, « quando scorge la sua immagine sulle onde dello Spazio », essa unisce a quella forma, purtroppo passeggera, la sua auto-coscienza e mormora: « Questa sono Io ». Allora, continua il testo, « confessa, o Discepolo, che la tua anima è presa nelle reti dell'illusione ». La nota aggiunge che questa è l'illusione della « personalità », la famosa *sakkâyaditthi*. Il termine sanscrito spiega, meglio che non la traduzione « personalità », quel che s'intende con quella dottrina. *Sakkâyaditthi* vuol dire letteralmente: la (falsa) opinione (*ditthi*) che il nostro corpo (*kâya*) è qualcosa di reale (*sat*). Il nostro corpo viene illusoriamente innalzato al livello di una sostanza reale ed eterna; noi, infondendovi l'auto-coscienza, crediamo che questa cosa così transitoria e destinata ad invecchiare e finalmente a perire, siamo *Noi*, e che essa sia persino la cosa più preziosa e più meritevole di essere curata ed amata.

Questa è la prima prova che attende l'anima sul sentiero della linea ascendente, e la prima lezione ch'essa deve imparare è quella di identificarsi col suo corpo prima, per poter acquistar conoscenza; ma poi di realizzare, che questo corpo non è che uno strumento, che il vero

sè non risiede in esso, che ogni esperienza doppia afferrata col corpo può e deve essere convertita in un'esperienza di coscienza unificata del Sè libero, per mezzo della *dis-identificazione*, del distacco assoluto e cosciente.

* * *

E' una cosa che si può non gustar troppo, forse, ma che non ammette dubbio per chi voglia darsi la pena di riflettere, e meno di tutto per il mistico, che *la vita è una scuola*. Di classe in classe passa l'anima, e ogni classe porta con sè il suo compito e — possiamo aggiungere — il suo guiderdone. Ma accade degli uomini come suol accadere degli allievi nelle nostre scuole terrene, i quali amano solo di vedere il compito e lagnarsene e dimenticare il guiderdone. A traverso le vicende della vita — le quali sono il compito nella gran scuola dell'evoluzione — e a traverso i dolori che gli sforzi dello studio impongono, l'anima cresce e s'irrobustisce e vede spuntare, prima lontana lontana, poi sempre più vicina, la mèta gloriosa nei momenti di riposo dalle aspre battaglie.

Quelle battaglie, malgrado la loro infinita diversità, sono sempre impostate sulla stessa base, cioè, la liberazione dell'Anima dalle identificazioni colla materia e il suo avvicinamento alla perfetta unione collo Spirito, ossia col suo Sè superiore. Quel Sè superiore che l'ha mandata fuori nel mondo, o piuttosto da cui essa si è allontanata come il Figliuol prodigo dalla casa paterna, e che l'aspetta al ritorno per colmarla di tutti i beni spirituali di cui Egli è detentore, è universale e comprende nella sua visione tutto quanto il manifestato. E perciò l'Anima non lo può avvicinare fintantochè s'identifica con cose di minore estensione, siano esse il corpo o le sue emozioni o la sua mente; perchè tali identificazioni implicano limitazione, separazione da altre parti dell'universo interno o esterno. Lo dice chiaramente la strofa seguente:

Questa terra, o Discepolo, è l'Atrio del Dolore, dove lungo il sentiero delle dure prove sono sparse insidie per avvolgere il tuo « Ego » nell'illusione detta la « Grande Eresia ».

E la nota spiega la « Grande Eresia » come « Attavâda, l'eresia della credenza nell'Anima, o piuttosto nella separazione dell'Anima o Sè dall'unico, universale, infinito Sè ».

* * *

Prima di seguitare nel nostro esame, sarà utile mettere in chiaro un punto sul quale regna una certa confusione negli spiriti. Molti credono che lo sviluppo mistico, almeno nelle sue fasi più progredite, si svolga fuori della terra, in altri mondi, dove non esistono più le pastoie del corpo fisico, dove la mente può spaziare a volontà e dove Maestri e discepoli in corpi eteri si uniscono a studiare i segreti più riposti dell'evoluzione e della psiche umana. Ora, temo che tale concezione sia piuttosto mitica e non risponda a verità. Certo è che p. e. il Buddha, il quale formulò per primo il sentiero della Liberazione nel senso della pura mistica, intese che, salvo in alcuni casi da lui specificati, la liberazione si effettua su questa terra e in questo corpo fisico. Egli ha cura di aggiungere, nella descrizione dei più eccelsi stati di coscienza a cui giunge il mistico nella sua meditazione, che tali stati vengono realizzati nel corpo fisico e persino con piena consapevolezza, escludendo, cioè, la « trance » o la catalessi. Ed è ben nota la sua dottrina che anche gli Dei, ch'egli considerava come grandi Esseri cui spettava il compito di eseguire le leggi cosmiche, se desiderassero giungere alla liberazione, avrebbero dovuto incarnarsi in forma umana. E diceva anche: Sappiate, o monaci, che tutto il mondo e anche il mezzo di liberarsi dal mondo, è rinchiuso in questa piccola forma umana.

Pare a me che la convinzione, così chiaramente corroborata dal Buddha, della possibilità di giungere a stati di alta spiritualità in questo corpo, sia di gran conforto per tutti quelli che vorrebbero seguire la strada mistica, ma al tempo stesso realizzano i grandi ostacoli frapposti dalla propria natura inferiore. Quelle altezze non sono dunque tanto lontane, tanto sovrumane! Il piccolo uomo può intravedere la mèta, dalla quale non lo separa un abisso insormontabile; infatti una perfetta continuità esiste fra i suoi attuali stati di coscienza e quelli futuri dello sviluppo mistico ed è in suo potere di trasformare il presente nel futuro. E se pure non gli riesca di effettuare una trasformazione permanente nel momento presente, dati i molteplici ostacoli delle sue identificazioni, non mancano però occasioni in cui sforzi più grandi del solito, — una rinunzia dolorosa, un'azione fraterna, un distacco della mente dalle cure incalzanti della vita —, lo trasferiscono nello stato d'anima di pace e di serenità caratteristico della vita spirituale.

Infatti, tutto questo non riguarda tanto il corpo, quanto la coscienza. I successivi stati mistici, di alcuni dei quali abbiamo or ora fatto menzione, sono dovuti a cambiamenti della coscienza. La medesima persona può, rimanendo nello stesso ambiente, contemplarlo con occhi diversi da un momento all'altro, secondo lo stato d'animo che in lei prevale; ciò che oggi le sembra un paradiso, domani potrà incuterle paura o orrore.

Tutto questo dev'essere tenuto presente, quando nel seguito si parlerà molto di mondi o terre e di stati interiori apparentemente non collegati alla nostra esperienza comune.

* * *

Prosegue la « Voce »:

Questa terra, o Discepolo ignaro, è soltanto il vestibolo tenebroso che conduce a quel crepuscolo che precede la valle di vera luce. Quella luce che vento non può estinguere, che arde senza lucignolo e alimento.

Qui abbiamo già un breve accenno a quella *tripartizione* dell'universo che è luogo comune in tutti i sistemi filosofici e religiosi dell'India, ma che non difetta nemmeno nell'esperienza secolare del nostro occidente... Platone e Plotino, S. Paolo e Dante, per nominare soltanto i più grandi, mettevano, in modo più o meno preciso, quella dottrina alla base del loro insegnamento. Dovremo riparlare fra poco; per ora basti rilevare che si tratta, come abbiamo esposto, non tanto di veri mondi separati e che si escludono a vicenda, quanto di diverse posizioni che l'anima può assumere, e che essa difatti assume, verso il suo ambiente che è l'universo manifestato. La luce che vento non può estinguere è un richiamo al noto significato della parola *Nirvāna* (il fuoco o la lampada che non viene estinta soffiando); e allo stesso ordine di idee buddhistiche appartiene l'altra parola: « la luce che arde senza lucignolo e senza alimento ». Il Buddha tante volte paragona la vita a un fuoco che, per poter continuare ad ardere, deve ricevere continuamente nuovo combustibile, o a una lampada in cui si deve rinnovare costantemente il lucignolo e l'olio; e quando qui si parla di una lampada che non abbisogna più di essere così alimentata, si accenna allo stato unificato dello Spirito che, avendo provato, vagliato e assorbito in sè tutta quanta l'esperienza nel mondo della manifestazione, ora riposa tranquillamente in sè stesso.

* * *

Il passo che segue nella « Voce » ha grandissima importanza. Esso ci vuol dare, in una formula breve, succinta, comprensiva la visione di tutto il processo evolutivo. Gli Orientali, e gl'Indiani in ispecie, hanno una grande predilezione per tali formule in cui molte volte la chiarezza è sacrificata alla brevità. Anche qui la sentenza riesce a prima vista alquanto apocalittica, il che non toglie che essa racchiuda, per chi la intenda, l'essenza del sentiero mistico. Sentiamo:

Dice la Grande Legge: « Per diventare il *conoscitore* del SÈ UNIVERSALE, devi prima essere il conoscitore del Sè ». Per giungere alla conoscenza di questo Sè, devi abbandonare il Sè al Non-Sè, l'Essere al Non-Essere, e allora potrai riposare fra le ali del GRANDE UCCELLO. Dolce invero è riposare fra le ali di quello che non è nato, nè muore, ma è l'AUM attraverso eterne età.

Vediamo subito che il significato (e anche la difficoltà nella comprensione) dipende dall'uso della parola Sè. Essa è adoperata tre volte e ogni volta con un senso diverso; lo stesso testo ce ne avverte con l'uso di diversi tipi di stampa. C'è prima il Sè *universale*, il Sè Superiore, quello che dimora silenzioso nel fondo dell'anima, il Maestro, il Dio. Poi, c'è il Sè che si trova in via di evoluzione, l'*Anima* che, essendo di origine divina e figlia del Sè superiore, ha dovuto scendere nella materia, identificarsi colla vita per fare esperienza e acquistare attraverso dure prove l'auto-coscienza. Finalmente, c'è il falso Sè della *Personalità*, quell'immagine che l'anima scorge sulle onde dello spazio e con cui essa s'identifica dicendo: « Questa sono Io ». Fra questi tre elementi si svolge tutto il dramma dell'evoluzione. Da un lato il Sè superiore, polo fisso della spiritualità, centro immobile da cui partono le onde del divenire e a cui torneranno quando il dramma volgerà alla sua fine. Dall'altro lato l'immagine fittizia della Personalità, rappresentante l'aspetto materia dell'Universo; esso è il limite fisso a cui approdano le onde evolutive. E nel mezzo l'irrequieta Anima, portatrice dell'evoluzione, che spazia fra quei due poli, prima discendendo dallo Spirito alla Materia; poi risalendo; accumulando esperienza per mezzo dell'identificazione colle diverse forme esteriori, spiritualizzando e sublimando poi quell'esperienza per mezzo del distacco, prima incosciente poi volontario.

Tenendo presente questo chiarimento, il testo mi sembra prestarsi ad un'interpretazione naturale. « Per diventare il *conoscitore* del Sè Universale, devi prima essere il conoscitore del Sè, cioè, dell'*Anima* ».

Ecco in nuova forma l'antico precetto dei Misteri, che poi venne raccolto e ribadito da tanti filosofi: « Conosci te stesso ». La vera sapienza, non (s'intende) quella che acquistiamo colla coscienza doppia e che resta aderente alla superficie, non si acquista che passando a traverso il cuore umano.

« Per giungere alla conoscenza di questo Sè (cioè, dell'Anima), devi abbandonare il Sè al Non-Sè, l'Essere al Non-Essere ».

Qui si descrive il processo, di cui abbiamo così spesso parlato, della dis-identificazione o del distacco. Abbandonare il Sè al Non-Sè vuol dire abbandonare quella falsa idea della Personalità, nella quale la nostra Anima si è annidata e che essa considera come il Sè. Il distacco ci pone davanti codesta Personalità o Sè, a cui dobbiamo rinunciare per giungere a ciò che sembra essere in confronto il Non-Sè, ma è in realtà il nostro vero Sè. E così dobbiamo far a meno di ciò che (per la nostra propria colpa) ha l'apparenza dell'Essere, per trovare in noi quel che sembra essere il Non-Essere, essendo pure il vero Essere.

« Allora potrai riposare fra le ali del GRANDE UCCELLO. Dolce invero è riposare tra le ali di quello che non è nato, nè muore, ma è l'AUM attraverso eterne età ».

Il Grande Uccello è il simbolo sotto cui si nasconde l'Assoluto, la Suprema Realtà. Un altro nome, forse il nome più riverito nell'India per quella Realtà, è la sacra sillaba AUM, che è detto contenere nelle sue tre lettere tutto l'Universo manifestato e non-manifestato. La nota aggiunge la spiegazione che si trova nella Nâdavindopanishad: « la lettera A è considerata come l'ala destra (dell'uccello Hamsa), la U come la sinistra, la M come la coda ».

Cavalea l'Uccello di Vita, se vuoi sapere,
Rinunzia alla tua vita, se vuoi vivere.

(*Continua*)

B. JASINK.

La virtù propulsore e ristagno di vita spirituale

(Conclusione — vedi **ULTRA** N. 1 Marzo 1925)

Superamenti nella via dell' Amore

Così pure l'amore per il Divino che è una delle molle più potenti per l'elevazione umana e dovrebbe essere il più saldo cemento fra tutti gli uomini, i quali sono volti al Divino come a punto unico e comune di convergenza —, appunto perchè anch'esso imbevuto delle tipiche caratteristiche separative, si cristallizza in forme definitive e materialistiche, cui il devoto si attacca disperatamente, svalutando le forme degli altri, e non avendo la minima intuizione che anche queste espressioni dell'amore, sebbene fra le più alte, non sono *fine* in se stesse, ma *tramite* al Divino che è al di sopra di tutte.

Riassumendo: è necessario impiantare bene fin dall'inizio, non solo le virtù in generale, ma la virtù d'amore in particolare, come quella che è destinata a trarci fuori dal labirinto delle esperienze separative nel quale sempre più ci perdiamo. E ciò vuol dire in breve; aderire con l'amore più all'aspetto reale ed eterno delle creature che a quello illusorio e caduco; purificare l'amore da quella tremenda impronta dell'io separato che ne travisa la natura essenziale; aver sempre presente che lo sfondo ideale dell'amore è la sua universalizzazione, che dal punto di vista dell'autocoscienza è interezza e coincidenza di uno col tutto. Con tali criterii fondamentali analizziamo noi stessi nei nostri aspetti affettivi — di sesso, di famiglia, di amicizia, di patria, di religione — e giudichiamo se gli elementi reali dell'amore sono assenti oppure presenti ed operanti, se il nostro essere è in istato di contrazione o di espansione, se il nostro amore chiude anzichè allargare la nostra anima, se infine imprigioniamo la vita di altri nella nostra vita. E se il giudizio non ci sarà spiritualmente favorevole, cerchiamo di sciogliere subito il nodo del cuore e ristabilire la libera circolazione della Vita Una da essere a essere.

La natura vera dell'amore è *dare*, irradiare, (il contraccambio non riguarda chi ama, ma è a sua volta irradiazione di chi è amato) e come tale la sua potenza è infinita e risveglia uguale potenza negli altri: è il profondo che tocca il profondo. L'amore vero è perciò tutt'altro che paralizzante dell'altrui sviluppo, anzi l'aiuto che dà sembra nascere dal di dentro del beneficiato anzichè venirgli dal di fuori. E ciò è vero alla lettera perchè esso proviene dalla *realtà* dell'amatore e sveglia la *realtà* dell'amato; due realtà che sono di fatto una cosa sola: l'unica Vita.

Amare in tal modo, oltre il tempo e lo spazio, al di sopra del calcolo degli interessi separati, complicati e contrastanti, è amare in purità e in semplicità di cuore, è amare come si ama « nel regno dei cieli », o nel piano che è *oltre* l'individualità, come amerebbe il bambino se, purtroppo, non portasse già in sè dalla nascita la già deviata coscienza della razza.

Difficile è assai, lo abbiamo già detto, conservare intatta la freschezza e la semplicità fondamentali del nostro spirito, attraverso le dure esperienze della vita; possibile riconquistarle durante la via con strenuo sforzo e perseveranza; estremamente ardua, quasi impossibile impresa, allorchè il senso dell'*io* si sia cristallizzato nella quintessenza di tutte le separazioni: l'orgoglio spirituale.

Perciò nelle Scritture Sacre del mondo, le quali instancabilmente e pateticamente insistono con molteplici variazioni sui grandi temi dell'Amore, della Fratellanza, della Solidarietà umana, della Compassione per tutto ciò che vive, come pure nei miti leggendarii di ogni razza, è presentito più che altro il pericolo mortale che il singolo si chiuda nella sua individualità e, illuso di esser sulla via della conquista di una coscienza universale, si distacchi invece spiritualmente dal tutto e, posti così in contrasto con la grande corrente unitaria della Vita, sia da questa inesorabilmente travolto e — ciò che è assai più tremenda sorte — assista consapevole con la sua vivida autocoscienza al crollo delle sue speranze, misuri l'abisso che egli stesso ha scavato fra sè e l'Unità della vita, misuri la propria incapacità a varcarlo, sia cioè vivo e immortale soltanto per piangere di non poter *morire a se stesso*.

* * *

Per meglio fissare nella mente di chi ci ha seguiti in questo nostro studio, non solo l'aspetto tragico di una linea di evoluzione che per impercettibili deviazioni iniziali va a culminare nella crisi descritta, ma altresì la conseguente analoga cristallizzazione che produce l'amore

non spiritualmente inteso, ci sembra utile suggerire di rileggere, alla luce degli argomenti qui esposti, il *Glauco*, di Ercole Luigi Morselli. L'ultima *tragedia* di quella grande personalità scomparsa, cui il pubblico d'Italia, in parte intendendo, in parte intuendo, tributò onori e ammirazione profonda. Il mito di *Glauco*, una divinità marina dell'antica mitologia greca, del colore del mare, per indicare la sua affinità con quell'elemento, che fu sempre indicativo della materia, anche in simbolismo cristiano (lo spirito di Dio aleggia sulla superficie delle acque), è, umanizzato, la sostanza della tragedia, la quale, come il mito, è pregna di senso spirituale.

Il Morselli assimilando nel suo lavoro tanto gli elementi propri del mito, quanto gli accenni che ne fanno Platone ed Ovidio, come pure i particolari che si trovano sparsi nelle varie versioni che ce ne sono pervenute, con la sua arte squisita, nel dare veste umana al fantastico intreccio, non solo non ha lasciato nulla disperdere del valore vitale, ma ne ha reso comprensibile il contenuto simbolico, il quale è appunto il dramma dell'anima umana lungo un certo tipo di sviluppo, anima che è personificata dall'eroe *Glauco*.

Se nell'evidente significato spirituale dell'opera tutta la critica d'arte convenne a suo tempo, lueggiandone in modo diverso la portata e i particolari, la conclusione invece, la morte di *Glauco*, restò chiusa all'interpretazione e le ultime battute del dramma, quel grido disperato di *Glauco* che sente di non poter morire perchè troppo si è coperto di gloria, « perchè sono grande, Scilla, perchè sono immortale! », e quel suo perpetuo lamento che con terrore odono i naviganti venir dal profondo del mare dove invano *Glauco* si è fatto precipitare per unirsi alla sua Scilla morta « sepolto l'uomo sepolto il pianto! », nulla hanno suggerito di misteriosamente grande alla mente degli ascoltatori. Così, la splendida soluzione della tragedia che conferisce appunto ad essa tutto il suo valore spirituale, quella che fa del *Glauco* veramente un dramma-mistero, è parsa a taluni una geniale ideazione scenica, ad altri la dimostrazione che l'amore è più forte della morte (e se così fosse stato, non la voce di *Glauco*, ma quella di Scilla avrebbe dovuto sentirsi, poichè Scilla aveva davvero amato), ad altri semplicemente un punto oscuro e incomprensibile, come del resto deve apparire nel mito da cui il Morselli trasse l'analogo particolare.

Per noi invece quella immortalità disperata è la conclusione naturale delle relative premesse.

Fu pienamente consapevole il Morselli della portata spirituale della sua tragedia? E' indubbio che nei suoi momenti di maggiore elevazione, l'anima dell'artista tocca livelli altissimi e trasmette al mondo valori spirituali di cui l'artista stesso nelle sue condizioni normali non saprebbe dare ragione; e forse fu così per il Morselli, come per molti altri sommi.

* * *

Glauco è l'anima giovane, ignara, irrequieta, fremente di mille forze vergini ed incoraposte, insofferente della povera, semplice vita primitiva nella sua capanna coperta di conchiglie marine sulla sponda del mare sconfinato (della vita), che sogna di salpare quel mare in ogni direzione verso regioni sconosciute, che invece non ha altra gioia che il puro, sereno idillio d'amore con la sua *Scilla*; è l'anima giovane che tenta sfuggire invano agli adescamenti degli abitatori di quel mare, sirene e tritoni che gli susurrano le une di godimenti inebrianti e misteriosi dei sensi, gli altri di corbe di gemme e di monete e di fonti d'oro... « Pesca da re! Pesca da eroi! ». E' l'anima che si schermisce ma susulta, ma tende avida l'orecchio, che vola con impeto irrefrenabile verso il mondo delle esperienze, perchè tutto ancora ha da esprimere, tutto da conoscere di sè: « E' inutile chiuder le orecchie se il cuore grida! Ma che cuore! Ci ho un'aquila ingabbiata qua dentro, che urla e strappa! » E *Glauco* andrà; non per se stesso egli andrà ma per la sua *Scilla*, perchè così povero non la può sposare, perchè vuol farla ricca e potente, perchè la sua capanna deve diventare una reggia per accoglierla, perchè vuol coprirsi di gloria per esser degno di lei.

E a *Scilla* che, accorata per l'irremovibile decisione dell'amato, esclama: « Io non sapevo che si potesse amare un sogno... più di una persona viva!... » (l'illusione più della Realtà), *Glauco* risponde: « Ma tu sei dentro al mio sogno, *Scilla*! Tu sei la Regina! » (l'unico Amore per la propria Realtà spirituale che è dentro, subconsciamente, a tutti gli altri amori).

Nella magnifica scena fra *Glauco* e *Scilla* — delirante l'uno nel suo sogno di potenza, sprezzante l'altra di ciò che il mondo può dare « oro non fa reggia, *Glauco*! », fiduciosa soltanto nella magica forza del suo amore che « sola può trasformare in reggia » la capanna di *Glauco*, la casa di lui — si sente il vivo contrasto fra la fremente, titanica forza che trascina l'anima ad abbandonare la sua pura, celeste patria per tuffarsi nei torbidi gorgi della vita, alla ricerca del potere e della

gloria, e la divina, dolente, presaga sicurezza di Scilla che *per quella via Glauco* non sarà mai suo. Eppure è lei che, in eroica dedizione, con le mercanzie paterne supplisce alla povertà di Glauco che sta come ostacolo insormontabile alla realizzazione del suo sogno, lei che lo aiuta ad apprestare il fragile battello che lo porterà lontano, lei che ne scioglie l'ultima fune baciandola disperatamente,..., ma, mentre il vento gonfia « la povera vela tutta toppe » strappando dalle sue esili mani l'ormeggio e scosta la barca che s'allontana fra gli acuti denti degli scogli, *Scilla* s'abbatte sulla pietra come « schiacciata da un'altra pietra invisibile ».

Glauco è ormai preso nel vortice: così l'anima umana svolge « il suo filo argenteo che la lega allo Spirito, e si slancia... e contemplando la sua immagine sulle onde dello spazio, dice « Questa sono Io ». L'energia dell'anima si è spostata dal polo spirituale al polo materiale: quanto più *Glauco* nel suo viaggio avventuroso sarà trionfante, quanto più accumulerà ricchezze, quanto più si coprirà di gloria in imprese temerarie, eroiche e generose, quanto più si sentirà pago e orgoglioso della sua potenza, tanto più *Scilla* lontana declinerà e in Glauco si farà più pallido il ricordo di lei. Si affievolirà senza scomparire, chè ella resta sempre la mèta subeosciente, il premio ambito delle sue fatiche.

Ma l'insidia suprema attende Glauco sulla via del ritorno, la prova decisiva che tutte le altre minori include e sintetizza sta, ombra tetra pregna di minacce, fra lui e *Scilla*. E quel supremo tranello è *Circe*, *Circe* che incarna tutte le seduzioni dei sensi, dell'oro, del potere che il mondo della materia può dare, verso la cui isola incantata volgono la prua da ogni parte della terra ricche navi guidate da eroi, i quali dimentichi delle « loro case nelle patrie lontane » vengono ad implorare il bacio della *maga* che dovrà renderli immortali e restano invece schiavi delle sue malie nella sua reggia. Falliti alla prova, tutto il loro passato da eroi è crollato in polvere e da uomini che furono son tramutati in bestie. Qui giunge anche *Glauco* sulla dolce « via del ritorno ». Giunge fra fulmini e tempeste suscitati da *Circe* a sbarrargli la via, *Circe* che, presentendo in lui l'eroe dominatore, si chiude in un magico cerchio di fuoco per isfuggirgli. Ma l'infuriare del mare e del cielo, se provano duramente la bella nave di Glauco, non domano il coraggio di lui che impavido persegue la sua mèta e vi giunge quando le forze stanno per abbandonarlo. Semisvenuto per l'immane lotta sostenuta è portato nell'interno della reggia dove ben presto riacquista forze fisiche e padronanza di sè. *Circe* e

Glauco sono ora di fronte, e mentre questi, audace e spavaldo, sprezza gl'incanti di lei, non temendo la funesta malia che ha tramutato in bestie i suoi fratelli eroi, quella sente sempre più eccitarsi in lei la brama di conquistarlo e sottometterlo al suo potere: i due misurano le loro forze in un tremendo giuoco di seduzione e di astuzia. *Glauco* non implora, comanda, *Circe* resiste e schernisce. *Glauco* non chiede, ma strappa a *Circe* di sorpresa, mentre ella credendolo ebbro dei suoi filtri misteriosi si curva su lui a contemplarlo, affascinata essa stessa, il bacio che lo fa immortale, che gli dà la vera ebbrezza (ben altra cosa dell'ebbrezza del senso), lo stordimento della sua immensa potenza. Lui, lui solo è sfuggito alle maliose arti della maga, lui, lui solo è sfuggito alla tremenda illusione, « Io sono un Dio! un Dio ».

Lontano, lontano nella sua terra solitaria, *Scilla* non regge più all'attesa e lo chiama desolatamente; e le parche che nella reggia di *Circe* filano la vita dei mortali, hanno fra le dita il filo di *Scilla* fatto ormai « sottile come l'aurea bava del baco » mentre *Glauco*, nel punto stesso in cui, col bacio strappato a *Circe* conquista l'immortalità, ode la voce di lei che si spegne in un estremo addio: « M'uccido, *Glauco!* » « No, no, ritorno... non t'uccidere, *Scilla!* » grida egli disperato. E invoca l'aiuto dei tritoni fratelli del mare « per disincagliare la mia povera nave senza più vela nè remi » perduti nell'ultima spaventosa tempesta suscitata da *Circe*. E *Circe*, vinta ma non doma, prega e minaccia invano e finalmente si vendica troncando il tenue filo della vita di *Scilla*. « Io te l'ho spezzata! *Glauco!* Tu non riderai più! » In quell'istante *Scilla* si precipitava in mare.

Al suo ritorno in patria *Glauco* non trova più che il cadavere dell'amata che i pescatori amorosamente traggono dal mare. In un delirio d'amore egli vuole richiamarla in vita, in un lampo di visione chiara sa che cosa ha ucciso *Scilla* « povera carne rōsa dal dolore della mia Gloria! », di tutto egli si spoglia, delle ricchezze di cui è colma la nave, delle sue armi, delle sue vesti fastose, della sua fama di grandezza: « che nessuno sappia chi io sono!... », ritornerà povero, riedificherà la sua capanna... purchè *Scilla* ritorni alla vita ed egli possa unirsi a lei. Invano! Nella sua disperata impotenza vuole allora seguir *Scilla* nella morte; si lacera le carni con sassi puntuti e coi mozziconi della sua spada. Invano! « Non poter morire! » « Non posso venir teco!... non posso perchè ho corso tutti i mari, perchè ho liberato gl'infelici *Psylli*... perchè sono grande, *Scilla*... perchè sono immortale! » Con le catene della sua nave si fa legare al corpo di *Scilla* « affondate pure le maglie

nella mia carne che non vuol morire!» e si fa precipitare in mare. Invano! Il suo perpetuo pianto si ode ancora dall'abisso: egli è vivo, ma il suo corpo si va coprendo di alghe e di conchiglie marine (così nel mito l'accento alla cristallizzazione del suo corpo da eroe).

La dea *Circe* vinta dall'eroe si è vendicata: l'insopprimibile senso di orgoglio per la smisurata potenza del suo *io*, svegliato in *Glauco* dalla lotta ingaggiata e dalla suprema vittoria conseguita sull'incantatrice dea dell'illusione è barriera insormontabile fra lui e *Scilla*. Non *Glauco* è salito alle divine regioni di *Scilla*, ma *Scilla* è stata tratta giù nei gorgi del mare dalla gloria terrena di *Glauco*. Immortalità nel mondo della materia equivale morte nel mondo dello Spirito!

E *Glauco*, fatto dal dolore chiaroveggente sulla sua miseria che è « miseria di un dio » geme nei secoli dalla profondità del suo abisso: « Potesse almeno il mio pianto essere udito nel frastuono dei mortali! » « Potesse il profumo del cuore di *Scilla* salire su nel mondo e penetrare in ogni petto d'uomo! »

E così sia!

OLGA CALVARI GIACCONE.

La filosofia indiana nel pensiero di Maurizio Maeterlinck

La predizione di Arturo Schopenhauer che un giorno il pensiero indiano avrebbe esercitato su quello europeo un'influenza pari a quella della cultura greca sul XV secolo (1), — se presentemente non può dirsi del tutto avverata — si può sperare che in avvenire abbia la sua completa effettuazione.

Gl'Indiani, che raggiunsero una perfezione inimitabile in ogni genere letterario, nella filosofia asciesero tali vette, che ad essi ormai è

(1) *Die Welt als Wille u. Vorstellung* - Reclams Ausg. pag. 13, il BELLONI FILIPPI ritiene che se la profezia del pensatore di Danzica non si sia avverata, nessuno storico della filosofia deve ignorare il pensiero dell'India. (*I maggiori sistemi filosofici indiani* p. 3-4). Quale luce abbia proiettato l'antica filosofia indiana sul pensiero moderno, può vedersi nel libro di DAVID ALEXANDRA: « *Le modernisme bouddhiste et le bouddhisme du Bouddha* ». Félix Alcan. Paris 1911. Cfr. pure il cap. « Il Buddhismo occidentale » nel volume del DE LORENZO. *India e Buddhismo antico*.

universalmente riconosciuta la genesi del pensiero esoterico. Da un'atmosfera, immersa nell'ombra dell'irreale e velata dalle nubi dell'invisibile e dell'inconoscibile, gli antichi rischi seppero trarre la prima luce della coscienza dell'essere.

« Dal nulla, guidami all'essere! Dall'oscurità guidami alla luce! dalla morte guidami all'immortalità! » così cantava l'*hotar* (il sacrificante), e bastano questi tre versetti per rivelare tutta la forza dello spirito, che, tormentato dal misterioso e dall'ignoto, aspira ad un novello mondo luminoso.

Nel buddhismo sorto come ribelle non solo morale, ma democratico e sociale contro l'aristocrazia sacerdotale *brâhmana* si ritrova l'identica base metafisica, perchè esso si assimila il concetto panindiano della metempsicosi, dominata dalla suprema legge del *Karma*. Anzi Hermann Oldenberg (1) rivendica un'origine anteriore al buddhismo, di cui è documento la *Kathaka Upanishad*, opera la quale, in vari tratti, precorre molti concetti buddhistici. Così il pensiero indiano, attraverso le varie fasi, conservò sempre intatta la potente impronta originaria, che vale ad assicurargli la gloria d'aver sempre tenuto acceso il fiammeggiante rogo dell'anima, i cui bagliori, dopo tanti secoli, sono ancora così vividi, da illuminare le più elevate menti moderne. Il fascino che esercita la filosofia indiana su chi comincia a studiarla, è dovuto, non solo alla profondità dell'indagine filosofica, ma anche ad un misticismo delicato, tutto vibrante di una potente espressione poetica. Ed oserei affermare, che anche una rassomiglianza di stile mi ha tratto a scrivere dell'opera del Maeterlinck nelle sue relazioni con la filosofia dell'India. Infatti quasi tutti i testi di filosofia indiana rivelano un'inf-comparabile forza di poesia, inscindibile dalla concezione filosofica anche nei pensieri più profondamente meditati, e che lasciano lungamente l'animo assorto.

Il De Lorenzo giustamente scrive (2):

« Lo studio di Blass (3) sui ritmi della prosa artistica attica, si potrebbe con successo anche maggiore applicare alla prosa indiana: giacchè nello spirito indiano, così armonico in tutte le sue manifesta-

(1) OLDENBERG H.: « *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* ». Fünfte Auflage-Stuttgart und Berlin 1906, cap. 2°. La « *Kâthaka Upanishad* » è stata tradotta in italiano dal Belloni-Filippi. Coll. Cultura dell'anima n. 27, Carabba-Lanciano.

(2) « *India e Buddismo antico* » p. 198, 2° ediz.

(3) FRIEDRICH BLASS. *Die Rhythmen der attischen Kunst-prosa: Isokrates, Demosthenes, Platon*; Teubner, Leipzig, 1901.

zioni, il ritmo è immedesimato *ab antiquo*: e se ne ha prova fin nelle antichissime espressioni dei quattro Veda, massime del *Sāmaveda* ».

Questa musicalità di espressione è tale, che si conserva anche nelle traduzioni, quando però queste siano condotte con fine spirito d'arte, come, ad es.: quella del Dhammapada di Paolo Emilio Pavolini (1).

La rassomiglianza di stile si rivela subito nel Maeterlinck filosofo, perchè, anche nelle più rigide concezioni filosofiche, il pensiero conserva nella sua espressione, la fiamma di un esterno splendore di bellezza poetica. La poesia è congiunta indissolubilmente ad una prodigiosa potenza di visione, che ha schiuso al suo spirito mirabili sentieri vergini, onde il compianto Remy de Gourmont scriveva: « Egli ha detto *des mots si specieux tout bas* (2) che le siepi si sono aperte da sole, gli alberi si sono spontaneamente spogliati, talchè un passo più avanti è oggi possibile, e lo sguardo può oggi andare dove ieri non poteva ancor giungere ».

Il filosofo poeta, dopo aver percorso una via tormentosa e dolente, che ha lasciato impronte velate ed inquiete, non solo nei suoi drammi, ma anche nei versi di *Serres Chaudes* e delle *Douze chansons*, con *La Sagesse et la Destinée* inizia la costruzione di una nuova città ideale.

Gli spiriti, assetati di suprema quiete e felicità, potranno immergersi nel *tout petit songe de la vie*, di cui parla l'*Intelligence des fleurs*.

Nell'anima del Maeterlinck quest'evoluzione è come una rossa aurora dopo una notte fonda. Chi potrà mai dimenticare le curve figure dolorose che, dalla *Princesse Maleine* all'*Intérieur*, da *Pélléas et Mélisande* all'*Intruse*, precipitano verso un completo annientamento per sfuggire ad un'esistenza angosciosa? Ma già, con *Aglavaine et Sélysette*, s'inizia nel suo teatro un'evoluzione spirituale, che, dalle tenebre dell'incertezza e del tormentoso, ci condurrà ad una serena luce d'amore. Egli, componendo questo dramma, sentiva nello spirito una vittoriosa rinascita, perchè in una sua lettera è scritto: « *Aglavaine* mi porta un'atmosfera nuova, una volontà di felicità, una forza di speranza ».

La resurrezione giunge al suo pieno fulgore nel *Double jardin*, nella *Vie des Abeilles* e nella *Sagesse et la Destinée*. Specialmente que-

(1) *Testi di Morale Buddistica: Dhammapada-Stuttanipāta-Itivuttaka*. Coll. Cultura dell'anima, n. 26, Carabba-Lanciano.

(2) Verso di Verlaine.

st'ultima (1) opera, a parer mio, per il chiaro spirito meditativo, che dà un'infinita pace pervasa d'amore, s'avvicina per concezione ed espressione alla filosofia buddhistica. Non condurrò il lettore attraverso i meandri della monumentale letteratura buddhistica, per mostrare le relazioni tra la filosofia maeterlinekiana e la dottrina di Gotamo. Basterà, per pochi richiami, il Dhammapada (2), « la profumata ghirlanda floreale » che, nelle sue delicate strofe, racchiude i principii supremi della « buona novella » del Sublime.

Il puro soffio di bellezza, di verità e di quiete suprema, che aleggia nei due volumi, pur composti a distanza di molti secoli, in alcuni tratti dà l'impressione di una vera comunione spirituale tra la mente del Maeterlinck e l'anima vibrante del Dhammapada.

Questa corrente di alta serenità, soffusa di un'ineffabile dolcezza, palpita così all'unisono, che per il Maeterlinck potrebbe ripetersi il giudizio espresso dal Klein, a proposito di Çudraka, il re poeta, autore del *Carretto d'Argilla*, la cui arte secondo il critico drammatico, s'avvicina tanto a quella di Shakespeare, da indurci a credere alla parentela atavistica di spiriti derivati dal genio originario della stirpe aria (3).

Che il filosofo belga abbia sentito in tutta la sublime purezza la concezione del supremo spirito, che deve guidare il saggio alla conquista di una coscienza superiore, lo dimostrano queste sue parole:

« Essere savio non significa non aver passioni, bensì purificare quelle che si hanno ».

Molti possono obiettare che ciò è contrario alla dottrina buddhistica, per cui tutto è estinzione, arrestamento e fine. Il De Lorenzo (4) perciò scrive: « Questa calma serena del Buddismo è dovuta al fatto, che nei motivi di questa filosofia morale, nei suoi mezzi e nei suoi fini, niente vi è che sia fatto di movimento e di passione; anzi, tutto in essa tende appunto all'estimazione di ogni moto, all'arresto del circolo eterno della vita » (5).

Questo concetto, generalmente ammesso dagli autori occidentali, ha però degli oppositori, i quali sostengono doversi attribuire alla pa-

(1) Da non intendere in senso cronologico, perchè in ordine di tempo precede le altre due.

(2) Max Müller nel suo saggio sul Buddismo (*Chips from a German Worship*, 1868) scriveva: « Il codice morale dei Buddhisti, considerato in sè e per sè, è il più perfetto che mai si sia avuto ».

(3) KLEIN. *Geschichte des Drama* (vol. III p. 85-87).

(4) DE LORENZO. *India e Buddismo antico*, p. 356.

(5) DE LORENZO, op. cit. p. 356.

rola *Nirvâna* il significato dell'estinzione dell'anima individuale in una universale identificazione, da raggiungersi però, non coll'inerzia, ma con una continua attività dedicata al bene sociale.

Intesa nel senso di distruzione d'ogni cosa, certamente la filosofia buddhistica « non aggrada agli spiriti umani, specialmente agli europei e moderni, che sono febbrilmente assetati di passioni, di emozioni e di commozioni » (1). Ma Rabindranath Tagore, che dei moderni interpreti dell'antico pensiero dell'India è il più puro e il più grande, recisamente scrive: « Ho già prevenuto i miei uditori, e debbo ancora una volta prevenirli, contro l'idea che i sapienti indiani abbiano predicato una rinuncia del mondo e dell'io, che conduca unicamente alla pura e vuota negazione. Essi miravano invece alla comprensione dell'anima, o, in altri termini, al possesso del mondo in perfetta verità » (2).

Ed il Dhammapada (3) scolpisce questo concetto: « Quelli il cui pensiero è bene affinato nei sette requisiti della Rivelazione (4) già in questo mondo hanno raggiunto la liberazione suprema ».

E poichè requisiti della Rivelazione sono, non solo la contemplazione e la calma, ma anche l'energia che giustamente le precede, questa è appunto l'impulso, fattore di un'opera costante d'amore, unico mezzo per esser degno di aspirare al *Nirvâna*. A proposito di questa missione d'amore, sembra che le opinioni siano anche discordi. C'è chi scrive che nella dottrina buddhistica « non vi può esser posto precipuo per fede, speranza, carità, passione di sacrificio, sete di martirio ed altre simili virtù » (5). Ma è sempre Tagore che, allevato « in una famiglia la quale adopera i testi delle Upanishad nelle quotidiane pratiche religiose » ci dà il significato purissimo delle concezioni più difficili, perchè, come egli dice: « I versetti delle Upanishad, e gl'insegnamenti di Buddha, furono sempre per me cose dello spirito, dotati quindi d'il-

(1) DE LORENZO, *India e Buddismo antico*, p. 355.

(2) TAGORE R., *Sâdhanâ: The Realisation of Life* - Macmillan and Co. Booksellers - London - Trad. ital. di Augusto Carelli, Carabba-Lanciano.

(3) Str. 89, trad. Pavolini.

(4) I sette requisiti della Rivelazione (in pâli bojghanga) sono: recollection, investigation, energy, joy, calm, contemplation und equanimity, (CHULDERS - *Dictionary of the Pâli language* - London 1875).

(5) DE LORENZO, *India e Buddismo antico*, p. 356.

limitata vitalità » (1). L'ottuplica sentiero (2) « non consisteva semplicemente nella totale abnegazione di sè stessi, ma nel diffondere largamente l'amore. E sta in ciò il vero carattere della predicazione di Buddha. Sapendo che il Nirvâna da lui predicato deve conseguirsi per mezzo dell'amore, si vede chiaramente che esso Nirvâna costituisce la più alta espressione d'amore » (3).

Il Maeterlinck s'è tutto ispirato a questa sorgente luminosa d'amore, alla dottrina del Karma, come osserva Lafcadio Hearn (4). Io credo che questa graduale evoluzione dello spirito del Maeterlinck, prima gemente nell'atmosfera opaca dell'indefinito lugubre, i cui lividi riflessi si proiettarono perfino nei drammi per marionette: *Alladines et Palomides e la Mort de Tintagiles*, sia dovuta soprattutto alla lettura delle Upanishad e dei più diffusi testi buddhistici. Dopo il mistero e l'incubo, dominanti nella sua precedente attività letteraria, non saprei spiegare altrimenti questa calma pensosa, ispirata ad una sublime espressione di poesia. Massime indiane, testualmente riportate, sono il documento di quest'iniziazione, che ha fatto assurgere lo spirito dalle zone nebbiose ad un pacato meriggio, in cui l'ardente fiamma dell'amore si alterna alle dolci penombre di una suprema felicità, fatta di quiete e meditazione.

Abbandonare le gioie dell'orgoglio e dell'ambizione, per darsi alla soddisfazione purissima di un amore disinteressato, è il supremo ideale: « Se l'uomo tiene a rinunciare a qualche cosa, conviene anzitutto rinunciare alle gioie dell'orgoglio, che sono le più fallaci e le più

(1) SÂDHANÂ, pref.

(2) Gli otto sentieri (marga) che conducono al Nirvâna sono costituiti da retta volontà, fini elevati, modestia nel parlare, condotta onesta, vita inoffensiva, perseveranza nel bene, profonda meditazione.

(3) SÂDHANÂ, pag. 82-83.

(4) LAFCADIO HEARN, *Gleanings in Buddha-Field*, London, 1895, trad. it. di G. de Georgio, Laterza, Bari. Sarà bene riportare l'autorevole giudizio dell'Hearn sul significato della parola Nirvâna « Ancora largamente prevale in Europa ed in America l'idea che Nirvâna significhi, per le menti buddiste, nè più nè meno che l'assoluta nullità, la completa annichilazione. Questa idea è erronea. Ma è errata solo perchè contiene la metà di una verità. Questa mezza verità non ha valore o interesse, o anche intelligibilità, se non è congiunta all'altra metà. E dell'altra metà non esiste ancora sospetto nella media delle menti occidentali. Nirvâna, veramente, significa estinzione. Ma, se per questa estinzione dell'esser individuale noi intendiamo la morte dell'anima, la nostra concezione di Nirvâna è sbagliata. (p. 214-215).

vuote » (1). Però, prima di darsi alla rinuncia (2), bisogna operare con entusiasmo il bene.

Solo quando la nostra energia ha annesso, secondo Barrès, alla nostra riflessione più vasti campi d'esperienza, potremo staccare il fiore della felicità (3), perchè « il gran dovere del savio è di picchiare a tutti i templi, a tutte le dimore della gloria, dell'attività, della felicità e dell'amore. Operare è anche provare, aspettare, pazientare, raccogliersi, tacere » (4).

V'è qui il puro sentimento buddhistico, che non vuole il torpore, l'inazione, il flaccido annientamento, ma un'opera elevata e nobile, un'esaltazione di bellezza, di sacrificio e d'eroismo (5).

Dice l'Ituvuttaka (6). « Solo colui che è maturo alla retta meditazione, zelante, coscienzioso e sveglio, spezzato il vincolo della nascita e della vecchiezza, già in questa vita attinge alla Rivelazione suprema ». E Tagore, che ha gettato luminosi fasci di pensiero sui concetti filosofici-religiosi dell'India antica, giustamente ha scritto. « La vera libertà non consiste nel perdersi nell'inerzia. L'operare per amore costituisce la libertà nell'azione. Questo è il significato della dottrina della *Bhagavad-Gîtâ* (7) sull'attività disinteressata. La rinuncia senza alcuno scopo costituirebbe una miseria ancora più tetra, e questo non poteva essere il pensiero di Buddha (8) ».

Il Maeterlinck ha riplasmato lo spirito, ascoltando la profonda armonia del mormorio di questa sempre vergine sorgente di verità; onde,

(1) *La Sagesse et la Destinée*, p. 123.

(2) « Cerchiamo la felicità nella rinuncia quando non ci è possibile rinvenirla altrove ». Op. cit. pag. 124.

(3) Il proverbio indiano testualmente riportato dal Maeterlinck è « Il fiore che deve sbocciare, va ricercato durante il silenzio che segue il temporale, non prima ».

(4) MAETERLINCK. Op. cit. p. 229.

(5) Nei due drammi buddhistici: Il « Carretto d'Argilla » e il « Nagananda » tradotti rispettivamente in italiano dal Kerbaker e dal Cimmino, si può ammirare, in meravigliosa espressione artistica, la divina legge di sacrificio e d'amore, di cui è tutta pervasa la dottrina di Buddha. Leggere anche le stupende leggende Buddhistiche del Mahâbhârata nella mirabile traduzione del Kerbaker. (Atti dell'Accademia Pontaniana. Vol. XXX).

(6) Str. 34.

(7) *Bhagavad-Gîtâ*, Canto III « Non per l'astenersi dall'agire l'uomo può sottrarsi agli effetti dell'opera, nè con la mera rinuncia raggiungere la perfezione ».

(8) *Sâdhanâ*, p. 82-84.

accettando completamente la teoria filosofica indiana, ha detto: « Bene la saggezza indiana s'esprime. *Lavora come quelli che sono ambiziosi. Rispetta la vita come quelli che la bramano. Sii felice come coloro che vivono per la gioia di vivere.* Ed è questo il fulcro della saggezza umana (1) ». Solo dopo d'aver picchiato a molte porte, molto vegliato ed operato in un continuo desiderio di bene e di effusione d'amore, potremo toccare vittoriosamente il lido del Nirvâna. Tutta la nostra felicità sarà allora nell'assoluta rinuncia ed estinzione di ogni cosa. Questo è il premio riservato ai purissimi che hanno disinteressatamente amato e sofferto per passione di sacrificio inseindibile dal supremo amore. L'inno vedico che canta: « Dall'amore il mondo trae origine, per l'amore si conserva, verso l'amore s'avvia, ed all'amore perverrà », accende nell'anima del Maeterlinck uno stupendo riflesso, che però viene a brillare d'un vivido bagliore d'originalità. « La saggezza è la luce dell'amore, e l'amore è l'alimento della luce. Quanto più profondo, tanto più saggio diviene l'amore, e quanto più la saggezza si eleva, tanto più s'avvicina all'amore (2) ». Unica è la sorgente d'ogni felicità, ed è l'amore: « Qualunque forma assuma la felicità, o fiume, o lago, o torrente, o sotterraneo rivo, una sola n'è la scaturigine nei segreti recessi del nostro cuore » (3).

Questo cantico che tocca le vette del sublime, è tutto palpitante anche nelle strofe del Suttanipâta (4): « Come una madre il caro suo unico figliuolo, a costo della vita difende, così si eserciti la mente in illimitato amore verso tutte le creature. In amore illimitato verso tutto il mondo si eserciti la mente: in alto, in basso e di traverso, senza impedimenti, senza inimicizia, senza rivalità. Stando in piedi, camminando o seduto, giacendo, o mentre non ha più sonno, si applichi a questo pensiero; tale pratica fu detta divina in questo mondo ».

Il supremo amore maeterlinckiano, che riveste di una nuova ed intensa luce tutti gli spiriti, conducendoli dall'angoscia alla gioia, dall'abbattimento alla resurrezione, contiene nella sua essenza perfetta ciò che Buddha chiamava *Brahma-vihâra* « il ritorno all'infinito avrebbe avuto respiro e moto se il cielo non fosse ricolmo di gioia e d'amore? » (5).

(1) *La Sagesse et la Destinée*, p. 168.

(2) Op. cit. p. 72.

(3) Id. p. 291.

(4) *Suttanipâta*. Nel Sutta dell'amore, trad. Pavolini.

(5) TAGORE *SÂDHANÂ*, p. 116 e 117.

Tutti possono amare e sentire i benefici profondi ed inalterabili che dà l'amore, alle cui basi « non istà mai altro che una felicità semplicissima, una tenerezza ed un'adorazione perfettamente comprensibile » (1).

Col costante amore si conquista la saggezza, che rende lo spirito superiore al destino. Il poeta filosofo belga ha perciò trionfalmente dimostrato che nulla al mondo quanto il fato è più lungamente sommerso a chi osa imporglisi.

Quando una serie di avvenimenti, dominati da una forza suprema, tende ad abbattere chi ha la ferma coscienza di resistere e contrattaccarla con impeto superiore, coll'arma della saggezza, la vittoria del savio è sicura.

Anche il fato dominante sovrano nelle figure shakespeariane di Amleto, Re Lear e Macbeth è tutto nella loro anima, che, se si fosse sollevata sul travolgente pensiero di vendetta, non sarebbe stata trascinata alla catastrofe.

Ed il Maeterlinck, continuando l'esame dei personaggi che dovettero cedere ad una fatalità inesorabile, a proposito di Luigi XVI afferma che, se il re esitante avesse potuto scorgere, anche per un solo istante, la sua posizione come l'avrebbe scorta un filosofo disinteressato, non sarebbe certamente morto sul patibolo.

Nel Dhammapada questa verità è consacrata in poche strofe, tutte vibranti intimamente, nella sublime semplicità e concisione, di un puro desiderio ascetico: « Buona cosa è il saper frenare il pensiero, inafferrabile, leggero, che si sbizzarrisce a sua voglia; domato, il pensiero è sorgente di felicità. Riconoscendo che questo corpo è simile ad un fragile vaso, fatto il pensiero simile a fortezza, assali Mâra (2) con l'arma della scienza, e, vintolo, guardatene, e rinunzia alla casa » (3).

Nel Pàcittya (20, 62) s'impone ai religiosi di esercitare amore e pietà per gli esseri, per così dire, anche invisibili. E' proibito al perfetto monaco di bere l'acqua che contenga, sia pure in minima quantità, la vita animale. Leggere anche, nel Cap. 3° Parte 2° del Buddha dell'Oldenberg, il brano riguardante la carità e la compassione.

(1) MAETERLINCK, op. cit. p. 292-293.

(2) Il principio del male nel buddhismo. Ved. lo scritto di HERMANN OLDENBERG nel volume: « *Aus Indien und Iran* » intitolato: « *Der Satan des Buddhismus* » e « *Mâra und Buddha* » di E. WINDISCH (*Des XV Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen klasse der Königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*. N. 4° Leipzig, 1895).

(3) *Dhamm. str.* 35-40. La traduzione è sempre quella del prof. Pavolini.

Poichè, secondo il Maeterlinck, non esiste una fatalità superiore, che abbatta inesorabilmente tutti gli esseri ad essa soggetti, nello spirito di alta saggezza dobbiamo ricercare l'asilo inviolabile, che fonde in torrente di luce quelle misteriose leggi create dagli uomini, a cui s'è dato il nome di *Fato*.

Ogni avvenimento porta in sè le tracce di un altro verificatosi precedentemente per opera autonoma dello spirito, onde « ad ogni uomo tocca la parte del bottino che egli si merita » (1). Il destino vien quindi plasmato secondo la nostra vita interiore, o, come si esprime la dottrina buddhistica, « Il nostro stato è il risultato dei nostri pensieri, essi ne sono il fondamento e la materia » (2).

E' l'incoscienza che rende l'animo un cieco istrumento delle passioni. Il Maeterlinck sostiene che, di quest'incoscienza originaria lo spirito umano non può mai liberarsi del tutto; ma, per la progressione etica di cui è fattrice la saggezza, si può raggiungere l'eletta regione, riservata a coloro che hanno « migliorato la propria coscienza ».

La filosofia pitagorica, nella concezione ternaria: del Destino dominante sul passato, della Libertà sull'avvenire, e della Provvidenza sovrastante su entrambi s'avvicina non solo al pensiero maeterlinckiano, ma anche a quello buddhistico, perchè il suo contenuto fondamentale risiede appunto nella facoltà data all'anima di ascendere l'universo spirituale o di infrangersi sotto il fatalismo della materia (3).

« La cattiva sorte, fra le mani della Saggezza, è flessibile come un fresco giunco, ma diventa una verga terribilmente rigida fra le mani dell'Incoscienza » (4) afferma il Maeterlinck, riproducendo così il concetto buddhistico, direi, in modo quasi letterale.

Nelle massime del Dhammapada la Saggezza è l'identica sovrana energia interiore, che domina il corso degli avvenimenti, secondo il volere inflessibile dello spirito. « Guidano l'acqua nei tubi i fontanieri, gli armaiuoli curvano i dardi, piegano il legno i falegnami, domani se stessi i sapienti. Come rupe massiccia non è scossa dal vento, così, nè per biasimi, nè per lodi vacillano i saggi » (5).

E' l'incoscienza, l'ignoranza o l'*avidyâ*, per usare il termine sanscrito, quella che ostacola alla maggior parte degli uomini la visione della verità, ossia del *Dharma*.

(1) MAETERLINCK, op. cit. p. 50.

(2) *Dhamm.* str. 1.

(3) Cfr. HIEROCLIS. *Comment. in aurea P. carmina*.

(4) MAETERLINCK, op. cit. p. 43.

(5) *Dhamm.* str. 80-81.

Maeterlinck, parlando dei destini che sono offerti alla volontà degli uomini, fa un paragone efficace, descrivendo un ruscelletto, diretto, con faticoso gorgoglio, verso un grande lago, ed un canale dalle placide acque scorrenti anche verso il lago. Era una forza istintiva quella che trasportava i pochi fili d'acqua in direzione normale al canale, ma attraverso un sentiero fatto quasi apposta per respingerli. « Ma parve contemplare la viva immagine dei due grandi destini degli uomini »! esclama il poeta. Ed infatti, come egli nota: « Il Destino, di cui tanto piace dolerci, non ha altre armi che quelle dategli da noi stessi ». Dalla voluttà e dal desiderio nasce il dolore (1), ma « il più importante insegnamento della vita, consiste, non già nel riconoscere l'esistenza del dolore in questo mondo, ma nel comprendere che dipende da noi il convertirlo in un gran beneficio ed in altrettanta gioia » (2).

Ed è stata questa fiamma rutilante a trasformare la luce dolorosa dell'agonizzante crepuscolo dell'anima maeterlinckiana in un vivido bagliore di rinascita purificatrice. Dice Anastasio Grün: « Oh non temere il fuoco celeste che non incendia. Il pensiero, reso puro dall'ardente lavacro, si protende alla luce, spicca un balzo alle stelle ».

GIUSEPPE BRINDISI.

Una parola ardente (3)

Il Paradiso e l'Inferno sono le manifestazioni materiali dei pensieri piacevoli e spiacevoli.

Sii sincero o falso, poichè non puoi essere entrambi.

La verità è un retaggio divino che si trova nel profondo d'ogni cuore umano.

L'anima regale obbedisce alla legge, soltanto in considerazione degli altri, poichè in realtà è superiore ad essa.

Il Dio che è intelligibile all'uomo, è fatto dall'uomo stesso, ma ciò che è al di là della sua intelligenza, è la realtà.

Più ci si accosta alla realtà, e più ci si avvicina all'unità.

(1) *Dhammapada* str. 214.

(2) TAGORE-*Sādhanā* p. 71.

(3) Pensieri stralciati da un Capitolo delle *Note di musica silenziosa* di Inayat Khan.

Molti mali nascono dalla ricchezza; ma ancor più numerosi ne nutre la povertà.

Non piangere con le persone affitte, ma consolale; altrimenti, colle tue lacrime, inaffierai la pianta del dolore.

Allorchè l'uomo giunge all'intima Verità, egli realizza che non vi è nulla che non possa trovare in sè medesimo.

La ragione è l'illusione della realtà.

Lasciate dormire il demonio, piuttosto che risvegliarlo.

Il movimento è la vita; la tranquillità è la morte.

Non vi è azione al mondo che non possa esser classificata come peccato o virtù, poichè quello e questa sono rese tali dal loro rapporto con l'anima che li compie.

E' inutile tentar d'apparire ciò che non si è in realtà.

Il piacere sbarra la via all'ispirazione, ma il dolore le fa strada.

Una lingua mordace colpisce più profondamente della punta di una baionetta, e le parole pungenti tagliano più della spada.

Il cuore umano deve fondersi come metallo, prima che possa venir modellato in un carattere soddisfacente.

Una parola può essere più preziosa di tutti i tesori della terra.

Colui che fa posto per gli altri nel proprio cuore, troverà posto dovunque per sè.

Ogni personalità umana è come un pezzo di musica, che ha un tono ed un ritmo proprii.

Un peccatore di cuore tenero è preferibile a un santo indurito dalla pietà.

La via di vincere l'errore è quella di ammettere prima la propria colpa, e poi di astenersi dal ricadervi.

Accusando un individuo della sua colpa, non si fa che radicarla in lui più saldamente.

Il cuore umano è la conchiglia in cui si trova la perla della sincerità.

Le rocce si apriranno per far strada all'essere che ama.

L'uomo trova sempre il modo di giustificare ciò che gli conviene.

La rettitudine di mente conduce ad un sicuro trionfo.

L'amore alla forma, progredendo, culmina in amore all'informe.

Allorchè l'uomo s'innalza al disopra del senso del dovere, il dovere diventa la sua gioia.

La vita esterna non è che l'ombra della realtà interiore.

Il segreto di ogni trionfo è la forza della propria convinzione.

Coloro che cercano di fare tante virtù dei propri difetti, si trascinano sempre più lontano nell'oscurità.

Spesso una perdita mondana si trasforma in un guadagno spirituale.

La paziente resistenza è un segno di progresso.

L'ideale è il mezzo; ma il suo compimento è la meta.

Molti sentono, pochi pensano, e più pochi ancora sanno esprimere i propri pensieri.

Il valore del sacrificio consiste nella buona volontà con cui si compie.

Nulla può derubar la gioia all'uomo che ha retto intendimento.

Non temere Dio, ma considera attentamente ciò che Gli piace e ciò che Gli dispiace.

L'ottimismo è la conseguenza dell'amore.

Colui che è un enigma per gli altri, lo è anche per sè.

Allorchè l'avaro mostra della generosità, la celebra colle trombe.

Un uomo sincero emana una fragranza che è percepita dai cuori altrettanto sinceri.

Se non siete capaci di frenare i vostri pensieri, non li potete possedere.

La risposta è inclusa nella domanda; una domanda non esiste, senza risposta.

Tutto ciò che fa indugiare l'uomo nel suo viaggio verso la meta desiderata, costituisce la tentazione.

Il fatalismo è un lato della verità, non tutta.

Tieni in disparte la tua bontà, affinchè non possa toccare la tua vanità.

Allorchè l'uomo nega ciò che ti deve, Dio diviene il tuo debitore.

La finezza dei modi in unione alla sincerità, costituisce un'arte vivente.

Le anime veramente grandi, divengono ruscelli d'amore.

Colui il cui amore è stato sempre ricambiato, non conosce il vero sentimento d'amore.

La vera credenza è indipendente dalla ragione.

La saggezza è come l'orizzonte: più ci si avvicina ad essa e più retrocede.

Allorchè l'anima è intonata a Dio, ogni azione diviene musica.

L'altruista trae profitto dalla vita più dell'egoista, il cui guadagno dimostra alla fine d'essere una perdita.

La sincerità è, nel cuore dell'uomo, come un bocciuolo che fiorisce colla maturità dell'anima.

La vittoria è serbata al credente, poichè la fede assicura la vittoria.

E' impossibile venir soltanto lodati, senza incorrere nel biasimo. La lode e il biasimo vanno di pari passo.

La morte è un tributo che l'anima deve pagare per aver posseduto un nome e una forma.

Tutte le vicende della vita sono prove per far distinguere il vero dal falso.

Il vero ricercatore della verità non s'arresta a mezza strada; egli o trova l'oggetto delle sue ricerche, o perde interamente sè stesso.

L'uomo che non ha il coraggio sufficiente di tutto arrischiare, non compierà niente nella vita.

(Trad. di Gisella Craig).

INAYAT KHAN.

USCITO ORA:

J. EVOLA: *Saggi sull'idealismo magico*. Todi, Casa Editrice « Atanor », 1 vol. p. 199. L. 12.

INDICE: *Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell'idealismo. Sul concetto di potenza. L'Io sopranormale. La costruzione dell'immortalità. L'essenza dello sviluppo magico. Esigenze contemporanee verso l'idealismo magico. Appendice. Sul significato dell'Arte modernissima.*

Dirigere le richieste a VIA GREGORIANA, 5 - ROMA.

L'Eono degli Eoni⁽¹⁾

La Regalità, l'Adeptato di cui le buone Novelle hanno parlato, non devono essere considerati nè come signoria su passate età, nè come successione ai possessi accumulati dei tempi che furono, e neppure come qualche futuro acquisto di grandezze che ancora non sono, ma come l'attuale *auto-realizzazione dell'essere* pel cui mezzo l'uomo *consapevolmente* è l'immortale ed eterno Eono degli eoni, — non degli eoni nel senso soltanto di lunghi periodi di tempo, di semplici epoche, nè di eoni quali immensità spaziali, ma di eoni quali realtà sempiterni, cui nè la totalità di tutti i tempi, nè la somma di tutti gli spazii, possono veramente manifestare quali essi sono in realtà.

Miriamo la sfolgorante verità che ci è dinnanzi, l'incredibile Vangelo: Noi *siamo* spiritualmente ora e sempre questo supremo Eono degli eoni, questo Mistero di tutti i misteri, e solo ci *accade*, come Trimegisto dice, di non saperlo.

Erede delle età, erede degli eoni! Quale più sovrabbondante promessa potrebb'esser fatta all'uomo nella sua passione? Un vero Vangelo codesto, la migliore di tutte le Buone Novelle, una proclamazione dal Divino che è e sa al Divino che è e non sa.

Ma questo che è il più sublime di tutti gli insegnamenti, il più trascendente di tutti gli ideali, deve inevitabilmente apparire così iraccessibile ai più, che essi non esiteranno ad accusare i trasmettitori di tale rivelazione, di blasfemia contro il loro Dio e di calunnia contro l'unica trascendenza del loro Signore. Essi certamente non hanno mai udito parlare della dottrina-Uomo, la più importante nelle tradizioni dei Misteri, la profonda dottrina-Cristo.

Ma coloro che hanno avuto la buona fortuna di apprendere la dottrina e non si sono perduti di coraggio, ma lietamente sono andati innanzi per sapere di più; essi dovrebbero vedervi l'invito a non indugiarsi nell'aspirazione di cogliere i molti bei fiori di abbaglianti possibilità, che fiancheggiano i sentieri della nuova aurora del Sole della Gnosi spirituale.

A chi principia a porre i suoi piedi nella via stretta della Sapienza, nuove strade si aprono dintorno, nuove possibilità, nuovi stati. Egli ascolta da tutti i lati le meraviglie della natura rivelate in visioni e diventa, forse, un veggente lui stesso.

Stimoli nuovi nascono al di dentro, nuovi sensi sorgono, pensieri nuovi si manifestano; egli principia così ad aggiungere il sensibile al sensibile, ad estendere il mondo indefinitamente da ogni parte, di dentro quanto di fuori — credendo, forse, da principio, che se aggiungerà continuamente cosa a cosa, finalmente arriverà all'Eono.

Ma l'Eono non si tocca così; l'iniziazione nel Mistero non si ottiene in tal modo.

L'Idea delle idee non è la somma totale delle apparenze, ma la Realtà Una e Unica di tutte le cose,— Ciò che le fa quello che esse sono e anche Ciò che le fa non essere quello che appaiono.

(1) Dal volume di G. R. S. MEAD: *Come in alto così in basso*, uscito ora ora pei tipi dei Fratelli Bocca; Prefazione e Traduzione di D. Calvari.



Già nel numero precedente abbiamo annunciato il *Corso di Cultura Spirituale* che si è organizzato presso la sede di Roma della *Lega teosofica*; ed i lettori ne avranno trovato unito il programma contenente l'elenco completo delle conferenze e dei conferenzieri e le direttive dell'iniziativa. Abbiamo anche detto dell'inaugurazione, fatta da Adriano Tilgher con una trattazione del « *Problema del Male* ». Il testo completo di questa conferenza, così come un accenno dei punti principali sostenuti nella relativa discussione, li riporteremo nel prossimo fascicolo.

Alla conferenza del Tilgher ne sono seguite due del prof. G. Tucci della R. Università di Roma su « *L'essenza del buddhismo mahâyânico* », nei giorni 22 e 23 marzo. Il conferenziere ha delineato la genesi storica di questo sistema, che poi è passato a definire di contro al buddhismo primitivo. I punti di differenza principale sarebbero: 1) Affermazione che il compito di salvezza non è ristretto al singolo individuo, ma va esteso alla totalità degli esseri, donde la sostituzione dell'ideale del bodhisattva a quello dell'arhat; 2) Conseguente elevamento del Buddha ad essere cosmico, variamente trasmutante nella storia per la liberazione degli uomini; 3) Affermazione che è possibile agire su karma e dominarne gli effetti; 4) Sviluppo del problema della conoscenza con conseguenze idealistiche: la realtà consiste nel suo semplice venire pensata; quindi la liberazione si ottiene sopprimendo le determinazioni mentali; 5) Il risultato è çûnyatâ, realtà indefinibile trascendente sia nirvâna che samsâra. Queste conferenze hanno dato luogo a vivaci discussioni circa il problema teleologico nel buddhismo e i rapporti con i valori affermatasi nell'ultima cultura d'Occidente.

Con questa conferenza del corso il prof. Varisco della R. Università di Roma ha esposto i punti principali di una sua opera inedita su « *Dall'uomo a Dio* ». Di questa conferenza con grande probabilità daremo il testo completo in un prossimo numero di *Ultra*. In ogni caso qui accenniamo alle sue linee generali. Il Varisco è partito dalla dimostrazione che non vi è atto della nostra vita, qualunque esso sia, intellettuale o pratico, a cui non si presupponga il concetto di certezza; egli ha poi analizzato questo concetto, il quale implica che il pensiero del singolo non sia soltanto pensiero del singolo, ma anche pensiero di altri, e quindi una legge d'immanente correlazione di tutti i pensieri. Ma per spiegare una tale correlazione occorre a sua volta riferirci ad una superiore unità di pensiero; fallito il tentativo di intendere questa unità come qualcosa che sia nel subcosciente degli individui, giacchè « pensiero subcosciente » è un concetto logicamente contraddittorio, si è costretti a risalire ad una coscienza superiore, in cui viva in forma piena, attuale ed unificata

ciò che nei singoli vive in modo frammentario e contingente. Tale è Dio. Il conferenziere è quindi passato ad accennare al rapporto fra Dio e gli individui. Gli individui sarebbero pensieri divini, ai quali l'atto creativo ha dato una certa esistenza autonoma, simile a quella che delle abitudini possono avere nella vita di un uomo. Ciascuno di questi pensieri cerca poi di adeguarsi sempre di più a quell'unità universale da cui trae la propria vita, a far suo quel contenuto infinito che è attuale nella mente divina, e in ciò l'individuo ha la sua finalità. Nella discussione, che ha seguito, il prof. Palanga ha sviluppato la concezione monodologica varischiana, il Calvari ha studiato i rapporti di questa con le vedute teosofiche, l'Onofri ha cercato di approfondire il concetto di conoscenza sintetica o integrale e fino a che punto in essa il particolare come tale possa venire conservato. Dall'altra parte, l'Evola ha insistito sulle difficoltà che gnoseologicamente incontra l'idea della coesistenza di soggetto particolare e di soggetto universale, ed ha affermata la concezione secondo cui fra persona e divinità vi sarebbe non coesistenza, ma progressività: la persona sarebbe il soggetto universale in potenza e il soggetto universale l'atto della persona.

La quinta conferenza è stata tenuta dal prof. Volpicelli il 5 aprile su » *I fenomeni soprannormali secondo la scienza e secondo l'attualismo* «. Questa conferenza è stata provocata dalle esperienze del fakiro Tahra-Bey, a cui il Volpicelli ha assistito. La tesi è la seguente. Ciò che permette di parlare di soprannormale, di miracoloso, ecc. e che fa arrestare dinanzi ad esso come dinanzi ad un mistero impenetrabile, è il pregiudizio realistico e dogmatico della scienza; la quale pensa che vi sia l'Io da una parte, la realtà in sé dall'altra, determinata da leggi inconvertibili, date una volta per tutte. Ciò che corrisponderebbe a queste leggi sarebbe il normale, il resto un soprannormale e un inesplicabile. Ora un tale presupposto è una vuota astrazione: non si può in alcun modo coerentemente affermare l'esistenza di una realtà in sé. La realtà è invece la nostra esperienza della realtà, anzi il divenire di questa nostra esperienza di essa, divenire che non si può fissare in forme immutabili e predeterminate. Esperienza è lo stesso corpo umano il quale non è un » altro « dell'anima, ma l'espressione, la concretezza stessa di questa. Quindi se il corpo si trova così e così determinato, schiavo di queste o quelle leggi, ciò è perchè l'Io così lo vuole. Quando l'Io riprendendosi nella sua più profonda natura, si volesse invece altrimenti, allora le antiche condizioni non potranno non venire superate in nuove forme di esperienza e in nuove possibilità che, rispetto allo stato anteriore, appariranno come soprannormali. Il paralitico in fondo è tale, perchè vuole essere paralitico; il paralitico che malgrado i suoi sforzi resta tale, non vuole veramente, ma desidera, vorrebbe: giacchè volere e realizzare è una sola medesima cosa. Il soprannormale è dunque relativo: tutto può dirsi soprannormale e miracoloso e tutto può dirsi normale e naturale indifferentemente, a seconda del punto di vista. Di là da ciò, l'unica verità è lo spirito, la cui natura è: attuarsi, superarsi. Anche questa conferenza ha dato luogo ad una discussione particolarmente animata e complessa, che ha investito l'insieme delle posizioni della filosofia gentiliana. Il Volpicelli ci sembra che non sia stato appoggiato dai suoi amici idealisti proff. Licitra e Spirito i quali, spinti da varie critiche, hanno finito col subordinare la spontaneità dello spirito a leggi sto-

riche e dialettiche. D'altra parte sono sorte varie difficoltà, come questa: che in un uomo messo alla tortura la volontà vera e » storica « è quella relativa alla sua sofferenza, mentre quella che si ribella sarebbe un volontà falsa ed irreale.

Le conferenze sono continuate nelle domeniche successive; tra esse quelle dell'on. Colonna di Cesarò, di J. Evola, di U. Della Seta, di F. Enriques e altri. Di essi daremo a suo tempo in *Ultra* i testi o un cenno riassuntivo. Il corso ha avuto un brillante successo; spesso la sala non ha potuto contenere il folto pubblico di studiosi accorsi, fra i quali abbiamo notato personalità assai note nell'ambiente culturale e filosofico romano. Anche nella stampa la nostra iniziativa ha avuto una simpatica risuonanza.

* * *

A fianco al Corso di Cultura spirituale, si sono anche svolte in Marzo e Aprile presso la nostra sede, le pubbliche conferenze del giovedì; non essendoci permesso di riassumerle per difetto di spazio, ci limitiamo a darne brevissimi cenni. Il barone J. Evola illustrò con grande chiarezza la *Dottrina dei Tantra*, riassumendo il contenuto di un suo lavoro di prossima pubblicazione intorno a argomenti di così vitale importanza, dopo le magistrali ultime opere di John Woodroffe (A. Avalon), che per la prima volta ha messo innanzi alla cultura europea, lumeggiandone gli aspetti più profondi, quel tanto discusso e in parte assai malinteso metodo di sviluppo spirituale. Sul *Culto dell'uomo primitivo* A. F. Guidi, valoroso cultore e studioso di egittologia, ha tenuto una dotta conferenza intorno alle scoperte recentissime relative alla rappresentazione grafitica di un culto eugenetico mistico e forse iniziatico scoperto in Francia nelle cave della Dorlogne. La Marchesa Carla Vitelleschi accompagnò una lettura di un canto della *Bhagavad Gita* con illustrazioni e considerazioni mistiche e Nino Burrascano ha fatto una limpida conferenza sui *Misteri di Osiride e Iside* riassumendo miti e processi e dando loro un'interpretazione spirituale. Tutti i conferenzieri riuscirono a interessare intensamente il folto pubblico accorso alla nostra sala, il quale dimostrò la sua soddisfazione con vivi applausi.

* * *

Il 26 marzo, il 2 e il 4 aprile il Conte Hermann Keyserling, ha tenuto tre conferenze nell'aula magna del Collegio romano. Egli parlò in francese sui seguenti argomenti: *La saggezza di oriente e d'occidente*, *La nuova era in formazione*, *Della vita e della morte*. Presentato al pubblico dall'illustre professore Carlo Formichi, ordinario di sanscrito nella nostra Università, il Conte Keyserling ha esposto nelle sue grandi linee i principi informatori della *Scuola della Sapienza* da Lui fondata a Darmstadt.

* * *

CONCORSO PER UN LAVORO IN UN ATTO.

Il risultato di questo Concorso indetto lo scorso anno dalla nostra Rivista e che non ha potuto finora esser definito a cagione della prolungata assenza dall'Italia del Prof. Comm. Giuseppe Zucca, sarà pubblicato nel prossimo fascicolo di *Ultra*.



I LIBRI

Prof. ANGELO PUGLIESE - *Fisiologia* (Fisiologia della vita organica o vegetativa - Fisiologia della vita di relazione). Volume in-16 di pag. xxxii-848, con 234 incisioni in nero ed a colori, legato L. 38.

E' uscito in questi giorni, sotto la veste elegante di un manuale Hoepli, la *Fisiologia* del prof. PUGLIESE.

La messe delle cognizioni ormai acquisite dalla fisiologia è tanto imponente che il raccoglierla in modo completo entro un testo di modesta mole era non lieve compito. L'autore ha colmato una vera lacuna, emancipandosi dall'estero e rendendosi benemerito degli italiani dei quali questo volume, chiaro e preciso, sarà il fido vademecum.

Il libro, accanto ai canoni fondamentali della fisiologia classica, svolge con criteri di larga modernità gli argomenti di più viva attualità; alcuni capitoli, come quelli dell'alimentazione, della riproduzione e della crescita hanno un'impronta tutta nuova; particolarmente curata ed adattata alle esigenze degli studiosi di medicina è la chimica fisiologica. Questa pubblicazione, può figurare nella biblioteca di ogni persona colta che si interessi della « Scienza della vita » la quale di tutte le branche del sapere umano è certamente quella che ci riguarda più da vicino.

ANNIE BESANT - *Il Cristianesimo esoterico o I misteri minori*. Torino, Casa Editrice « Prometeo », 1924, pp. 285, L. 15. — E' un notevole contributo allo studio delle religioni in genere ed in particolare alla conoscenza di quel periodo di intenso fervore religioso che sta alle origini del cristianesimo. L'A. tratta l'argomento con serietà di intenti e di mezzi ma in pari tempo con vivacità e snellezza sì che la lettura è piana e dilettevole. In questi tempi in cui un rinnovato bisogno di spiritualità riconduce a considerare i grandi problemi dello spirito e della religione, questa nuova edizione del libro, già apparso nella sua prima traduzione italiana or sono molti anni, anche se troverà dissenzienti, può raccomandarsi alla considerazione degli studiosi di storia delle religioni.

ANNIE BESANT - *Il Sentiero del discepolo*. Torino. Casa Editrice « Prometeo », 1924, L. 7,50. — Sono quattro discorsi che l'A. tenne in Adyar (India) e che ora sono ripresentati in una seconda edizione interamente riveduta e con particolare cura condotta. L'opera vorrebbe essere il corollario pratico della grande concezione induista dell'evoluzione umana, destinata a sbocciare

nel fiore meraviglioso di un'evoluzione superumana. E qui appunto sono presentate considerazioni e formulati consigli sulla base dei quali la sapienza orientale (come nelle grandi linee quella di tutti i popoli e di tutte le religioni) indica la via che occorre calcare onde poter giungere alla meta radiosa ove cessa il Dolore e si afferma il trionfo della Verità e della Vita.

Se il libro sarà non solo letto ma vissuto, può essere di vera utilità a chiunque sia pensoso dell'umano progresso e del proprio sviluppo spirituale.

Libri pervenuti.

A. DE ROCHAS - *La Scienza psichica*. — Stato attuale della Scienza psichica. La regressione della memoria. La facoltà della previsione. 2ª Ed. Roma, Casa ed. « Luce e Ombra », 1924, 1 vol. p. 64, L. 3,50.

D. GIUSEPPE PRIERO - *Il libro di Tobia*, testo e volgata versione italiana con note e illustrazioni. — Como, Tip. Ostinelli, 1924, 1 vol. p. 73, L. 5,50.

C. CIPRIANI - *Mistica e storia*. (Nota). — Grosseto, Tip. Ombrone, 1925.

L. QUARTO DI PALO - *La Liricità*, con prefazione di V. Fazio Allmayer, della R. Università di Roma. — S. Maria Capua Vetere, Casa Ed. « La Fiaccola », 1924, 1 vol. p. 450, L. 20.

USCITO ORA:

G. R. S. MEAD: *Come in alto, così in basso. Saggi mistici e visioni gnostiche*. Prefaz. e Trad. di Decio Calvari. Ed. F.lli Bocca, Torino, 1925, 1 vol. p. VIII. 266. L. 19.

INDICE: *Come in alto così in basso — Eresia — L'elasticità di un corpo permanente — Le immensità — Eredi delle età — Il Maestro — Iniziazione — Ciò che la Sapienza significa per me — Adombramenti — La vita eroica — Sulle tracce della spiritualità — Congetture — L'arte del simbolismo — L'auto-ammaestrato — Verso il Sentiero — Realtà mistica — La razza immortale — Cosmogonia mistica — Speculazioni elementari — La ricerca suprema.*

Dirigere le richieste a VIA GREGORIANA, 5 - Roma.

Idillio del Loto Bianco

Romanzo di MABEL COLLINS

(Traduzione dall'inglese)

(Continuazione — Vedi ULTRA n. 5-6, dicembre 1924)

CAPITOLO VII.

L'indomani, quando aprii gli occhi, il mio letto era circondato dal bellissimo circolo. Essi mi guardavano gravemente: non vidi il sorriso su alcun volto; ma la tenerezza infinita che sentivo per loro mi diede forza. Mi alzai e mi inginocchiai presso il letto, poichè compresi che un grande momento si avvicinava.

Il più giovane e vivace di tutti lasciò il circolo e mi venne vicino. Si inginocchiò accanto a me e mi strinse le mani, che tenevano il bocciolo di loto appassito sul mio guanciale.

Alzai gli occhi — gli altri erano scomparsi. Guardai il mio compagno. Egli taceva; i suoi occhi erano fissi su di me. Come era giovane e bello! La terra non aveva lasciato alcuna macchia sul suo spirito. Compresi che la macchia terrena doveva rimanere nel mio finchè nel corso dei tempi non l'avessi lavata. Sentivo timore di questo mio nuovo compagno; egli era tanto puro e immacolato.

« Non alzare gli occhi ancora », sussurrò colui che stava inginocchiato accanto a me.

Mentre eravamo così silenziosi una voce soave giunse al mio orecchio.

« Stelle gemelle della sera, o tu l'ultimo della lunga serie di veggenti che hanno dato la saggezza al tempo ed hanno incoronato di gloria la grandezza dell'Egitto! La notte è vicina, e le tenebre devono scendere e nascondere la terra alla bellezza del cielo che le incombe. Pure la verità deve essere detta al mio popolo, agli ignoranti figli della terra. E tocca a te di lasciarti dietro una luce ardente, un ricordo per tutti i tempi in cui gli uomini a te si volgeranno e stupiranno nei secoli futuri. Il ricordo delle vostre vite, e della verità che vi ispirava, giungerà ad altre razze, in altre parti della terra ottenebrata, a popoli che avranno solo sentito parlare della luce, senza averla mai veduta. Sii forte, poichè l'opera tua è grande. Tu, fanciullo mio dall'anima candida, non avesti la forza di lottare solo colle tenebre crescenti; ma ora dà la tua fede e la tua purezza a costui, le cui ali sono insudiciate di macchie terrene, ma che ha acquistato da quell'impuro contatto la forza per il prossimo conflitto. Lotta fino all'ultimo per la tua Madre e Regina. Parla al mio popolo, e svelagli le grandi verità: digli che l'anima vive ed ottiene la beatitudine, se non è soffocata nella degradazione; digli che v'è pace e libertà per

« tutti coloro che si libereranno dai desideri. Di agli uomini di fissare i loro occhi su di me e di trovar riposo nel mio amore; di loro che vi è un fiore di loto in ogni anima umana e che esso si aprirà completamente alla luce se non se ne avvelenano le radici; di loro di vivere innocenti e di cercare la verità, ed io verrò a camminare in mezzo a loro, e mostrerò loro la via verso quel luogo di pace dove tutto è bellezza e dove tutti sono felici. Di loro che io amo i miei figli, e che vorrei venire a dimorare nelle loro case e portar loro la gioia che val più di ogni prosperità, anche per i loro cuori terreni. Di loro tutto ciò con voce simile ad un suono di tromba, che non può non esser capito. Salva coloro che vorranno ascoltare, e fa che il mio tempio divenga ancora una volta la dimora dello Spirito di Verità. Il tempio deve cadere, ma non cadrà nell'iniquità. L'Egitto deve decadere, ma non cadrà nell'ignoranza. Udrà una voce che non potrà dimenticare; e le parole che quella voce pronuncierà saranno l'occulto retaggio dei secoli, e saranno ripetute sotto un altro cielo, e annuncieranno l'alba che deve spuntare dopo le lunghe tenebre. Tu, mio figlio più giovane, che sei ad un tempo forte e debole, preparati! La lotta è prossima; non indietreggiare. Tu hai un dovere: quello d'insegnare al popolo. Non temere che la saggezza manchi alle tue parole. Io, che sono la Saggezza, ti starò a lato e parlerò nella tua voce. Guardami, figlio mio, e raccogli le forze ».

Alzai gli occhi, e nel far ciò sentii che il mio compagno, il quale stava inginocchiato accanto a me, stringeva più forte la mia mano. Compresi che voleva farmi coraggio per affrontare lo splendore abbagliante che mi stava dinanzi.

Essa stava davanti a noi, ed io la vidi come il fiore vede il sole che lo alimenta. La vidi senza veli nè travestimenti. La donna bellissima che aveva calmato le mie lagrime fanciullesche si perdeva nella dea, di cui la gloriosa presenza colmava il mio cuore di un ardore che mi sembrava come la morte. Eppure vivevo; vedevo; comprendevo.

CAPITOLO VIII.

Il bellissimo giovane sacerdote si alzò e stette in piedi accanto a me, mentre io ancora guardavo quello splendore.

« Ascoltami, fratello mio », diss'egli. « Vi sono tre verità assolute, che non possono andar perdute, ma che possono restare ignote per mancanza di espressione.

« L'anima dell'uomo è immortale, ed il suo avvenire è quello di una cosa il cui sviluppo e il cui splendore non hanno limiti.

« Il principio vitale è in noi e fuori di noi; esso è imperituro ed eterna-mente benefico, non cade sotto i sensi fisici, ma è percepito dall'uomo che desidera la percezione.

« Ogni uomo è il proprio assoluto legislatore, dispensatore di gloria o di oscurità a sè medesimo; colui che decide della propria vita, della propria ricompensa, del proprio castigo.

« Queste verità, che sono grandi quanto la vita stessa, sono semplici come la mente umana la più semplice. Alimenta con esse gli affamati. Addio. E' il crepuscolo. Ti verranno a prendere; sii pronto ».

Scomparve. Ma lo splendore non svanì dinanzi ai miei occhi. Vedevo la verità. Vedevo la luce. Rimasi trattenendo la visione coi miei sguardi appassionati.

Qualcuno mi toccò. Mi svegliai e mi sentii subito agitato da una sensazione spaventosa, la quale mi avvertiva che l'ora della battaglia era giunta. Mi alzai e mi guardai attorno. Agmahd era presso di me. Appariva molto serio; vi era nei suoi occhi un fuoco quale non vi avevo mai veduto prima.

« Senza », disse egli con voce bassa, chiarissima, tagliente come un coltello, « sei tu pronto? Questa notte è l'ultima della Gran Festa. Ho bisogno dei tuoi servigi. Quando tu fosti con noi l'ultima volta eri pazzo; il tuo cervello era frenetico per le follie della tua propria presunzione. Io ora chiedo la tua obbedienza, come la davi prima, e stanotte abbiamo bisogno di te, poichè deve essere operato un gran miracolo. Tu devi essere passivo, altrimenti soffrirai. I Dieci hanno deciso che, se non sarai ubbidiente come prima, devi morire. Sai troppo bene tutto ciò che noi sappiamo per vivere, se non vuoi essere uno dei nostri. La scelta sta chiara dinanzi a te. Falla presto ».

« E' fatta », risposi.

Egli mi guardò molto seriamente. Io lessi il suo pensiero, e vidi che aveva creduto di trovarmi triste per la solitudine, debole per il lungo digiuno, e accasciato di spirito. Invece stavo eretto, inesausto, pieno di ardimento; sentivo che la luce era nell'anima mia, che il grande esercito dei gloriosi stava dietro a me.

« Non ho alcun terrore della morte », risposi, « e non voglio più essere l'istrumento di coloro che stanno uccidendo la religione regale dell'Egitto, la grande ed unica religione della verità, a beneficio delle proprie ambizioni e dei propri desiderî. Ho veduto e compreso i vostri miracoli e gli insegnamenti che date al popolo; non vi aiuterò più. Ho detto ».

Agmahd tacque guardandomi. Il suo volto divenne più bianco e più rigido, come tagliato nel marmo. Mi ricordai delle sue parole quella notte nel santuario interno, quando aveva detto: « Rinuncio alla mia umanità ». Vidi che era così, che la rinuncia era completa. Non, dovevo aspettarmi nessuna pietà; non avevo a che fare con un uomo, ma con una forma animata da una volontà dominante e assolutamente egoistica.

Dopo una pausa di un momento egli parlò, con molta calma:

« Così sia. I Dieci ascolteranno le tue parole e risponderanno; hai il diritto di esser presente alle loro deliberazioni; tu sei altrettanto in alto nella gerarchia del tempio quanto io lo sono. Sarà una prova di forza contro la forza, di volontà contro la volontà. Ti avverto che soffrirai ».

Si volse e mi lasciò, movendosi con quel passo lento e maestoso che mi aveva tanto affascinato quando ero fanciullo.

Mi sedetti sul mio letto e aspettai. Non avevo paura; ma non potevo pensare nè riflettere. Ero conscio che si avvicinava un momento nel quale avrei avuto bisogno di tutta la mia forza, e restai senza moto e senza pensiero, riservando tutta l'energia che possedevo.

Una stella s'innalzò dinanzi a me, una stella lucente, che mi pareva avesse la forma di un fiore di loto sbocciato. Eccitato ed abbagliato, mi alzai e mi slanciai verso di essa. Si allontanò da me; non volevo perderla e la

seguii appassionatamente. Passò attraverso la soglia della mia camera nel corridoio; trovai che la porta si apriva al mio tocco. Non sostai per pensare come mai fosse aperta, ma seguii la stella e la sua luce, che diventava ad ogni istante più risplendente mentre la sua forma diventava più definita; vidi i petali del bianco fiore regale, e dal suo centro d'oro proveniva la luce che mi guidava.

Rapidamente e vivamente camminai lungo l'ampio e buio corridoio. La grande porta del tempio era aperta, e la stella passò da essa per uscir fuori all'aria libera. Io pure uscii dalla porta del tempio, e mi trovai nel viale delle strane statue. Ad un tratto mi accorsi che ai cancelli esterni vi era qualcuno che mi chiamava. Corsi per il lungo viale non sapendo ove i piedi mi portassero, ma pur sapendo di dover andare. I grandi cancelli erano chiusi a chiave; ma ad essi addossata, tanto ch'io sentivo quasi di trovarmi in mezzo, stava una gran folla, una moltitudine di gente. Stava aspettando la gran cerimonia, lo sfarzo finale della festa, che quella notte doveva aver luogo ai portoni del tempio stesso. Alzai gli occhi e vidi la Madre Regina in piedi presso di me. Aveva in mano una torcia fiammeggiante, ed io compresi che quella luce aveva formato la stella che mi aveva guidato colà. Era dunque essa, la luce di vita, che mi aveva condotto. Ella sorrise, e scomparve in un istante; io ero solo con ciò che sapevo e la gente affollata ed immersa nell'ignoranza, aspettava ai cancelli per essere istruita dai sacerdoti.

Mi ricordai delle parole del mio predecessore, del fratello che mi aveva dato le tre verità per il popolo.

Alzai la voce e parlai: le mie parole mi trascinavano come onde, e la mia emozione divenne un gran mare sopra il quale mi sollevavo; e guardando gli occhi ardenti e le facce meravigliate ed assortite che erano davanti a me, compresi che anche tutta quella gente veniva trascinata da quella rapida marea. Il cuore mi si gonfiava nella gioia di parlare, di manifestare le grandi verità che erano diventate mie.

Finalmente cominciai a dir loro come avessi preso fuoco alla torcia della santità, ed ero deciso di iniziare una vita di vera devozione alla saggezza; di abbandonare tutto il lusso che circondava la vita sacerdotale, e di metter da parte per sempre tutti i desideri all'infuori di quelli che appartengono all'anima. Parlai alto e forte invitando tutti coloro che sentivano accendersi la luce entro di sé ad entrare in un simile sentiero, anche in mezzo alla loro vita in città o fra i monti. Dissi loro che non era necessario, perchè gli uomini compravano e vendevano nelle strade, ch'essi avessero a dimenticare completamente e soffocare l'essenza divina interiore. Li esortai a bruciare alla luce dello spirito i desideri carnali più grossolani, che li tenevano lontani dalla vera dottrina, e li spingevano in folla come devoti all'altare della Regina del Desiderio.

Tacqui ad un tratto, con un grave senso di stanchezza e di esaurimento. Mi accorsi che qualcuno mi stava da ambo i lati; dopo un istante, vidi che ero circondato. I dieci alti sacerdoti avevano formato un circolo intorno a me. Kamen Baka mi stava di fronte, e fissava i suoi occhi nei miei.

Gridai forte, stando nel centro del circolo:

« O figli dell'Egitto, ricordatevi delle mie parole. Mai più potrete udire il messaggero della madre della nostra vita, della madre del Dio di verità. Essa ha parlato. Andate alle vostre case e scrivete le sue parole su tavole, e incidetele nella pietra, affinchè la gente non ancor nata possa leggerle e ripeterle ai vostri figli, perchè essi possano conoscere la saggezza. Andate, e non siate presenti al sacrilegio del tempio che deve essere commesso stanotte. I sacerdoti della dea profanano il suo tempio colla follia, la lussuria e la piena soddisfazione di tutti i desideri. Non ascoltate le loro parole, ma andate alle vostre case e chiedete ai vostri propri cuori la lezione ch'essi possono darvi ».

La mia forza era esaurita. Colla testa china e le membra stanche, obbedii al circolo minaccioso che mi circondava, e volsi i miei passi verso il tempio.

In silenzio ci movemmo lungo il viale, ed entrammo dalla porta. Nell'interno sostammo. Kamen Baka si voltò e guardò dietro a sè giù per il viale.

« La gente mormora », disse.

Di nuovo ci avviammo lungo il grande corridoio. Agmahd uscì da una porta e stette davanti a noi.

« E' così? » chiese con voce strana.

Aveva capito quel ch'era successo dall'aspetto del gruppo ch'egli guardava.

« Che fare? » disse Kamen Baka. « Egli svela i segreti del tempio, ed eccita il popolo contro di noi ».

« Sarà una gran perdita », disse Agmahd, « ma è diventato troppo pericoloso. Deve morire. Parlo bene, fratelli? »

Un lieve mormorio passò di bocca in bocca intorno a me. Tutte le voci erano d'accordo con Agmahd.

« Il popolo mormora ai cancelli », ripeté Kamen Baka.

« Va laggiù », disse Agmahd, « e di loro che questa è una notte di sacrifici, e che la dea stessa parlerà colla propria voce ».

Kamen Baka lasciò il circolo, e Agmahd prese subito il suo posto.

Io stetti immobile, silenzioso. Comprendevo confusamente che la mia sorte era decisa, ma non sapevo nè desideravo domandare in qual modo dovevo morire. Sapevo di essere assolutamente senza scampo nelle mani degli alti sacerdoti. Non vi era alcun appello contro la loro autorità, e la folla dei preti inferiori obbediva a loro come schiavi. Io, da solo, ero impotente in quel gruppo e sotto quell'autorità assoluta. Non ebbi paura della morte, e pensai che il servo dovesse andare alla Madre e Regina pieno di gioia. Era l'ultima testimonianza del suo amore sulla terra.

(*Continua*).

Direttore: DECIO CALVARI. — Redattori: RODOLFO ARBIB — ROBERTO ASSAGIOLI — OLGA CALVARI — ENRICO GALLI-ANGELINI — NINO BURRASCANO — VITTORINO VEZZANI.

PROPRIETA' ARTISTICA E LETTERARIA

RODOLFO ARBIB, *Redattore responsabile*.

ROMA - Coop. Tip. "L. Luzzatti", - Via Fabio Massimo, 45



LIBRI DI CUI SI CONSIGLIA LA LETTURA

- BLAVATSKY :** Introduzione alla Teosofia.
 » » : La voce del silenzio.
 » » : Occultism versus Occult Arts.
M C. : La Luce sul Sentiero
SINNETT : Esoteric Buddhism.
 » » : The Occult World.
 » » : Le développement de l'âme.
MEAD : The World Mystery
 » » : Mystical Adventures
 » » : Frammenti di una fede dimenticata.
 » » : Questi di Teosofia.
BESANT : Sapienza Antica.
 » » : Le Leggi fondamentali della Teosofia.
EMERSON : L'Anima, la Natura e la Saggezza.
MAETERLINCK : L'Hôte inconnu.
 » » : La Saggezza e il Destino
 » » : Il Tesoro degli Umili.
 La Bhagavad Ghita.
DREAMER : Sulla Soglia.
 » » : Studies in the Bh. Ghita.
 » » : A Conception of the Self.
CHATTERJI : La filosofia esoterica dell'India.
GIORDANO : Teosofia, Manuale Hoepli.
CARPENTER : L'Arte della Creazione.
CALVARI O. : Karma.
 » » : Rincarnazione.
 » » : Parsifal.
 » » : Meditazione.
ANDERSON : Rincarnazione.
TAGORE : Sadhana
RAMACHARAKA : Il Cristianismo mistico.
 » » : Raja Yoga.
 » » : Gnani Yoga
CALVARI D. : Uu Filosofo ermetico del secolo XVII.
 » » : L'ego e i suoi veicoli.
KINGSFORD : The perfect way or the finding of the Christ.
WILLIAMSON : La Legge Suprema
JAMES W. : La Coscienza religiosa.
MYERS F. W. H. : La personalità umana e la sua sopravvivenza alla morte
 del corpo.
HARTMAN Dr. F. : Magic white and black.
BHAGAVAN DAS : The Laws of Manu in the light of Theosophy.
 » » : The Science of Peace.
 » » : The Science of the sacred Word (Pranava-Vada)
BLAVATSKY H P. : Secret Doctrine.

COLLEZIONE RIVISTA "ULTRA,,

Per notizie, informazioni, chiarimenti sul *movimento teosofico indipendente*
 rivolgersi al GRUPPO « ROMA » Via Gregoriana 5 - Roma (6)

Abbonamenti a "ULTRA", pel 1925

Gli abbonamenti che cominciano sempre col Gennaio e si pagano anticipati, i libri per recensione (in doppio esemplare) le Riviste di cambio, la corrispondenza, i manoscritti e quanto altro si riferisce alla Amministrazione e Redazione di ULTRA saranno indirizzati a **Via Gregoriana, N. 5 - Roma (6)**.

Abbonamento annuale	L. 20.—
» per l'estero	» 40.—
» sostenitore	» 80.—
» speciale per soci della Lega Teosofica Indipendente	» 15.—
Un numero separato	» 4.—

A coloro che ci scrivono denunzian o lo smarrimento della Rivista, consigliamo di aggiungere all'abbonamento Lire quattro, per avere tutti i fascicoli raccomandati.

I manoscritti anche non pubblicati non si restituiscono.

A cura della Redazione di *Ultra* si è iniziata la pubblicazione di una " **Piccola Collana Spirituale** „ la quale conterrà una serie di studi relativi alla Vita interiore e alle grandi dottrine che sono alla base del nostro movimento. Sono usciti testè i seguenti volumi:

- N. 1 — V. VEZZANI: **Come sorge una fede** . L. 3 —
N. 2. — O. CALVARI: **Rincarnazione** 3^a ediz.
 con aggiunte e correzioni » 3 —
N. 3. — O. CALVARI: **Karma (Destino e Libertà)**. 3^a ediz. con ampie modificazioni
 ed aggiunte » 6.50
N. 4. — J NIEMAND: **Il Voto di povertà** . . . » 4 —

NOVITÀ:

Richiedere a **Via Gregoriana 5**, il volume uscito ora:

G. R. S. MEAD: **Come in alto così in basso**. Saggi mistici e visioni gnostiche. Prefaz. e trad. di Decio Calvari, F.lli Bocca, ed. Torino 1925, 1 vol. L. 19 —

ULTRA

RIVISTA DI STUDI E DI RICERCHE SPIRITUALI



SOMMARIO. — J. EVOLA: *Il problema di Oriente ed Occidente.* — V. VEZZANI: *Lineamenti di una moderna mistica.* — B. JASINK: *Le tre fasi dell'evoluzione umana.* — O. CALVARI: *Superamenti nella via dell'amore.* — G. BRINDISI: *La filosofia indiana nel pensiero di M. Maeterlinck.* — INAYAT KHAN: *Una parola ardente.* — G. R. S. MEAD: *L'Eono degli Eoni.* — MOVIMENTO SPIRITUALISTA. — CONCORSO. — I LIBRI. — IDILLIO DEL LOTO BIANCO.

“ ULTRA „, si propone di aiutare e incoraggiare la **ricerca spirituale**.

È fondamentale esigenza dell'ora che volge quella di risolvere in nuovi accordi fecondi molti valori della più alta esperienza umana ancor troppo estranei fra loro, di riconoscere la spiritualità vera, l'ispirazione Divina ovunque essa si trovi e qualunque sia la forma in cui si presenta, di ritentare la grande avventura della ricerca di una integrale comprensione della vita e dei suoi scopi.

Mantenendosi libera da qualunque limitazione di Chiese, di scuole filosofiche o di sette, la nostra rivista mira a rinforzare l'amore della saggezza della bontà e dell'illuminato sacrificio, studiandosi di volgarizzare e portare nella pratica i risultati delle ricerche compiute nei campi della coltura filosofica e religiosa. Più che accentuare le dissonanze e le opposizioni ama ricercare le vedute sintetiche ed armoniche, e si sofferma di preferenza su quelle manifestazioni in cui vibra più intensa la ispirazione informatrice della vita morale e splende la luce della bellezza interiore.

Brama rispondere al profondo bisogno di rinascita spirituale che travaglia il nostro tempo e desidera di aprirsi a tutte le correnti che giovino a risvegliare nei lettori un desiderio di conoscenza più profonda ed essenziale, una vibrazione effettiva più nobile e pura, una volontà di raccogliere tutte le energie per una realizzazione pratica più alta, impersonale armonica e universale.

LUCE E OMBRA Rivista mensile illustrata di scienze spiritualiste ————— Fondata nel 1901

Accompagna il rinnovamento spiritualista e lavora attivamente al suo sviluppo. Come organo della "Società di Studi Psicici", tende a stabilire su basi scientifiche la filosofia dello spirito. Tiene al corrente i lettori delle più serie esperienze e del movimento di propaganda relativo a tali discipline; e, pure svolgendo un proprio programma accoglie quanto di meglio in tale ordine di studi caratterizza le diverse scuole.

DIRETTORE: **ANGELO MARZORATI**

Abbonamento annuo:

Italia L. 20 - Estero L. 30 — Un numero separato L. Due - Estero L. Tre

————— ROMA - Via Varese, n. 4 - ROMA —————



ULTRA

RIVISTA DI STUDI E RICERCHE SPIRITUALI

ANNO XIX

Maggio 1925

N. 2

La Direzione risponde dell'indirizzo generale della Rivista, ma lascia liberi e responsabili delle loro affermazioni i singoli collaboratori.

Il problema di Oriente ed Occidente e la teoria della conoscenza secondo i Tantra

Abbiamo annunciata l'esposizione che J. Evola presso la nostra sede ha fatto di una sua opera sui Tantra in corso di pubblicazione. Di questa opera siamo lieti di riportare, con il gentile consenso della casa « Atanor », la parte introduttiva riguardante il problema del rapporto fra cultura orientale e cultura occidentale.

Il primo tentativo di comprendere speculativamente i rapporti fra Oriente ed Occidente si deve allo Hegel. Malgrado il furioso apriorismo di questo autore, onde le varie materie sono come costrette sur un letto di Procuste a fine che vadano ad esprimere il ritmo prestabilito di determinate situazioni logiche, nella considerazione storica hegeliana si trovano punti che valgono da per sé e che possono senz'altro venire assunti come presupposti da ogni ulteriore indagine.

1. Per lo Hegel nella storia universale si esprime il processo del principio della libera soggettività che volge al dominio (Herrschaft) e, in ciò, alla consapevolezza di sé stessa (1). Ora l'Oriente rappresen-

(1) G. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. W., b. IX, pp. 11, sgg.

terebbe lo stato di semplice esistenza del principio spirituale, il momento del suo mero » essere-in-sé « (1). Per comprendere ciò, bisogna ricordare che per lo Hegel ogni autocoscienza implica una distinzione, implica cioè che la coscienza si oggettivi, si renda per così dire esterna a sé stessa e quindi in questa exteriorità vada a riconoscersi e ritrovarsi, identica a ciò che essa è in sé. La distinzione o l'oggettività del principio cosciente sarebbe la natura. Ora per lo Hegel nell'Oriente il riconoscimento della natura non ha ancora avuto luogo: alla natura non viene ancora attribuita una realtà propria, essa, si può dire, non è ancor nata, essa è semplicemente *mâyâ*, qualcosa che non ha interna consistenza e ciò che è veramente, è soltanto l'» uno-tutto «. Poichè cade di qua da quella distinzione che condiziona l'autocoscienza, nello spirito orientale si può dire che la soggettività in senso proprio è ancora assente. Ciò lo Hegel vuole significare quando dice che esso spirito nell'Oriente è allo stato dell'» in-sé «, della semplice esistenza o del semplice trovarsi. Principio ne è un » idealismo dell'« essere « (des Daseins), — quel » sognare « a cui si riduce la realtà e il senso del mondo non viene attribuito ad un Io individuale — come accadrà in alcune forme di solipsismo occidentale — bensì allo stesso spirito illimitato; (2) e a questo, come ad una nudo stato, come ad una mera qualitatività lo yoga cerca di ridurre la coscienza mediante un trarsi indietro, un estraniarsi dal mondo.

L'ulteriore processo della storia si attua per lo Hegel nel mondo greco-romano e, di là da esso, nel mondo germanico compreso come uno sviluppo del principio cristiano. Con lo spirito greco affiora il principio dell'individualità: nell'Io viene riconosciuto un principio di attività propria e posto il compito dello sviluppo di sé, il compito di una cultura. In ciò si ha un primo superamento dello stato immediato: quel che il popolo greco è, lo è divenuto, cioè esso stesso vi si è fatto e sviluppato. In tal senso lo Hegel vede nel mondo greco l'epoca della bellezza, intendendo -- con i romantici tedeschi -- per bellezza la situazione nella quale un insieme di elementi viene ad essere composto dall'arte (nel senso lato di questo termine) conformemente ad una idea o scopo che li comanda e vi si esprime. — Quanto al mondo romano, esso segna l'avvento del diritto, esso porta dall'individuo naturale alla persona giuridica e, in ciò, ad un principio di universalità, il quale

(1) *Ibid.*, p. 208.

(2) *Ibid.*, p. 170.

tuttavia resta astratto e formale (1). Ad un tale sviluppo si congiunge quello del conoscere (inteso come conoscere discorsivo), attraverso il quale il soggetto perviene alla coscienza della propria autonomia, d'altra parte, — e correlativamente — ad una scissione dal tutto e dal divino. Da qui una antitesi di coscienza e natura, di libertà e di realtà, la quale non viene a conciliazione che nell'avvento del Cristo. Nella persona del Cristo l'uomo si ricongiunge a Dio, il mondo viene redento, all'interno di esso il soggetto vi riconosce la libertà e il sovrannaturale: con ciò che gli si era fatto nemico e straniero esso si riconcilia. Così »in Christus ist das Heil der Welt geboren«. Con il che si schiude il regno della soggettività propriamente detta, cioè del principio che vive il mondo non più negativamente, così come accadeva nell'Oriente, ma positivamente, in quanto vi riconosce l'espressione stessa di quella »razionalità« di cui è compenetrata la stessa libertà soggettiva, onde consegue una interiorità, una coscienza profonda e riflessa della propria natura. Lo sviluppo di questa interiorazione, di questo tema dell'essere che si sente ad un tempo oggettivo e soggettivo, ragione concreta del mondo e volontà libera, universalità ed individualità, posto nella storia universale dal Cristo, avrebbe avuto luogo nel mondo germanico, passando per Lutero e finendo nella dottrina morale del romanticismo e nella stessa filosofia hegeliana.

2. Prima di passare a vedere quale sia la portata di questa concezione della storia è bene dare un cenno degli sviluppi che essa ha avuto in altri autori; qui basterà considerare lo Steiner e il Keyserling. Può darsi che questi autori difficilmente vogliono riconoscere la loro discendenza hegeliana: non per questo essa è — nelle linee generali delle loro dottrine — meno reale. Lo Steiner, come è noto, ha determinato una particolare individuazione della teosofia anglo-indiana, a cui ha dato il nome di »antroposofia«. L'esposizione dettagliata della sua veduta sui rapporti fra Oriente ed Occidente presupporrebbe quella della dottrina teosofica dei »corpi sottili«, sulla quale pertanto non essendo qui il caso di fermarsi per varie ragioni, ci si limiterà a ciò che rientra nel livello puramente ideale della cosa. Il presupposto è che quanto appare come natura fisica è l'espressione di un ordine di potenze spirituali le quali in una epoca remota venivano percepite dall'uomo secondo una esperienza diretta. In questo stadio l'Io tuttavia non aveva di sé che una coscienza per così dire sognante,

(1) *Ibid.*, p. 339.

in sé non era che una speciè di vuota forma entro cui fluivano e risuonavano le varie potenze còsmiche o divinità, in una immediata trasparenza. Il costruirsi dell'Io ad autonomia ed interiorità non poté effettuarsi che a prezzo della pèrdita di una tale forma di coscienza spirituale e però del subentrare ad essa di quella, onde ciò che é spirito appare come natura fisica esteriore. Ora nella cultura orientale si ha lo stadio in cui permane il vivo senso e la nostalgia del mondo spirituale presso al primo oscuramento di esso, espresso dall'idea di *mâyâ*. Man mano che il velo di *mâyâ* si fa piú spesso, l'Io acquista una sempre piú distinta coscienza di sé. Il processo ha un limite nello spirito scientifico nato con la Rinascenza, nel quale il pensiero, che nell'Oriente veniva vissuto oggettivamente come natura spirituale, si fa qualcosa di interno all'Io mentre la natura si cristallizza in una esteriorità senza vita. Circa le fasi intermedie: nella civiltà persiana la natura cessa di essere una illusione e si fa la potenza nemica del Dio di Tènebra da conquistare al Dio di Luce; nella civiltà caldeo-egiziana questo carattere antitetico della natura viene meno e si comincia, con le scienze astrològiche e sacerdotali, a cercare nella realtà dei principî di saggezza e di ordine aventi però sempre un carattere sacro. Nella civiltà greco-latina si esprime invece lo sforzo di imprimere nella natura (con l'arte e il diritto) forme proprie all'uomo; infine nella civiltà anglo-sassone la natura fisica resta compresa fisicamente, cioè mediante leggi puramente materiali. Fra le due ultime èpocche lo Steiner pone l'avvento del Cristo, nel quale egli — con lo Hegel — intende ciò che ha propriamente dato all'individuo l'autocoscienza e l'autonomia di un Io. Nell'arte greca, che si sforzava di imprimere nella materia la forma dell'essere ideale dell'uomo, si esprime il conato dell'Io a ri specchiarsi nell'altro « e, in ciò, a prendere coscienza di sé. Ma questo conato non ha la sua soddisfazione che quando il Cristo, incarnandosi, dette al corpo del dio greco una realtà vivente e con questo la perfetta, oggettiva rivelazione dell'Io. Nel Cristo l'Io si conosce, quindi si fa autocoscienza, libera individualità. Ciò porta lo Steiner ad una dottrina piuttosto strana, e cioè che prima del Cristo non era in massima possibile una iniziazione individuale, v. d. non era dato all'individuo elevarsi con le sue proprie forze a quella realizzazione, che poteva restaurare nella sua coscienza fàttasi umana il regno spirituale; per l'iniziazione precristiana era invece necessaria l'òpera di un altro — del guru orientale, dello jerofante dei Misteri; questa opera cessa di essere necessaria a partire dal momento in cui il Cristo ha

rivelato l'Io a sé stesso. In particolare lo Steiner sostiene che l'iniziazione precristiana — e specificamente quella orientale — non poteva avvenire che fuori dal corpo (cioè, traducendo: in uno stato di trance, corrispondente in un certo modo ad un trarsi indietro dal mondo fisico), mentre quella postcristiana può avvenire nel corpo stesso (cioè: allo stato di veglia e secondo una volontà autocosciente), nel Cristo l'Io essendosi rivelato a sé stesso appunto nella concretezza di una realtà corporea.

Resta infine da accennare al senso che lo Steiner dá all'iniziazione postcristiana. L'Orientale viveva lo spirito nella natura. Questa » natura spirituale « nell'Occidentale si é interiorata ed é divenuta pensiero lógico e mondo soggettivo; senonché come all'Orientale la fisicità non era ancora che una ombra rispetto alla realtà spirituale, così nell'Occidentale dello stato attuale il mondo interno é qualcosa di astratto e di vuoto rispetto alla realtà esteriore. E come lo sviluppo dell'Orientale si compí nel processo onde il mondo d'illusione divenne un mondo fisico oggettivo, così lo sviluppo dell'Occidentale si compirá nel processo di fare divenire realtà vivente, potenza spirituale ciò che ora egli vive come astratto mondo di pensieri e di sentimenti soggettivi. La forza per questo sviluppo che restituirá entro un principio ormai autocosciente e libero il mondo spirituale é precisamente quella comunicata agli uòmini dall'avvento del Cristo, inteso non come un fatto ideale, bensí come un fatto stòrico. (1)

3. Passando al Keyserling, bisogna accennare al suo concetto di » senso « (Sinn). » Senso « é, per il Keyserling, quella funzione onde un insieme di elementi viene interiorato e ripreso in una attualità individuale che un principio di creatività, di libera iniziativa comanda. Il concetto di » senso « viene dapprima riferito ad una concezione místico - attivística della funzione del comprendere (opposta a quella del » sapere «), ma poi viene esteso sino ad indicare in generale quel livello di coscienza, in cui l'uomo si pone positivamente rispetto alle cose, e le vivifica e dòmina con la sua interiorità e la sua potenza così come l'artista la materia della sua òpera. — Ora come non vi é ànima senza corpo, così non vi é » senso « senza espressione. Senso ed espressione si trovano in una inseindibile connessione che per il

(1) Per questo cenno sulla dottrina dello Steiner ci si è basati su *Ost-West Aphorismen* (in *Götheanum*, 18-VI-1922, sg.) e *Die geistige Führung des Menschen und der Menschheit*, (Berlín, 1912) oltre che su varie conferenze che, non essendo pubblicate, non importa citare.

Keyserling costituisce il fenomeno spirituale originario. Pertanto questa unità ammette delle differenziazioni a seconda del punto su cui si fa cadere l'accento dell'Io: sul » senso « o sul mezzo espressivo.

L'Oriente rappresentò la vita immediata e unilaterale nella sfera del » senso «. Nell'Oriente, immerso e quasi confuso in una spiritualità non ancora formata, la vita interiore non conobbe ancora l'affermazione oggettiva, il possesso di sé in un corpo concreto, in una realtà. (1) Il polo opposto è rappresentato dalla cultura europea, onde l'accento venne spostato sull'oggettivo, sulla natura — cioè sul lato » espressione « — di cui con l'indagine positiva si andò a prendere la più determinata coscienza e padronanza, mentre la vita nel » senso « andò oscurata. L'uomo allora perse il sentimento di sé come centralità, come potenza spirituale e divenne fondamentalmente irreali. Al potere esteriore, creato dallo studio della natura, si congiunse una interna impotenza. Poichè l'esterno, l'oggettivo non fu compreso come qualcosa che è per lo spirito (così come l'espressione è per il significato), bensì come qualcosa che esiste in e per sé stesso, l'uomo moderno ha reso una astrazione il regno della libertà, ha dato esistenza ad una necessità naturale autonoma da cui l'esperienza appare dominata — sta quasi risuscitando, nelle leggi meccaniche e aspirituali che egli sfrutta e che non domina, che conosce ma non comprende, l'antico fato, la Meira dei Greci. (2) Questa irrealtà dello spirito moderno ha per il Keyserling una espressione caratteristica nella funzione secondo cui in Occidente viene vissuto il pensiero: il pensiero non appare più come una potenza spirituale di creazione e di vita, bensì come un astratto strumento per la conoscenza della realtà materiale. La stessa identità di pensiero ed essere di cui parla la filosofia idealistica per il Keyserling non significa che la più profonda realtà è l'energia spirituale immanente all'individuo, bensì che i concetti tratti dalla realtà esterna esprimono adeguatamente l'essenza di questa. (3) Da un tale estraniarsi del pensiero alla propria originaria natura — da sé come potenza di » senso « — procede la decadenza del comprendere in sapere, della gnosi in discorsività, della persuasione in rettorica, della realizzazione in programma. L'uomo, quanto a vita interna, è oggi informe ed inconsistente, è quasi una ombra che

(1) H. KEYSERLING, *Schöpferische Erkenntnis*, Darmstadt. 1922, p. 73.

(2) *Ibid.*, pp. 96-7, 177-181, *Die Philosophie als Kunst*², Darmstadt, 1922, p. 52.

(3) *Schöpf. ecc.*, pp. 10-11.

si àgita fra ideali e programmi impotenti a suscitare forze creative onde si ingrànino nel reale e lo plàsmo.

Dunque l'Oriente rappresenta il momento unilaterale del » senso «, l'Occidente rappresenta il momento unilaterale dell'espressione: lá un'ànima senza corpo, quí un corpo senz'ànima. Ma al lato negativo di esteriorità il Keyserling — come lo Hegel e lo Steiner — vede congiunto nella cultura europea un lato positivo, relativo alla conquista del senso dell'individuale. La stessa indagine positiva ha generato uno spirito di critica e una facoltà di riflessione, onde l'uomo si é emancipato da ogni dogmatismo e da ogni tradizione — da tutto ciò che é un sèmplice » dato «. Laddove nell'Oriente predòmina il tipo e la sapienza tradizionale, nell'Occidente si accèntua sempre piú il principio dell'autònoma iniziativa, della libera individualità. Un tale principio pertanto ora non vive che alla periferia dell'èssere: occorrè riaffermarlo in quella interiorità, in quella profondità di vita propria all'Oriente. Una individualità restituitasi al centro deve andare a dominare dall'alto di quella spiritualità o » senso « incorporatamente vivente nell'Oriente quel principio oggettivo, quella materia reale divenuta nella coscienza europea — così come il principio organico dòmina l'insieme del corpo e l'artista i suoi mezzi espressivi. In ciò la storia realizzerà un cùlmine, che mai ancora é stato raggiunto.

4. Al presente scopo bástino questi tre riferimenti sulla questione del rapporto fra Oriente ed Occidente. — Come primo dei tratti ad essi comuni appare manifestamente il concetto, che nell'Oriente il principio dell'individualità era assente. Ora ciò é esatto sino ad un certo punto. Si tratta di intèndersi su quel che si pensa èssere individualità. Lo Hegel mùtua individualità ed autocoscienza e pone come condizione all'autocoscienza il riconòscere sé in un altro. In ciò pertanto non si ha nulla piú che una suggestione del modo fisico di conòscere, onde p. e. uno non perviene alla coscienza della propria fisionomia che quando la veđa riflessa da uno specchio. Ma che un tale modo debba rappresentare una estrema istanza nell'òrdine spirituale, questa é una mera asserzione: l'Io si conosce per una interna appercezione, cioè mediante sé stesso (καθ' αὐτό) e non mediante altro. È ciò che gli Indiani chiamano svânubháva. Così la funzione data dallo Hegel e dallo Steiner al Cristo é affatto arbitraria; nello Hegel vi é una ombra di giustificazione in questo, che egli in un certo modo tiene la considerazione in un òrdine ètico-sociale, onde p. e. solamente presso alla comprensione della libertà come un autònomo

riconoscersi fra simili, egli va a negarla all'Oriente. Nello Steiner anche questo attenuante viene meno: la sua dottrina del Cristo é, nella migliore delle ipòtesi, una ingenuità. Dato anche — e non concesso — che il Cristo sia non un uomo divenuto Dio ma un Dio divenuto uomo, soltanto in una pura asserzione si può distinguerlo dai varí avatâra (incarnazioni divine) affermati parimenti — da remote età — dalle dottrine indiane; salvo poi a rendere intelligibile il farsi carne del Verbo in un luogo, tempo e persona particolare anziché in ogni luogo, in ogni tempo e in ogni essere così come secondo la dottrina dello çabdabrahman (=Logos) elaborata dal mantraçastra e, a dir vero, con una conseguenza e una ricchezza di articolazioni assai superiore a quella di qualsiasi teologia cristiana. Negare d'altra parte una individualità e pensare come » coscienze sognanti « èsseri quali p. e. Laotze, Patanjali, Buddha, é non sapere ciò che si dice; e non meno assurdo é il concetto, che nell'Oriente non vi era una iniziazione individuale. Basterebbe citare il grado di phutuy dell'iniziazione taoistica, il cui compimento é condizionato da ciò, che la persona vi giunga con i suoi proprí mezzi, senza aiuto di alcuno. E' vero che nei testi indiani si trova spesso detto in modo esplicito che il guru (il maestro spirituale) é una condizione imprescindibile per la realizzazione. Ma anche qui, nella gran parte dei casi, si tratta di un simbolo: con riserva di quanto si dirá in sèguito, bisogna ricordare che si trova parimenti scritto che soltanto çiva é il vero guru, e çiva viene inteso come un principio *i m m a n e n t e*, a cui ogni essere, in quanto é un essere cosciente, già partècipa — a differenza del Cristo, che, secondo la tradizione, sarebbe un principio trascendente sceso ad un determinato momento stòrico. D'altronde in altri testi é detto che solamente colui che » ha sotto il piede il proprio guru « può pervenire alla suprema realizzazione (1) — e quanto al kaula (grado superiore fra gli çakta) (2), egli è » guru a sé stesso e nessuno superiore a lui «. Del pari l'affermazione dello Hegel, che con il principio del Cristo il mondo sia stato redento, implica una comprensione aprioristica di un tale principio, che prescinde da ogni dato concreto della storia: nel cristianèsimo, inteso

(1) Vedi p. e. i versi tàntrici riportati a pp. 10-11 del *KARPÛRÂDISTOTRAM*, ed A. Avalon. Calcutta, 1922.

(2) Çakta significa seguace della dottrina di çakti (potenza), la quale, a sua volta, costituisce il centro del tantrismo.

nella sua realtà di fatto, si esprime invece un estraniamento ed una svalutazione di tutto ciò che è terreno (« il mio regno non è di questo mondo »), un pessimismo e un trascendentismo per il quale esso — lungi dal segnare il principio del mondo moderno — va a riconnettersi alle correnti ascetiche e pessimistiche risuonanti nei misteri greci e precedenti appunto, come diremo, da un particolare aspetto dello spirito orientale. Né di minore arbitrarietà è il concetto dello Steiner, che dal cristianesimo (dal cristianesimo come quello che effettivamente è, non da un cristianesimo costruito ad uso proprio) proceda un principio di libera iniziativa individuale. Qui il detto autore ama dimenticarsi il « non io, ma il Padre agisce in me » e la dottrina della grazia e della condizione della mediazione del Cristo per la salvezza, vedute, queste, di preta trascendenza e religiosità (nel senso cattivo di questa parola), le quali erano invece sconosciute alla metafisica orientale ed anche al pitagorismo, allo stoicismo, alla mistica neoplatonica.

In conclusione, non si può negare alla cultura orientale il punto dell'individualità senza fare violenza alla verità dei fatti. Del pari non si può dire che ad essa fosse ignoto il concetto di libertà, che è invece il centro su cui gravita e da cui prende senso tutto lo yoga. Inoltre è proprio chi afferma che « solamente uno è libero » (parole con cui lo Hegel (1) definisce la mentalità orientale) che dimostra di aver intesa che cosa sia la libertà nella sua purezza e nella sua più alta natura. E mentre l'Occidente, salvo rare eccezioni, ha fatto schiava la divinità ad una legge razionale o morale, l'Oriente l'ha posta di là da ogni dualità (dvandv-âtta), l'ha intesa come Signora del sì e del no e questo stesso carattere ha riconosciuto a colui che, mediante yoga, la realizza in sé stesso. (2) L'opinione più sensata sembra dunque quella del Keyserling, secondo cui si riconosce all'Oriente una profondità e potenza di vita interiore di cui fra noi sembra quasi essersi persa la traccia, ma nega che una tale vita abbia avuta una espressione oggettiva. Soltanto che bisogna intendersi su ciò che si vuole

(1) G. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, S. W. b. XIII, p. 117.

(2) Il brahmajñānin (= colui che « conosce » Brahm — e questa è una possibilità esplicitamente riconosciuta nell'uomo e realizzabile con i suoi propri mezzi, senza bisogno di alcuna « grazia » o mediazione di un « Salvatore ») viene detto essere superiore sia a adharma che a dharma (v. s. alla violazione della legge e alla conformità ad essa) e svechhâchârî = può fare ciò che vuole.

dire con » espressione oggettiva «. Qui si ha il punto fondamentale, ove le dottrine dello Hegel e dello Steiner mostrano il loro lato di verità. — Quando lo Hegel afferma che la coscienza orientale si trova presso al mondo in un rapporto non di affermazione ma di negazione, quando lo Steiner dà per senso al sâdhanâ lo sforzo di trarsi indietro dalla natura fisica per tornare al mondo spirituale di cui l'Io ha ancora vivo il ricordo e la nostalgia, si coglie un aspetto che nella prima cultura indiana è fondamentale, anche se nelle scuole relativamente più recenti — nei tantra e nel buddhismo mahâyânico — resta grandemente smorzato. Certamente, il principio di ogni vita interiore è che ciò che è reale è Io spirituale e che tutto ciò che è materiale, in quanto è semplicemente materiale è, invece, mâyâ, non-realtà, illusione. Pertanto questo principio può portare a due sviluppi assai diversi fra loro. La natura mi sta dinnanzi e io, senz'altro, sono tenuto a constatarla. Pertanto posso non riconoscerla, posso non dare ad essa valore; posso intendervi soltanto il risultato di una colpa o caduta e cercare quindi di sfuggire ad essa, di negare tutte quelle determinazioni con cui essa articola la mia coscienza, finché quest'ultima sia solamente sé stessa, in un puro ed indeterminato fruimento. In questa direzione l'affermazione dello spirito è esclusiva di quella del mondo e, si badi, esclusiva secondo una esclusione che significa annichilazione, piatto dissolvimento di ogni forma. Ora si può affermare e realizzare che il mondo è mâyâ o non-essere per un metodo affatto distinto secondo il quale non è questione di ritrarsi dal mondo, bensì di mettersi faccia a faccia con esso e di dominarlo fino a vivere in esso semplicemente l'espressione della propria potenza. Anche in questo caso il mondo è negato, è fatto non-essere, ma negato solamente in quanto è qualcosa di » altro «, qualcosa di opposto allo spirito; è invece assolutamente affermato, nell'infinità delle sue concrete determinazioni, in quanto corpo in cui si manifesta e trionfa la potenza dell'Io. Ora precisamente dall'opposizione di queste due maniere di intendere la negazione — l'una per astratta dissoluzione, l'altra per potenza — si ha un criterio di relativa distinzione fra il principio dell'individualità orientale e quello dell'individualità occidentale. Si dice pertanto »relativa« per questo, perché, così come verrà mostrato nel corpo della presente opera, negli çakti-tantra — i quali non sono così recenti che parecchi di essi non risalgano almeno all'inizio dell'era volgare ed anche a prima — si ha una dottrina del mondo come potenza così elaborata ed organica, che ancora in Europa

di qualcosa di simile non si ha nemmeno il sospetto. Ciò non di meno, se vi deve essere un principio di distinzione per generico che si voglia fra Oriente ed Occidente, solamente in questo punto esso va cercato. L'Oriente dei Veda, delle prime Upanishad e del buddhismo primitivo vede nel mondo qualcosa che non ha valore, vi si trova come in una cattiva avventura da cui gli importa soltanto scampare. Invece l'Occidentale in nessun modo vuole rinunciare al mondo (tale é la Weltlichkeit di cui parla lo Hegel) e se egualmente in questo non vede un valore, spera di poterlo ridurre a valore per mezzo del suo sforzo, della sua volontà tenace ed attiva. Là l'affermazione ha il senso di una cattività, di un metodo di salvazione, qui essa sorge da una concezione trágica ed eroica della vita, da un principio attivístico e di potenza.

E se si vuole cercare nella storia il punto di passaggio dall'una all'altra di queste direzioni, noi lo indicheremo non nel Cristo — avvenimento la cui importanza é stata assai esagerata — bensí in quel momento della cultura greca in cui si incontrarono Platone ed Aristotele. In Platone risuona ancora l'accento pessimístico e nostalgico di una coscienza volta alla mítica » età dell'oro «: il mondo per lui é un non-valore, é il risultato soggettivamente di una » caduta «, oggettivamente o metafisicamente della violenza e dell'imperfezione dell'» altro «, dell'ἄλλον, onde l'originaria purità del mondo spirituale (κόσμος νοητός) viene alterata. Il conoscere é non un creare, ma un ricordare, epperó non instaurativo ma restaurativo; e come restaurativo resta altresí vissuto il processo di autocompimento, nel quale si intende non la creazione di qualcosa di nuovo, bensí il ritorno a qualcosa che esisteva già e che soltanto un oscuro, incomprensibile destino ha oscurato — cosí che esso processo non vale come qualcosa di positivo, bensí come qualcosa di negativo. Invece nel concetto aristotélico, che la natura é reale, che lo spírito (i gèneri, le » idee «) non ha esistenza che in seno ad essa, nel suo dominarla in quanto forma o entelechia; nell'affermazione che ciò che é reale é non l'universale ma l'individuale e quello solamente nella misura in cui sia attuato in questo; nel concetto del mondo come il processo dell'essere che costruisce progressivamente sé stesso svolgendo la potenza dai gradi piú pòveri di affermazione fino a quello supremo dell'atto puro, corrispondente all'Individuo assoluto — é posto, in massima, il principio fondamentale dello spírito moderno.

Qui si precisa dunque il senso dell'affermazione del Keyserling, che all'individualità orientale mancó una espressione oggettiva: man-

có cioè quella coscienza, per cui nel punto della realtà esistente si vede non il punto della negazione, ma quello della perfetta affermazione dello spirito — non il punto di alterazione e di oscuramento dell'infinito, bensì l'atto stesso di questo, il punto in cui l'infinito va, come potenza, a possedersi e a manifestarsi a sé stesso. In questo senso é esatta l'espressione dello Hegel, che nell'India lo spirito é » in-sé « : l'individuo resta rinchiuso in sé stesso secondo una identità che non é quella di un possesso, di un atto (nel senso aristotélico del termine), bensì quella di un essere, di uno stato — in un certo senso: di una qualità. Ciò, ancora una volta, non come se all'Oriente mancasse il senso dell'io e dell'individualità (nell'uso corrente di questi termini): una forza di volontà, una potenza di controllo e di dominio sopra la propria mente e il proprio corpo quale appare con grande frequenza nell'Oriente si verifica fra gli Occidentali soltanto in casi affatto eccezionali. Del pari, non é che il punto dello spirito sia nell'Oriente qualcosa di » dato «, quasi uno stato di natura; egli invece se lo conquista e, a dir vero, come termine di un processo aspro ed austero. Quando si comprende come essere il principio della cultura orientale, come possesso quello della cultura occidentale ci si deve dunque riferire unicamente a due valori, a due significati o modi secondo cui viene vissuto un processo che materialmente é identico, che in entrambi i casi implica la negazione del mondo (inteso come l'opposto dello spirito) e la potenza dell'individuale. Ma, ancora, si osservi questo: che laddove parlando del principio dell'»essere« ci si può riferire a qualcosa a cui l'Oriente si è adeguato secondo una compiuta realizzazione, parlando del principio del » possesso « ci si riferisce a qualcosa che nell'Occidente ancora non vive che come una semplice esigenza, essa stessa non sempre distintamente appresa. Il nuovo germe contenuto nella filosofia della natura di Aristotile, si può infatti dire che abbia aspettato assai più di un millennio per la sua esplicita espressione. Già il neoplatonismo ne costituisce un arresto, giacché nella dottrina dell'eterno ritorno della creazione all'Uno annulla quel concetto di progressività del mondo, quella comprensione del processo come passaggio da un meno ad un più, da un grado più povero ad un grado più intenso di essere non esistente già nell'antecedente, donde proveniva l'originalità e l'occidentalità della dottrina aristotélica. E, quanto alla scolastica, di detta dottrina essa non tenne che il caput mortuum lógico, lasciandosi affatto sfuggire ciò che essa poteva rappresentare come nuo-

vo valore o livello di vita. Questo affiora invece nell'umanesimo; e comincia ad avere definizione nel romanticismo tedesco — specie nel Fichte e nel Novalis —, di là da ciò in alcune correnti neohegeliane e, infine, nel pragmatismo, nel neoaristotelismo del Ravaisson e dell'Hamelin, nel Nietzsche e nel Michelstaedter. Qui pertanto si tratta solamente di enunciati e di esigenze: circa il punto di una realizzazione bisogna, per ora, riferirsi di nuovo all'Oriente, e precisamente al sistema degli çakti-tantra, anche se si debba concedere che in questi non sempre l'istanza in parola è così decisa e condotta a fondo come sul livello intellettuale o di pura esigenza accade in Occidente — nell'immanentismo moderno. Con ciò si è portati ad un punto fondamentale.

5. Si è visto come in massima i tre autori considerati concordano nell'ammettere che l'ulteriore processo della storia di là dall'Oriente abbia portato un estraniarsi dell'Io dalla vita spirituale e un passare nel mondo di una astratta intellettualità; solo che mentre per lo Hegel questo momento astratto sarebbe stato superato dalla cultura germanica, lo Steiner e il Keyserling lo vedono tutt'ora efficiente e respingono ad una cultura a venire il punto della reale unità dell'Io e del mondo. Fra le due vedute — e dato che si tenga la questione in un ordine speculativo e non etico-sociale — difficilmente si potrebbe sostenere che è quella hegeliana che è conforme alla verità dei fatti. Per chiarire questo punto, bisogna vedere quale può essere il senso di un tale intellettualizzarsi ed estraniarsi dello spirito. Si sa già che la dottrina, che lo spirito debba quasi uscire da sé per potersi poi vedere e farsi autocoscienza va respinta pour une fin de non recevoir, giacché essa è l'ipòstasi metafisica di una analogia tratta dal mondo materiale. E' invece il principio del possesso che può renderci più intelligibile la cosa. Nella conoscenza discorsiva si ha precisamente l'abbozzo del gesto con cui l'Io va a prendere possesso della realtà esterna — delle cose e degli altri esseri. Il concetto è infatti nato dall'esigenza di rendersi conto dell'insieme sconvolto dei fenomeni, di ordinarli da un punto di vista unitario; e, nel campo sociale, dal bisogno di accordo, di porre degli elementi universalmente validi di là dall'arbitrio delle opinioni personali. Dal punto di vista epistemologico difficilmente si saprebbe negare questo fondamento prettamente pratico del concetto; in esso si esprime effettivamente la prima presa realizzata dall'affermazione spirituale sul regno dell'«altro», con il che la sua occidentalità resta senz'altro spiegata e confer-

mata. Pertanto con la conoscenza discorsiva il tema del possesso resta ancora in una fase embrionale e ciò per una doppia ragione. Anzitutto perché la relazione che mediante il concetto si realizza fra l'Io e le cose non è immediata, ma mediata: mediante il concetto posso dominare interamente le varie note che costituiscono una cosa — ossia ciò che tecnicamente si chiama l'essenza, il *τὸ εἶναι* della cosa — ma la cosa stessa, l'esistenza, il *τὸ ὄν* di essa — per esso mi sfugge. La filosofia nel suo sviluppo critico, si è andata convincendo che dietro al concetto della cosa non è da cercarsi altro, ossia che il concetto esprime non un pensiero intorno alla cosa, bensì ciò che la cosa in sé stessa è. Ciò, correttamente, vuole semplicemente dire che dietro alla essenza della cosa non è da cercarsi un'altra essenza (il che è interamente legittimo) ma non che l'essenza della cosa, ossia ciò che della cosa posseggo mediante il concetto, ne comprenda anche l'esistenza, v. d. che il pensiero, discorsivamente inteso, mi realizzi un perfetto dominio sull'«altro» sotto ogni senso. Lo Hegel appunto dalla confusione di questi due punti interamente distinti è stato portato alla persuasione, che con la cultura germanica — che egli fa culminare con la propria filosofia panlogistica — si sia realizzata la conciliazione fra spirito e mondo (*Weltlichkeit*) epperò, in un certo modo, fra Oriente ed Occidente; ed è per questo che contro lui, così come contro agli idealisti in genere, hanno ragione lo Steiner e il Keyserling.

Affinché, nella cosa, l'esistenza stessa oltre che l'essenza sia risolta, occorre invece che l'Io passi di là dal concetto e si metta con la cosa in un rapporto di possesso diretto — ossia di potenza, nel senso assoluto di questo termine onde esso va a riferirsi ad un livello magico.

La seconda ragione a cui si è sopra accennato si connette alla prima e consiste nella natura non individuale ma sociale della conoscenza discorsiva. In questo si ha, conformemente alla verità, un perfetto capovolgimento della dottrina che nega alla cultura orientale la coscienza dell'individualità per farne invece un privilegio della coscienza europea. Quel che il Keyserling dice a proposito dell'«irrealtà dello spirito moderno» è interamente esatto. Il concetto astrae dall'interiorità individuale, non è una esperienza, una concreta attualità, bensì qualcosa di valido per tutti, di sociale, di generico e di scisso dal centro dell'Io creatore. Per questo esso ha la comunicabilità come una sua nota essenziale. In altre parole, il concetto non esprime una autonoma affermazione dell'Io, bensì l'adesione di questo ad una legge

che lo trascende e che si riconosce come universalmente valida. Ciò appare in modo distinto nel carattere della verità logica e della verità matematica; ciò appare ugualmente nei concetti usati dalla scienza naturale ove l'Io passa di là da quella concretezza qualitativa secondo cui i vari fenomeni hanno significato nella sua reale esperienza per ricondurli all'indifferenza delle relazioni quantitative. Il che si può forse spiegare con il fatto, che nell'immediatezza dell'agire l'Io in un certo modo astrae da sé e si spronfonda, si perde nel proprio atto: in actu, actus nondum est actus. Così nella prima affermazione dell'Io sul mondo, lo spirito si dimenticò in un certo modo in ciò che questa affermazione stessa andò a realizzare, cioe nella conoscenza discorsiva, nell'ordine del concetto. E sta di fatto che tanto più la civilta occidentale ha progredito,, tanto più il pensiero ha cessato di essere qualcosa di organico e di personale per farsi invece una astratta ipòstasi. Per non citare che due esempi: nella filosofia modernissima non si raggiunge quella identità di pensiero e di essere, di soggetto e di oggetto a cui si appuntano le varie istanze immanentistiche che a condizione di riferirsi al cosiddetto »Io trascendentale«, cie ad un pensiero che non è né il mio, ne un qualunque altro reale pensiero, bensi il pensiero in generale; e nella fisica il sistema che va a rendere il miglior conto dei fenomeni e a portare in essi il più alto grado di unificazione è quello che preclude da ogni intuizione concreta per rinchiudersi nell'ordine di un puro matematismo. Certamente, oggi fra noi non si fa che parlare di azione, di unità concreta di conoscenza e di prassi: ma, precisamente, se ne parla soltanto. Non si agisce, ma si fa una filosofia dell'azione. Non ci si fa ad attuare in una realtà individuale l'unità di conoscenza e di prassi, bensi la si prende ad oggetto di una teoria la quale, come tale, non offre questa unità stessa, ma il discorso intorno ad essa, eppero un semplice concetto che può venire indifferentemente comunicato e a cui chiunque può anche assentire, senza che ciò in nulla lo porti al di là da quel che egli è dal punto di vista reale ed individuale. Quei in cui il pensiero è realmente e compiutamente vita e potenza invece non scrive ne teorizza ma, semplicemente, è. Ad un Buddha, ad un Pitagora, ad un Socrate e ad un Cristo bastò la loro individuale affermazione. Ciò pertanto è da riferirsi ad un carattere che nella cultura orientale, in opposizione a quella contemporanea europea, è predominante. Infatti all'Oriente l'espressione è affatto accidentale, essa è qualcosa che viene dopo, un $\epsilon\pi\iota\tau\upsilon\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ τι lo accento non cade su di essa.

ma sur una interiore realizzazione che, come tale, non può venire comunicata ma soltanto indicata. Così all'esame critico di ciò che come conoscenza lo spirito europeo ha realizzato in una affermazione positiva sul mondo viene ad innestarsi da per sé la considerazione del principio della teoria della conoscenza indiana e specificamente tântrica, principio che si può indicare come **sperimentalismo trascendentale** o, anche, come **pragmatismo trascendentale**; il che porta anche alla quistione che è particolarmente oggetto di questa sezione introduttiva e alla comprensione di come lo çakti-castra possa valere come una continuazione o complemento delle posizioni conquistate dalla cultura d'Occidente.

(*Continua*).

J. EVOLA.

Lineamenti di una moderna mística

(*Conclusioni, vedi ULTRA N. 1, marzo 1925*)

MISTICISMO ED ARTE.

La grande potenza dell'arte nel commuovere l'animo umano, lo strano potere che essa ha di suscitare le più profonde emozioni e di esaltare il tono della vita, ripete le sue origini dal contatto della immaginazione dell'artista con quel mondo archetipo trascendentale della vera bellezza delle cose donde egli trae la sua ispirazione.

In genere l'artista penetra entro i confini di quel mondo nei brevi momenti della sua creazione, ma non può mantenersi a lungo: egli ritorna all'ordinario livello di coscienza con il tormento e la gioia di esprimere e di comunicare agli altri ciò che ha percepito. In questo sta il suo compito particolare di mediatore della divina bellezza.

Ora il vero mistico, nella pienezza del suo sviluppo, acquista poteri che trascendono quelli del più grande artista — se pur non sempre si accompagnino con una adeguata capacità di espressione. Egli non ha solo visioni sporadiche o lampi intuitivi sul mondo della eterna bellezza e verità, ma realizza la capacità di una completa vita cosciente — di un *Syntagma*, secondo l'espressione dell'Eucken — a contatto del mondo stesso, e ne porta in atto le armonie nelle opere della vita.

Quasi sempre il mistico concentra il compito suo nelle attività di carattere morale e religioso, ma non è detto che sovente non gli occorra di emulare il genio artistico nella espressione estetica delle proprie esperienze. L'arte mistica, soprattutto nel campo della musica e della poesia, che più riccamente si adeguano ai valori più alti della vita interiore, ha già un glorioso passato ed avrà probabilmente ancora un radioso avvenire. Torna utile tuttavia chiarire qualche punto a questo proposito.

Mi sembra doveroso mettere in guardia ogni sincero ricercatore della verità contro una certa letteratura immaginosa, vaga e nebulosa, che ama librarsi nei campi dell'indeterminato e gabbellarsi per mistica a stupefazione delle anime semplici, e a mascheramento della propria vacuità. Una tale letteratura, facilmente riconoscibile da chi abbia qualche pratica degli aspetti essenziali del misticismo, si accompagna per lo più con una marcata immaturità mentale e etica, e deve essere svalutata e combattuta.

E' invece da incoraggiarsi vivamente, in tutti coloro che si sentono chiamati alla ricerca mistica, lo studio rivolto a sviluppare e perfezionare i propri mezzi di espressione artistica nei campi delle arti figurative, della musica e del linguaggio. Da un sicuro ed aristocratico gusto del bello, da una perfetta tecnica espressiva sono da attendersi i frutti più meravigliosi maturati dalle avventure delle anime mistiche. Queste trovano nell'arte il mezzo più spontaneo, duttile ed efficace per comunicare ai compagni di via e a coloro che ancor s'attardano nei giardini dei sensi le visioni e le armonie delle loro conquiste supreme, e risvegliano nei cuori ancor legati alle cose della terra i primi echi di risposta alle loro chiamate.

Un mistico schiettamente moderno non può anzi in certo modo concepirsi se non come artista capace di esprimere, almeno con le arti del linguaggio, il dramma delle sublimi vicende dell'anima sua. Anche la forma più ingenua e modesta di racconto non può sperare di commuovere e di interessare l'animo contemporaneo se almeno non si foggia una linea di fresca e limpida bellezza. Non ho grandi entusiasmi per la ripetizione del linguaggio tradizionale e specialmente per quella forma negativa di espressione che venne di moda nel misticismo cristiano medioevale per derivazione dai modelli neoplatonici e soprattutto dal Pseudo-Dionigio. E credo anche in buona parte superato il simbolismo strettamente erotico così caro ai Sufi, e così crudo in certe sante cattoliche. Molta nuova bellezza v'è ancora da mietere sui campi fioriti

dell'esperienza mistica; alla splendida messe convitiamo tutti coloro a cui canta nel cuore il giubilo di cercare e trovare Iddio.

MISTICISMO E SCIENZA.

Ho già accennato alla opportunità di assoggettare l'esperienza mistica alla indagine della scienza psicologica: nulla hanno da temere i mistici da una maggior copia di luce nel campo della loro attività. Io credo anzi che gli studî coraggiosi ed obbiettivi, come quello recente del De Sanctis su « La conversione religiosa » (1), siano molto da raccomandarsi.

In quanto concerne, poi, i rapporti che passano fra il misticismo e lo sviluppo delle varie scienze positive — autentica gloria della nostra civiltà — molti malintesi si sono andati formando che debbono essere affrontati e dissipati.

Sta di fatto che il processo di evoluzione mistica molto si differenzia da quello della indagine scientifica: questo si svolge per via dualistica, principalmente per opera dell'attività intellettuale, e tende ad allargare in un piano — per così dire — orizzontale il campo delle nostre conoscenze relative all'uomo e all'universo che lo circonda; quello punta piuttosto lungo una linea verticale e tende a trascendere le facoltà dell'intelletto portandosi a un piano più alto di conoscenza unitaria ed universale. Non è detto però che le conquiste più grandi della scienza non partecipino in qualche modo, quanto alla loro genesi psicologica, del processo di illuminazione mistica. I grandi principî della scienza moderna, le più profonde teorie e le ipotesi di lavoro più feconde lampeggiano talvolta alla mente dello scienziato come sprazzi di luce provenienti da un mondo trascendente di verità essenziale. In ogni modo, per quanto la via mistica diversifichi dalla via di ricerca scientifica, io non trovo nè assennato nè giusto da parte dei mistici il voler ignorare o screditare i progressi della scienza. Il mistico ignorante e superstizioso, frutto di tempi lontani di oscurantismo, non ispira più oggi alcuna simpatia. E' un esploratore che si lancia nei mondi più alti della realtà privo delle nozioni più elementari sulla natura del mondo da cui si diparte, è uno strumento di conoscenza o almeno di espressione imperfetto e limitato: ha un'impostazione noetica senza dubbio inferiore a quella del mistico che si volge verso l'Infinito sorretto da tutti i pilastri della conoscenza fondati dagli uomini, attraverso i tempi. Ch'egli non debba da questi lasciarsi troppo ingombrare

(1) Bologna, Zanichelli, 1924.

o appesantire il cammino è intuitivo, ma altro è il mantener sempre viva e ardente la propria freschezza di apprensione, altro è il voler conoscere in alto ignorando più o meno deliberatamente in basso. Un certo grado di coltura è dunque indispensabile a un mistico che voglia sentirsi veramente moderno, poichè tale non può chiamarsi chi voglia ricalcare le vie del passato o limitarsi alle forme di vita spirituale più strettamente etica e devozionale.

Un vezzo abbastanza diffuso fra gli spiritualisti è quello di deplorare e deprecare continuamente l'incomodità che deriva da certi aspetti tumultuosi e violenti che la vita va assumendo per effetto dei progressi della tecnica. L'aspetto di bolge infernali che si riscontra nelle grandi città popolate non è certo favorevole alla vita di raccoglimento e di contemplazione, quale almeno se la figurano i georgici e gli arcadici del misticismo. Non bisogna però dimenticare che il mistico vero, capace di portare e realizzare nella vita le verità che ha appreso a contatto coi mondi superiori, deve essere per lo meno all'altezza dei suoi tempi come uomo d'azione. Il mondo, che attraverso l'aspro travaglio delle sue macchine e dei suoi motori, sotto l'assillo della necessità economica, va finalmente unificando per la prima volta nella storia tutte le sue correnti di vita, non sa più che farsi — per la sua redenzione spirituale — di uno sciame di mistici imbelli incapaci di sopportare la ferrea potenza dei suoi modi d'espressione. Se si vuol vivere e operare in esso, occorre accettarlo com'è e come rapidamente diventa, coi suoi vantaggi e coi suoi inconvenienti. Tutto ciò, in fondo, non monta gran che di fronte alle eterne leggi dello spirito.

E' certo che ogni anima mistica richiede periodi, a volte assai lunghi, di ritiro e di calma per ritrovarsi e ritemprarsi alle nuove battaglie interiori. Il mondo attuale, però, non ne esclude la possibilità. Certe forme di ascetismo, che in passato si vivevano nel deserto e nella solitudine, non sono impossibili, sotto altra forma, nell'odierno deserto vivente delle metropoli tentacolari.

Io non escludo nemmeno che per alcune categorie di mistici il silenzio della vita monastica possa ancora rappresentare l'ambiente più favorevole di sviluppo. I conventi, del resto, esistono ancora. Ma coloro che vogliono tenere il passo con lo sviluppo dell'umanità ed assisterla nel suo risveglio interiore col portare in mezzo a lei la parola e l'esempio di una vita vissuta nella pienezza dello spirito, debbono adeguarsi alle necessità del suo sviluppo, accettandone tranquillamente gli aspetti meno piacevoli come ne accolgono tacitamente i vantaggi.

MISTICISMO E METAPSICHICA.

Fra i mistici d'ogni tempo e di ogni religione, e più specialmente in quelli che parvero raggiungere i fastigi della evoluzione spirituale, fu riscontrata costantemente la manifestazione di fatti fisici e psichici che trascendono le ordinarie possibilità umane. Questi fatti (capacità terapeutiche, levitazione, visione a distanza, premonizioni, ecc.) vennero considerati in passato come miracolosi, e ignorati e svalutati come pure superstizioni dalla scienza materialistica del secolo scorso. Oggi essi incominciano a interessare di nuovo la scienza ufficiale, specialmente attraverso la fenomenologia del così detto spiritismo, ed hanno ricevuto già una prima sistemazione nel campo della *metapsichica* (1).

Sembra indubitato, e tutte le scuole di misticismo sono concordi nell'affermarlo, che — per effetto degli allenamenti ascetici e delle pratiche mistiche — si sviluppino ad un certo punto in coloro che vi si assoggettano facoltà supernormali di conoscenza e d'azione. Tali facoltà sono allo stato latente negli uomini ordinari o affiorano sporadicamente in modo incosciente e talora patologico in alcuni individui (medium, chiaroveggenti, ecc. (2)).

L'acquisizione volontaria di queste facoltà, il dominio delle potenze che si suppone possano conferirle a vantaggio della propria personalità, formano oggetto di quella pericolosa via che si suol indicare col nome di occultismo magico.

Dai veri mistici tali facoltà non sono considerate come scopo essenziale della ricerca. Quando giungono spontanee, sono accolte come doni divini, utilizzate con parsimonia ed in modo prettamente altruistico. Ma ben più alto si affigge lo sguardo di coloro che bramano l'unione col divino negli splendori della coscienza universale. Anche gli orientali — che nelle varie forme di yoga e di tantrismo sembrano aver maggiormente sviluppata la tecnica per il conseguimento di tali poteri — li considerano al disotto del massimo scopo da raggiungere, punti d'arresto ai quali non deve attardarsi il mistico che ardentemente aspira a liberarsi da tutti i legami della coscienza limitata.

Nel campo infido, intricato e pur meraviglioso di questi fatti supernormali deve avventurarsi la scienza, con tutte le cautele che sono indispensabili per una indagine così delicata. E se non è escluso che in un lontano avvenire i poteri psichici possano entrare a far parte

(1) Cfr. RICHET, *Traité de métapsychique*. Paris, Alcan.

(2) Cfr. OSTY, *La connaissance supranormale*. Paris. Alcan.

cosciente e volontaria del patrimonio conoscitivo ed operante della umanità, è da augurare che questo non avvenga prima che l'evoluzione morale di essa giunga a tal punto da evitare ch'essi abbiano a trasformarsi — come già avvenne per gli ultimi ritrovi della tecnica — in armi terribili di lotta, di dominio, di dolore e di morte.

MISTICISMO ED ETICA.

Non mancano nella storia del misticismo esempi di vie di sviluppo non assecondate da un alto grado di evoluzione etica e contrassegnate da deviazioni talora assai gravi del senso morale. Tali orientamenti furono giustamente combattuti in passato nell'ambito delle grandi religioni e debbono a maggior ragione essere oggi contrastati ed evitati. Nulla di più pericoloso, per la sana integrità vitale dello spirito umano, di quelle forme spurie di misticismo intinte di peccate degenerative che ne viziano e ne infirmano ogni valore spirituale. Nulla di più dannoso per la mente e per il cuore che l'aprirsi alle forze tremende della vita mistica innanzi che l'opera di purificazione sia stata portata a buon punto.

Le grandi avventure della ricerca mistica debbono formare il coronamento della edificazione integrale della personalità; esse tendono bensì a superarne i limiti ordinari, ma perchè questo sia possibile senza gravissime ripercussioni occorre che la personalità stessa abbia raggiunto piena maturità e squisita sensibilità morale.

Non v'è misticismo al di fuori o al di là della morale; anzi la sana impostazione etica è la prima essenziale esigenza e la pietra di paragone alla quale deve saggiarsi ogni via mistica degna di tal nome.

Più ancora. La morale mistica non è solo quella degli uomini buoni e saggi: tale è forse soltanto al suo punto di partenza, e se questo è più basso occorre ad ogni costo che il mistico vi si adegui senza indugio. Ma lungo l'aspro cammino verso le vette luminose della divina realizzazione, il mistico deve saper apprendere a vivere quotidianamente nella atmosfera di una morale eroica, di un amore infinito come quello che ispira le opere di sacrificio senza limiti dei salvatori dell'umanità.

Oggi, per esempio, non credo vi sia esclusione reciproca fra morale cristiana e morale buddista: l'una e l'altra hanno altezze sublimi ugualmente necessarie per l'anima che vuol battere la via della perfezione, l'una e l'altra, integrandosi, offrono l'essenza di quell'etica di élite posta come condizione assoluta a coloro che aspirano a passare oltre le soglie del più riposto santuario interiore.

DI ALCUNE PIÙ PARTICOLARI ESIGENZE DEL MISTICISMO MODERNO.

Alcuni particolari punti di vista, che rappresentano tappe raggiunte e consolidate nella evoluzione spirituale dell'umanità, rientrano a condizionare e ad orientare certi aspetti importanti del moderno misticismo. Sarebbe molto interessante lo studiarli e svilupparli completamente: a me basta per ora accennarli in breve per richiamare su di essi l'attenzione di chi voglia approfondirne il significato.

A differenza di quanto venne praticato dai mistici medioevali, feroci sprezzatori e torturatori del proprio corpo, della propria carne considerata come sorgente insanabile dei più bassi appetiti, si tende oggi dalle anime dotate della più squisita spiritualità a coltivare in sé la cura per il proprio organismo fisico. Considerato questo non più come preda del demonio, ma come veicolo e strumento necessario alla manifestazione piena delle proprie attività in mezzo agli uomini ed al mondo, si è compreso il valore della sua funzione e si è modificata radicalmente la linea di condotta a suo riguardo. Senza farlo oggetto di speciale adorazione come nelle civiltà pagane, si è però riconosciuta l'opportunità di svilupparne le forze in tutta la loro pienezza, di renderlo resistente e adatto al duro lavoro che la civiltà moderna ne richiede. Con la pulizia e con l'igiene lo si è difeso dalle cause nemiche capaci di debilitarlo, con un sano e moderato esercizio e regime lo si è equilibrato e purificato. Senza dare al corpo fisico maggior importanza di quanto esso non meriti, si è giunti a considerarlo come strumento indispensabile di lavoro, ed insieme tempio terrestre di trasmutazione e d'impiego delle più alte energie dello spirito.

Questo atteggiamento esteriore è sintomo di una profonda trasformazione interna che si è venuta compiendo nei mistici attraverso i tempi. In essi non è ora più così acuta e violenta quella posizione dualistica di lotta disperata contro il male, considerato come qualche cosa di esterno e di ferocemente antagonistico e diabolico. Pur mantenendo vigili le loro energie nello sforzo di superare le forme di vita inferiore e istintiva, i mistici tendono a porre in evidenza l'aspetto positivo della loro attività altruistica e spirituale più che non quello negativo della resistenza alle tentazioni. I tipi più violenti e crudi di ascetismo cedono il passo alle forme più equilibrate e sagge di austerità, e queste cessano dall'esser considerate come fine a sé stesse ma appaiono solamente come stadi necessari e transitori di preparazione ad una vita più libera nella luce dello spirito. Le prove più dure della malattia e della povertà vanno sopportate con coraggio, con pazienza

e con serenità, utilizzate per intenderne l'insegnamento, per impararne il distacco dai beni della terra, ma non ricercate con troppo morbosa impazienza fino ad averne seriamente ostacolata l'efficienza del proprio lavoro. I mezzi preziosi d'azione per un'opera più larga e potente in seno all'umanità, quali vengono offerti dai progressi della tecnica moderna, non vanno nè sprezzati nè temuti come sorgente di tentazione, ma utilizzati pienamente con naturalezza e volti a conseguire gli scopi più alti di unione e di bene.

La povertà non va intesa soltanto in senso letterale, ma piuttosto in senso interiore, come distacco sincero, e volontariamente provato, quando occorra, dai beni esteriori e impermanenti agognati dalla massa degli uomini; come capacità acquistata ad abbandonare senza sforzo e ad ogni momento qualunque cosa, quando la chiamata e la legge della vita superiore lo esiga. Non è veramente libero chi si abbranca spasmodicamente alla sua miseria ed ai suoi stracci e aborre e distrugge e disprezza e non intende le cose belle create dall'ispirazione artistica e dal lavoro degli uomini: ma lo è piuttosto chi sa conservare lo stesso animo lieto e sereno in ogni ambiente e in qualunque circostanza, sotto il cielo eternamente azzurro della pace divina.

Nel campo dell'amore, che è quello in cui vibra con moltiplicata intensità l'anima del mistico, va tolta ogni limitazione alla sola specie umana, secondo l'esempio che ci viene dall'Oriente e dal nostro ardente poverello Francesco d'Assisi. Il sentimento d'amore e di solidarietà va esteso a tutti gli esseri che vivono e sentono sulla terra, in una grande universale armonia, pur senza cader negli eccessi e senza abbandonare il giusto senso delle proporzioni. Gli animali, onde ci viene tanta somma d'aiuto, di nutrimento e di protezione, vanno protetti e difesi contro le inutili sofferenze, aiutati nel loro sviluppo anche psichico; ma è errore l'anteporre gli incerti bisogni a quelli più urgenti e dolorosi dei nostri fratelli in umanità.

Nel campo della pratica religiosa è compito precipuo ed essenziale dei mistici quello di fare ogni sforzo per una progressiva semplificazione e sublimazione del culto, per una più vitale e profonda interpretazione dei riti. Le forme più grossolane e materiali di adorazione, gli aspetti meno nobili della preghiera non possono trovare superamento nelle masse se l'esempio non vien dato da quelli che sanno d'intendere e si sforzan di vivere l'aspetto più puro, elevato ed immateriale della vita religiosa. Specchi di bontà, di dolcezza e di tolleranza, anime aperte ad ogni visione sull'Infinito, i mistici formano — nella fiamma d'amore

che li arde e non li consuma — il punto naturale di congiunzione fra le diverse fedi. Da loro deve partire lo slancio capace di superar le barriere che han diviso per tanti secoli le religioni antagoniste; da loro deve venire ad ognuno l'insegnamento ad esser più perfetto nella propria via e pur meno chiuso a comprendere i valori delle vie altrui; da loro potranno forse essere poste le basi di una feconda cooperazione di diverse fedi.

Il mistico moderno non cerca più la liberazione dal dolore con la fuga dai mali del mondo, ma si sforza di attingere alle fonti inesauribili della divina coscienza universale le forze capaci di aiutare il mondo a progredire e ad armonizzarsi in un ordine più alto di vita. Ottimista senza illusioni, fiducioso ma chiaroveggente, armato di quell'infinita pazienza che nulla può turbare e che sola può accompagnare il lungo sviluppo dell'umanità, egli si pone tra gli uomini come centro creatore attivo e instancabile di armonia, come erogio ardente di sublimazione d'ogni male e d'ogni sofferenza in valori di felicità e di bene, come vedetta avanzata e guida consapevole verso i futuri destini dell'umanità.

VITTORINO VEZZANI.

La voce del silenzio

(Continuazione, vedi **ULTRA** Marzo 1925. N. 1)

LE TRE FASI DELL'EVOLUZIONE UMANA.

Nelle tre magnifiche strofe con cui esordisce la « Voce del Silenzio », vengono tracciati tre stadi successivi nella vita dell'uomo, e precisamente quelli che per l'evoluzione sono i più importanti. Della lunga strada di sviluppo trascorsa sulla linea discendente e la linea ascendente, sono scelti e messi in rilievo i tre atteggiamenti che costituiscono il punto più basso toccato dall'anima, o piuttosto il punto più basso, quello che lo precede e quello che lo suol seguire. Tutti li conosciamo, quegli atteggiamenti; tutti ci troviamo più o meno impigliati in essi; tutti li percorriamo in successione, come percorriamo la giovinezza, l'età virile e l'età matura.

Se la tua Anima sorride immersa nella Luce Solare della tua Vita;
 se la tua Anima canta entro la sua crisalide di carne e di materia;
 se la tua Anima piange entro il suo castello d'illusioni...

Chi non riconosce in questa descrizione il periodo della balda gioventù, incosciente, spensierata, avida di godere?

Gioventù dell'*individuo*, età d'oro dei diciotto anni, quando i pochi dispiaceri non hanno valore di fronte all'ebbrezza che ispira il semplice sentimento di vivere! Gioventù della nostra *razza*, sentita pienamente da quel popolo eletto che erano i Greci, i cui canti e le cui statue divine destano ancora in noi la nostalgia di un periodo ormai scomparso ahimè per sempre! Gioventù dell'*umanità* intera, la cui rimembranza sopravvive, non già nei ricordi storici, perchè quei tempi beati non sentivano il bisogno di documentare la loro felicità, bensì nel gran mito serbato fra tanti popoli di una età d'oro, in cui non esisteva il dolore!

L'uomo di oggi non vive più, salvo in qualche anno fuggevole del suo crescere, quella lontana ebbrezza. Ben presto si affaccia a lui il rovescio della medaglia; ed allora realizza, più o meno coscientemente, il richiamo che H. P. B. fa seguire al suo ditirambo:

Se la tua Anima lotta per spezzare l'argenteo filo che la unisce al MAESTRO, sappi, o Discepolo, la tua Anima è di questa terra.

L'Anima che così s'immerge nella vita, è discesa dai Palazzi eterni dello Spirito; e nel suo intimo essa resta legata al Maestro, al Sè superiore, che le diede origine. Quando l'anima si dedica con tanto ardore alla coscienza doppia, alla comunione colla vita esterna, è facile che si offuschi il ricordo del santo legame col divino; possiamo perfino dire che è una necessità — per qualche tempo, affinchè l'anima raccolga il pieno frutto dell'esperienza. Ma non deve spezzare il filo che solo le garantisce la possibilità di ritornare, carica di sapienza, all'ecelsa sua dimora.

* * *

Il secondo periodo o fase di sviluppo a cui accenna H. P. B., ci riporta a un momento più basso ancora, ma anche più avanti sulla linea d'evoluzione:

Quando la tua Anima che si dischiude dà ascolto al tumulto del Mondo;
 quando la tua Anima risponde alla voce ruggente della Grande Illusione...

Non è più l'anima giovanile, che senza guardare e senza pensare si precipita verso il mondo dei sensi e s'identifica completamente col mondo esteriore; ora è un'anima più matura, che dalla stessa esperienza della sua identificazione ha tratto la coscienza della propria diversità dall'ambiente. Il monologo di prima è diventato un dialogo; l'Anima ora *risponde* alla gran voce del mondo; in essa si è risvegliato il ricordo, per quanto debole, della sua intima essenza eterna, eterogenea da tutto ciò che la coscienza doppia le fa conoscere e godere. Siamo giunti in fondo all'arco discendente, ed è qui che l'Anima fa la sua grande scoperta, realizza, cioè, la sua individualità, che è forse la perla unica che tutta quella travagliata evoluzione e quell'immersione nel mare della materia le doveva procacciare.

Se si è cambiata la natura dell'Anima in guisa da non esser più condannata alla cieca e continua identificazione coll'ambiente, ma a sentirsi altra, estranea e più o meno se stessa, più ancora si è modificata la natura dell'ambiente, o almeno il modo in cui esso si presenta all'anima.

Quando, dice la Voce, sbigottita nel vedere le cocenti lagrime di dolore, assordata dalle grida d'angoscia, la tua Anima si ritrae come la pavida tartaruga nel guscio dell'EGOISMO...

Dov'è andata quella Luce, quella Beatitudine in cui si bagnavano le cose del mondo ai nostri primi passi? E' lo stesso mondo, sono forse gli stessi avvenimenti, ma ora tutto è coperto di un velo tetro e tragico. La vita si è rivelata all'anima nella sua intrinseca natura di transitorietà, di irrealtà, di dolore, che prima si nascondeva sotto l'apparenza di bellezza e di bontà. Di chi la colpa? Della vita o dell'anima? Piuttosto dell'anima, se è lecito parlare di colpa. E' lei che si muove a traverso la fantasmagoria della vita; è lei che progredendo cambia e prospetta le cose sotto una luce sempre varia a seconda dello stato di sviluppo che essa ha raggiunto. Quando l'anima vede il mondo sotto l'aspetto del dolore, è lei stessa che vi imprime quell'aspetto, non essendo più capace d'identificarsi colla vita, perchè è sorta in lei la coscienza della sua individualità e con ciò l'idea di una bellezza e di una realtà eterna, al cui paragone le cose del mondo impallidiscono ed intristiscono.

E' dunque inevitabile che a un dato momento del proprio sviluppo l'Anima venga colpita dall'aspetto *doloroso* del mondo, come era altrettanto inevitabile in un tempo anteriore che si lasciasse ammalciare dalla *gioia* di vivere. Il mondo e la vita, dice la mistica, non esistono

altro che per l'evoluzione dell'anima; sono i provveditori del materiale al cui contatto l'anima si accende e ardendo ingrandisce. In una prima classe di quella scuola secolare, l'insegnamento si impartisce per mezzo del *piacere*, del godimento, come anche noi, imitandola, facciamo nelle scuole dei bambini; l'anima viene allettata dalla vita esterna colle sue innumerevoli magiche trasformazioni, e stornata dalla perenne fonte del suo essere. Ma quando lo scopo dell'insegnamento è stato raggiunto, quando, cioè, l'Anima ha scoperto e solidificato la propria individualità, lo scenario cambia. Essa entra in un'altra classe della scuola della vita, non più classe dei bambini bensì classe d'adulti, dove l'insegnamento porta una veste più seria e il maestro è il *dolore*, invece del piacere.

E quale è l'atteggiamento preso istintivamente dall'Anima di fronte a quel nuovo mondo del dolore?

Quando la tua Anima si ritrae come la pavida tartaruga nel guscio dell'EGOISMO...

L'Anima ha trovato la sua individualità, il suo IO (Ego) diverso dal grande Altro, e in quello, se così vuole, può ritirarsi e escludere dalla propria vista i dolori del mondo. E' una mossa naturale ed istintiva, nota a tutti noi che abbiamo fatto conoscenza coll'aspetto doloroso della vita. Ma sappiamo pure che è vero l'avvertimento di H. P. B., quando continua:

Sappilo, o Discepolo, (allora) tempio indegno è la tua Anima del tuo Dio silente.

Come nella prima fase dietro all'Anima assorta nel mondo esterno si teneva il « Maestro » interno, il quale con i suoi richiami non le permetteva di spezzare il filo argenteo, così in questa seconda prova l'Anima è guardata dal pericolo opposto di dis-identificarsi egoisticamente dal dolore mondiale, dal suo « Dio » silente, che è sempre lo stesso Sè superiore, il quale senza parlare, per la sola sua presenza, la ammonisce e la conduce sulla strada che alla fine la deve riunire a Lui.

* * *

Ed ora segue la terza fase:

Quando, cresciute le sue forze, la tua Anima si arrischia fuori del suo sicuro asilo, e staccatasi dall'involucro protettore, tende l'argenteo suo filo e si spinge in alto, quando, scorgendo la sua immagine sulle onde dello Spazio, essa mormora: Questa sono Io...

Siamo di nuovo in un ambiente affatto diverso, in un'altra classe. L'Anima si è creata la sua *individualità*, per mezzo prima del piacere, poi del dolore e con ciò, l'abbiamo già detto, ha fatta la conquista più grande di tutto il processo evolutivo e intorno alla quale quel processo è imperniato. Da ora in poi, l'Anima sarà *auto-cosciente* e non potrà più abbandonarsi alla completa identificazione colle cose esterne in cui dimentica di essere se stessa. Ma un altro pericolo si erge davanti ad essa, ben maggiore e che, in mille forme ripetute, sarà il suo costante compagno finchè non avrà terminato il lungo pellegrinaggio e effettuato l'unione col Sè superiore.

Quale è quel pericolo? L'*identificazione*, cioè, l'unirsi dell'anima con una cosa fuori di sè, la quale è la legge di tutta la manifestazione mondiale, perchè solo con quel mezzo essa può appropriarsi l'esperienza necessaria; e tale identificazione continua anche quando l'anima ha ottenuto l'auto-coscienza. Soltanto ora essa non s'identifica più, come nel passato, ciecamente e con tutti quanti gli oggetti verso cui il desiderio la spinge, ma sceglie un determinato gruppo di cose che le stanno più a cuore ed in tal gruppo infonde il potere di auto-coscienza recentemente acquistato. L'anima cresciuta, come dice H. P. B., si arrischia fuori del suo sicuro asilo, che è il Sè intimo; essa diventa avventuriera e vuole, coscientemente questa volta, sottomettere al suo potere tutto quel mondo esteriore. E, « quando scorge la sua immagine sulle onde dello Spazio », essa unisce a quella forma, purtroppo passeggera, la sua auto-coscienza e mormora: « Questa sono Io ». Allora, continua il testo, « confessa, o Discepolo, che la tua anima è presa nelle reti dell'illusione ». La nota aggiunge che questa è l'illusione della « personalità », la famosa *sakkâyaditthi*. Il termine sanscrito spiega, meglio che non la traduzione « personalità », quel che s'intende con quella dottrina. *Sakkâyaditthi* vuol dire letteralmente: la (falsa) opinione (*ditthi*) che il nostro corpo (*kâya*) è qualcosa di reale (*sat*). Il nostro corpo viene illusoriamente innalzato al livello di una sostanza reale ed eterna; noi, infondendovi l'auto-coscienza, crediamo che questa cosa così transitoria e destinata ad invecchiare e finalmente a perire, siamo *Noi*, e che essa sia persino la cosa più preziosa e più meritevole di essere curata ed amata.

Questa è la prima prova che attende l'anima sul sentiero della linea ascendente, e la prima lezione ch'essa deve imparare è quella di identificarsi col suo corpo prima, per poter acquistar conoscenza; ma poi di realizzare, che questo corpo non è che uno strumento, che il vero

sè non risiede in esso, che ogni esperienza doppia afferrata col corpo può e deve essere convertita in un'esperienza di coscienza unificata del Sè libero, per mezzo della *dis-identificazione*, del distacco assoluto e cosciente.

* * *

E' una cosa che si può non gustar troppo, forse, ma che non ammette dubbio per chi voglia darsi la pena di riflettere, e meno di tutto per il mistico, che *la vita è una scuola*. Di classe in classe passa l'anima, e ogni classe porta con sè il suo compito e — possiamo aggiungere — il suo guiderdone. Ma accade degli uomini come suol accadere degli allievi nelle nostre scuole terrene, i quali amano solo di vedere il compito e lagnarsene e dimenticare il guiderdone. A traverso le vicende della vita — le quali sono il compito nellà gran scuola dell'evoluzione — e a traverso i dolori che gli sforzi dello studio impongono, l'anima cresce e s'irrobustisce e vede spuntare, prima lontana lontana, poi sempre più vicina, la mèta gloriosa nei momenti di riposo dalle aspre battaglie.

Quelle battaglie, malgrado la loro infinita diversità, sono sempre impostate sulla stessa base, cioè, la liberazione dell'Anima dalle identificazioni colla materia e il suo avvicinamento alla perfetta unione collo Spirito, ossia col suo Sè superiore. Quel Sè superiore che l'ha mandata fuori nel mondo, o piuttosto da cui essa si è allontanata come il Figliuol prodigo dalla casa paterna, e che l'aspetta al ritorno per colmarla di tutti i beni spirituali di cui Egli è detentore, è universale e comprende nella sua visione tutto quanto il manifestato. E perciò l'Anima non lo può avvicinare fintantochè s'identifica con cose di minore estensione, siano esse il corpo o le sue emozioni o la sua mente; perchè tali identificazioni implicano limitazione, separazione da altre parti dell'universo interno o esterno. Lo dice chiaramente la strofa seguente:

Questa terra, o Discepolo, è l'Atrio del Dolore, dove lungo il sentiero delle dure prove sono sparse insidie per avvolgere il tuo « Ego » nell'illusione detta la « Grande Eresia ».

E la nota spiega la « Grande Eresia » come « Attavâda, l'eresia della credenza nell'Anima, o piuttosto nella separazione dell'Anima o Sè dall'unico, universale, infinito Sè ».

* * *

Prima di seguitare nel nostro esame, sarà utile mettere in chiaro un punto sul quale regna una certa confusione negli spiriti. Molti credono che lo sviluppo mistico, almeno nelle sue fasi più progredite, si svolga fuori della terra, in altri mondi, dove non esistono più le pastoie del corpo fisico, dove la mente può spaziare a volontà e dove Maestri e discepoli in corpi eterei si uniscono a studiare i segreti più riposti dell'evoluzione e della psiche umana. Ora, temo che tale concezione sia piuttosto mitica e non risponda a verità. Certo è che p. e. il Buddha, il quale formulò per primo il sentiero della Liberazione nel senso della pura mistica, intese che, salvo in alcuni casi da lui specificati, la liberazione si effettua su questa terra e in questo corpo fisico. Egli ha cura di aggiungere, nella descrizione dei più eccelsi stati di coscienza a cui giunge il mistico nella sua meditazione, che tali stati vengono realizzati nel corpo fisico e persino con piena consapevolezza, escludendo, cioè, la « trance » o la catalessi. Ed è ben nota la sua dottrina che anche gli Dei, ch'egli considerava come grandi Esseri cui spettava il compito di eseguire le leggi cosmiche, se desiderassero giungere alla liberazione, avrebbero dovuto incarnarsi in forma umana. E diceva anche: Sappiate, o monaci, che tutto il mondo e anche il mezzo di liberarsi dal mondo, è rinchiuso in questa piccola forma umana.

Pare a me che la convinzione, così chiaramente corroborata dal Buddha, della possibilità di giungere a stati di alta spiritualità in questo corpo, sia di gran conforto per tutti quelli che vorrebbero seguire la strada mistica, ma al tempo stesso realizzano i grandi ostacoli frapposti dalla propria natura inferiore. Quelle altezze non sono dunque tanto lontane, tanto sovrumane! Il piccolo uomo può intravedere la mèta, dalla quale non lo separa un abisso insormontabile; infatti una perfetta continuità esiste fra i suoi attuali stati di coscienza e quelli futuri dello sviluppo mistico ed è in suo potere di trasformare il presente nel futuro. E se pure non gli riesca di effettuare una trasformazione permanente nel momento presente, dati i molteplici ostacoli delle sue identificazioni, non mancano però occasioni in cui sforzi più grandi del solito, — una rinunzia dolorosa, un'azione fraterna, un distacco della mente dalle cure incalzanti della vita —, lo trasferiscono nello stato d'anima di pace e di serenità caratteristico della vita spirituale.

Infatti, tutto questo non riguarda tanto il corpo, quanto la coscienza. I successivi stati mistici, di alcuni dei quali abbiamo or ora fatto menzione, sono dovuti a cambiamenti della coscienza. La medesima persona può, rimanendo nello stesso ambiente, contemplarlo con occhi diversi da un momento all'altro, secondo lo stato d'animo che in lei prevale; ciò che oggi le sembra un paradiso, domani potrà incuterle paura o orrore.

Tutto questo dev'essere tenuto presente, quando nel seguito si parlerà molto di mondi o terre e di stati interiori apparentemente non collegati alla nostra esperienza comune.

* * *

Prosegue la « Voce » :

Questa terra, o Discepolo ignaro, è soltanto il vestibolo tenebroso che conduce a quel crepuscolo che precede la valle di vera luce. Quella luce che vento non può estinguere, che arde senza lucignolo e alimento.

Qui abbiamo già un breve accenno a quella *tripartizione* dell'universo che è luogo comune in tutti i sistemi filosofici e religiosi dell'India, ma che non difetta nemmeno nell'esperienza secolare del nostro occidentale... Platone e Plotino, S. Paolo e Dante, per nominare soltanto i più grandi, mettevano, in modo più o meno preciso, quella dottrina alla base del loro insegnamento. Dovremo riparlare fra poco; per ora basti rilevare che si tratta, come abbiamo esposto, non tanto di veri mondi separati e che si escludono a vicenda, quanto di diverse posizioni che l'anima può assumere, e che essa difatti assume, verso il suo ambiente che è l'universo manifestato. La luce che vento non può estinguere è un richiamo al noto significato della parola *Nirvâna* (il fuoco o la lampada che non viene estinta soffiando); e allo stesso ordine di idee buddhistiche appartiene l'altra parola: « la luce che arde senza lucignolo e senza alimento ». Il Buddha tante volte paragona la vita a un fuoco che, per poter continuare ad ardere, deve ricevere continuamente nuovo combustibile, o a una lampada in cui si deve rinnovare costantemente il lucignolo e l'olio; e quando qui si parla di una lampada che non abbisogna più di essere così alimentata, si accenna allo stato unificato dello Spirito che, avendo provato, vagliato e assorbito in sè tutta quanta l'esperienza nel mondo della manifestazione, ora riposa tranquillamente in sè stesso.

* * *

Il passo che segue nella « Voce » ha grandissima importanza. Esso ci vuol dare, in una formula breve, succinta, comprensiva la visione di tutto il processo evolutivo. Gli Orientali, e gl'Indiani in ispecie, hanno una grande predilezione per tali formule in cui molte volte la chiarezza è sacrificata alla brevità. Anche qui la sentenza riesce a prima vista alquanto apocalittica, il che non toglie che essa racchiuda, per chi la intenda, l'essenza del sentiero mistico. Sentiamo:

Dice la Grande Legge: « Per diventare il *conoscitore* del SÈ UNIVERSALE, devi prima essere il conoscitore del Sè ». Per giungere alla conoscenza di questo Sè, devi abbandonare il Sè al Non-Sè, l'Essere al Non-Essere, e allora potrai riposare fra le ali del GRANDE UCCELLO. Dolce invero è riposare fra le ali di quello che non è nato, nè muore, ma è l'AUM attraverso eterne età.

Vediamo subito che il significato (e anche la difficoltà nella comprensione) dipende dall'uso della parola Sè. Essa è adoperata tre volte e ogni volta con un senso diverso; lo stesso testo ce ne avverte con l'uso di diversi tipi di stampa. C'è prima il Sè *universale*, il Sè Superiore, quello che dimora silenzioso nel fondo dell'anima, il Maestro, il Dio. Poi, c'è il Sè che si trova in via di evoluzione, l'*Anima* che, essendo di origine divina e figlia del Sè superiore, ha dovuto scendere nella materia, identificarsi colla vita per fare esperienza e acquistare attraverso dure prove l'auto-coscienza. Finalmente, c'è il falso Sè della *Personalità*, quell'immagine che l'anima scorge sulle onde dello spazio e con cui essa s'identifica dicendo: « Questa sono Io ». Fra questi tre elementi si svolge tutto il dramma dell'evoluzione. Da un lato il Sè superiore, polo fisso della spiritualità, centro immobile da cui partono le onde del divenire e a cui torneranno quando il dramma volgerà alla sua fine. Dall'altro lato l'immagine fittizia della Personalità, rappresentante l'aspetto materia dell'Universo; esso è il limite fisso a cui approdano le onde evolutive. E nel mezzo l'irrequieta Anima, portatrice dell'evoluzione, che spazia fra quei due poli, prima discendendo dallo Spirito alla Materia, poi risalendo; accumulando esperienza per mezzo dell'identificazione colle diverse forme esteriori, spiritualizzando e sublimando poi quell'esperienza per mezzo del distacco, prima incosciente poi volontario.

Tenendo presente questo chiarimento, il testo mi sembra prestarsi ad un'interpretazione naturale. « Per diventare il *conoscitore* del Sè Universale, devi prima essere il conoscitore del Sè, cioè, dell'Anima ».

Ecco in nuova forma l'antico precetto dei Misteri, che poi venne raccolto e ribadito da tanti filosofi: « Conosci te stesso ». La vera sapienza, non (s'intende) quella che acquistiamo colla coscienza doppia e che resta aderente alla superficie, non si acquista che passando a traverso il cuore umano.

« Per giungere alla conoscenza di questo Sè (cioè, dell'Anima), devi abbandonare il Sè al Non-Sè, l'Essere al Non-Essere ».

Qui si descrive il processo, di cui abbiamo così spesso parlato, della dis-identificazione o del distacco. Abbandonare il Sè al Non-Sè, vuol dire abbandonare quella falsa idea della Personalità, nella quale la nostra Anima si è annidata e che essa considera come il Sè. Il distacco ci pone davanti codesta Personalità o Sè, a cui dobbiamo rinunciare per giungere a ciò che sembra essere in confronto il Non-Sè, ma è in realtà il nostro vero Sè. E così dobbiamo far a meno di ciò che (per la nostra propria colpa) ha l'apparenza dell'Essere, per trovare in noi quel che sembra essere il Non-Essere, essendo pure il vero Essere.

« Allora potrai riposare fra le ali del GRANDE UCCELLO. Dolce invero è riposare tra le ali di quello che non è nato, nè muore, ma è l'AUM attraverso eterne età ».

Il Grande Uccello è il simbolo sotto cui si nasconde l'Assoluto, la Suprema Realtà. Un altro nome, forse il nome più riverito nell'India per quella Realtà, è la sacra sillaba AUM, che è detto contenere nelle sue tre lettere tutto l'Universo manifestato e non-manifestato. La nota aggiunge la spiegazione che si trova nella Nâdavindopanishad: « la lettera A è considerata come l'ala destra (dell'uccello Hamsa), la U come la sinistra, la M come la coda ».

Cavalca l'Uccello di Vita, se vuoi sapere,
Rinuncia alla tua vita, se vuoi vivere.

(*Continua*)

B. JASINK.

La virtù propulsore e ristagno di vita spirituale

(Conclusione — vedi **ULTRA** N. 1 Marzo 1925)

Superamenti nella via dell' Amore

Così pure l'amore per il Divino che è una delle molle più potenti per l'elevazione umana e dovrebbe essere il più saldo cemento fra tutti gli uomini, i quali sono volti al Divino come a punto unico e comune di convergenza —, appunto perchè anch'esso imbevuto delle tipiche caratteristiche separative, si cristallizza in forme definitive e materialistiche, cui il devoto si attacca disperatamente, svalutando le forme degli altri, e non avendo la minima intuizione che anche queste espressioni dell'amore, sebbene fra le più alte, non sono *fine* in se stesse, ma *tramite* al Divino che è al di sopra di tutte.

Riassumendo: è necessario impiantare bene fin dall'inizio, non solo le virtù in generale, ma la virtù d'amore in particolare, come quella che è destinata a trarci fuori dal labirinto delle esperienze separative nel quale sempre più ci perdiamo. E ciò vuol dire in breve; aderire con l'amore più all'aspetto reale ed eterno delle creature che a quello illusorio e caduco; purificare l'amore da quella tremenda impronta dell'io separato che ne travisa la natura essenziale; aver sempre presente che lo sfondo ideale dell'amore è la sua universalizzazione, che dal punto di vista dell'autocoscienza è interezza e coincidenza di uno col tutto. Con tali criterii fondamentali analizziamo noi stessi nei nostri aspetti affettivi — di sesso, di famiglia, di amicizia, di patria, di religione — e giudichiamo se gli elementi reali dell'amore sono assenti oppure presenti ed operanti, se il nostro essere è in istato di contrazione o di espansione, se il nostro amore chiude anzichè allargare la nostra anima, se infine imprigioniamo la vita di altri nella nostra vita. E se il giudizio non ci sarà spiritualmente favorevole, cerchiamo di sciogliere subito il nodo del cuore e ristabilire la libera circolazione della Vita Una da essere a essere.

La natura vera dell'amore è *dare*, irradiare, (il contraccambio non riguarda chi ama, ma è a sua volta irradiazione di chi è amato) e come tale la sua potenza è infinita e risveglia uguale potenza negli altri: è il profondo che tocca il profondo. L'amore vero è perciò tutt'altro che paralizzante dell'altrui sviluppo, anzi l'aiuto che dà sembra nascere dal di dentro del beneficiato anzichè venirgli dal di fuori. E ciò è vero alla lettera perchè esso proviene dalla *realtà* dell'amatore e sveglia la *realtà* dell'amato; due realtà che sono di fatto una cosa sola: l'unica Vita.

Amare in tal modo, oltre il tempo e lo spazio, al di sopra del calcolo degli interessi separati, complicati e contrastanti, è amare in purità e in semplicità di cuore, è amare come si ama « nel regno dei cieli », o nel piano che è *oltre* l'individualità, come amerebbe il bambino se, purtroppo, non portasse già in sè dalla nascita la già deviata coscienza della razza.

Difficile è assai, lo abbiamo già detto, conservare intatta la freschezza e la semplicità fondamentali del nostro spirito, attraverso le dure esperienze della vita; possibile riconquistarle durante la via con strenuo sforzo e perseveranza; estremamente ardua, quasi impossibile impresa, allorchè il senso dell'*io* si sia cristallizzato nella quintessenza di tutte le separazioni: l'orgoglio spirituale.

Perciò nelle Scritture Sacre del mondo, le quali instancabilmente e pateticamente insistono con molteplici variazioni sui grandi temi dell'Amore, della Fratellanza, della Solidarietà umana, della Compassione per tutto ciò che vive, come pure nei miti leggendari di ogni razza, è presentito più che altro il pericolo mortale che il singolo si chiuda nella sua individualità e, illuso di esser sulla via della conquista di una coscienza universale, si distacchi invece spiritualmente dal tutto e, postosi così in contrasto con la grande corrente unitaria della Vita, sia da questa inesorabilmente travolto e — ciò che è assai più tremenda sorte — assista consapevole con la sua vivida autocoscienza al crollo delle sue speranze, misuri l'abisso che egli stesso ha scavato fra sè e l'Unità della vita, misuri la propria incapacità a varcarlo, sia cioè vivo e immortale soltanto per piangere di non poter *morire a se stesso*.

* * *

Per meglio fissare nella mente di chi ci ha seguiti in questo nostro studio, non solo l'aspetto tragico di una linea di evoluzione che per impercettibili deviazioni iniziali va a culminare nella crisi descritta, ma altresì la conseguente analoga cristallizzazione che produce l'amore

non spiritualmente inteso, ci sembra utile suggerire di rileggere, alla luce degli argomenti qui esposti, il *Glauco*, di Ercole Luigi Morselli, l'ultima *tragedia* di quella grande personalità scomparsa, cui il pubblico d'Italia, in parte intendendo, in parte intuendo, tributò onori e ammirazione profonda. Il mito di *Glauco*, una divinità marina dell'antica mitologia greca, del colore del mare, per indicare la sua affinità con quell'elemento, che fu sempre indicativo della materia, anche in simbolismo cristiano (lo spirito di Dio aleggia sulla superficie delle acque), è, umanizzato, la sostanza della tragedia, la quale, come il mito, è pre-gna di senso spirituale.

Il Morselli assimilando nel suo lavoro tanto gli elementi propri del mito, quanto gli accenni che ne fanno Platone ed Ovidio, come pure i particolari che si trovano sparsi nelle varie versioni che ce ne sono pervenute, con la sua arte squisita, nel dare veste umana al fantastico intreccio, non solo non ha lasciato nulla disperdere del valore vitale, ma ne ha reso comprensibile il contenuto simbolico, il quale è appunto il dramma dell'anima umana lungo un certo tipo di sviluppo. anima che è personificata dall'eroe *Glauco*.

Se nell'evidente significato spirituale dell'opera tutta la critica d'arte convenne a suo tempo, lumeggiandone in modo diverso la portata e i particolari, la conclusione invece, la morte di *Glauco*, restò chiusa all'interpretazione e le ultime battute del dramma, quel grido disperato di *Glauco* che sente di non poter morire perchè troppo si è coperto di gloria, « perchè sono grande, Scilla, perchè sono immortale! », e quel suo perpetuo lamento che con terrore odono i naviganti venir dal profondo del mare dove invano *Glauco* si è fatto precipitare per unirsi alla sua Scilla morta « sepolto l'uomo sepolto il pianto! », nulla hanno suggerito di misteriosamente grande alla mente degli ascoltatori. Così, la splendida soluzione della tragedia che conferisce appunto ad essa tutto il suo valore spirituale, quella che fa del *Glauco* veramente un dramma-mistero, è parsa a taluni una geniale ideazione scenica, ad altri la dimostrazione che l'amore è più forte della morte (e se così fosse stato, non la voce di *Glauco*, ma quella di Scilla avrebbe dovuto sentirsi, poichè Scilla aveva davvero amato), ad altri semplicemente un punto oscuro e incomprensibile, come del resto deve apparire nel mito da cui il Morselli trasse l'analogo particolare.

Per noi invece quella immortalità disperata è la conclusione naturale delle relative premesse.

Fu pienamente consapevole il Morselli della portata spirituale della sua tragedia? E' indubbio che nei suoi momenti di maggiore elevazione, l'anima dell'artista tocca livelli altissimi e trasmette al mondo valori spirituali di cui l'artista stesso nelle sue condizioni normali non saprebbe dare ragione; e forse fu così per il Morselli, come per molti altri sommi.

* * *

Glauco è l'anima giovane, ignara, irrequieta, fremente di mille forze vergini ed incomposte, insofferente della povera, semplice vita primitiva nella sua capanna coperta di conchiglie marine sulla sponda del mare sconfinato (della vita), che sogna di salpare quel mare in ogni direzione verso regioni sconosciute, che invece non ha altra gioia che il puro, sereno idillio d'amore con la sua *Scilla*; è l'anima giovane che tenta sfuggire invano agli adescamenti degli abitatori di quel mare, sirene e tritoni che gli susurrano le une di godimenti inebrianti e misteriosi dei sensi, gli altri di corbe di gemme e di monete e di fonti d'oro... « Pesca da re! Pesca da eroi! ». E' l'anima che si schermisce ma susulta, ma tende avida l'orecchio, che vola con impeto irrefrenabile verso il mondo delle esperienze, perchè tutto ancora ha da esprimere, tutto da conoscere di sè: « E' inutile chiuder le orecchie se il cuore grida! Ma che cuore! Ci ho un'aquila ingabbiata qua dentro, che urla e strappa! » E *Glauco* andrà; non per se stesso egli andrà ma per la sua *Scilla*, perchè così povero non la può sposare, perchè vuol farla ricca e potente, perchè la sua capanna deve diventare una reggia per accoglierla, perchè vuol coprirsi di gloria per esser degno di lei.

E a *Scilla* che, accorata per l'irremovibile decisione dell'amato, esclama: « Io non sapevo che si potesse amare un sogno... più di una persona viva!... » (l'illusione più della Realtà), *Glauco* risponde: « Ma tu sei dentro al mio sogno, *Scilla*! Tu sei la Regina! » (l'unico Amore per la propria Realtà spirituale che è dentro, subconsciamente, a tutti gli altri amori).

Nella magnifica scena fra *Glauco* e *Scilla* — delirante l'uno nel suo sogno di potenza, sprezzante l'altra di ciò che il mondo può dare « oro non fa reggia, *Glauco*! », fiduciosa soltanto nella magica forza del suo amore che « sola può trasformare in reggia » la capanna di *Glauco*, la casa di lui — si sente il vivo contrasto fra la fremente, titanica forza che trascina l'anima ad abbandonare la sua pura, celeste patria per tuffarsi nei torbidi gorgi della vita, alla ricerca del potere e della

gloria, e la divina, dolente, presaga sicurezza di Scilla che *per quella via Glauco* non sarà mai suo. Eppure è lei che, in eroica dedizione, con le mercanzie paterne supplisce alla povertà di Glauco che *sta come ostacolò* insormontabile alla realizzazione del suo sogno, lei che lo aiuta ad apprestare il fragile battello che lo porterà lontano, lei che ne scioglie l'ultima fune baciandola disperatamente,...., ma, mentre il vento gonfia « la povera vela tutta toppe » strappando dalle sue esili mani l'ormeggio e scosta la barca che s'allontana fra gli acuti denti degli scogli, *Scilla* s'abbatte sulla pietra come « schiacciata da un'altra pietra invisibile ».

Glauco è ormai preso nel vortice: così l'anima umana svolge « il suo filo argenteo che la lega allo Spirito, e si slancia... e contemplando la sua immagine sulle onde dello spazio, dice « Questa sono Io ». L'energia dell'anima si è spostata dal polo spirituale al polo materiale: quanto più *Glauco* nel suo viaggio avventuroso sarà trionfante, quanto più accumulerà ricchezze, quanto più si coprirà di gloria in imprese temerarie, eroiche e generose, quanto più si sentirà pago e orgoglioso della sua potenza, tanto più *Scilla* lontana declinerà e in *Glauco* si farà più pallido il ricordo di lei. Si affievolirà senza scomparire, chè ella resta sempre la mèta subcosciente, il premio ambito delle sue fatiche.

Ma l'insidia suprema attende *Glauco* sulla via del ritorno, la prova decisiva che tutte le altre minori include e sintetizza sta, ombra tetra pregna di minacce, fra lui e *Scilla*. E quel supremo tranello è *Circe*, *Circe* che incarna tutte le seduzioni dei sensi, dell'oro, del potere che il mondo della materia può dare, verso la cui isola incantata volgono la prua da ogni parte della terra ricche navi guidate da eroi, i quali dimentichi delle « loro case nelle patrie lontane » vengono ad implorare il bacio della *maga* che dovrà renderli immortali e restano invece schiavi delle sue malie nella sua reggia. Falliti alla prova, tutto il loro passato da eroi è crollato in polvere e da uomini che furono son tramutati in bestie. Qui giunge anche *Glauco* sulla dolce « via del ritorno ». Giunge fra fulmini e tempeste suscitati da *Circe* a sbarrargli la via, *Circe* che, presentendo in lui l'eroe dominatore, si chiude in un magico cerchio di fuoco per isfuggirgli. Ma l'infuriare del mare e del cielo, se provano duramente la bella nave di *Glauco*, non domano il coraggio di lui che impavido persegue la sua mèta e vi giunge quando le forze stanno per abbandonarlo. Semisvenuto per l'immane lotta sostenuta è portato nell'interno della reggia dove ben presto riacquista forze fisiche e padronanza di sè. *Circe* e

Glauco sono ora di fronte, e mentre questi, audace e spavaldo, sprezza gl'ineanti di lei, non temendo la funesta malia che ha tramutato in bestie i suoi fratelli eroi, quella sente sempre più eccitarsi in lei la brama di conquistarlo e sottometterlo al suo potere: i due misurano le loro forze in un tremendo giuoco di seduzione e di astuzia. *Glauco* non implora, comanda, *Circe* resiste e schernisce. *Glauco* non chiede, ma strappa a *Circe* di sorpresa, mentre ella credendolo ebbro dei suoi filtri misteriosi si curva su lui a contemplarlo, affascinata essa stessa, il bacio che lo fa immortale, che gli dà la vera ebbrezza (ben altra cosa dell'ebbrezza del senso), lo stordimento della sua immensa potenza. Lui, lui solo è sfuggito alle maliose arti della maga, lui, lui solo è sfuggito alla tremenda illusione, « Io sono un Dio! un Dio ».

Lontano, lontano nella sua terra solitaria, *Scilla* non regge più all'attesa e lo chiama desolatamente; e le parche che nella reggia di *Circe* filano la vita dei mortali, hanno fra le dita il filo di *Scilla* fatto ormai « sottile come l'aurea bava del baco » mentre *Glauco*, nel punto stesso in cui, col bacio strappato a *Circe* conquista l'immortalità, ode la voce di lei che si spegne in un estremo addio: « M'uccido, *Glauco!* » « No, no, ritorno... non t'uccidere, *Scilla!* » grida egli disperato. E invoca l'aiuto dei tritoni fratelli del mare « per disincagliare la mia povera nave senza più vela nè remi » perduti nell'ultima spaventosa tempesta suscitata da *Circe*. E *Circe*, vinta ma non doma, prega e minaccia invano e finalmente si vendica troncando il tenue filo della vita di *Scilla*. « Io te l'ho spezzata! *Glauco!* Tu non riderai più! » In quell'istante *Scilla* si precipitava in mare.

Al suo ritorno in patria *Glauco* non trova più che il cadavere dell'amata che i pescatori amorosamente traggono dal mare. In un delirio d'amore egli vuole richiamarla in vita, in un lampo di visione chiara sa che cosa ha ucciso *Scilla* « povera carne rôsa dal dolore della mia Gloria! », di tutto egli si spoglia, delle ricchezze di cui è colma la nave, delle sue armi, delle sue vesti fastose, della sua fama di grandezza: « che nessuno sappia chi io sono!... », ritornerà povero, riedificherà la sua capanna... purchè *Scilla* ritorni alla vita ed egli possa unirsi a lei. Invano! Nella sua disperata impotenza vuole allora seguir *Scilla* nella morte; si lacera le carni con sassi puntuti e coi mozziconi della sua spada. Invano! « Non poter morire! » « Non posso venir teco!... non posso perchè ho corso tutti i mari, perchè ho liberato gl'infelici *Psylli*... perchè sono grande, *Scilla*... perchè sono immortale! » Con le catene della sua nave si fa legare al corpo di *Scilla* « affondate pure le maglie

nella mia carne che non vuol morire!» e si fa precipitare in mare. Invano! Il suo perpetuo pianto si ode ancora dall'abisso: egli è vivo, ma il suo corpo si va coprendo di alghe e di conchiglie marine (così nel mito l'accento alla cristallizzazione del suo corpo da eroe).

La dea *Circe* vinta dall'eroe si è vendicata: l'insopprimibile senso di orgoglio per la smisurata potenza del suo *io*, svegliato in Glauco dalla lotta ingaggiata e dalla suprema vittoria conseguita sull'incantatrice dea dell'illusione è barriera insormontabile fra lui e *Scilla*. Non *Glauco* è salito alle divine regioni di *Scilla*, ma *Scilla* è stata tratta giù nei gorgi del mare dalla gloria terrena di *Glauco*. Immortalità nel mondo della materia equivale morte nel mondo dello Spirito!

E Glauco, fatto dal dolore chiaroveggente sulla sua miseria che è « miseria di un dio » geme nei secoli dalla profondità del suo abisso: « Potesse almeno il mio pianto essere udito nel frastuono dei mortali! » « Potesse il profumo del cuore di *Scilla* salire su nel mondo e penetrare in ogni petto d'uomo! »

E così sia!

OLGA CALVARI GIACCONI.

La filosofia indiana nel pensiero di Maurizio Maeterlinck

La predizione di Arturo Schopenhauer che un giorno il pensiero indiano avrebbe esercitato su quello europeo un'influenza pari a quella della cultura greca sul XV secolo (1). — se presentemente non può dirsi del tutto avverata — si può sperare che in avvenire abbia la sua completa effettuazione.

Gli Indiani, che raggiunsero una perfezione inimitabile in ogni genere letterario, nella filosofia ascesero tali vette, che ad essi ormai è

(1) *Die Welt als Wille u. Vorstellung* - Reclams Ausg. pag. 13, il BELLONI FILIPPI ritiene che se la profezia del pensatore di Danzica non si sia avverata, nessuno storico della filosofia deve ignorare il pensiero dell'India. (*I maggiori sistemi filosofici indiani* p. 3-4). Quale luce abbia proiettato l'antica filosofia indiana sul pensiero moderno, può vedersi nel libro di DAVID ALEXANDRA: « *Le modernisme bouddhiste et le bouddhisme du Bouddha* ». Félix Alcan. Paris 1911. Cfr. pure il cap. « Il Buddismo occidentale » nel volume del DE LORENZO. *India e Buddismo antico*.

universalmente riconosciuta la genesi del pensiero esoterico. Da un'atmosfera, immersa nell'ombra dell'irreale e velata dalle nubi dell'invisibile e dell'inconoscibile, gli antichi rischi seppero trarre la prima luce della coscienza dell'essere.

« Dal nulla, guidami all'essere! Dall'oscurità, guidami alla luce! dalla morte guidami all'immortalità! » così cantava l'*hotar* (il sacrificante), e bastano questi tre versetti per rivelare tutta la forza dello spirito, che, tormentato dal misterioso e dall'ignoto, aspira ad un novello mondo luminoso.

Nel buddhismo sorto come ribelle non solo morale, ma democratico e sociale contro l'aristocrazia sacerdotale *brâhmana* si ritrova l'identica base metafisica, perchè esso si assimila il concetto panindiano della metempsicosi, dominata dalla suprema legge del *Karma*. Anzi Hermann Oldenberg (1) rivendica un'origine anteriore al buddhismo, di cui è documento la *Kathaka Upanishad*, opera la quale, in varii tratti, precorre molti concetti buddhistici. Così il pensiero indiano, attraverso le varie fasi, conservò sempre intatta la potente impronta originaria, che vale ad assicurargli la gloria d'aver sempre tenuto acceso il fiammeggiante rogo dell'anima, i cui bagliori, dopo tanti secoli, sono ancora così vividi, da illuminare le più elevate menti moderne. Il fascino che esercita la filosofia indiana su chi comincia a studiarla, è dovuto, non solo alla profondità dell'indagine filosofica, ma anche ad un misticismo delicato, tutto vibrante di una potente espressione poetica. Ed oserei affermare, che anche una rassomiglianza di stile mi ha tratto a scrivere dell'opera del Maeterlinck nelle sue relazioni con la filosofia dell'India. Infatti quasi tutti i testi di filosofia indiana rivelano un'incomparabile forza di poesia, inscindibile dalla concezione filosofica anche nei pensieri più profondamente meditati, e che lasciano lungamente l'animo assorto.

Il De Lorenzo giustamente scrive (2):

« Lo studio di Blass (3) sui ritmi della prosa artistica attica, si potrebbe con successo anche maggiore applicare alla prosa indiana: giacchè nello spirito indiano, così armonico in tutte le sue manifesta-

(1) OLDENBERG H.: « *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* ». Fünfte Auflage-Stuttgart und Berlin 1906, cap. 2°. La « *Kâthaka Upanishad* » è stata tradotta in italiano dal Belloni-Filippi. Coll. *Cultura dell'Anima* n. 27. Carabba-Lanciano.

(2) « *India e Buddismo antico* » p. 198, 2ª ediz.

(3) FRIEDRICH BLASS. *Die Rhythmen der attischen Kunst-prosa: Isokrates, Demosthenes, Platon*; Teubner, Leipzig, 1901.

zioni, il ritmo è immedesimato *ab antiquo*: e se ne ha prova fin nelle antichissime espressioni dei quattro Veda, massime del *Sāmaveda* ».

Questa musicalità di espressione è tale, che si conserva anche nelle traduzioni, quando però queste siano condotte con fine spirito d'arte, come, ad es.: quella del Dhammapada di Paolo Emilio Pavolini (1).

La rassomiglianza di stile si rivela subito nel Maeterlinck filosofo, perchè, anche nelle più rigide concezioni filosofiche, il pensiero conserva nella sua espressione, la fiamma di un esterno splendore di bellezza poetica. La poesia è congiunta indissolubilmente ad una prodigiosa potenza di visione, che ha schiuso al suo spirito mirabili sentieri vergini, onde il compianto Remy de Gourmont scriveva: « Egli ha detto *des mots si specieux tout bas* (2) che le siepi si sono aperte da sole, gli alberi si sono spontaneamente spogliati, talchè un passo più avanti è oggi possibile, e lo sguardo può oggi andare dove ieri non poteva ancor giungere ».

Il filosofo poeta, dopo aver percorso una via tormentosa e dolente, che ha lasciato impronte velate ed inquiete, non solo nei suoi drammi, ma anche nei versi di *Serres Chaudes* e delle *Douze chansons*, con *La Sagesse et la Destinée* inizia la costruzione di una nuova città ideale.

Gli spiriti, assetati di suprema quiete e felicità, potranno immergersi nel *tout petit songe de la vie*, di cui parla l'*Intelligence des fleurs*.

Nell'anima del Maeterlinck quest'evoluzione è come una rossa aurora dopo una notte fonda. Chi potrà mai dimenticare le curve figure dolorose che, dalla *Princesse Maleine* all'*Intérieur*, da *Pélléas et Mélisande* all'*Intruse*, precipitano verso un completo annientamento per sfuggire ad un'esistenza angosciata? Ma già, con *Aglavaine et Sélysette*, s'inizia nel suo teatro un'evoluzione spirituale, che, dalle tenebre dell'incertezza e del tormentoso, ci condurrà ad una serena luce d'amore. Egli, componendo questo dramma, sentiva nello spirito una vittoriosa rinascita, perchè in una sua lettera è scritto: « *Aglavaine* mi porta un'atmosfera nuova, una volontà di felicità, una forza di speranza ».

La resurrezione giunge al suo pieno fulgore nel *Double jardin*, nella *Vie des Abeilles* e nella *Sagesse et la Destinée*. Specialmente que-

(1) Testi di Morale Buddistica: *Dhammapada-Stuttanipāta-Itivuttaka*. Coll. Cultura dell'anima. n. 26, Carabba-Lanciano.

(2) Verso di Verlaine.

st'ultima (1) opera, a parer mio, per il chiaro spirito meditativo, che dà un'infinita pace pervasa d'amore, s'avvicina per concezione ed espressione alla filosofia buddhistica. Non condurrò il lettore attraverso i meandri della monumentale letteratura buddhistica, per mostrare le relazioni tra la filosofia maeterlinekiana e la dottrina di Gotamo. Basterà, per pochi richiami, il Dhammapada (2), « la profumata ghirlanda floreale » che, nelle sue delicate strofe, racchiude i principii supremi della « buona novella » del Sublime.

Il puro soffio di bellezza, di verità e di quiete suprema, che aleggia nei due volumi, pur composti a distanza di molti secoli, in alcuni tratti dà l'impressione di una vera comunione spirituale tra la mente del Maeterlinek e l'anima vibrante del Dhammapada.

Questa corrente di alta serenità, soffusa di un'ineffabile dolcezza, palpita così all'unisono, che per il Maeterlinek potrebbe ripetersi il giudizio espresso dal Klein, a proposito di Çudraka, il re poeta, autore del *Carretto d'Argilla*, la cui arte secondo il critico drammatico, s'avvicina tanto a quella di Shakespeare, da indurci a credere alla parentela atavistica di spiriti derivati dal genio originario della stirpe aria (3).

Che il filosofo belga abbia sentito in tutta la sublime purezza la concezione del supremo spirito, che deve guidare il saggio alla conquista di una coscienza superiore, lo dimostrano queste sue parole:

« Essere savio non significa non aver passioni, bensì purificare quelle che si hanno ».

Molti possono obiettare che ciò è contrario alla dottrina buddhistica, per cui tutto è estinzione, arrestamento e fine. Il De Lorenzo (4) perciò scrive: « Questa calma serena del Buddhismo è dovuta al fatto, che nei motivi di questa filosofia morale, nei suoi mezzi e nei suoi fini, niente vi è che sia fatto di movimento e di passione; anzi, tutto in essa tende appunto all'estimazione di ogni moto, all'arresto del circolo eterno della vita » (5).

Questo concetto, generalmente ammesso dagli autori occidentali, ha però degli oppositori, i quali sostengono doversi attribuire alla pa-

(1) Da non intendere in senso cronologico, perchè in ordine di tempo precede le altre due.

(2) Max Müller nel suo saggio sul Buddhismo (*Chips from a German Worship*, 1868) scriveva: « Il codice morale dei Buddhisti, considerato in sè e per sè, è il più perfetto che mai si sia avuto ».

(3) KLEIN. *Geschichte des Drama* (vol. III p. 85-87).

(4) DE LORENZO. *India e Buddhismo antico*, p. 356.

(5) DE LORENZO, op. cit. p. 356.

rola *Nirvâna* il significato dell'estinzione dell'anima individuale in una universale identificazione, da raggiungersi però, non coll'inerzia, ma con una continua attività dedicata al bene sociale.

Intesa nel senso di distruzione d'ogni cosa, certamente la filosofia buddhistica « non aggrada agli spiriti umani, specialmente agli europei e moderni, che sono febbrilmente assetati di passioni, di emozioni e di commozioni » (1). Ma Rabindranath Tagore, che dei moderni interpreti dell'antico pensiero dell'India è il più puro e il più grande, recisamente scrive: « Ho già prevenuto i miei uditori, e debbo ancora una volta prevenirli, contro l'idea che i sapienti indiani abbiano predicato una rinunzia del mondo e dell'io, che conduca unicamente alla pura e vuota negazione. Essi miravano invece alla comprensione dell'anima, o, in altri termini, al possesso del mondo in perfetta verità » (2).

Ed il Dhammapada (3) scolpisce questo concetto: « Quelli il cui pensiero è bene affinato nei sette requisiti della Rivelazione (4) già in questo mondo hanno raggiunto la liberazione suprema ».

E poichè requisiti della Rivelazione sono, non solo la contemplazione e la calma, ma anche l'energia che giustamente le precede, questa è appunto l'impulso, fattore di un'opera costante d'amore, unico mezzo per esser degno di aspirare al *Nirvâna*. A proposito di questa missione d'amore, sembra che le opinioni siano anche discordi. C'è chi scrive che nella dottrina buddhistica « non vi può esser posto precipuo per fede, speranza, carità, passione di sacrificio, sete di martirio ed altre simili virtù » (5). Ma è sempre Tagore che, allevato « in una famiglia la quale adopera i testi delle Upanishad nelle quotidiane pratiche religiose » ci dà il significato purissimo delle concezioni più difficili, perchè, come egli dice: « I versetti delle Upanishad, e gl'insegnamenti di Buddha, furono sempre per me cose dello spirito, dotati quindi d'il-

(1) DE LORENZO. *India e Buddismo antico*, p. 355.

(2) TAGORE R., *Sâdhanâ: The Realisation of Life* - Macmillan and Co. Booksellers - London - Trad. ital. di Augusto Carelli, Carabba-Lanciano.

(3) Str. 89, trad. Pavolini.

(4) I sette requisiti della Rivelazione (in pâli *bojjhanga*) sono: recollection, investigation, energy, joy, calm, contemplation und equanimity, (CHULDERS - *Dictionary of the Pâli language* - London 1875).

(5) DE LORENZO, *India e Buddismo antico*, p. 356.

limitata vitalità » (1). L'ottuplice sentiero (2) « non consisteva semplicemente nella totale abnegazione di sè stessi, ma nel diffondere largamente l'amore. E sta in ciò il vero carattere della predicazione di Buddha. Sapendo che il Nirvâna da lui predicato deve conseguirsi per mezzo dell'amore, si vede chiaramente che esso Nirvâna costituisce la più alta espressione d'amore » (3).

Il Maeterlinck s'è tutto ispirato a questa sorgente luminosa d'amore, alla dottrina del Karma, come osserva Lafcadio Hearn (4). Io credo che questa graduale evoluzione dello spirito del Maeterlinck, prima gemente nell'atmosfera opaca dell'infinito lugubre, i cui lividi riflessi si proiettarono perfino nei drammi per marionette: *Alladines et Palonides e la Mort de Tintagiles*, sia dovuta soprattutto alla lettura delle Upanishad e dei più diffusi testi buddhistici. Dopo il mistero e l'incubo, dominanti nella sua precedente attività letteraria, non saprei spiegare altrimenti questa calma pensosa, ispirata ad una sublime espressione di poesia. Massime indiane, testualmente riportate, sono il documento di quest'iniziazione, che ha fatto assurgere lo spirito dalle zone nebbiose ad un pacato meriggio, in cui l'ardente fiamma dell'amore si alterna alle dolci penombre di una suprema felicità, fatta di quiete e meditazione.

Abbandonare le gioie dell'orgoglio e dell'ambizione, per darsi alla soddisfazione purissima di un amore disinteressato, è il supremo ideale: « Se l'uomo tiene a rinunciare a qualche cosa, conviene anzitutto rinunciare alle gioie dell'orgoglio, che sono le più fallaci e le più

(1) SÂDHANÂ, pref.

(2) Gli otto sentieri (marga) che conducono al Nirvâna sono costituiti da retta volontà, fini elevati, modestia nel parlare, condotta onesta, vita inoffensiva, perseveranza nel bene, profonda meditazione.

(3) SÂDHANÂ, pag. 82-83.

(4) LAFCADIO HEARN, *Gleanings in Buddha-Field*, London, 1895, trad. it. di G. de Georgio, Laterza, Bari. Sarà bene riportare l'autorevole giudizio dell'Hearn sul significato della parola Nirvâna « Ancora largamente prevale in Europa ed in America l'idea che Nirvâna significhi, per le menti buddiste, nè più nè meno che l'assoluta nullità, la completa annichilazione. Questa idea è erronea. Ma è errata solo perchè contiene la metà di una verità. Questa mezza verità non ha valore o interesse, o anche intelligibilità, se non è congiunta all'altra metà. E dell'altra metà non esiste ancora sospetto nella media delle menti occidentali. Nirvâna, veramente, significa estinzione. Ma, se per questa estinzione dell'esser individuale noi intendiamo la morte dell'anima, la nostra concezione di Nirvâna è sbagliata. (p. 214-215).

vuote » (1). Però, prima di darsi alla rinuncia (2), bisogna operare con entusiasmo il bene.

Solo quando la nostra energia ha annesso, secondo Barrès, alla nostra riflessione più vasti campi d'esperienza, potremo staccare il fiore della felicità (3), perchè « il gran dovere del savio è di picchiare a tutti i templi, a tutte le dimore della gloria, dell'attività, della felicità e dell'amore. Operare è anche provare, aspettare, pazientare, raccogliersi, tacere » (4).

V'è qui il puro sentimento buddhistico, che non vuole il torpore, l'inazione, il flaccido annientamento, ma un'opera elevata e nobile, un'esaltazione di bellezza, di sacrificio e d'eroismo (5).

Dice l'Ituvuttaka (6). « Solo colui che è maturo alla retta meditazione, zelante, coscienzioso e sveglio, spezzato il vincolo della nascita e della vecchiezza, già in questa vita attinge alla Rivelazione suprema ». E Tagore, che ha gettato luminosi fasci di pensiero sui concetti filosofici-religiosi dell'India antica, giustamente ha scritto. « La vera libertà non consiste nel perdersi nell'inerzia. L'operare per amore costituisce la libertà nell'azione. Questo è il significato della dottrina della *Bhagavad-Gîtâ* (7) sull'attività disinteressata. La rinuncia senza alcuno scopo costituirebbe una miseria ancora più tetra, e questo non poteva essere il pensiero di Buddha (8) ».

Il Maeterlinck ha riplasmato lo spirito, ascoltando la profonda armonia del mormorio di questa sempre vergine sorgente di verità; onde,

(1) *La Sagesse et la Destinée*, p. 123.

(2) « Cerchiamo la felicità nella rinuncia quando non ci è possibile rinvenirla altrove ». Op. cit. pag. 124.

(3) Il proverbio indiano testualmente riportato dal Maeterlinck è « Il fiore che deve sbocciare, va ricercato durante il silenzio che segue il temporale, non prima ».

(4) MAETERLINCK. Op. cit. p. 229.

(5) Nei due drammi buddhistici: Il « Carretto d'Argilla » e il « Nagananda » tradotti rispettivamente in italiano dal Kerbaker e dal Cimmino, si può ammirare, in meravigliosa espressione artistica, la divina legge di sacrificio e d'amore, di cui è tutta pervasa la dottrina di Buddha. Leggere anche le stupende leggende Buddhistiche del Mahâbhârata nella mirabile traduzione del Kerbaker. (Atti dell'Accademia Pontaniana. Vol. XXX).

(6) Str. 34.

(7) *Bhagavad-Gîtâ*, Canto III « Non per l'astenersi dall'agire l'uomo può sottrarsi agli effetti dell'opera, nè con la mera rinuncia raggiungere la perfezione ».

(8) *Sâdhanâ*, p. 82-84.

accettando completamente la teoria filosofica indiana, ha detto: « Bene la saggezza indiana s'esprime. *Lavora come quelli che sono ambiziosi. Rispetta la vita come quelli che la bramano. Sii felice come coloro che vivono per la gioia di vivere.* Ed è questo il fulcro della saggezza umana (1) ». Solo dopo d'aver picchiato a molte porte, molto vegliato ed operato in un continuo desiderio di bene e di effusione d'amore, potremo toccare vittoriosamente il lido del Nirvâna. Tutta la nostra felicità sarà allora nell'assoluta rinuncia ed estinzione di ogni cosa. Questo è il premio riservato ai purissimi che hanno disinteressatamente amato e sofferto per passione di sacrificio inscindibile dal supremo amore. L'inno vedico che canta: « Dall'amore il mondo trae origine, per l'amore si conserva, verso l'amore s'avvia, ed all'amore perverrà », accende nell'anima del Maeterlinck uno stupendo riflesso, che però viene a brillare d'un vivido bagliore d'originalità. « La saggezza è la luce dell'amore, e l'amore è l'alimento della luce. Quanto più profondo, tanto più saggio diviene l'amore, e quanto più la saggezza si eleva, tanto più s'avvicina all'amore (2) ». Unica è la sorgente d'ogni felicità, ed è l'amore: « Qualunque forma assuma la felicità, o fiume, o lago, o torrente, o sotterraneo rivo, una sola n'è la scaturigine nei segreti recessi del nostro cuore » (3).

Questo cantico che tocca le vette del sublime, è tutto palpitante anche nelle strofe del Suttanipâta (4): « Come una madre il caro suo unico figliuolo, a costo della vita difende, così si eserciti la mente in illimitato amore verso tutte le creature. In amore illimitato verso tutto il mondo si eserciti la mente: in alto, in basso e di traverso, senza impedimenti, senza inimicizia, senza rivalità. Stando in piedi, camminando o seduto, giacendo, o mentre non ha più sonno, si applichi a questo pensiero; tale pratica fu detta divina in questo mondo ».

Il supremo amore maeterlinckiano, che riveste di una nuova ed intensa luce tutti gli spiriti, conducendoli dall'angoscia alla gioia, dall'abbattimento alla resurrezione, contiene nella sua essenza perfetta ciò che Buddha chiamava *Brahma-vihâra* « il ritorno all'infinito avrebbe avuto respiro e moto se il cielo non fosse ricolmo di gioia e d'amore? » (5).

(1) *La Sagesse et la Destinée*, p. 168.

(2) Op. cit. p. 72.

(3) Id. p. 291.

(4) *Suttanipâta*. Nel Sutta dell'amore, trad. Pavolini.

(5) TAGORE SÂDHANÂ, p. 116 e 117.

Tutti possono amare e sentire i benefici profondi ed inalterabili che dà l'amore, alle cui basi « non istà mai altro che una felicità semplicissima, una tenerezza ed un'adorazione perfettamente comprensibile » (1).

Col costante amore si conquista la saggezza, che rende lo spirito superiore al destino. Il poeta filosofo belga ha perciò trionfalmente dimostrato che nulla al mondo quanto il fato è più lungamente sommerso a chi osa imporglisi.

Quando una serie di avvenimenti, dominati da una forza suprema, tende ad abbattere chi ha la ferma coscienza di resistere e contrattaccarla con impeto superiore, coll'arma della saggezza, la vittoria del savio è sicura.

Anche il fato dominante sovrano nelle figure shakespeariane di Amleto, Re Lear e Macbeth è tutto nella loro anima, che, se si fosse sollevata sul travolgente pensiero di vendetta, non sarebbe stata trascinata alla catastrofe.

Ed il Maeterlinck, continuando l'esame dei personaggi che dovettero cedere ad una fatalità inesorabile, a proposito di Luigi XVI afferma che, se il re esitante avesse potuto scorgere, anche per un solo istante, la sua posizione come l'avrebbe scorta un filosofo disinteressato, non sarebbe certamente morto sul patibolo.

Nel Dhammapada questa verità è consacrata in poche strofe, tutte vibranti intimamente, nella sublime semplicità e concisione, di un puro desiderio ascetico: « Buona cosa è il saper frenare il pensiero, inafferrabile, leggero, che si sbizzarrisce a sua voglia; domato, il pensiero è sorgente di felicità. Riconoscendo che questo corpo è simile ad un fragile vaso, fatto il pensiero simile a fortezza, assali Mâra (2) con l'arma della scienza, e, vintolo, guardatene, e rinuncia alla casa » (3).

Nel Pàcittya (20, 62) s'impone ai religiosi di esercitare amore e pietà per gli esseri, per così dire, anche invisibili. E' proibito al perfetto monaco di bere l'acqua che contenga, sia pure in minima quantità, la vita animale. Leggere anche, nel Cap. 3° Parte 2° del Buddha dell'Oldenberg, il brano riguardante la carità e la compassione.

(1) MAETERLINCK, op. cit. p. 292-293.

(2) Il principio del male nel buddhismo. Ved. lo scritto di HERMANN OLDENBERG nel volume: « *Aus Indien und Iran* » intitolato: « *Der Satan des Buddhismus* » e « *Mâra und Buddha* » di E. WINDISCH (*Des XV Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen klasse der Königl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften*. N. 4° Leipzig, 1895).

(3) *Dhamm. str.* 35-40. La traduzione è sempre quella del prof. Pavolini.

Poichè, secondo il Maeterlinck, non esiste una fatalità superiore, che abbatta inesorabilmente tutti gli esseri ad essa soggetti, nello spirito di alta saggezza dobbiamo ricercare l'asilo inviolabile, che fonde in torrente di luce quelle misteriose leggi create dagli uomini, a cui s'è dato il nome di *Fato*.

Ogni avvenimento porta in sè le tracce di un altro verificatosi precedentemente per opera autonoma dello spirito, onde « ad ogni uomo tocca la parte del bottino che egli si merita » (1). Il destino vien quindi plasmato secondo la nostra vita interiore, o, come si esprime la dottrina buddhistica, « Il nostro stato è il risultato dei nostri pensieri, essi ne sono il fondamento e la materia » (2).

E' l'incoscienza che rende l'animo un cieco istrumento delle passioni. Il Maeterlinck sostiene che, di quest'incoscienza originaria lo spirito umano non può mai liberarsi del tutto; ma, per la progressione etica di cui è fattrice la saggezza, si può raggiungere l'eletta regione, riservata a coloro che hanno « migliorato la propria coscienza ».

La filosofia pitagorica, nella concezione ternaria: del Destino dominante sul passato, della Libertà sull'avvenire, e della Provvidenza sovrastante su entrambi s'avvicina non solo al pensiero maeterlinckiano, ma anche a quello buddhistico, perchè il suo contenuto fondamentale risiede appunto nella facoltà data all'anima di ascendere l'universo spirituale o di infrangersi sotto il fatalismo della materia (3).

« La cattiva sorte, fra le mani della Saggezza, è flessibile come un fresco giunco, ma diventa una verga terribilmente rigida fra le mani dell'Incoscienza » (4) afferma il Maeterlinck, riproducendo così il concetto buddhistico, direi, in modo quasi letterale.

Nelle massime del Dhammapada la Saggezza è l'identica sovrana energia interiore, che domina il corso degli avvenimenti, secondo il volere inflessibile dello spirito. « Guidano l'acqua nei tubi i fontanieri, gli armaiuoli curvano i dardi, piegano il legno i falegnami, domano se stessi i sapienti. Come rupe massiccia non è scossa dal vento, così, nè per biasimi, nè per lodi vacillano i saggi » (5).

E' l'incoscienza, l'ignoranza o l'*avidyâ*, per usare il termine sanscrito, quella che ostacola alla maggior parte degli uomini la visione della verità, ossia del *Dharma*.

(1) MAETERLINCK, op. cit. p. 50.

(2) *Dhamm.* str. 1.

(3) Cfr. HIEROCLIS. *Comment. in aurea P. carmina*.

(4) MAETERLINCK, op. cit. p. 43.

(5) *Dhamm.* str. 80-81.

Maeterlinck, parlando dei destini che sono offerti alla volontà degli uomini, fa un paragone efficace, descrivendo un ruscelletto, diretto, con faticoso gorgoglio, verso un grande lago, ed un canale dalle placide acque scorrenti anche verso il lago. Era una forza istintiva quella che trasportava i pochi fili d'acqua in direzione normale al canale, ma attraverso un sentiero fatto quasi apposta per respingerli. « Ma parve contemplare la viva immagine dei due grandi destini degli uomini »! esclama il poeta. Ed infatti, come egli nota: « Il Destino, di cui tanto piace dolerci, non ha altre armi che quelle dategli da noi stessi ». Dalla voluttà e dal desiderio nasce il dolore (1), ma « il più importante insegnamento della vita, consiste, non già nel riconoscere l'esistenza del dolore in questo mondo, ma nel comprendere che dipende da noi il convertirlo in un gran beneficio ed in altrettanta gioia » (2).

Ed è stata questa fiamma rutilante a trasformare la luce dolorosa dell'agonizzante crepuscolo dell'anima maeterlinckiana in un vivido bagliore di rinascita purificatrice. Dice Anastasio Grün: « Oh non temere il fuoco celeste che non incendia. Il pensiero, reso puro dall'ardente lavaero, si protende alla luce, spicca un balzo alle stelle ».

GIUSEPPE BRINDISI.

Una parola ardente (3)

Il Paradiso e l'Inferno sono le manifestazioni materiali dei pensieri piacevoli e spiacevoli.

Sii sincero o falso, poichè non puoi essere entrambi.

La verità è un retaggio divino che si trova nel profondo d'ogni cuore umano.

L'anima regale obbedisce alla legge, soltanto in considerazione degli altri, poichè in realtà è superiore ad essa.

Il Dio che è intelligibile all'uomo, è fatto dall'uomo stesso, ma ciò che è al di là della sua intelligenza, è la realtà.

Più ci si accosta alla realtà, e più ci si avvicina all'unità.

(1) *Dhammapada* str. 214.

(2) TAGORE-*Sâdhanâ* p. 71.

(3) Pensieri stralciati da un Capitolo delle *Note di musica silenziosa* di Inayat Khan.

Molti mali nascono dalla ricchezza; ma ancor più numerosi ne nutre la povertà.

Non piangere con le persone affitte, ma consolale; altrimenti, colle tue lacrime, inaffierai la pianta del dolore.

Allorchè l'uomo giunge all'intima Verità, egli realizza che non vi è nulla che non possa trovare in sè medesimo.

La ragione è l'illusione della realtà.

Lasciate dormire il demonio, piuttosto che risvegliarlo.

Il movimento è la vita; la tranquillità è la morte.

Non vi è azione al mondo che non possa esser classificata come peccato o virtù, poichè quello e questa sono rese tali dal loro rapporto con l'anima che li compie.

E' inutile tentar d'apparire ciò che non si è in realtà.

Il piacere sbarra la via all'ispirazione, ma il dolore le fa strada.

Una lingua mordace colpisce più profondamente della punta di una baionetta, e le parole pungenti tagliano più della spada.

Il cuore umano deve fondersi come metallo, prima che possa venir modellato in un carattere soddisfacente.

Una parola può essere più preziosa di tutti i tesori della terra.

Colui che fa posto per gli altri nel proprio cuore, troverà posto dovunque per sè.

Ogni personalità umana è come un pezzo di musica, che ha un tono ed un ritmo proprii.

Un peccatore di cuore tenero è preferibile a un santo indurito dalla pietà.

La via di vincere l'errore è quella di ammettere prima la propria colpa, e poi di astenersi dal ricadervi.

Accusando un individuo della sua colpa, non si fa che radicarla in lui più saldamente.

Il cuore umano è la conchiglia in cui si trova la perla della sincerità.

Le rocce si apriranno per far strada all'essere che ama.

L'uomo trova sempre il modo di giustificare ciò che gli conviene.

La rettitudine di mente conduce ad un sicuro trionfo.

L'amore alla forma, progredendo, culmina in amore all'informe.

Allorchè l'uomo s'innalza al disopra del senso del dovere, il dovere diventa la sua gioia.

La vita esterna non è che l'ombra della realtà interiore.

Il segreto di ogni trionfo è la forza della propria convinzione.

Coloro che cercano di fare tante virtù dei propri difetti, si trascinano sempre più lontano nell'oscurità.

Spesso una perdita mondana si trasforma in un guadagno spirituale.

La paziente resistenza è un segno di progresso.

L'ideale è il mezzo; ma il suo compimento è la meta.

Molti sentono, pochi pensano, e più pochi ancora sanno esprimere i propri pensieri.

Il valore del sacrificio consiste nella buona volontà con cui si compie.

Nulla può derubar la gioia all'uomo che ha retto intendimento.

Non temere Dio, ma considera attentamente ciò che Gli piace e ciò che Gli dispiace.

L'ottimismo è la conseguenza dell'amore.

Colui che è un enigma per gli altri, lo è anche per sè.

Allorchè l'avarò mostra della generosità, la celebra colle trombe.

Un uomo sincero emana una fragranza che è percepita dai cuori altrettanto sinceri.

Se non siete capaci di frenare i vostri pensieri, non li potete possedere.

La risposta è inclusa nella domanda; una domanda non esiste, senza risposta.

Tutto ciò che fa indugiare l'uomo nel suo viaggio verso la meta desiderata, costituisce la tentazione.

Il fatalismo è un lato della verità, non tutta.

Tieni in disparte la tua bontà, affinchè non possa toccare la tua vanità.

Allorchè l'uomo nega ciò che ti deve, Dio diviene il tuo debitore.

La finezza dei modi in unione alla sincerità, costituisce un'arte vivente.

Le anime veramente grandi, divengono ruscelli d'amore.

Colui il cui amore è stato sempre ricambiato, non conosce il vero sentimento d'amore.

La vera credenza è indipendente dalla ragione.

La saggezza è come l'orizzonte: più ci si avvicina ad essa e più retrocede.

Allorchè l'anima è intonata a Dio, ogni azione diviene musica.

L'altruista trae profitto dalla vita più dell'egoista, il cui guadagno dimostra alla fine d'essere una perdita.

La sincerità è, nel cuore dell'uomo, come un bocciuolo che fiorisce colla maturità dell'anima.

La vittoria è serbata al credente, poichè la fede assicura la vittoria.

E' impossibile venir soltanto lodati, senza incorrere nel biasimo. La lode e il biasimo vanno di pari passo.

La morte è un tributo che l'anima deve pagare per aver posseduto un nome e una forma.

Tutte le vicende della vita sono prove per far distinguere il vero dal falso.

Il vero ricercatore della verità non s'arresta a mezza strada; egli o trova l'oggetto delle sue ricerche, o perde interamente sè stesso.

L'uomo che non ha il coraggio sufficiente di tutto arrischiare, non compierà niente nella vita.

(Trad. di Gisella Craig).

INAYAT KHAN.

USCITO ORA :

J. EVOLA: *Saggi sull'idealismo magico*. Todi, Casa Editrice « Atanor », 1 vol. p. 199. L. 12.

INDICE: *Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell'idealismo. Sul concetto di potenza. L'Io soprannormale. La costruzione dell'immortalità. L'essenza dello sviluppo magico. Esigenze contemporanee verso l'idealismo magico. Appendice. Sul significato dell'Arte modernissima.*

Dirigere le richieste a VIA GREGORIANA, 5 - ROMA.

L'Eono degli Eoni ⁽¹⁾

La Regalità, l'Adeptato di cui le buone Novelle hanno parlato, non devono essere considerati nè come signoria su passate età, nè come successione ai possessi accumulati dei tempi che furono, e neppure come qualche futuro acquisto di grandezze che ancora non sono, ma come l'attuale *auto-realizzazione dell'essere* pel cui mezzo l'uomo *consapevolmente* è l'immortale ed eterno Eono degli eoni, — non degli eoni nel senso soltanto di lunghi periodi di tempo, di semplici epoche, nè di eoni quali immensità spaziali, ma di eoni quali realtà sempiterni, cui nè la totalità di tutti i tempi, nè la somma di tutti gli spazii, possono veramente manifestare quali essi sono in realtà.

Miriamo la sfolgorante verità che ci è dinanzi, l'incredibile Vangelo: Noi *siamo* spiritualmente ora e sempre questo supremo Eono degli eoni, questo Mistero di tutti i misteri, e solo ci *accade*, come Trimegisto dice, di non saperlo.

Erede delle età, erede degli eoni! Quale più sovrabbondante promessa potrebb'esser fatta all'uomo nella sua passione? Un vero Vangelo codesto, la migliore di tutte le Buone Novelle, una proclamazione dal Divino che è e sa al Divino che è e non sa.

Ma questo che è il più sublime di tutti gli insegnamenti, il più trascendente di tutti gli ideali, deve inevitabilmente apparire così iraccessibile ai più, che essi non esiteranno ad accusare i trasmettitori di tale rivelazione, di blasfemia contro il loro Dio e di calunnia contro l'unica trascendenza del loro Signore. Essi certamente non hanno mai udito parlare della dottrina-Uomo, la più importante nelle tradizioni dei Misteri, la profonda dottrina-Cristo.

Ma coloro che hanno avuto la buona fortuna di apprendere la dottrina e non si sono perduti di coraggio, ma lietamente sono andati innanzi per sapere di più; essi dovrebbero vedervi l'invito a non indugiarsi nell'aspirazione di cogliere i molti bei fiori di abbaglianti possibilità, che fiancheggiano i sentieri della nuova aurora del Sole della Gnosi spirituale.

A chi principia a porre i suoi piedi nella via stretta della Sapienza, nuove strade si aprono dintorno, nuove possibilità, nuovi stati. Egli ascolta da tutti i lati le meraviglie della natura rivelate in visioni e diventa, forse, un veggente lui stesso.

Stimoli nuovi nascono al di dentro, nuovi sensi sorgono, pensieri nuovi si manifestano; egli principia così ad aggiungere il sensibile al sensibile, ad estendere il mondo indefinitamente da ogni parte, di dentro quanto di fuori — credendo, forse, da principio, che se aggiungerà continuamente cosa a cosa, finalmente arriverà all'Eono.

Ma l'Eono non si tocca così; l'iniziazione nel Mistero non si ottiene in tal modo.

L'Idea delle idee non è la somma totale delle apparenze, ma la Realtà Una e Unica di tutte le cose,— Ciò che le fa quello che esse sono e anche Ciò che le fa non essere quello che appaiono.

(1) Dal volume di G. R. S. MEAD: *Come in alto così in basso*, uscito ora ora per tipi dei Fratelli Bocca; Prefazione e Traduzione di D. Calvari.



Già nel numero precedente abbiamo annunciato il *Corso di Cultura Spirituale* che si è organizzato presso la sede di Roma della *Lega teosofica*; ed i lettori ne avranno trovato unito il programma contenente l'elenco completo delle conferenze e dei conferenzieri e le direttive dell'iniziativa. Abbiamo anche detto dell'inaugurazione, fatta da Adriano Tilgher con una trattazione del « *Problema del Male* ». Il testo completo di questa conferenza, così come un accenno dei punti principali sostenuti nella relativa discussione, li riporteremo nel prossimo fascicolo.

Alla conferenza del Tilgher ne sono seguite due del prof. G. Tucci della R. Università di Roma su « *L'essenza del buddhismo mahâyânico* », nei giorni 22 e 23 marzo. Il conferenziere ha delineato la genesi storica di questo sistema, che poi è passato a definire di contro al buddhismo primitivo. I punti di differenza principale sarebbero: 1) Affermazione che il compito di salvezza non è ristretto al singolo individuo, ma va esteso alla totalità degli esseri, donde la sostituzione dell'ideale del bodhisattva a quello dell'arhat; 2) Conseguente elevamento del Buddha ad essere cosmico, variamente trasmutante nella storia per la liberazione degli uomini; 3) Affermazione che è possibile agire su karma e dominarne gli effetti; 4) Sviluppo del problema della conoscenza con conseguenze idealistiche: la realtà consiste nel suo semplice venire pensata; quindi la liberazione si ottiene sopprimendo le determinazioni mentali; 5) Il risultato è çûnyatâ, realtà indefinibile trascendente sia nirvâna che samsâra. Queste conferenze hanno dato luogo a vivaci discussioni circa il problema teleologico nel buddhismo e i rapporti con i valori affermatasi nell'ultima cultura d'Occidente.

Con questa conferenza del corso il prof. Varisco della R. Università di Roma ha esposto i punti principali di una sua opera inedita su « *Dall'uomo a Dio* ». Di questa conferenza con grande probabilità daremo il testo completo in un prossimo numero di *Ultra*. In ogni caso qui accenniamo alle sue linee generali. Il Varisco è partito dalla dimostrazione che non vi è atto della nostra vita, qualunque esso sia, intellettuale o pratico, a cui non si presupponga il concetto di certezza; egli ha poi analizzato questo concetto, il quale implica che il pensiero del singolo non sia soltanto pensiero del singolo, ma anche pensiero di altri, e quindi una legge d'immanente correlazione di tutti i pensieri. Ma per spiegare una tale correlazione occorre a sua volta riferirci ad una superiore unità di pensiero; fallito il tentativo di intendere questa unità come qualcosa che sia nel subcosciente degli individui, giacchè « pensiero subcosciente » è un concetto logicamente contraddittorio, si è costretti a risalire ad una coscienza superiore, in cui viva in forma piena, attuale ed unificata

ciò che nei singoli vive in modo frammentario e contingente. Tale è Dio. Il conferenziere è quindi passato ad accennare al rapporto fra Dio e gli individui. Gli individui sarebbero pensieri divini, ai quali l'atto creativo ha dato una certa esistenza autonoma, simile a quella che delle abitudini possono avere nella vita di un uomo. Ciascuno di questi pensieri cerca poi di adeguarsi sempre di più a quell'unità universale da cui trae la propria vita, a far suo quel contenuto infinito che è attuale nella mente divina, e in ciò l'individuo ha la sua finalità. Nella discussione, che ha seguito, il prof. Palanga ha sviluppato la concezione monodologica varischiana, il Calvari ha studiato i rapporti di questa con le vedute teosofiche, l'Onofri ha cercato di approfondire il concetto di conoscenza sintetica o integrale e fino a che punto in essa il particolare come tale possa venire conservato. Dall'altra parte, l'Evola ha insistito sulle difficoltà che gnoseologicamente incontra l'idea della coesistenza di soggetto particolare e di soggetto universale, ed ha affermata la concezione secondo cui fra persona e divinità vi sarebbe non coesistenza, ma progressività: la persona sarebbe il soggetto universale in potenza e il soggetto universale l'atto della persona.

La quinta conferenza è stata tenuta dal prof. Volpicelli il 5 aprile su » *I fenomeni soprannormali secondo la scienza e secondo l'attualismo* «. Questa conferenza è stata provocata dalle esperienze del fakiro Tahra-Bey, a cui il Volpicelli ha assistito. La tesi è la seguente. Ciò che permette di parlare di soprannormale, di miracoloso, ecc. e che fa arrestare dinnanzi ad esso come dinnanzi ad un mistero impenetrabile, è il pregiudizio realistico e dogmatico della scienza; la quale pensa che vi sia l'Io da una parte, la realtà in sé dall'altra, determinata da leggi inconvertibili, date una volta per tutte. Ciò che corrisponderebbe a queste leggi sarebbe il normale, il resto un soprannormale e un inesplicabile. Ora un tale presupposto è una vuota astrazione: non si può in alcun modo coerentemente affermare l'esistenza di una realtà in sé. La realtà è invece la nostra esperienza della realtà, anzi il divenire di questa nostra esperienza di essa, divenire che non si può fissare in forme immutabili e predeterminate. Esperienza è lo stesso corpo umano il quale non è un » altro « dell'anima, ma l'espressione, la concretezza stessa di questa. Quindi se il corpo si trova così e così determinato, schiavo di queste o quelle leggi, ciò è perchè l'Io così lo vuole. Quando l'Io riprendendosi nella sua più profonda natura, si volesse invece altrimenti, allora le antiche condizioni non potranno non venire superate in nuove forme di esperienza e in nuove possibilità che, rispetto allo stato anteriore, appariranno come soprannormali. Il paralitico in fondo è tale, perchè vuole essere paralitico; il paralitico che malgrado i suoi sforzi resta tale, non vuole veramente, ma desidera, vorrebbe: giacchè volere e realizzare è una sola medesima cosa. Il soprannormale è dunque relativo: tutto può dirsi soprannormale e miracoloso e tutto può dirsi normale e naturale indifferentemente, a seconda del punto di vista. Di là da ciò, l'unica verità è lo spirito, la cui natura è: attuarsi, superarsi. Anche questa conferenza ha dato luogo ad una discussione particolarmente animata e complessa, che ha investito l'insieme delle posizioni della filosofia gentiliana. Il Volpicelli ci sembra che non sia stato appoggiato dai suoi amici idealisti proff. Licitra e Spirito i quali, spinti da varie critiche, hanno finito col subordinare la spontaneità dello spirito a leggi sto-

riche e dialettiche. D'altra parte sono sorte varie difficoltà, come questa: che in un uomo messo alla tortura la volontà vera e » storica « è quella relativa alla sua sofferenza, mentre quella che si ribella sarebbe un volontà falsa ed irrealè.

Le conferenze sono continuate nelle domeniche successive; tra esse quelle dell'on. Colonna di Cesarò, di J. Evola, di U. Della Seta, di F. Enriques e altri. Di essi daremo a suo tempo in *Ultra* i testi o un cenno riassuntivo. Il corso ha avuto un brillante successo; spesso la sala non ha potuto contenere il folto pubblico di studiosi accorsi, fra i quali abbiamo notato personalità assai note nell'ambiente culturale e filosofico romano. Anche nella stampa la nostra iniziativa ha avuto una simpatica risuonanza.

* * *

A fianco al Corso di Cultura spirituale, si sono anche svolte in Marzo e Aprile presso la nostra sede, le pubbliche conferenze del giovedì; non essendoci permesso di riassumerle per difetto di spazio, ci limitiamo a darne brevissimi cenni. Il barone J. Evola illustrò con grande chiarezza la *Dottrina dei Tantra*, riassumendo il contenuto di un suo lavoro di prossima pubblicazione intorno a argomenti di così vitale importanza, dopo le magistrali ultime opere di John Woodroffe (A. Avalon), che per la prima volta ha messo innanzi alla cultura europea, lumeggiandone gli aspetti più profondi, quel tanto discusso e in parte assai malinteso metodo di sviluppo spirituale. Sul *Culto dell'uomo primitivo* A. F. Guidi, valoroso cultore e studioso di egittologia, ha tenuto una dotta conferenza intorno alle scoperte recentissime relative alla rappresentazione grafitica di un culto eugenetico mistico e forse iniziatico scoperto in Francia nelle cave della Dorlogne. La Marchesa Carla Vitelleschi accompagnò una lettura di un canto della *Bhagavad Gita* con illustrazioni e considerazioni mistiche e Nino Burrascano ha fatto una limpida conferenza sui *Misteri di Osiride e Iside* riassumendo miti e processi e dando loro un'interpretazione spirituale. Tutti i conferenzieri riuscirono a interessare intensamente il folto pubblico accorso alla nostra sala, il quale dimostrò la sua soddisfazione con vivi applausi.

* * *

Il 26 marzo, il 2 e il 4 aprile il Conte Hermann Keyserling, ha tenuto tre conferenze nell'aula magna del Collegio romano. Egli parlò in francese sui seguenti argomenti: *La saggezza di oriente e d'occidente*, *La nuova era in formazione*, *Della vita e della morte*. Presentato al pubblico dall'illustre professore Carlo Formichi, ordinario di sanscrito nella nostra Università, il Conte Keyserling ha esposto nelle sue grandi linee i principi informativi della *Scuola della Sapienza* da Lui fondata a Darmstadt.

* * *

CONCORSO PER UN LAVORO IN UN ATTO.

Il risultato di questo Concorso indetto lo scorso anno dalla nostra Rivista e che non ha potuto finora esser definito a cagione della prolungata assenza dall'Italia del Prof. Comm. Giuseppe Zucca, sarà pubblicato nel prossimo fascicolo di *Ultra*.



I LIBRI

Prof. ANGELO PUGLIESE - *Fisiologia* (Fisiologia della vita organica o vegetativa - Fisiologia della vita di relazione). Volume in-16 di pag. xxxii-848, con 234 incisioni in nero ed a colori, legato L. 38.

E' uscito in questi giorni, sotto la veste elegante di un manuale Hoepli, la *Fisiologia* del prof. PUGLIESE.

La messe delle cognizioni ormai acquisite dalla fisiologia è tanto imponente che il raccoglierla in modo completo entro un testo di modesta mole era non lieve compito. L'autore ha colmato una vera lacuna, emancipandosi dall'estero e rendendosi benemerito degli italiani dei quali questo volume, chiaro e preciso, sarà il fido vademecum.

Il libro, accanto ai canoni fondamentali della fisiologia classica, svolge con criteri di larga modernità gli argomenti di più viva attualità; alcuni capitoli, come quelli dell'alimentazione, della riproduzione e della crescita hanno un'impronta tutta nuova; particolarmente curata ed adattata alle esigenze degli studiosi di medicina è la chimica fisiologica. Questa pubblicazione, può figurare nella biblioteca di ogni persona colta che si interessi della « Scienza della vita » la quale di tutte le branche del sapere umano è certamente quella che ci riguarda più da vicino.

ANNIE BESANT - *Il Cristianesimo esoterico o I misteri minori*. Torino, Casa Editrice « Prometeo », 1924, pp. 285, L. 15. — E' un notevole contributo allo studio delle religioni in genere ed in particolare alla conoscenza di quel periodo di intenso fervore religioso che sta alle origini del cristianesimo. L'A. tratta l'argomento con serietà di intenti e di mezzi ma in pari tempo con vivacità e snellezza si che la lettura è piana e dilettevole. In questi tempi in cui un rinnovato bisogno di spiritualità riconduce a considerare i grandi problemi dello spirito e della religione, questa nuova edizione del libro, già apparso nella sua prima traduzione italiana or sono molti anni, anche se troverà dissenzienti, può raccomandarsi alla considerazione degli studiosi di storia delle religioni.

ANNIE BESANT - *Il Sentiero del discepolo*. Torino. Casa Editrice « Prometeo », 1924, L. 7,50. — Sono quattro discorsi che l'A. tenne in Adyar (India) e che ora sono ripresentati in una seconda edizione interamente riveduta e con particolare cura condotta. L'opera vorrebbe essere il corollario pratico della grande concezione induista dell'evoluzione umana, destinata a sbocciare

nel fiore meraviglioso di un'evoluzione superumana. E qui appunto sono presentate considerazioni e formulati consigli sulla base dei quali la sapienza orientale (come nelle grandi linee quella di tutti i popoli e di tutte le religioni) indica la via che occorre calcare onde poter giungere alla meta radiosa ove cessa il Dolore e si afferma il trionfo della Verità e della Vita.

Se il libro sarà non solo letto ma vissuto, può essere di vera utilità a chiunque sia pensoso dell'umano progresso e del proprio sviluppo spirituale.

Libri pervenuti.

A. DE ROCHAS - *La Scienza psichica*. — Stato attuale della Scienza psichica. La regressione della memoria. La facoltà della previsione. 2ª Ed. Roma, Casa ed. « Luce e Ombra », 1924, 1 vol. p. 64, L. 3,50.

D. GIUSEPPE PRIERO - *Il libro di Tobia*, testo e volgata versione italiana con note e illustrazioni. — Como, Tip. Ostinelli, 1924, 1 vol. p. 73, L. 5,50.

C. CIPRIANI - *Mistica e storia*. (Nota). — Grosseto, Tip. Ombrone, 1925.

L. QUARTO DI PALO - *La Liricità*, con prefazione di V. Fazio Allmayer, della R. Università di Roma. — S. Maria Capua Vetere, Casa Ed. « La Fiaccola », 1924, 1 vol. p. 450, L. 20.

USCITO ORA:

G. R. S. MEAD: *Come in alto, così in basso*. Saggi mistici e visioni gnostiche. Prefaz. e Trad. di Decio Calvari. Ed. F.lli Bocca, Torino, 1925, 1 vol. p. VIII. 266. L. 19.

INDICE: *Come in alto così in basso* — *Eresia* — *L'elasticità di un corpo permanente* — *Le immensità* — *Eredi delle età* — *Il Maestro* — *Iniziazione* — *Ciò che la Sapienza significa per me* — *Adombramenti* — *La vita eroica* — *Sulle tracce della spiritualità* — *Congetture* — *L'arte del simbolismo* — *L'auto-ammaestrato* — *Verso il Sentiero* — *Realtà mistica* — *La razza immortale* — *Cosmogonia mistica* — *Speculazioni elementari* — *La ricerca suprema*.

Dirigere le richieste a VIA GREGORIANA, 5 - Roma.

Idillio del Loto Bianco

Romanzo di MABEL COLLINS

(Traduzione dall'inglese)

(Continuazione — Vedi *ULTRA* n. 5-6, dicembre 1924)

CAPITOLO VII.

L'indomani, quando aprii gli occhi, il mio letto era circondato dal bellissimo circolo. Essi mi guardavano gravemente: non vidi il sorriso su alcun volto; ma la tenerezza infinita che sentivo per loro mi diede forza. Mi alzai e mi inginocchiai presso il letto, poichè compresi che un grande momento si avvicinava.

Il più giovane e vivace di tutti lasciò il circolo e mi venne vicino. Si inginocchiò accanto a me e mi strinse le mani, che tenevano il bocciolo di loto appassito sul mio guanciale.

Alzai gli occhi — gli altri erano scomparsi. Guardai il mio compagno. Egli taceva; i suoi occhi erano fissi su di me. Come era giovane e bello! La terra non aveva lasciato alcuna macchia sul suo spirito. Compresi che la macchia terrena doveva rimanere nel mio finchè nel corso dei tempi non l'avessi lavata. Sentivo timore di questo mio nuovo compagno; egli era tanto puro e immacolato.

« Non alzare gli occhi ancora », sussurrò colui che stava inginocchiato accanto a me.

Mentre eravamo così silenziosi una voce soave giunse al mio orecchio.

« Stelle gemelle della sera, o tu l'ultimo della lunga serie di veggenti che hanno dato la saggezza al tempio ed hanno incoronato di gloria la grandezza dell'Egitto! La notte è vicina, e le tenebre devono scendere e nascondere la terra alla bellezza del cielo che le incombe. Pure la verità deve essere detta al mio popolo, agli ignoranti figli della terra. E tocca a te di lasciarti dietro una luce ardente, un ricordo per tutti i tempi in cui gli uomini a te si volgeranno e stupiranno nei secoli futuri. Il ricordo delle vostre vite, e della verità che vi ispirava, giungerà ad altre razze, in altre parti della terra ottenebrata, a popoli che avranno solo sentito parlare della luce, senza averla mai veduta. Sii forte, poichè l'opera tua è grande. Tu, fanciullo mio dall'anima candida, non avesti la forza di lottare solo colle tenebre crescenti; ma ora dà la tua fede e la tua purezza a costui, le cui ali sono insudiciate di macchie terrene, ma che ha acquistato da quell'impuro contatto la forza per il prossimo conflitto. Lotta fino all'ultimo per la tua Madre e Regina. Parla al mio popolo, e svelagli le grandi verità: digli che l'anima vive ed ottiene la beatitudine, se non è soffocata nella degradazione; digli che v'è pace e libertà per

« tutti coloro che si libereranno dai desideri. Di loro uomini di fissare i loro occhi su di me e di trovar riposo nel mio amore; di loro che vi è un fiore di loto in ogni anima umana e che esso si aprirà completamente alla luce se non se ne avvelenano le radici; di loro di vivere innocenti e di cercare la verità, ed io verrò a camminare in mezzo a loro, e mostrerò loro la via verso quel luogo di pace dove tutto è bellezza e dove tutti sono felici. Di loro che io amo i miei figli, e che vorrei venire a dimorare nelle loro case e portar loro la gioia che val più di ogni prosperità, anche per i loro cuori terreni. Di loro tutto ciò con voce simile ad un suono di tromba, che non può non esser capito. Salva coloro che vorranno ascoltare, e fa che il mio tempio divenga ancora una volta la dimora dello Spirito di Verità. Il tempio deve cadere, ma non cadrà nell'iniquità. L'Egitto deve decadere, ma non cadrà nell'ignoranza. Udrà una voce che non potrà dimenticare; e le parole che quella voce pronuncierà saranno l'occulto retaggio dei secoli, e saranno ripetute sotto un altro cielo, e annuncieranno l'alba che deve spuntare dopo le lunghe tenebre. Tu, mio figlio più giovane, che sei ad un tempo forte e debole, preparati! La lotta è prossima; non indietreggiare. Tu hai un dovere: quello d'insegnare al popolo. Non temere che la saggezza manchi alle tue parole. Io, che sono la Saggezza, ti starò a lato e parlerò nella tua voce. Guardami, figlio mio, e raccogli le forze ».

Alzai gli occhi, e nel far ciò sentii che il mio compagno, il quale stava inginocchiato accanto a me, stringeva più forte la mia mano. Compresi che voleva farmi coraggio per affrontare lo splendore abbagliante che mi stava dinanzi.

Essa stava davanti a noi, ed io la vidi come il fiore vede il sole che lo alimenta. La vidi senza veli nè travestimenti. La donna bellissima che aveva calmato le mie lagrime fanciullesche si perdeva nella dea, di cui la gloriosa presenza colmava il mio cuore di un ardore che mi sembrava come la morte. Eppure vivevo; vedevo; comprendevo.

CAPITOLO VIII.

Il bellissimo giovane sacerdote si alzò e stette in piedi accanto a me, mentre io ancora guardavo quello splendore.

« Ascoltami, fratello mio », diss'egli. « Vi sono tre verità assolute, che non possono andar perdute, ma che possono restare ignote per mancanza di espressione.

« L'anima dell'uomo è immortale, ed il suo avvenire è quello di una cosa il cui sviluppo e il cui splendore non hanno limiti.

« Il principio vitale è in noi e fuori di noi; esso è imperituro ed eternamente benefico, non cade sotto i sensi fisici, ma è percepito dall'uomo che desidera la percezione.

« Ogni uomo è il proprio assoluto legislatore, dispensatore di gloria o di oscurità a sè medesimo; colui che decide della propria vita, della propria ricompensa, del proprio castigo.

« Queste verità, che sono grandi quanto la vita stessa, sono semplici come la mente umana la più semplice. Alimenta con esse gli affamati. Addio. E' il crepuscolo. Ti verranno a prendere; sii pronto ».

Scomparve. Ma lo splendore non svanì dinanzi ai miei occhi. Vedevo la verità. Vedevo la luce. Rimasi trattenendo la visione coi miei sguardi appassionati.

Qualcuno mi toccò. Mi svegliai e mi sentii subito agitato da una sensazione spaventosa, la quale mi avvertiva che l'ora della battaglia era giunta. Mi alzai e mi guardai attorno. Aghahd era presso di me. Appariva molto serio; vi era nei suoi occhi un fuoco quale non vi avevo mai veduto prima.

« Senza », diss'egli con voce bassa, chiarissima, tagliente come un coltello, « sei tu pronto? Questa notte è l'ultima della Gran Festa. Ho bisogno dei tuoi servigi. Quando tu fosti con noi l'ultima volta eri pazzo; il tuo cervello era frenetico per le follie della tua propria presunzione. Io ora chiedo la tua obbedienza, come la davi prima, e stanotte abbiamo bisogno di te, poichè deve essere operato un gran miracolo. Tu devi essere passivo, altrimenti soffrirai. I Dieci hanno deciso che, se non sarai ubbidiente come prima, devi morire. Sai troppo bene tutto ciò che noi sappiamo per vivere, se non vuoi essere uno dei nostri. La scelta sta chiara dinanzi a te. Falla presto ».

« E' fatta », risposi.

Egli mi guardò molto seriamente. Io lessi il suo pensiero, e vidi che aveva creduto di trovarmi triste per la solitudine, debole per il lungo digiuno, e accasciato di spirito. Invece stavo eretto, inesausto, pieno di ardimento; sentivo che la luce era nell'anima mia, che il grande esercito dei gloriosi stava dietro a me.

« Non ho alcun terrore della morte », risposi, « e non voglio più essere l'istrumento di coloro che stanno uccidendo la religione regale dell'Egitto, la grande ed unica religione della verità, a beneficio delle proprie ambizioni e dei propri desideri. Ho veduto e compreso i vostri miracoli e gli insegnamenti che date al popolo; non vi aiuterò più. Ho detto ».

Aghahd tacque guardandomi. Il suo volto divenne più bianco e più rigido, come tagliato nel marmo. Mi ricordai delle sue parole quella notte nel santuario interno, quando aveva detto: « Rinuncio alla mia umanità ». Vidi che era così, che la rinuncia era completa. Non dovevo aspettarmi nessuna pietà; non avevo a che fare con un uomo, ma con una forma animata da una volontà dominante e assolutamente egoistica.

Dopo una pausa di un momento egli parlò, con molta calma:

« Così sia. I Dieci ascolteranno le tue parole e risponderanno; hai il diritto di esser presente alle loro deliberazioni; tu sei altrettanto in alto nella gerarchia del tempio quanto io lo sono. Sarà una prova di forza contro la forza, di volontà contro la volontà. Ti avverto che soffrirai ».

Si volse e mi lasciò, movendosi con quel passo lento e maestoso che mi aveva tanto affascinato quando ero fanciullo.

Mi sedetti sul mio letto e aspettai. Non avevo paura; ma non potevo pensare nè riflettere. Ero conscio che si avvicinava un momento nel quale avrei avuto bisogno di tutta la mia forza, e restai senza moto e senza pensiero, riservando tutta l'energia che possedevo.

Una stella s'innalzò dinanzi a me, una stella lucente, che mi pareva avesse la forma di un fiore di loto sbocciato. Eccitato ed abbagliato, mi alzai e mi slanciai verso di essa. Si allontanò da me; non volevo perderla e la

seguii appassionatamente. Passò attraverso la soglia della mia camera nel corridoio; trovai che la porta si apriva al mio tocco. Non sostai per pensare come mai fosse aperta, ma seguii la stella e la sua luce, che diventava ad ogni istante più risplendente mentre la sua forma diventava più definita; vidi i petali del bianco fiore regale, e dal suo centro d'oro proveniva la luce che mi guidava.

Rapidamente e vivamente camminai lungo l'ampio e buio corridoio. La grande porta del tempio era aperta, e la stella passò da essa per uscir fuori all'aria libera. Io pure uscii dalla porta del tempio, e mi trovai nel viale delle strane statue. Ad un tratto mi accorsi che ai cancelli esterni vi era qualcuno che mi chiamava. Corsi per il lungo viale non sapendo ove i piedi mi portassero, ma pur sapendo di dover andare. I grandi cancelli erano chiusi a chiave; ma ad essi addossata, tanto ch'io sentivo quasi di trovarmici in mezzo, stava una gran folla, una moltitudine di gente. Stava aspettando la gran cerimonia, lo sfarzo finale della festa, che quella notte doveva aver luogo ai portoni del tempio stesso. Alzai gli occhi e vidi la Madre Regina in piedi presso di me. Aveva in mano una torcia fiammeggiante, ed io compresi che quella luce aveva formato la stella che mi aveva guidato colà. Era dunque essa, la luce di vita, che mi aveva condotto. Ella sorrise, e scomparve in un istante; io ero solo con ciò che sapevo e la gente affollata ed immersa nell'ignoranza, aspettava ai cancelli per essere istruita dai sacerdoti.

Mi ricordai delle parole del mio predecessore, del fratello che mi aveva dato le tre verità per il popolo.

Alzai la voce e parlai: le mie parole mi trascinavano come onde, e la mia emozione divenne un gran mare sopra il quale mi sollevavo; e guardando gli occhi ardenti e le facce meravigliate ed assortite che erano davanti a me, compresi che anche tutta quella gente veniva trascinata da quella rapida marea. Il cuore mi si gonfiava nella gioia di parlare, di manifestare le grandi verità che erano diventate mie.

Finalmente cominciai a dir loro come avessi preso fuoco alla torcia della santità, ed ero deciso di iniziare una vita di vera devozione alla saggezza; di abbandonare tutto il lusso che circondava la vita sacerdotale, e di metter da parte per sempre tutti i desiderî all'infuori di quelli che appartengono all'anima. Parlai alto e forte invitando tutti coloro che sentivano accendersi la luce entro di sè ad entrare in un simile sentiero, anche in mezzo alla loro vita in città o fra i monti. Dissi loro che non era necessario, perchè gli uomini compravano e vendevano nelle strade, ch'essi avessero a dimenticare completamente e soffocare l'essenza divina interiore. Li esortai a bruciare alla luce dello spirito i desiderî carnali più grossolani, che li tenevano lontani dalla vera dottrina, e li spingevano in folla come devoti all'altare della Regina del Desiderio.

Tacqui ad un tratto, con un grave senso di stanchezza e di esaurimento. Mi accorsi che qualcuno mi stava da ambo i lati; dopo un istante, vidi che ero circondato. I dieci alti sacerdoti avevano formato un circolo intorno a me. Kamen Baka mi stava di fronte, e fissava i suoi occhi nei miei.

Gridai forte, stando nel centro del circolo:

« O figli dell'Egitto, ricordatevi delle mie parole. Mai più potrete udire il messaggero della madre della nostra vita, della madre del Dio di verità. Essa ha parlato. Andate alle vostre case e scrivete le sue parole su tavole, e incidetele nella pietra, affinchè la gente non ancor nata possa leggerle e ripeterle ai vostri figli, perchè essi possano conoscere la saggezza. Andate, e non siate presenti al sacrilegio del tempio che deve essere commesso stanotte. I sacerdoti della dea profanano il suo tempio colla follia, la lussuria e la piena soddisfazione di tutti i desideri. Non ascoltate le loro parole, ma andate alle vostre case e chiedete ai vostri propri cuori la lezione ch'essi possono darvi ».

La mia forza era esaurita. Colla testa china e le membra stanche, obbedii al circolo minaccioso che mi circondava, e volsi i miei passi verso il tempio.

In silenzio ci movemmo lungo il viale, ed entrammo dalla porta. Nell'interno sostammo. Kamen Baka si voltò e guardò dietro a sè giù per il viale.

« La gente mormora », disse.

Di nuovo ci avviammo lungo il grande corridoio. Agmahd uscì da una porta e stette davanti a noi.

« E' così? » chiese con voce strana.

Aveva capito quel ch'era successo dall'aspetto del gruppo ch'egli guardava.

« Che fare? » disse Kamen Baka. « Egli svela i segreti del tempio, ed eccita il popolo contro di noi ».

« Sarà una gran perdita », disse Agmahd, « ma è diventato troppo pericoloso. Deve morire. Parlo bene, fratelli? »

Un lieve mormorio passò di bocca in bocca intorno a me. Tutte le voci erano d'accordo con Agmahd.

« Il popolo mormora ai cancelli », ripeté Kamen Baka.

« Va laggiù », disse Agmahd, « e dì loro che questa è una notte di sacrifici, e che la dea stessa parlerà colla propria voce ».

Kamen Baka lasciò il circolo, e Agmahd prese subito il suo posto.

Io stetti immobile, silenzioso. Comprendevo confusamente che la mia sorte era decisa, ma non sapevo nè desideravo domandare in qual modo dovevo morire. Sapevo di essere assolutamente senza scampo nelle mani degli alti sacerdoti. Non vi era alcun appello contro la loro autorità, e la folla dei preti inferiori obbediva a loro come schiavi. Io, da solo, ero impotente in quel gruppo e sotto quell'autorità assoluta. Non ebbi paura della morte, e pensai che il servo dovesse andare alla Madre e Regina pieno di gioia. Era l'ultima testimonianza del suo amore sulla terra.

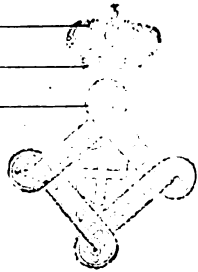
(Continua).

Direttore: DECIO CALVARI. — Redattori: RODOLFO ARBIB — ROBERTO ASSAGIOLI — OLGA CALVARI — ENRICO GALLI-ANGELINI — NINO BURRASCANO — VITTORINO VEZZANI.

PROPRIETA' ARTISTICA E LETTERARIA

RODOLFO ARBIB, Redattore responsabile.

ROMA - Coop. Tip. "L. Luzzatti", - Via Fabio Massimo, 45



LIBRI DI CUI SI CONSIGLIA LA LETTURA

- BLAVATSKY :** Introduzious alla Teosofia.
 » » : La voce del silenzio.
 » » : Occultism versus Occult Arts.
M C. : La Luce sul Sentiero
SINNETT : Esoteric Buddhism.
 » » : The Occult World.
 » » : Le développement de l'âme.
MEAD : The World Mistery
 » » : Mystical Adventures
 » » : Frammenti di una fede dimenticata.
 » » : Quesiti di Teosofia.
BESANT : Sapienza Antica.
 » » : Le Leggi fondamentali della Teosofia.
EMERSON : L'Anima, la Natura e la Saggiessa.
MAETERLINCK : L'Hôte inconnu.
 » » : La Saggiessa e il Destino.
 » » : Il Tesoro degli Umili.
 La Bhagavad Ghita.
DREAMER : Sulla Soglia.
 » » : Studies in the Bh. Ghita.
 » » : A Conception of the Self.
CHATTERJI : La filosofia esoterica dell'India.
GIORDANO : Teosofia, Manuale Hoepli.
CARPENTER : L'Arte della Creazione.
CALVARI O. : Karma.
 » » : Rincarnazione.
 » » : Parsifal
 » » : Meditazione.
ANDERSON : Rincarnazione.
TAGORE : Sadhana
RAMACHARAKA : Il Cristianismo mistico.
 » » : Raja Yoga.
 » » : Gnani Yoga
CALVARI D. : Uu Filosofo ermetico del secolo XVII.
 » » : L'ego e i suoi veicoli.
KINGSFORD : The perfect way or the finding of the Christ.
WILLIAMSON : La Legge Suprema
JAMES W. : La Coscienza religiosa.
MYERS F. W. H. : La personalità umana e la sua sopravvivenza alla morte
 del corpo.
HARTMAN Dr. F. : Magic white and black.
BHAGAVAN DAS : The Laws of Manu in the light of Theosophy.
 » » : The Science of Peace.
 » » : The Science of the sacred Word (Pranava-Vada).
BLAVATSKY H P. : Secret Doctrine.

COLLEZIONE RIVISTA "ULTRA,,

Per notizie, informazioni, chiarimenti sul *movimento teosofico indipendente* rivolgersi al GRUPPO «ROMA» Via Gregoriana 5 - Roma (6)

Abbonamenti a "ULTRA", pel 1925

Gli abbonamenti che cominciano sempre col Gennaio e si pagano anticipati, i libri per recensione (in doppio esemplare) le Riviste di cambio, la corrispondenza, i manoscritti e quanto altro si riferisce alla Amministrazione e Redazione di ULTRA saranno indirizzati a **Via Gregoriana, N. 5 - Roma (6)**.

Abbonamento annuale	L. 20.—
» per l'estero	» 40.—
» sostenitore	» 80.—
» speciale per soci della Lega Teosofica Indipendente	» 15.—
Un numero separato	» 4.—

A coloro che ci scrivono denunzian o lo smarrimento della Rivista, consigliamo di aggiungere all'abbonamento Lire quattro, per avere tutti i fascicoli raccomandati.

I manoscritti anche non pubblicati non si restituiscono.

A cura della Redazione di *Ultra* si è iniziata la pubblicazione di una "Piccola Collana Spirituale", la quale conterrà una serie di studi relativi alla Vita interiore e alle grandi dottrine che sono alla base del nostro movimento. Sono usciti testè i seguenti volumi:

- N. 1 — V. VEZZANI: **Come sorge una fede** . L. 3 —
N. 2. — O. CALVARI: **Rincarnazione** 3^a ediz.
con aggiunte e correzioni » 3 —
N. 3. — O. CALVARI: **Karma (Destino e Libertà)**. 3^a ediz. con ampie modificazioni
ed aggiunte » 6.50
N. 4 — J NIEMAND: **Il Voto di povertà** » 4 —

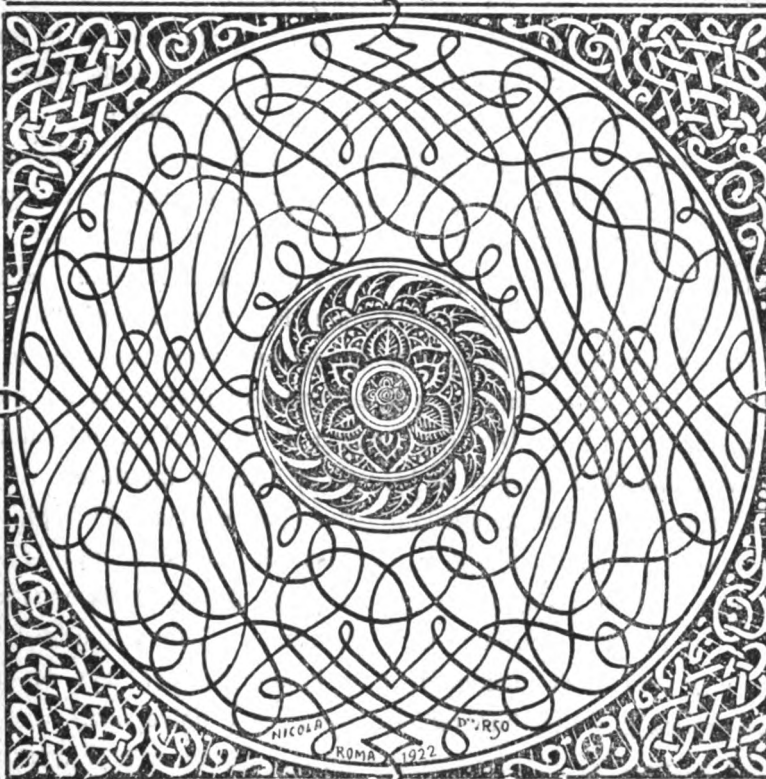
NOVITÀ:

Richiedere a **Via Gregoriana 5**, il volume uscito ora:

- G. R. S. MEAD: **Come in alto così in basso**. Saggi mistici e visioni gnostiche. Prefaz. e trad. di Decio Calvari, F.lli Bocca, ed. Torino 1925, 1 vol. L. 19 —

ULTRA

RIVISTA DI STUDI E DI RICERCHE SPIRITUALI



SOMMARIO. — B. VARISCO: *Dall'Uomo a Dio*. — A. VOLPICELLI: *Natura e Spirito*. — B. JASINK: *La dottrina dei tre mondi*. — G. COLONNA DI CESARÒ: *Dall'Umanità all'Uomo e dall'Uomo all'Umanità*. — J. EVOLA: *Il problema di Oriente ed Occidente*. — V. VEZZANI: *L'Occultismo*. — MOVIMENTO SPIRITUALISTA. — I LIBRI. — RELAZIONE DEL CONCORSO PER UN LAVORO IN UN ATTO.



Publicazione bimestrale.

Direzione e Amministrazione: 5, Via Gregoriana, ROMA (6).

Prezzo di questo fascicolo L. 4



“ ULTRA „, si propone di aiutare e incoraggiare la **ricerca spirituale**.

È fondamentale esigenza dell'ora che volge quella di risolvere in nuovi accordi fecondi molti valori della più alta esperienza umana ancor troppo estranei fra loro, di riconoscere la spiritualità vera, l'ispirazione Divina ovunque essa si trovi e qualunque sia la forma in cui si presenta, di ritentare la grande avventura della ricerca di una integrale comprensione della vita e dei suoi scopi.

Mantenendosi libera da qualunque limitazione di Chiese, di scuole filosofiche o di sette, la nostra rivista mira a rinforzare l'amore della saggezza, della bontà e dell'illuminato sacrificio, studiandosi di volgarizzare e portare nella pratica i risultati delle ricerche compiute nei campi della coltura filosofica e religiosa. Più che accentuare le dissonanze e le opposizioni ama ricercare le vedute sintetiche ed armoniche, e si sofferma di preferenza su quelle manifestazioni in cui vibra più intensa la ispirazione informatrice della vita morale e splende la luce della bellezza interiore.

Brama rispondere al profondo bisogno di rinascita spirituale che travaglia il nostro tempo e desidera di aprirsi a tutte le correnti che giovino a risvegliare nei lettori un desiderio di conoscenza più profonda ed essenziale, una vibrazione effettiva più nobile e pura, una volontà di raccogliere tutte le energie per una realizzazione pratica più alta, impersonale armonica e universale.

LUCE E OMBRA

Rivista mensile illustrata di scienze spiritualiste ————— Fondata nel 1901

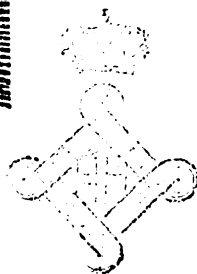
Accompagna il rinnovamento spiritualista e lavora attivamente al suo sviluppo. Come organo della "Società di Studi Psichici", tende a stabilire su basi scientifiche la filosofia dello spirito. Tiene al corrente i lettori delle più serie esperienze e del movimento di propaganda relativo a tali discipline; e, pure svolgendo un proprio programma accoglie quanto di meglio in tale ordine di studi caratterizza le diverse scuole.

DIRETTORE: **ANGELO MARZORATI**

Abbonamento annuo :

Italia L. 20 - Estero L. 30 — Un numero separato L. Due - Estero L. Tre

————— ROMA - Via Varese, n. 4 - ROMA —————



ULTRA

RIVISTA DI STUDI E RICERCHE SPIRITUALI

ANNO XIX

Luglio 1925

N. 3

La Direzione risponde dell'indirizzo generale della Rivista, ma lascia liberi e responsabili delle loro affermazioni i singoli collaboratori.

Dall'Uomo a Dio^(*)

I. IL PROBLEMA.

L'uomo è superiore al bruto, perchè si propone di bene orientarsi nella vita, e ci riesce fino a un certo segno. Intorno a sè, agli altri e al mondo, e alle relazioni tra questi elementi, si forma delle cognizioni. Riesce così a rappresentarsi e a fissarsi dei fini, ai quali subordina dei mezzi. Vive insomma secondo ragione.

Ma quella ragione medesima, che gli permise di orientarsi, gli prova, che l'orientamento è difettoso. Molte volte, le credute cognizioni, comprese le valutazioni comparative dei fini, risultano erronee. Dunque: il processo dell'orientamento vuol essere, non semplicemente applicato, bensì approfondito; ce ne dobbiamo rendere un conto ben chiaro, per divenir capaci di superarne i difetti.

(*) Il Ciclo di Conferenze di Cultura spirituale, di cui già demmo notizia in *Ultra*, si è svolto presso la nostra sede dal 15 marzo al 31 maggio u. s. L'illustre prof. B. Varisco, della R. Università di Roma, che ci aveva fatto l'onore di aderire al nostro invito, parlò il 29 marzo u. s. sul tema: *Dall'Uomo a Dio*. Siamo ora lieti di poter mantenere la promessa contenuta nello scorso fascicolo, offrendo ai nostri lettori questo Sommario redatto per noi dall'illustre Maestro, al quale ci è caro di esprimere qui tutta la nostra più viva riconoscenza.

2. LA CERTEZZA.

La vita umana sarebbe impossibile senza la certezza. Benchè sia vero che, il più delle volte, noi ci regoliamo secondo semplici probabilità; ma un qualsivoglia giudizio non è probabile, se non vi è la certezza, che sia probabile.

Intanto: qualcuno è certo, che altri s'inganna, o ch'egli stesso altra volta s'ingannò. Dunque la certezza dev'essere discussa. Ma perchè la si possa discutere, bisogna, che il processo del discuterla sia certo. Una certezza, che non si discuta, è dunque sottintesa necessariamente. Ma dov'è?

Uno dice: questo foglio è bianco. Un altro dice, di questo medesimo foglio e nel senso medesimo: non è bianco. Uno dei due ha torto, e l'altro ha ragione. Chi ne dubitasse, disorganizzerebbe se stesso: la sua vita svanirebbe dal campo, a cui si riferisce il dubbio. Il quale, se potesse mai estendersi a tutto, sarebbe dunque la cessazione della vita consapevole.

Abbiamo così messo in evidenza: 1) che la certezza, perchè ci sia, dev'essere universale; 2) che vi è la certezza universale d'un metodo: è certo, che dalle medesime premesse non è possibile dedurre conseguenze diverse. Quando apparentemente si deducono, bisogna dire, che le premesse non erano, benchè sembrassero, le medesime.

Il metodo, che abbiamo accertato, è fondamentale alla critica.

3. L'UNITA'.

La mia certezza non ha valore, neanche per me, ossia non esiste (non è certezza "vera"), se non ha valore universale; ossia: certezze contrarie, una d'altri e una mia, sono impossibili.

Dunque: l'opinione, pur tanto comune, che gli uomini pensino ciascuno per suo conto, e insomma siano una moltitudine disgregata, non regge. Non sarebbe allora possibile, che due s'intendessero nemmeno press'a poco. Gli uomini e i loro pensieri costituiscono di certo un'Unità.

E' questo il primo concetto, che ci possiam formare di Dio.

Concetto ancora molto indeterminato. E opposto a quello che dominò, in quasi tutte le religioni, per millenni. Ma le religioni, anche stravanganti e assurde, provano con la loro esistenza una verità importante, sempre sentita quantunque non chiaramente in-

tesa. Questa: che per bene orientarsi nella vita comune bisogna oltrepassarla.

4. LO STRETTO SOLIPSISMO.

E' il modo più semplice — o piuttosto: semplicistico — di concepire l'Unità. Io, persona prima, con tutte le mie determinazioni, son l'unico essere. Che io mi rappresenti altri soggetti, non v'ha dubbio. Ma l'esserci degli altri soggetti consiste unicamente nelle rappresentazioni, che io ne ho. Insomma: gli altri soggetti non esistono come tali; perchè nessun di loro si rappresenta nè se stesso, nè alcun altro, nè me.

In favore del solipsismo si adducono delle riflessioni critiche, da cui molto più ragionevolmente (quantunque non del tutto ragionevolmente) si deduce l'idealismo, e che perciò discuteremo più tardi.

Ad escludere lo stretto solipsismo basta la riflessione seguente. Il pensiero altrui ha, come altrui, un valore, in ordine al mio pensiero, di gran lunga superiore a quello del pensiero esclusivamente mio. P. es.: la Divina Commedia esercita, sul pensiero di me che la conosco, un'influenza, non esercitabile dal mio pensiero solitario. La esercita, perchè il mio pensar la Divina Commedia è il mio ripensare un pensiero, che fu d'altrui.

Cerchiamo Dio, non per distruggere l'orientamento al quale siamo arrivati, e che senza dubbio giova, ma per colmarne le deficienze. Il solipsismo, con l'ingigantire tali deficienze, nega il suo stesso fondamento: è dunque una semplice aberrazione.

5. LA CRITICA RADICALE.

Riassumiamone, semplificando ma senza perdere nulla di essenziale, i risultati.

1) Io non posso in modo alcuno uscire dal mio pensiero. P. es.: io parlo d'una montagna. Ne parlo in quanto la conosco, cioè in quanto la penso come soggetto in alcuni giudizi, del cui valore sono certo. La montagna, che l'uomo volgare s'immagina esistere fuori di lui, si riduce dunque senza resto a mio pensiero.

3) Il pensiero mio, nel quale sono inevitabilmente chiuso, è presente. Il ricordo (che a primo aspetto sembra dimostrare il contrario) non può essere un pensiero presente simile o identico al passato. Perchè ci sia ricordo, bisogna, che il pensiero passato

ridiventi presente; cosa impossibile, perchè passato e presente sono contrari. La ragione, per cui a certi pensieri presenti s'attribuisce il carattere di ricordi, è un'esigenza logica del pensiero presente.

3) La necessità o la certezza universali, da me riconosciute del mio pensiero, e senza delle quali non penserei, si devono a un'esigenza del mio stesso pensare. (Contraddicendo alla logica, il mio pensiero si disorganizzerebbe: 2).

6. INTERPRETAZIONE DELLA CRITICA: L'IDEALISMO.

La critica esposta, se il pensiero che la interpreta è sempre subconsciamente sotto il dominio delle opinioni criticate (**), conduce a delle conseguenze agnostico-scettiche (o, con riguardo particolare a 5, 1), solipsistiche.

L'interpretazione vera è tutt'altra.

Il pensiero mio, perchè possa dettare, come detta in quanto è necessario e certo, legge ad ogni cosa, dev'essere il creatore d'ogni cosa, dev'essere Dio. Per conseguenza, Dio è in me. vale a dire, in ogni singolo.

Il tempo, essendo un'esigenza logica del pensiero, è ideale, ossia non esiste che nel pensiero. Dunque il pensiero non è nel tempo; in altri termini, esclude la successione. S'intende, che parliamo del pensiero necessario e certo, comune a quanti si vogliono singoli: del pensiero divino.

In ogni singolo, il conoscente, cioè il pensante vero, è Dio. Nessuna meraviglia dunque, se io non posso in modo alcuno uscire dal mio pensiero. Dio, il pensante vero in me, non può uscir dal suo pensiero, per la ragione, che fuor del suo pensiero non c'è niente.

Viceversa: Dio essendo, come tale cioè tutto, in ogni singolo, non è consapevole di sè, che in quanto ciascun singolo è consapevole di sè.

(**) Così la interpretava Kant, ritenutone il fondatore. Nel fatto, quella critica è una fase dello sviluppo mentale, che non ebbe vero cominciamento, e non avrà termine. A scoperte serie, che non siano fasi dello sviluppo accennato, non è da pensare. Il pensiero individuale non può compiere la sua funzione, senza dubbio imprescindibile, se non a condizione di non essere solitario.

7. DISCUSSIONE DELL'IDEALISMO.

Che tra il pensiero d'ogni singolo, e quel pensiero, da cui è creata o a cui si riduce ogni cosa, compresi anche i singoli e i loro pensieri, ci debbano essere delle relazioni essenziali, non è dubbio. Ma la nozione idealistica delle dette relazioni è discutibilissima.

Non c'è intanto nessuna ragione per escludere, che uno stesso pensiero sia, e mio, e anche d'altri. Anzi: l'esigenza logica del mio pensiero mi obbliga non di rado ad ammettere la comunanza. P. es.: tutti gli idealisti sanno — almeno credono di sapere, il che riesce al medesimo — d'essere tra loro d'accordo.

Inoltre: tutto è ideale, senza dubbio, rispetto al pensiero creatore; ma non rispetto al pensiero del singolo. P. es.: l'esserci dei singoli consiste nel loro essere inclusi nel pensiero creatore; ma il singolo, e dicasi lo stesso del corpo, la cui esistenza m'era ignota fino a ieri, non è riducibile a quel mio pensiero, che oggi lo concerne. Il tempo non esiste, che in quanto il pensiero creatore varia parzialmente; se il pensiero creatore cessasse di variare (cessando così d'essere creatore) il tempo svanirebbe. Ma il fatto, che io posso perdere un treno, prova, che al tempo non è punto necessario il mio pensiero.

8. CONTINUAZIONE: IL SINGOLO NON E' DIO.

Gl'idealisti affermano: 1) che il pensiero creatore — o più in breve: Dio (***) — è tutto in ogni singolo; 2) che ogni singolo differisce da ogni altro; 3) che gli elementi, per cui un singolo differisce da un altro, sono pensieri divini.

Siano: A e B due singoli; a e b rispettivamente i loro patrimoni particolari, che sono pensieri divini. Dio è tutto in A (e in B); anche b è dunque in A (ed a in B) contro l'ipotesi. Le tre surriferite proposizioni costituiscono dunque un insieme contraddittorio.

Gl'idealisti sprezzano quei particolari, che in ordine alla conoscenza non hanno valore: capelli, naso, per addurre un esempio del Croce. Ma è dubbio, se i particolari siano sprezzabili.

(***) Il pensiero creatore, finchè non sia dimostrato, che a costituirlo è necessaria la coscienza universale, mentre la coscienza d'ogni singolo è particolare, non è indentificabile col Dio tradizionale.

Capelli e naso, non essendo privi d'importanza nell'amore, possono, per mezzo di questo, influire sulla conoscenza. La lingua, la cultura, la religione, son dei particolari, che difficilmente possono ritenersi estranei alla cognizione.

Comunque: sprezzabili, o no, i particolari esistono; e la loro esistenza esclude, che il singolo sia identificabile con Dio.

9. COSCIENZA E SUBCOSCIENZA.

Il pensiero del singolo è sempre in parte (più esattamente: in massima parte) subconscio. Che il pensiero subconscio esista, è una conseguenza logicamente necessaria del pensiero conscio: io, se non ricordassi, non soltanto non conoscerci, ma non penserei, non possederei neppure la lingua in cui mi esprimo.

D'altra parte, il mio pensiero non esiste, che in quanto io lo penso. E il mio pensare consiste in un processo, che di certo è consapevole; in cui anzi consiste l'esserci della mia coscienza.

Tra le due proposizioni testè riferite c'è una contraddizione, che deve potersi eliminare. Per eliminarla, non c'è che un modo: ammettere che fondamentalmente il pensiero sia tutto conscio, e che la subcoscienza esista soltanto relativamente ai singoli.

Vale a dire: quel pensiero mio, di cui ora non mi ricordo, non esiste più nella mia coscienza particolare; ma esiste sempre nella coscienza universale.

C'è dunque la coscienza universale, che include ogni coscienza particolare, ma che non è totalmente inclusa in alcuna coscienza-particolare.

La formula: Dio è in ogni singolo (e quindi: ogni singolo è Dio), va invertita: ogni singolo è in Dio. Analogamente: non si dirà, che il singolo sia tutto in ciascuna delle sue abitudini; ma che le sue abitudini sono tutte nel singolo.

10. DIO.

Concludendo: il pensiero creatore non è subconscio; e la sua coscienza — non risolvibile nelle coscienze dei singoli, perchè allora sarebbe subcoscienza, non coscienza — è la coscienza universale.

Le due nozioni tra loro identiche di pensiero creatore e di coscienza universale si riconducono fondamentalmente a quella del Dio tradizionale (****).

Ho detto: fondamentalmente. Per accertare se il Dio, a cui siamo giunti, sia, come io ritengo, il Dio del Cristianesimo, si richiedono ricerche ulteriori, nelle quali non posso addentrarmi. Dunque il problema religioso resta nell'ombra.

Ma il problema conoscitivo è risoluto. La coscienza umana infatti, avendo nella divina, dalla quale non è separabile, il proprio fondamento e il proprio integramento, possiede il mezzo per superare la frammentarietà e l'incoerenza, per adeguare sempre meglio il proprio pensiero alla realtà creata, e alla Creatrice.

B. VARISCO.

(****) Cfr. la n. precedente.

Natura e Spirito (1)

(A proposito del Fachirismo)

Come siano da interpretare e spiegare i fenomeni del fachirismo, e cioè quei fenomeni in cui si esplica la proprietà di alcuni individui di « esagerare la potenzialità della psiche sull'andamento delle funzioni corporee riguardanti sia la vita vegetativa che quella di relazione », (2) è oggi un problema vivamente e variamente discusso a seconda degl'interessi spirituali e della formazione mentale di coloro che se lo pongono. Sceverare e determinare l'indole e il valore dei presupposti ideali che presiedono all'interpretazione e alla considerazione di questi fenomeni, ci sembra il modo migliore d'impostare con esattezza il problema e di avviarlo a una conclusione proficua. Giacchè è troppo evidente che la valutazione di questi fenomeni non può non dipendere e variare a seconda del punto di vista da cui si muove e che implicitamente o esplicitamente si assume come criterio e regola di giu-

(1) Siamo molto grati al prof. A. Volpicelli che cortesemente ci permette di offrire ai Lettori questa sua conferenza, la 4^a del nostro Corso di Cultura spirituale, tenuta a Via Gregoriana, il 5 aprile u. s. Essa si pubblica contemporaneamente nella Rivista *ALTUS* di Roma, N. 2 e seg.

(2) GIUSEPPE MONTESANO. Resoconto delle esperienze del fachiro Dottor Tahra Bey, *Altus*, 1925, Fasc. 2.

dizio, — Noi ci proponiamo qui di concorrere alla delucidazione di questo problema, risalendo all'analisi critica dei presupposti ideali, ond'esso è affrontato ed esaminato.

Trasecurando ogni preoccupazione di carattere acritico e sentimentale, sottoporremo ad esame il punto di vista scientifico e quello filosofico, che sono i due punti di vista fondamentali da cui il problema può essere consapevolmente e metodicamente considerato.

La scienza pur ammettendo, in via di principio, un potere limitato della volontà o dello spirito, sia nella forma di automatismo che in quella più propriamente riflessa, di modificare le funzioni corporee e in generale la potenzialità e tonicità degli organi sensoriali e di modo; non può non considerare come assolutamente straordinarii e supernormali, e cioè come scientificamente inesplicabili, i fenomeni del fachirismo: fenomeni di insensibilità o ipersensibilità, che trascendono affatto la sfera dell'esperienza, qual'è dalla scienza documentata e ordinata nel sistema delle sue leggi, e che sono pertanto in contraddizione stridente con quelle che la scienza considera come le leggi proprie e costitutive della natura corporea e con le leggi che regolano in modo assoluto « la potenzialità della psiche sull'andamento delle funzioni corporee ».

Di fronte a tali fenomeni, che non si lasciano disciplinare e ricondurre nel quadro delle sue leggi — che essa considera come le leggi oggettive della realtà, e, a questo patto soltanto, come leggi dotate di un valore inconcusso e reale —, la scienza non può rimanere che in una posizione penosa di attesa e di agnosticismo e quasi chiedersi: « son le leggi *del mondo* così rotte? »; non può che arrestarsi alla loro constatazione e differirne al futuro la spiegazione, segretamente intendendo per spiegazione l'eventuale risoluzione di questi fenomeni nelle forme e nelle leggi attuali del pensiero scientifico: le quali sono, a suo credere — come abbiamo avvertito — le forme e le leggi della realtà oggettiva. La scienza muove cioè dal supposto del valore obiettivo e quindi definitivo, delle sue leggi e considera, nel suo segreto, un'apparenza qualsiasi la contraddizione presente tra esse e i fenomeni del fachirismo: apparenza dovuta a un'insufficiente ma provvisoria determinazione di quei fenomeni, e destinata quindi a dissolversi in un avvenire più o meno lontano, in cui potrà riuscire riconfermato il valore oggettivo delle sue leggi attuali. « Come debbano interpretarsi questi fenomeni super-normali — asserisce esplicitamente il prof. Montesano — ancora non si sa di preciso; molte le ipotesi, alcune basate sulla concezione di uno spirito universale di cui quello pre-

sente in ciascun essere vivente non sarebbe che una parte (?): il piccolo io in confronto del grande Io. Altri — e tra questi è indubbiamente il prof. Montesano — non rinunziano alla speranza che l'interpretazione possa farsi con i lumi e con i metodi della scienza positiva. L'avvenire ci dirà quali di dette..... ipotesi..... siano giuste. Per ora è necessario osservare i fenomeni... ».

Ov'è chiara la fede tuttavia persistente nei lumi e cioè nel criterio d'intelligibilità della scienza, qual'è attualmente impostata e definita, come criterio sufficiente e valido di spiegazione di quei fenomeni: e nella conseguente risolubilità di questi ultimi nel sistema attuale delle leggi scientifiche. Il cui proprio e costitutivo valore consisterebbe appunto nell'essere il riflesso e l'immagine delle leggi proprie e costitutive della realtà, concepita come esterna allo spirito e, per ciò stesso, come regolata da leggi inflessibili.

Occorre recisamente asserire che il punto di vista scientifico, in questa sua formulazione antistorica, naturalistica e gnoseologicamente scorretta, è affatto inidoneo a porre in modo conclusivo il problema. A tal fine, è necessario, invece, liberarsi dai presupposti ingiustificabili e assurdi del pensiero scientifico: presupposti che, solo a torto, si assumono a fondamento giustificativo di una forma di conoscenza assolutamente distinta, autonoma e irreducibile alla conoscenza filosofica della realtà (scienza).

La scienza deve, anzitutto, rendersi consapevole della sua propria e fondamentale natura: essa è una creazione e costruzione dello spirito umano e quindi una realtà essenzialmente storica. La scienza è la sempre nuova elaborazione e sistemazione delle sempre nuove esperienze, di cui lo spirito umano si viene continuamente arricchendo nel suo storico svolgimento. Suo ufficio e suo fine non è quello — come pur semplicisticamente si crede — di adeguare e determinare una volta per sempre le leggi di una presunta realtà in sè, di una realtà preformata e regolata da leggi ad essa immanenti, immutabili, fisse; perchè una tale realtà oggettiva e, quindi, un tale sistema di leggi immutabili, non son che un feticcio del pensiero astrante il quale proietta in una fantastica trascendenza e presuppone a se stesso il generico contenuto dell'esperienza attuale. La così detta realtà in sè non è appunto nient'altro che la proiezione astrattiva dell'esperienza resa estranea a se stessa e irrigidita nella sua schematica generalità. In concreto, cioè da un punto di vista veramente positivo qual'è quello dell'espe-

rienza attuale, che è poi la sola esperienza che non sia assolutamente trascesa, la realtà non è altro che la nostra esperienza; e la scienza non è che la sistemazione immanente e continua della nostra progressiva esperienza. Fine della scienza non è, insomma, quello di adeguare una volta per sempre un modello immutabile e trascendente, e però di arrestarsi e posare — sia pure all'infinito — in una conclusione definitiva; bensì quello di adeguare e ordinare in modo sempre definitivo, attimo per attimo, il processo sempre aperto ed inesauribile della vita.

Ma occorre approfondire la natura e la genesi delle leggi scientifiche e cioè delle leggi che la scienza considera come proprie e costitutive della realtà in sè, e quindi dotate di un valore immutabile, assoluto. Esse sorgono e scaturiscono dal seno stesso dell'astrazione realistica: presupposta la realtà allo spirito, essa non può non presentarsi investita da leggi immutabili, non può cioè presentarsi che sotto la forma o l'aspetto d'una natura meccanica. Trascendenza e natura, sistema di leggi inviolabili, fisse, sono termini correlativi o, più esattamente, addirittura identici. La categoria o la forma mentale più rigorosa e piena del realismo e della trascendenza è, infatti, proprio ed unicamente il pensiero matematico, nelle cui formule statiche e definitive ogni scienza aspira appunto di chiudersi e di posare. Ma come la trascendenza è un'astrazione o costruzione postuma dello spirito, così è delle leggi in cui essa immediatamente e necessariamente si ordina e si chiude in una infrangibile, inalterabile staticità. Presupporre ed estrarre la nostra esperienza non si può senza, insieme, ordinarla in un sistema di leggi e di rapporti invariabile, fisso: in un sistema che deve perciò presentarsi come la struttura o la forma ideale eterna della realtà. Dall'astrazione realistica sorge, insomma, necessariamente, l'illusorio dualismo della legge e del fatto, del razionale ed eterno e dell'empirico e contingente: la legge è il fatto stesso dell'esperienza attuale in quanto trasceso e quindi obbiettivato, irrigidito, schematizzato e, in definitiva, formulizzato e contrapposto a se stesso, alla sua individuale realtà soggettiva. In virtù del trascendimento dell'esperienza attuale, che è sempre determinata (un fatto, o meglio, un atto di esperienza o di realizzazione dell'io), l'esperienza si gemina e si scinde in schema rigido, immodificabile, eterno (entità matematica), e in fatto singolo, soggettivo, mutevole.

Sbarazzandosi dell'ingiustificabile e assurdo presupposto d'una realtà in sè, riconoscendo la sua propria natura di costruzione spirituale e quindi storica, in continuo fieri, viene forse a crollare e sva-

nire il valore e la realtà della scienza? O si dirà forse, grossolanamente scambiando la coerente e organica storicità dello spirito con la relatività e l'arbitrio, che viene in tal modo a mancare, col mancar dell'oggetto, il criterio e la stregua della verità, quel criterio e quella stregua oggettiva onde solo la nostra esperienza attinge e trae il suo valore scientifico? E' necessario invece convincersi che il valore oggettivo e reale della nostra esperienza e di ogni suo particolare elemento, in cui unicamente riposa il suo valore scientifico, non consiste già nel suo conformarsi e rispondere a una presunta ed inespugnabile extrasoggettività — ideale o materiale che sia —; ma solo ed interamente nella sua sistematicità e necessità, nel suo costituire un sistema o un elemento vitale integrante ed ineliminabile di esso sistema.

Riacquistata la consapevolezza della spiritualità e storicità della scienza, appare, anzitutto, evidentemente assurdo il tentativo e il proposito di spiegare un fenomeno, che trascende la sfera della nostra esperienza storicamente determinata, in base ai principi e alle leggi che hanno efficienza e valore in ordine ad essa: la nuova esperienza trae seco, ineluttabilmente, una nuova sistemazione e costruzione scientifica; ed è vana e assurda pretesa volerla giudicare ed intendere alla stregua di schemi anticipati ed angusti e a viva forza cacciare nel letto procusteo di formule superate che debbono, di necessità, comm'è ovvio, mutilarla e falsarla. E si chiarisce altresì l'ingenuità della posizione di attesa e di agnosticismo che assume la scienza di fronte a questi fenomeni, che essa giudica eslegi, straordinari, super-normali, solo in quanto si attiene a una norma antistorica, insufficiente ed astratta: solo perchè conferisce arbitrariamente un significato e valore oggettivamente e definitivamente normale a quelle sue leggi che hanno invece un significato e valore storicamente determinato. La scienza deve insomma convincersi del carattere provvisorio delle sue leggi: provvisorietà che non importa affatto, come abbiamo avvertito, relatività ed arbitrario, anzi assoluta validità nell'ambito e nei limiti, ineliminabili ma superabili all'infinito, della nostra esperienza.

Priva di necessità e valore oggettivo, e cioè relativa, ipotetica, può apparire la conoscenza scientifica, in quanto creazione totale, e quindi storica, dello spirito umano, solo a chi soggiaccia ancora al pregiudizio realistico che identifica l'oggettività e realtà con l'extrasoggettività e immobilità. Solo chi sia tuttora impigliato nel pregiudizio realistico, consistente proprio nel concepire il valore come es-

sere, realtà realizzata *ab aeterno* e quindi contrapposta e sottratta al divenire spirituale, è poi necessariamente indotto a svalutare quest'ultimo come mero relativismo arbitrario. Il realismo, infatti, proprio in quanto oggettiva e considera trascendente ed immota la realtà, deve poi concludere alla svalutazione del soggettivo: ond'è chiaro come il relativismo non sia che la conclusione e l'attestazione indefettibile del realismo. Superato invece quest'ultimo, è insieme instaurata e colta l'assolutezza del nostro conoscere: come quello che in sè risolve ed esaurisce la realtà. Da questo punto di vista, il processo storico della conoscenza, come costruzione spirituale, non si può non configurare ed assumere come una costruzione assolutamente oggettiva, in quanto è appunto ed insieme la costruzione stessa infinitamente adempientesi della realtà. Onde chi ha veramente compresa e fatta sua l'identificazione idealistica di realtà e pensiero non può commettere il grossolano sproposito di scambiare lo storicismo, ch'è assolutezza e necessità, col relativismo che è contingenza ed arbitrio. La scienza non può adunque acquistare una piena e salda fede nel valore assoluto della sua essenziale storicità, se non liberandosi dal pregiudizio e dall'incubo, che tanto la impaccia, di una realtà in sè, fissa, immutabile, di cui essa determinerebbe e ritrarrebbe le leggi.

A questo punto ci si potrebbe tuttavia, con insistenza, obiettare: ma il corpo, anzi il sistema infinito dei corpi e cioè la natura, non è dunque una realtà che sussiste al di fuori della nostra esperienza e conoscenza scientifica, una realtà in sè, regolata da leggi, che noi dobbiamo sforzarci di adeguare, di penetrare, d'intendere? Che forse il corpo e l'infinita natura sono anch'essi una creazione e costruzione del nostro spirito? Lo spirito, comunque esso debba essere inteso e studiato, coi metodi e con le forme della scienza positiva o coi procedimenti proprî della filosofia che si distingue appunto da quella come scienza dello spirito, sarà bene l'artefice dell'esperienza e della scienza, i cui limiti storici derivano proprio dal suo carattere soggettivo; ma come asserire che il corpo che noi tutti sperimentiamo come un limite insuperabile del nostro spirito, come una realtà estranea che solo in minima parte e con estrema fatica si piega alle nostre esigenze e ai nostri comandi; come asserire che la sterminata natura, indomabile misteriosa ed impervia, non abbiano una sussistenza e realtà oggettiva, che il nostro spirito intende appunto a dominare e signoreggiare in virtù del volere, a investigare e comprendere in virtù del pen-

siero, con tanto sforzo e travaglio, nel sistema organico delle leggi scientifiche? Altro è l'esperienza e la scienza e, in definitiva, lo spirito; altro è la natura, la realtà su cui lo spirito intende ad esercitare il suo dominio teoretico e pratico.

Potremmo rispondere a questa obiezione, invitando chi la facesse a considerare di nuovo e con maggiore attenzione quanto abbiamo già detto intorno al carattere e alla genesi astrattiva e generalizzante dell'asserita realtà in sè, come quella che non preesiste *realiter* alla nostra esperienza, ma che è pensata e costruita, sul fondamento unico e positivo della nostra immanente esperienza, come ad essa preesistente ed estranea: potremmo cioè invitare l'ingenuo realista a rendersi conto e a riflettere sul carattere postumo e consecutivo della così detta realtà in sè rispetto allo spirito che la proietta, al di fuori, prescindendo da sè nell'atto stesso in cui la costruisce e presuppone a sè stesso, e quindi sull'apriorità assoluta ed intrascendibile dell'esperienza positiva e concreta rispetto alla realtà. Ma noi vogliamo qui affrontare più da vicino e in modo più particolareggiato ed intrinseco l'obiezione, che ci si volesse tuttavia rivolgere.

Il corpo, la realtà naturale non sono nulla al di fuori e indipendentemente dalla nostra esperienza: il loro essere consiste e si esaurisce unicamente e senza residuo nella nostra esperienza; la quale è appunto nostra, perchè noi ne siamo gli autori, perchè in essa e per essa lo spirito vive e realizza se stesso. Togliete al corpo e alla natura in generale quei caratteri ideali e quella concretezza sensibile in cui si adempie e consiste la nostra esperienza, la nostra vita spirituale medesima; e avete loro sottratto ogni e qualsiasi consistenza e realtà. La consistenza e la realtà della natura e del corpo non sono altro che la consistenza e realtà dello spirito; il quale, a sua volta, si dissolverebbe e vanificherebbe col dissolversi e vanificarsi della natura e del corpo che ne sono appunto la concretezza e la vita.

Nè avrebbe senso il dire che è comune, perentoria esperienza che l'uomo non può violare ed infrangere le così dette leggi della natura; e che sotto il loro dominio rientra egli stesso, in quanto fenomeno naturale. Nè, infine, che l'uomo non può foggiare a suo piacimento il suo corpo, il quale pertanto soggiace a un principio estraneo e irreducibile a quello ond'egli pone e realizza le leggi della propria condotta.

E non avrebbe senso perchè è, invece, innegabile che noi sperimentiamo in noi stessi, nell'intimità più profonda del nostro spirito, quella stessa necessità onde ci si opporrebbe e sarebbe specificamente caratterizzata la così detta natura esterna. Non è forse vero che anche

il nostro pensiero ha leggi così salde, inviolabili, ferree, come quelle della natura: leggi a cui lo stesso pensiero non può sottrarsi un istante, senza insieme disorganizzarsi e precipitare nel nulla? Nè alcuno oserrebbe affermare che il pensiero, che ha e rispetta questa sua ferrea legislazione interiore è poi schiavo di essa. Gli è, insomma, che la creatrice libertà del pensiero non consiste già nell'arbitrio, nell'assoluta assenza di leggi, cui farebbe riscontro l'inderogabile e cieca necessità della natura esteriore, ma nella posizione di un mondo assolutamente necessario e compatto come quest'ultima. Così l'uomo, se non può fuggire e trasformare ad arbitrio il suo corpo, non può nemmeno mutare ad arbitrio il proprio carattere, che pure è, almeno nell'opinione di quelli che contrappongono dualisticamente la natura e lo spirito, una creazione dello spirito stesso.

Qual meraviglia, adunque, che la natura si pieghi e si arrenda, sia pur dopo tanto insistenti e penosi tentativi, al nostro pensare e volere, se noi ne siamo i legislatori e gli artefici? Nè si continui a opporre che proprio lo sforzo e il travaglio, che ci costa l'intendere e il dominar la natura, è poi la prova e dimostrazione più valida della sua esteriorità e indipendenza dallo spirito; perchè è, invece, esperienza comune e innegabile la difficoltà, il tormento, lo stento onde noi riusciamo a comprendere e interpretare noi stessi, quanto è in noi di più attuale e più intimo; la nostra anima stessa. Quanta fatica ed impegno non dobbiamo noi porre e spiegare per ordinare i nostri pensieri, per dare forma e determinatezza ai fantasmi ed ai moti interiori dell'anima nostra, per dare coerenza e saldezza al nostro volere e, insomma, per dominare noi stessi e renderci intelligibili? La lentezza e la difficoltà con cui la natura si arrende e si piega al nostro pensare e volere non differiscono punto da quelle che noi incontriamo a scrutare e dominare noi stessi, il nostro più profondo noi stessi; e non possono, quindi, autorizzarci a supporre una trascendenza ed estraneità realistica della natura allo spirito; il quale, a sua volta, è bensì, immanenza e attività creatrice di sè, ma in quanto è, insieme, risoluzione continua di problemi e di dubbî, di ostacoli e limiti, di negatività e passività, e, insomma, di una trascendenza interiore che ne è, appunto, la condizione essenziale ed imprescindibile. Senza dire che la natura e la stessa vita più intima dello spirito sono per noi un problema sempre aperto e assillante, proprio per il continuo ed inarrestabile insorgere delle nuove esperienze ed esigenze, che senza tregua si affollano ed urgono nell'anima nostra chiedendoci e imponendoci sempre nuove sistemazioni ed affermazioni di volontà.

Ma poi, come dubitare sul serio che la natura ed il corpo siano una creazione e realizzazione immanente dello spirito, e cioè **non** qualche cosa di fisso e di rigido (o, ch'è lo stesso, di materiale) fuori e contro l'attività producente, ma lo stesso processo, la stessa determinatezza attuale di questa?

L'idealismo moderno ha profondamente trattato e dilucidato il problema: già lo stesso Hegel ammoniva di considerare il corpo in concreto: considerazione, questa, in virtù della quale l'esternità e quindi la rigidità e materialità del corpo si risolve e coincide puntualmente con la stessa attualità dello spirito come divenire e processo autocosciente. « La bocca che parla, la mano che lavora e, se si vuole, anche le gambe, sono gli organi operatori ed esecutori che hanno in se medesimi il fare o l'interiorità come tali » (1); e cioè non sono gli organi o gli strumenti materiali di un'attività trascendente e da essi distinta, ma sono la stessa funzionalità dello spirito e quindi la costruzione e realizzazione immanente di questo. « L'atto spirituale della volizione, dice Benedetto Croce, non ha di fronte un'altra realtà, con la quale debba congiungersi o combinarsi, per diventare concreto; ma è, esso stesso, piena realtà. Quel che dal punto di vista naturalistico, si dice materia, movimento o modificazione materiale, è già incluso nell'atto spirituale volitivo: del quale, perciò, si potrebbe dire, senza difficoltà (come una volta si disse, tra grandi scandali, dell'Io), che è pesante, rotondo, quadrato, bianco, rosso, sonoro, e, cioè, **fisicamente** determinabile. La volizione non è seguita da un movimento di gambe o di braccia; ma è quei movimenti stessi, i quali sono materiali pel fisico, spirituali pel filosofo»: materiali pel primo, perchè considera dall'estrinseco l'attività spirituale, e però si affisa nel fatto dell'esperienza attuale o dello spirito, o, ch'è lo stesso, perchè trascende e, per conseguenza, materializza ed irrigidisce l'atto dell'esperienza o dello spirito: spirituali pel secondo, perchè non trascende e, quindi, considera e coglie nella loro vivente attualità le determinazioni dello spirito. « Come la poesia nelle parole e la pittura nei colori, così la volizione vive nelle azioni; non perchè l'una sia nell'altra come in un involucro, ma perchè l'una è l'altra, e resterebbe, senza l'altra, mutilata, anzi inconcepibile ». Ov'è chiaro che per azione s'intende altresì lo

(1) *Phänomenologie des Geistes*, ed. Lasson, Lipsia 1909, pag. 233. Vedine la citaz., con qualche lieve modificazione verbale, in SAITTA. *Lo spirito come eticità* (Zanichelli, Bologna, 1921, pag. 91) che contiene una profonda trattazione del problema del corpo (*Il sintetismo spirituale*, pp. 87-98).

stesso movimento corporeo, la stessa trasformazione della realtà naturale.

« Sarebbe impossibile, soggiunge infatti il Croce, addurre un solo fatto volitivo, che non sia, insieme, un movimento, che si dice fisico. Quegli atti volitivi, i quali, secondo alcuni filosofi, si consumerebbero nell'interno della volontà e si distinguerebbero, per tal modo, da quegli atti che si traducono in fatti esterni, sono una fantasima. Ogni volizione, piccola che sia, mette già in moto l'organismo e produce effetti così detti esterni: il proposito è già un'effettuazione, un inizio di combattimento; perfino il semplice desiderare non è senza effetti; se è possibile struggersi, come efficacemente si dice, in desideri. D'altra parte, azioni e cioè trasformazioni corporee senza volizioni non si possono indicare. Si addurranno gli atti istintivi o quelli abituarî, divenuti istintivi; ma anche questi non sono messi in moto se non dalla volizione, non già uno per uno nei loro particolari, ma nel loro insieme; come una sola mano mette in moto una macchina complicatissima, che mille mani già costruirono... » (1).

In questa chiara e profonda formulazione crociana della tesi idealistica della spiritualità della natura e del corpo è la chiave di volta per la risoluzione del nostro problema. Ma noi vogliamo insistere ancora nella diluazione di questa tesi e, implicitamente, nella dimostrazione della vacuità e inconsistenza del dualismo tradizionale — di cui sono note le insuperabili difficoltà — di spirito e corpo: di una realtà spirituale per sè e di realtà naturale per sè, reciprocamente estranee ed eterogenee, e tuttavia interferenti tra loro e agenti — non si saprebbe come — l'una sull'altra. Noi non possiamo pensare ed agire e, insomma, vivere e realizzare la nostra vita spirituale senza che insieme si attui il nostro corpo e si modifichi la realtà che diciamo ambiente: il processo di organizzazione e realizzazione del nostro spirito non si libra e si svolge fuori e indipendentemente dal corpo, ma si svolge e si attua in una con quello di organizzazione e realizzazione del corpo e coincide, anzi, con esso. Volere, pensare e, insomma, vivere, realizzare noi stessi, la nostra autocoscienza è, insieme e nello stesso indistinguibile atto, realizzare ed organizzare il nostro corpo medesimo. Il quale non è, adunque, esterno e indipendente da noi, come può erroneamente sembrare a chi si arresti alla considerazione astratta del corpo spaziale, ch'è un semplice oggetto della nostra esperienza attuale; ma è noi mede-

(1) *Filosofia della pratica*, Bari, Laterza, 1909, pp. 52-3.

simi, come quello che ci costituisce nella nostra vivente concretezza. Il corpo reale è quello che noi sentiamo, un corpo tutto intimo e fuso nel nostro attuale sentire, in quel sentire che è la sostanza e la stoffa vivente del nostro spirito. Lo spirito vive nel corpo, anzi come corpo, ove questo s'intenda, come si deve, in concreto, come la concretezza e pienezza vivente dello spirito. Togliete il corpo, in cui lo spirito sente e possiede la sua realtà; e avete tolto lo spirito stesso.

L'opposta concezione di uno spirito in sè, agente *ab extra* sul corpo e, quindi, di un corpo, del pari indipendente, che stimola, impressiona, condiziona e determina *ab extra* lo spirito, nasce dall'ormai nota e chiarita illusione realistica, dall'ormai noto e chiarito processo astrante e dal conseguente conferimento di una realtà e sussistenza oggettiva al contenuto astratto dell'esperienza attuale. La realtà è unica e di natura affatto spirituale: il dualismo che giustappone lo spirituale e il corporeo, l'interiorità e l'esteriorità, sorge dall'arbitrario distacco del reale, ch'è la pienezza dell'ideale, dall'ideale stesso in cui quello unicamente sussiste e vive: distacco dovuto alla mentalità astrante che trascende e scompone l'attualità dell'esperienza nei suoi costitutivi ed essenziali elementi, conferendo loro una propria ed esclusiva realtà, e considerando quindi la sintesi, e cioè l'esperienza, come il risultato postumo e la combinazione esterna ed inessenziale di essi. In tal modo, la mentalità astrante si ritrova, per così dire, tra mano due vacue e inerti generalità reciprocamente escludentisi: una realtà corporea o puramente esteriore, in sè sussistente come un possibile e generico contenuto di coscienza, e una realtà incorporea o puramente interiore, in sè sussistente come una possibile e generica coscienza di realtà. Ma la realtà, che è veramente tale, è, insieme e indistinguibilmente, interiore ed esteriore: nè interiorità fuori e senza esteriorità, nè esteriorità fuori e senza interiorità. La realtà è appunto spirito, sintesi indissolubile di soggetto e oggetto: coscienza di realtà, ch'è realtà di coscienza.

Da questo più profondo punto di vista che salda indissolubilmente internità ed esternità, soggetto e oggetto, il corpo non è più nulla di fisso e di rigido innanzi e fuori di noi, ma è dinamico e progrediente come l'atto dello spirito che in esso consiste ed in esso si realizza. Il corpo non si può più considerare, pertanto, come un meccanismo regolato da leggi fisse, immote, distinte dal principio spirituale e dalle leggi proprie di questo: ma è invece da intendere (1) « come la stessa fisionomia che lo spirito si dà, fisionomia che non ha nulla di statico,

(1) SAITTA: *libro cit.*, pag. 91.

perchè in continuo fieri ». Il corpo appare, bensì e necessariamente, qualcosa di statico e meccanico, e quindi di radicalmente opposto allo spirito ch'è attività e processo autocreativo, a chi, trascendendone la spirituale attualità, lo considera dal di fuori, giacchè l'eternità importa, appunto e necessariamente, staticità e meccanicità; ond'è poi necessario ricorrere alla fantasia o al mistero per porre e stabilire il rapporto, in cui consiste la vita o l'animazione del corpo, tra esso e lo spirito o il principio cosciente e vitale. Ma esso invece si svela nella sua essenziale spiritualità o identità con lo spirito, ove sia considerato e colto in concreto: da questo punto di vista, la sua consistenza è quella medesima dello spirito sempre nuovo e creatore di sè, e le sue leggi ed il ritmo del suo divenire, non son che leggi ed il ritmo dello spirito stesso.

Nè ad intendere e cogliere la natura spirituale del corpo, può essere d'impedimento e d'ostacolo la così detta *m a t e r i a l i t à* del corpo.

« La materia del nostro corpo, dice il GENTILE, è più che materia. Perchè la materia è quel che è, e non può mutare mai essenzialmente. La materia, invece, del nostro corpo è in continuo cangiamento. La materia è passiva; e la materia del nostro corpo ha un principio interno d'attività. La materia si accresce per addizione. Ma così non si accresce quella del nostro corpo. Essa cresce. La materia che si ingerisce in noi, in quanto soltanto si aggiunge (e non si assimila, diventando noi stessi), non accresce il corpo; anzi neppur lo conserva, perchè lo consuma e l'uccide. La materia, come tale, al nostro corpo non giova: esso si crea la *sua materia*. Cioè la materia del nostro corpo non è materia, ma lo stesso processo formativo del nostro corpo, che appare materia a chi non badi alla vita che lo sostiene e guardi il corpo dall'esterno, quasi statua di carne. Nè giova osservare che pure il nostro corpo ha bisogno di materia da assimilare; perchè ciò vuol dire soltanto che il nostro corpo, come corpo particolare di un uomo, è qualcosa di astratto, che infatti non vivrebbe per sè solo; e che esso è poi in concreto in relazione col tutto, in modo che tutto viva in lui »; come si vedrà chiaramente allorchè dimostreremo il nesso e l'immanenza assoluta di tutta la realtà naturale nel nostro corpo spiritualmente concepito.

« Se il corpo non è materia, prosegue il Gentile, ma, interiormente, un processo formativo, e formativo di se stesso, esso meglio può dirsi un'anima. Chè la caratteristica dell'anima questa è: di farsi, laddove il corpo è fatto: è, come si dice, dato dalla natura (1) ». Ora, il pro-

(1) *Sommario di pedagogia*, vol. I, Bari, Laterza, 1913, pp. 102-3.

cesso autoformativo del corpo non è che il processo di autorealizzazione della volontà, o, per dirla in termini aristotelici, l'anima vegetativa non è che la stessa anima sensitiva e razionale. Sottraete, infatti, al corpo, che ci si è chiarito e disvelato un processo autoformativo e cioè animato (un'anima vegetativa), la volontà autocosciente (l'anima sensitiva e razionale), ed esso non è più nostro, non è più nulla di vivo e di attivo nell'unità circolare e dinamica della vita accentrantesi in noi come autocoscienza; ma è inerzia e meccanismo e cioè brutta realtà e necessità esterna. Il corpo è, invece, d'attimo in attimo, il nostro corpo; un corpo tutto intimo e fuso nel nostro attuale sentire, pensare, volere. Onde la distinzione tradizionale non può più essere intesa come una distinzione realistica di tre anime essenzialmente diverse e giustapposte *ab extrinseco*, cioè in modo che l'anima vegetativa sia il ricettacolo della sensitiva, e questa, della razionale; ma come una distinzione ideale, o meglio, come il riconoscimento analitico dei tre caratteri indissolubili dell'unico spirito.

Il quale è universalmente presente in ogni suo atto: i così detti atti materiali onde consta e si esplica il processo organico, l'attività e realtà del corpo (dell'anima vegetativa), includono e presuppongono il nostro soggetto (l'anima sensitiva e razionale); ond'essi, considerati e colti alla loro radice, nel loro principio generatore, e cioè alla luce dell'Io da cui procedono, non sono che atti spirituali: la realizzazione, appunto, del nostro spirito. Che cosa è il corpo fuori e senza il camminare, mangiare, prendere, e insomma, agire? La stasi, l'immobilità coincide con la disorganizzazione e distruzione del corpo. Ma che cosa è che pone in moto e tiene in vita il corpo, chi è l'artefice e l'anima di quell'attivo processo, di quella serie di operazioni, in cui il corpo unicamente consiste, se non la creatrice e autocosciente attività dello spirito? Il camminare, il mangiare, il prendere, e insomma, l'agire che si dice corporeo, meglio e più appropriatamente si chiamerebbero un agire spirituale: in quanto è appunto e solo il soggetto che cammina, mangia, prende e, in definitiva, agisce e realizza se stesso, la sua volontà autocosciente. Quel processo di autoformazione ed autoorganizzazione del corpo, non è che il processo medesimo di autoformazione ed autoorganizzazione della volontà autocosciente e cioè dello spirito.

(*Continua*)

ARNALDO VOLPICELLI.

La voce del silenzio

(Continuazione, vedi **ULTRA** Maggio 1925 N. 2)

LA DOTTRINA DEI TRE MONDI

Tre Atrii, o stanco Pellegrino, conducono al termine delle prove. Tre Atrii, o Conquistatore di Māra, ti porteranno per tre stadi al quarto, e da questo ai sette Mondi, ai Mondi dell'Eterno Riposo.

Se vuoi conoscerne i nomi, ascolta e rammenta.

Il nome del primo Atrio è IGNORANZA, Avidyā.

E' questo l'Atrio in cui hai visto la luce, in cui vivi e morrai.

Il nome del secondo è Atrio della COGNIZIONE. L'Anima tua vi troverà i fiori della vita, ma un serpente attortigliato sotto ogni fiore.

Il nome del terzo Atrio è SAPIENZA, al di là del quale si stendono le acque senza spiagge di AKSHARA, la Fonte indistruttibile dell'Onniscienza.

In queste stanze (e in quelle che seguono) l'Autrice ci mette davanti, in una forma adeguata alle esigenze mistiche, la oramai rinomata dottrina dei *tre* (o quattro) *mondi*, dottrina cara alla religiosità indiana dalle Upanishade in poi, e non del tutto ignota anche in Occidente. Plotino, il gran filosofo neoplatonico, elaborando le teorie del suo Maestro e modello Platone (ed ambedue forse sotto l'influenza di suggestioni venute dall'Oriente), postulò al di sopra del mondo comune un mondo dell'Anima; al di sopra di questo un mondo intelligibile delle Idee, e all'apice della piramide pose il Principio supremo, l'Uno. Tale concezione — ognuno lo vede — mostra grandi somiglianze colle idee indiane a quel riguardo, e noi abbiamo avuto già parecchie volte occasione di occuparcene.

Gli accenni ai tre mondi nella letteratura exoterica degl'Indiani sono per ragioni ovvie — perchè si trattava di argomenti non controllabili dalla gran massa e perciò tenuti più o meno segreti — piuttosto scarsi e discordanti; ciascuno dei vari sistemi filosofici e religiosi pare rilevasse soltanto ciò che si accordava colle linee generali del sistema. Così troviamo nelle Upanishade, che rappresentano il primo dei grandi sistemi universali — se in quella massa così caotica è lecito parlare di sistema — la tripartizione dell'universo nel mondo *jagrat*, mondo di veglia, *svapna*, mondo del sonno, *sushupti*, mondo del sonno profondo, al di sopra dei quali si stende, nella tradizione più recente, il

cosidetto *quarto* mondo, *turîya*, mondo del Brahman, del Principio assoluto. L'altro sistema più razionalista, che ben presto sorse in opposizione al Vedânta, cioè, alla filosofia delle Upanishade, con una visione dualistica dell'universo, ignorando l'Unità Suprema del Braham e riconoscendo solo i due poli della materia e dello spirito individuale dell'uomo, lasciò da parte il quarto mondo, ma distribuì i principî costitutivi dell'Universo e dell'Uomo fra gli altri tre mondi. Il Buddhismo, in cui, dal lato pratico, quelle due grandi correnti spirituali andarono a sboccare e a convergere, accettò senza nemmeno discuterla la concezione, allora prevalente nella coscienza popolare, dei tre mondi, ai quali, però, impose nuovi nomi e nuovi attributi, e stabilì fuori dei tre e come stato, più che come mondo, un equivalente del quarto nel suo Nirvâna, luogo di riposo assoluto, scevro di qualsiasi attività manifestata.

I fatti riguardanti i tre mondi, i quali erano probabilmente noti ai mistici nelle diverse epoche per esperienza immediata, filtravano così alla spicciolata nella coscienza universale e entravano a far parte dei sistemi. Dopo il Buddhismo venne nell'India brahmanica il periodo in cui si costruirono quelle enormi composizioni chiamate *Purâna*, molte delle quali contengono intere cosmogonie e forniscono una quantità di notizie sui mondi interiori. H. P. B. riassume nella sua « *Dottrina Segreta* » quelle che essa riteneva essere sempre state le nozioni fondamentali del processo evolutivo, nozioni di cui le notizie accennate sparse un pò dappertutto, non sono che pallidi ricordi, spesso distorti nel processo di trasmissione, e in ogni caso sempre frammentari. Sono proprio tali nozioni che formano lo sfondo su cui si svolge l'insegnamento mistico della « *Voce del Silenzio* ».

* * *

Esistono, dunque, per quell'insegnamento, all'infuori del mondo comune accessibile ai nostri sensi, altri mondi interiori, con altre forme di materia, di energia e di coscienza. Se materia, energia e coscienza costituiscono i tre aspetti sotto cui si presentano all'analisi astratta della nostra mente tutti i fenomeni del mondo, sebbene in realtà codesti tre aspetti coesistano sempre e non ammettano scissione, possiamo figurarci che la differenziazione dei tre mondi dipenda dal prevalere in ciascuno di essi di un dato aspetto. Il mondo fisico sarebbe quello in cui predomina la *materia*, il mondo astrale quello dell'*energia*, e nel mondo mentale risiederebbe prevalentemente il potere o l'aspetto della *coscienza*. A puntellare tale concezione servirebbe



la famosa teoria del Sânkhya, secondo la quale la prima materia e tutti i suoi prodotti, vale a dire il mondo intero consisterebbe di tre costituenti diversamente dosati, e cioè, del *sattva*, principio di spiritualità o di coscienza, del *rajas*, principio di vita o di energia e del *tamas*, principio di inerzia o di materia. E troveremo anche, come già fu notato, assonanze, se non si deve persino dire, reminiscenze nel sistema di Plotino col suo mondo dell'intelligenza, mondo dell'anima (che è in gran parte mondo delle emozioni) e mondo fisico.

Per il mistico, tali mondi hanno importanza solo in quanto offrono all'anima umana le occasioni di sviluppare le sue qualità interiori. Secondo la mistica indiana, l'Anima discende dalla sua patria, che è lo Spirito indiviso al di là dei mondi di manifestazione, si immerge successivamente nei tre mondi, modellando durante la sua traversata dei corpi e degli organi idonei alla sua vita su quei diversi livelli; giunta in fondo alla scala, nel più denso della materia, essa vi scopre il principio della sua individualità, della sua *auto-coscienza*, e, armata di quell'arma potente, prende a risalire la via a traverso i tre mondi, a vagliare l'esperienza nei diversi piani, alla stregua della sua auto-coscienza, per finalmente ricongiungersi, ricca di tutta quell'immensa esperienza, alla sorgente del suo essere, al Sè Superiore, il quale durante il lunghissimo pellegrinaggio ha pazientemente atteso il figlio perduto, sostenendolo colla sua invisibile ma potente presenza.

Tanto per il *lato cosmico* del processo. Ma questo non ne è che uno degli aspetti; il Gran Respiro Cosmico, cioè quell'immenso movimento con cui tutto ciò che ha vita prima sfugge, poi ritorna al Centro Immobile, si suddivide e si ripete in innumerevoli variazioni di maggiore o minore estensione. Vi è l'anima *individuale* che nasce, vive e muore ripetutamente in questo mondo e in ognuna di queste brevi vite descrive l'arco discendente del Gran Respiro; ogni nuova esistenza la fa passare dallo Spirito alla Materia e viceversa. Vi è, poi, la vicenda *del giorno e della notte*, piccolissimo ciclo, durante il quale l'anima discende dall'al di là per compiere il suo lavoro nel mondo dei sensi e poi riascende, cioè, ritira la sua coscienza a piani più interni per dar riposo al corpo e ritemprare le sue energie nel centro psichico. E fu in riferimento a quell'ultimo piccolo ciclo che gli autori delle *Upnishade* distinsero i tre mondi come quelli della veglia, del sonno e del sonno profondo.

* * *

Ora, quando noi vediamo un'anima incarnata, coperta della sua veste di carne e operante in questo mondo della materia, siamo disposti a dimenticare che essa nasconde in sè tutta la storia del suo passato quasi infinito; che dietro a quelle forme umane in apparenza così simili ci possono essere delle divergenze abissali, che insomma ogni anima, in seguito alla stessa sua storia, comprende un'infinità di sfumature di possibilità di variazioni, le quali costituiscono nel medesimo tempo la sua forza e la sua debolezza di fronte alla vita comune a tutti.

Tutti ci troviamo, in vero, « nel mezzo del cammin di nostra vita »; giunti e trattenuti alla base della curva dell'evoluzione, in questo mondo dei sensi, ove batte per il momento il polso del nostro essere. Dietro a noi si stende il lungo passato della nostra discesa nella materia, che ci diede il potere o meglio la potenzialità del pensiero e del sentimento; davanti a noi ci aspetta la non meno lunga salita, in cui dovremo trasformare in atto quella potenzialità del sentire e del pensare alla luce dell'acquistata auto-coscienza. In ogni atto della nostra vita quaggiù c'entrano quei tre coefficienti: l'atto senz'altro nei suoi rapporti col l'ambiente; il passato che preme su di esso con tutto il peso dell'esperienza che fu; il futuro che cerca di riempire l'atto di un contenuto nuovo e più spirituale.

Ed ecco che veniamo a constatare un fatto di un'estrema importanza: quei tre mondi mentale, astrale e fisico, quei mondi dell'intelligenza, dell'emotività e della vita fisica non sono separati l'uno dall'altro come compartimenti chiusi; essi sono tutti coesistenti, fusi e compenetrantisi nell'anima viva dell'essere umano. Se non che l'anima si trova costantemente posta fra due categorie di influssi, quelli del passato e quelli del futuro; ogni azione sua rappresenta una lotta fra il vecchio e il nuovo, e ciò vuol dire, nel punto ove siamo giunti, una lotta fra la materia e lo spirito. Il vecchio che era indirizzato verso la materia, verso la diversità e la coscienza doppia, vuol spingerci a ripetere le nostre azioni in quel senso; il nuovo tenta di farci salire verso la coscienza unitiva col distacco dall'identificazione.

Con ciò abbiamo descritto le condizioni in cui versano le anime normali e sane, le quali tutte quante conoscono quella lotta senza tregua, almeno nel campo morale. In quanto partecipiamo alla lotta, possiamo dire che tutti siamo in fondo *mistici*. Ma il nome mistico viene applicato generalmente — ed è un errore a mio parere — a fatti e

esperienze che esorbitano dal campo della normalità, quando, cioè, il centro della vita e della coscienza, volontariamente o involontariamente, si sposta e si allontana dal mondo comune dei sensi. In tali casi la coscienza, che non può più agire per mezzo del corpo e dei suoi organi, vien trasportata a un altro piano, sia quello astrale sia quello mentale, e il più delle volte in senso retrogrado. Ciò avviene per esempio nella medianità: il « medium » no è più sveglio nel mondo esterno, e si profila invece davanti ai suoi occhi un altro mondo, fatto quasi sempre di fenomeni carichi di una gran potenza emotiva. Egli vive, per un momento, in una fase anteriore dell'umanità in cui vigevano altri mezzi di percezione, altre concezioni di tempo e di spazio, e riconquista temporaneamente i poteri che a quel tempo erano proprietà comune della razza umana.

In grado molto minore, e quasi sempre accompagnati dallo spostamento del centro di coscienza e dalla corrispondente paralisi della coscienza ordinaria, incontriamo gli stessi fenomeni in caso di ipnosi, di sonnambulismo e di varie forme di isterismo. Si tratta sempre di un ritorno indietro e del risveglio di antichi stati di coscienza, ormai sorpassati dalla generalità delle anime.

Un simile fenomeno si può produrre, sia pure molto più di rado, nel senso opposto. Le aspirazioni verso la realizzazione di idealità future possono raggiungere una forza tale da spezzare il legame colla coscienza ordinaria operante nel mondo sensibile; il centro della coscienza passa a piani interiori, ove essa funziona per qualche tempo. Tali sono gli stati di visione di grandi artisti, le astrazioni profonde in cui cadevano talora certi filosofi, e più di tutto i veri casi di estasi mistica. La parola *estasi*, che significa *stare fuori di sè*, indica sufficientemente la trasformazione di coscienza, come lo fa anche l'espressione italiana, *essere fuori di sè*, applicata a condizioni in cui la coscienza ordinaria cessa di funzionare e vien sostituita da un'emozione onnipotente, la quale segna, però, questa volta il ritorno a una fase primitiva nella vita dell'anima.

* * *

Le considerazioni che veniamo di fare portano alla conclusione che il progresso nella scuola della vita, cioè, sulla strada mistica, si compie in *due direzioni* che, però, non si escludono vicendevolmente. A distinguerle, bene si prestano le denominazioni di progresso *orizzontale* e progresso *verticale*. Col primo, se non il più importante certo il più universale dei due, giacchè vi partecipa quasi la totalità del genere

umano, la coscienza rimane sul piano fisico, nella linea orizzontale; i processi psichici, anche quando il loro contenuto sia determinato da pressioni provenienti da altri livelli sia dal di dietro sia dal davanti, si svolgono in sede normale, nella nostra coscienza di veglia. Mentre l'altra linea di progresso, quella verticale, richiede una oscurazione più o meno completa della coscienza normale, e l'intrusione in essa di forti elementi appartenenti ad altre fasi di sviluppo.

A chiarire la doppia linea di progresso, può servire uno schema d'evoluzione comunicato da H. P. B. ai membri della sua scuola esoterica e pubblicato, dopo la sua morte, nel 3° volume della « Dottrina Segreta ». Esso è basato sulla divisione settenaria del Cosmos e dell'uomo patrocinata da Mme Blavatsky, ma niente osta ad applicarlo ai tre mondi che, con la « Voce del Silenzio », abbiamo presi come costituenti l'universo manifestato. Secondo quello schema la divisione in mondi fisico, astrale e mentale, divisione verticale, va completata con una divisione orizzontale su ognuno di quei livelli, sicchè p. e. la coscienza sul piano fisico consiste di una parte fisica, una parte astrale e una parte mentale, e così di seguito su ogni piano. La coscienza moventesi sul piano fisico sente dunque delle emozioni rappresentanti la parte o l'influsso astrale; essa forma anche pensieri e ragionamenti che sono, per dir così, la proiezione del mondo mentale nel piano fisico; e può, sempre quale coscienza normale dello stato di veglia, giungere al distacco dagli oggetti esteriori, dalle emozioni e dalle modificazioni mentali che sorgono in essa in connessione con quel mondo esterno: come può anche trasformare la coscienza doppia in coscienza unificata e assorbire alla piena spiritualità per quanto concerne il mondo esterno. Ed è questo il compito, il compito mistico che spetta normalmente a noi tutti di svolgere.

Ma accanto al lavoro di perfezionamento continuo che l'Io attua nella vita normale, esso ha la possibilità — possibilità che a un certo grado di evoluzione diventa dovere — di innalzarsi dal piano fisico verticalmente ai piani soprastanti, di attingere cioè coscientemente e direttamente alle sorgenti potenti di emozione e di pensiero quali scaturiscono dai piani ad essi particolarmente riserbati. Così sorgono le ispirazioni degli artisti, dei filosofi e degli uomini religiosi di gran levatura; e il poco che sappiamo delle condizioni d'animo in cui tali ispirazioni si sogliono produrre, tende a confermare la nostra previsione che l'Io allora funzioni non già nel mondo dei sensi, bensì in mondi interiori.

* * *

Facciamo ora ritorno al nostro testo. Vedremo che esso, colla sibillina universalità che tante volte caratterizza le sentenze mistiche in guisa da potersi applicare a diversi casi, non fa cenno della grande distinzione fra progresso orizzontale e verticale che noi abbiamo creduto dover stabilire, ma include l'uno e l'altro nel suo linguaggio comprensivo. I tre Atri di cui parla sono non solo tre mondi separati accessibili l'uno dopo l'altro alla coscienza di un Io che si trasferisce, ma sono anche, sono ancor più degli stati successivi che l'Io percorre nella sua coscienza ordinaria di veglia. Per gli uni come per gli altri vale ciò che dicemmo del carattere di tali condizioni mistiche, che, cioè, esse rappresentano delle vere lotte fra gl'influssi del passato e quelli del futuro dell'Anima.

Ignoranza, Avidyâ, è il nome del primo Atrio. E', purtroppo, la condizione normale della coscienza di gran parte degli esseri umani; la condizione in cui l'uomo vive semplicemente per vivere, senza rendersi conto se quello sia veramente lo scopo della vita e se quella vita valga la pena di essere vissuta. E' un succedersi di avvenimenti, piacevoli o sgraditi, una ridda di fenomeni, tutti appartenenti alla coscienza doppia ossia quella rivolta all'esterno; e l'Io li subisce senza essersi ancora destato alla coscienza della sua intima diversità da tutto quel flusso di divenire.

Il secondo Atrio si chiama Atrio della *Cognizione*, o forse meglio, dell'*Istruzione*. Ivi le parti dell'Io e dell'ambiente sono cambiate; l'Io non è più innocente, non più vittima inconscia dell'identificazione; esso sa di essere altro dall'ambiente e di dover imparare per mezzo del suo contatto con esso. E quest'ultimo si presenta sotto forma seduttrice all'Io; lo vuole distogliere dalla sua ricerca iniziata, vuol costringerlo ad affogare nel piacere che procurano le emozioni forti e inebrianti, proprie della fase o del mondo astrale.

Il terzo Atrio ha altro carattere. Le illusioni dei sensi e della emotività non hanno più presa sull'Io che ha traversato gli atrî dell'ignoranza e dell'istruzione; la lotta che ora lo travolge lo deve render Maestro della sua Mente; come prima egli divenne impervio alle lusinghe dei sensi e delle illusioni create dalle possenti emozioni, ora deve combattere i pericoli che derivano dal pensare.

* * *

Il passaggio a traverso i tre Atrî si risolve dunque in una lotta continua, abbiamo detto, fra il passato e il futuro, fra le forze (emotive e mentali) che trascinano verso la Materia e la Dualità, e quelle che spingono alla conquista dello Spirito e della coscienza unificata. Il nostro testo non lascia dubbi intorno al carattere di quella lotta o di quelle lotte:

Se vuoi attraversare incolume il primo Atrio, non lasciare che la tua mente confonda i fuochi del desiderio, che ivi ardono, con il sole della vita.

« Desiderio »; il testo inglese adopera addirittura la parola « lust », cioè, desiderio dei sensi, sensualità. A questo si deve riconnettere la terminologia buddhistica, la quale chiama il primo mondo, mondo fisico, *kâmaloka*, cioè, mondo del desiderio sensuale. E la grande lezione di tale mondo, la scoperta della propria individualità, del proprio Io distinto dall'ambiente con cui si suole identificare, la gran maggioranza degli uomini l'impara proprio nel campo del sesso, nel campo, cioè, dove l'identificazione con qualcosa fuori di sè assume la sua forma più spiccata e più assoluta.

Del secondo mondo, quello astrale, cioè, delle emozioni, si dice:

Se vuoi attraversare incolume il secondo, non fermarti ad aspirare la fragranza dei suoi fiori inebrianti. Se vuoi liberarti dalle catene karmiche (cioè, delle azioni del passato), non cercare il tuo Guru in queste regioni mâyâviche (di illusione).

Notiamo che l'entrare nell'Atrio secondo, significa l'accrescimento dell'elemento sentimentale, significa che la lotta si è trasferita sul terreno delle emozioni. In tutte le esperienze della vita (anche e soprattutto della vita normale) il candidato si vedrà costretto a fare una scelta. Le emozioni destate in lui da oggetti, persone, avvenimenti hanno un colorito particolare, una forza di attrazione speciale, derivanti dal passato, dal piano astrale in quanto esso appartiene alla linea discendente, e vorranno indurre il suo Io a seguirle e a perdersi di nuovo nella coscienza doppia, e nella identificazione cogli oggetti, ecc. da cui quelle emozioni sono generate. D'altra parte l'Io si schermisce dal discendere per quel pendio troppo noto e troppo pericoloso, e può prendere le emozioni come punti di partenza per altrettante vittorie sull'abitudine dell'identificazione e affermazioni della sua libertà interiore. Quelle scelte continue, se fatte nella direzione della vita spirituale, finiscono col rendere l'Io robusto nel mondo (o nella fase) astrale, impervio alle illusioni e pronto ad affrontare le battaglie non meno aspre del piano mentale.

La « Voce » riassume :

I SAGGI non si attardano nei giardini dei sensi (cioè, nel primo Atrio).

I SAGGI non curano le voci seduttrici dell'illusione (che impera nel secondo Atrio).

Chi deve darti la nascita, cercalo nell'Atrio della Sapienza, nell'Atrio che si trova al di là, dove le ombre sono ignote, e dove la luce della verità splende con gloria imperitura.

« Chi deve darti la nascita » ; la nota spiega : « L'Iniziato, che guida il discepolo, mediante la conoscenza che gli impartisce, alla sua seconda nascita o nascita spirituale, si chiama Padre, Guru o Maestro. »

Il vero Maestro e Padre Spirituale è il Sè superiore che fece partire il Figlio all'inizio dell'evoluzione e lo accoglierà nelle sue braccia, quando avrà terminato il ciclo delle esistenze e salirà a sedere accanto, all'Iniziatore, divenuto Maestro egli stesso. Quella verità, quell'esperienza, che è il coronamento della via mistica, ha dato origine alla credenza brahmanica della seconda nascita ; ogni piccolo Indiano appartenente alle caste superiori viene a una certa età iniziato dal suo Guru o Maestro e porta da quel momento in poi il cordone che è testimonianza della sua elevazione al livello di secondo-nato. Il nostro battesimo ha un significato simile.

Il monito di non cercare il Maestro nè nel piano fisico, nè soprattutto nel piano astrale, ha più valore di quel che possa sembrare a prima vista. Non sono affatto rari i casi di individui, i quali, quando si aprono loro le porte del mondo astrale, vi cercano e vi trovano una guida ; guida ahimè nella ricerca di raffinate emozioni e che finisce sempre coll'abbandonarli al loro destino di esseri demoralizzati e senza volontà. E non mancano nemmeno nella storia esempi di siffatte perversioni subite da gruppi umani ; quando interi villaggi caddero vittime di una mania religiosa, lasciandosi andare alle più infami pratiche sotto lo stimolo di una di quelle guide astrali ; o quando le Baccanti e le Menadi, credendo seguire il Dio Dionisio, scatenarono in sè senza alcun ritegno i più primitivi e feroci istinti.

La ricerca che fa l'Anima del suo Sè superiore, diventa sempre più incalzante e diretta. Mentre nel primo Atrio le si rivela la distinzione fra il sè e l'ambiente, mentre nel secondo Atrio dure lotte le insegnano di non volere scoprire il Maestro in nessuna delle allettanti immagini di cui si vede circondata, nel terzo Atrio, quello della Sapienza, l'Anima sa dove lo deve cercare.

Dice il secondo monito :

L'increato, o Discepolo, risiede in te come in quell'Atrio.

Se vuoi raggiungerlo ed unificare i due, devi spogliarti delle fosche vesti d'illusione. Soffoca la voce della carne, non permettere che immagine di senso

si ponga tra la sua luce e la tua, affinchè le due possano fondersi in una. E avendo conosciuto la tua propria Ajñāna (cioè, il Non-Sapere, come frutto delle continue delusioni subite nel piano astrale), fuggi l'Atrio della Cognizione. Quest'Atrio è pericoloso nella sua perfida bellezza; è necessario soltanto per la tua preparazione. Guardati, o Lanu (discepolo), affinchè la tua Anima, abbagliata da uno splendore illusorio, non si attardi e non sia presa nella sua ingannevole luce.

Questa luce splende dalla gemma del Grande Incantatore (Māra). Essa affascina i sensi, acceca la mente e lascia l'inecauto come un rottame abbandonato.

Māra è in verità il sovrano di questo mondo, è il dīo del desiderio (le sue tre figlie si chiamano *Tanhā*, *Rati* e *Arati*, cioè, Cupidigia, Amore e Ira), è il dio della morte, è il Tentatore dell'Anima al peccato dell'identificazione. In alcuni scritti del Canone buddhista si presenta addirittura come un essere che ha la sua dimora nel mondo astrale.

Segue la bella ma desolante imagine delle anime che non sanno reggere alle tentazioni, che sono ancora troppo deboli per respingere da sè le identificazioni e concentrarsi sull'Essere Supremo.

La farfalla attratta dalla fiamma scintillante della tua lampada notturna, è condannata a perire nel viscido olio. L'Anima imprudente, che non riesce a stringere il demone beffardo dell'illusione, ritornerà schiava di *Māra* alla terra.

Osserva le Legioni delle Anime. Osserva come esse si librano sopra il tempestoso mare della vita umana, e come, esauste, insanguinate, con le ali infrante, l'una dopo l'altra cadono nelle turgide onde. Battute dalla furia dei venti, inseguite dall'uragano, esse sono travolte nei gorghi e scompaiono nel primo grande vortice.

Quadro veramente dantesco! E che potrebbe farci piangere di orrore e di pietà, se non ci rammentassimo che quella fine non è una fine, che quella caduta delle Anime non rappresenta una condanna ad eternum, ma che esse tutte quante risorgeranno e che la Buona Legge permetterà loro di rifare la prova e di rifarla finchè la battaglia sarà vinta.

(*Continua*).

B. JASINK.

Dall'Umanità all'Uomo dall'Uomo all'Umanità

Chi vuole cogliere l'uomo e la relazione di questi col mondo nel suo significato vero, solamente alla storia si deve rivolgere: giacché laddove nelle altre discipline la realtà é assunta nel *caput mortuum* e nell'esteriorità dei fatti consumati o in una atomica, astratta particolarità, nella storia essa viene invece assunta nella sua gènesi, nella sua verità di vita e di azione. Del pari, siccome l'uomo é un nodo determinato da forze secolari che in lui urgono, solamente quando si dispieghi il senso di queste forze in una considerazione storica si può sperare di penetrare ciò che l'uomo é e la via che egli deve ulteriormente seguire.

Ora qui vogliamo lasciare completamente impregiudicata la questione, se l'origine dell'uomo sia naturale o sovranaturale, se il suo sviluppo proceda da una forza immanente o da un piano provvidenziale. Ci limitiamo invece a cercare il senso di quella materia di fatto, che le scienze storiche hanno positivamente accertata. Ora in un tale ordine quasi da per sé si presenta il concetto di un ritmo di sviluppo basantesi su tre fasi distinte.

La prima di queste fasi si riferisce ad una coscienza collettiva anonima ed indistinta. La nozione dell'individuo é invero di data relativamente recente; nelle antichissime comunità noi troviamo invece che i singoli erano fusi nel tutto, che tutti i membri di uno stesso » clan « formavano come un solo essere multiplo, che una sola anima, incarnata in uno stesso sangue, faceva muovere e vivere (1). Il » totem « non era un essere individuale, ma piuttosto un dio collettivo, di cui i singoli valevano come tante incarnazioni, fuse in lui secondo una » partecipazione mistica « (2). E questo rapporto mistico come congiunge

(1) Cfr. O. PFEIDERER, *Religione e religioni*, tr. it., Torino, pag. 68; L. MARILLIER, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, *Revue de l'hist. des relig.*, 1897, p. 236.

(2) Cfr. FERRARI, *Magia e religione*, Roma, 1922 p. 46.

fra loro gli individui, congiunge altresí questi alle cose, alla natura nell'ambito di un panpsichismo, di un enoteismo vitalistico vissuto però non come una dottrina, ma come un dato immediato della coscienza. Ed é forse riferendosi a questa partecipazione ad una unità collettiva che si può spiegare — presso alla analogia della filogenesi con l'ontogenesi — il fatto che il bambino parli di sé in terza persona e, d'altra parte, il carattere meraviglioso di sapienza e di sicurezza che informa la vita degli istinti, in quanto appunto retta dalla stessa natura e non ancora dalle facoltà di un singolo individuo autonomo.

Il re, negli antichi popoli, aveva del resto un carattere totemico: lo si intendeva di origine divina, epperó come l'organo per mezzo di cui quell'individuo collettivo, che era il suo popolo o tribú, aveva meglio il senso della comunione sociale e della partecipazione mistica con la natura. Il fatto dell'assenza del concetto di proprietà individuale epperó di diritto, la concezione collettivista della responsabilità, onde la comunità doveva rispondere per il singolo e poteva redimersi anche con il sacrificio di un membro affatto distinto da colui che aveva commesso la colpa — ecco altri elementi positivamente accertati nei popoli primitivi e confermantí il carattere sociale, non-individuato, della coscienza ad essi propria.

Pertanto questo stadio di originaria unità non perdura: si frange e, di lá da esso, si riafferma un processo di differenziazione e di individuazione per cui gradatamente si oscura nell'uomo il senso della mistica connessione con l' » uno-tutto «. Ciò si osserva particolarmente nei Greci, nei Romani, negli Ebrei. Già al luogo del primordiale enoteismo si ha un politeismo, cioè un processo di individuazione e personificazione delle varie forze sovrasensibili. D'altra parte abbiamo dei miti, in cui si esprime la coscienza della » caduta « insieme al vano tentativo di riconquistare il punto della divinità perduta; tali p. e. il mito greco dei Giganti e quello ebraico della Torre di Babele. Ed appunto nel popolo d'Israele il principio dell'individualità e si riaffermó in modo particolarmente netto e secondo una interiorità. Da qui il concetto del loro Dio quale » individuo assoluto « (» Io sono che sono «). Dio di cui pertanto l'uomo é l'immagine, la dimora in cui é sceso ad abitare; e dal senso dell'immanente presenza in loro di questa scintilla divina, che era un » Io », e che si riteneva gli altri popoli non conoscessero, gli Ebrei trassero il concetto della loro elezione e superiorità universale.

Quell'individualismo, che la razza d'Israele elaborò come sentimento interno, nella Grecia si realizzò invece attraverso la filosofia e la

scienza della natura e in Roma attraverso la costituzione della scienza del diritto, il cui presupposto è infatti il riferimento delle cose ad una persona distinta ed autonoma, libera non soltanto di usarne ma anche di abusarne. Per un tale sviluppo vediamo tramontare naturalmente l'antica organizzazione sociale: presso tutti e tre questi popoli le dinastie dei re cadono e fanno luogo alla repubblica.

La fusione delle tre correnti, l'ebraica, l'ellenica e la romana, convergenti tutte nella valorizzazione dell'uomo come individuo, avviene con il cristianesimo dato che in esso si veda la dottrina che pone nettamente in risalto il principio della responsabilità individuale. Pre-scindendo dal dogma della grazia, che è una incrostazione posteriore, l'originaria dottrina del Cristo affermò infatti che ogni uomo risponde delle proprie azioni ed è artefice della propria redenzione o perdizione. Egli è il tempio del Dio — e ciò nella sua stessa concretezza corporea di singolo, non in quella socialità che ancora in una certa misura permaneva nell'ebraismo e che era simboleggiata dal tempio di Gerusalemme. Il regno dei cieli è ormai riconosciuto all'interno dell'uomo; e questo motivo si potenzia nello sviluppo della cultura moderna, che vediamo culminare nell'immanentismo filosofico e nell'esprimersi oggi nell'individuo di una esigenza profonda verso una assoluta autorealizzazione.

Un altro contributo del cristianesimo alla evoluzione qui considerata si riferisce al principio dell'amore. Già il dominio imperiale di Roma aveva materialmente limato le barriere fra popolo e popolo; a ciò la dottrina cristiana aggiunge il superamento delle distinzioni di casta e famiglia, dei vincoli di sangue e l'affermazione del principio, che si è tutti fratelli, che l'amore universale deve soppiantare ogni altra norma precedente da tradizione o da legami estrinseci. E' fuor di dubbio che il cristianesimo storico spessissimo abbia contraddetto questo principio, che in nome di esso siano state operate crudeltà ed ingiustizie senza nome, che, infine, abbia potuto fomentare la più rigida delle intolleranze; d'altra parte, che esso da quel livello spirituale, in cui è un valore, sia stato fatto discendere al livello inferiore dei sentimentalismi. Ciò malgrado, sarebbe ingiusto disconoscere il progresso che il cristianesimo ha operato nel senso di ricreare in diritto negli uomini il tessuto connettivo della universale solidarietà. Infatti per esso all'unità puramente politica, sfrantumatasi con l'Impero Romano, si sostituì l'esigenza di trovare nella Chiesa il sentimento di una unità spirituale al disopra dei popoli; unità che acquistò un ancor più alto valore in Francesco d'Assisi, precursore di nuovi tempi, la cui predi-

cazione fu il primo germe del nuovo sentimento di spirituale solidarietà fra gli uomini, radicato ora nella loro coscienza più che non imposto dall'autorità della Chiesa.

Questo doppio ritmo, di allentamento dei vincoli estrinseci che dividono gli uomini e di graduale allargamento delle basi di questi stessi aggruppamenti rigenerati però da un livello di interiorità, va accelerandosi nella storia moderna. Gli imperi che tenevano il mondo si sono disgregati in una sciame di stati minori a base nazionale. La famiglia stessa è un nucleo che oggi tende lentamente, fatalmente a dissolversi. La coscienza giuridica, elevatasi a Roma sino al riconoscimento dello *jus gentium*, fa un ulteriore passo con la proclamazione dei diritti dell'uomo per opera della rivoluzione francese ed oggi tende a riaffermarsi nelle dottrine della sovranità popolare. Ma, per converso, la nazione non è più fine a sè stessa per gli uomini che ne sono cittadini. Anche la coscienza nazionale tende ad un maggior respiro. Il socialismo certamente precorre i tempi, ma non per questo, nel suo tentativo di fare tabula rasa di ogni mediazione nazionale e familiare e di porre la società sulla sola base di una completa ed incondizionata solidarietà fra gli individui, è un fenomeno meno significativo. L'idea di una » Società delle nazioni « è un altro sintomo di uguale valore. Infine con la diffusione della cultura vanno rapidamente stabilendosi fra letterati, artisti e scienziati dei legami internazionali, che, in un livello meno alto, hanno un riflesso nelle varie iniziative internazionali p. e. contro l'alcoolismo e lo schiavismo, nel confluire dei gruppi finanziari in una sfera di interessi e d'azione che trascende le singole divisioni politiche o etniche.

Sono tutti segni del graduale dissolvimento degli aggruppamenti umani collettivi e del contemporaneo più largo aggruppamento tendente ad abbracciare l'intera umanità. Superficialità è tentare di spiegarli con fattori puramente materiali; essi invece sono fenomeni di un processo profondo, di una trasformazione spirituale all'interno della coscienza umana — in una parola: del riconvergere dell'uomo, che ha conquistato sè stesso, all'umanità. Umanità che non sarà più, come all'inizio, un dato, una natura, qualcosa in cui l'individuo semplicemente si trovi, bensì qualcosa che egli deve produrre liberamente dall'interno, con un atto di spontanea adesione.

Tale è dunque il senso della terza fase dello sviluppo qui considerato, che, lungi dall'abolire il principio dell'individuo, esprime invece, a parer nostro, il compito verso una sua più perfetta affermazione. Qui si può accennare alla veduta del Masci, che il vero senso dell'evo-

luzione è da cercarsi non nelle dottrine del Darwin e dello Spencer, le quali restano ristrette all'ordine materiale, bensì nel concetto di un *processo di individuazione progressiva* che dal polo fisico di una unità psicofisica volgerebbe verso il polo psichico e culminerebbe nell'Io umano (1). Ogni realtà — afferma detto autore — è sintesi dell'uno e dei molti; ora ciò che differenzia i gradi più alti dai gradi più bassi della realtà sta nel fatto che mentre nei secondi l'individuo si può dividere in più parti aventi ognuna individualità propria, nei primi una tale divisione non è possibile, tanto l'unità compenetra i molti, che essa domina. La gerarchia dei gradi di individuazione è chiara: dapprima l'unità relativa dei sistemi fisici, poi quella dei sistemi chimici (inorganici ed organici); successivamente si ha l'individuo vegetale che può ancora essere diviso senza cessare di essere tale; poi l'unità animale, ove già il principio di intrinseca, imprescindibile connessione delle parti col tutto si afferma; finalmente nell'uomo il polo della psiche domina decisamente quello della fisi ed appare una nuova, superiore forma di individualità — quella per cui egli è autocoscienza, spirito (2).

Fin qui il Masci. Tuttavia non crediamo che la gerarchia tracciata da detto autore debba necessariamente arrestarsi a questo punto. Di là dall'autocoscienza personale l'ordine sociale può costituire il luogo per una superiore potenza dell'individuazione. L'uomo non può vivere isolato, e d'altra parte oggi vediamo tutti quei sistemi su cui prima poggiava — famiglia, stato, religione — disorganizzarsi dissociarsi così come può accadere per gli aggregati dell'ordine fisico. Come dunque non vedere una ulteriore potenza del processo di individuazione nel compito di realizzare un » individuo sociale «, un organismo in cui il singolo esalti la propria vita per la comunicazione e l'identificazione con l'unità spirituale dell'umanità?

Osserva un notissimo scrittore inglese di cose politiche: » L'organizzazione di individui in nazioni ed imperi fa altrettanto parte del piano cosmico, quanto lo sviluppo di esseri altamente organizzati dagli organismi unicellulari. Credo che questo processo continuerà, finchè l'umanità stessa avrà psichicamente una unità che, comè un essere, manifesterà qualche forma di coscienza cosmica, nella quale gli individui avranno parte « (3).

(1) F. MASCI, *La legge dell'individuazione progressiva*, Napoli, Stab. Fed. Sangioanni & F., 1920.

(2) *Ibid.*, pp. 22, 35.

(3) A. E. *The National Being*. — Some thoughts on an irish polity; Maunsel-Dublin-London, 1920, c. XIX.

Perciò quanto meno un uomo sente naturalmente scaturire dal suo innato attaccamento alla famiglia, alla patria o alla religione gli impulsi che lo spingono a collaborare con gli altri, tanto più deve tendere a coltivare il suo senso di umanità, traendo forza dal pensiero che così facendo egli agisce secondo le leggi del generale progresso e, ad un tempo, per la propria massima individuale liberazione.

E' la stessa legge, della progressiva individuazione, che applicata all'ordine psichico porta all'individualismo ed all'autarchia, mentre applicata all'ordine sociale porta all'idea di una unità umana, dotata essa pure, sebbene con forme diverse di quelle che si manifestano nella persona umana, di autocoscienza.

Un tale duplice, contemporaneo processo non contiene in sè alcuna reale contraddizione. Era mio proposito di esporre appunto questo convincimento, come nella storia sia stata l'umanità a creare gli uomini perchè da questi, a sua volta, rinasca l'umanità.

*Sunto della conferenza tenuta per il »Corso di Cultura spirituale «
il 19 aprile u. s. da*

G. COLONNA DI CESARÒ.

Il problema di Oriente ed Occidente e la teoria della conoscenza secondo i Tantra

(Continuazione, vedi **ULTRA** N. 2 Maggio 1922)

6. Il fondamento della metafisica indiana é la rivelazione (*ākāṣvāni*, *ṛuti*). Pertanto la *ṛuti* non ha nulla a che fare con la rivelazione così come é intesa in Occidente. Rivelazione e dogma fra noi si mutuano: una verità rivelata é qualcosa di semplicemente dato, un fattizio che si può accettare, ma non verificare; essa, per ipotesi, ha un carattere trascendente e si esclude che l'individuo con le sue sole forze abbia potuto elevarsi sino ad essa e produrla dal proprio interno. Non così stanno le cose per gli Indiani. Nella *ṛuti* essi indicano semplicemente la narrazione di alcune esperienze o realizzazioni che hanno avuto luogo in particolari personalità (nei cosiddetti *rshi* (1)). In secondo luogo questa comunicazione non ha in alcun

(1) *Rshi*, da *drsh* = vedere, significa: colui che ha veduto. Gli stessi Veda si chiamano così da *vid* = sapere: la *ṛuti* registra ciò che i *rshi* hanno » veduto « direttamente.

modo un carattere dogmatico, essa non pretende imporsi da per sé a nessuno — il che pertanto non vuole dire che essa si abbassi a mera opinione personale o » soggettiva «, nel senso deteriore di questo termine. Le cose stanno precisamente come nel caso di un viaggiatore che venga a dire che in un certo paese vi sono le tali e talaltre cose, ovvero di un fisico che esponga quanto gli risulta da una qualunque delle esperienze eseguite nel proprio gabinetto. Se uno crede a ciò di cui in tale modo viene a cognizione non é per il semplice fatto dell'asserzione personale del viaggiatore o del fisico o per una evidenza che risulti dai termini stessi della loro esposizione, bensí per il fatto che egli sa che soddisfacendo adeguate condizioni — sobbarcandosi ad un viaggio nell'un caso, raccogliendo i determinismi propri a quel particolare esperimento nell'altro — può egli stesso verificare individualmente ed attualmente ciò che l'altro gli comunica o rivela sulla base di una propria esperienza. Così dal rshi vengono enunciate proposizioni, come » Io sono Brahman (Brahmásmi) « o » Io non sono questo (aham etat na) «, o ancora » Egli è solo e senza un secondo «. Qui non si tratta di concetti, bensí di materia di esperienza, di verità che al rshi risultano di fatto come all'uomo comune la luce del sole. Il non-rshi non é tenuto a credere ex terminis a queste proposizioni; ma nemmeno ha il permesso di ritenerle semplici divagazioni, giacché il rshi espone altresí un metodo mediante il quale ognuno può ripetere l'esperienza da lui realizzata e quindi convincersi da sé, per una evidenza attuale, delle verità che dette affermazioni vanno ad indicare. Ciò che in India si chiama rituale é precisamente lo strumento o l'insieme metodologico per cui ognuno può dimostrarsi a sé medesimo come un fatto reale della propria esperienza la verità di ciò che la gruti insegna.

Su questo punto insistono fondamentalmente i tantra. Di contro al vuoto speculare e al caput mortuum di un mero ritualismo esteriore che andava dominando nella decadenza delle scuole tradizionali indiane essi realizzano una reazione così energica come quella del buddhismo. I tantra affermano dunque che la semplice esposizione di dottrine non ha valore; che quel che importa é invece il metodo per la realizzazione, l'insieme dei mezzi dai quali ciò che viene detto dalla gruti possa essere reso vero. Perciò essi vengono chiamati sâdhanâcâstra (sâdhanâ, dalla radice sâdh, vuol dire esercizio, sforzo, tensione al compimento). E il Shiva Chandra — un pandita tântrico — in uno

scritto riportato dal Woodroffe (1) nota appunto che » la causa della discomprensione dei principî del tantra-çastra risiede nel fatto che il tantra-çastra é un sâdhana-çastra, epperó la gran parte di esso diviene intelligibile solamente mediante sâdhanâ «. Così non basta semplicemente enunciare che l'Io é idèntico a Brahman e restare senza far nulla a pensare vagamente al » grande ètere di coscienza «: a ciò i tantra nègano il nome di conoscenza. L'uomo deve invece trasformarsi, ossia agire per conòscere. Onde la parola d'ordine dei tantra é: kriyâ=azione. (2)

Il valore di un simile atteggiamento risulta chiaro ad ognuno. Per esso si sùpera l'impersonalità che si è accusata nella conoscenza discorsiva senza che con ciò se ne abolisca il carattere di oggettività; qui l'oggettività infatti non esclude, ma invece presuppone la realizzazione puramente interiore, individuale ed incomunicabile, senza la quale svanisce in un nulla. Nel loro sèmplice enunciato discorsivo le proposizioni della çruti si può dire che dal punto di vista tântrico non sono ancora né vere né false: esse rèstano in un livello di pura problematicità. Propriamente: esse esprimono soltanto dei còmpiti per l'attività, giacchè ciò che può garantirle o farle vere è soltanto l'azione che le fa individuali esperienze e quindi, essenzialmente, una libertà.

A ciò qualcuno potrà tuttavia obbiettare che non altrimenti vanno le cose per lo stesso conòscere discorsivo; giacchè per connètere intelligibilmente ad una certa premessa una certa conclusione occorre ricostruirsi un processo dimostrativo, il che avviene non per un automatismo, bensì per una certa spontaneità e libertà dell'individuo. Difficilmente si saprebbe contestare la giustezza di questa osservazione, la quale pertanto non tocca il punto fondamentale. Prendiamo la proposizione: » So' ham « = io sono il principio dell'Assoluto. E' esattissimo che per farla vera sia nel senso della gnoseologia indiana che in quello proprio p. e. al sistema discorsivo di un idealismo assoluto europeo occorre, in generale, un'attività. Senonché nel secondo caso questa attività é appunto ciò che dissolve il principio dell'Io negli universali: essa va ad articolarsi in un insieme di concetti, di principî e di leggi che hanno un carattere astratto, genèrico e convenzionale, cosí che l'Io, servendosi, si va ad estraniare da sé stesso e, in generale, non a vivere, ma a parlare. Invece l'attività propria al sâdhana, è impronunciabile, essa è un approfondimento e potenziamento interiore o místico,

(1) J. WOODROFFE, *Shakti and Shâkta*, Madras, 1920, p. 14.

(2) *Ibid.*, p. 69.

il quale volge a bhâva, tèrmine indefinibile proprio ai trantra, che esprime quello stato di assoluta evidenza individuale, di fede perfetta dato il quale non si chiede piú nulla e si rinuncia ad ogni parola. So' ham è vero solamente quando risulta all'Io come un fatto così indiscutibile, quanto la sua stessa esistenza e ciò, si badi, non soltanto nella sua testa o nel suo sentimento, bensì nel riferimento a tutto l'insieme della sua concreta esperienza. Mentre l'una dimostrazione discioglie l'Io in universali ed astrazioni, l'altra dunque lo raccoglie in una affermazione semplice, v. d. in una affermazione che realizza sé medesima senza mediazioni (svânubhâva).

7. Si ha cioè che la conoscenza-tipo per il tantrismo — così come per la mística e l'esotèrica in gènere — é quella immediata (sâkshâtkrta; aparokshajñâna) della percezione diretta (anubhâva); ossia, non pensare, ma essere la cosa conosciuta secondo un rapporto di identità assoluta. Esso si tiene dunque al punto di un radicale positivismo; respinge tutto ciò che viene da inferenza e da mediazione come qualcosa di irremediabilmente ipotètico, incapace di fornire una reale, vivente certezza. Così laddove in Occidente si dice fenomeno ciò che risulta attualmente all'Io e dietro ad esso si pone qualche altra cosa come ciò che é veramente reale — per esempio la kantiana » cosa in sé « ovvero, in un altro òrdine, il vario giuoco delle vibrazioni d'ètere — secondo questa posizione si dice reale semplicemente ciò che risulta alla diretta esperienza ed illusione tutto il resto. In ciò pertanto si ha solamente una posizione preliminare, da cui non procede necessariamente un grossolano empirismo come ùltima istanza, la restrizione di ogni sapere possibile alla contingenza del momento, del balenare del fenomeno nel »qui-ora«. Certamente, soltanto un simile stato di cose é ciò che si può dire reale al livello della coscienza sensibile: ma non é detto che un tale livello sia l'unico possibile, ossia che dire esperienza immediata e dire esperienza sensibile sia tutt'uno. Vengono invece ammesse come possibili piú forme di esperienza immediata, a ciascuna delle quali corrisponde un vario modo secondo cui viene vissuta la realtà, forme le quali si gerarchizzano fino ad una suprema, avente carattere di assolutezza, che é quella propria al rshi e, metafisicamente, al grado di ïvara. Il problema che si pongono i tantra non é questo: esiste una realtà assoluta dietro a ciò che percepisco? bensí quest'altro: esiste una forma di esperienza a cui posso elevarmi, tale che ciò che ad essa corrisponde abbia carattere di assoluta realtà? Fenomènico, illusorio, ecc. presso questo atteggiamento significa soltanto: ciò che é reale rispetto ad un certo stato dell'Io; e assoluto: ciò che é reale per un altro

stato, assoluto, a cui l'Io può elevarsi — quindi sempre una esperienza possibile, mai un non percepibile concettuale posto inferenzialmente dietro al percepibile. In breve, opposizione vi é non fra una realtà finita e una realtà assoluta, bensí fra un modo finito e un modo assoluto di sperimentare la realtà. Da ciò risulta chiaramente che il problema della conoscenza e della certezza si rimette nei tantra a quello dell'autorealizzazione e della trasformazione reale della propria natura: il loro presupposto (che il conoscere ha valore soltanto come uno sperimentare, un realizzare individualmente) li porta all'asserzione, che l'assoluto é un vano nome, quando l'uomo non vada a svilupparsi realmente sino alla capacità di quella esperienza suprema, nella quale il rapporto con le cose é quello stesso della potenza còsmica (paraçakti). Non una mera speculazione, ma sâdhana e yoga risolvono il problema dell'assoluto sapere. Certezza, autorealizzazione e potenza cadono cosí nel çaktiçastra, in uno stesso punto. (1)

Cosí il çakta (= seguace della dottrina di çakti) tanto poco quanto l'Occidentale si soddisfa di quella realtà mutévole, contraddittoria e finita (samsâra) che corrisponde al livello della coscienza sensibile e cerca invece di dominarla in un principio di permanenza. Soltanto mentre l'Occidente non si adegua ad una tale esigenza che trascendendo l'ordine di un rapporto attuale con la realtà stessa per passare nell'ordine del discorsivo e dell'astratto concettuale, il çakta mantiene un tale ordine attuale epperó in nessun punto perde il riferimento concreto al principio dell'individuo. Egli afferma cioè che quella riduzione del particolare e del contingente a cui mira la conoscenza mediata può essere invece realizzata come contenuto di una esperienza immediata; che non é detto che per essa si debba necessariamente passare dall'ordine dei fatti e dei significati reali a quello dei concetti epperó da quello dell'individuale concreto a quello dell'universale astratto. Breve: si afferma la possibilità di una esperienza trascendentale o, se si preferisce, metafisica, la quale possa avere l'assoluto per suo oggetto.

Le conseguenze di una tale posizione risultano ad ognuno chiare. Si confronti p. e. la fisica occidentale con fisica indiana. La prima per dominare i fenomeni é stata costretta a considerare in essi le sole note di estensione e di movimento (le cosiddette » qualità prime «) astratte da quel complesso propriamente qualitativo o affettivo (le cosiddette

(1) Cfr. J. WOODROFFE, *The World as Power, Reality, Madras*, s. d., pp. 14, 20, 22, 24, 60-1, 77-8, 105-7. Cfr. J. EVOLA, *Saggi sull'idealismo magico*, Todi, 1925, II, (pp. 33 sgg.).

» qualità seconde «) con cui, nella concreta esperienza, estensione e movimento sono fuse insieme secondo una inscindibile unità. Estensione e movimento sono state poi quantitizzate, con il che alla fine si è riusciti, così come lo si è detto, ad un mondo di pure relazioni matematiche, i cui elementi pertanto sono interamente privi di significato per l'individuale. Che cosa mi rappresenta concretamente l'ètere, l'energia, l'unità di forza, il tensore, ecc.? Perfettamente nulla: essi non sono che degli integrali o funzioni differenziali v. d. astratte entità algebriche di cui a rigore non posso dire di avere non pure una rappresentazione, ma nemmeno un concetto. Inoltre quando saprò con essi rendermi conto di un dato elemento dell'esperienza, non per questo il rapporto *r e a l e* dell'Io ad esso sarà cambiato: il fuoco continuerà a bruciarmi, delle modificazioni organiche a turbare la mia coscienza, il tempo a dominarmi con la sua legge — in generale: non sarò più libero di non percepire ciò che percepisco o di non percepire ciò che non percepisco.

La fisica indiana oppone invece a quella occidentale una istanza, di cui dal punto di vista speculativo difficilmente si saprebbe contestare la legittimità. Essa si rifiuta di ammettere che le » qualità seconde « (colore, sapore, suono, ecc.) siano meno reali delle » qualità prime « (estensione e movimento), che le prime siano delle parvenze soggettive mentre le seconde corrispondano ad una realtà oggettiva. Ed effettivamente, così come del resto fra noi ha sostenuto il Berkeley, non vi sono argomenti dimostrativi per legittimare una tale distinzione: se si indica come reale p. e. l'estensione, come tale bisogna indicare anche il sapore; e se invece si dirà irreal il sapore, lo stesso si dovrà dire per l'estensione. Ossia bisogna porre la questione della oggettività o soggettività, della realtà o dell'illusione per l'insieme dell'esperienza concreta presa in blocco. Ora una tale questione al positivismo indiano interessa assai poco: tanto l'una tesi che l'altra può riconoscerla esatta a seconda del punto di vista; quello che esso contesta, è il diritto di fare delle distinzioni le quali porterèbbero di là da quella concretezza secondo cui la realtà vive nell'esperienza individuale. Da ciò procede una fisica puramente qualitativa, basata cioè su atomi fatti non con le astrazioni relative ad estensione e movimento, bensì con le qualità corrispondenti ai vari sensi. E se di là della dispersione della materia sensibile una tale fisica riafferma principî di universalità che la dominano, tali principî non sono formule o concetti o astratti principî esplicativi, bensì essi stessi contenuti di una particolare esperienza diretta: essi sono i cosiddetti paramâmu e tanmâtra, ossia le funzioni metafisiche o trascendentali che comandano il vario modo della percezione sensibile — ai quali pertanto

non si giunge né per ragionamento, né per microscòpio, bensì procedendo nel sâdhana sino ad un certo grado della visione yògica sovra-sensibile. Senza sâdhana essi restano dei semplici problemàtici al pari di quelle asserzioni generali del rshi, di cui si è sopra parlato: ma nella loro realtà, essi esprimono un significato per l'individuale, un rapporto così concreto, quanto quello dell'esperienza sensibile che, in questo ordine, nessuna astrazione o distinzione ha alterato. Con il che si ritiene che risulti chiara la convenienza della denominazione di sperimentalismo o pragmatismo trascendentale da noi data ad un tale modo di risolvere il problema della conoscenza e come quei che parlano di un carattere di irrealtà della coscienza indiana non sappiano quel che dicono. Da ciò risultano varie conseguenze, aventi particolare riferimento ai çaktitantra, a cui si può brevemente accennare.

8. — Anzitutto sul problema della certezza. A partire dal » cogito, ergo sum « di Descartes sino alla dottrina dell' » intuizione intellettuale « dello Schelling si è andata affermando nella filosofia europea questa veduta, che se per sapere si deve intendere una conoscenza assolutamente certa (apodittica) che sia più di quella puramente formale (lògica e matematica), essa non può riferirsi che a ciò che è contenuto immediato della coscienza: giacché solamente in una tale situazione soggetto ed oggetto, essere e conoscere sono una sola cosa. Dinnanzi a questo presupposto si aprono tre alternative:

a) Ciò che normalmente cade sotto la diretta esperienza è soltanto la realtà fisica; occorre quindi negare la possibilità di una scienza (nel senso accennato di conoscenza apodittica o assoluta) per tutto ciò che riguarda il non-sensibile; poiché l'esperienza attuale è appunto la condizione per una tale scienza.

b) Si voglia estendere la conoscenza di là da ciò che cade sotto l'immediata percezione — allora occorre rinunciare ad un assoluto sapere e contentarsi di un sapere relativo, v. d. inferenziale e puramente probabile. (1)

c) A base dei due casi precedenti sta il presupposto che la conoscenza diretta sia ristretta alla conoscenza sensibile, presupposto che può essere esatto di fatto e per un certo livello di coscienza ma che di diritto e in generale è arbitrario. Si rigetti dunque questo presupposto e si pòstuli la possibilità di una esperienza soprasensibile,

(1) Queste alternative sono state distintamente poste da E. v. HARTMANN. Cfr. A. DREWS, Annotazioni a SCHELLING. *Geschichte der neueren Philosophie*, Leipzig, 1902, pp. 293, 329.

allora si avrà un sapere che pur non essendo limitato alla contingente realtà fisica ha un carattere di apoditticità, di assoluta certezza. Questa è appunto la posizione dei çákta. Si obietterà che la possibilità di una siffatta esperienza non mi risulta. I çákta rispondono: bisogna farsela, per conoscere bisogna superarsi ed agire. E additano i rshi e gli yoghin come esseri in cui la condizione per un assoluto sapere è stata effettivamente realizzata.

Una seconda osservazione riguarda il problema della potenza. Di contro a quel che si è detto potrebbe sorgere l'obiezione che appunto l'aver astratto nei fenomeni il lato quantitativo ha reso possibile il dominio di essi e quindi che, dal momento che si riconosce il valore dell'istanza dello spirito occidentale, di riaffermarsi in funzione di potenza sul mondo, la cosa dovrebbe restare senz'altro giustificata. Ora quel che si contesta è precisamente che soltanto per una tale via si possa giungere allo stato di potenza e, in secondo luogo, che quella potenza che procede dalle applicazioni tecniche della conoscenza discorsiva (la quale tuttavia come grado o fase provvisoria deve essere senz'altro rispettata e riconosciuta) possa mutarsi con il punto della reale, perfetta potenza. Ciò risulta dal già detto a proposito del concetto. Anzitutto che la fisica qualitativa indiana non abbia nulla a che fare con quella del concettualismo scolastico, basata su astrazioni metafisiche e contro la quale la fisica moderna ha avuto facilmente ragione, vale appena notare. Rendersi conto dei fenomeni mediante la determinazione di relazioni matematiche fra i vari stati è già un mordere positivamente sulle cose; ma di là da ciò si può affermare l'esigenza ancor più positiva di mettersi in un rapporto diretto o interiore con le potenze in cui risiede la ragione delle connessioni fra i vari stati, le quali dalle relazioni matematiche sono semplicemente presupposte. Inoltre ricorrendo alla quantità si passa dall'individuale al generale; il relativo dominio della natura, è perciò dato in funzione di questo e non in funzione di quello, di modo che si può chiamare dominio sino ad un certo punto. Ciò porta alla questione centrale. Si ha veramente una potenza (potestas) quando l'atto è incondizionato, quando esso non chiede a nulla fuor che a sé stesso la propria riuscita. Tale non è affatto il caso di quella potenza che può venire realizzata mediante le applicazioni tecniche della fisica occidentale. Infatti in essa l'azione riesce soltanto per la conformità a determinate leggi che l'azione stessa va a presupporre. Quando anche per questa via si riuscisse al potere di distruggere un mondo o di crearne un altro, questi risultati resterebbero sempre condizionati

da determinate leggi. In connessione a ciò, l'azione non è semplice, ossia l'effetto non è connesso direttamente all'Io come alla sua causa; fra l'uno e l'altro vi è invece una serie di intermediari, di cui l'Io ha bisogno affinché riesca a ciò che vuole. Egli in tale caso non agisce dunque individualmente, bensì per la cooperazione di una serie di elementi e di forze con cui egli sta in un rapporto di esteriorità (che egli non comprende entro di sé). Perciò si può parlare di vera potenza per una simile situazione soltanto a patto di volere deliberatamente truffare a sé stessi. Secondo le possibilità proprie al livello della scienza occidentale l'uomo p. e. per portarsi da un luogo ad un altro avrà bisogno di un determinato meccanismo, a sua volta conforme alle leggi spaziali; invece secondo il livello dello yoghin l'uomo a ciò perverrà con un semplice atto della propria volontà, giacché egli agirà non sotto la condizione dello spazio, bensì dal piano di ciò da cui la categoria stessa dello spazio è condizionata. Si potrà discutere finché si vuole sulla possibilità empirica o di fatto di un tale principio, ma poco sul suo valore metafisico; ma circa la stessa possibilità empirica i tantra oppongono che essa è materia non di discussione, bensì di realizzazione — di sâdhana. Seguite la via che si indica — essi dicono — e voi stessi verrete a sapere se quanto vi si afferma è vero o possibile. La potenza non può essere dimostrata, poiché è precisamente essa che dimostra tutto. Questo è il principio fondamentale del çaktiçastra. Si è detto come questo sistema ammetta una gerarchia di forme di esperienza procedendo lungo la quale la realtà da finita e contingente si fa universale ed assoluta. La realtà, in altri termini, è qualcosa di vago e d'indeterminato, ἀνεπίροσ, una sorta di materia informe la cui assolutezza o non-assolutezza non procede da un criterio ad essa proprio, bensì dalla natura del rapporto secondo cui l'Io va a viverla. In ciò sta il più profondo significato del concetto di mâyâ — di questa entità indefinibile, simile alla ὕλη platónica, che, per esprimersi con il Çâmkara, » né é, né non é, né é e non é «. Ora ciò che distingue una di queste varie forme di esperienza da un'altra per i çakti-tantra è il grado di unificazione di çiva e çakti, cioè, traducendo, il grado secondo cui la potenza (çakti) viene ad attualità (bhâva, cidrûpinî-çakti = çiva). L'organo per il sâdhana tântrico è dunque la potenza; alla potenza i çakta chiedono il compimento della suprema certezza — quella samâdhi per la quale tutte le dualità e le oscurità della coscienza finita vengono ridotte. » Soltanto la potenza può salvare il sâdhaka [v. d. colui che fa sâdhana, il discipolo] dalla palude dei sensi e delle cose e condurlo alla beatitudine divina (brahmânan-

da) «. (1). » O Dea, la liberazione non può essere raggiunta senza la conoscenza [v. d. la realizzazione] di çakti — questa è la conclusione del tantraçastra «. (2). Nel kâliyuga — esso afferma — ogni sâdhana altro che lo çakti-sâdhana (= metodo della potenza) è così impotente, quanto un serpe privato del suo veleno. (3) Vedendo nella forza l'essenza di ogni realtà, i çakta rigettano i metodi puramente intellettuali, conoscitivi e devozionali propri ad altre scuole, tendono ad incentrarsi nel principio più profondo partendo dal quale sperano di dominare sia la mente che la realtà fisica. L'atteggiamento è interamente positivo. Le cose sono potenza e » la potenza di una cosa non aspetta il riconoscimento intellettuale «. (4) Lo jîva (l'essere finito) può divertirsi a chiamare il mondo sogno, fantasia, ecc.: pertanto l'efficienza di karma, la forza dell'azione lo costringerà, anche contro la sua volontà, a credere ad esso. (5) Esclusi così illusionismo e scetticismo e fatta solida presa nel positivo, i tantra chiedono l'evidenza e la superiorità dei principî della loro dottrina alla riuscita pratica, all'affermazione vittoriosa della potenza dell'uomo sulle potenze della natura. » E' cosa da donna affaticarsi a stabilire una superiorità per argomenti discorsivi, mentre è cosa dell'uomo conquistare il mondo con la propria potenza. Così ragionamenti, argomenti e inferenze li si lasciano agli altri çastra: ciò che importa al tantra è invece di compiere fatti sovrumani e divini con la potenza dei propri mantra «.(6)

(1) B. K. MAJUMDÂR, introd. al II. vol. dei TANTRATATTVA, cit., p. CXX.

(2) TANTRATATTVA, v. I, p. 103.

(3) MAHÂNIRVÂNA-TANTRA, II, 15: » I mantra dei Veda erano fecondi di frutta in krtâ e negli altri yuga — ma in kâli-yuga hanno perduto ogni potere «.

(4) TANTRATATTVA, v. I, p. 124.

(5) *Ibid.*, p. 227.

(6) *Ibid.*, pp. 125-127. Il pandita tântrico K. Chakravarti indica così lo spirito dei tantra: » The tantriks see force as the ruling principle in nature, and to the attainment of this they invariably direct themselves. The force of mind, of character and of the inner self are principal aims of their attainment. With the attainment of the force they hope to rule, according to capacity, both the matter and the mind, to the extent mentioned in the Tantras, irrespective of any distance of time or place. For public opinion they care not. Fear, they have not. Uncleanliness and abomination, such as understood by Hindu, are not to be found in their dictionaries; fasting and penance they laugh at; wine they require in moderate quantities to control the images of their minds, and women to draw out their best nature at the time of sâdhana «. Riportato dal *Journal of Tantrik Order in America*, vol. V, n. 1, p. 11.

Lungi dall'allontanarsi con ascètica rinuncia dalle potenze della natura o dal considerarle come illusioni, i çakta vi si profondità dunque per trarre da esse con la suprema realizzazione spirituale la suprema liberazione. Laddove gli idealisti occidentali presùmono consumata la conciliazione fra Io e non-Io quando la » Ragione riconosce sé nelle cose «, ossia quando si riesce a costruirle concettualmente, i çakta invece non la vedono che nel punto in cui viene realizzato un rapporto di potenza. Il principio, che non una conoscenza e una astratta verità comandi l'azione e la vita, ma che l'azione stia al principio e da sé stessa, traendola dalla sua affermazione profonda, si dia o crei la conoscenza e la verità, questo principio che fra noi soltanto in recentissime correnti é andato balenando, nel tantrismo appare già in una distinta espressione. Non si crede affatto di tradire lo spirito di questo dharsana riassumendo i presupposti della sua gno-seologia nell'enunciato, che la potenza (la possibilità reale, la potestas, çakti venendo infatti dalla radice çak che vuol dire: essere capace, avere potere di fare o di agire) é la misura della verità o reale conoscenza, che il limite del potere é anche quello del sapere. (1)

A dir vero, quando si espone un certo principio e se ne rimette la verità alla verificaione mediante una realizzazione individuale, si apre una alternativa. E cioè da domandarsi: si dice che quel dato principio é vero perché é realizzato ovvero si dice che esso é realizzato e realizzabile perché vero? Si supponga p. e. che una data persona pratici il método tántrico e non riesca alle esperienze indicate dalla gruti. L'experimentum crucis verrebbe allora a mancare. Pertanto la situazione non é la stessa di quella di un esperimento fisico: mentre in questo la volontà dello sperimentatore giuoca un ruolo trascurabile, ciò che decide procedendo da un insieme di elementi che non dipendono da lui, nel caso in quistione essa invece ha la parte essenziale.

1) I tantra si riferiscono spesso all'autodimostratività pratica delle medicine: come la bontà di una medicina, così la verità delle loro dottrine si dimostra dai frutti, v. dai siddhi (poteri) a cui essa conduce. In connessione a ciò nei tantra buddhistici la sapienza o conoscenza viene considerata come la femina, il método o la potenza come il maschio ed è espressivo il simbolo che li figura in congiunzione sessuale (DAWASAMDUP, Comm. al SHRÍCHAKRASAMBHÁRA-TANTRA, ed. A. Avalon. Londra-Calcutta, 1919, pp. XIV, 23). Lo stesso Dawasamdup nota che in tali tantra non si dice tanto: » Ecco qui la risposta o la teoria: esercitate la vostra mente per credere così « — quanto invece: » Ecco qui il problema e i mezzi: elaborate da voi stessi la risposta «. Ogni rituale che soddisfi a ciò (qualunque sia la sua via) ha un valore reale (ibid., p. 23).

Così non si può decidere senz'altro se la data affermazione sia falsa (ciò, naturalmente, non dal punto di vista del *rshi*, giacché per questi non v'è su di essa ulteriore quistione, bensì da quello del *sâdhaka*) ovvero se l'affermazione della volontà non sia stata sufficientemente intensa. Certamente, per chiunque e in qualunque caso è temerario affermare a sé stessi di avere interamente voluta la propria volontà; ma quando ci si tenesse rigorosamente al concetto sopra esposto della certezza come *bhâva* o *cidrûpinî-çakti*, quei a cui l'esperienza fosse venuta meno non saprebbe lealmente chiamare vere le affermazioni che le si riferiscono. Questa assoluta coerenza, questa esatta coestensione di sapere e di essere, di verità di vita, di cui ai nostri giorni sembra essersi persa sin la traccia, è propria all'Oriente e si ritrova ancora nella Grecia: è noto l'anneddoto di quello stoico che rinunciò alla propria dottrina quando si accorse di non sapere sopportare una infermità che lo aveva colpito. Ma circa l'alternativa, di cui sopra, vi è ancora un elemento da considerare e cioè che nei *çakti-tantra* quel » so' ham « che è la verità delle verità che vengono insegnate, suona specificamente: » *sâ' ham* « (Io sono lei, la *devî* ossia *çakti* — la potenza è la mediazione, ciò che congiunge i due termini di Io e Lui = *Brahman*; » so' ham « = Io sono lui); e una volta compreso che ogni enunciato nell'ordine di detta dottrina ha il senso di un postulato, di un compito per l'azione, ciò che la *çruti tântrica* dice, è semplicemente: » fatti a volere perfettamente la tua volontà, sii adeguato alla tua potenza «; giacché quella unione della *devî* (*çakti*) con il *deva* (*çiva*) che viene posto come scopo finale del *sâdhana*, ha per significato — così come nell'opera si mostrerà più da vicino — il dispiegamento della potenza dormite in forme implicite (*kundalarûpinî-çakti*) e velate (*tamas*) sino al punto della sufficienza o intrezza (*pûrna*) e della pura attualità (*sattva*). Dal che segue che ciò che l'esperimento deve confermare o meno non è qualcosa di estrinseco alla volontà stessa: la natura del suo stesso oggetto è tale che la sua non-riuscita esprime semplicemente l'imperfezione dell'affermazione. La verità così sarebbe soltanto il grado secondo cui la volontà conferma sé stessa. Si pensi sino a fondo la posizione degli *âgama*, allora si riesce a questa conclusione. Infine decide ancora l'alternativa il fatto che la forma suprema di esperienza a cui tende il *sâdhaka tântrico* non viene connesso ad un determinato ordine di verità, p. e. a quello corrispondente al piano provvidenziale o alla legge divina delle teologie occidentali, bensì allo stato in cui l'Io è *svecchâcârin*, v. d. colui la cui via è *svecchâcâra* = fare ciò che si vuole.

E ciò che egli vuole immediatamente é verità. Veduta che si riconnette a quel concetto di sincerità — intesa come l'impossibilità che quel che lo yoghin pensi sia falso, il suo pensiero essendo potenza di verità — di cui parlano l'Oupnek' hat e il Patanjali.

Si può così dire che per il caktiçastra il principio della dimostrazione é la potenza. Dice il Shiva Chandra (1): si può chiedere sempre: perché così e non altrimenti? Perché, p. e. l'uomo ha occhi nel viso e non nel dorso? » in verità, lo stesso içvara [il Signore] non sfugge a queste interrogazioni, che sono la caratteristica naturale dell'ignoranza«. Infatti l'ignoranza é domandare anziché agire. Finché si stia al punto in cui si chiede un perché, nulla potrà essere mai davvero spiegato. La vera spiegazione é l'é, l'affermazione, l'atto creativo di potenza, non un astratto concetto. Così il Shiva Chandra dice che non vi é fine ad interrogazioni simili a quelle di sopra finché lo jiva non si immerga in çiva — ossia, traducendo: finché la potenza non é portata allo stato di pura attualità. L'intero universo é qualcosa di miracoloso, di meraviglioso in quanto, in última istanza, ce lo troviamo dinnanzi fatto, senza che si possa riconnettere il suo essere così anziché il suo essere altrimenti alla nostra volontà. Questa meravigliosità non cessa che quando si viva l'universo in funzione della potenza primordiale. E' così che il Kulachûdâmani-tantra (I, 24-5) afferma che » ogni scrittura [çastra, filosofia] é un puro mezzo: essa non serve se la devî non é conosciuta [v. d. se la potenza non viene realizzata] e non serve parimenti quando essa é conosciuta «.

(La conclusione al prossimo fascicolo).

J. EVOLA.

(1) TANTRATATVA, v. II, p. 34.

L'occultismo

In tutti i tempi, nella storia di tutti i popoli, ha sempre risuonato fra gli uomini una voce che nessuna persecuzione ha mai potuto ridurre al silenzio. Questa voce, fra le orde umane primitive delle epoche più lontane, come fra i popoli civili di ogni età, ha ripetuto e confermato senza posa un suo strano messaggio, che è giunto, attraverso aspre traversie, fino ai nostri giorni, e sembra debba svilupparsi e realizzarsi nel futuro. Il fascino di questo messaggio, che innesta sopra una propria interpretazione dell'universo la promessa per l'uomo di straordinario potere e di altissimi destini, ha destato sempre la curiosità di molti, ispirato la tenace ricerca di pochi e portato a pochissimi il sorriso della vittoria. Considerato nelle antiche civiltà come elemento reale ed importante della vita, diede origine nelle epoche oscure alle più nere superstizioni, fu combattuto nei suoi aspetti più bassi dalle religioni superiori e poi ripudiato nella grandiosa revisione di valori operata dalla scienza positiva. Ma seppe resistere tuttavia, e, come Anteo, figlio della Terra, che al contatto di questa riprendeva nuove energie ed era invincibile nella lotta, trovò in sè stesso e nella verità profonda che lo animava la forza di risorgere più vigoroso e più audace per domandare all'avvenire il riconoscimento della sua luce.

Questo messaggio, che molti spiriti forti s'illusero di poter volgere in riso e a cui molte anime deboli accorsero in cerca di facile esca alle loro illusioni, è giunto a noi frammentario, disperso e multiforme sotto il nome di *occultismo*.

Strana miscela di luminose visioni e di antichi errori, scheletro formidabile incrostato del ciarpame di accese fantasie, corpo di pratiche austere alterato da facili degenerazioni, l'occultismo emerge dalle tenebre del medio evo rinnovandosi e rinsaldandosi in diverse correnti che ne chiariscono il significato e le dottrine, ponendosi in rapporto con le esigenze del pensiero moderno. Nelle sue più recenti formulazioni, ha lasciato cadere molte scorie che lo appesantivano, ma non si è ancor liberato da tutte le foglie morte, residuo di antiche fioriture, che il vento mortifica e distacca ad una ad una.

Furon sovente questi rimasugli di vecchie forme dimenticate e superate di pensiero quelli che alienarono dalle sue più feconde vedute

la simpatia delle menti più aperte, e furono ancora le nuove illusioni rampollanti di continuo dalle sue inesauste sorgenti di errore quelle che sembrarono doverlo relegar per sempre fra le vie sbagliate e sterili, invano tentate dall'umanità.

Eppure oggi, nella grande crisi di rinnovamento che sposta la scienza positiva dalle provvisorie sistemazioni cui era giunta e l'avvia per un nuovo più ampio cammino; nel ritorno del pensiero filosofico e religioso verso i valori più intimi e più sacri della vita interiore, oggi è forse giunto il momento in cui l'uomo debba guardare ancora in viso l'antica sfinge dell'occulto per chiederle recisamente il suo segreto.

Chi si faccia a considerare oggettivamente e senza partito preso i postulati fondamentali dell'occultismo, vi rinviene fra l'altro alcune affermazioni che nulla hanno in sè d'illogico o di paradossale, e che non possono esser lasciate cadere da ogni coscienzioso ricercatore della verità senza un serio esame ed una spassionata discussione.

Sostengono gli occultisti che sono insite nell'uomo facoltà psichiche latenti le quali trascendono di gran lunga la ordinaria potenzialità dei sensi fisici. Tali facoltà possono risvegliarsi in modo spontaneo o svilupparsi per opera di speciali allenamenti: il loro sviluppo apre all'uomo la conoscenza di nuovi mondi e un più completo e perfetto dominio sul mondo ordinario.

Le scuole più nobili e aristocratiche di occultismo aggiungono che lo sviluppo delle facoltà psichiche supernormali deve esser incoraggiato soltanto in coloro che lo perseguono non per fini egoistici, ma per il bene generale: la conquista dei poteri psichici non deve dunque esser considerata come scopo a sè stessa, ma deve esser compiuta solo a completamento della propria personalità e a coronamento delle perfezioni morali con le quali si cerca la comunione col divino ed il sacrificio di sè all'umanità sofferente.

Viene asserito inoltre che vi furono in passato e che vi sono tuttora uomini i quali tale evoluzione sovrana hanno volontariamente conseguito e che possono guidare gli altri con chiaroveggente bontà e con infinito amore lungo la via perigliosa ch'essi hanno vittoriosamente battuta.

La completa riprova di tali affermazioni non può esser data se non a coloro che dedichino alla ricerca tutte le proprie forze e che in essa si orientino secondo le direttive del più sincero e provato altruismo.

Della esistenza di facoltà psichiche supernormali ogni persona anche mediocrementemente colta può trarre larga notizia dalla vasta bibliografia che ormai esiste in argomento e che ha trovato una prima sistemazione riassuntiva in quell'abbozzo di scienza che i maggiori studiosi si accordano nel denominare *metapsichica*. Molti sono del resto coloro che, per l'una o per l'altra via, possono averne anche diretta e personale esperienza.

In generale queste facoltà si manifestano spontaneamente in certi individui e tendono — come tutte le facoltà umane — a perfezionarsi coll'esercizio.

Talvolta però, come nel caso della medianità, dopo aver descritta una certa parabola, e raggiunto un massimo di potenza, declinano e si esauriscono.

Meno facilmente dimostrabile è la tesi che i poteri supernormali si possano realmente conseguire, anche da chi non li abbia spontanei, per mezzo di allenamenti psichici speciali. Tali metodi di sviluppo, che trovarono in Oriente una vera e propria sistemazione nelle varie scuole di Yoga, nel sentiero di liberazione del Buddismo e in altre vie, furono praticamente per quanto quasi inconsciamente vissuti dai nostri mistici occidentali e diedero risultati positivi quando furono condotti a fondo con quella eroica determinazione che è caratteristica delle anime veramente ed esclusivamente innamorate di Dio. I facili insuccessi delle anime tiepide o curiose o incostanti, i gravi squilibri degli spiriti deboli, i terribili contraccolpi degli avventurieri poco scrupolosi dell'occulto, stanno soltanto a provare la difficoltà della ricerca, non la sua impossibilità.

Il fatto stesso della costituzione dei vari sistemi di Yoga non si spiega senza ammettere la possibilità di risultati positivi per chi li abbia praticati sotto una guida sperimentata. E d'altra parte la storia del misticismo di tutte le religioni, del Buddismo, del Cristianesimo, del Giudaismo e dell'Islamismo in particolare, è istruttiva quanto mai per chi la consideri sotto questo speciale punto di vista.

Certo le anime capaci di sacrificare ogni altro bene della vita per quest'unica terribile conquista sono molto rare ai nostri giorni, ma non è detto che non ve ne siano. E se vi sono, è giusto ch'esse abbiano ad esser saggiate perchè appaia il movente che le ispira e vengano gradualmente eliminati i residui di egoismo che ne inquinano la visione e l'opera.

Che le guide vi siano nessuno può escluderlo, se pur si possa dubitarne: è detto che ognuno il quale le cerchi in buona fede e dia

prova coi fatti di meritarse l'interessamento e l'aiuto deve sicuramente un giorno trovarne qualcuna sul suo cammino. Non è necessario che esse si espongano alla ingombrante curiosità degli scioocchi, come non è indispensabile che esse abbiano a relegarsi nelle sacre solitudini dell'Imalaja. Senza dubbio per i ricercatori di buona volontà è fonte di consolazione e di speranza il pensare che il loro lavoro sia veduto, sorvegliato, ispirato e diretto da grandi anime pronte ad aiutarli e a sostenerli nelle ore difficili e decisive.

Dicono ancora gli occultisti che la vita, interpretata e vissuta secondo il loro punto di vista, acquista un valore e un interesse nuovo e più grande, una coerenza e un significato che nessun'altra visione della realtà è in grado di dare. Ed affermano che, unificando e riordinando i poteri dello spirito secondo le leggi dello sviluppo spirituale, l'uomo può mettere in opera le forze più potenti della sua personalità ed acquistare una più completa ed efficace capacità d'azione.

La verità di questo asserto non è stata finora trionfalmente dimostrata se non da quegli occultisti naturali che son noti coi nomi di mistici e di santi. Tuttavia alcuni moderni movimenti spirituali hanno tratto dall'occultismo gli elementi essenziali della loro fortuna, e — malgrado le loro deficienze — hanno incoraggiato correnti di vita piene di giovanile fiducia, di ottimismo e di immediata efficienza.

Ciò che ha importanza decisiva nel determinare il valor reale di questa antica corrente di pensiero è lo spirito col quale essa viene abbracciata e vissuta.

L'occultismo è dannoso, irto di pericoli, malsano e sterile, degno della fama equivoca e dello scetticismo dal quale è circondato, quando lo studio dei suoi problemi e l'applicazione delle sue leggi si ispirino al così detto atteggiamento *magico*, personalistico, utilitario, volto a sfruttare i poteri psichici per il vantaggio egoistico di chi li possiede e a subordinarne l'uso al volere di personalità incapaci di agire per il bene generale. Questa via, del resto, è tutt'altro che facile a battersi e riserva ai suoi seguaci le più tragiche disillusioni.

E' invece ricco di possibilità meravigliose e fonte di straordinarie manifestazioni di sviluppo umano quando sia avvicinato per la via *mistica*, con lo scopo esclusivo di realizzare in sè con la purificazione, col distacco e con l'amore la pienezza della più alta vita spirituale, facendosi mezzo e canale per il fluire delle forze superiori consolatrici e redentrici dell'umanità.

La ricerca dei poteri per via magica o coi metodi inferiori del fakirismo non può dare all'uomo nulla di bene. Può servire talora a

riprender sotto controllo — camminando a ritroso della corrente evolutiva — facoltà organiche divenute automatiche o incoscienti, o a risvegliarne anzi tempo altre delle quali non si è in grado di avere il perfetto dominio nè di fare buon uso. Rappresenta sempre un grave rischio per il proprio equilibrio psichico, talora una degradazione, tal'altra uno sviluppo disarmonico ed abnorme.

Nel caso invece della evoluzione mistica, sostenuta da una verace e profonda vocazione religiosa e accompagnata da un completo riordinamento e affinamento di tutta la personalità morale, l'apparire delle facoltà sopranormali può essere accolto senza timore, sebbene il soffermarsi in esse con compiacimento invece di subordinarle ai più alti ideali della vita spirituale debba sempre considerarsi come un pericolo.

Tuttavia colui che potesse aggiungere alla pienezza di una vita fisica, emozionale, intellettuale e morale, anche le facoltà trascendenti che l'uomo porta latenti in sè, coscientemente sviluppate e volontariamente impiegate per l'aiuto dei propri simili, darebbe il tipo di una nuova umanità della nostra infinitamente più perfetta e più buona. Una tale ricerca, per lo scopo altissimo che si propone, è dunque ben degna di esser tentata da chi vi si senta chiamato. E in ogni modo a molti, cui non è dato di affrontare la grande ascesa, può sorridere di indagarne le leggi secondo i metodi della scienza moderna, nella speranza di ottenere anche per tal guisa lampi di luce insperata sulla natura dell'anima umana e sui suoi futuri destini.

Coloro che si illudono di ricercare per le strade consuete ideali più pratici e di più immediata utilità, apprendano almeno a meglio conoscere i valori di queste antiche vie di elevazione dell'uomo, e a rispettare l'abnegazione e il coraggio di quei pochi che hanno la forza disinteressata di lanciarsi.

L'occultismo, o — meglio — l'occultismo mistico, non è già — come fu creduto dalla scienza presuntuosa del secolo scorso — un ammasso di superstizioni, avanzo di antichi errori, destinato a cadere innanzi all'affermarsi della indagine moderna; ma un corpo di dottrine che di tali errori può essere liberato e sfrondata e che rappresenta il risultato dell'esperienza interiore delle più grandi anime mistiche e religiose del passato.

Purificato dalle sue degenerazioni, interpretato e ripresentato nei termini della filosofia e della scienza del nostro tempo, esso è ancora il depositario di grandi verità e addita sempre la via ai pionieri dell'umanità.

VITTORINO VEZZANI.



CORSO DI CULTURA SPIRITUALE. — Presso la nostra sede di Roma, ha continuato, nei mesi di april-maggio, il *Corso di Cultura Spirituale* di cui parlammo già nei numeri precedenti e sulle prime conferenze del quale demmo altresì un cenno. Ora, come da promessa, diremo qualcosa sulle conferenze che hanno avuto luogo dopo quelle dei proff. Tilgher, Tucci, Varisco e Volpicelli.

Nella quinta riunione il duca G. C. Colonna di Cesaró ha parlato su *Dall'umanità all'uomo, dall'uomo all'umanità*. Riportiamo in questo stesso numero un sunto della conferenza che, come il lettore vedrà, si basa sul concetto di uno sviluppo dell'uomo che partendo da uno stato di socialità confusa ed anonima conquista la sua autonomia per tornare, in un terzo stadio, ad una universalità.

Questa si distingue tuttavia dallo stadio iniziale in ciò, che non é piú un « dato », una natura, qualcosa in cui l'individuo semplicemente si trovi, ma deve essere qualcosa che l'individuo si dia spontaneamente a sé stesso con un atto di libera adesione personale — e, a dir vero, solamente dopo che le varie norme e i vari aggrupamenti estrinseci ancora esistenti, quali quelli di un nazionalismo unilaterale e della stessa famiglia, siano superati.

J. Evola, nella seguente conferenza, su *L'individuo e il divenire del mondo*, si pone, ad un dipresso, lo stesso problema, trasposto però in un piano metafisico ed orientato in modo sensibilmente diverso. Infatti l'E. nel mondo vede un processo che dall'universale, inteso come lo stato piú povero ed astratto dell'essere, va verso l'individuale, inteso aristotelicamente come il suo stato piú intenso e perfetto. Nel punto di partenza l'Io é il mondo, nel punto di arrivo il *Signore* del mondo; lá un essere fatto di « spontaneità » in cui spirito e natura sono ancora fusi insieme, qui un essere fatto di potenza il cui principio é: autarchia e dominazione. Tale sarebbe il Dio — il quale però per l'E. non esiste già, ma occorre che l'individuo lo crei facendosi divino. Ciò che per l'Io non ancor nato era « età dell'oro », mondo di luce e di pienezza, per colui che, per essere « per sé » si strappa dall'universale, si converte infatti in mondo di passione e di « privazione ». Questa é la natura, che é, come « altro », qualora di negativo, non un essere ma un non-essere che si appende all'individuo come a colui che, dandosi nella potenza, facendosi sufficiente a sé puó, solo, attuarla nell'essere. Giacchè colui che di nulla ha bisogno, che non si appoggia su nulla — é ciò di cui tutti gli esseri hanno bisogno, su cui tutti si appoggiano e a cui l'intero processo universale si appende. « *Sii, fatti Dio e, in ciò, fai essere, salva il mondo* » — tale sarebbe l'audace conclusione della tesi dell'E., riconnettentesi al sistema da lui chiamato *idealismo magico*. Come é naturale, questa conferenza ha suscitato discussioni vivacissime, di cui ci duole non poter dare nemmeno un cenno.

Nella settima conferenza il prof. F. Enriques della R. Università di Roma ha esposto in modo particolarmente lucido e brillante le vicende del « *Problema cosmologico nell'antica Grecia* ». Di là da ciò si è avuta una discussione particolarmente interessante, causata dal fatto che l'E., dopo aver notata la scissione fra scienza e filosofia effettuata alla fine della civiltà greca, scissione per cui la filosofia si rinchiuse in astrazione e la scienza in una perfezione permessa dalla ristrettezza stessa del proprio ambito, osservò come qualcosa di simile si ripeta ai nostri giorni, e fece voto per una sintesi di queste due forme dello spirito in una era a venire. Ora poiché l'E. stesso aveva espresso giudizi negativi su ciò che nei vari pensatori era propriamente filosofia e non scienza (il concettualismo in Platone ed Aristotile, l'idealismo nei moderni) sorse naturale la domanda di saper che cosa egli intendesse dunque propriamente per la filosofia, in quanto quel termine che, distinto da essa, dovrebbe integrare la scienza. In conclusione l'E. negò che un tale termine distinto abbia valore e significato, onde la sua istanza si palesò non tanto verso una sintesi di scienza e filosofia quanto piuttosto verso un elevarsi della scienza a filosofia scientifica. Tesi, che ha fatto nascere varie altre difficoltà, massime quella che oltre alla realtà vi è la possibilità, ciò che non è ma è da farsi e in cui la parte dell'Io non è più quella del semplice conoscitore, ma quella dell'attore: ora la scienza è limitata a ciò che è, al fatto; tutto ciò che è possibilità, dover essere, dottrina dei valori cade completamente fuori di essa, così che in una filosofia scientifica in nessun modo si saprebbe vedere l'ultima istanza della cultura.

La seguente conferenza, del prof. U. Della Seta della R. Università di Roma, ci si presentò più che una trattazione speculativa, come un atto di fede animato liricamente, incentrantisi nel convincimento che, di là dalla molteplicità, dalla antitesi e dal divenire da cui è dominata l'esistenza umana vi deve essere una unità, in cui i vari elementi lungi dall'escludersi o limitarsi, si compongono non dialetticamente ma attualmente in una superiore armonia.

Di questa conferenza (il titolo era: « *Armonie dello spirito* ») il lettore troverà un sunto nel proprio fascicolo. La discussione ha investito anche la *vexata quaestio* dell'insegnamento religioso, ove ha assunto un andamento quasi parlamentare.

Nella nona conferenza, sull'*Infinità dello spirito*, il prof. A. Bellugi ha affermata una tesi decisamente irrazionalistica. L'idea, egli dice, non ha la sua vita in sé stessa, in una vis logica autonoma, bensì nel *sentimento*. Dal sentimento l'idea è determinata, generata, vivificata; la costruzione logica non è che un *posterius*, un simbolo della profonda affermazione alogica. Simbolo, in ogni caso inadeguato: il sentimento è l'infinito, l'idea il finito; fra l'uno e l'altra vi è una eterogeneità irreducibile. L'idea è una sorta di *caduta* del sentimento, che essa cerca di superare moltiplicando sé stessa, sviluppandosi in un divenire la cui infinità è però illusoria, inadeguata a quell'infinito attuale e pieno che sta di qua dal logico, che non può venire pensato ma soltanto sentito e vissuto. La difficoltà principale che questa tesi, come quella dell'irrazionalismo in genere, ha sollevato nella discussione, è la seguente: che posto che la verità vera sia il sentimento e l'idea una « caduta », fare una

teoria del sentimento è una vera contraddizione in termini. L'irrazionalista dovrebbe invece starsene muto nel suo mero sentire ed agire o, al più esprimersi con effusioni liriche — mai con teorie. Inoltre se ogni teoria ha base sur un sentimento, ciò accadrà altresì per la stessa teoria del sentimento, la quale allora si rivela come la manifestazione contingente del sentimento inteso però come una entità incoercibile che se può determinare la teoria del sentimento, può anche determinare qualsiasi altra e quindi, volendo, anche quella del razionalismo. Di là da ciò, questa discussione ha dato modo al prof. V. Marchi di fare una efficace presentazione della sua dottrina desunta dal Mazzini. Speriamo di riportarne nel prossimo fascicolo un largo resoconto della conferenza del Belluigi.

Per l'inoltrarsi della stagione, le altre conferenze annunciate (del Costa, Moscardelli, Assagioli, Ferretti, Vezzani) sono state rinviata all'anno venturo. Il corso è stato chiuso da Decio Calvari con una esposizione della « *Dottrina del corpo cosmico* ». L'oratore si è basato principalmente sul noto rituale mitriaco pubblicato dal Dieterich, e commentandolo e lueggiandolo con vedute affini del neoplatonismo, dello gnosticismo cristiano e dello yoga, ha dato in modo veramente efficace, suggestivo e lirico la veduta fondamentale e grandiosa dell'iniziatica, secondo cui all'individuo sarebbe dato di superarsi ed ascendere in gradi di conoscenza e potenza sino ad identificarsi alle varie gerarchie metafisiche ed a sentire, che il suo vero corpo è l'universo. Dominatore dell' « eone », ed egli, nel suo stesso corpo finito, sarebbe allora rinato all'eternità. Il C. ha quindi concluso, che ciò che oggi importa non è di arricchire ancora la mente con nuove cognizioni e teorie, di indugiarsi in bei sentimenti e fantasie o consolarsi in una morale mediocre, bensì di impugnarsi nella più profonda potenza della propria vita e svilupparsi concretamente: spezzare realmente le leggi di necessità e di morte che dominano l'esistenza finita. Nella discussione il conferenziere insieme con il dott. Assagioli ha trattato vari elementi di disciplina spirituale introduttivi alla via dell'autorealizzazione esoterica.

L'interesse che la nostra iniziativa già al principio ha riscosso, si è confermato ed esteso in questo suo ulteriore sviluppo. Dato il successo, con grande probabilità riprenderemo il Corso nel nuovo anno, allargandone l'organizzazione e col concorso dei migliori nomi della cultura italiana.

LA COMMEMORAZIONE DELL'8 MAGGIO. — Anche quest'anno, come di consuet, l'8 maggio ha segnato per i Teosofi la data di una festa intima e cara, e la nobile figura di Elena P. Blavatsky, fondatrice del movimento teosofico, è stata rievocata, insieme ai suoi collaboratori, nella nostra sede in via Gregoriana.

In tal giorno, sacro alla memoria di Colei che prospettò agli uomini, sotto nuova luce, le eterne verità spirituali comuni ad ogni religione, per introdurre come elemento vitale e fattore dinamico nella moderna civiltà, si riuniscono i Teosofi di tutto il mondo, non per vana e sentimentale commemorazione, ma perchè la catena delle anime che lavorano sulla terra per lo stesso, nobile ideale, sia rinsaldata nel nome dell'eroina che consacrò ad esso tutta la sua vita d'intenso lavoro.

Nella nostra sala, adorna per la ricorrenza di splendidi fiori parlò per primo eloquentemente il Dr. Enrico Galli Angelini, Presidente del Gruppo, il quale volle in questi momenti in cui da tante parti si palesa un interesse non sempre sano per tutto ciò che è misterioso ed occulto, richiamare alla memoria degli studiosi il saggio di H. P. B. sulla differenza essenziale tra l'Occultismo teoretico e quello pratico, che è quanto dire tra il vero Misticismo e la Teosofia da un lato e le Scienze occulte dall'altro, insistendo soprattutto sulle difficoltà e i pericoli che si incontrano nello studio di queste ultime, quando, come è troppo facile, degenerano in Arti occulte. Unica salvezza è la cultura della natura morale, la meditazione, l'astinenza severa, l'osservanza dei doveri, la simpatia, la gentilezza di pensiero e di azione verso chicchessia unita a una completa dimenticanza di sè.

Il Dr. Roberto Assaziole espose, con molta chiarezza, l'ideale del Maestro di Compassione come è stato rivelato al mondo contemporaneo da H. P. B., facendo notare che l'Uomo perfetto noi possiamo riscontrarlo nell'individuo che ha armonicamente e completamente sviluppato in sè stesso l'aspetto conoscenza, l'aspetto energia e l'aspetto amore. Questo è l'ideale cui noi dobbiamo tendere con tutte le nostre forze.

Seguì Olga Calvari con un discorso in cui dopo aver riassunto il grande processo della manifestazione sia dal punto di vista cosmogenetico che antropogenetico quale è tracciato nella D. S. di H. P. B. fece rilevare che secondo le nostre vedute noi possiamo fin d'ora avere delle direttive abbastanza definite circa i modi e le tendenze che dobbiamo seguire nel lavoro spirituale da compiere, il quale dev'essere soprattutto un lavoro a base unitaria, per cui gl'infiniti elementi e le innumerevoli esperienze raccolti durante il periodo involutivo sia dalla razza sia dall'individuo, devono essere ripresi, elaborati, armonizzati, assimilati in una sintesi superiore la quale dovrà dare all'umanità ed al singolo una nuova forma di vita e di coscienza creativa.

Il mondo è sempre in attesa di *cose nuove* perchè quelle passate sono state, si dice, superate; superate intellettualmente, forse, perchè la mente umana si è già sbizzarrita da un estremo all'altro delle possibilità di avvicinare il Mistero, per mezzo del pensiero. La materia è l'unica realtà, o lo spirito è la realtà suprema; oggetto o soggetto; teismo o ateismo; i molti o l'uno; il Dio fuori o il Dio dentro; il divenire come illusione o il divenire come l'essenza stessa della vita; una sola vita o innumerevoli vite per ognuno; immortalità o annichilazione... Io ritengo, disse l'oratrice, che se Esseri divini verranno ancora fra noi, non ci daranno altri particolari o notizie sensazionali, ma ci aiuteranno ad aprire gli occhi dello spirito, ci indicheranno nuovi angoli visuali, ci insegneranno ad estrarre l'oro spirituale dagli immensi cumuli di esperienze che sono a nostra portata e che non sappiamo trattare e sfruttare giustamente. Saranno essi unificatori, vivificatori, armonizzatori e noi che umilmente vogliamo preparar loro la via, dobbiamo lavorare appunto lungo le loro linee di profondità, di universalità.

Chiuse la simpatica adunanza tutta vibrante di schietta spiritualità, Decio Calvari con una perorazione che qui appresso largamente riassumiamo.

L'oratore principiò col citare un brano della D. S. (vol. III p. 62-63). Eccolo: « Noi non possiamo raggiungere l'Adeptato o il Nirvana, la Beati-

tudine e il Regno dei Cieli se non ci leghiamo indissolubilmente al nostro *Rex Lux*, il nostro Dio immortale dentro di noi ».

In Matteo (V. 48) troviamo le parole di Gesù: « Siate perfetti come è perfetto il vostro Padre celeste », cioè il Padre, il nostro Dio che è nel Cielo della nostra anima.

E Paolo nella lettera I ai Corinti, III, 16: « Voi siete il tempio di Dio e lo Spirito di Dio abita in voi ».

E noi ci leghiamo al nostro Signore di Splendore e di Luce, al nostro Dio immortale dentro di noi, con la Preghiera saggiamente intesa — quale forma cioè di vivificazione e di risveglio del Mistero che è nell'intimo della nostra Anima. E' codesta preghiera che ha la possibilità di dare all'infinita forza spirituale e vitale del nostro vero Io, un ritmo travolgente, il cui effetto si manifesta con la realizzazione. Invocare, sollecitare, scongiurare il nostro Dio sepolto nella tomba della nostra anima addormentata, vuol dire provocarne l'azionamento realizzatore. Qui non si tratta semplicemente di credere, come la maggior parte delle persone crede, si tratta di comprendere e sentire nello stesso punto, quale realtà agente il Signore di Splendore e di Luce, il produttore del prodigio, il sistematore di ogni cosa attorno a sè perchè nell'attuazione del suo vortice irresistibile, tutto entra di fatto nella sua orbita disponendosi armonicamente e cioè cosmicamente. Siamo alla fase della vera fede.

Non bisogna quindi, per avviarsi a qualsiasi realizzazione spirituale, stancarsi mai di pregare, affermare, ripetere fino a sazietà, quello che vogliamo, non curandoci di tutte le apparenze contrarie, anzi chiudendo gli occhi ermeticamente a qualunque suggestione opposta proveniente dai sensi ingannevoli, da ogni concezione dualistica e separativa, da ogni dubbio fallace che l'esperienza sensibile cerca continuamente di insinuare, e togliendo con cura di mezzo tutti gl'intoppi che sulla nostra via sono posti dalle *inibizioni* ignoranti provenienti dalla nostra coscienza oramai vecchia e cristallizzata. Il nostro *umore*, le nostre *idiosincrasie*, i nostri *timori*, le nostre *debolezze*, vanno messi da parte, svalutati, gettati via come cose non solo inutili, ma dannose. Sono ombre non realtà.

Tutte codeste inibizioni dunque sono il risultato dell'ignoranza, del pregiudizio e di tutti gli apriorismi stupidi relativi a limitazioni che non esistono se non come nostre ereazioni, che noi ci ritroviamo davanti obbiettivate e che crediamo *reali* senza *capire* che non solo funzionano come *inibizioni* perchè le abbiamo fatte con le nostre mani, ma perchè continuamente le valorizziamo e le alimentiamo e diamo loro un *essere* e una *forza* che di fatto non hanno, appena riconosciamo l'equivoco, appena cioè *cessiamo* di conferir loro una realtà tanto più deplorabile, quanto più da noi stessi creata, voluta e mantenuta. Finchè non cadono come fantasmi irreali tutte quante le nostre autofatte muraglie, non c'è possibilità di creazione, di realizzazione, di potenza. Gran parte dello sviluppo preliminare consiste in questo lavoro di distruzione di fortezze di carta; man mano che la loro eliminazione progredisce, il *ritmo* del *Rex Lux* si fa più rapido, più travolgente e nella libertà dalle *pastoie* che lo hanno fino allora costretto, paralizzato, soffocato, crea, sotto-

mette, domina tutte le cose attorno a sè: è il principio della signoria e della conoscenza della Vita.

A questi inizi deve seguire un compito immediato e cioè:

Costantemente portare la terra in cielo; costantemente portare il cielo in terra.

Ciò che costituisce quello che nella storia individuale si può definire la coesistenza dell'*idillio* e della *tragedia: amore e morte*. Più sono le morti e più sono le nascite dentro di noi. Un simile giuoco di forze implica una vita intensamente e consapevolmente vissuta durante tutte le ore del giorno e della notte, in un giro perpetuo di attività pratica e attività ideale in cui ogni movimento, interno o esterno, è benedetto dal contatto dei due: terra e cielo. A ogni cosa della terra mettere dentro il cielo, lo spirito, il mistero supremo dentro di noi; a ogni cosa del cielo portare vicino la terra. Intrecciare insomma ininterrottamente il basso con l'alto e viceversa. L'Alto che è il germe della onni-potenza vitale, l'elemento che solo ha il potere di salvare, redimere, sublimare il Basso. La familiarità con codesta pratica, voglio dire la sua diuturna attuazione, ci porta a contatto dentro e fuori di noi, con un nuovo mondo, eppure è lo stesso mondo di prima, ma arricchito di nuovi elementi integratori. Questo significa cominciare consciamente la Grande Opera. Senza un tale *lavoro* di espirazione (andata verso il fuori o il Basso) e di ispirazione (andata verso il dentro o l'Alto), senza il movimento di questa spola che va innanzi e indietro nel telajo della costruzione di noi stessi, l'ordito non è tessuto, nè si conclude nulla. A un certo momento i due movimenti di andata e ritorno, al di dentro e al di fuori, assumono la forma circolare, si seguono, si rincorrono e generano un vero vortice la cui rapidità apre le porte a un nuovo senso della vita divina; in realtà si aprono le porte innumerevoli degli atomi dei corpi e tutto allora armonicamente lavora.

L'elemento divino dunque bisogna metterlo dappertutto, sentirlo dappertutto, udirlo dappertutto, toccarlo dappertutto, gustarlo dappertutto, pensarlo dappertutto, realizzarlo dappertutto, dentro, fuori, ogni momento, comechessia. E' il granello di senapa che diventa albero, è il fermento, è il seme che redime, salva, libera, inalza, solleva, trasmuta tutto.

E', ripetiamo, il seme spirituale che feconda la sostanza essenziale del nostro essere, la quale, altrimenti rimane per sempre sterile. La sostanza essenziale fecondata dal seme dello spirito, genera, produce l'essere nuovo, l'individuo, il Cristo embrionale, l'Eroe che si sviluppava poi nel Cristo vero o nel Buddha. Nella base sostanziale nasce il punto l'individuo germinale: tale matrice alimenta il feto spirituale che gradatamente cresce, cresce finchè un giorno giunto a maturità esso esce dalla grotta, dalla matrice di sostanza, come il bambino dal seno materno. E' la 2^a nascita, è il passaggio dal mondo delle cose piccole, al mondo delle cose grandi, dal mondo degli uomini al mondo degli Dei. « Non sapete voi che siete Dei? ». Questo è il Mistero, questa è la gloria che ci attende, se sappiamo bene interpretare e bene applicare le parole di vita citate da principio e cioè se riusciamo a legarci indissolubilmente al Signore di Splendore e di Luce, il nostro Dio immortale dentro di noi.

* * *

A fianco alle pubbliche conferenze sono continuati tutti i martedì i Corsi riservati ai Soci, giusta quanto avemmo occasione di scrivere nello scorso fascicolo di *Ultra*.

Così pure si sono regolarmente svolte le adunanze pubbliche del giovedì, sempre assai frequentate e nelle quali o si discussero questioni d'indole spirituale relative alle conferenze o si rispose a domande presentate da simpatizzanti o da studiosi delle nostre dottrine. Particolarmente interessante riuscì la conferenza di J. Evola sul « Concetto esoterico delle purificazioni » che diede luogo a vivaci discussioni sostenute brillantemente dal Conferenziere e alle quali presero parte prospettando i propri punti di vista il prof. Palanga, il Dr. Assaziali, Decio e Olga Calvari ed altri. Di questa conferenza la Rivista *Bilychnis* pubblicherà quanto prima il testo completo.

L'uomo giusto.

[L'uomo giusto] vive in un presente eterno, nulla proponendo di proprio, cercando di profittare al massimo, così delle piccole come delle grandi cose.

Il non esser poi legato a legge veruna, deriva ch'egli fa spontaneamente e con animo pronto e rassegnato quello che i più fanno per obbligo o per paura della punizione.

Cogli uomini vive famigliarmente senza riceverne l'impressione, li ama senza attaccamento, compatendoli in vera libertà, senza ansiosa sollecitudine.

E' uomo di pochi modi e di poche parole, e queste sono semplici; la sua vita è ben costumata come se le cose necessarie passassero per lui, senza di lui. Nei sensi è calmo e tranquillo.

Beato Enrico Suso — Dialogo della verità. Cap. XII.



I LIBRI

G. R. MEAD — *Come in alto, così in basso* — Saggi mistici e visioni gnostiche. Traduzione e prefazione di Decio Calvari. Torino, F.lli Bocca, 1925.

Vediamo con viva soddisfazione apparire in lingua italiana, accuratamente tradotto dal nostro Calvari, questo che consideriamo come uno dei migliori libri del Mead.

Profondo studioso di problemi religiosi e di misticismo, questi ha raccolto nel volume che in inglese porta il titolo di *Some mystical adventures*, una serie di saggi in cui si rivela la linea di pensiero che lo guida insieme con l'espressione schietta e vibrante dell'anima sua nella considerazione dei grandi problemi dello Spirito.

I saggi hanno i seguenti titoli: *Come in alto, così in basso*; *Eresia*; *La elasticità di un corpo permanente*; *Le immensità*; *Eredi delle età*; *Il Maestro*; *Iniziazione*; *Ciò che la sapienza significa per me*; *Adombramenti*; *La vita eroica*; *Sulle tracce della spiritualità*; *Congetture circa ciò che ci si deve aspettare*; *Circa l'arte del simbolismo*; *L'auto-ammaestrato*; *Verso il sentiero*; *Realtà mistica*; *La razza immortale*; *Cosmogonia mistica*; *Alcune speculazioni elementari*; *Sulla natura della ricerca suprema*.

Basta l'accento ai problemi affrontati dall'Autore per indicare l'alto interesse di tutto il volume. In esso rifulgono splendidi voli di pensiero filosofico, concezioni originali, ravvicinamenti inaspettati che lanciano raggi di luce viva sulle questioni più ardue del misticismo e dell'occultismo. E insieme affiorano accenni sinceri alla storia dei processi interiori nei quali è passato l'autore, come deve passare ogni anima mistica nella costante ricerca del divino nella natura e nell'uomo.

Dal libro traspare un grado di cultura veramente raro, una competenza indiscussa nel campo delle più difficili e astruse ricerche fra le scritture e gli eventi della vita religiosa di tutti i popoli, una ricchezza e un'acutezza di visione che trascinano all'ammirazione e aprono al lettore sempre nuovi orizzonti.

In verità non sapremmo trascogliere qualche saggio su cui richiamare particolarmente l'attenzione, tanta è la densità di pensiero che ritroviamo in tutti.

Il libro non è sistematico, ma suggestivo; non è sempre chiarissimo né adatto alle menti mediocri, ma è pieno di cibo sostanziale per coloro che sanno coglierne il succo profondo che lo pervade.

Scritto per chi aspira sinceramente alla propria rigenerazione spirituale, e per chi ama avventurarsi alla realizzazione dei più riposti misteri interiori, questo insieme di saggi e di visioni gnostiche offre larga materia di medita-

zione e di studio, rompe vecchie cristallizzazioni di pensiero, combatte pregiudizi e traccia nuove vie all'anima assetata di verità e di bellezza.

Il Mead non è uno scrittore facile, fantasioso e compito, ma un pensatore rude, sano e virile che nutre il pensiero di sapienza reale e foggia la mente alla vigorosa ricerca del vero.

Noi ne consigliamo vivamente la lettura ai nostri studiosi di misticismo, soprattutto a quelli che aspirano a formarsi salde ossa e forti muscoli per il lavoro e la battaglia.

Una particolare parola di lode va data al traduttore, Decio Calvari, che ha saputo rendere in forma italiana limpida, decorosa e fedele lo stile energico e talora involuto dell'Autore. Alla prefazione del traduttore è annesso un elenco delle principali opere del Mead, attuale direttore della *Quest* (rivista fondata nel 1909) e anima della *Quest Society* di Londra.

v. v.

J. EVOLA — *Saggi sull'idealismo magico* — Casa Editrice « Atanòr ». Todi-Roma, 1925.

Una notevole rivalutazione delle dottrine iniziatiche e delle tradizioni esoteriche orientali e occidentali sta facendo nel campo filosofico, con soda coltura e con acuto intelletto, questo giovane scrittore.

Perfetto conoscitore dei vari idealismi che si contendono il terreno nel pensiero moderno, egli espone in un libro di saggi — edito con una certa eleganza libraria di tipo germanico dalla « Casa Atanòr » — una sua concezione assai interessante de « *L'idealismo magico* ».

L'argomento dei saggi è: Il problema dello spirito contemporaneo e il trapasso dell'Idealismo; Sul concetto di potenza; L'Io soprannormale; La costruzione dell'immortalità; L'essenza dello sviluppo magico; Esigenze contemporanee verso l'idealismo magico. Quest'ultimo contiene brevi dissertazioni sul pensiero di Carlo Michelstaedter, di Otto Braun, di Giovanni Gentile, di Ottavio Hamelin e di Ermanno Keyserling. Segue un'appendice Sul significato nell'arte modernissima.

L'Autore espone una dottrina di pura affermazione. Questa pone come valore centrale l'individuo quale essere a sè stesso sufficiente, quale autarca. L'oscura, obliqua vita quotidiana, il mondo nel modo in cui ci si presenta non costituisce una estrema istanza, bensì un fenomeno contingente rispetto alla potenza pura dell'Io. L'individuo può e deve levarsi da essa sino a quel tipo glorioso di dominatore cosmico, di Signore del sì e del no, che fu la mèta additata segretamente dalla sapienza esoterica d'Oriente e d'Occidente.

A questo compito supremo, a questa via creativa l'Autore mostra che si è necessariamente spinti dalle posizioni dell'ultima filosofia. Dal terreno della astratta filosofia occorre passare a quello della potenza, dal giudizio teoretico bisogna giungere all'atto creativo, attuarsi, farsi realmente dominatore di sè e della realtà in cui si vive.

A tale veduta si connette quella della responsabilità cosmica dell'individuo. In fondo l'individuo è *solo*, in fondo non vi è realmente nulla fuori e oltre di lui su cui egli possa appoggiarsi e rimettersi. Se dunque egli non si fa il salvatore di sè stesso, nulla potrà mai salvarlo: da sè l'individuo deve costruirsi la via e farsi la potenza. « Dio non esiste: occorre che l'Io lo crei,

facendosi divino ». E poichè l'idealismo mostra che tutto il mondo gravita sull'Io, questa opera di autorealizzazione ha anche il valore di una realizzazione del mondo. « Sii, fatti Dio, e, in ciò, fai essere, salva il mondo ».

La concezione fondamentale dell'Evola ricorre come metodo di sviluppo ad una via che sotto alcuni aspetti si avvicina a quella dello Yoga indiano e del moderno occultismo.

Tuttavia, malgrado questo lato comune, e l'accettazione di molti elementi metapsichici e teosofici, sembra a noi che il pensiero dell'A. essenzialmente si distacchi da quello che rappresenta le linee direttive della nostra veduta. Fra molte altre cose, noi non possiamo accogliere la svalutazione ch'egli fa del misticismo e il poco conto in cui egli sembra tenere l'elemento etico.

Siamo lieti, tuttavia, che l'ampia coltura e l'audace intelletto dell'Evola servano a porre innanzi al pensiero moderno ciò che è vivo e fecondo nei campi della magia e della mistica, a chiarirne molti punti sostanziali e a richiamare l'attenzione degli studiosi su queste antiche vie di elevazione dell'uomo.

v. v.

GIORGIO FOOT MOORE — *Origine e sviluppo della religione* — Traduzione dall'inglese di Giorgio La Piana. Bari, Gius. Laterza e Figli, 1925.

Al bel trattato di *Storia delle religioni*, edito nel 1922, la Casa Laterza fa seguire quest'anno un altro pregevole volume dello stesso autore insegnante alla Università americana di Harward.

Questo libro, però, come osserva l'eccellente traduttore, prof. La Piana, non è una storia delle religioni primitive, che serva di propedeutica ai due volumi sulle religioni più progredite, ma rappresenta piuttosto un valido tentativo di ricostruzione del processo da cui è sorto e si è sviluppato nella storia il fenomeno così complesso della religiosità umana, a cominciare dalle sue forme inferiori e più elementari, sino a quelle più elevate e più ricche di contenuto filosofico e morale.

Il volume contiene otto conferenze fatte nel 1922 a New York, con lo scopo di condensare in una trattazione serrata le conclusioni sulla evoluzione della religione a cui l'A. è giunto attraverso molti anni di studio sull'argomento. Egli ha voluto ricostruire, e lo ha fatto con mano felice, il processo storico per cui l'uomo, attraverso stadi progressivi, è arrivato alla più elevata concezione religiosa e filosofica di Dio, della natura e del destino umano, e delle proprie relazioni con Dio, in cui egli trova salvezza.

L'esposizione è strettamente legata alla realtà dei fatti storici e non aspira a svolgere una filosofia della religione. Essa si snoda in otto capitoli: Antecedenti e forme rudimentali; Anime e spiriti; Il sorgere degli dei; Morale e religione; La religione dei popoli civili; L'oltre tomba; Le religioni sotterriche; Salvezza; Religione e filosofia. Proceede densa e chiara dall'uno all'altro sviluppo della vita religiosa e raccoglie in pochi tratti il frutto di lunghe speculazioni e di pazienti ricerche.

E' un lavoro veramente prezioso per chi voglia avvicinarsi all'essenza della religione attraverso la sua linea evolutiva: ha soprattutto il grande e raro merito di dare a chi legge l'impressione viva di una ricerca vissuta, resa sinceramente nei suoi risultati essenziali ed esposta con limpida cristallina di espressione.

E' consigliabile a tutti coloro che vogliono formarsi un'idea della realtà religiosa su basi serie, scientifiche, equilibrate ed oneste.

v. v.

Libri pervenuti.

- I Dialoghi di Confucio* (Lun-Yü) tradotti sul testo cinese con note a cura di A. Castellani — G. C. Sansoni, Firenze 1925, pp. 196. L. 8.
- V. MACCHIORO — *I Racconti del Pedagogo* - Mitologia per le scuole secondarie — Vallecchi, Firenze 1925, pp. 194. L. 6,50.
- LUIGI. SUALI — *L'illuminato* (la storia del Buddha) — Treves, Milano 1925, pp. 334. L. 15,50.
- FRANCESCO BACONE — *Cogitata et visa* — Traduzione e note di A. Bossone. Paravia, Torino 1925, pp. 143. L. 8.
- DAVIDE HUME — *Trattato della natura umana e ricerche sull'intendimento umano* a cura di A. Mazzantini — Paravia, Torino 1925, pp. 112. L. 7,75.
- G. G. F. HEGEL — *Introduzione alla storia della Filosofia* a cura di F. Momi-gliano, Bari, Laterza, 1925, p. 143. L. 10,50.

Concorso per un lavoro in un atto

RELAZIONE

Al concorso per un lavoro in un atto d'indole spiritualista, bandito dalla Rivista « *Ultra* » furono presentati *sedici* lavori.

Tre fra questi ultimi dovettero, a giudizio della Commissione, essere esclusi perchè non corrispondenti alle norme del concorso.

L'un d'essi, infatti, dal titolo: PSICHE, MITO ESTETICO porta il nome dell'autore; un altro dal titolo: L'ULTIMO ZORNO CHE SON STADA A SCOLA è scritto in dialetto veneziano e porta il nome dell'autrice; un terzo, infine, dal titolo: COSÌ PIANGE PIERROT, porta il nome dell'autore ed è definito dal medesimo quale Commedia musicale. -

Nove lavori dai titoli:

IL DOVERE (Motto: *Mi spezzo ma non mi piego*).

CHIAROSCURI (Motto: *σχιας ένας άνθρωπος*).

PRESSO LA NEBULOSA (Motto: *Fides*).

TRIONFO DI UN'ANIMA (Autore: *Fides*).

OSCURO DOMINIO (Motto: *Post tenebram spero lucem*).

SABATO SANTO (Motto: *Ama e perdona*).

RICONSACRAZIONE (Motto: *Manet immota fides*).

IL PREZZO DEL QUADRO (Motto: *Alere flamman*).

LA RISPOSTA (Motto: *Amor omnia vincit*)

o sono assolutamente puerili o denotano qualche modesta qualità di scrittore, ma appaiono troppo imperfetti per poter esser presi in seria considerazione.

Quattro soli lavori parvero degni di attenzione e di accurato esame.

Essi sono, in ordine di merito, i seguenti:

CATENE (Motto: *Sisera-Torvato-Nitibo*).

IL PIANTO SULLA SOGLIA (Motto: *Amerigo*).

LUCE E BELLEZZA (Motto: *Nella vita fiamma, nella morte luce*).

IL NARGHILÈ (Motto: *Eros Vereros*).

La Commissione ha, tuttavia, ritenuto che nessuno dei suddetti lavori, all'infuori di quello dal titolo: CATENE, rivelasse quelle qualità teatrali che si sogliono richiedere a lavori presentati a pubblici concorsi; e che, peraltro, il lavoro CATENE non si potesse prendere in considerazione per il fatto che esso risultò essere una riduzione scenica di una ben nota novella di E. Th. Hoffmann.

Ciò posto, la Commissione si vede nella dolorosa necessità di dichiarare deserto il concorso.

Essa ritiene, però, doveroso dire una parola d'incoraggiamento agli autori dei suddetti quattro drammi che, tutti, denotano qualità non comuni di pensiero e di forma e che fanno bene sperare degli spiriti che li hanno concepiti.

La Commissione esaminatrice

GIUSEPPE ZUCCA

FRANCO LIBERATI

AUGUSTO JANDOLO

OTTONE SCHANZER

OLGA CALVARI

Roma, 30 Giugno 1925.

Direttore: DECIO CALVARI. — *Redattori*: RODOLFO ARBIB — ROBERTO ASSAGIOLI — OLGA CALVARI — ENRICO GALLI-ANGELINI — NINO BURRASCANO — VITTORINO VEZZANI.

PROPRIETÀ' ARTISTICA E LETTERARIA

RODOLFO ARBIB, *Redattore responsabile*.

ROMA - Coop. Tip. "L. Luzzatti", - Via Fabio Massimo, 45



LIBRI DI CUI SI CONSIGLIA LA LETTURA

- BLAVATSKY:** Introduzione alla Teosofia.
 » » : La voce del silenzio.
 » » : Occultism versus Occult Arts.
M C. : La Luce sul Sentiero.
SINNETT: Esoteric Buddhism.
 » » : The Occult World.
 » » : Le développement de l'âme.
MEAD: The World Mystery.
 » » : Mystical Adventures
 » » : Frammenti di una fede dimenticata.
 » » : Quesiti di Teosofia.
BESANT: Sapienza Antica.
 » » : Le Leggi fondamentali della Teosofia.
EMERSON: L'Anima, la Natura e la Saggezza.
MAETERLINCK: L'Hôte inconnu.
 » » : La Saggezza e il Destino.
 » » : Il Tesoro degli Umili.
 La Bhagavad Ghita.
DREAMER: Sulla Soglia,
 » » : Studies in the Bh. Ghita.
 » » : A Conception of the Self.
CHATTERJI: La filosofia esoterica dell'India.
GIORDANO: Teosofia, Manuale Hoepli.
CARPENTER: L'Arte della Creazione.
CALVARI O.: Karma.
 » » : Rincarnazione.
 » » : Parsifal.
 » » : Meditazione.
ANDERSON: Rincarnazione.
TAGORE: Sadhana.
RAMACHARAKA: Il Cristianismo mistico.
 » » : Raja Yoga.
 » » : Gnani Yoga.
CALVARI D.: Un filosofo ermetico del secolo XVII
 » » : L'ego e i suoi veicoli
KINGSFORD: The perfect way or the finding of the Christ.
WILLIAMSON: La Legge Suprema
JAMES W.: La Coscienza religiosa.
MYERS F. W. H.: La personalità umana e la sua sopravvivenza alla morte
 del corpo.
HARTMAN Dr. F.: Magic white and black.
BHAGAVAN DAS: The Laws of Manu in the light of Theosophy.
 » » : The Science of Peace.
 » » : The Science of the sacred Word (Pran va-Vada).
BLAVATSKY H. P.: Secret Doctrine.

COLLEZIONE RIVISAA "ULTRA,,

Per notizie, informazioni, chiarimenti sul *movimento teosofico indipendente*
 rivolgersi al GRUPPO «ROMA» Via Gregoriana 5 - Roma (6)

Abbonamenti a "ULTRA", per 1925

Gli abbonamenti che cominciano sempre col Gennaio e si pagano anticipati, i libri per recensione (in doppio esemplare), le Riviste di cambio, la corrispondenza, i manoscritti e quanto altro si riferisce alla Amministrazione e Redazione di ULTRA saranno indirizzati a **Via Gregoriana, N. 5 - Roma (6)**.

Abbonamento annuale	L. 20.—
» per l'estero	» 40.—
» sostenitore	» 80.—
» speciale per i soci della Lega Teosofica Indipendente	» 15.—
Un numero separato	» 4—

A coloro che ci scrivono denuncian o lo smarrimento della Rivista, consigliamo di aggiungere all'abbonamento Lir. quattro, per avere tutti i fascicoli raccomandati.

I manoscritti anche non pubblicati non si restituiscono.

A cura della Redazione di *Ultra* si è iniziata la pubblicazione di una " **Piccola Collana Spirituale** ", la quale conterrà una serie di studi relativi alla Vita interiore e alle grandi dottrine che sono alla base del nostro movimento. Sono usciti testè i seguenti volumi:

- N. 1 — V. VEZZANI: **Come sorge una fede** . L. 3 —
N. 2. — O. CALVARI: **Rincarnazione** 3^a ediz.
 con aggiunte e correzioni 3 —
N. 3. — O. CALVARI: **Karma (Destino e Libertà)**. 3^a ediz. con ampie modificazioni
 ed aggiunte » 6.50
N. 4. — J NIEMAND: **Il Voto di povertà** » 4 —

SI AVVERTE che i locali sociali di via Gregoriana 5, durante il mese di Agosto resteranno chiusi.

NOVITÀ:

Richiedere a **Via Gregoriana 5**, il volume uscito ora:

- G. R. S. MEAD: **Come in alto così in basso**. Saggi mistici e visioni gnostiche. Prefaz. e trad. di Decio Calvari, F.lli Bocca, ed. Torino 1925, 1 vol. L. 19 —



ULTRA

RIVISTA DI STUDI E DI RICERCHE SPIRITUALI



NICOLA P'ORSO
ROMA 1922

SOMMARIO. — G. HANUMANTHA RAO: *Quel che occorre a un filosofo.* — P. ZANFROGNINI: *L'esperienza del Padre.* — A. VOLPICELLI: *Natura e Spirito.* — B. JASINK: *Le tappe dello sviluppo mistico.* — J. EVOLA: *Il problema di Oriente ed Occidente.* — B. ASSAGIOLI: *Appunti di lavoro interiore.* — O. CALVARI GIACCONE. NELLA CIAPETTI ASSAGIOLI: *L'amore della donna.* — I LIBRI. — IDILLIO DEL LOTO BIANCO.



“ ULTRA „, si propone di aiutare e incoraggiare la **ricerca spirituale**.

È fondamentale esigenza dell'ora che volge quella di risolvere in nuovi accordi fecondi molti valori della più alta esperienza umana ancor troppo estranei fra loro, di riconoscere la spiritualità vera, l'ispirazione Divina ovunque essa si trovi e qualunque sia la forma in cui si presenta, di ritentare la grande avventura della ricerca di una integrale comprensione della vita e dei suoi scopi.

Mantenendosi libera da qualunque limitazione di Chiese, di scuole filosofiche o di sette, la nostra rivista mira a rinforzare l'amore della saggezza, della bontà e dell'illuminato sacrificio, studiandosi di volgarizzare e portare nella pratica i risultati delle ricerche compiute nei campi della coltura filosofica e religiosa. Più che accentuare le dissonanze e le opposizioni ama ricercare le vedute sintetiche ed armoniche, e si sofferma di preferenza su quelle manifestazioni in cui vibra più intensa la ispirazione informatrice della vita morale e splende la luce della bellezza interiore.

Brama rispondere al profondo bisogno di rinascita spirituale che travaglia il nostro tempo e desidera di aprirsi a tutte le correnti che giovino a risvegliare nei lettori un desiderio di conoscenza più profonda ed essenziale, una vibrazione effettiva più nobile e pura, una volontà di raccogliere tutte le energie per una realizzazione pratica più alta, impersonale armonica e universale.

LUCE E OMBRA Rivista mensile illustrata di scienze spiritualiste ————— Fondata nel 1901

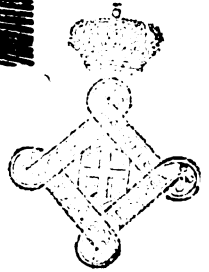
Accompagna il rinnovamento spiritualista e lavora attivamente al suo sviluppo. Come organo della "Società di Studi Psicici", tende a stabilire su basi scientifiche la filosofia dello spirito. Tiene al corrente i lettori delle più serie esperienze e del movimento di propaganda relativo a tali discipline; e, pure svolgendo un proprio programma accoglie quanto di meglio in tale ordine di studi caratterizza le diverse scuole.

DIRETTORE: ANGELO MARZORATI

Abbonamento annuo:

Italia L. 20 - Estero L. 30 — Un numero separato L. Due - Estero L. Tre

===== **ROMA - Via Varese, n. 4 - ROMA** =====



ULTRA

RIVISTA DI STUDI E RICERCHE SPIRITUALI

ANNO XIX

Settembre 1925

N. 4

La Direzione risponde dell'indirizzo generale della Rivista, ma lascia liberi e responsabili delle loro affermazioni i singoli collaboratori.

ADHICÂRA: Quel che occorre ad un filosofo

Chi è adatto a diventare un filosofo? Questa questione fondamentale è stata raramente esaminata dalla moderna filosofia europea. Secondo le vedute europee, la filosofia ha per oggetto non già di scoprire un nuovo universo al di là e al di sopra di quello che si rivela alla scienza ed al senso comune, ma semplicemente di riflettere sull'universo della scienza e della percezione sensoriale. Suo compito è quello di mettere a nudo le presunzioni e le induzioni, l'estensione ed i limiti dell'universo dell'esperienza umana. Non si prende nemmeno il fastidio di conoscere tutti i particolari di questo universo dell'esperienza umana; le basta dare un rapido sguardo alla sua natura generale. Una tale filosofia non ha parte alcuna nel vasto lavoro del nostro universo; si pone a distanza come una spettatrice ed esamina ciò che è implicito e presupposto nelle cose vedute e conosciute dall'uomo. Può darsi che essa vegga nel gran gioco più lungi di coloro che sono in questo direttamente ingaggiati; può darsi che essa dia una più chiara coscienza di molti elementi che potrebbero restarvi involuti; in ogni modo, però, non può né perfezionarlo né estenderlo. Nella migliore delle ipotesi i filosofi possono conquistarsi una nozione generale di ciò che l'arte, la scienza,

la religione e la storia sono in grado di conoscere, e di ciò che conoscer non sanno; ma non possono però realizzare essi stessi una nuova conoscenza di un universo più grade, più ricco e più comprensivo. Allo scopo di portare un tale universo a disposizione dell'umanità, essi devono evolvere in sé altri poteri oltre a quelli che attualmente posseggono. I filosofi europei sembrano invece convinti di non dover *mai* possedere ciò che non posseggono *ora*. Perciò si sono confinati nella speculazione sull'assoluto, ma la speculazione non richiede maggiori attitudini di quelle che l'uomo normale presenta.

I filosofi indiani, invece, sentono il bisogno di acquistare attitudini e capacità diverse da quelle possedute dall'uomo normale. Per essi la filosofia è una disciplina molto differente. Non è, come per i filosofi europei, un semplice speculare sull'assoluto, ma è piuttosto la realizzazione dell'assoluto nella stessa coscienza umana, qui ed ora, nel cuor della vita. Essa non è semplicemente « una considerazione pensata delle cose », un puro gioco di logica, un romanzo metafisico, ma è una seria considerazione della vita, un'intima appropriazione della realtà. Non è una serie di illazioni su ciò che la realtà può o deve essere, ma un'esperienza concreta di ciò che la realtà è. Questa esperienza della realtà ultima non è data all'uomo come egli è ora; per quanto ne abbia un'acuta brama. Per soddisfarla, egli deve sviluppare nuovi poteri della mente e formarsi una nuova « personalità ». Tali poteri rappresentano le capacità necessarie per conseguire la conoscenza filosofica. I filosofi indiani realizzarono questa importante verità molto presto nella storia; da ciò il valore che essi attribuirono a tale argomento e l'attenzione che vi prestarono.

Quali sono dunque, secondo i filosofi indiani, i requisiti che uno studioso di filosofia deve possedere? Essi sono principalmente tre: (1) *Nityānitya-vivēka*, (2) *Vāirāgya* e (3) *Upāsana*. Sebbene distinguibili fra loro, sono tuttavia inseparabili; ciascuno implica l'altro, in modo che non si possono trattare separatamente se non per scopi di convenienza pratica.

(1) *Nityānitya-vivēka*. La prima cosa necessaria ad uno studioso di filosofia si è di saper distinguere l'oggetto della scienza, dell'arte e della religione, intesa in senso popolare, da quello della filosofia. Egli deve sapere dove la scienza e la religione popolare finiscono e dove comincia la filosofia. Deve sapere che la scienza si occupa dell'astratto e del finito, mentre la filosofia si occupa dell'infinito e della forma più concreta dell'essere. L'universo della scienza è finito e relativo, mentre quello della filosofia è infinito ed eterno. La terra con tutto ciò che

in essa appare, il cielo stellato, per quanto durevole possa sembrare, sono sempre cose transitorie, soggette a distruzione. Solo l'infinito e l'eterno rimane se anche i cieli cadano infranti. Anche gli oggetti della religione popolare sono, come quelli della scienza, finiti e mutevoli — poichè il Dio del *demòs* è un Dio finito e sofferente.

Questa coscienza della distinzione fra ciò che decade e muore e ciò che dura eterno — questa *nityânityavivéka* — è la prima condizione necessaria per intraprendere lo studio della filosofia. Nelle Upanishad abbondano gli episodi relativi a questa distinzione fondamentale. Può valere ad illustrarla il dialogo fra Nârada e Sanatkumâra riportato nella *Chândogya Upanishad*:

« Nârada si avvicinò a Sanatkumâra e gli disse: « Insegnami, o Signore ». Sanatkumâra gli rispose: « Dimmi di grazia ciò che tu sai, e poi io ti dirò il resto ».

« Nârada soggiunse: « Io conosco, o Signore, il Rigveda, il Yajur Veda, il Sâma Veda, e in quarto luogo, l'Atharvana, e in quinto luogo, l'Ithihâsapurana..... l'arte di fare i profumi, la danza il gioco e altre arti belle ». [Ed enumera tutte le scienze ed arti allora conosciute]. Tutto questo io so, o Signore ».

« Ma con tutto questo io conosco solo dei mantra, i libri sacri. Io non conosco il Sè. Ho udito da uomini come te che colui il quale conosce il Sè soggioga il dolore. Io sono nel dolore. Aiutami, o Signore, a superarlo » (1).

Qui il discepolo Nârada, malgrado la sua coltura enciclopedica di arte, di scienza, di religione e di storia, è tuttavia cosciente della sua profonda ignoranza del vero Sè. Questa ignoranza è una grande infelicità per lui ed egli sente di poterla superare solo con la conoscenza dell'eterno. La distinzione fra il transitorio e l'eterno non è semplicemente intellettuale in lui, ma è entrata a fondo nella sua natura. Egli ha sentito acutamente il dualismo; e questo sentimento così intenso è necessario, perchè è ciò che dà realtà al suo sforzo filosofico.

(2) *Vâirâgya*. Ma la filosofia non è sentimento. Noi possiamo invero sentire e sentire senza far nulla. La realtà del sentimento sta nel suo coneretarsi nell'azione. Il sentimento d'insoddisfazione per l'ordine temporale e la brama dell'eterno deve trovare espressione pratica. Sentendo che le sfere dei cieli e gli ornamenti della terra sono soggetti a decadere, il filosofo deve ritirare da essi il suo interesse. In altre parole egli deve gettar via la veste della relatività e della limitazione,

(1) MAX MÜLLER — *The Upanishads* (S. B. E.) I, 109-110.

come si strapperebbe di dosso un vestito in fiamme. Questo distacco da tutti gli scopi finiti — le gioie della terra e le beatitudini del cielo — è chiamato *vairāgya* o *ihāmūtra phala bhōga virāga*. Questa seconda qualità richiesta allo studioso di filosofia deriva necessariamente dalla prima: *nityānitya-vivēka*.

Il re Brihadratha, di cui narra la *Maitrāyanīya Upanishad*, aveva altamente realizzato questo distacco. Abbandonando il suo regno, la moglie e la famiglia, libero da ogni desiderio mondano, egli si era recato nella foresta aspettando per mille giorni l'arrivo di un *guru* (maestro) adatto per lui. Giunse infine il *rishi* Sākāyanya che gli accordò una grazia.

Il re, inchinandosi dinanzi a lui disse:

« O Santo, io non conosco il Sè; tu conosci l'essenza (del Sè). Così « ci è stato detto; istruiscici ».

« [Sākāyanya voleva assicurarsi se il suo desiderio fosse genuino e « s'egli fosse disposto a fare i necessari sacrifici.] Perciò rispose: « Ciò « che tu domandi è difficile ad ottenere. Scegli altri piaceri ».

« Brihadratha replicò: « O Santo, a che serve il godimento dei piaceri in questo corpo sgradevole e snervato? A che serve il godimento « dei piaceri in questo corpo ch'è assalito dalla paura, dell'angoscia, « dalla gelosia, dalla separazione di ciò che si ama e dall'unione con « ciò che non si ama, dalla vecchiaia, dalla malattia, dal dolore e da « altri mali? »

« Noi vediamo inoltre che tutto ciò è soggetto a perire, come queste « mosche..., queste erbe, questi alberi, che crescono e decadono. E che: « Vi sono grandi uomini, possenti portatori d'arco e dominatori d'imperi.... che innanzi agli occhi della loro intera famiglia hanno abbandonato la più grande felicità e sono passati da questo all'altro mondo. « Vediamo la distruzione dei Gandharva.... E che? I grandi oceani si « asciugano, cadono le montagne, la stella polare si muove, la terra si « sommerge e gli dei si allontanano dal loro posto. In questo mondo a « che serve il godimento dei piaceri? »

« Io sono come una rana in una fonte asciutta. O Santo, tu sei la « mia via, tu sei la mia via! » (1).

A tali discepoli, che avevan sentito la miseria dell'esistenza finita, della pura condizione umana, s'insegnava in India la filosofia. Il Sāmkhya, lo Yoga, il Giainismo, il Buddismo si rivolgevano a persone che — profondamente commosse dai tre ordini di mali della vita —

(1) MAX MÜLLER — *The Upanishads* (S. B. E.) II, 287-290.

fisici, morali e metafisici — ne cercavano il solo e supremo rimedio. Al *mumukshu*, a colui che anelava alla liberazione e che profondamente angosciato gridava:

Conducimi dall'irreale alla realtà,
dalla morte all'immortalità,
dalle tenebre alla luce.....,

i *Brahma Sûtra* rispondevano: «Allora datti alla ricerca del Brahman».

Qui ci giova soffermarci un momento a dissipare un malinteso assai frequente in non pochi orientalisti. Si è ritenuto che tutto il pensiero indiano sia improntato ad un profondo pessimismo, che l'unico rimedio proposto consista nella vita di rinuncia, di passività e d'inazione, e che lo scopo della filosofia e della vita sia l'annientamento di sè. Nessuna di queste affermazioni è vera. Non v'è dubbio che una chiara coscienza del fatto che questo mondo della relatività è pieno di dolore e di miseria formi la condizione indispensabile di un più alto pensiero e di una più alta vita. Ma questo è forse pessimismo? Se tale esso è, allora ogni idealismo è pessimismo. L'insoddisfazione dell'attuale mondo imperfetto e la ricerca di un ideale di perfezione è l'anima stessa dell'idealismo. Si può giustamente tacciare di pessimismo una filosofia la quale dichiara che l'esistenza è interamente permeata di dolore, e che a questo è impossibile sfuggire. Ma nessun filosofo indiano dà tale insegnamento: nè Buddha, nè Kapila, nè Gotama. Il problema del male, come i pensatori indiani lo intendono, può essere risolto, non col cercar di spiegare l'esistenza, ma con l'eliminarlo dall'esistenza. Ogni sistema di filosofia indiana confida di poter sfuggire al male e di raggiungere una più durevole e pacifica forma di vita. Tale confidenza non può derivare dalla debolezza e dalla disperazione, ma è un segno di forza e di speranza. Nè una vita di rinuncia può dirsi una vita di passività. Rinunciare non significa abbandonare il mondo, ma ritirare il proprio interesse dagli scopi finiti di esso e concentrare la propria devozione sui valori assoluti. Una vita di rinuncia è una vita *in* questo mondo, ma non *di* questo mondo. I filosofi indiani, lungi dall'essere inattivi, spiegano altrettanto zelo per i veri scopi della vita quanto gli altri ne dimostrano per i suoi fini limitati e relativi. La differenza fra l'attività degli individui ingaggiati nel traffico dell'universo relativo e quella dei filosofi sta in questo: che l'attività dei primi è esterna, e lascia invariabilmente vuota l'anima interiore, e l'attività dei secondi è interna e riempie l'anima di vita fino all'orlo. Mentre l'attività dell'uomo comune è rivolta a scopi esterni, quella del filosofo a nulla si volge all'infuori del sè: l'una è possessiva e l'altra è creativa. Nè la rinuncia significa

annientamento di sè o suicidio. I filosofi indiani, senza dubbio, sostengono rigidamente e senza misericordia la necessità di sopprimere l'*ego*. Ma la soppressione dell'*ego* non significa soppressione dell'*anima*. Al contrario, la soppressione dell'*ego* è la condizione suprema per l'allargamento e l'emancipazione del proprio sè. Ciò che i filosofi indiani intendon negare è quello che in ogni minuto della vita nega sè stesso e che alla fine si riduce al nulla. Ed essi vogliono realizzare tale negazione per rendersi capaci di trovare il sè reale, permanente ed eterno. Per trovare sè stesso bisogna perder sè stesso; bisogna morire per vivere. In tal modo la personalità, invece di essere uccisa dalla filosofia, trova in essa il suo coronamento e la sua perfezione.

(3) *Upāsana*. Le due qualità di cui ci siamo finora occupati si riferiscono alla coscienza della distinzione fra il « questo » e « ora » da un lato e l'infinito e l'eterno dall'altro, con l'abbandono del primo e l'aspirazione a realizzare il secondo.

Lo studioso di filosofia deve, tuttavia, soddisfare ad un'altra condizione ancora, più positiva e più pratica, prima di conseguire lo scopo che si prefigge. Tutte le aspirazioni, per poter essere realizzate, richiegono lo sviluppo di nuovi poteri della mente. Ora il compito che lo studioso di filosofia si assume è difficile: egli mira niente di meno alla intima appropriazione della realtà. I nostri poteri conoscitivi di percezione e di induzione non fanno che girare intorno alla realtà e non ci consentono di penetrare in essa. Sono gli strumenti di cui si servono le scienze empiriche nel loro avvicinamento analitico alla realtà; essi non servono per darne una comprensione sintetica. Ciò di cui la filosofia abbisogna è il potere della mente che può penetrare sempre più intimamente nella realtà, il potere d'« intuizione ». Solo l'intuizione sviluppata al massimo grado ci può consentire di penetrare nel cuore della realtà e di identificarci con essa. Usualmente noi ci contrapponiamo alla realtà e la osserviamo dal di fuori. L'intuizione ci pone proprio al centro della realtà e ci permette così di appropriarcela interiormente. L'acquisto di questo potere è possibile soltanto a chi si sottoponga ad una sistematica disciplina nello *yoga*. Il più alto stato intuitivo si raggiunge attraverso *samādhi*, e l'intero corso di *yoga* è destinato appunto a conseguire questo stato di *samādhi*. L'ultima esigenza per uno studioso di filosofia è dunque che egli sia uno *yogī*. Uno *yogī* completo è un « superuomo », e la vera filosofia è uno studio che nell'India viene riservato a tali superuomini, — coloro che col superare la conoscenza si sforzano di diventare veramente gnostici.

G. HANUMANTHA RAO

Professore di filosofia al Maharaja's College di Mysore.

L'esperienza del Padre ⁽¹⁾

... Quando comincia a vivere in te l'Infinito tu ti senti sempre e dovunque.

Inesserandoti, cioè venendo via via sempre più a partecipare alla vita dell'eterno, tu realmente t'insempri. Cioè, come in realtà t'infuturi, così t'impreteriti.

Perchè l'eternità, in sè, in realtà, non è un futuro, ma un *sempre*. Sicchè tu, infuturandoti nell'eternità, ti c'impreteriti. Come guadagni nel "poi" così guadagni nel "prima". E come senti sempre più che tu sarai dopo morte, così anche sempre più senti che tu eri prima di nascere (in Dio: indiandoti).

Così tu sperimenti in te la platonica verità che conoscere è ricordare: ad ogni fatto di cui ti venga la più debole, frammentaria notizia ti par d'esser stato presente: quasi d'esserci stato immischiato anche tu.

E dentro ad ogni più lontana cosa ti senti.

Un'intima forza strapotente, cupa, straripante ti penetra: ti colora di solennità, quasi di funebre maestà, ciò che è intorno. E' uno spirito di potenza in compagnia del quale si vive assai bene: e soltanto si teme il momento (previsto) che ciò ci abbandoni. — E tutto si vede come galleggiare, pagliuzze, sull'unico flutto dell'eternità. Ivi cose, persone, stelle, case, alberi, inverno, ricordi hanno per noi la levità di sugheri sostenuti da quell'onda unica e immane che il Tutto regge, agita, schianta, trasporta.

Nulla è al disopra di ciò.

Ivi le cose non cessano di essere. Tutt'altro. Ma si sente che esse sono solo in quanto partecipano all'essere: a quell'essere: come lievi petali sparsi che noi vediamo sollevati e trasportati dal vento.

E' il fluire. Ma in quel fluire, che è, le cose s'inesserano e conquistano sè stesse: conquistano l'essere dell'essere loro.

(1) Da "Le Vie del Sublime" di prossima pubblicazione.

Par fragile crosta ogni cosa. Le stesse costruzioni mentali sembrano deboli ragnate: macchie d'unto sull'acqua, cui basta nulla a disfarsi.

E' un vento di gioioso disfare: denaturalizzare.

Tale è l'esperienza dell'Infinito in noi: il mondo materiale ti appare dinnanzi, allora, come qualcosa da disgregare: qualcosa che, disgregandosi, è. L'essere si assimila al fuoco.

Le Sussitenze, in questa ventata demateriante, si assottigliano, dimagriscono la loro luce, ma la storbidiscono anche: sicchè riscontillano più essenziali, più vive. Non può estinguerle, tale irresistibile Soffio, le create fiamme: le fa arder più nette.

Sono meno solitarie: ma più mosse e agitate dal Soffio che qui è veramente il protagonista del dramma.

E allora non si è più soli. Si è in due. Ci sei tu ed il tuo fuoco. E ti senti in possesso di un allegro, gioioso entro te vivente segreto. E senti, dal di dentro, di sollevare su te tutto il Mondo.

Alle stelle della Via Lattea allora il tuo cuore rimonta: tu in esse, esse in te.

E' un fuoco che ti consuma e che ti fa essere insieme. Che ti fa nascer di nuovo dalle ceneri tue.

Che ciò più mai ci abbandoni!..

E invece abbandona. — Nessuna esperienza è paragonabile, per ricchezza, pienezza, intensità e solennità, all'esperienza del Padre. Ma quando è dileguata, lascia l'anima vana, orfana, vedova, cieca, floscia, smarrita...

E in fondo ad essa non resta che il pallore di un ricordo — l'albore di una speranza.

PIETRO ZANFROGNINI.

L'Universo è un pensiero di Dio.

PARACELSO.

Natura e Spirito

(Continuazione redi **ULTRA** N. 3 del Luglio 1925)

Lo spirito, a sua volta, e per conseguenza, non è da distinguere come comunemente si fa e si ammette anche dalla psicologia empirica, dall'operare organico o dalla vita del corpo (dall'anima vegetativa); quasi che altro sia il volere, il pensare, il sentire, ed altro l'agire corporeo, o, più esattamente, quasi che il volere sia l'antecedente e la condizione, in sè distinguibile e sussistente, dell'operare in cui il corpo consiste e sussiste. Se l'azione o l'operazione che si dice corporea, non è, in sostanza, che azione ed operazione volitiva o spirituale; l'atto della volontà o dello spirito non è, poi, nè sussiste, fuori ed oltre la funzione del corpo. I due concetti di spirito e corpo s'identificano e coincidono senza residuo: s'identificano e coincidono, precisamente, nel concetto di operazione: in cui il corpo risolve la sua apparente staticità e meccanicità e però attinge e rivela la sua spiritualità, e in cui lo spirito risolve la sua apparentemente vacua interiorità e però attinge e rivela la sua realtà. Abbiamo, infatti, già visto che il processo della volontà non si libra e svolge fuori e indipendentemente dal corpo, ma si svolge e si attua immediatamente insieme con esso. Abbiamo altresì dimostrato che non c'è volizione, che non si traduca ed, anzi, non sia, *eo ipso* ed essa medesima, azione, movimento fisico, trasformazione della realtà: i quali perciò non seguono e non conseguono al nostro volere, ma ne costituiscono appunto l'immanente ed intrinseca effettualità e realtà. L'opposta concezione dualistica di volizione e azione, di azione interiore e azione esteriore, di azione adempientesi e consistente in una pura interiorità e azione che cade al di fuori e trasforma la realtà, è anch'essa legata a quell'intuizione astratta e trascendente della realtà, che ci fa considerare il corpo, naturalisticamente, come una realtà spaziale e cioè meccanica, statica, rigida, fuori e contro il processo della vita spirituale. Ma come il corpo si risolve e coincide puntualmente con l'atto dello spirito, così la realtà trasformantesi in virtù del volere non è che l'attualità e il processo immanente del volere medesimo.

Tuttavia, come abbiamo già tentato chiarire la spiritualità del corpo, vogliamo qui dimostrare ed esemplificare più a lungo la corporeità dello spirito: vogliamo cioè dimostrare che la volontà non è separabile, se non idealmente o in astratto, dalle funzioni vegetative od organiche. Tale dualismo ha il suo fondamento e la sua conferma in due comuni, fallaci, esperienze: nell'esperienza di volizioni che non possono tradursi in azioni — onde la volontà sarebbe costretta a consumarsi in sè stessa, nella sua vacua interiorità —, perchè incontrano nelle leggi infrangibili e insuperabili della natura e del corpo, nell'istinto e nell'abitudine, nella conformazione o struttura organica ed ereditaria, un ostacolo insormontabile alla loro realizzazione; e nell'esperienza di azioni del tutto sottratte al principio volitivo e cosciente, di azioni puramente organiche, vegetative, irriflesse, o come anche si dice, automatiche, istintive, ereditarie. Ma queste esperienze, cui fermamente si attengono e si appellano il giudizio volgare e la psicologia empirica, per affermare e teorizzare il dualismo di spirito e corpo, d'interiorità ed exteriorità, di volizione ed azione, non hanno alcun fondamento positivo e reale, almeno nel senso e nel modo in cui vengono proposte e interpretate. Si può, invece, agevolmente e perentoriamente dimostrare che la volontà è sempre, per sua intrinseca ed essenziale natura, azione e funzione corporea e, perciò, che una volontà organicamente inefficiente non è volontà, ma chimera, *fictio mentis*; e che, per converso, l'agire che si dice fisico o corporeo e, anzi, la costituzione organica stessa, non sono che l'espressione e realizzazione immanente della volontà.

Ma noi vogliamo qui, anzitutto, risalire all'origine del primo problema che ci siamo proposto. Essa è da riporre nella distinzione comunemente accettata ed empiricamente teorizzata, fra intenzione e volizione, fra concepimento pratico, proposito, deliberazione ed effettuazione. Si ritiene per solito che altro sia l'intenzione e altro la volizione effettiva e reale, e che la prima pertanto, se pur non sempre, talvolta, preceda e condizioni quest'ultima e sia, quindi, perfetta e sufficiente in sè stessa, fuori e senza l'altra. Quante nobili ed alte intenzioni e propositi non restano tali in eterno, senza riuscire a tradursi in volizioni effettuali e concrete, ad exteriorizzarsi in atti di volontà, ad informare di sè la condotta pratica degli individui? *Video meliora proboque, deteriora sequor* (1) canta l'antico poeta; e « vedo il meglio ed al peggior m'appiglio » (2) conferma il poeta moderno, dando espressione e forma

(1) OVIDIO: *Metam.*, VII, 20-1.

(2) FOSCOLO: *Poesie*, « A sè stesso ».

al sentimento e all'ansia degli uomini tutti. E' tuttavia necessario convincersi dell'illusorietà di questa comune esperienza e del conseguente teorizzamento filosofico. « In primo luogo, è un semplice equivoco che prima si veda e poi si approvi ciò che è degno di approvazione perchè vedere ciò che è degno di approvazione — afferma il Gentile — non vuol dir altro, chi ben l'intenda, che approvarlo » (1): come, infatti, vedere e comprendere un bene che non vibri già e non sia, quindi, attuale e reale nell'anima nostra? La visione e comprensione del bene implica e include necessariamente la sua pratica realizzazione interiore; ond'ha ragione il Croce di dire che « quei pretesi uomini di buon cuore e di buone intenzioni [che non si traducono in atto] non hanno nè buon cuore nè buone intenzioni, e sono nient'altro che ipocriti » (2). Le nostre intenzioni sono cioè commisurate e adeguate alle nostre effettive e reali volizioni. « In secondo luogo approvare il meglio e appigliarsi al peggio non può significar altro che questo: il meglio degli altri è il peggio mio, e il meglio mio è il peggio degli altri » o, come anche si potrà dire « capisco che in sè il meglio sarebbe il contrario di quel che fo: ma per me ora, in queste circostanze, sotto il dominio di questa passione, quello sarebbe il peggio, e il meglio è il contrario » (3). Ov'è chiaro che, in tal caso, non c'è l'azione o la volizione effettiva, perchè non c'è l'intenzione: sotto il cui nome si viene implicitamente a designare ed intendere il fiacco e inerte vagheggiamento di una possibile azione, un fantasma, e insomma, la mera velleità o deficienza di volontà.

L'intenzione è, invece, insieme e immediatamente, volizione e azione: ed è pertanto adeguata e commisurata pienamente a quest'ultima. L'opposta apparenza di un possibile divario e distacco tra intenzione o proposito e azione, e quindi della loro duplicità ed eterogeneità, « nasce dall'errore di trascendere l'atto psichico, considerandolo dall'esterno e quando esso non è più, o non è ancora. Se io mi risolvo oggi a partir domani per un viaggio, chi vorrà negare tra questa risoluzione e questa partenza un intervallo e quindi una differenza? Ma chi vorrà d'altra parte negare che da oggi a domani io potrei disvolere quel che ho voluto più d'una volta, sicchè se domani parto, all'atto del partire ci dovrà essere un ultimo atto volitivo che non può essere quello d'oggi? ». Che vuol dire, appunto, che noi non abbiamo o formuliamo prima intenzioni o propositi e poi li vogliamo od eseguiamo; ma che le

(1) GENTILE: *Didattica*, Bari, Laterza 1914, pag. 38.

(2) CROCE: *Filos. della pratica*, pag. 39.

(3) GENTILE: *ibidem*, pp. 38-39.

nostre intenzioni cangiano e si rinnovano col cangiarsi e svolgersi dell'azione. Solo il trascendimento o la considerazione intellettualistica ed oggettiva del processo volitivo può ingenerare l'illusione di un'intenzione che preceda l'azione, o, più chiaramente, di un'intenzione che sia solo e fissa all'inizio del processo volitivo, e di un'esecuzione che sia la postuma e sola conclusione finale di esso. Ma la volontà è un processo unico, ove ogni momento è, insieme e indissolubilmente, intenzione ed esecuzione, o meglio, tanta intenzione per quanta esecuzione e viceversa.

L'intenzione reale, insomma, è la stessa effettuazione di sè, e solo idealmente o in astratto può rappresentarsi come alcunchè di distinto e di trascendente rispetto all'atto della sua realizzazione. L'intenzione è la volizione o azione medesima interiormente considerata e colta nella sua propria spirituale natura. Onde l'assurdo evidente di un'intenzione che non si traduca in azione, di una modificazione interiore dell'io che non sia, insieme e indistinguibilmente, modificazione del non-io. L'intenzione, che non sia azione, non è nemmeno intenzione; ma come si è detto, velleità, — vacuo e inerte vagheggiamento di una possibile azione.

« Se io voglio camminare e non cammino — prosegue sempre il Gentile, — in realtà io non voglio propriamente camminare, ma quasi voler camminare: voglio dispormi a poter dire a un tratto: camminiamo! ed è chiaro che non solo allora si camminerà effettivamente, ma che allora si celebrerà in noi la vera volontà del camminare. La quale perciò non è separabile dalla funzione organica. Noi distinguiamo ordinariamente dalla volontà la velleità, quella mezza volontà, che è un rivolgersi dello spirito verso l'azione, ma non è azione. La volontà invece, che è davvero tale e non velleità è azione » (1).

Ciò compreso, si chiarisce agevolmente l'assurdo e l'equivoco di una volontà organicamente inefficiente, quale appunto sarebbe la volontà del paralitico: sufficiente e perfetta dal punto di vista della mera intenzione, e però interiormente libera; ma inadeguata e impotente dal punto di vista del corpo, in cui perciò troverebbe l'ostacolo e il limite insuperabile alla sua realizzazione. Il paralitico, occorre invece convincersi, non si muove nè agisce *perchè* non vuole; con quel volere, s'intende, ch'è lo stesso muoversi e agire. Egli semplicemente desidera: onde la sua paralisi non è paralisi fisica e però limite estraneo e brutto all'affermazione dello spirito, in sè libero e pienamente

(1) *Ibid.*, pag. 105.

efficiente; ma è paralisi del volere, difetto di volontà. Ciò che al paralitico manca non sono i mezzi fisici, gli strumenti organici atti ad obbedire al comando della volontà, ma precisamente quest'ultimo; anzi il difetto dei mezzi non è che l'indice e l'espressione esteriore dell'assenza della volontà.

L'opposta opinione nasce sempre dal solito pregiudizio di un corpo materiale e spaziale, estraneo ed eterogeneo all'attività dello spirito: onde altro sarebbe il volere ed altro il potere, altro i mezzi ed altro l'attività teleologica dello spirito; il quale non si darebbe i suoi mezzi, non si verrebbe cioè generando nella sua realtà efficiente, ma li presupporrebbe come dati che possono, adunque, venire eventualmente a mancare e a sottrarsi al suo dominio. Ma « il potere (i mezzi) è la stessa costituzione del soggetto, e solo per astrazione se ne distingue. Come la psiche veggente è, non una qualunque psiche (quella p. es. di un cieco), che si provveda di un paio d'occhi di buona qualità, ma la psiche del veggente che è già fornito di tutto quel che gli occorre per vedere; così i mezzi in generale, come condizione dell'agire, fanno parte della natura dell'agente: il quale viene perciò costituito nell'esser suo dai mezzi, che sono a sua disposizione.

Ma la natura dell'agente, cioè del soggetto, non può essere qualcosa di dato al soggetto e neppure qualcosa di primitivo ed immediato in esso. Il soggetto è quello che è in quanto si fa. I mezzi pertanto, di cui egli si potrà giovare, non si possono concepire se non come una conquista. E se la volontà si serve del corpo — e se ne serve di certo in quanto vuole — questo è segno certo che il corpo è prodotto dalla volontà « (1).

Solo, adunque, a una considerazione concreta del corpo (dei mezzi), come la stessa attualità dello spirito, è dato cogliere e intendere nel suo spirituale significato e valore l'esperienza del paralitico. Il quale non si può dire che vuole e non può, ma che non può perchè non vuole, o, più esattamente, che il suo non potere è propriamente l'indice e l'espressione del suo non volere: di quel volere che non è sussistente al di qua de' suoi mezzi, ma coincide puntualmente con essi, ov'essi siano attualmente considerati nel loro fluente operare (che è lo stesso operare o divenire dell'io). I limiti di possibilità o dell'efficienza corporea ed organica del paralitico son quelli medesimi, insomma, della sua volontà: onde « se realmente e sul serio volesse, gli potrebbe accadere quel che accadde a un gentiluomo paralitico, nella rivolta napoletana

(1) *Ibid.*, pag. 107.

del 1547; il quale, fattosi portare a braccia dai servitori in piazza, fu dopo il tumulto, ritrovato, con grande stupore di tutti, sulla cima del campanile di S. Lorenzo, dov'era giunto con le proprie gambe; tanta era stata in lui la paura e la volontà di salvarsi » (1).

Considerato da questo più profondo e umano punto di vista, il caso del paralitico non è più nulla di anormale e fatale e brutalmente fisico, ma s'inserisce e rientra nel mondo dello spirito, come il grado più evidente e più alto di quel difetto di volontà, che lo spirito avverte e non può non avvertire in sè stesso, in ogni forma o momento del suo divenire. Dev'essere, infatti, evidente che la libertà dello spirito non può essere intesa come libertà immediata, illimitata, arbitraria; giacchè una volontà immediatamente e sconfinatamente libera e sottratta ad ogni limite interno, ad ogni interna necessità, non sarebbe affatto un processo, ma si esaurirebbe in un *fiat*: non avendo un'opposizione interiore, una natura, un difetto da vincere e superare, coinciderebbe immediatamente con sè, si cangerebbe in un essere: « il dinamismo della sua dialettica si arresterebbe subito e solidificherebbe in una sostanza affatto naturale » (2). Senza dire che una libertà così fatta, una libertà come immediata spontaneità, sarebbe un dato, un fatto naturale, e perciò appunto sfornita di valore spirituale. La libertà dello spirito è, invece, una libertà etica, un'operosa conquista e realizzazione di sè; e però esige ed inchiude, come sua condizione essenziale, la natura, la carne, di cui trionfare.

E' questa natura interiore, eternamente presente ed essenziale allo spirito (al divenire e all'eticità dello spirito), che la mentalità realistica ipostatizza ed esteriorizza come una natura meccanica e rigida fuori e contro la libera e pura interiorità dello spirito.

Restituìta, invece, questa natura esteriore al suo spirituale valore di limitazione immanente, di deficienza, di $\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, il cui grado empiricamente supremo e più appariscente è quello, appunto, della volontà del paralitico; si chiarisce agevolmente l'assurdo e l'equivoco della dottrina tradizionale, che, aprioristicamente scissi e contrapposti l'interno e l'esterno, lo spirito e il corpo, pretende trovare nell'esperienza del paralitico — spiritualmente libero e attivo e spaziante in una sfera infinita, ma corporeamente (*ab, extrinseco*) condizionato e necessitato — la sua più irrefutabile dimostrazione e conferma. La natura, invece, che limita e condiziona lo spirito, che paralizza e impedisce la volontà, non è nulla di realisticamente esterno e contrapposto allo spirito, ma

(1) B. CROCE, *Fil. d. Pr.*, pag. 122.

(2) G. GENTILE, *I fond. d. Fil. d. Dir.*, pag. 78.

è un limite interno, eternamente presente e superabile all'infinito (appunto perchè interno). Onde, come non c'è volontà radicalmente sottratta alla necessità, come non c'è libertà che non sia superamento della natura (interiore), come una pura volontà o libertà *ut sic* è inconcepibile e assurda; così è assurdo parlare di un'assoluta paralisi o assenza di volontà o, ch'è il medesimo, di una volontà assolutamente inefficiente, e quindi, di un'assoluta e brutta corporeità. L'uomo, insomma, che si vuole additare come illimitatamente libero e padrone di sè, e cioè non soltanto delle sue così dette intenzioni, ma, anche e in particolare, delle sue azioni, di quell'agire che è modificazione del corpo e della natura; è tale solo nel senso chiarito e in riguardo a certe funzioni, mentre, in ordine ad altre, la sua deficienza o impotenza spirituale, e però fisica, non differisce punto da quella del così detto paralitico. Il quale, a sua volta, non è, nè può essere, mai così deficiente e assente a sè stesso, da non volere, e quindi agire, in modo assoluto: anch'egli per quel tanto ch'è uomo, è spirito, attività libera, creatrice, trasformatrice della realtà.

La risoluzione di questo primo problema, che ci siamo proposti, contiene altresì le premesse per la risoluzione del secondo problema, concernente le così dette azioni istintive, irriflesse, automatiche, ereditarie; le quali sarebbero, appunto, esclusivamente materiali e corporee, cioè radicalmente sottratte al principio volitivo e cosciente. A questo proposito, basterà richiamare quanto sopra si è detto in riguardo alla natura del corpo, come processo vivente, come una serie continua di azioni, il cui principio non è esterno ma interno, e però affatto identico e coincidente con esso processo. Orbene, che cosa può essere questo processo vitale, se non processo e realizzazione di volontà? E non è forse evidente che l'arresto della volontà importerebbe l'arresto del processo corporeo, e cioè della vita? Vero è bensì, che la volontà potrà essere più o meno consapevole, e autorizzare quindi una gradazione di azioni, come più o meno teleologiche e personali; ma assolutamente inconsapevole, chi ben rifletta all'unità sostanziale d'intelletto e volere, di volontà e coscienza, di senso e ragione — in cui propriamente consiste la realtà dello spirito — non potrà essere mai. A fondamento ed al centro della vita corporea è sempre e operosamente presente l'atto dell'io: atto spiritualmente reale, in quanto, appunto, vitale, vegetativamente ed organicamente efficiente.

Abbiamo sinora chiarito l'unità e medesimezza assoluta di spirito e corpo, di funzioni spirituali e funzioni organiche, di psicologia e

fisiologia: occorre ora estendere la chiarita identificazione sino a ricomprendere in essa l'intero mondo della natura: occorre cioè dimostrare l'identità di spirito e natura, dell'io e del mondo, per ciò appunto, come sopra dicemmo, che « il nostro corpo, come corpo particolare di un uomo, è qualcosa di astratto, che infatti non vivrebbe per sè solo; e che esso è poi in concreto in relazione col tutto, in modo che tutto viva in lui » (1).

« Il vero corpo, formazione dell'io, non è quel piccolo corpo in relazione al quale ci contrapponiamo, da certi punti di vista accidentali e che pur costantemente sorpassiamo, l'uno all'altro come altrettante persone assolute; questo corpo non potrebbe nulla e non costituirebbe nessuna potenza nè sensitiva nè attiva, per usare anche noi il comune linguaggio, dell'io. Il vero corpo potente, il vero io, è tutto l'universo, da cui un granello di sabbia non si può sottrarre, senza che il tutto non precipiti a ruina... » (2).

A una prima immediata visione della realtà, il corpo appare come un'entità particolare, fissa, chiusa in sè, in un rapporto di mera coesistenza spaziale con una sterminata miriade di corpi reciprocamente estranei e costituenti il così detto mondo o sistema della natura. Ma questa prima ingenua rappresentazione della natura si chiarisce tosto illusoria, non appena si ponga attenzione alle attestazioni evidenti di un più intimo ed essenziale rapporto, che stringe tra loro i corpi: a questa ulteriore considerazione, la natura si svela come un organismo o un sistema, in cui ogni elemento è indissolubilmente legato a tutti gli altri, condiziona cioè e costituisce tutti gli altri e è da tutti condizionato e costituito. Non è, infatti, evidente che il corpo umano, ad es., non sussisterebbe un istante, senza la respirazione e la nutrizione? Ma che cosa attestano queste funzioni essenziali del corpo umano se non che esso non è indipendente dagli altri corpi, ma è in rapporto intrinseco con tutti gli altri? L'aria, che noi respiriamo e che ci tiene in vita, è un elemento costitutivo del nostro corpo; costitutivo, dico, come gli stessi polmoni mediante cui respiriamo. E', anzi, da dire che l'aria e i polmoni non sono due realtà distinte e sussistenti in sè stesse, l'una fuori dell'altra; ma sono e costituiscono un'unica realtà: l'atto della respirazione. E' chiaro, infatti, che nè i nostri polmoni sarebbero tali fuori e senza l'aria; nè l'aria sarebbe tale fuori e senza i nostri polmoni. Quelle due pretese realtà non sono che gli elementi, astrattamente distinguibili, di quell'unica realtà, che è l'atto del respi-

(1) G. GENTILE, *Pedagogia*, pag. 103.

(2) *Ibidem*, pag. 109.

rare. (Dopo quanto si è detto, dev'essere superflua l'avvertenza che i polmoni non son da distinguere dalla loro funzionalità effettiva: gli organi non sono, in concreto, che le stesse funzioni). Se così è, si mostra ben chiaro quanto sopra dicemmo: che il corpo dell'uomo è in rapporto essenziale con tutto l'universo, in modo che *tutto viva in lui*: che il vero corpo dell'uomo, il vero corpo potente, vivente ed operante non è il piccolo corpo spazialmente distinto, ma è tutta la natura: vivente tutta ed operante nel corpo dell'uomo. Il battito del nostro cuore è un palpito cosmico, una vibrazione infinita del cuore del mondo.

Onde anche la nutrizione, l'ingerimento e l'assimilazione della così detta materia, anziché attestare la particolarità del corpo e la sua dipendenza dall'esterno, è piuttosto, chi ben l'intenda e profondi lo sguardo nel seno della realtà, il segno e la più irrefragabile dimostrazione della sua universalità ed autonomia. E' il piccolo fallace corpo spaziale e cioè avulso dal suo organico e costitutivo rapporto col tutto, onde solo è possibile e si attua la sua vita, che ingerisce materia dall'esterno, ma non è il corpo reale. Quest'ultimo è, invece, una serie di operazioni svolgentisi nel suo intimo: esso trae da sè stesso la sua materia e, ingerendola e assimilandola, la trasforma, trasformando un suo modo di essere in un altro. Che è appunto la vita: la vita dell'unico corpo, della natura infinita, immortale, infinitamente e immortalmente rigenerantesi.

Dopo quanto siamo venuti dicendo, sarebbe per lo meno superfluo tornare ancora ad insistere sulla spiritualità di questa natura infinita, con la quale coincide e in cui veramente consiste il nostro corpo. Se questo, concretamente considerato dal punto di vista della sua vita organica, fisiologica, è tutto l'universo; tutto l'universo non è poi da distinguere da quella creatrice autoscienza (senso, volontà, ragione), che non ha il corpo al di fuori, ma l'ha in sè stessa come la sua vivente concretezza. Ma chi non sa che la scienza considera il cosmo, come un sistema di stimoli agenti sul nostro sensorio, e per tal guisa determinanti il mondo della nostra soggettiva esperienza?

Ora, dev'essere chiaro che questa rappresentazione scientifica del rapporto di soggetto e oggetto, come rapporto estrinseco d'io e non-io, d'io come sensibilità e non-io come stimolo, è legata a quella concezione materialistica e dommaticamente oggettivista, da noi già confutata e svelata nella sua intima genesi. Quel che si chiama lo stimolo non è già il reale antecedente, ma il conseguente ideale della nostra soggettiva esperienza, dalla quale unicamente è possibile muovere e

dalla quale ci è impossibile uscire, per assegnarne e coglierne in un mondo trascendente il principio produttivo.

Quel mondo che ci pone dinanzi, nella sua alterità e indipendenza, è un mondo sentito, pensato, investito da noi, e per ciò stesso dipendente da noi, dall'atto del nostro spirito. Ma il concetto di stimolo è, propriamente, il correlato dell'immediatezza della sensazione, o, meglio, della sensazione considerata come il dato immediato dell'io. Contro questo concetto di sensazione, come sensazione immediata o subita dall'io, occorre perciò reagire, per poter adeguatamente confutare il concetto di stimolo esterno.

« L'idealista, dice il Gentile, osserva che già la sensazione non è quel dato che dice l'empirista, non è pura sensazione, perchè è la sensazione che si sente, cioè coscienza (sentir di sentire), e perchè quel tale stimolo, con cui giova spiegare questo primo svegliarsi della coscienza, non è punto qualche cosa di esterno (alla coscienza, e perciò fisico), su cui un lampo miracoloso conceda all'empirista di lanciare almeno uno sguardo, fuor della coscienza, cioè di sè stesso — che sarebbe un miracolo nè pur tanto facile a immaginare in fantasia —; ma è nient'altro che una realtà concettuale supposta *in virtù* d'una costruzione mentale, sorretta, a sua volta, da quel presupposto oggettivistico, che con tale teoria della sensazione si vorrebbe, invece, giustificare. Lungi dall'essere essa spiegata dallo stimolo, la sensazione, cioè la coscienza, è quella che col suo interno e lungo lavoro, può renderci in qualche modo ragione di questo fantastico stimolo, e sistema di stimoli, quale s'immagina che sia tutta la natura fisica. Osserva ancora l'idealista che ridicola, chi ben rifletta, è l'ingenuità di rappresentarsi qualcosa esterno alla psiche, ponendo perciò nello spazio la psiche oltre ciò che le è esterno. E in quale spazio? In uno spazio intuibile soltanto perchè la psiche che vi si proietta è una psiche immaginaria, e psiche quasi per modo di dire; laddove la reale psiche presente alla proiezione è quella appunto dell'empirista (la psiche reale, cioè, non è quella pensata e contrapposta a noi, ma è questo noi che la pensa e se la rappresenta; la psiche non può essere oggetto di discorso e di analisi: essa è solo e puro soggetto, il soggetto, appunto che discorre e che analizza). Il quale, si badi bene, in uno spazio, equivalente all'orizzonte interno alla sua propria coscienza, si rappresenta l'una contro l'altro, la psiche fittizia della sua teoria e lo stimolo non meno fittizio che su quella psiche deve operare » (1).

(1) G. GENTILE: *I fondam. ecc.*, pag. 30-1.

Nè la sensazione, adunque, è un dato immediato; nè essa è perciò da considerare il risultato e l'effetto soggettivo di uno stimolo fisico, extracosciente: « Sentire veramente è intuire una sensazione solo *in conseguenza dell'intuizione* » (1), la quale è, appunto, atto dell'io; onde non la sensazione, ma la percezione, la coscienza, la riflessione è il primo originario, del quale essa, la sensazione è soltanto un oggetto interno e distinguibile quindi solo astrattamente » (2). Se la sensazione, anzichè il presunto dato immediato, il primo originario, è un semplice contenuto dell'io, presupponente l'atto dell'io, è necessario asserire che non lo stimolo esterno, ma l'atto dell'io è il principio che la produce. Considerata in atto, la sensazione è la stessa concreta attualità dell'io come autocoscienza: ma trascesa che sia, per sottoporla ad analisi, la sintesi a priori dell'esperienza, l'esperienza stessa si pone e si configura come un mero sentito, come un'esperienza immediata. Concepir l'esperienza come oggetto d'analisi, questo appunto significa e importa: prescindere dall'io (nel cui atto concretamente consiste), e considerare perciò l'esperienza come un dato immediato. Ora, il concetto del dato implica e genera necessariamente quello di una realtà trascendente produttrice del dato (stimolo).

Ma è chiaro, altresì, che reintegrar l'esperienza nella sua positiva natura di esperienza attuale significa e importa bandire il concetto di stimolo come stimolo esterno, e intrinsecare quest'ultimo con l'atto del sentire. Quel che si dice lo stimolo è la concretezza e pienezza vivente della sensazione: è il contenuto e la determinatezza attuale del nostro sentire. Sentire a sua volta, che, solo a una considerazione astraente, che svela, proietta e irrigidisce in una fantastica trascendenza il suo contenuto attuale, si atteggia, e si rappresenta come vuota potenza o capacità di sentire, come vuota forma o soggettività, in contrapposizione ed antitesi all'essere in sè, allo stimolo come puro sensibile presupposto ed estraneo.

Ma porre e concepire lo stimolo, e anzi il non poter concepire lo stimolo se non come sensibile, è già la più evidente attestazione e dimostrazione del suo carattere postumo e della sua soggettiva natura. Concludendo: se astrattamente considerato, lo stimolo è la proiezione postuma del contenuto dell'esperienza sensibile, oltre e fuori la quale non è dato incontrarlo e pensarlo; esso in concreto non è che lo stesso sentito, la materia sentita dall'io come sua vita e affezione interiore. « Pertanto non resta che affermare l'unità della sensazione e dello sti-

(1) G. GENTILE: *Logica*, II, pag. 221.

(2) G. GENTILE: *I fondam. ecc.*, pag. 51.

molo. La distinzione tra l'una e l'altro c'è, ma è la distinzione che si realizza nel giro stesso dell'unità. Siamo noi che contrapponiamo noi a noi stessi [noi come sensibile a noi come sentire]. Ora, se gli stimoli fossero ferme, immote cose, è evidente che non potremmo opporli a noi stessi » (1).

Orbene, che importa asserire l'unità dello stimolo e del sentire? Importa asserire l'unità e identità sostanziale del'io e del mondo.

Il mondo, che solo all'astrazione realistica appare come un sistema di stimoli o del sensibile in generale, non è il presupposto o l'oggetto in sè conchiuso e reale al di fuori dell'io; ma è la concretezza vivente dell'io come sentire, è l'io medesimo nella sua concreta attualità percipiente. Il sentire, l'io, non ha, in concreto, fuori e contro a sè la natura e il suo corpo, come sistema di stimoli (esterni ed interni!) agenti su esso ma è la stessa natura che ha coscienza di sè: non è il riflesso estrinseco e soggettivo del mondo, ma è la coscienza vivente e determinante se stessa come processo del mondo. Se il vero corpo vivente ed operante è tutta la natura, questa poi non sussiste se non come spirito o realizzazione attuale dell'io. Il mondo infinito, che si è disvelato un organismo unitario vivente di un'unica vita, è poi, concretamente il fenomeno, il fenomizzarsi infinito dell'io.

Il respirare, il nutrirsi del corpo, non sono nulla di fisiologico e naturale, ma sono azioni ed operazioni spirituali. Quel cibo onde io mi nutrisco, e che propriamente addimostra non la particolarità ma l'infinità del mio corpo (il suo rapporto intrinseco con tutto l'universo), non è una realtà materiale accanto e fuori la materiale realtà del mio corpo (rapporto fisiologico); ma è una realtà spirituale, è un momento concreto della vita del mio spirito: è la realtà ch'io vedo (il contenuto attuale del mio vedere), la realtà che io appetisco (il contenuto attuale del mio appetire), che cioè mi appresto a trasformare da oggetto intrinseco del mio vedere (da realtà teoretica) a oggetto intrinseco del mio gustare (a realtà pratica). Esso non è cioè materia esterna che io mangiando, consumando e assimilando trasformi in interna, in materia costitutiva del mio corpo, ma è una realtà soggettiva, un fenomeno: è un mio soggettivo modo di essere (attualità visiva), che io trasformo ed elaboro in un altro più intimo ed ulteriore modo di essere, in attualità gustativa, e, mediante il processo di assimilazione, in sentimento fondamentale corporeo per usare un detto del Rosmini. Il quale, sistematicamente estendendo una intuizione del Kant, adunava e risolveva

(1) G. SAITTA, libro cit., pp. 95-6.

nell'unico fondamentale senso del tatto gli altri sensi, che la volgare psicologia comunemente distingue. E infatti, che altro è il *senso*, il sentire, se non tatto; che altro è l'esperienza, che si dice sensibile, se non esperienza tattile, vita e affezione e modificazione reale dell'io?

Se così è, è necessario affermare che il mondo — quel mondo che non trascende il nostro corpo fisiologicamente considerato, ma coincide affatto con questo, rettamente inteso nella sua cosmica universalità —, ulteriormente considerato e indagato nella sua vita più intima, è una realtà fenomenica, un mondo sensibile, un processo infinito di azioni e operazioni spirituali. Il mondo è un oceano sterminato di realtà spirituale. Le cose infinite, concorrenti tutte nel sistema unico e compatto dell'universo, « da cui un granello di sabbia non si può sottrarre senza che il tutto precipiti a ruina », sono appunto fenomeni, attualità coscienti, determinazioni della vita dell'io; la quale è pertanto coestensiva e identica con la vita infinita del cosmo. Se il cosmo è io; l'io il soggetto spirituale è il mondo medesimo. Che la realtà non sussista al di fuori dell'io, dell'esperienza sensibile o tattile, significa appunto che l'io è il cosmo stesso vivente, animato, cosciente di sé: che l'azione dell'io è, immediatamente e in se stessa azione cosmica, creazione e trasformazione immanente del mondo.

(*Continua*).

ARNALDO VOLPICELLI.

La parola non udita è perduta.

La ponderazione è il distintivo del saggio.

*La mente dev'essere a noi sottomessa; quand'essa fa da padrona,
la vita diviene difficile.*

INAYAT KHAN.



La voce del silenzio

(Continuazione, vedi **ULTRA** N. 3 del Luglio 1925)

LE TAPPE DELLO SVILUPPO MISTICO.

Se vuoi, o Discepolo, attraverso l'Atrio della Sapienza raggiungere la valle di Beatitudine, chiudi fortemente i tuoi sensi alla grande e funesta eresia della Separazione che ti allontana dagli altri.

Abbiamo lasciato il discepolo al momento, ove, percorsi i due Atri dell'Ignoranza e dell'Ammaestramento, stava per addentrarsi nel terzo Atrio, quello della Sapienza. Ricordiamo che quelle due fasi di sviluppo avevan conferito al pellegrino, la prima il potere dell'*auto-coscienza*, il potere, cioè, di riconoscersi come diverso dall'ambiente, come un essere permanente in mezzo a mondi di forme, emozioni, pensieri transitori e sempre cangianti; la seconda il potere di *penetrare le grandi illusioni* e di sventare i pericoli dell'identificazione che le emozioni, rinate più forti che mai col prevalere del mondo astrale, facevano sorgere di continuo sul suo cammino.

L'entrare nel mondo mentale, ossia nella fase in cui il pensiero prende il sopravvento sulle emozioni e sui desideri, pone al discepolo un problema da risolvere più arduo e anzitutto più sottile dei precedenti. La sua auto-coscienza ora è in piena efficienza: egli è già padrone di se stesso sotto molti rispetti e non viene più trascinato simile a schiavo impotente e incosciente, da qualunque corrente gli si avvicini e lo inviti all'identificazione; egli sa sciogliere consapevolmente le occasioni in cui si lascia andare alla identificazione con scopo di istruirsi e senza perdere perciò il contatto colla coscienza unitiva. Ma il pericolo attuale sta nella stessa auto-coscienza; quel potere che gli è stato tanto utile per sfuggire all'unione colle cose transitorie, ora che comincia a predominare l'elemento del pensiero che è separativo nella sua natura, minaccia di dichiararsi autonomo e di rinchiudere l'Io in un guscio di egoismo e di presunzione. La lotta si è spostata dalla periferia all'interno, in conformità dell'indole di tutto lo sviluppo spirituale, il quale muove dai confini imposti dal mondo esterno alle latebre più recondite della coscienza interiore.

L'Io che ha penetrato tanti veli, valicati tanti ostacoli eretti dalle cose fuori di lui, ora deve strappare l'ultimo velo e superare l'ultimo ostacolo, che sono della sua propria fattura. Egli deve realizzare che dietro alla sua auto-coscienza sta un altro potere, sta il Padre, il Sè superiore, che lo generò e a cui deve tornare, e che quel Padre rappresenta l'umanità intera. Deve sciogliere la crosta di egoismo, cioè, la barriera protettrice con cui si dovette circondare per resistere alle influenze estranee, e deve, di moto proprio, unirsi al principio informatore che gli diede la vita.

Qui entra in funzione la seconda grande caratteristica del sentiero mistico di cui facemmo cenno nella nostra introduzione. Là dicemmo che, oltre al distacco dal mondo e dalle identificazioni, segno caratteristico dei mistici è quasi sempre l'amore illimitato per i fratelli. E' certo che, se già prima vediamo molti della eletta compagnia mistica dedicarsi al lavoro degli altri, al punto ove è giunto il discepolo nella nostra descrizione, il problema del suo progresso ulteriore si pone appunto in quei termini: può o non può egli riconoscere l'unità intima di tutti gli esseri e, per conseguenza, vuole egli servire gli altri o meno? Nell'un caso egli può proseguire la gloriosa strada, e il lavoro per gli altri gli aprirà le porte del santuario, e gli renderà possibile l'unione col Padre, il quale rappresenta l'intima essenza di tutti; nell'altro dovrà ritardare, arrestarsi nella sua strada e forse decadere dall'alta posizione raggiunta.

Lo dice la « Voce » nelle seguenti parole:

Non lasciare che il tuo « Divino-Nato », immerso nell'oceano di *Mâyâ* (Illusione), si distacchi dalla Madre universale (ANIMA)..... e prosegua:

Ma lascia che l'igneo potere si ritiri nel più intimo asilo, nella Camera del Cuore, nel soggiorno della Madre del Mondo.

Qui le note recano:

« La camera *interna* del cuore, detta in sanscrito *Bráhmapura* (città di *Brahmâ*). L'« igneo potere » è *Kundalinî*. E poi: « Potere » e « Madre del Mondo » sono nomi dati a *Kundalinî* uno dei « poteri mistici dei Yogi ». *Kundalinî* è *Buddhi* considerato come principio attivo, anzichè passivo (come lo è generalmente quando lo si considera soltanto come veicolo e sede dello Spirito supremo, di *Atmâ*); è una forza elettro-spirituale, un potere creativo che, messo in azione, può uccidere così facilmente come creare ».

* * *

Finora ci siamo limitati, nel prospettare il sistema orientale di sviluppo mistico, al lato della *coscienza*, e abbiamo tralasciato, più o

meno *volutamente*, i due altri aspetti inerenti ad ogni fenomeno umano, quello dell'*energia* o della forza e quello della *materia* o della forma. Ora, se consideriamo p. e. la religione di un uomo o la sua filosofia o anche la sua professione, vedremo facilmente che quel suo atteggiamento ha importanza soprattutto dal lato della coscienza, ma che nondimeno esso costituisce una fonte d'energia nelle sue azioni e lascia la sua impronta sulla conformazione del suo corpo fisico. Questo è più vero ancora nel caso della mistica, la quale si propone come scopo di trasformare ed elevare tutto l'essere umano. Agli antichi saggi e indagatori dell'India non era sfuggito il fatto che ogni cambiamento nell'atteggiamento dell'Io determina modificazioni nel genere e nell'intensità delle forze ch'egli adopera nella vita ed ha anche la sua ripercussione nel piano fisico. Anzi, avevano scoperto che, per provocare un cambiamento nella psiche, si poteva cominciare dal lato fisico, e che dati esercizi compiuti col corpo non mancavano di produrre degli effetti sui livelli interiori dell'Anima. Interi sistemi di Yoga sorsero che partivano da quell'idea, vale a dire che col corpo si possa cambiare lo spirito. Idea sbagliata in quella forma estrema, ma che contiene un grano di verità in ciò, che afferma l'interdipendenza dei vari aspetti.

Si prova una certa ritrosia ad occuparsi degli aspetti di forza e di materia nei fenomeni mistici, perchè, se la mistica orientale è con ragione tacciata di essere pericolosa, ciò proviene dal fatto che gli esercizi *fisici* consigliati da vari suoi sistemi, intrapresi senza l'aiuto di una guida esperta e da Europei, presentano indubbiamente gravi rischi per la salute del corpo e della mente.

La « Voce del Silenzio », che segue la strada del *Râja-Yoga*, o Yoga spirituale e perciò si occupa quasi esclusivamente del lato Coscienza, tocca soltanto qua e là il lato delle energie e quasi mai quello della forma. Nel nostro passo troviamo un cenno a *Kundalinî*, forza che fra tutte quelle note ed ignote, menzionate nei sistemi di Yoga, è certo la più importante. Secondo la credenza degli Yogi, Kundalinî riposa nell'uomo comune sotto forma di serpente inanellato — il nome significa: avente forma di serpente — in una regione vicina alla estremità inferiore della spina dorsale. Gli esercizi yogici risveglierebbero l'animale dormente; esso si drizzerebbe e salirebbe attraverso cinque determinati punti, i cosiddetti *Cakra* o cerchi di loto, fino al posto situato fra i due occhi. Il risveglio successivo dei Cakra metterebbe lo Yogi in possesso dei diversi poteri magici; in ultimo, Kundalinî si unirebbe col Signore del Mondo nel più alto cakra della testa e così si otterrebbe la liberazione finale.

L Maestri del Râja-Yoga, pur non negando l'esistenza di Kundalinî e il progresso ascendente di quella forza, come cause concomitanti dello sviluppo mistico, negano, però, che si possa arrivare alla liberazione sulla strada del cosiddetto Hatha-Yoga, o Yoga di allenamento fisico, e non risparmiano i moniti a quelli che vorrebbero arrischiarsi su quella via pericolosa.

L'idea di Kundalinî si riconnette senza difficoltà al gran sistema di involuzione e evoluzione che abbiamo additato quale fondamento della mistica orientale; essa ne è una diretta conseguenza. Ricordiamo che l'Io nel discendere la curva dell'involuzione, viene attorniato da corpi e organi rispondenti ai diversi mondi e livelli, sicchè ottiene la possibilità di funzionare in quei mondi e ricavarne esperienza. Ma quei corpi e quegli organi non è lui che li costruisce; essi gli vengono conferiti dalla *forza evolutrice universale*, (la stessa forza che crea gli Dei perchè l'aiutino a progredire); i libri indiani dicono che diversi ordini di esseri (e più precisamente i Rshi o Dei solari, le Devatâ o Dei della vita affettiva, e i Pitr o Dei della forma materiale) entrano tali e quali nell'organismo dell'individuo e, per lui, attendono alle sue funzioni (teoria codesta che è sorta anche in Occidente fra gli scienziati della nostra generazione, p. e. nel polipsichismo di Lutoslawski, *Volonté et Liberté*). Le forze di cui l'Io dispone sulla linea della discesa, non sono sue in verità; egli le può solo adoperare identificandosi coi diversi centri di vita, cioè, con quelle gerarchie insite nel suo organismo.

Quando in seguito l'Io comincia a salire la via di ritorno allo spirito, egli ha acquistato il potere della *auto-coscienza*; e da allora in poi, s'inizia un processo di sostituzione dell'iniziativa individuale all'uso delle forze collettive. Tutto ciò che nel passato l'Io faceva pensava sentiva per mezzo dell'identificazione colle diverse gerarchie di divinità che compongono la sua struttura, e perciò *mediatamente*, ora deve imparare a compiere *immediatamente*, per propria volontà, con piena autonomia. In quest'ordine di fatti si trova la soluzione del problema del *libero arbitrio*. Riguardo alla volontà, l'uomo può occupare tre posizioni diverse; egli o subisce la volontà delle cose o persone fuori di lui, e questo si chiama *schiavitù*; o la sua volontà pare libera di fronte all'ambiente, ma è in verità l'espressione dei motivi interiori che appartengono ai diversi esseri contenuti nella sua costituzione e con cui egli s'identifica per volere ciò che essi vogliono; questo si chiama *determinatezza* interiore e non è nè schiavitù nè libertà; finalmente egli può, almeno in certi casi, agire secondo il suo proprio volere, con

o contro i motivi interiori che lo vogliono determinare, e allora la sua *volontà* è veramente *libera*.

Tornando a Kundalinî, possiamo ora dire che essa è l'energia dell'Io operante sulla linea ascendente, quale espressione sua diretta individuale non-identificata, nei diversi piani della manifestazione. Possiamo comprendere come l'Io via via che sale in alto, trasformi le diverse energie collettive delle gerarchie in energia individuale per mezzo della dis-identificazione, e che la similitudine di un risveglio successivo renda bene ciò che effettivamente avviene.

* * *

Chiara è ora la parola del testo, ove dice:

« Lascia che l'igneo Potere (Kundalinî) si ritiri nel più intimo asilo, nella camera del Cuore, nel soggiorno della Madre del Mondo ».

La « Madre del Mondo » è la *Çakti*, la forza creatrice del mondo, base e sorgente di tutta la manifestazione nella sua *collettività*, la quale, quando viene risvegliata dal suo stato latente nell'individuo e attivata come strumento diretto dall'Io, diventa *Kundalinî*. Una volta risvegliata, dicono i mistici, Kundalinî tende ad assurgere al Signore del Mondo, nell'individuo, dunque a quello che lo impersona, cioè, il Sè superiore:

Allora dal Cuore quel Potere s'innalzerà alla sesta regione, la media, posta fra i tuoi occhi, dove diventerà il respiro dell'ANIMA-UNICA, la voce che tutto riempie, la voce del tuo MAESTRO.

Allora soltanto potrai diventare un « Viandante del Cielo », che cammina sui venti al di sopra delle onde, senza che i tuoi passi tocchino le acque.

« Viandante del Cielo », spiega la nota, è la traduzione del sanerito « *Kecara* ». Il corpo dello Yogi diventa come formato di vento, come « una nuvola dalla quale siano germogliate delle membra »; dopo ciò « egli (lo Yogi) scorge le cose che stanno al di là dei mari e degli astri; ode il linguaggio dei Deva e lo comprende, e percepisce ciò che avviene nella mente della formica ».

Forse non è superfluo ripetere che i poteri magici a cui qui si fa allusione, non rappresentano che il lato energia del processo mistico, e che sviluppi di siffatto genere non hanno altro valore, secondo il Râja-Yoga, che in quanto sono i riflessi nel campo dell'energia stessa di un'elevazione e di un allargamento della *Coscienza*. Tale elevazione e tale allargamento aprono al discepolo mistico i cieli, cioè, i mondi interiori, e allora *se egli vuole*, può sviluppare anche le energie corrispondenti e raffinare i diversi corpi e organi interni. Ma per lo scopo

dello sviluppo mistico, per la liberazione finale e l'unione col Sè superiore, seguire i sentieri dell'energia e della forma non costituisce una necessità e può anche, se ricercato per sè, diventare un ostacolo. Tutto sommato, quegli sviluppi laterali appartengono, anch'essi alla coscienza doppia, sia pure coscienza operante in ambienti più spirituali della nostra terra. E l'azione più spirituale rimane sempre azione, cioè, movimento, in cui quindi l'Io si discosta dal suo stato di riposo e di equilibrio.

* * *

Nelle stanze che seguono vengono annoverati i *Sette suoni mistici*. Anch'essi fanno parte di quell'insieme di esperienze che sorgono a latere della via mistica senza però costituirne la vera essenza. Si potrebbe, per chiarire i concetti e prevenire l'equivoco, chiamarle scienza *occulta* in contraddistinzione della scienza *mistica*; la prima comprenderebbe tutte le esperienze laterali che capitano all'Io durante il suo soggiorno nei mondi interiori, cioè, chiaroveggenza, chiaroudienza, e gli altri poteri più o meno magici; mentre nella scienza mistica rientrerebbero quelle esperienze che avvicinano l'Io al polo fisso ed eterno del suo essere.

Sette sono i suoni mistici, come sette i colori nel sistema di Yoga, come sette i principi dell'uomo. Sette sono poi i *cakra* o *ruote* di *loto*, i punti di riparo nei diversi piani che la Kundalinì passa e mette in moto durante la sua ascesa nel corpo dello Yogi dalle parti inferiori fino al punto luminoso, l'apertura in cima al cranio (Brahmarandhra), ove essa si unisce al suo Signore, Paraçiva, il gran Sovrano dell'Universo.

Così dice la « Voce »:

Prima di porre odono.

E chiude:

Quando i sei sono distrutti e deposti ai piedi del MAESTRO, allora il Discepolo è immerso nell'UNICO, diventa quest'UNICO e in Esso vive.

I sei, secondo la nota, sono i *sei principi*; dunque il testo vuol dire: « quando la *personalità* inferiore è distrutta e l'*individualità* interna si è immersa e perduta nel settimo, nello Spirito ».

I sei principi sono quelli che H. P. B. pose quale fondamento della costituzione psichica dell'uomo nella Teosofia da lei propugnata. Tre di quei principi, e più precisamente il Corpo Astrale, Prâna, il Principio di Vita e Kâma, il Principio del Desiderio, formano insieme

(e col corpo fisico) la parte inferiore dell'Uomo, ciò che è stato chiamato *Personalità* (da persona, maschera; giacchè difatti non è altro che una maschera di cui si serve l'Io nelle sue identificazioni); gli altri tre, cioè, il Manas inferiore o Anima umana, il Manas superiore o Anima divina, e Buddhi, il principio latente della Universalità, quando uniti, costituiscono la parte superiore dell'Uomo o la sua *Individualità*.

L'Io, cioè, l'essere perenne che compie il lungo pellegrinaggio attraverso i periodi dell'evoluzione, possiede come prima espressione sua l'Individualità, com seconda, inferiore, la Personalità. Nella linea discendente egli raccoglie intorno a sè i vari elementi che compongono quelle due entità; giunto in fondo alla curva, l'Io non è più cosciente della sua Individualità; la sua coscienza è perciò doppia e completamente rivolta verso il mondo esterno. Quando, poi, comincia a risalire alla sua origine, il primo compito suo consiste nella dis-identificazione dalla sua Personalità; i continui sforzi di distacco, sotto la spinta dell'auto-coscienza, fanno spuntare e accrescono man mano la forza della coscienza unificata dell'Io. Superato il secondo Atrio delle grandi illusioni dovute alle emozioni, l'Io diventa sempre più cosciente ed agisce dentro la sua Individualità, la quale purificata lo conduce all'unione col Dio silente o Sè superiore.

Ecco ciò che dice la « Voce »:

Prima di entrare in quel Sentiero (cioè, nell'Unione col Sè superiore), devi distruggere il tuo corpo lunare, purificare il tuo corpo mentale e il tuo cuore.

Il corpo lunare (la nota spiega: « la forma astrale, prodotto del principio kâmico, il Kâma-Rupa o corpo del desiderio) è lo stesso che la Personalità; il corpo mentale e il cuore stanno (secondo la nota) per la Individualità, o Ego che si reincarna, la cui coscienza sul nostro piano, cioè, il *Manas inferiore*, dev'essere paralizzata.

E' chiaro: la Personalità, la maschera che serve soltanto a procurare all'Io le esperienze (certamente necessarie a un dato punto del suo sviluppo) della coscienza esteriore o doppia, va distrutta quando l'Io avrà sperimentato e assimilato ciò che essa gli doveva dare; l'Individualità non va distrutta, ma la Parte che è al contatto col mondo esterno, il cosiddetto Manas Inferiore, viene a suo tempo paralizzata, affinchè l'Io possa funzionare senza impedimenti nella Individualità purificata.

Non è possibile, giunto a un certo grado di sviluppo mistico, continuare coi due istrumenti così ineguali della Personalità e della Indi-

vidualità; uno deve cedere il passo all'altro: non si possono servire due padroni. E' quello che vien detto in forma poetica nelle stanze seguenti:

Le pure linfe della vita eterna (dell'Individualità) chiare e cristalline, non possono mescolarsi coi torrenti fangosi per le tempeste del monzone.

I pensieri e i sentimenti propri della pura atmosfera della Individualità verrebbero sfigurati e immiseriti se dovessero incanalarsi nel torbido fiume della Personalità:

La goccia di rugiada celeste, che brilla ai primi raggi del mattino nel seno del loto, quando cade a terra diventa argilla; ecco, la perla è ora una stilla di fango.

Ed è questo un argomento che non concerne solo il mistico giunto a gradi di sviluppo inaccessibili per ora alla generalità degli uomini; tutti noi, benchè collocati in mezzo alla vita quotidiana, conosciamo già la lotta sorda combattuta nel nostro intimo fra i desideri scomposti della personalità e le esigenze imperiose della Individualità. Non passa un giorno, e forse non passa un'ora, senza che abbiamo da fare una scelta fra ciò che è basso e ciò che è alto, fra ciò che ci riconnette al mondo delle identificazioni e ciò che ci fa salire alle vette della vita spirituale. La lotta decisiva che il discepolo dovrà sostenere, è già preparata nelle migliaia e migliaia di piccole lotte che la vita comune impone a ogni uomo retto e onesto.

Dice la « Voce »:

Lotta con i tuoi pensieri impuri prima ch'essi giungano a dominarti. Agisci con loro come essi agirebbero con te; perchè se tu li risparmi, e prendono radice e crescono, sappilo bene, questi pensieri ti opprimeranno e ti uccideranno. Sta in guardia, o Discepolo, non tollerare che neppure l'ombra loro ti avvicini. Poichè questa cosa di tenebre, crescendo in grandezza e in forza, assorbirebbe l'essere tuo, prima che tu fossi pienamente conscio della presenza del nero e immondo mostro.

Qui H. P. B. dà l'unico consiglio che si possa dare nella lotta contro l'impurità. Il momento in cui si deve e si può combattere e vincere il male, è quello in cui esso si affaccia alla nostra coscienza; allora è ancor debole e noi siamo forti; se lasciamo passare quel momento, il nemico è già entrato nelle nostre linee, e trova dentro di noi, nei nostri intimi desideri e nelle debolezze e sconfitte del nostro passato, dei potenti complici, e la possibilità di una vittoria è almeno per questa volta, sfumata.

Prima che il « mistico Potere » (Kundalinî) possa fare di te un Dio, o Lanu (discepolo), devi avere acquistato la facoltà di uccidere a volontà la tua forma lunare.

Si dice « uccidere a volontà »; ciò implica che non si tratta di una uccisione definitiva: infatti, quel che l'Io deve ottenere è il potere di *perfetto controllo* sull'elemento che lo trascina verso le identificazioni; sì che se ne possa servire a volontà sua, quando, cioè, ne senta il bisogno per le esigenze della vita comune.

Il Sè della Materia e il sè dello Spirito non possono mai incontrarsi. Uno dei due deve sparire; non c'è posto per entrambi.

Prima che la mente della tua Anima (del tuo Io) possa comprendere, il germe della personalità dev'essere schiacciato, il tarlo del senso distrutto senza possibilità di resurrezione.

Tu non potrai percorrere il Sentiero prima di esser diventato il Sentiero stesso.

La nota è interessante: « Krishna dice: « Quando questo Sentiero è scorto..... sia che si cammini verso i fiori dell'Oriente, o verso le stanze dell'Occidente, *senza movimento*, o arciere, è il *viaggio per questa via*. In questo Sentiero, da qualunque parte tu voglia andare, *questa parte diventa il tuo Sè*.

« Tu sei il Sentiero » si dice al Guru Adepto, e da questo al discepolo dopo l'Iniziazione. « Io sono la Via e il Sentiero », dice un altro MAESTRO.

Qui si accenna, mi pare, a una verità tanto semplice da essere spesso dimenticata, che, cioè, altro è pensiero, altro è vita. Non basta riconoscere un fatto spirituale colla mente, anche se la mente, cioè, il pensiero deve considerarsi uno dei mezzi più potenti e forse il più potente che l'evoluzione abbia messo nelle nostre mani; a realizzare il fatto spirituale, occorre oltre il riconoscimento intellettuale, l'azione e il sentimento; occorre insomma che tutti i coefficienti della nostra vita si compenetrino di quel fatto, che noi *diventiamo* quel fatto. In quel senso è altamente vero l'assioma mistico che noi *siamo il Sentiero*.

* * *

Ed ora la « Voce » torna ad esporre in che cosa si possa vedere la prova che il discepolo sia veramente diventato il Sentiero, e quale sia il compito spettante a colui che si accinge a salire le ultime vette della via mistica. La lotta coll'ambiente è terminata; egli non subisce più identificazioni contro la sua volontà; la Personalità è domata: egli non desidera più niente fuori di lui; l'Individualità è stata purgata dalle ultime scorie: l'idea del sè, di essere lui, il vincitore, grande, unico in confronto agli altri, quell'ultimo baluardo del nemico è caduto sotto i colpi della sua aspirazione spirituale. In lui comincia a rifulgere la

luce del Padre con cui sta per unirsi; e l'essenza del Dio silente, il quale, durante tutta l'evoluzione, ha sostenuto le sue lotte e i suoi sforzi col sottile aiuto del suo amore, ora si diffonde in lui e lo riempie di *compassione* infinita per tutti gli altri ancor legati al ciclo delle nascite. E così l'ultima parola della vita mistica, la sua corona e la sua sublimazione è: *Compassione* per tutto ciò che vive e soffre.

« Tenda la tua Anima l'orecchio ad ogni grido di dolore, come il loto apre il suo cuore per bere il sole mattutino..... terra del Silenzio e del Non-Essere.

(*Continua*).

B. JASINK.

Il problema di Oriente ed Occidente e la teoria della conoscenza secondo i Tantra

(*Conclusione, vedi ULTRA N. 3 del Luglio 1925*)

9. — L'altra osservazione, a cui si è accennato, riguarda il *principio di progressività* o, per usare un termine della filosofia moderna, di *sinteticità*, implicito in questo positivismo o sperimentalismo assoluto della tântrica. Ci si riferisca ad esempio alla famosa dottrina della *mâyâ* (*mâyâvâda*). Qui il *çaktiçastra* si trova in una posizione felicissima, che batte in breccia quella tradizionalistica e vedântina. Il Vedânta, nella sua elaborazione *çâmkariana*, sostiene che soltanto *brahman* — inteso nel suo aspetto » senza attributi « (*nirguna-brahman*) — è reale e che il resto è *mâyâ* e ciò precisamente nel senso exoterico — di mera parvenza (*avastu*), di falsità e finzione dell'immaginazione (*kalpana*) — di questo termine. L'assoluto e il finito (v. d. l'essere determinato con attributi) stanno cioè fra loro come dei contraddittori e non v'è fra loro conciliazione possibile: l'uno è, l'altro non è. Di contro a ciò i *çakta* chiedono che cosa sia colui che fa questa asserzione, se *brahman* oppure *mâyâ*; in verità, finché egli è uno *jîva*, ossia un individuo particolare, una coscienza finita, non può dire di essere il *nirguna-brahman*, l'immobile esistenza nuda di ogni attributo. Allora egli è *mâyâ*, giacché la premessa è che tutto ciò che non è *nirguna brahman* è *mâyâ*; ma se è *mâyâ*, *mâyâ* — ossia parvenza e falsità — sarà altresì tutto ciò che egli afferma e così anche quella

stessa proposizione, che ciò che è reale sia soltanto nirguna-brahman e il resto pura illusione. La posizione del Vedânta rovina dunque per una interna incoerenza. Il mondo, il finito è sì mâyâ. Ma occorre intendersi: esso è mâyâ dal punto di vista di brahman (e ciò soltanto nel senso che per brahman il mondo in sè stesso, come » altro «, è nulla, che esso ha non in sè stesso, ma in brahman o nella potenza suprema=paraçakti il principio del proprio consistere), non da quello della coscienza finita, per la quale esso è invece una indiscutibile realtà, da cui in nessun modo si può fare astrazione. Lo jîva finchè è tale in nessun modo è autorizzato a chiamare il mondo mâyâ: a ciò si richiede invece che egli si elevi mediante sâdhana sino al suo compimento in o come brahman. Ma questo compimento a sua volta è impossibile quando si opponga finito ad assoluto come non-èssere ad èssere, quando, per esprimersi in tèrmini tècnici, sia l'intervallo non della distinzione intensiva ma della contraddizione ciò che li separa: poichè dal non-èssere non si potrà mai passare all'èssere. » E' impossibile ad una cosa risolversi in ciò che le è contraddittorio « — nota un commentatore tântrico (1). Ne segue che lo stesso finito, lo stesso mondo dello jîva deve essere in una certa misura reale, deve già, in un certo modo, (come mâyâ-çakti) partecipare positivamente all'assoluto. In una parola: occorre che fra quello e questo vi sia *continuità e progressività*. Altrimenti la stessa proposizione, che soltanto brahman è, e il resto è illusione, è illusione essa stessa, anzi una illusione alla seconda potenza. Noi siamo mente e corpo: ma se mente e corpo sono falsi, come si può sperare di raggiungere attraverso essi ciò che è vero? (2). Ancora: se falso vuol dire non-esistente (avastu), anche io e voi saremo tali: ora non è questa una pura finzione? Voi potete anche dire ciò, ma potete forse connettere questo vostro dire a un sentimento reale, a qualcosa di intelligibile? (3). Si tenga fermo al concetto vedântino di mâyâ, allora ci si trova in un mare di contraddizioni non solo, ma si deve negare allo jîva ogni possibilità di elevarsi a brahman, giacchè una tale elevazione implica che fra l'uno e l'altro vi sia non contraddizione, ma continuità.

(1) JNANENRALAL MAJUMDAR, Introd. all'*Isha-upanisat*, London, 1918, p. [7] — ove è distintamente posto che se quel risalimento dagli effetti alle cause, dalle trasformazioni (vikrti) a ciò che è trasformato, di cui parla lo yoga, deve avere un senso, bisogna negare che brahman con attributi (saguna-brahman) sia una irrealità per intenderlo invece in una unità inscindibile con nirguna-brahman così come secondo la dottrina tântrica.

(2) TANTRATATTVA v. I, p. 95.

(3) *Ibid.*, p. 225.

L'affinità di questo atteggiamento, che si trova distintamente enunciato in più luoghi dei » Principi di Tantra « (1), a quello relativo a ciò che vi è di più originale e » occidentale « in Aristotile è davvero sorprendente. Si può dire che sin le parole siano le stesse. Aristotile infatti di contro a Platone mostrò l'assurdo di mettere da una parte il mondo sensibile come semplice parvenza, dall'altra il mondo delle » idee « come ciò che veramente è; di pervenire alla scienza partendo dall'opinione (*εἰσέταξις*), all'essere partendo dal non-essere; e riaffermò nel concetto del » metodo metafisico «, opposto a quello » dialettico « di Platone, l'idea di un processo che non sia semplicemente ricerca e desiderio di conoscenza, ma in una certa misura già possesso di essa, che parta non da una pura privazione dell'essere, ma da un grado di esso il quale in uno sviluppo *continuo* va via via ad integrarsi e completarsi sino all'essere perfetto. Questo è un punto fondamentale, che i tantra senz'altro ammettono, così come il concetto, in esso implicito, della realtà o positività del mondo. (Il concetto del mondo come illusione — nota il Woodroffe (2) — è escluso in doppio modo dai tantra: infatti dal punto di vista della coscienza finita il mondo non è illusione, ma realtà; in secondo luogo presso brahman, che non ha nulla di » altro « contro a sè (advaya), esso è la manifestazione della sua stessa potenza, con cui è uno). Non solo, ma essi, nella dottrina dell'identità trascendentale di çiva e di çakti — ossia del principio immutabile e di quello diveniente — vanno di un passo più oltre dalla posizione aristotelica, la quale, come è noto, restaura in un certo modo il dualismo separando l'atto puro (çiva) dal processo della natura (çakti).

Questo passo pertanto non è scevro di pericoli in una cultura dove tutta una tradizione inclina verso un atteggiamento prevalentemente ascetico e catartico. Come si è detto, nei tantra più che una dottrina unica si ha un insieme di dottrine, compilate in luoghi distinti e non sempre interamente concordanti fra di loro. P. es. mentre i çiva-tantra accentuando il lato conositivo si accostano di più alla elaborazione upanishadica dei Veda, nei çakti-tantra e special-

(1) TANTRATATTVA, v. I, c. VI, passim, pp. 224, sgg.. Nella stessa differenza fra » tattva « e il senso occidentale di » principio « — che è ancora il termine che rende meglio l'espressione sanscrita — è contenuta la differenza accennata fra i criteri di certezza delle due culture. Tattva viene da tat, che vuol dire: » questo «; esso vuole indicare l'evidenza di una realtà diretta. Con » principio « si è invece riferiti ad un ordine intellettuale e ad una priorità logica.

(2) *Shakti — The world as Power in The Quest*, 1920, n. 1, p. 33.

mente nei kaula-tantra predomina il momento attivistico. A ciò si aggiunga l'indeterminazione propria al modo orientale di esprimersi — per segni allusivi e non per concetti. La quistione, in ogni caso, è questa: affinché si possa veramente dire che il mondo è reale, affinché il divenire sia effettivamente un *valore* e non l'avastu e il kalpana dei vedântini, occorre che per esso si realizzi qualcosa, che prima non esisteva già. Quando invece vi dovesse essere un semplice ritorno, una pura restituzione allo stato ante, la realtà del mondo e il valore del processo svaporerebbero in un flatus vocis. E' per questo che si è detto che il passo avanti fatto dal neoplatonismo sul dualismo aristotelico in fondo, dato che si abbia di mira ciò che vi è di più originale nell'aristotelismo stesso, ha costituito un passo indietro. Ora vi è un aspetto della tântrica secondo cui ci si riaccosta appunto alla dottrina tradizionale dei »giorni e delle notti di brahman«, cioè al concetto che il mondo, precedente da uno stadio di latenza e di indifferenziazione (pralaya), in esso torni a dissolversi alla fine di un certo periodo (manvantara), e che questa vicenda si continui in ricorrenza. Il lampeggiamento della manifestazione che intermittenemente interrompe il solitario deserto della libertà immanifestata sarebbe allora l'ilâ, v. d. giuoco, e ciò non nel senso buono, che esso proceda non da una necessità o legge, ma da una autodeterminazione incondizionata di çakti, bensì nel senso cattivo, che esso non abbia in sè alcuna consistenza e valore. In altre parole, l'atto della manifestazione non aggiungerebbe nulla a ciò che già era. Ma così stando le cose, occorre ammettere che in ogni punto della manifestazione vi sia, in fondo e malgrado tutto, una essenziale identità fra ciò che diviene e ciò che permane — che è e che sarà — fra çakti e çiva o cit. Questo è il primo modo, vedântizzante, di comprendere il principio tântrico, che çiva e çakti sono una sola e medesima cosa, il quale allora maschererebbe quest'altra verità, che in fondo solamente çiva è. Vi è invece un secondo aspetto della tântrica, secondo il quale si cerca il senso della manifestazione in un gesto di potenza, il quale via via si consuma sino ad una pura attualità; il principio diveniente e il principio immobile non sarebbero allora uno che in quanto la potenza (çakti) e il soggetto o possessore della potenza (çaktimân = çiva) sono uno. E il punto della progressività sarebbe conservato, in quanto anzichè un ritorno alla latenza si avrebbe un passaggio da questa alla pura attualità, ossia una *manifestazione* in senso proprio, la quale non è l'ilâ che nel senso buono sopra indicato, cioè nel senso che una incondizionata libertà la comanda. Va avvertito che questi due aspetti nei

tantra coesistono non tanto come due dottrine opposte, quanto piuttosto come due modi di interpretare una stessa dottrina. Pertanto il secondo di questi aspetti corrisponde a ciò che nei tantra vi è di specifico e che li fa davvero qualcosa che » è andato innanzi «. Verrà mostrato nella sezione seguente che appunto secondo questo aspetto il caktigastra esprime quello fra i vari sistemi indiani in cui la sapienza tradizionale è pervenuta alla più coerente e positiva elaborazione; per converso risulterà che là dove esso cessi di venire tenuto distintamente presente, là nascono delle incongruenze, delle inesplicabilità e delle astrazioni. Rimandando dunque a più sotto una tale considerazione per ciò che riguarda l'ordine propriamente metafisico, qui si può trattare la cosa dal punto di vista proprio alla teoria della conoscenza e all'epistemologia e mostrare appunto che solamente presso a quella comprensione attivistica dell'unità di çiva e çakti che non esclude il principio di progressività o di sinteticità che dir si voglia, sia possibile pensare sino a fondo il criterio sperimentalistico e positivo di certezza esposto in precedenza. Ci si scusi se la questione viene trattata in modo un pó tecnico, ma è la sua natura che lo richiede e d'altronde questo è un punto a cui spesso ci si dovrà riferire e che è fondamentale per la connessione delle posizioni indiane alle conquiste delle più recenti teorie della conoscenza d'Occidente.

10. — Si riprenda la situazione dello jîva dinanzi ad una delle proposizioni della çruti. Finchè questa resti un semplice enunciato egli, secondo il già detto, non è autorizzato a connettervi alcuna certezza reale. Si dirà: la çruti, la rivelazione, come tale, non è un puro concetto, ma rimanda ad una realtà la quale se non risulta allo jîva, non per questo è meno certa nella coscienza del rshi o dello yoghin. Sta bene; ma è appunto dello jîva che ora è questione. L'esperienza attuale del rshi può valere come tale a lui, non allo jîva, per il quale essa resta invece un semplice concetto, un puro problematico, non una evidenza e un possesso. Lo jîva non può uscire da sé e prendere la persona di un altro, giacché con ciò cesserebbe di essere jîva mentre questa è precisamente la presupposizione; egli dunque a questo punto può in generale dire che quella realtà metafisica enunciätagli come insegnamento rivelato (*âmñaya*, *vicâra*) *ancora non è* (vera). Si supponga che lo jîva non si preoccupi affatto di uno sviluppo spirituale: egli allora può in generale asserire la non-esistenza della realtà in discorso e la non-verità della proposizione relativa. Si supponga invece che lo jîva si dia a *sâdhana* epperò da uno stadio A si sviluppi sino allo stadio B

in cui riesce effettivamente a generare dal proprio interno, come una sua individuale esperienza, quel che in A era un semplice problematico, *विद्वेषो व*. Che cosa allora potrà egli dire, dato che si ponga dal punto di vista di un rigoroso positivismo? Evidentemente null'altro che: *ciò che ancora non era e che poteva in generale anche non essere, ora è* — il che esprime appunto il principio di progressività o di sinteticità.

Ed ora si faccia bene attenzione a questo punto: si supponga che lo stato B sia tale, che in esso risulti di fatto che quella determinata realtà metafisica esisteva o era vera già in A, benché allora l'Io non potesse ancora accorgersene. Si concluderà da ciò che non vi è stato un reale progresso, un *costruire* ma soltanto un riconoscere, un prender nozione di ciò che già era? *In nessun modo*: giacché questa conoscenza, che l'oggetto della cruti esisteva *già* in A, è qualcosa di proprio allo stato B, epperò qualcosa che non sarebbe mai stato possibile quando da A non si fosse andati a B.

In B, si può negare finché si vuole il processo; ma ciò non dice nulla, perché per arrivare al punto di B in cui soltanto si può, con riferimento ad una assoluta, diretta certezza, affermare che il processo non esiste, viene richiesto già un processo. Si potrà allora dire che B esisteva allo stato di possibilità o in potenza in A? Nemmeno: giacché posso parlare concretamente di B come una possibilità di A soltanto quando B sia stato davvero realizzato. Si supponga invece che allo jiva piaccia rimanere nel proprio stato = A: che cosa è allora questo B, che sarebbe egualmente contenuto in A come un possibile, » che avrebbe potuto essere «, se non un puro suono, una vuota astrazione? E' importante che ci si renda conto che queste non sono sofisticherie e superfetazioni speculative, bensì l'espressione della natura reale della cosa quando sia considerata nel suo aspetto più positivo. Sofisticherie e astrazioni concettuali — checché dicano le apparenze — entrano invece in giuoco quando la si pensi altrimenti e si vada a dire che ciò che viene dopo esisteva già, in un modo o nell'altro, in ciò che sta prima. Un *sâdhanâcâstra*, una dottrina cioè che si prèoccupi essenzialmente del punto di vista della pratica, non può non ammettere il principio di progressività, epperò che per lo yoga e, in generale, per la manifestazione, si realizzi qualcosa che già non era e che anzi poteva anche non essere. I tantra con molto acume rimpròverano alla dottrina dello *Çâmkara* concernente l'irrealtà del mondo di riferirsi al punto di vista del siddhi — cioè dello scopo raggiunto — astraendo completamente dal punto di partenza e dal processo che ha condotto sino ad esso, con riferimento al quale non si saprebbe invece prescindere dalla realtà:

del mondo e della coscienza finita senza cadere in un mare di furiose contraddizioni. Tuttavia la loro posizione non é altrettanto decisa nei riguardi di una comprensione del tèrmine immobile tale che lasci intendere la possibilitá della coesistenza, presso di esso, di un principio di reale sviluppo. Ciò dal punto di vista generale e considerando la letteratura tântrica in tutta la sua estensione: sui particolari si tornerà via via che sará il caso. Il punto su cui per ora ci premeva attirare l'attenzione é soltanto questo: che una volta ammesso che il criterio di certezza é l'esperienza diretta e la realizzazione e che quindi le verità della gruti non sono semplicemente tali ex terminis né vengono dogmaticamente imposte cosí come secondo il concetto occidentale di rivelazione, ma occorre un esperimento individuale affinché esse divengano propriamente verità; giacché un tale esperimento implica un processo, *non* vi sono argomenti dimostrativi per affermare che esse corrispondano ad un ordine metafisicamente esistente anziché éssere create e dipendere da questo processo stesso epperó dall'individuale. I tantra ammettono tutte le premesse. Invece la conclusione corrisponde piuttosto ad una conquista realizzata dalla consapevolezza critica occidentale attraverso la teoria della conoscenza. Una considerazione degli ágama che tenga simultaneamente presenti i due lati (e tale é quella a cui si volge il presente tentativo) potrebbe quindi realizzare un alto significato. In ordine ad una tale sintesi si deve pertanto badare a conservare la posizione orientale della dottrina del conóscere in tutta la sua specificitá: in essa si puó parlare di progressivitá reale anche in un altro senso, che si riferisce, alla notata congruenza fra conóscere ed éssere, fra sapere e potere. Mentre lo sviluppo della conoscenza dell'Occidentale si svolge come sur un piano a parte, onde alla fine, malgrado tutti quei » superamenti « di cui oggi si sente parlare sino alla náusea, malgrado tutta la cultura e tutta la scienza si ritróvano pressoché inalterate le antitesi e la deficienza elementare inerente al livello della coscienza sensibile, nella concezione orientale per conóscere bisogna portare avanti l'intero éssere, assunto nella sua piú profonda potenza organica e quindi, in un certo modo, lo stesso insieme dell'esperienza mondiale, senza lasciar nulla indietro che abbia potere di ripresentarsi secondo un problema rimandato ma non risolto; non giustapponendo dunque all'ordine sensibile un ordine intellettuale, ma facendo procedere senza residuo lo stesso ordine sensibile nel sovrasensibile. In questo senso la conoscenza secondo la dottrina orientale é un reale processo, una risoluzione, una vera sintesi, una progressivitá. Ci si scusi di éssere tornati su questo punto e anche di tornarvi ancora, giacché in esso é la

quistione centrale, di cui occorre che fra noi ci si renda perfettamente conto.

11. Prima che si abbandonino questi preliminari si vuole accennare ad un ultimo punto. Ciò riguarda il significato di samādhi, cioè dell'unione (*ενωσις*), della riduzione della dualità. Anche qui il terreno non è molto fermo., trattandosi precisamente di elementi che cadono nel più profondo dell'interiorità individuale. Si è già detto in qual senso l'idea dello Hegel, che nello spirito indiano si esprima un » idealismo dell'essere « sia esatta e come lo spirito occidentale si distingua appunto nell'opporre al principio di statica e muta identità qualitativa il principio attivo del dominio e del possesso. Per quello yoga che si riconnette al sâmkhya e al vedânta ciò vale quasi senza restrizioni: per il vedânta, brahman non agisce e non è causa (nishkriya); azione e causalità sono attributi che vanno riferiti non a lui, che è nirguna, bensì all'inconscia mâyâ o, secondo il sâmkhya, a mulaprakrti, ond'è che quando la coscienza se le attribuisce dicendo: » io agisco, io causo « è vittima dell'ignoranza (avidyâ). Presso tali premesse quella bhâva a cui volge lo yoghin è una semplice qualità, un puro stato — quasi una stupefazione nella quale le cose via via sciogliono la loro determinazione e la loro potenza per sboccare alla fine in un punto di là da conscio e da inconscio. In tal caso l'identità non è intesa come un rapporto incondizionato dell'Io alla cosa, bensì come la negazione della cosa stessa: l'Io nella sua vera natura (svarûpa) essendo definito come pura coscienza (cit) — non come potenza cosciente (cit-çakti) — ridurre le cose all'Io significa inconvertibilmente farle disciogliere in una indeterminazione. La quistione però sta altrimenti nel caso dei çakti-tantra. Questa dottrina infatti in nessun modo dice illusione l'azione e la causalità, che invece connette al principio stesso dell'assoluto secondo una unità inscindibile (chiamata avinâbhâvasambandha); in secondo luogo, dal punto di vista del sâdhana, afferma che solamente mediante la potenza — çakti — l'unione o samādhi può venire realizzata: senza çakti, dice il Niruttara-tantra, non vi è né samādhi né nirvâna (çaktijñânânam vinâ devîrîrvânânam naiva jâyate). La stessa esperienza suprema — in cui egli si compie come un Io (aham) o, per meglio dire, come una individualità (in senso aristotelico) — çiva la realizza solo attraverso çakti (1). Çiva senza çakti — dice lo Jñânârnavâ-tantra

(1) Ciò, nel commento del NATÂNANDA al v. 2 del tântrico KÂMAKALÂVILASA (ed. A. Avalon, p. 7) viene espresso figuratamente con la frase, che » çakti è il puro specchio in cui çiva compie l'esperienza di sé come un Io « (aham ityevamrûpam jñânânam tasya prakâçam nirmalâdarçakâ).

— é come un cadàvere (preta). — Date queste premesse, la cosa cambia: quando si comprende come potenza la funzione che porta a bhâva, questa bhâva cessa di avere il senso di una pura qualità — di uno stato o essere — per invece acquistare quello di una attualità, di un possesso, di una dominazione. Circa lo stesso laya-yoga tântrico, viene esplicitamente detto dal gastra che il suo senso é di ricondurre i vari elementi alle loro cause — e ciò mediante kundalinî, che é precisamente l'aspetto immanente di çakti. Tuttavia di là da questo, a voler presentare le cose oggettivamente, senza aggiungervi nulla, si ripresenta una alternativa. Infatti quando ci si riferisca ad un punto di vista strettamente emanatistico l'effetto non é altro che una modificazione della causa di modo che ricondurre alle cause significherebbe dissolvere la modificazione. In questo caso si tornerebbe al tema orientale dell'affermazione che é negativa del mondo. Laya significherebbe proprio dissoluzione e non semplicità o punto non-differenziato. Quando invece si intenda come causa la funzione gerarchicamente superiore dalla quale ciò che si indica come effetto dipende, il risalimento alle cause é chiaro che non implichi affatto una negazione, bensì semplicemente quella interiore trasformazione o conversione dell'Io onde ciò che gli appariva come qualcosa di semplicemente dato e di indipendente da lui si fa qualcosa di cui egli é il signore epperò di cui può fare ciò che vuole — sia riguardo all'essere e al non-essere che riguardo all'essere così o essere altrimenti — e tale sarebbe l'unione mediante la potenza (çakti-samâdhi) intesa nel modo piú positivo. Laya in tale caso avrebbe riferimento a quel punto semplice o non-differenziato (samarasattva) su cui ciò che ammette parti e differenze si appoggia.

Anche questo é un problema che ora va accennato soltanto e che sarà necessario riprendere in sèguito. Il tantrismo, come çaktivâda, esprime nel suo attivismo un genere, che può egualmente contenere come specie le due direzioni opposte dell'istanza orientale e dell'istanza occidentale. Così, in un certo modo, rappresenta un punto di transizione. Questa ambiguità si ritrova nello stesso concetto di çakti intesa come l'òrgano del sâdhana. Si é detto che çakti viene dalla radice çâk che vuol dire: potere, aver capacità di fare — e in tal senso sarebbe da intendersi come qualcosa di essenzialmente *positivo*. Ora capita spesso trovare in testi tântrici çakti connessa non soltanto a icchâ (tèrmine elástico che può riferirsi tanto alla volontà che al semplice impulso naturale) ma anche a kâma (brama, desiderio propriamente detto). Allora çakti cesserebbe di essere un positivo (positivo essendo ciò che ha il proprio principio in sé stesso, ciò che é sufficienza, mentre tale non é il

caso del desiderio) e si farebbe un negativo. In tale caso il concetto di *possesso* con cui ci si è forzati di penetrare il senso della samâdhi tântrica, verrebbe meno e il compimento mediante çakti sboccherebbe in una specie di dionisismo. Questo é un altro punto su cui mèrita fermare l'attenzione. Vi sono due specie di possesso, l'uno passivo, che si può indicare come *amore*, l'altro attivo, che si può indicare come *dominio*. Nel primo l'Io non possiede piú di quel che non sia posseduto il punto dell'unione essendo vissuto come qualcosa che é superiore tanto al possedente quanto al posseduto, come qualcosa dunque in cui l'Io non si conserva ma si perde in ciò che da lui era separato. Questa é la direzione della mistica propriamente detta. L'altra specie di possesso é invece quello in cui lo stato di unione non vale come estrema istanza, in cui l'Io riafferma su di esso il punto dell'individualità epperò non si perde nella cosa posseduta ma la dòmina — di certo non come se fosse qualcosa di altro, bensí come qualcosa di sé stesso, a cui pertanto egli é interiormente superiore. Cosí mentre nel primo caso l'amore é il punto finale, qui esso non é che un mezzo, non é che una condizione preliminare per un possesso, che é tale *incondizionatamente*. Ognuno vede la relazione di questa distinzione con i due sensi opposti che comporta il laya-yoga a sèconda il modo di comprendere il concetto di causa. Ora quando nei tantra si mùtua çakti con kâma — con il sèmplice èros — l'accento tenderebbe a spostarsi verso la prima delle due accezioni del possesso ora indicate. Nel desiderio si ha infatti un èssere = A che cerca qualche *altra* cosa, distinta da lui = B cosí che il punto della sua soddisfazione é propriamente riferibile non a lui, bensí a qualcosa che lo trascende, giacché é A e B insieme. L'ossigeno quando riesce a completarsi con l'idrògeno non é piú ossigeno, ma acqua, e nell'acqua non può dirsi che l'ossigeno possegga l'idrògeno piú che non l'idrògeno possegga l'ossigeno. Del pari nell'unione di uomo e di donna. Perciò quel kriyâ (azione), che é la parola d'ordine degli âgama, ha due faccie: nell'una é pecisamente l'èros, la forza trascendente o *pariç* che trasporta l'individuo e lo uccide nella cosa amata; nell'altra é potenza nel senso proprio di questa parola. L'una, ancora una volta, si può riconnètere alla direzione dell'Oriente, l'altra a quella dell'Occidente (1). Di certo nell'insieme della letteratura tântrica l'uso ricor-

(1) Qui é chiaro che si parli di Oriente e di Occidente come di due tipicità ideali, le quali se convengono alla intonazione generale delle due culture, possono non convenire ai particolari di queste. P. e. presentemente correnti come l'intuizionismo, l'idealismo attuale, l'irrazionalismo son in mässima giustiziabili con il principio dell'èros. Sul pragmatismo si debbono invece fare

rente del simbolismo eròtico (1) offrirebbe a prima vista parecchi motivi per interpretare la çaktivâda come una dottrina dell'èros. In ciò si cadrebbe pertanto in una unilateralità: non bisogna infatti considerare questo punto separatamente e prescindere dal fatto che una delle principali esigenze dei tantra di contro ai metodi ascetici o puramente intellettuali, è di realizzare insieme liberazione (moksha) e fruimento (bhoga); onde la potenza del desiderio non viene rigettata, ma mediante essa ed in seno ad essa viene conquistato il punto di un concreto compimento. L'espressione figurata dal punto di vista di bhoga potrebbe quindi condurre a delle idee, che pertanto non corrispondono al senso interno e che acquistano un valore diverso nella connessione con l'insieme. Qui va ancora ricordato che la letteratura tântrica è molto complessa e ammette sfumature molteplici ed anche esagerazioni e degenerazioni. Nella esposizione della parte metafisica, ci si sforzerà di cogliere la soluzione più organica ed integrale offerta fra le varie possi-

delle riserve. Non si saprebbe pertanto convenire con la tesi sostenuta da R. GUÉNON (*Orien et Occident, Paris, 1924*), che » scientificismo « e vita del senso sono elementi connessi insieme. E' esatto che la scienza occidentale venga utilizzata praticamente. Tuttavia non bisogna confondere le due cose: con semplici desideri e bisogni che fossero restati tali la comprensione scientifica della natura non sarebbe proceduta d'un passo. Il compimento della scienza si rimette invece, come lo si è accennato, ad una prima manifestazione del principio del dominio e di affermazione *positiva* dell'Io — il che costituisce un *valore metafisico*. Che ciò che è stato reso possibile da un tale principio in sé superiore sia alla vita dei bisogni e del sentimento che a quella » pura intellettualità « di cui il Guénon, da buon razionalista, ha la superstizione — sia stato utilizzato da elementi che cadono fuori di esso, questa è tutta un'altra questione. In sé esso resta un valore, che dà alla cultura occidentale il suo significato e la sua originalità. Con il Guénon affermiamo che il principio dell'assoluto non ha nulla a che fare con l'elemento sentimentale, moralistico ed astrattamente razionale; contro il Guénon affermiamo però che esso non ha parimenti nulla a che fare con quella » intellettualità pura « o » metafisica « di cui egli parla e che, si badi, *sappiamo* cosa sia, e appunto per questo, da un livello superiore, contestiamo possa essere distinta dal razionale così come esso venne inteso p. e. dallo Hegel (Vernunft opposta a Verstand). E affermiamo dunque che il *principio dell'assoluto è la potenza* (çakti) e che razionalistico (nel senso dispregiativo usato dal Guénon) e astratto è qualunque sistema che nell'ordine metafisico ponga qualcosa prima o sopra la potenza.

(1) L'immagine della congiunzione sessuale (maithuna) per esprimere l'unione di çiva e çakti è p. e. frequentissima nei tantra; e si vedrà a suo tempo, parlando del pancatattva, che il riferimento può anche essere più che simbolico.

bilità, soluzione che va a rendere conto di quegli altri aspetti particolari che possono essere stati assunti separatamente per una comprensione più limitata: e il rapporto fra l'èros e çakti risulterà allora interamente chiaro. Di là da ciò, il fatto è che — così come lo si è detto con il Shiva Chandra — il tantraçastra é essenzialmente un sâdhanaçastra epperò il senso vero delle sue posizioni resta definito soltanto attraverso sâdhana, attraverso la prassi.

Se bhâva sia pura qualità e piatta awareness ovvero attualità; se questa attualità abbia il senso di una sommersione mistica o di un possesso — in corrispondenza: se çakti sia puro èros ovvero se l'èros sia il semplice strumento, questi sono punti che difficilmente saprebbero venire determinati per una trattazione puramente teòrica degli âgama e posto che non ci si fermi su testi particolari, ma sull'insieme della letteratura tântrica. Ciò non vuole naturalmente dire che una tale distinzione sia artificiale e non abbia nel fatto ragione di essere: tutt'altro — essa dal punto di vista del valore e del significato é ciò che ci può essere di più essenziale — bensí che soltanto l'atteggiamento interno dell'individuo deve determinarla e non può essere fissata nella forma orientale in cui la dottrina si presenta al profano. In tale senso é esatto il detto tântrico, che » la dottrina può venire rivelata dal proprio guru (= çiva, principio profondo dell'Io) (1) e non da mille çastra «. Nel trattare il lato metodològico e lo yoga si potrà dire qualcosa piú da vicino cosí che ognuno abbia modo di orientarsi meglio fra le possibilitá che tântrica, compresa nel suo aspetto interno (sûkshma), offre.

Adesso si cerchi di comprendere in una veduta d'insieme quanto é stato esposto fin qui. In primo luogo é stato considerato il problema del rapporto fra spirito orientale e spirito occidentale. Si é dato un cenno sulle dottrine dello Hegel, dello Steiner e del Keyserling in proposito. Da un esame critico di esse é poi risultato che, quando non si mùtui il punto della concreta individualità con una ipòstasi metafisica, é arbitrario fare di questo punto una prerogativa dell'Occidente: anzi, seguendo in ciò la veduta del Keyserling sulla » irrealtà dello spirito, moderno «, ci é sembrato che con riferimento alla profondità di vita interiore le cose inclinino piuttosto a portare all'opinione contraria. Una distinzione invece apparirebbe riferendosi al *significato* che nell'Oriente e nell'Occidente ha questa vita interiore: nel primo essa

(1) In un inno del MÂRKANEYA-PURÂNA riportato nella raccolta A. AVALLON, *Hymns to the Goddess*, London, 1913, p. 101, la devî (= çakti) viene indicata appunto come quel potere, onde l'essenza di tutti i çastra è conosciuta.

esclude quell'insieme di determinazioni che definisce la realtà **mondana**, nel secondo essa tende invece a possedersi in seno a questa. Da ciò è proceduta una interpretazione dello sviluppo della conoscenza concettuale e scientifica, nella quale ci è sembrato scorgere il primo abbozzo o grado di una affermazione *positiva* dell'Io sulle cose. Si è pertanto avuto cura di indicare l'incompletezza e l'insufficienza inerenti ad una tale affermazione per il fatto: a) che essa domina l'«*essenza*» ma non l'«*esistenza*» delle cose; b) che quindi la relazione con cui essa connette le cose all'Io è mediata anziché diretta; c) universale e sociale e non individuale, discorsiva e non reale.

A questo punto si è passati alla considerazione del concetto di conoscere quale gli āgama lo hanno sviluppato dalla dottrina tradizionale indiana e si è mostrato come esso soddisfi a quell'esigenza di un principio di potenza, di un rapporto diretto con l'essere delle cose e di una individualità di realizzazione, che invece nel grado del sapere discorsivo occidentale non poteva avere soddisfazione. Ma d'altra parte si è mostrato come le vedute della gnoseologia moderna in ordine al principio di progressività o sinteticità possano dare alla posizione tantrica dello «*sperimentalismo trascendentale*» un grado di coerenza e di consapevolezza che in essa, a causa dell'efficienza di elementi propri agli altri darshana, non riesce, per così dire, ancora ad esprimersi — e, in questo, a trascendere decisamente la visione ascetica del mondo, la svalutazione del processo della realtà da cui il principio della spiritualità orientale è menomato. •

Da ciò ha proceduto una comprensione di quelle possibilità degli āgama, per cui essi possano costituire qualcosa di vivo per la cultura contemporanea, e così, dopo avere opposto il punto di vista positivo dello yoga tantrico a quello negativo proprio ai presupposti metafisici del sāmkhya e del vedānta, si è indicato quello sviluppo del primo per il quale la caktivāda, la dottrina della potenza, possa realmente chiamar sé tale. Con questo, mentre si è dato un cenno introduttivo sullo spirito del tantrismo, si è altresì definito il criterio che seguirà l'ulteriore esposizione nell'opera, di cui ciò che si è detto sin qui rappresenta la sezione introduttiva: (1) essa andrà a definire detta dottrina mediante la relazione da una parte alle posizioni proprie agli altri darshana indiani dall'altra con ciò che procede dalla comprensione di essa in funzione della consapevolezza speculativa dell'ultima cultura europea.

J. EVOLA.

(1) J. EVOLA. *Il mondo come potenza* -- Saggio sulla metafisica e sullo yoga proprio ai tantra. (In corso di pubblicazione presso la casa «*Atanor*» di Todi).



APPUNTI DI LAVORO INTERIORE

In questi brevi appunti sono segnati, in modo semplice ed immediato, i moniti, le intuizioni, le riflessioni, i propositi di un'anima, quali sono sorti in lei spontaneamente nei suoi "silenziosi colloqui".

Non pretendono di dire cose "nuove", nè di essere formulati con rigore filosofico: vengono offerti con spirito fraterno, quale incitamento ed augurio, alle anime che lottano ed aspirano.

In certi periodi critici dell'evoluzione dell'anima occorre che essa passi per la dura esperienza della privazione di ogni conforto umano; occorre che sia abbandonata a sè stessa e che dalla sua impotenza, dal suo tormento, dalla sua disperazione, sia indotta, sia obbligata a rivolgersi direttamente a Dio, per cercare e trovare in Lui solo quello che andava ansiosamente cercando qua e là fra le cose e gli uomini.

Solo attraverso questa esperienza si acquista il potere di dominare realmente le cose e gli uomini invece di lasciarsi allettare o sopraffare da essi, e l'alto privilegio di entrare in comunione piena con Dio, di ricevere abbondantemente la Sua Luce, la Sua Gloria, il Suo Amore.

* * *

Per percorrere con sicurezza le ardue vie dello sviluppo interiore, evitando le insidie che vi si incontrano ad ogni passo, conviene imparare a cogliere le "indicazioni" della vita, a riconoscere chiaramente la volontà del Signore, a distinguere le vere intuizioni dalle immaginazioni del subcosciente e dalle suggestioni esterne. E' un'arte necessaria. Occorre dedicarsi continuamente, esercitarsi in essa in ogni occasione della vita quotidiana.

Osservare il modo in cui le "indicazioni" si presentano e notare poi se i fatti le confermano o no.

Così a poco a poco si riesce a sentire la sottile differenza fra quello che scende "dall'alto" e quello che sorge "dal basso" o proviene dall'esterno, a discriminare fra l'intuizione pura, originaria, ed i rivestimenti fantastici da cui viene più o meno travisata durante la sua "discesa" attraverso i vari livelli psichici.

* * *

Considerare ogni situazione, ogni evento, ogni persona, ogni proprio stato corporeo o morale, come una "prova" (test): una "lezione" ed un "esame". *Lo sono tutti.*

* * *

Creare una *doppia coscienza*. Apprendere a non identificarci completamente col contenuto della coscienza del momento: una parte di noi resti sempre libera, quale sentinella, osservatore, giudice: lo *Spettatore*.

* * *

Ogni aiuto materiale dovrebbe essere tramite di aiuto morale e spirituale. Ogni aiuto inteso a combattere degli effetti dovrebbe essere accompagnato da aiuti che valgano ad eliminare le cause.

Così ad es. i medici dovrebbero, oltre che curare le malattie in corso, insegnare ad ogni ammalato come evitare di riammalarsi; dargli consigli di igiene e di profilassi, sia generale che particolare per i mali a cui è predisposto.

Ciò come *minimo*. Ma dei medici spiritualisti aggiungerebbero un'opera di psicoterapia e di cura spirituale: mostrerebbero la via ed i mezzi per raggiungere la "sanità integrale".

* * *

Se si vuol aiutare efficacemente gli altri a migliorarsi (educazione dei giovani, cura d'anime, psicoterapia, ecc) non bisogna mai contrapporre alle tendenze da combattere o da disciplinare una forza *esterna* all'individuo (volontà dell'educatore o del medico, imposizione, preghiera — e neppure norme o leggi astratte, impersonali) — bensì *suscitare in lui una forza interiore e superiore*.

Il primo metodo, che è purtroppo quello più spesso usato dai genitori e dagli "educatori", risveglia l'opposizione dell'individuo che si sente menomato e represso nella sua espansione vitale. Da ciò le insofferenze, le ribellioni, lo "spirito rivoluzionario" dei

giovani, che sentono sì forte il bisogno di espandersi, di affermarsi.

Col secondo metodo invece si risvegliano i sentimenti migliori dell'individuo, i suoi più alti poteri, e gli si mostra che le tendenze inferiori sono appunto un ostacolo contro *la sua più vera, più ampia, più degna affermazione.*

In questo modo il discepolo si sente compreso e favorito nel suo sviluppo ed accoglie grato l'aiuto offertogli, anzi lo richiede.

* * *

Quando un dolore ci tormenta, quando le pene e le preoccupazioni tendono a rinchiuderci nel guscio della nostra personalità e siamo tratti ad abbandonarci ai molli lamenti, alle amare recriminazioni, al malefico "compatimento di sè", obblighiamoci, con risoluto atto interiore a uscir da noi stessi, a ricordare e *realizzare* quanti esseri umani in ogni parte del mondo soffrono ben più di noi (i carcerati, i malati nel corpo e nell'anima; gli asserviti a basse passioni; gli abbandonati materialmente e moralmente...).

Sperdere così la propria goccia di amarezza nel grande mare del dolore umano, ma ricordare insieme il significato, l'alto scopo, il valore spirituale della sofferenza; la mèta gloriosa dell'evoluzione umana; la liberazione finale e la beatitudine in cui *ogni* pena troverà sovrabbondante compenso.

* * *

Non si richiede minor animo per sostenere la prosperità che l'avversità. Nei momenti e nei periodi di benessere siamo facilmente tratti a commettere un grave errore: a vivere ed agire solo "personalmente", rallentando la vigilanza e la disciplina, trascurando di mantenere il contatto continuo e cosciente col Dio Interiore. Ci illudiamo di essere liberi, forti, padroni di noi; sperperiamo in modo sterile, e talora basso, per scopi egoistici, le preziose energie largiteci dallo Spirito.

Allora occorre che venga "il buon dolore" a riscuoterci, farci ravvedere ed insegnarci a divenir degni depositari dei doni e dei poteri del Padre.

* * *

Includer tutto e trascender tutto.

* * *

Ogni mattina dobbiamo risvegliarci *due volte*: risvegliarci dal sonno del corpo e risvegliarci dal sonno della coscienza ordinaria alla *vera veglia dello Spirito*.

* * *

Tutti i ricordi delle limitazioni, delle debolezze, degli insuccessi passati *non hanno più valore per il futuro*. Un aumento di forza spirituale può render facile ciò che, prima, era impossibile o faticoso.

L'avvenire è *nuovo*, diverso. Le novelle possibilità non hanno precedenti, non hanno misura o paragone nel passato, *non hanno limiti*. Non tener conto del passato, e *procedere*, audacemente, con fede infinita, con gioioso ardore!

(*Continua*).

ROBERTO ASSAGIOLI.

La fiducia di colui che non ne ha in se stesso, non ha nessun valore nè per sè, nè per gli altri.

E' inutile dire che si conosce la Verità; se la Verità fosse nota si rimarrebbe silenziosi.

INAYAT KHAN.

L'amore della donna

Quelle che pubblichiamo qui appresso sono due risposte al Referendum su « L'amore della donna » indetto dalla Rivista Altius, organo della Fondazione Ernesta Besso di Roma a proposito delle tesi sostenute da Rosso San Secondo nei suoi romanzi « La donna senza amore » e « La donna che può capire, capisca ».

Mi sembra alquanto pericoloso e complicato discutere fra persone di diversa esperienza e maturazione interiore di un problema delicato e serio quale è quello posto da Rosso San Secondo in « Donne senz'amore » e « La donna che può capire, capisca », perchè numerosi sono gli elementi che influiscono sulla sua soluzione e facili i malintesi e le deviazioni. La tesi per se non è del tutto nuova; è quella dell'assoluta castità come condizione di più alte manifestazioni dello spirito umano, tesi che il misticismo genuino di ogni età, applicandola ad ambo i sessi, ha sempre risolutamente affrontata ed affermativamente risolta, e cui gli ordini religiosi o i singoli sforzi del mistico non associato hanno provveduto le condizioni di ambiente più favorevoli ed adeguate. Il nuovo ed il pericoloso sta nel portare la stessa tesi, nella vita di ogni giorno, in un ambiente mondano, nel quale tutto concorre anzichè alla tacitazione dei sensi: alla loro eccitazione; sta nel far brillare la luce di una possibilità insospettata — dalla quale si fa dipendere tutta la dignità dello sviluppo spirituale della donna — innanzi ad occhi attoniti, velati ancora da nebbie malsane, innanzi a menti o sature di realismo, e perciò schermitrici di ogni ideale cimento, o sature di romanticismo, e perciò facilmente affascinate dall'asperità e dall'originalità dell'impresa, ma altrettanto facilmente sboccantanti in un ibridismo spirituale che non è in fondo che senso ammantato di purità, quindi più subdolo e temibile avversario.

Se, allo stato attuale delle cose, l'approfondimento del problema in discussione offre molti punti oscuri ed arrischiati, ciò non vuol dire, io penso, che il presentarlo non possa dare buoni frutti, primo fra tutti quello di dinamizzare una questione che il mondo crede definita per sempre con la consueta soluzione destinata a provvedere alla continuazione della specie. Del resto i tempi vogliono che ciò che prima era trasmesso « da bocca a orecchio », da anime d'eccezione ad anime ritenute pronte per una più larga misura di verità, sia ora « gridato sui tetti », ed è bene, in coerenza, che le idee lanciate nell'ambiente operino da se stesse una selezione, attraendo o respingendo, ma aiutando in ogni caso ad un più reale riconoscimento dell'umana natura: la libertà e la verità hanno al tempo stesso vantaggi e rischi, e bisogna correrne tutte le alee se si vuole beneficiarne. Forse, anzi certamente, vi saranno esperienze dolorose perchè immature, ma ciò non impedirà che la sublimazione

delle energie spirituali resti il punto d'orientamento del problema sessuale nella vita della donna.

Soltanto a colei che si ritenesse pronta per quella rinunzia di cui *Marcella*, la nobile eroina di Rosso San Secondo, è la personificazione, non sarà mai abbastanza suggerito di bene accertarsi che la sua anima si spicchi dall'esperienza del sesso, come il nocciolo si stacca dalla polpa di un frutto ben maturo: senza sforzo, nettamente, nitidamente. Che se ne spicchi cioè nel senso, nel desiderio, nel pensiero — senza trasferire nel piano più alto di realizzazione della vita nessuno degli atteggiamenti, delle immaginazioni, delle arti di seduzione che facevano da cornice all'esperienza sessuale nel piano più basso. La possibilità che per ora è solo per pochissime implica una nuova visione della vita, una nuova e più ampia concezione della funzione, della responsabilità, della missione della donna, da attuarsi con mezzi nuovi e puri, in naturalezza e semplicità.

La domanda « queste creature di luce dovranno rimanere sempre sole? » è una preoccupazione la quale indica che il problema è ancora guardato *dal di qua*, non *dal di là* della sua soluzione o superamento. « Il completamento con un uomo degno » verrà, non verrà? Io credo che esso sia tanto più probabile quanto meno la donna si guarderà intorno per iscoprirlo o provocarlo. L'occulta forza delle affinità le porterà a suo tempo tutti i corollari di felicità ai quali ha diritto per l'eroica impresa compiuta, purchè questa, e non quelli, siano stati il puro oggetto della sua spirituale ricerca. Altrimenti correrà il rischio di fabbricare false aureole per la propria e l'altrui falsa santità.

Le altre donne impari ancora all'ardua impresa elevino la loro vita, sappiano farsi amare dall'uomo in purità, come fanciulle, come spose, come madri, perchè la purità non è virtù che appartenga esclusivamente al culmine dell'ascesa spirituale, ma è virtù che può permeare di sè tutti i gradi minori dell'esperienza e conferir loro qualche cosa di rispettabile e sacro.

Non dunque con l'attaccare di fronte violentemente il problema sessuale, e quello soltanto, io credo possa la donna conquistare libertà e piena dignità di sè, ma piuttosto in via indiretta, con l'allargare incessantemente il proprio orizzonte spirituale, col lavorare alla coltura integrale di sè stessa alla stabilizzazione nell'intimo suo di un incoercibile bisogno di coerenza che gradatamente armonizzi desiderio, sentimento, pensiero ed azione col punto d'orientamento, io ritengo che ella giungerà a veder cadere la necessità naturale e l'idealizzazione romantica delle esperienze più basse, entrando in una sfera di libertà, di serenità, di piena efficienza spirituale.

Questi sono alcuni aspetti della questione proposta, ma che cosa, se non la vita vissuta, saprà additarceli tutti, in tutte le loro sfumature?

OLGA CALVARI GIACCONE.

La « donna nuova » si distingue dall'antica per una sua particolare indipendenza di giudizio e forza di reazione che la pongono in contrasto con le vecchie usanze di sottomissione passiva alla volontà e ai piaceri dell'uomo. — Questa donna che ha sentito in sè la forza dell'anima risvegliata ed auto-

noma e che è capace di elevarsi al di sopra della sua passione, potrà diventare una ribelle, ma non sarà più una vittima, potrà diventare una spregiudicata, ma non sarà più un'ipocrita.

Questa donna avrà più facilmente nella solitudine le prime rivelazioni della sua nuova coscienza ed è vivendo in solitudine che potrà meglio scoprire sè stessa e maturare la sua anima. — Ma il giorno in cui la sua più alta femminilità si affermerà in sereno equilibrio, libera dagli eccessi e dalle degenerazioni che possono sorgere dall'irruenza stessa della sua forza profonda per tanto tempo compressa e violata, si aprono dinanzi alla « donna nuova » due diverse vie. — La prima, ardua e stretta, ma semplice e diritta è quella di procedere in solitudine portando nella società, anche attraverso le conquiste civili e politiche, cui ha diritto la forza della sua umanità sublimata nel sacrificio della felicità personale, la luce della sua intuizione preveggenete, la fiamma viva della sua compassione. — Per tale donna è invero assai meglio rimaner sola anzichè avvilirsi o diminuirsi unendosi con un uomo volgare, oppure anche buono ed intelligente, ma incapace di comprenderla e di rispettare la sua vita interiore e le sue esigenze personali, di cooperare con lei ad un lavoro spirituale. — Ma non mi sembra giusto escludere l'altra via. Come vi è la donna nuova, comincia a formarsi anche l'« uomo nuovo », il quale non cerca più di essere il piccolo tiranno della sua famiglia, non esige più dalla donna sottomissione servile e obbedienza cieca, ma neanche si lascia adescare e asservire dal fascino della femmina.

L'uomo nuovo risvegliato spiritualmente, che ha intuito con reverenza il mistero della polarità e complementarità dei sessi in tutte le sfere dell'esistenza, cerca fervidamente la sua vera compagna, uguale a lui di statura interiore, che sia la sua ispiratrice nel senso più alto e originale della parola, l'amica comprensiva, la collaboratrice delle sue opere.

E il giorno in cui alla donna sia dato il raro privilegio d'incontrarsi con un uomo siffatto, ch'ella senta veramente a lei complementare, perchè dovrebbe ella non accogliere lietamente l'unione con lui? Tale coppia potrà creare una nuova sintesi umana, quasi un essere nuovo, grande e potente nel quale la nota femminile e la nota maschile giungano a sommarsi, ad intessersi, fondersi in una gloriosa unità superiore.

La donna non sarà più solo ed esclusivamente donna, l'uomo non sarà più solo ed unicamente uomo, ma attraverso la loro comunione potranno realizzare l'amore unito alla sapienza, l'intuizione unita al pensiero, l'ispirazione unita al potere di realizzare.

Riassumendo:

La donna che vuole esser degna dei suoi più alti destini, si faccia donna nel senso più alto e vero della parola, sia intuitiva, ma non fantastica, compassionevole ma non sentimentale, fervida, ma non passionale. Sappia mantenersi limpida nella visione, ponderata nel giudizio, calma e tenace nella decisione; capace ugualmente di resistere a lusinghe e ad insidie proseguendo sola con passo fermo la sua via ascendente, o di accogliere con fervore l'opportunità di alta comunione, di un vero « matrimonio spirituale » offertale dal più degno.

NELLA CIAPETTI ASSAGIOLI.



I LIBRI

ANDREA TOWIANSKI: *Lo spirito e l'azione*. Pagine edite ed inedite scelte da Maria Bersano Begey. Collana « Libretti di vita ». — G. B. Paravia, 1925.

Nella graziosa ed ottima collana dei « Libretti di vita », di cui la Casa editrice Paravia ha con tanto successo intrapreso la pubblicazione, troviamo assai interessante il volumetto dedicato ad Andrea Towianski dalla valente scrittrice — Maria Bersano Begey —, che ha già il grande merito di aver fatto conoscere agli italiani la vita e il pensiero così altamente spirituali di questa eminente figura di novatore religioso.

Nato in terra lituana sul finire del secolo decimottavo (nel 1799) Andrea Towianski abbandonò la sua vita di ricco signore e le sue funzioni di magistrato a Vilna per recarsi in Francia, ove era riunita l'emigrazione polacca, e fondare a Parigi, nella chiesa di Notre Dame, il 27 settembre 1841, l'« *Opera di Dio* », movimento a cui aderirono i migliori suoi connazionali, fra cui il poeta Mickiewicz, il colonnello Rozycki, capo dell'insurrezione del 1831 e il sacerdote Dusk.

Perseguitato ed esiliato dalla Francia e dalla Russia, passò randagio gran parte della sua vita. Imprigionato a Parigi nel 1848, fu liberato poi, tentò invano di parlare col Papa a Roma e si ritirò a passare gli ultimi anni in Svizzera, sempre insegnando con la parola, con gli scritti e con l'esempio ai suoi discepoli. Morì a Zurigo nel 1878.

I frammenti raccolti nel libretto curato da Maria Bersano Begey sono tolti in parte dagli scritti del Towianski stampati a Torino nel 1882, in parte da un volume edito a Parigi nel 1877 dal Mickiewicz e in parte da scritti ancora inediti dell'archivio Towianskista.

Sono ordinati in 76 brani sotto i seguenti titoli: « La parola e l'azione »; « Il triplice sacrificio » (dello spirito, del corpo, dell'azione); « Frammenti vari »; « Per i nostri fratelli »; « Per i morti »; « Per la libertà dello spirito e della nazione ».

La scelta dei brani è fatta con molto criterio; la traduzione è resa in ottimo italiano.

Da questo libretto risultano chiare e suggestive alcune idee fondamentali dell'« *Opera di Dio* », movimento di spiriti eletti, ispirato alla più sana e libera tradizione cristiana, precursore di grandi trasformazioni politiche e sociali.

Ottimi spunti e chiare vedute vi si notano sull'importanza dell'azione destinata a portare in mezzo agli uomini lo spirito di Dio, sulla necessità del sacrificio, sulla natura della preghiera che — nei suoi risultati — deve esser vissuta in realtà nelle opere, sulla importanza del pensiero come chiave di

volta della nostra fortezza morale, sui rapporti di equilibrio fra lo spirito e il corpo, che non dev'esser disprezzato nè depresso, ma curato e rinforzato per il lavoro che è chiamato a compiere.

Molti ripetuti accenni sono dati sulla necessità della lotta contro il male, nelle sue varie forme, e sul superamento dei legami che ci legano alla terra; molti ottimi consigli sono offerti sul servire il prossimo con amore, con dolcezza e con discernimento, pur senza false debolezze e sentimentalismi dannosi. Eccellenti considerazioni quelle fatte sulla donna, di cui riafferma l'alta funzione cristiana, e sul matrimonio, considerato come mezzo atto a facilitare il progresso dell'uomo e della donna.

L'amore universale deve, secondo Towianski — che accetta qui la veduta orientale e francescana — estendersi anche agli animali. E a questo punto affiora la credenza Towianista nella reincarnazione, anche con l'eventuale ritorno temporaneo fino al regno animale, secondo le tradizioni egiziane e platoniche.

Chiudono il libretto alcune sagge affermazioni sull'alto compito sociale e politico delle nazioni e pagine ispirate sulla missione futura dell'Italia nel mondo.

v. v.

FABRE-D'OLIVET: *Les vers d'ores de Pythagore*. — Bibliothèque Chacornac, 11 Quai Saint-Michel, Paris 1923, pp. 458. Frs. 25.

Questo importante lavoro di Fabre d'Olivet comprende:

1) *Un discorso sull'Essenza e la Forma della Poesia presso i principali popoli della Terra*. Sono 128 pagine in cui l'A. ci inizia ai misteri della forma poetica, ci fa penetrare nell'essenza stessa della poesia e ci conduce alla conoscenza della poesia intellettuale e razionale conosciuta sotto il nome di EUMOLPEA. Questa poesia spirituale che si divide in teosofia e filosofia racchiude tutte le opere che trattano della Divinità, dell'Universo, della Natura e dell'Uomo in generale;

2) *La traduzione dei VERSI AUREI di Pitagora*.

I Versi Aurei, che apparirono per la prima volta in latino a Padova nel 1474 nella traduzione di G. Aurispa, sono conosciuti in tutto il mondo per la elevata dottrina morale che contengono e costituiscono il più grandioso monumento letterario dell'antichità innalzato in onore della Sapienza.

La traduzione in versi eumolpi di Fabre d'Olivet è seguita da un interessante e profondo commento che svela il significato esoterico dei *versi aurei* ed espone e sviluppa la dottrina di Pitagora che determinando l'origine, la finalità dell'essere umano e gli attributi della divinità, stabilisce la legge di causalità, quella di evoluzione e di finalità;

3) *Il commento di Erocle dei versi aurei* che costituisce una esposizione succinta, ma completa della dottrina Pitagorica.

T. H. GREEN: *Etica*. Trad. di Cesare Goretti. — Ed. Bocca, Torino, 1925; pp. 434. — L. 48.

Segnaliamo la limpida traduzione e la bella edizione di questa importante opera del Green che, con il Bradley, è uno dei massimi esponenti dello spiri-

tualismo inglese contemporaneo; e cerchiamo di individuare, con un breve cenno, il senso della veduta in essa esposta.

Il G. giustamente vede l'impossibilità di dare al problema etico un reale fondamento, quando prima non si sia risolto il problema gnoseologico; e parte quindi da una teoria, anzi da una metafisica, della conoscenza conforme, in massima, ai principî dell'idealismo germanico.

Infatti il G. afferma che la conoscenza è interamente òpera dello spirito, che non esiste il residuo di una » cosa in sé « dietro a ciò che ci rappresentiamo. La realtà è la nostra esperienza della realtà. Le stesse sensazioni non sono qualcosa di puramente dato, ma implicano già un complesso di relazioni, la cui molteplicità però a sua volta presuppone una unità, che è quella propria alla attività della coscienza, chiamata da Kant » appercezione trascendentale «. Questo superiore principio rende possibile il conoscere, come d'altra parte rende possibile il divenire, giacché un divenire puro, un divenire senza una coscienza immobile che gli stia a substrato non è in alcun modo concepibile.

Perciò il G. risale ad una unità o, per meglio dire, ad un conato verso l'unità, ad una attività unificante come al principio spirituale immanente all'uomo creatore della conoscenza. Ma poiché nell'uomo l'unità è inseparabilmente connessa alla molteplicità, non si saprebbe concepire come quella sintesi, quella unificazione, che vediamo ad ogni momento avvenire nel conoscere, sia possibile, quando non si riconosca nei singoli fenomeni una particolare attitudine a venire unificati, la quale a sua volta va spiegata con il fatto che essi non sono che aspetti di una realtà unica, parti che in una superiore unità si trovano già di fatto armoniosamente composte. Questa realtà o unità trascendente sarebbe Dio, che dunque resta postulato come base della nostra conoscenza. Di esso, l'Io non è che un riflesso, il quale, con l'attività unificatrice che gli è propria, cerca attraverso il processo storico e la molteplicità di riprodurre, di ricostruire la trascendente, totale unità divina.

Questa intima esigenza verso l'unificazione dall'ambito teoretico si continua in quello pratico, e quivi fonda il concetto di morale. La moralità implica la libertà, che dal G. è dedotta con un procedimento analogo a quello onde della possibilità del divenire e della varietà ha dedotto il superiore principio di trascendente unità. Infatti l'azione dell'uomo non avviene per puro impulso, quasi per spinta meccanica, ma procede invece sempre da una identificazione dell'Io ad un oggetto, per la quale questo si trasformi in *motivo*, in materia di desiderio. Così l'azione umana implica un principio trascendente l'essere sensibile, v. d. implica la capacità spirituale di determinarsi, la libertà. A questa l'insieme delle tendenze, passioni, ecc. — in una parola: l'uomo di natura — rimanda, come alla propria condizione; e in questa risiede la *possibilità etica* dell'uomo. L'ideale etico sta alla natura umana nello stesso rapporto che l'unità alla molteplicità nel campo del conoscere: il primo termine non esclude ma implica l'altro, anche se come una semplice *condizione* su cui deve riaffermarsi e attraverso cui deve realizzarsi. Rovesciare il rapporto, far servire la libertà alla natura, questa è l'immoralità, la decadenza dell'uomo; soggiogare invece la voce incomposta dei desideri e degli istinti, trarre da questa materia caotica una vita sempre più intensa, sempre più vasta, sempre più unitaria, in ciò consiste l'*eticità* e la destinazione dell'uomo — ed anche

sua felicità: giacché il piacere, nella sua forma più alta, è precisamente il senso di soddisfazione che accompagna la realizzazione dell'ideale morale.

Questo ideale è poi dal Gree inteso in forma cristiana, cioè come il compimento di una unità spirituale degli uomini nell'umanità, in cui il singolo non trovi un mistico annegamento, ma invece una più alta e piena potenza della sua individualità. Ad un tale stato tende il divenire storico: esso riflette l'unità estratemporale esistente in atto in Dio rispetto alla quale la realizzazione umana è una approssimazione progressiva sì, ma sempre parziale ed inadeguata.

Tale è la posizione del Green. Essa di certo contiene elementi importanti ma incontra anche varie difficoltà, e non lievi. Si può anzitutto notare l'arbitrarietà di oggettivare in una realtà sostanziale ciò che è una semplice condizione interna del conoscere, ossia: siamo d'accordo che il molteplice senza una unità, il divenire senza un permanente sono inconcepibili; ma che bisogno c'è di trascendere quell'unità e quella permanenza che sono proprie al principio immanente dell'Io in una realtà divina staccata dallo spazio, dal tempo, e dal processo? In una realtà dunque che non si fa attraverso il mondo, ma che è già attualmente tutto fuori dal mondo e presso cui dunque ogni divenire non può essere che una inutile e sempre imperfetta ripetizione? Si dirà che occorre spiegare come è che il molteplice sia unificabile; ma a ciò si oppone che occorre anche, ed essenzialmente, spiegare come è che in generale vi sia un molteplice ed ancora ciò che nelle cose vi è di non unificabile.

Una veduta, che intenda l'immobile non fuori, ma *dentro* il divenire ed il tempo, e la realtà come processo organizzativo in atto, cioè: come molteplicità che volge ad unificarsi dall'interno per una potenza immanente, rende conto perfettamente delle cose, le quali da un punto di vista positivo risultano appunto essere nè pura molteplicità nè perfetta organicità; mentre l'altra veduta che anticipa e ipostatizza l'unità assoluta, che fa di questa non un ideale, uno scopo finale da realizzare, ma qualcosa che esiste già fuori dal divenire, è impotente a rendere conto della differenziazione e della molteplicità, così come anche è impotente a fondare un vero ideale etico. Che senso ha infatti sforzarsi verso un bene, che esiste già ab aeterno nella coscienza divina? Si dirà che questo bene ora non sarà più il bene di Dio, ma quello dell'uomo? Si spieghi allora che cosa è l'uomo.

Ma qui l'indecisione del Green è grande. Infatti la sua concezione, secondo cui i processi naturali sarebbero mezzi attraverso cui la realtà divina si esteriora, contraddice la separazione, da lui ammessa, fra questa realtà e tutto ciò che si svolge in spazio e tempo. Quindi o si nega questa separazione, ed allora l'uomo è Dio stesso, che attraverso il mondo si attua; ovvero la si conferma, ed allora bisogna rientrare nel dualismo cristiano, ammettere cioè che l'uomo è qualcosa di radicalmente diverso da Dio, e quindi il divenire umano non una realizzazione del bene e dell'unità ma soltanto della loro immagine — oltre a tutte le contraddizioni e gli assurdi che secoli di scolastica e di teodicea non sono riusciti ad eliminare e che culminano nell'*immorale* dottrina della grazia.

Gravi questioni sorgono dunque dalle pagine di questa *Etica*. Il lettore vi troverà preziosa materia per la sua personale meditazione, non ingombra

di astruserie teoriche e terminologiche, ma limpida, seria, ricca di colorito, di sviluppi e di coltura. Precede il volume una pregevole, succosa introduzione del Goretta sull'opera e il pensiero del Green e una prefazione del Caird.
j. *evola.*

Libri pervenuti.

- SÉDIR. — *Méditations pour chaque semaine*. 132 pag. 4 frs., A. L. Legrand, 2 Rue du Pount-du-jour, Bitorel-lez-Rouen.
- O. DI BALZAC. — *Les contes drolatiques* (seconda decima). Ed. A. F. Formaggini, Roma 1925, pp. 256. L. 12.
- EDGARDO POE. — *Le avventure di Gordon Pym*. Ed. G. B. Paravia, Torino, 1925, pp. 105. L. 11.
- AUGUSTO HERMET. — *La regola di Santo Benedetto*, Libretti di Vita. Ed. G. B. Paravia, Torino 1925, pp. 94. L. 6,25.
- PIERO CHIMINELLI. — *Scritti religiosi dei riformatori italiani del '500*, Libretti di Vita. Ed. Paravia, Torino, pp. 125. L. 6,50.
- RAFFAELLO LAMBRUSCHINI. — *Armonie della vita umana*, Libretti di Vita, Ed. Paravia, Torino 1925, pp. 151. L. 6,25.
- GIOVANNI MARIA GUYAU. — *La fede dell'avvenire*, Libretti di Vita. Ed. Paravia, Torino 1925, pp. 80. L. 5,25.
- R. W. EMERSON. — *L'anima, la natura e la saggezza*. 1^a e 2^a serie, 2 vol. Ed. G. Laterza, Bari 1925. L. 24.
- A. PICCIONI. — *Memorie d'uno zio*. Ed. Paravia, Torino 1925. L. 3,25.
- ONIDA. — *La stufa di Norimberga*. Ed. Paravia, Torino 1925. L. 3,25.
- CAMILLA PIZZIGONI. — *Vita di bimbi*. Ed. Paravia, Torino 1925. L. 3,20.
- L. HEIBERG. — *Matematiche, scienze naturali e medicina nell'antichità classica*. Ed. Alberto Stock, Roma 1925, pp. 183. L. 12,50.
- G. R. MEAD. — *Apollonio di Tiana*. Ed. Fratelli Bocca, Torino 1925, pp. 187. Lire 17.
- NINO SALVANECCHI. — *Il Maestro dell'Invisibile*. Ed. Prometeo, Torino 1925, pp. 234. L. 11.
- J. ANDRIÆ. — *Storia di una famiglia di gatti*. Ed. Prometeo. Torino 1925. Lire 6.
- A. BRUSCHIETTI. — *Scienza pratica della vita*, Lettera aperta ad un esploratore. Ed. Prometeo, Torino 1925. L. 4.
- FAVOLE E RACCONTI DI TUTTI I PAESI. — C. ANDERSEN: *La Campana*. L. 1. A. BESANT: *Shri Rama e Sitadevi*. L. 1. S. BRISY: *Natale di Principe*. L. 1. H. H. CULPERER POLARD: *La piccola fata del Fuoco*. L. 1. R. B. TALMONE: *Il Giullare di Nostra Signora*. L. 1,50. ID: *La Fanciulla di Astolat*. L. 1. Ed. Prometeo, Torino 1925.
- DOMENICO GIULIOTTI. — *Tizzi e Fiamme*. Ed. Vallecchi, Firenze, 1925, pagine 240. L. 7.
- PAUL CHOISNARD. — *Essai de Psychologie Astrale*. Librairie Félix Alcan, Paris, 1925, pp. 190. Frs. 12.

Di altri libri pervenuti daremo l'elenco nel prossimo fascicolo.

Idillio del Loto Bianco

Romanzo di MABEL COLLINS

(Traduzione dall'inglese)

(Conclusione — Vedi ULTRA n. 2, maggio 1925)

CAPITOLO IX.

Fui condotto nella mia camera, e vi fui lasciato solo. Mi stesi sul mio letto e mi addormentai, perchè ero molto stanco, e non avevo paura; mi sembrava che il tenero braccio della Signora del Loto fosse sotto la mia testa.

Ma il mio sonno fu breve. Ero immerso in una profonda inoscienza, troppo dolce per dar luogo ad alcun sogno, quando ad un tratto fui scosso da un vivo senso di non esser più solo. Mi svegliai e mi trovai nell'oscurità e nel silenzio; ma riconobbi quella particolare sensazione. Sapevo di essere circondato da una gran folla. Aspettai immobile con gli occhi aperti per veder ciò che la luce mi avrebbe rivelato.

Ad un tratto divenni consapevole di qualche cosa che prima non avevo provato mai. Non ero inosciente, ma impotente come se i miei sensi e la mia coscienza fossero paralizzati. Non stavo immobile per indifferenza o per tranquillità. Desideravo di alzarmi e di chiedere che fossero portati dei lumi, ma non potevo muovermi nè emettere alcun suono. Una fiera volontà combatteva colla mia, tanto forte che io ero quasi del tutto dominato; pure lottavo e non volevo cedere. Ero deciso a non essere uno schiavo cieco, sopraffatto nelle tenebre da un avversario invisibile.

Quella lotta per la supremazia divenne terribile. Divenne così feroce che finalmente compresi che era la lotta per la mia vita. Il potere che pesava su di me desiderava uccidermi. Che cos'era, chi era che tentava di togliermi il respiro?

Finalmente — non potrei dire quanto a lungo durasse questo intenso conflitto — finalmente la luce mi circondò da tutte le parti mentre le torcie si accendevano l'una dall'altra. Vedevo confusamente, perchè la mia vista era indebolita. Vidi che mi trovavo nel gran corridoio davanti alla porta del santuario, steso sul giaciglio sul quale avevo giuocato colla strana fanciulla-fantasma che per prima mi aveva insegnato il piacere. Giacevo sdraiato come ero stato sul mio letto dormendo. Come prima durante la cerimonia, così ora quel letto era coperto di rose — rose grandi, opulente, voluttuose, rosse e sanguigne; ve n'erano a migliaia sopra ed intorno al giaciglio, e il loro forte profumo avvinceva i miei sensi indeboliti. Ero vestito di una strana tunica sottile di tela bianca, sulla quale vi erano ricami, quali non avevo ancora

mai visti, geroglifici lavorati in grossa seta di color rosso scuro. Al mio fianco un rivo di sangue rosso scorreva dal giaciglio in un bellissimo vaso che era in terra fra un mucchio di rose. Io guardai per qualche tempo con oziosa curiosità, finchè ad un tratto compresi che quello era il sangue della mia vita che scorreva via.

Alzai gli occhi, e vidi che ero circondato dai Dieci. I loro occhi erano tutti fissi sopra di me, i loro volti erano implacabili. Compresi allora quale fosse la terribile volontà colla quale avevo lottato. Era la loro energia riunita. Era possibile che io potessi combattere solo contro quella banda? Non lo sapevo, pure non ero abbattuto. Con un grande sforzo mi sollevai sul giaciglio. Ero già debole per mancanza di sangue, ma essi non potevano più farmi tacere. Balzai in piedi sul giaciglio, e guardai oltre di loro la folla dei sacerdoti, e più in là ancora la moltitudine di gente che aspettava fitta all'ingresso del gran corridoio, per vedere il miracolo promesso.

Sostai un istante, e erediti di aver la forza di parlare, ma ricaddi impotente nella mia debolezza. Eppure l'anima mia era colma di una felicità profonda ed ardente. Ad un tratto udii un mormorio che saliva e diventava più forte.

« E' il giovane sacerdote che insegnava al cancello! E' buono, non deve morire! Salviamolo! ».

La gente aveva visto il mio volto e mi aveva riconosciuto. Si slanciarono innanzi tra un subitaneo entusiasmo, e la folla dei sacerdoti fu spinta verso il giaciglio, cosicchè i Dieci non poterono più rimanervi intorno. E quando l'onda tumultuante si avvicinò al sacrario, molti dei sacerdoti si precipitarono nello spazio vuoto fra il giaciglio e la porta. Mentre passavano confusi e sorpresi, vidi che il vaso il quale conteneva la mia vita si era capovolto, ed il sangue vermiglio si era versato sulla porta del santuario. La porta si aprì; Agmald stava sulla soglia; appariva maestoso nella sua calma impenetrabile. Guardò la folla ondeggiante davanti a lui. Sotto il suo sguardo freddo i sacerdoti si calmarono e raccolsero le forze per resistere un po' più a lungo all'impeto della folla. I Dieci si unirono di nuovo insieme e raggiunsero con difficoltà il mio giaciglio intorno al quale formarono una barriera.

Ma era troppo tardi. Già una parte del popolo era giunta accanto a me. Io sorridevo vagamente alle loro faccie rozze ma commosse. Delle lagrime caddero sul mio volto e mi penetrarono fino al cuore, e allora ad un tratto qualcuno mi afferrò una mano, la strinse e la baciò e la bagnò di calde lagrime. Quel tocco fece trasalire il mio cuore come nessun altro aveva fatto! Poi sentii una voce gridare; « E' mio figlio — è mio figlio, che è morto! Egli è stato ucciso. Chi mi renderà mio figlio ».

Era mia madre inginocchiata presso di me. Sforzai la mia vista che stava indebolendosi e la scorsi. Era stanca e disfatta, pure la sua faccia era buona. E guardando vidi dietro a lei, come un'ombra, la Signora del Loto, in piedi in mezzo al popolo! E un dolce sorriso era sulle sue labbra.

Mia madre si alzò, ed io vidi una grande dignità sul suo volto.

« Essi hanno ucciso il suo corpo, — diss'ella — ma non hanno ucciso la sua anima. Quella è forte, poichè l'ho veduta nei suoi occhi nel momento « in cui si sono chiusi nella morte ».

CAPITOLO X.

Le mie orecchie già quasi spente percepirono il suono di un gran sospiro che veniva dal cuore del popolo. Ed allora compresi che non ero morto invano. Ma l'anima mia viveva. Non era soltanto forte, era indistruttibile. Aveva passato il periodo di dolore a lei destinato in quella pallida forma; era sfuggita alla prigionia che l'aveva tenuta avvinta per tanto tempo. Ma solo per risvegliarsi in un altro tempio forte, bello e puro.

Mentre la gran folla ondeggiante, resa furente dalla resistenza dei sacerdoti, si spingeva avanti minacciosa, alcune vittime della sua collera caddero intorno a me. Accanto alla mia forma inanimata giacque Agmahd calpestato a morte dal popolo inferocito, e proprio al mio fianco contro il giaciglio sul quale io ero, morì Malen, privato del suo bel corpo. Librandomi colà nella mistica coscienza dell'anima, vidi quegli spiriti corrotti arsi dalla concupiscenza e dall'ambizione che la Regina del Desiderio aveva acceso in loro, costretti in quel circolo della necessità dal quale non c'è scampo. L'anima di Agmahd fuggì con un fiero slancio, simile all'oscuro passaggio di un uccello notturno, e Malen, il giovane prete che mi aveva condotto in città lo seguì rapidamente. Egli che, obbedendo alle regole del suo ordine, aveva conservata la purezza del corpo, era nero dentro di desiderio incessante e insoddisfatto; ma il suo corpo giaceva come un fiore spezzato, bello come un giglio quando apre i suoi petali sulla superficie dell'acqua limpida. Sentii che la mia Regina e Madre mi teneva stretto nelle sue tenere braccia, perchè non potessi fuggire da quella scena di orrore.

« Torna al tuo lavoro », diss'ella; « esso non è ancora terminato. Questa è la nuova veste che indosserai, e che ti coprirà mentre tu insegnerai al mio popolo. Questo corpo è senza peccato; immacolato e bello, quantunque l'anima che lo abitava sia perduta. Ma tu sei mio. Venire a me significa vivere per l'eternità nella verità e nella saggezza. Questa è la tua nuova veste ».

Mi accorsi di essere ancora forte, non solo in ispirito ma nella vita fisica. Mi venne un nuovo vigore, la mia stanchezza fu dimenticata. Mi alzai dal luogo, nel quale un minuto prima stavo steso prostrato e senza vita. Mi alzai, e stando nascosto sotto l'egida della mia Regina, guardai con orrore la scena che si svolgeva davanti ai miei occhi.

« Va, Malen; va tranquillo », diss'ella, « Tu devi vivere nel cuore del popolo tu sarai per esso un'immagine ed un simbolo della gloria. Sarai di nuovo un martire della mia causa, e sarai sempre ricordato con amore dai bruni figli di Chemi. Pure, sebbene tu sia morto al mio servizio, insegnerai nei secoli futuri fra le rovine di questo tempio; e quantunque tu debba morire per me cento volte, pure vivrai per insegnare le mie verità dal santuario del tempio nuovo che sorgerà nei tempi futuri ».

Mi affrettai ad andarmene, e passai inosservato fra la folla ondeggiante e furente. Le statue del viale furono gettate a terra; i cancelli del tempio furono spezzati e distrutti.

L'anima mia era triste e anelava alla pace. Guardavo con ardente desiderio la campagna tranquilla dove abitava mia madre contadina; ma ella credeva

che suo figlio fosse morto. Non mi avrebbe riconosciuto sotto quel nuovo aspetto. Mi volsi verso la città, era abbandonata dalla popolazione frenetica.

Un grido feroce uscito da mille gole lacerò l'aria. Sostai, e, guardando indietro, vidi che la sfrenata vendetta di una generazione ingannata dai suoi maestri si era davvero abbattuta sull'antico tempio glorioso. Esso era già sconsecrato, ed i suoi peccaminosi abitatori erano stati sacrificati. Presto non sarebbe stato che una rovina.

Vagai per le strade deserte della città, e compresi che colà dove mi ero abbeverato di piacere avrei dovuto gustare la gioia del lavoro. Colà la mia voce avrebbe dovuto essere udita incessantemente. La verità, da lungo tempo scacciata dal tempio degradato, avrebbe dovuto trovare asilo nel cuore del popolo, nelle strade della città. Molto tempo avrebbe dovuto passare prima che io avessi scontato il mio peccato, per tornar di nuovo immacolato, puro, pronto per la vita perfetta alla quale aspiro.

Da allora in poi io vivo, cambio forma, e vivo di nuovo; eppure mi riconosco attraverso i secoli che passano.

L'Egitto è morto, ma il suo spirito vive, e la saggezza che fu sua è ancora tenuta cara da quelle anime che sono rimaste fedeli al grande e misterioso passato. Esse sanno che dalla cecità profonda e dal mutismo di un'epoca di incredulità sorgeranno i primi segni dello splendore futuro. Che ciò che verrà sarà più grande, ancor più maestosamente misterioso di ciò che fu nel passato. Poichè, a misura che la vita di tutta l'umanità si eleva con un progresso lento ed impercettibile, i suoi maestri si abbeverano a fonti sempre più pure, e ricevono direttamente il loro messaggio dall'anima dell'essere. La voce ha tuonato nel mondo. Le verità sono espresse in parole. Svegliatevi, anime tenebrose della terra, che vivete cogli sguardi rivolti al suolo; alzate quegli occhi annerbiati e lasciate entrare la visione della realtà. La vita contiene molto più di quanto la mente umana possa concepire. Cercate audacemente il suo mistero, e chiedete, dinanzi ai lati oscuri della vostra propria anima, la luce che illumini gli intimi recessi dell'individualità dinanzi ai quali foste ciechi per il corso di mille esistenze.

Quantunque formata di bruni corpi, la razza d'Egitto sta come un fiore candido fra le altre razze della terra, e i lettori dei geroglifici degli antichi scritti ieratici, i professori e i pensatori di oggi non potranno macchiare i petali di questo gran fiore di giglio del nostro pianeta. Essi non vedono lo stelo del giglio, nè la luce del sole che risplende attraverso i petali. Non possono veder nulla del vero fiore, e neppure possono sciuparlo coltivandolo coi sistemi moderni, poichè è fuori dalla loro portata. Esso cresce più alto della statura dell'uomo, e il suo bulbo si abbevera profondamente nel fiume della vita.

Fiorisce in un mondo elevato al quale l'uomo può giungere soltanto nei suoi momenti di ispirazione assoluta, quando egli è inverò più che uomo. Perciò, sebbene il suo alto stelo si innalzi dal nostro mondo, non può esser veduto nè adeguatamente descritto, che da colui il quale sia veramente tanto al disopra della statura umana da poter guardare in giù per vedere il fiore, in qualunque luogo esso cresca, sia in Oriente sia in Occidente. Egli vi leggerà i segreti delle forze che dominano nel piano fisico, e vi vedrà scritta la scienza della forza mistica. Imparerà ad esporre le verità spirituali, e ad

entrare nella vita del suo sè più alto, e potrà anche imparare a mantenere in sè la gloria di quel sè più alto pur conservando la propria vita su questo pianeta finchè essa duri, se è necessario; a conservare la vita nel vigore della virilità, finchè l'intera opera sua non sia compiuta e non abbia insegnato le tre verità a tutti coloro che cercano la luce:

« L'anima dell'uomo è immortale ».

« Il principio che dà la vita dimora in noi, è immortale ed eternamente benefico ».

« Ogni uomo è il proprio assoluto legislatore ».



Combatti virilmente: l'abitudine si vince con l'abitudine.

Imitazione di Cristo, libro II, Cap. XXI, v. 2.

Ex fortitudine dulcedo.

Il prossimo fascicolo di ULTRA sarà doppio: esso comprenderà i numeri 5 e 6 e si pubblicherà in novembre.

Direttore: DECIO CALVARI. — *Redattori:* RODOLFO ARBIB — ROBERTO ASSAGIOLI — OLGA CALVARI — ENRICO GALLI-ANGELINI — NINO BURRASCANO — VITTORINO VEZZANI.

PROPRIETA' ARTISTICA E LETTERARIA

RODOLFO ARBIB, *Redattore responsabile.*

ROMA - Coop. Tip. "L. Luzzatti", - Via Fabio Massimo, 45

LIBRI DI CUI SI CONSIGLIA LA LETTURA

- BLAVATSKY:** Introduzione alla Teosofia.
 » » : La voce del silenzio.
 » » : Occultism versus Occult Arts
M. C. : La Luce sul Sentiero.
SINNETT: Esoteric Buddhism.
 » » : The Occult World.
 » » : Le développement de l'âme.
MEAD : The World Mystery
 » » : Mystical Adventures
 » » : Frammenti di una fede dimenticata.
 » » : Quesiti di Teosofia.
BESANT : Sapienza Antica.
 » » : Le Leggi fondamentali della Teosofia.
EMERSON : L'Anima, la Natura e la Saggezza.
MAE FERLINCK : L'Hôte inconnu.
 » » : La Saggezza e il Destino.
 » » : Il Tesoro degli Umili.
 La Bhagavad Ghita.
DREAMER : Sulla Soglia,
 » » : Studies in the Bh. Ghita.
 » » : A Conception of the Self.
CHATTERJI : La filosofia esoterica dell'India.
GIORDANO : Teosofia, Manuale Hoepli.
CARPENTER : L'Arte della Creazione.
CALVARI O. : Karma.
 » » : Rincarnazione.
 » » : Parsifal
 » » : Meditazione.
ANDERSON : Rincarnazione.
TAGORE : Sadhana.
RAMACHARAKA : Il Cristianismo mistico.
 » » : Raja Yoga.
 » » : Gnani Yoga.
CALVARI D. : Un filosofo ermetico del secolo XVII
 » » : L'ego e i suoi veicoli
KINGSFORD : The perfect way or the finding of the Christ.
WILLIAMSON: La Legge Suprema
JAMES W. : La Coscienza religiosa.
MYERS F. W. H. : La personalità umana e la sua sopravvivenza alla morte
 del corpo
HARTMAN Dr. F. : Magic white and black.
BHAGAVAN DAS: The Laws of Manu in the light of Theosophy.
 » » : The Science of Peace.
 » » : The Science of the sacred Word (Pranava-Vada).
BLAVATSKY H P. : Secret Doctrine.

COLLEZIONE RIVISTA "ULTRA,,

Per notizie, informazioni, chiarimenti sul *movimento teosofico indipendente*
 rivolgersi al GRUPPO «ROMA» Via Gregoriana 5 - Roma (6)

Abbonamenti a "ULTRA", per 1925

Gli abbonamenti che cominciano sempre col Gennaio e si pagano anticipati, i libri per recensione (in doppio esemplare), le Riviste di cambio, la corrispondenza, i manoscritti e quanto altro si riferisce alla Amministrazione e Redazione di ULTRA saranno indirizzati a **Via Gregoriana, N. 5 - Roma (6)**.

Abbonamento annuale	L. 20.—
» per l'estero	» 40—
» sostenitore	» 80.—
» speciale per i soci della Lega Teosofica Indipendente	» 15.—
Un numero separato	» 4.—

A coloro che ci scrivono denunciando lo smarrimento della Rivista, consigliamo di aggiungere all'abbonamento Lire quattro, per avere tutti i fascicoli raccomandati.

I manoscritti anche non pubblicati non si restituiscono.

A cura della Redazione di *Ultra* si è iniziata la pubblicazione di una "Piccola Collana Spirituale", la quale conterrà una serie di studi relativi alla Vita interiore e alle grandi dottrine che sono alla base del nostro movimento. Sono usciti testè i seguenti volumi:

- N. 1 — V. VEZZANI: **Come sorge una fede** . L. 3 —
N. 2. — O. CALVARI: **Rincarnazione** 3^a ediz.
 con aggiunte e correzioni » 3 —
N. 3. — O. CALVARI: **Karma (Destino e Libertà)**. 3^a ediz. con ampie modificazioni
 ed aggiunte » 6.50
N. 4. — J. NIEMAND: **Il Voto di povertà** . . » 4 —

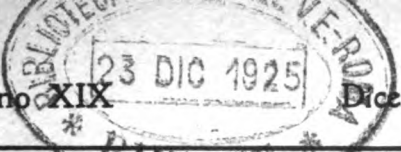
Il prossimo fascicolo di ULTRA sarà doppio: esso comprenderà i n. 5 e 6 e si pubblicherà in Novembre.

NOVITÀ:

Richiedere a **Via Gregoriana 5**, il volume uscito ora:

- G. R. S. MEAD: **Come in alto così in basso**. Saggi mistici e visioni gnostiche. Prefaz. e trad. di Decio Calvari, F.lli Bocca, ed. Torino 1925, 1 vol. L. 10 —

11.283



Anno XIX

Dicembre 1925

N. 5-6.

L'INDICE DELL'ANNATA 1925 SARÀ ALLEGATO AL 1° FASCICOLO DEL 1926.

ULTRA

RIVISTA DI STUDI E DI RICERCHE SPIRITUALI



NICOLA D'URSO
ROMA 1922

SOMMARIO. — G. R. S. MEAD: *La veduta buddhista dell'esistenza.* — A. VOLPICELLI: *Natura e spirito.* — H. T. HAMBLIN: *Un vangelo semplice.* — J. EVOLA: *L'individuo e il divenire del mondo.* — B. JASINK: *L'etica nello sviluppo mistico.* — E. UNDERHILL: *Il misticismo quale scienza del reale.* — G. NOVARO DUCATI: *Givita.* — R. ASSAGIOLI: *Appunti di vita interiore.* — E. MARCUCCI: *Apoloogia dell'Ateismo.* — D. C.: *Schiavitù e liberazione. — Movimento spiritualista. — I libri.*



Pubblicazione bimestrale.

Prezzo di questo fascicolo L. 6

Direzione e Amministrazione: 5, Via Gregoriana - ROMA (C)



“ ULTRA „, si propone di aiutare e incoraggiare la **ricerca spirituale**.

È fondamentale esigenza dell'ora che volge quella di risolvere in nuovi accordi fecondi molti valori della più alta esperienza umana ancor troppo estranei fra loro, di riconoscere la spiritualità vera, l'ispirazione Divina ovunque essa si trovi e qualunque sia la forma in cui si presenta, di ritentare la grande avventura della ricerca di una integrale comprensione della vita e dei suoi scopi.

Mantenendosi libera da qualunque limitazione di Chiese, di scuole filosofiche o di sette, la nostra rivista mira a rinforzare l'amore della saggezza, della bontà e dell'illuminato sacrificio, studiandosi di volgarizzare e portare nella pratica i risultati delle ricerche compiute nei campi della coltura filosofica e religiosa. Più che accentuare le dissonanze e le opposizioni ama ricercare le vedute sintetiche ed armoniche, e si sofferma di preferenza su quelle manifestazioni in cui vibra più intensa la ispirazione informatrice della vita morale e splende la luce della bellezza interiore.

Brama rispondere al profondo bisogno di rinascita spirituale che travaglia il nostro tempo e desidera di aprirsi a tutte le correnti che giovino a risvegliare nei lettori un desiderio di conoscenza più profonda ed essenziale, una vibrazione effettiva più nobile e pura, una volontà di raccogliere tutte le energie per una realizzazione pratica più alta, impersonale armonica e universale.

LUCE E OMBRA Rivista mensile illustrata di scienze spiritualiste ————— Fondata nel 1901

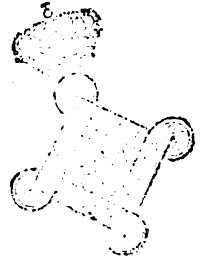
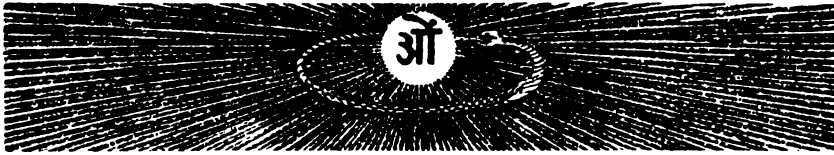
Accompagna il rinnovamento spiritualista e lavora attivamente al suo sviluppo. Come organo della "Società di Studi Psicici," tende a stabilire su basi scientifiche la filosofia dello spirito. Tiene al corrente i lettori delle più serie esperienze e del movimento di propaganda relativo a tali discipline; e, pure svolgendo un proprio programma accoglie quanto di meglio in tale ordine di studi caratterizza le diverse scuole.

DIRETTORE: **ANGELO MARZORATI**

Abbonamento annuo:

Italia L. 20 - Estero L. 30 — Un numero separato L. Due - Estero L. Tre

————— ROMA - Via Varese, n. 4 - ROMA —————



ULTRA

RIVISTA DI STUDI E RICERCHE SPIRITUALI

ANNO XIX

Dicembre 1925

N. 5-6

La Direzione risponde dell'indirizzo generale della Rivista, ma lascia liberi e responsabili delle loro affermazioni i singoli collaboratori.

La veduta buddhista dell'esistenza

I SUOI TRE CARATTERI SPECIFICI.

Il Buddha si rifiutò persistentemente di discutere i problemi finali dell'esistenza. Egli affermava che la comprensione del come e donde sorse l'universo, era un mistero superiore alla competenza dei suoi ascoltatori, e che lo speculare su di esso non era di alcun valore pratico, nè morale, nè spirituale.

Il fatto concreto, immediato che tutti gli uomini devono fronteggiare nel loro presente, è che il loro modo di vivere significa sofferenza. Il lavoro del Perfetto Illuminato, la funzione del Maestro della Legge, non erano quelli di discutere metafisiche, ma di mettere in luce la causa di questo male mondiale, di affermare la possibilità di rimuoverla e di prescriverne i mezzi di cura.

E' incomprendibile però che una così radicale auto-cura mentale e morale quale veniva prescritta dal Buddha potesse essere applicata senza che il pensiero del soggetto fosse continuamente volto verso i problemi ultimi dell'origine e del divenire.

Infatti l'intera storia dello sviluppo del pensiero buddhista dimostra che gli esponenti di quelle dottrine non restarono di molto in-

dietro ad altri teologi o filosofi affannatisi intorno a molteplici questioni che il Buddha stesso avrebbe probabilmente messe fuori di discussione. In realtà benchè il grande Maestro tacesse fino alla fine sulle profondità ultime dell'esistenza, dovette però, durante la sua lunga carriera di ben quarantacinque anni d'insegnamento, allargare il suo esame dei problemi e trattare anche di ciò che era essenzialmente fondamentale. Si credeva che egli conoscesse tutto, e si riferisce che avesse dichiarato che nulla tratteneva nel pugno chiuso di maestro, dei misteri del mondo; nel suo insegnamento non vi era niente di artificialmente esoterico.

Come dunque spiegare l'apparente incongruità che vi si riscontrava? Il motivo, con ogni probabilità, ne è affatto semplice ed elementare. Noi possiamo ragionevolmente credere che il Buddha dichiarasse ai suoi ascoltatori con la franchezza della vera sapienza: è inutile che nel vostro stato presente voi cerchiate di diradare da voi stessi il mistero dei problemi finali: ciò non è da voi. D'altra parte, se ve ne parlassi io, dato pure che fosse possibile farlo adeguatamente, sarebbe semplicemente un invitarvi a credere ciecamente alla mia parola. Voi dovete innanzi tutto cambiarvi radicalmente: cuore e mente debbono essere purificati ed illuminati. Prima di ogni altra cosa dovete abbandonare volontariamente i falsi sentimenti e le false nozioni che avete del mondo e di voi stessi, se volete arrivare a conoscere che cosa sia la pura, immacolata verità.

I falsi sentimenti penetrano più profondamente che le false nozioni; la correzione degli errori delle teorie intellettuali sull'esperienza dell'esistenza, rientra nella competenza della ragione, e a questo molti possono arrivare se debitamente istruiti.

Ma il vero lavoro sta più addentro: nel correggere la volontà.

Il falso sentire più che il falso pensare sta alla radice del mal vivere.

Finchè il terreno della passione non sia purificato, non vi può liberamente fiorire il giusto modo di vivere. Tuttavia, anche quando la vita del sentimento fosse impura, le verità relative o condizionali alla natura dell'esistenza, purchè adeguatamente poste innanzi, possono essere comprese dall'intelletto, in modo che una verace credenza venga a nascere nell'animo dell'aspirante alla sapienza.

Ci sono tre fondamentali proposizioni concernenti la natura delle cose, sulle quali il Buddismo ha sempre coerentemente insistito attraverso la sua lunga storia. E' difficile tradurle esattamente giacchè sono state trasmesse dalla tradizione in forma oltremodo con-

cisa. In via provvisoria e sommaria possiamo esporle come segue, premettendo che non hanno un ordine logico:

Tutto è impermanente.

Tutto è sofferenza.

Tutto è senza-sè.

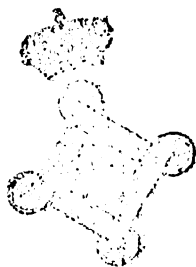
E' chiaro che simili giudizi richiedono molta preparazione e molta spiegazione prima che il loro senso recondito possa essere inteso. Non sono certamente proposizioni evidenti da per sè stesse alla comune intelligenza, e sono lungi dall'essere piacevoli per l'ordinario uomo del mondo. Non solo; ma anche filosofi e santi possono trovare discutibili codeste generiche asserzioni.

Senza alcun dubbio, quando il Buddha le enunciava con tutta l'autorità della sua presenza spirituale, egli generava la convinzione nella maggioranza dei suoi ascoltatori, i quali sentivano che così doveva essere, anche se non capivano perchè. Non era Egli il Perfetto Illuminato? Non conosceva Egli tutto? E forse da lui emanava e si trasfondeva in loro anche una qualche profonda spirituale certezza che ampiamente li compensava della perdita di quanto avevano fino allora creduto. Il Buddha insisteva sempre presso i suoi ascoltatori a non credere alle cose solo perchè Egli le affermava, bensì di arrivare da sè stessi alla convinzione della verità e della giustezza della sua dottrina rivoluzionaria per mezzo di un lavoro interiore.

La probabile ragionevolezza delle proposizioni del Buddha, mi pare stia fundamentalmente nel significato che noi siamo propensi a dare alla nozione generale che si ha dell'esistenza. Noi dobbiamo cercare di apprezzare lo sfondo ed ammettere il punto di partenza da cui provengono inizialmente questi giudizi, e confrontarli riferendoci allo schema su cui generalmente ci basiamo nel valutare l'esperienza della vita.

Orbene, tali dichiarazioni si dicono fatte dal punto di vista di un Buddha e non già da quello di un mortale ordinario, vale a dire dal punto di vista di un'esperienza che si riteneva avesse trasceso il processo fenomenico, anzichè da quello di uno sperimentatore del processo stesso, il quale lo osserva da alcune speciali empiriche fasi del divenire. Possiamo noi ragionevolmente credere a tale esperienza trascendentale? Qui la testimonianza dei più grandi mistici attraverso i secoli deve servire di punto di appoggio per quello che concerne il fatto stesso, se non per le conclusioni basate su di essa.

Ma il Buddismo insegnò inoltre che una certa misura dell'ele-



mento conoscitivo, che nella sua perfezione rendeva la cosa possibile, era presente in ogni momento della coscienza umana.

Ci si ritiene dunque capaci, benchè vagamente e solo nei nostri migliori momenti, di accettare ed accogliere volentieri il peso di questa asserzione. La nostra credenza in tale estesa testimonianza può così essere considerata come ragionevolmente fondata. Frattanto noi che non abbiamo avuto una tale esperienza trascendentale, dobbiamo fare del nostro meglio per esaminare la cosa dal punto di vista più impersonale che ognuno separatamente può aver più volte raggiunto nella propria sfera di ragionamento.

Il Buddhismo quindi richiede da parte nostra l'accettazione di quelle tre proposizioni come fissanti i principali segni distintivi o caratteristici dell'esistenza. Avanzando nell'indagine troviamo che ci si chiede di concepire l'esistenza come esprimente la somma di tutti i fenomeni da noi conosciuti, cioè di tutti gli oggetti di senso e di pensiero. L'insieme di tali proposizioni deve evidentemente essere il corrispondente di esistenza in questo senso.

Prima di tutto viene asserito che ogni fenomeno, ogni evento di qualsiasi genere, fisico o mentale, è impermanente. Tutti appaiono e scompaiono, vengono e vanno, sono transitori. Non vi è arresto in tale processo, esso fluisce continuamente. L'esistenza è così caratterizzata dal fatto che essa è tanto qui che là, dovunque, sempre mutevole; diviene, è, cessa di essere; tutto è mutamento, non si può trovare identità nei fenomeni, nessuno di essi è eterno, perpetuo, immortale.

I fenomeni furono gradualmente distinti dai pensatori Buddhisti in certi tipi o specie registrati secondo le diverse classificazioni. Queste distinzioni sono trattate come gli elementi reali o componenti, di cui si pensava fosse costituita l'esistenza (1).

(1) Questi elementi base sono chiamati *dharma*. *Dharma* (Pali, *dhamma*) è un termine di significato molto ampio, e nel suo senso più alto è usato per la Legge buona, il Reale supremo del buddhismo. Per la più recente e completa discussione del soggetto vedi *The Central Conception of Buddhism and Meaning of the word «Dharma»*, by D.r Th. Stecherbatsky, Professor in the University of Petrograd (London, Royal Asiatic Society, 1923). Per dare al lettore qualche nozione del significato tecnico del termine nel Buddhismo possiamo menzionare alcuni di questi (72-75) elementi che sono sempre considerati dinamicamente e psicologicamente quali forze energie. Così: i sensi e le loro classi di oggetti; la mente non sensibile e le sue classi di oggetti; i componenti della materia grossolana manifestantisi come base di repulsione, attrazione, temperatura, moto e della materia sottile o traslucante, manifestantisi come base visiva ecc.; facoltà mentali o funzioni, e forze — sensazioni, sentimenti, concezioni, volizioni desiderî, comprensioni, ricordi, ecc.; forze morali — (buone) modestia, coraggio, equanimità, ecc., (oscure) ignoranza, infingardia, noncuranza, ecc., (cattive) ira, ipocrisia, inganno, ecc. Il prof. S.

Inoltre tutti i fenomeni o eventi, se analizzati, risultavano aggregati o congerie di minimi, non soltanto di ordine spaziale ma anche di ordine temporale. I pensatori buddhisti erano i risoluti sostenitori, se non i creatori, tanto della teoria atomica che della dottrina della momentaneità. Gli stati fisici e mentali erano da ultimo collettività, aggregati, co-esistenze, sequenze, successioni, serie di unità inconcepibilmente minute — atomi, momenti, punti, istanti. Donde essi concludevano che nell'esistenza vi era un venire in essere e un cessare di essere — cambiamento perpetuo — ad ogni punto dello spazio e momento del tempo. La fase ultima della teoria scientifico-filosofica dei nostri giorni, con le sue unità punto-istante non può in verità rifiutarsi di ammirare l'acutezza intellettuale dei suoi antichissimi precursori (1).

Per essi tali minimi atomici e momentanei erano inconcepibilmente minuti e a questi si arrestarono. Naturalmente non avevano ancora raggiunta la precisione delle moderne teorie intorno agli infinitesimali, e non avevano supposto che per quanto stretti insieme si possano pensare due punti o momenti, un terzo può essere inserito tra loro e così *ad infinitum*. Se non avevano tuttavia spezzato i loro atomi in sistemi elettronici, si erano con fiducia avviati in questa linea di ricerca, poichè avevano un ordine di sottili — quasi infra-atomici.

generalmente è di molto aiuto perchè cerca lo sviluppo del significato filosofico dei termini tecnici e depreca la dipendenza dalla filologia dei dizionari che finora ha tanto fortemente ostacolato la nostra comprensione del buddhismo. C'è una assai buona recensione di questo trattato da parte del Dr C. A. F. Rhys Davids nel *Bollettino* della Scuola di Studi orientali (vol. III, pt. II).

(1) I pensatori buddhisti non erano nè realisti nè idealisti nel senso moderno di tali parole, ma siccome il loro sforzo principale consisteva nel dominare l'idea di un soggetto di là dall'intero campo della discussione, essi erano decisi oggettivisti. Se inoltre la loro base ultima di esistenza non era spazio-tempo, come lo è per alcuni pensatori di oggi, sembra che essi riconoscessero un terreno permanente nel quale aveva luogo ogni cambiamento temporale e spaziale, che chiamavano *ākāśha*. Questa parola generalmente è tradotta con *spazio*; per distinguerla dal quinto elemento discreto, l'etere, che nella filosofia indiana non buddhista porta lo stesso nome. Ma probabilmente potrebbe esser resa con qualche altro termine, poichè i buddhisti supponevano che a codesto terreno fosse sussunto ogni fenomeno *non soltanto del senso ma anche della mente*. Ora siccome il termine *ākāśha* è una forma intensificata da una radice che significa risplendere, nel suo insieme, come separato dalla indicazione dell'elemento etere, esso è connesso non soltanto con la nozione di luce ma anche (metaforicamente) con quella di coscienza. Se oggi la velocità della luce può esser trattata dai relativisti come la costante *per eccellenza della misura*, e di fatto il massimo della velocità, e se l'apprezzamento del tempo varia secondo gli psicologi con la tensione emozionale della coscienza dell'individuo, è evidente che le analisi dell'esperienza dei pensatori buddhisti non erano del tutto campate in aria.

minimi. Essi dovevano necessariamente pensare tanto atomi che momenti come mutuamente esterni gli uni agli altri e siccome persistevano nel credere, come molti scienziati di oggi, che i fenomeni quali oggetti scientifici erano fatti di tali minimi, la formulazione della loro filosofia dell'esistenza non poteva non essere, in grande misura, meccanicistica.

Ma a questo punto dobbiamo ricordare che l'impulso allo sviluppo della loro teoria sulla natura atomica e momentanea dell'esistenza era data, come essi credevano, da uno il quale aveva fruito di un'esperienza di un ordine totalmente differente da quello delle persone comuni; dal punto di vista di una tale visione trascendentale, quel che equivaleva a milioni di anni per una coscienza limitata al tempo segnato dai nostri orologi poteva essere abbracciato istantaneamente con una intuizione immediata. Per una visione cosiffatta i massimi erano tanto momentanei quanto i minimi (1).

Ma ciò che il trattamento analitico dei fenomeni della coscienza non poteva fare, era di spezzare l'omogeneità o interezza della vita. E, a me sembra, uno dei fatti più sorprendenti è che in tutte queste tavole del *dharmā* la vita non è menzionata neppure una volta. **Mente** e materia, forze fisiche e mentali potevano essere analizzate per mezzo dell'esame rigoroso e dell'introspezione, ma la vita non si lasciava cogliere da tali metodi, essa sfuggiva sempre dalla rete dei fenomeni, per quanto minute si potessero concepire le maglie di cui era composta. Se i pensatori buddhisti non dicono questo esplicitamente, esso è però implicito in tutte le loro deliberazioni. Nel far dominare l'intero regno della natura visibile e invisibile e il campo del pensiero fenomenale dalla legge di mutua esteriorità essi dovevano trattare tutti gli oggetti del senso e del pensiero quantitativamente come molti estensivi — aggregati, somme. Per quel che io posso vedere, essi erano così sottili nello stabilire questa posizione, che trascuravano la nozione complementare dei molti intensivi (2) che offre

(1) Il Buddismo, tuttavia, si rifiutava di dare carattere permanente al tempo come invece faceva con lo spazio; esso non parlava di *tempo* ma solo di *tempi*.

(2) Per *molti intensivi* s'intende una qualche nozione del genere di quella con la quale il Bergson, recentemente in Occidente, ci ha resi familiari col postulare che la vita ad ogni momento riassume in sè il suo passato. Ci è lecito in tal modo concepire vite distinte di ogni grado, pur senza staccarci dal pensiero-base dell'unità della vita. Le vite sono distinte, ma non separate come sembrano essere se guardiamo le loro attività dal di fuori attraverso il mezzo dei corpi; la loro è una alterità qualitativa e non quantitativa. In una qualche incomprensibile guisa, le vite sono l'una dentro l'altra. La natura, lo scopo

un terreno di mezzo, o anello di congiunzione, fra la molteplicità materiale e mentale da un lato e l'unità della vita dall'altro.

Il pensiero buddhista è decisamente manchevole sotto questo riguardo. Esso fu così sottile nello sbarazzarsi della credenza che una qualsiasi serie di fenomeni di qualunque genere potesse costituire un sè permanente, che rasentò il pericolo di gettar via il bambino insieme con l'acqua del bagno e rifiutarsi di considerare le distinzioni nomencliche in uno coi perfezionamenti della vita. Nondimeno nel corso del proprio sviluppo il buddhismo doveva far posto nella sua teoria a stati o stadi progressivi in ciò che si potrebbe chiamare il «superfenomenale», sebbene tali stati fossero ritenuti tecnicamente come appartenenti al dominio dell'esistenza (3). Ma questo si riferiva alla fruizione della coscienza propria del *sentiero*, e restava fuori della portata di coloro cui era già stata domandata l'accettazione delle tre caratteristiche dell'esistenza come era normalmente sperimentata. E così troviamo che ciò che si può denominare il dogmatismo dell'antica istruzione catechistica restò intatto in ogni scuola.

Come dunque, ci domandiamo, questi fenomeni del flusso, momenti della corrente o eventi di passaggio erano legati insieme per costituire quello che la persuasione comune considerava come l'individuo, e come queste concatenazioni o correnti distinguibili, questi così detti individui, erano in generale messi in relazione col resto dell'esistenza? Non mi è mai riuscito di avere un'idea chiara della dottrina a questo riguardo. Il buddhismo si rifiutò di usare le parole «essenze» o «sostanze» continuative nel senso di auto-esistenze. Esso preferì di parlare di sequenze, serie, successioni di sempre mutevoli momenti del divenire; a queste sequenze si fa allusione, metaforicamente, quali correnti e corsi, onde e increspature del sempre irrequieto oceano dell'esistenza. Quel che precisamente le tenesse insieme, le collegasse fra di loro o piuttosto come fossero poste in rapporto fra

ed il valore veri di tali distinzioni vitali sono rivelate, possiamo ritenere, soltanto quando l'occhio della coscienza spirituale si sia aperto. E ciò accade allora nell'immediata intuizione di uno stato in cui ogni vita perfetta è tutto e tutto è ognuno -- nozione questa che è gloria capitale di Plotino di aver portata, per il primo, ad una chiara espressione.

(3) E' da notare che le varietà della coscienza di cui trattò il Buddha nei suoi discorsi generali esistono soltanto nei piani ordinari o fasi di esistenza colorite dalla passione (*kāma-dhātu*). « In mondi superiori (*rūpa-dhātu*) la coscienza sensibile gradatamente scompare; nei mondi immateriali (*arūpa-dhātu*) resta soltanto la coscienza non sensibile. Una divisione di coscienza in generi vari (ulteriori) è così resa necessaria per la composizione di formule di elementi corrispondenti agli abitanti di vari (superiori) mondi ». (*Op. cit.*, p. 10).

di loro, fu oggetto di disputa ardente nelle scuole buddhiste, ma mai realmente chiarito. Si riteneva che nulla si potesse considerare come veramente fisso, stabile, permanente, salvo che, possibilmente, lo « spazio » e certamente la Legge. La Legge, dunque, in certo modo, era, alla fine, il principio ultimo. C'era quindi in conseguenza, una piena inter-relazione di tutti i fatti nell'esistenza e fattori di fatti, condizionata dalla Legge immutabile. Come però, l'universo fosse sorto quale un tutto, era considerata una questione oziosa; esso non aveva nè principio nè fine. Le cause finali, per sè stanti, erano ritenute inconcepibili. Ma ogni cosa esistente, ed ogni fase o momento di esistenza, si poteva trovare dipendere da qualche altra cosa, fase o momento e questa da un'altra e così di seguito in regresso infinito. Di fatto, in ultima analisi, ogni cosa dipendeva da tutte le altre cose. La causazione non soltanto nel senso di relazione di causa-effetto ma anche in quello della sua reciproca, la relazione di effetto-causa, in altri termini il mutuo condizionamento, dominava dappertutto. Ogni cosa in questa guisa, poteva esser considerata tanto come causa che come effetto; al tempo stesso la Legge, la Norma, la Verità, si poteva ritenere fossero presenti ovunque e in ogni momento, collegando, cementando tutte le cose.

La formulazione più semplice del movimento della concomitanza causale era: col sorgere di questo, viene in esistenza quello. Sebbene la causazione assoluta fosse impensabile, pure si potevano scoprire certe sequenze abituali o leggi di causazione; si poteva avere qualche nozione del modo di comportarsi della Legge. Si dice che il Buddha discernesse una tale tipica nozione direttiva al momento della sua illuminazione. Abbiamo così la formulazione di uno schema di ciò che è denominato origine dipendente o generazione condizionata — vale a dire l'origine combinata di taluni elementi di esistenza con riguardo ad altri elementi. E' una serie ricorrente di condizioni concepita come una catena di cause ed effetti: ogni condizione-effetto diventa alla sua volta una condizione causa e l'ultimo *effetto*, quale *causa*, è concepito come quello che dà origine alla prima *causa* postulata, la quale diventa ora alla sua volta un *effetto*. Così l'ultimo anello è congiunto col primo; la concatenazione entra in sè stessa e il processo è perciò ricorrente. Gli anelli, i momenti, le basi di questa famosa ruota del divenire sono generalmente dati come dodici — talvolta dieci — stadii consecutivi nel sempre roteante processo della vita; questo dimostra che tale schema non era stato esaurientemente ela-

borato (1). Esso non si presta ad essere reso in modo conciso in altra lingua perchè non ci sono equivalenti precisi dei termini molto tecnici della psicologia buddhista. Perciò non mi propongo altro che tentare una parafrasi sommaria ed alcune osservazioni (2).

La teoria buddhista sostiene che come la morte succede alla nascita, così la nascita succede alla morte; la preesistenza, la post-esistenza e così l'esistenza ricorrente sono presupposte. Vi è una catena infinita di nascite e di morti per ogni grado di *esistente*. La formula dell'Origine Dipendente suona abitualmente così: « Dipendenti dall'ignoranza (I) sorgono le conformazioni; dipendenti dalle conformazioni (II) sorge la coscienza, ecc. » (3). Ma sarà più comprensibile se incominciamo dall'altro verso partendo da ciò che qui e ora più acutamente sperimentiamo — cioè « dolore », — e cerchiamo di tracciarne la genesi in stadi logici.

xii. — Noi stessi ci troviamo soggetti a malattia, decadenza, morte e ad innumerevoli altri mali, insomma in una generale condizione di sofferenza.

xi. — Noi siamo soggetti a questi mali perchè siamo nati.

x. — Noi siamo nati perchè apparteniamo al mondo del divenire.

ix. — Noi diveniamo perchè afferriamo, abbranchiamo, ci appropriamo oggetti dell'esistenza, ci nutriamo, si può dire, del cibo che essa fornisce.

viii. — Noi ci nutriamo perchè abbiamo appetiti, avidità.

vii. — Noi siamo avidi perchè abbiamo sensazioni.

vi. — Abbiamo sensazioni perchè siamo in contatto con un mondo esterno.

v. — Questo contatto è condizionato dal funzionamento dei (sei) sensi.

(1) La sequenza è stata generalmente un grande imbarazzo per gli studiosi Occidentali, principalmente forse per la tendenza di vederla come uno schema di evoluzione a piani paralleli, in cui ogni membro produce da se stesso il successivo. Ma tutti gli elementi sono concepiti come presenti in certo modo in tutti gli stadii. E' la preminenza data ad un elemento in un dato tempo che serve a caratterizzare ogni fase come stadio discreto.

(2) L'esposizione « evolutiva » del soggetto che più si adatta alle vedute del pensiero generale occidentale è secondo me quella che si trova ne « *La Théosophie bouddhique* » del prof. Paul Ultramaré (Paris 1923) p. 185 e seg. in uno degli ultimi volumi degli *Annales du Musée Guimet*. Seguirò il suo metodo di esposizione considerando la sequenza prima nell'ordine inverso dell'esposizione tradizionale.

(3) In questo ordine di sequenza i primi due studi indicano l'origine relativa di una corrente di vita presente, in altre parole si riferiscono ad una vita precedente, i seguenti otto riguardano la vita presente e gli ultimi due contemplano la vita futura. I primi e gli ultimi termini sono condensati, quello medio è sviluppato.

iv. — I sensi funzionano a causa di un'apparente esistenza individuale nella quale il sè è opposto al non-sè.

iii. — Noi ci consideriamo come correnti individualizzate a causa delle qualità della nostra coscienza.

ii. — Questa coscienza è principalmente condizionata, o particolarmente dotata di qualità, da passate azioni intenzionali (come distinte da quelle naturali o automatiche) reagenti quali determinanti del presente carattere dal primitivo stato di esistenza, in accordo colla legge morale.

i. — Queste forze determinanti sono sorte e continuano a sorgere perchè siamo ignoranti.

Invertiamo la serie e osserviamola nell'altro ordine. E innanzi tutto si comprenda che per ignoranza nel Buddhismo s'intende ciò che era specialmente riguardato come la radice del male morale; non è quindi negazione, bensì la qualità che accende quelli che sono chiamati i tre « fuochi »: concupiscenza, odio, illusione, o, se meno violentemente divampano: desiderio, avversione, errore. Il suo contrario non è semplicemente conoscenza ma, conoscenza della *Via o Sapienza*.

I. — In generale l'azione umana è infettata, macchiata o in ogni caso influenzata dall'ignoranza. Se le azioni sono intenzionali o volute, nel senso d'essere precedute da uno sforzo mentale, esse lasciano le loro impronte « morali », orme o tracce (per usare termini metaforici) quali tendenze, disposizioni, abitudini, modificazioni di carattere. Il modo nel quale questo precisamente accada è oscuro tanto nel Buddhismo quanto in qualsiasi altra psicologia. Il complesso del carattere è spesso rappresentato dal suo principale componente — la « volontà », che è quindi definita come quella che « ordina » i futuri elementi nelle « correnti ».

II. — Queste forze che influenzano dal passato sono chiamate le « conformazioni » cioè, le forze conformanti, condizionanti, modificanti, le determinanti di ogni futura esperienza. Esse costituiscono ciò che è generalmente conosciuto come *Karma* (Sk) o *Kamma* (Pal). La definizione tecnica suona così: « *Karma* è volontà e azione volontaria » (1).

Le azioni sono materiali (del corpo e del linguaggio) e mentali. Esse sono anche triplici per qualità: buone, cattive e neutre. Le neutre non contano come determinanti morali. Queste forze karmiche sono considerate come fattori influenzanti cioè che produce la manifestazione dei futuri elementi in combinazione.

(1) Stecherbatsky, *op. cit.* p. 32.

III. — Questo complesso di determinanti conformanti, riferibili alla passata esistenza, viene così ad essere considerato come un sistema modellante di forze, come una matrice, per così dire, insieme colla quale sorge la coscienza di una nuova esistenza. Coscienza qui significa la pura capacità di ricettività, di consapevolezza, di senienza, senza alcuna distinzione di contenuto. Essa è considerata come coincidente col primo momento prenatale di una nuova vita, il momento del concepimento, come nascente da principio senza l'appoggio della cognizione.

IV. — E' dalla coscienza determinata o dotata di qualità (cioè favorita od ostacolata) dalle passate azioni morali, che dipende il futuro corso dell'esistenza separata, — in altre parole è così che l'individualità ri-sorge.

Questa corrente individualizzata è chiamata tecnicamente dalla psicologia Buddhista « mente-corpo » (letteralmente « nome-forma »).

Corpo, o *forma*, si riferisce alla classe degli elementi materiali o aggregazioni; e *mente*, o *nome*, comprende le quattro classi mentali, indicate a un dipresso quali: sensazioni, affezioni, concezioni, volizioni.

V. — Allorchè l'esistente umano (che è mente-corpo) viene in essere, cioè allorchè c'è incarnazione in condizioni terrene, come direbbero alcuni, si verifica la fusione di combinazioni conoscitive di una certa specie.

Sorgono così le sei basi che sostengono o permettono modi di consapevolezza specializzata.

Il termine tecnico usato (*āyatana*) è molto difficile a spiegarsi: si dice derivi dalla primitiva idea di « apertura », « ingresso », « cancello », « porta ». Coscienza in questo caso, come si è visto, sarebbe pura capacità di consapevolezza senza uno speciale distinto contenuto.

Essa è ora sostenuta da sei mezzi conoscitivi e sei campi obbiettivi (esterni ed interni) di esistenza: i cinque sensi per correlazione coi dati dei sensi (visivi uditivi, ecc.) e la mente per correlazione con oggetti mentali o non-sensibili. Nel considerare la mente come mezzo conoscitivo di fenomeni mentali vi è una difficoltà poichè essa appare ora coscienza ora contenuto. Il buddhismo si rifiuta di riguardare la mente quale entità. Il punto cruciale di un soggetto trascendentale deve essere schivato, e questo si ha supponendo che il precedente momento di coscienza agisca come mezzo per cogliere l'oggetto del momento presente (1).

(1) Si potrebbe tuttavia argomentare che è piuttosto il presente inafferrabile momento di coscienza che coglie il momento passato.

VI. — Quando organo ed oggetto s'incontrano nella coscienza si ha co-operazione; questa unione in senso più generale viene di solito chiamata « contatto » (*sparsha*) ma la psicologia buddhista si rifiutava di credere che vi fosse in questo qualcosa di più profondo che co-ordinazione dei due, cioè, essa trovava che, semplicemente, sorgevano insieme.

VII. — Per mezzo di questo contatto si sperimentavano definite sensazioni di ogni specie e sentimenti in generale.

VIII. — In questo emergere sopravvengono sete, desiderio, cupidigia; in una più precisa elaborazione dello schema questo grado è caratterizzato come lo svegliarsi dell'istinto sessuale, e quindi il formarsi di nuovo *karma*. I psico-analisti qui comincerebbero ad interessarsi, ma senza dubbio tutto ciò dev'essere inteso in senso largo.

IX. — In questo sorgere di cupidigie c'è naturalmente sforzo, conato per soddisfare il bisogno. C'è un afferrare gli oggetti agognati, o in misura meno forte, un attaccamento agli oggetti desiderati. Nella forma più sublimata di questo attaccamento, la fase si dice includa vari interessi della vita.

X. — Quest'afferrare ci lega all'« esistenza », l'usuale esistenza della gente ordinaria; cioè le nostre attività coscienti vengono a cadere sotto l'influenza del potere regolatore e ri-aggiustatore del *karma*.

XI. — Questo genere di vita rende necessaria la rinascita, e così ancora una volta.

XII. — Abbiamo la ripetuta esistenza in uno stato racchiuso nella nascita, decadenza e morte e quindi avente quale fondamentale condizione la « sofferenza ».

Quest'ultima fase così è stata riportata alla sua prima origine: — vale a dire — ignoranza o nescienza. Se questa ignoranza si può far cessare, segue logicamente che l'intera serie, quale limite alla coscienza, non ha ulteriore ragione di essere.

Era missione del Buddha l'assicurare che alla « sofferenza » si potesse por fine e mostrare in qual modo questo, che era da desiderarsi intensamente, fosse dato ottenere. E si poteva compiere col praticare la disciplina del sentiero pel cui mezzo l'intendimento, la cognizione discriminativa, la ragione, si potevano sviluppare in gnosi, sapienza.

Riesaminando ciò che è stato esposto, mi pare che, quanto al primo tratto specifico postulato, è stato ragionevolmente stabilito il carattere impermanente dell'esistenza. Ciò tuttavia, secondo me, non significa che non vi sia una Permanente Immutabile Assoluta Realtà; significa

piuttosto, che una tal cosa non si può trovare nella natura dell'esistenza, giacchè l'esistenziale è la somma di fenomeni, di esistenti e di eventi, di tutti gli oggetti del senso o del pensiero, cose presentate ad una coscienza oscurata dall'ignoranza.

La seconda fondamentale caratteristica dell'esistenza è, che essa avvolge nella sofferenza colui che ne fa l'esperienza. In breve: tutto è sofferenza.

Non è facile trovare per l'esatto termine tecnico *dukkha* (Pal. *dukkha*) un equivalente che soddisfi. Originariamente e volgarmente parlando significava: la nozione generale che sta sotto i concetti di male, infelicità, pena, dolore, miseria, disagio. Ma l'uso esteso di questo termine sembra comprendere tutti gli stati del corpo e della mente prodotti dalla reazione piacere-dolore risultante dal contatto dei sensi e della mente coi loro oggetti. Tradurre la formula com'è frequentemente data: tutto è dolore o miseria, è presentarla in una veste naturalmente molto ripugnante a menti occidentali. Viene a sembrare non solo un'erronea analisi dell'«esistenza», ma una desolante ed oltremodo pessimistica veduta della «vita».

Evidentemente il Buddha con quel termine intendeva esprimere molto più che dolore. Senza dubbio l'aspetto pena, dolore, miseria, della sofferenza era principalmente accentuato nell'insegnamento generale, poichè è anche troppo abbondantemente manifesto che nessuno è esente da malattia, neppure il Buddha; non morì egli forse di dissenteria? Ammessi pure i così detti piaceri della vita, essi non compensano della nascita, decadenza, vecchiaia e morte. Un uomo può possedere per un certo tempo vigore e salute di corpo e di mente, ma pure in qualsiasi momento un ripugnante male fisico o una devastatrice alienazione mentale possono abatterlo; decadenza e vecchiaia si fanno innanzi, le sue forze diminuiscono e attraverso tutta la vita, ad ogni istante la morte è alle sue calcagna. Egli vive sempre di sofferenza.

«Sofferenza», «passione», nel loro senso più vasto, non escludono «godimento», ma noi manchiamo di un termine che includa i due significati.

Con l'esperienza, con l'uso dei sensi, sorge il sentimento: quest'ultima reazione è, generalmente parlando, di duplice qualità — piacevole e spiacevole. Nel caso dell'uomo ordinario, se noi osserviamo attentamente la reazione troveremo che di rado essa, sia veramente indifferente o neutra, quantunque quest'ultima sia indicata quale una terza classe di reazione. Normalmente predomina o la pena o il piacere. Secondo la veduta Buddhista pare che per quanto un uomo goda

nella vita, questo godimento necessariamente involve pena; infatti, quanto maggiore è stato il piacere provato, tanto più intensa sarà la capacità di sentire l'alternanza di pena. Tutto questo può quindi essere caratterizzato quale sofferenza; la causa ne è il desiderio e l'attaccamento agli oggetti del senso o della mente. Se c'è un momento d'indifferenza, uno stato neutro, esso è latente e non patente per la persona ordinaria; è, per « ignoranza », non rilevato.

Nell'auto-disciplina indiana si poneva grande attenzione a coltivare la virtù cosciente di ciò che chiamavasi « indifferenza ». Ma per questo s'intendeva uno stato ben differente dall'apatia e dall'ebetismo; il negativo neutro, ciò che non era rilevato a cagione dell'ignoranza, era una virtù positiva, energicamente sviluppata in piena coscienza. Indifferenza al caldo, al freddo, al riposo, non significava perdita di sensibilità, altrimenti bastoni e pietre sarebbero stati *yogi*. Voleva dire piuttosto che, mentre il potere di sensitività aumentava enormemente, sorgeva un nuovo potere d'inibire con la volontà le naturali reazioni, il potere cioè di rimanere nel centro, indisturbati e non distratti.

Ciò che l'uomo ordinario chiamava piacere, poteva — col mezzo di un'auto-disciplina, con lo sviluppo di poteri di volontà spirituale e di sapienza che distruggevano gli istinti di cupidigia e di attaccamento. — essere sorpassato o sublimato in un ordine di realizzazione morale, caratterizzata da termini come gusto gioia e beatitudine. L'ignorante cupidigia di cui è qui cenno, corrisponde presumibilmente al *libido* dei moderni psicanalisti, che potrebbero con vantaggio studiare come i saggi buddhisti si sforzarono di « sublimarlo », giacchè essi andarono molto lungi in tale questione. La gioia o la beatitudine di cui essi parlano era una virtù del sentiero, ed era concepita diversa ed eccedente di gran lunga i più elevati e beati stati super-terreni. Giacchè ammettevano una dovizia di paradisi e di cieli, condizioni di cui popolarmente si faceva cenno, come della dimora dei « risplendenti » (*deva*) su su fino ai più alti « dei » chiamati *brahma*, dei quali si diceva fossero capaci di « creare » i loro propri mondi, così come il Brahma della popolare religione Hindu, si supponeva avesse fatto per l'Universo. Ma la coscienza del Sentiero o gioia spirituale trascendeva tutte queste felicità. In tali travolgenti condizioni estatiche, coordinate coi suddetti stati ai quali già qui e ora era possibile al discepolo di arrivare con mezzi contemplativi, era imperativo per colui che calcava il sentiero di intensificare il gusto per ciò che è reale se voleva mantenersi nella calma della gioia. Egli doveva sempre stare in guardia, sveglio alla cono-

scenza che anche questi stati più beati erano contraddistinti dagli stessi caratteri di tutto il resto dell'esistenza. Ciò che ci porta a considerare se il termine « sofferenza », pure nel senso più largo, sia un'adeguata traduzione dell'intimo significato di *duhka* e se non debba essere rivocato. Giacchè « sofferenza » è un termine che si riferisce ad un individuo o sè che soffre, mentre qui noi l'usiamo quale caratteristica di un'esistenza piuttosto che di un esistente. Siamo quindi propensi ad accogliere il modo suggestivo con cui lo ha reso il Prof. Stecherbatsky, che lo ridà con « irrequietezza », meglio forse « assenza di pace », giacchè la pace ideale del Buddhismo è precisamente la cessazione di questa « irrequietezza » lo stato di Arhat.

La gioia della Bodhi era detta quindi essere di un ordine spirituale non egoico: era la certezza imperturbabile propria della equanimità, della serenità, dell'equilibrio, della calma, della pace, di là da ogni comprensione. E' possibile sperimentarla qui e ora in mezzo al turbine dell'esistenza. Essa trascende la beatitudine giacchè anche le più estatiche condizioni sono impermanenti, essendo fondate su ciò che non ha requie.

A questo permanente stato di pace si dice giungessero molti fratelli ai tempi del Buddha; e fu chiamato con un nome che filologicamente è una negazione. Buddha rifiutò di dire che cosa vi era dentro o dietro questo stato di pace nel tumulto; egli ne parlava semplicemente come di « estinzione » (Sk. *nirvāna*; Pal. *nibbāna*) vale a dire estinzione di cupidigia, in altre parole, di attaccamento a una corrente separata di esistenza. Una volta raggiunto questo, l'azione auto-riferentesi non aveva più il potere di vincolare alla ruota del divenire; vale a dire, non v'era più da esser travolti dalla ruota della sofferenza, nè v'era più crocefissione sulla croce dell'esistenza. Sebbene ciò fosse espresso negativamente, tutto poteva significare fuorchè annientamento. Al contrario, l'ideale di liberazione nella pace era così ricco e raro che rendeva misero ogni desiderio di divenire un *deva* od anche di rappresentar la parte di un Dio « creativo ». Coloro che si sforzavano di conquistare la coscienza propria dello stato di un Buddha, non desideravano diventare angeli od arcangeli e neppure signori di creazione. Se veramente molti seguaci vi arrivarono, e fino a che punto avessero ragione nella valutazione della loro meta, io non posso, nella mia ignoranza giudicare; ma in ogni modo essi non erano dei *bourgeois* spirituali nelle loro idee. Nè negavano al merito codeste ricompense beate; ciò essi dicevano, era parte del naturale lavoro della Legge buona. Le buone azioni fatte per amore di ricompensa, nella speranza di una

felice rinascita, in realtà garantivano in maniera legittima una nascita in tali stati dopo la morte; ma questi erano pur sempre stati di desiderio o di attaccamento — non importa quanto sublimati — e mancavano della vera gioia della coscienza propria del sentiero.

Tali stati beati erano infatti eroicamente riguardati come addormentanti più che come stimolanti; in ogni modo erano giudicati meno favorevoli per l'intensificazione dell'energia necessaria per calcare il sentiero fino alla fine, di quanto non fosse una nascita sulla terra in condizioni umane.

Tutto questo fu pensato e praticato circa 2400 anni fa, e qualsiasi cosa ne pensiamo noi, non possiamo senz'altro metterlo da parte come si trattasse di una pazzia teorica, anche se in aperto contrasto con l'affannosa frenetica corsa che caratterizza ogni attività della nostra egoistica civiltà moderna.

Nulla di tutto ciò a cui il Buddha diede la sua autorità può essere trascurato alla leggera, tranne che da bigotti della religione, della filosofia o della scienza. E infatti anche in Occidente, benchè il linguaggio possa essere diverso, l'amore disinteressato e il fare il bene per il bene, senza « speranza di ricompensa » sono stati predicati e praticati da molti. L'*Innocentia bonorum operum* se significa qualche cosa, significa proprio questo. Ciò nonostante, anche se questo lato della pratica buddhistica si voglia considerare senza pecca, si obietterà che la teoria in generale non dà ragione del processo dell'esistenza, ma lo lascia privo di scopo, insistendo piuttosto nel considerare desiderabile di sfuggirlo o di troncarlo. Sarebbe bene, in primo luogo ricordare che per quel che riguarda la « ragion d'essere » dell'esistenza, noi stiamo remando oggi nella stessa barca in cui i Buddhisti remavano 2400 anni fa. In secondo luogo si deve affermare che in realtà essi non postulavano nessuna cessazione del processo dell'esistenza; ciò cui secondo loro si doveva por fine era la schiavitù dell'esistente individuale; in altre parole, l'ignoranza per cui questi era legato al processo quale parte del processo. Per il *nirvani* c'era liberazione, ma per tutti gli altri, l'esistenza in genere, continuava secondo il suo perpetuo andare, regolato dalla Legge.

Il Vangelo del Buddha insegnava che, suprema consumazione doveva essere il divenire uno con la Legge che guidava il processo; in altre parole, divenire Saggi con Perfetta Saggezza, compiuti nella Verità, nella Norma, nel Dover-essere delle cose, di cui l'intero universo era un'incorporazione e che costituiva anche la stessa essenza del Buddha. (*Dharma-Kāya*).

Qui, molti uomini religiosi d'occidente e non pochi anche d'oriente potrebbero obiettare: noi non desideriamo unificarci con la Legge, e vorremmo piuttosto vivere con la speranza di una perfezione personale e nella gioia di un'eterna adorazione dell'Ordinatore della Legge, la Suprema divina Persona.

Questo ci porta a esaminare la terza ed ultima caratteristica fondamentale dell'esistenza, secondo la dottrina del Buddha: Tutto è senza-sè.

Questa breve frase ci prepara la via a considerare il complesso della dottrina della personalità e a definire la nozione del concetto che l'uomo ha di se stesso, radicato nel terreno della lotta istintiva per la propria preservazione, cioè nella sua natura animale. Ma si noti bene che la formula non dice che non vi è immortalità, nè dice che non vi è realtà sempiterna. Asserisce solamente che tutto questo non si trova nell'esistenza. Potrò ingannarmi, ma ritengo che sia possibile interpretare così il significato fondamentale della dottrina in tutto ciò che vi è di implicito, come si deduce dallo svolgimento delle molteplici fasi del pensiero buddhista. E ciò è abbastanza chiaro, se noi accettiamo l'« esistenza » come quella che significa semplicemente l'insieme dei fenomeni del senso e del pensiero. Se così è la formula allora asserisce ciò che sembra essere una evidente complessa verità: cerca quanto vuoi fra queste mostre del senso e del pensiero, e non vi troverai nè qualcosa in sè, nè alcun sè, cioè non vi troverai nessuna permanente realtà auto-esistente. Se tale è la giusta interpretazione, non vi è nulla in quest'affermazione che possa sorprendere i filosofi, gli scienziati, i psicologi occidentali d'oggi. Cerca profondamente nella tua mente il « creatore » e ciò che « trovi » anche in questa volontaria e comprensiva attitudine, è l'attività di un sempre mutevole Proteo che tu non riesci a cogliere in sè stesso. E allora? Non vi è nessuna possibilità di realizzare le « cose come sono » nella loro immediata verità? non vi è un vero campo del sè anche se è impossibile all'analisi di rinvenirlo? Siamo dunque condannati per sempre a inferire nel migliore dei casi che tali reali possano esistere, e ciò soltanto quando abbiano la fede *a priori* che *debbono essere* —, un circolo vizioso; ovvero dobbiamo abbandonare la ricerca e restare nella disperata condizione di un radicale scetticismo?

Il Buddhismo afferma positivamente che noi possiamo trascendere questi estremi gradi di ingenua fede e di completo dubbio. Nel nostro stato presente di ignoranza siamo legati dalla non vagliata nozione di « io » e « mio ». E fintanto che ci attaccheremo al sentimento istintivo:

questo è il *mio* corpo; questa è la *mia* mente, l'universo resta egocentrico per noi e non può essere considerato che in questa prospettiva pregiudiziale; riguardato cioè solo secondo un tale singolo schema di riferimento: un simile egoismo vizia tutti i nostri giudizi e le nostre valutazioni. Che cos'è questo « io » che persiste ad aggrapparsi alle sue stesse limitazioni? Ricercatelo e non lo afferrerete mai quale esso è; ciò che troverete quando riflettete a ciò che chiamate il vostro Sè, è una progressiva serie di immagini, di nozioni e di stati sui quali erroneamente mettete la vostra etichetta, ma che secondo il Buddismo, sorgono dal processo generale dell'esistenza e che sono indebitamente fatti propri.

La nozione dell'« Io » si trova così ad essere non una realtà permanente auto-esistente ma un'attitudine abituale dell'irriflessivo, verso un sempre mutevole flusso.

Ma se questo fosse tutto ciò a cui si potesse arrivare, sarebbe in verità una visione senza speranza. Ci deve quindi essere — e di fatto si afferma che vi sia — un modo di ricerca della realtà, diverso da quello dell'analisi riflessiva la quale da ultimo risulta non darci altro che una continua esteriorità. Voi guardate in voi stessi, riflettete, tentate di affermare ciò che è l'agente illusorio dell'azione, ma al momento in cui diventate coscienti di questa attività, vi si presenta dinanzi qualche cosa di diverso da quello che stavate cercando. Una realizzazione della natura di circolo vizioso che ha questo modo di riflettere, sebbene utile come disciplina preliminare, conduce all'adozione di un altro metodo di ricerca della realtà; abbandoniamo l'analisi ed anche la meditazione, che è pure essa discorsiva e si svolge secondo il modo dell'io, e cerchiamo di coltivare, ciò che il Buddismo chiama la giusta contemplazione. A coloro che sono esperti in tale virtù, si dice sovravvenga una meravigliosa, profonda e calma coscienza di un ordine che trascende l'io — che trascende l'io perchè, se in qualche modo ne intendo la natura, la poetica chiosa occidentale: « l'universo diventa io », travisa totalmente l'essenza di questa virtù. Al contrario, mi pare, che colui il quale abbia sperimentata la grande calma di ciò che si può chiamare ultima vera coscienza sociale, troverebbe che restare in tale falsa nozione, come suggerisce la suddetta frase, condurrebbe a megalomania piuttosto che a liberazione.

La giusta contemplazione scopre piuttosto un ordine di coscienza che si lascia indietro la coscienza dell'io, come quella che è incapace di raggiungerlo. Può una tale coscienza spirituale essere chiamata personalità? Il Buddismo non usa questo termine per indicare ciò; per esso personalità ed egoità sono praticamente sinonimi. Chiamare questa

super-coscienza annichilazione e estinzione, nell'accezione ordinaria di codeste parole, è un vero non senso. Forse io parlo da pazzo nel dare a questa coscienza un nome, giacchè il Buddha stesso si rifiutò di definirla; ma la mia follia è saggezza in confronto al non senso degli assertori dell'annichilazione.

Le nostre preferenze abituali e i nostri pregiudizi occidentali per certi termini sono difficili a mutare, ma un compromesso per una migliore comprensione potrebbe trovarsi, considerando la nozione di cui sopra come includente un perfezionamento della personalità dalle restrizioni dell'ego-ità in una potenza supernormale di coscienza e di essere che è allo stesso tempo vita in se stessa come un intero ed ha tutte le potenzialità della vita liberamente aperte innanzi a sè.

E' qui legittimo di parlare di un sè e di un non-sè? Il Buddhismo preferisce pensare questo stato come incapace di essere descritto con termini che per associazione richiamano le limitazioni di quell'Ego-ità che esso cerca di sorpassare. Perciò Buddha si rifiutava di discutere la natura di ciò che trascende la coscienza empirica. Egli solennemente e risolutamente affermò la trascendenza, ma negò che potesse essere descritta in termini di linguaggio usualmente parlato, senza grave pericolo di venire fraintesi. Questo però non impediva alla ragione di assicurarsi della verità concernente la natura dell'esistenza — come egli la definì, — e delle sue tre caratteristiche fondamentali.

Infine, se la scelta Buddhista dell'idea della Legge quale più alta categoria, non piace bisogna ricordare che questo *Dharma* dei dharma, riguardato come il Supremo Bene che ordina il modo di fluire di tutte le cose, non può facilmente essere spostato in una qualsiasi valutazione del divino Mistero.

La Legge è almeno pari a: Amore, Vita e Luce. Tutti quattro questi termini sono stati usati dall'una e dall'altra grande religione come magistrali metafore per suggerire l'aspetto più caratteristico della Suprema Realtà, e sono giusti e buoni. Se ci dà maggior soddisfazione, noi siamo liberi di scegliere l'uno o l'altro di essi come il più significativo.

Ma è molto probabile che quando arriveremo alla Verità, troveremo che essa sorridendo, considera tutte le nostre preferenze teologiche e filosofiche pregiudizi di una malintesa lealtà verso di lei e noi saremo ben felici di assentire ad un giudizio così benefico e saggio.

G. R. S. MEAD.

Natura e Spirito

(Conclusione vedi **ULTRA** N. 4 del settembre 1925)

Ci siamo così aperta la strada a intendere e sistemare in un'adeguata concezione organica del reale l'esperienza del « fachirismo ».

« Inesplicabile » e « misteriosa » rispetto alla scienza che, ancora adagiandosi nel pregiudizio realistico di una realtà oggettiva ed inalterabile e per ciò stesso determinabile *ab extra* una volta per sempre (esperienza « normale »), non può non scorgere in essa un fenomeno « eccezionale » e « supernormale »; essa, invece, rientra e s'organizza nel quadro della filosofia, che considera appunto immanentisticamente il reale, come processo continuo d'individuazione e di differenziamento. Inesplicabile e misteriosa, altresì, per una concezione scientifica o materiale del corpo come distinto e contrapposto allo spirito e regolato da leggi oggettive e irriducibili affatto al principio volitivo e cosciente; l'esperienza del fachirismo riesce, invece, la più evidente e irrefragabile attestazione della verità dell'idealismo, che immedesima lo spirito e il corpo, considerando quest'ultimo come la concretezza vivente ed inesauribile dello spirito stesso.

Condizione propria e particolare « di alcuni individui, di esagerare la potenzialità della psiche sull'andamento delle funzioni corporee » rispetto alla scienza, dualistica e schematica, che cioè considera lo spirito e il corpo come due realtà reciprocamente estranee e interferenti tra loro secondo leggi oggettive e inviolabili; il « potere fachirico » non è più nulla di particolare e specifico, di eccezionale e di esagerato rispetto alla filosofia, monistica e storica, che cioè considera lo spirito e il corpo come un'unica e identica realtà autocreatrice e sottratta ad ogni legge archetipa e immodificabile — che è, appunto, lo schema sotto cui, solo e necessariamente, si configura e si ordina la realtà oggettiva, la realtà dello spirito trascesa ed oggettivata.

A una considerazione attualisticamente concreta, la vita dello spirito si svela e chiarisce come sempre nuova ed autonoma posizione di sé; e i così detti « limiti insuperabili », le così dette « leggi costitutive » dello spirito umano, si svelano e chiariscono come ipostatizzazioni realistiche degli schemi, onde noi ordiniamo, e cioè generalizziamo e fis-

siamo, le nostre esperienze storicamente determinate e continuamente cangianti.

« Può sembrare, osserva il Croce, che, in un'esercitazione militare, tutti facciano lo stesso movimento; ma la realtà è che ognuno si muove in modo diverso dall'altro; — che, in una marcia di parata, tutti camminino in uno stesso modo; effettivamente, per altro, tutti (perfino nell'esercito prussiano) camminano in modo diverso. Guardando all'ingrosso e da lontano, pare che ci sia uniformità; guardando da vicino, si scorge la difformità. Se si potesse fare l'esperimento di mettere a confronto un reggimento di cinquant'anni prima con uno di cinquant'anni dopo, lasciando immutati, nell'intervallo, ordinamenti militari, armi, vesti e ogni altra cosa, balzerebbe subito agli occhi la difformità dell'apparente uniformità; difformità che sarebbe potenziata dagli avvenuti mutamenti nella vita circostante, nella cultura, nell'educazione morale, nella coscienza politica, nel modo di nutrirsi e di abitare, e via dicendo. Ma l'esperimento è possibile, se non nel tempo, nello spazio, e, cioè, osservando l'applicazione dei medesimi regolamenti militari in due popolazioni diverse. Sembra, allora, avere innanzi un libro stesso, scritto in due lingue diverse; il quale, letterariamente, è non più lo stesso libro ma due libri diversi » (1).

Orbene, volgendo le su riferite considerazioni ai fini specifici della nostra tesi, diremo che il corpo non ha leggi di vita inviolabili e fisse, ma cangia e si rinnova a ogni istante: e che è, pertanto, assurdo e contraddittorio postulare una legge identica e comune dei corpi (animati o inanimati, dei bruti o degli uomini) nello spazio e nel tempo. Il corpo tipico, di cui parla la scienza (l'anatomia e la fisiologia), il corpo dotato di una sua determinata natura, è una semplice astrazione generale dei corpi individuali: i quali non sono soltanto infinitamente molteplici e irreducibili tra di loro, ma cangiano e si rinnovano in se medesimi, di istante in istante. In concreto, non si può, insomma, parlare *del* corpo, ma *dei* corpi; e, di essi, come di realtà che infinitamente divengono. Conferito, invece, un valore oggettivo e reale agli schemi, onde noi generalizziamo e fissiamo le nostre esperienze individuali e storiche della natura e del corpo sorge l'illusione scientifica delle leggi incoercibili e inesorabili della realtà (spirituale o materiale): onde il senso di sgomento che ingenera in noi ogni esperienza, che, in modo più evidente e saliente, si scosti dalla pretesa « normalità ».

(1) *Filos. d. pr.*, pp. 349-50.



Ma la natura non ha leggi, perchè non ha leggi lo spirito che la crea, creandosi in essa; e però nulla di anormale e di impossibile si può postulare e incontrare nella realtà. Quei concetti, necessariamente legati a una concezione realistica e schematica, si dissolvono pienamente in una considerazione spiritualistica e storica della realtà. Il cosmo è una creazione totale e incessantemente nuova dello spirito, è l'autorealizzarsi infinito della infinita libertà dello spirito.

So bene che, a questo punto, mi si potrebbe trionfalmente addurre in contrario la comune, diuturna esperienza della realtà tutta quanta, che persiste identica (è) nel suo continuo mutare e nella sua molteplicità infinita, e la non meno perentoria esperienza delle anomalie e deformità, che la realtà stessa presenta a ogni occhio spregiudicato e disposto a intenderla e coglierla nella sua genuina natura. Non è stata, anzi, quella prima esperienza il problema originario e lo stimolo eterno della filosofia da Talete allo Hegel, la radice inestirpabile dei dualismi, in cui si è sempre dibattuto il pensiero, dal dualismo platonico a quello hegeliano di ideale e d'empirico? E in ordine alla seconda esperienza, non riconosceva lo stesso Hegel « l'accidentalità che si mescola nell'ordinamento esterno delle formazioni naturali » (1); gli « aborti, mostri, esseri ibridi ecc. », che sarebbero da ricondurre, a suo dire, all'impotenza della natura (*die Ohnmacht der Natur*) « nell'aspro compito di attuare la razionalità del concetto » (2), o, ch'è lo stesso, l'identità ideale che sottostà e presiede al divenire empirico (e storico) della realtà?

So bene quel che potrebbesi opporre alla tesi dianzi affermata della infinita libertà dello spirito e della irripetibile novità del reale (onde anche l'assurdità del concetto di anomalia e deformità); ma le obiezioni, almeno nel modo e nel senso in cui di solito si propongono e intendono, non valgono punto a scrollarne l'intima verità. Quel che si dice l'identità immanente nel differenziarsi e mutare dell'esperienza o del mondo, non è altro, chi ben l'intenda, che l'unità e continuità dello spirito creatore: unità e continuità che, rettamente intesa, non contrasta affatto con la sua libertà e creatività infinita, e anzi, piuttosto, la conferma e rinsalda. Nulla di realmente identico in modo assoluto, e quindi di veramente deforme, si può pensare nel mondo, che è creazione incessante, secondo la concezione superba di Sant Agostino (3), e, per ciò stesso, il contrario di ogni identità (e

(1) *Enciclopedia ecc.*, II, § 250, trad. Croce, Bari, Laterza, 1923², pag. 202.

(2) B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, Bari, Laterza, 1913, pag. 117.

(3) Questa concezione fu già prima dello stesso Agostino, sostenuta da ORIGENE, *De princ.*, I, 2, 10; III, 4, 3.

deformità o deviazione da un tipo unico, prestabilito). L'identità è, piuttosto, scrutata a fondo, dissomiglianza continua, diversificarsi continuo delle forme e dei modi, onde lo Spirito creatore si esprime e si attua positivamente. Considerata e colta *ab intrinseco*, nell'atto vivente in cui propriamente consiste, la realtà non è mai identica, copia o ripetizione meccanica di uno schema ideale, immodificabile e chiuso di creazione, di un $\chi\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma \tau\acute{\iota}\lambda\epsilon\tau\omicron\varsigma$, a cui voglia pensarsi fantasticamente astretta e vincolata *ab aeterno* l'attività creatrice, se non si vuole, appunto, contraddittoriamente *negare* lo stesso concetto d'attività creatrice. Come, infatti, pensare un'attività creatrice astretta a una legge immodificabile e chiusa di creazione? Tanto varrebbe asserirne l'identità e staticità assoluta e, per ciò stesso, cangiarla in una natura, in un essere, in una realtà che è già tutta e definitivamente compiuta *ab initio* e quindi, *a rigore*, già prima di porsi. Se così è, come potrebbe e perchè dovrebbe la realtà ideale, la legge, l'essere, porsi tuttavia e cioè cangiarsi in attività creatrice? E una volta inconcepibilmente cangiata in attività creatrice, non dovrà con ciò stesso mediarsi e modificarsi incessantemente?

Vero è però che, se l'identità non ha luogo nel mondo dello spirito; che, se una legge inalterabile e fissa, che limiti e condizioni (e perciò insieme vanifichi e annulli) la creatrice libertà dello spirito, non può assolutamente pensarsi; è poi non meno energicamente da escludere che l'infinita libertà dello spirito, che l'assoluta novità del reale, si possa e debbasi intendere come caos e arbitrio, come discontinuità e irrelatività.

E', infatti, evidente che una libertà arbitraria, anzichè principio creativo d'un mondo, coinciderebbe col caos, ch'è assenza del mondo; che una libertà caotica, in quanto appunto arbitraria, nonchè creazione e principio costruttivo, niente altro sarebbe che dissoluzione e dissipazione continua dell'attività creatrice e, quindi, della realtà. La quale, pertanto, non è, nè può essere giustapposizione di attimi irrelativi, ciascuno in sè perfetto e chiuso ed esclusivo degli altri (e quindi caos, molteplicità assoluta, materia); ma è possibile e intelligibile solo come processo unitario ed organico, come *gediegene Einheit*, al dir dello Hegel. Nè, adunque, libertà arbitraria, nè puntuale novità immediata, ove si voglia concepire e garentire sul serio la creatività e realtà dello spirito.

Orbene, che altro involge e significa ciò, se non che la libertà dello spirito e la novità del reale è una libertà e novità essenzialmente storica? « Storia », infatti, non è che « unità e continuità » del pro-

cesso di posizione della libertà e del processo di realizzazione del mondo (che sono un solo e medesimo atto).

Se qui, poi, si obiettasse che asserire la storicità dello spirito e del reale, altro non è che negare l'infinità della libertà e l'irrepetibile novità del creato, risponderemmo che è vero precisamente il contrario. La storicità è bensì negazione della infinità come arbitrio, e quindi come impotenza creatrice della libertà, ma è, per ciò appunto, affermazione ed attestazione di quella che, sola, è un'infinità sussistente e reale: della infinità creatrice.

Se la sola infinità effettiva è l'infinità creatrice, e questa è possibile e intelligibile solo storicisticamente; è giocoforza concludere che solo e proprio la storia è l'infinita libertà dello spirito. Come può facilmente convincersi chiunque rifletta che un'infinità arbitraria, e quindi una novità discontinua, puntuale, immediata, non risolvendo e mediando il passato, non potrebbe che avere il passato fuori di sè, e non sarebbe perciò spiritualmente libera ed infinita davvero, anzi, al contrario, naturalisticamente condizionata, limitata e particolare. Una libertà e novità atomicamente concepita è, insomma, una contraddizione e un assurdo. Senza dire che concepire lo Spirito come libertà arbitraria e come novità discontinua, tanto varrebbe inchiodare ed arrestare lo Spirito ad un eterno insuperabile inizio di creazione, o, meglio, di vacua e sterile affermazione di sè. Come profondamente intuiva ed obiettava lo Hegel contro l'Io fichtiano, incapace di risolvere in sè il non-io (il passato, il fatto) e perciò ritraentesi eternamente in sè stesso, nell'infrangibile, insuperabile circolo della sua vuota soggettività.

Arbitraristicamente considerato come caotico efflusso di determinazioni irrelative, lo Spirito anzichè dialettica e attività creatrice e reale, sarebbe inerte e vuota soggettività, sarebbe eterna e puntuale coincidenza di sè con sè stesso. Lo spirito è, invece, un'attività creatrice e reale, soltanto se il suo divenire è svolgimento e progresso, risoluzione immanente e continua del fatto nel fare, del passato nel presente e nel nuovo. Il quale non è, per conseguenza, da intendere come novità discontinua o arbitraria, e quindi particolare; ma come novità continua, storica, e quindi universale. Nè affermare la continuità e storicità del presente e del nuovo, è poi negare, come pur si crede e si obietta, il concetto stesso di novità irrepetibile, di assoluto presente. Infatti: in che mai il concetto di novità universale, di risoluzione radicale del passato e del tutto, contraddice al concetto di novità assoluta? Il mondo è, di certo, un processo eterno di novità ir-

repetibile; ma è un rinnovarsi totale, e quindi, propriamente, un accrescersi. O si dirà, concependo naturalisticamente il passato come realtà estrinseca e statica, che il presente storico sarebbe un presente limitato e condizionato dal suo passato? Ma una tale asserzione si ridurrebbe, in fondo, a negare il concetto stesso di Spirito, che non si può concepire e definire altrimenti — secondo l'insegnamento cristiano — che come potenza risoltrice della natura, dell'essere!

Vero è bensì che il passato non è da intendere, realisticamente, quasi limite estrinseco e immoto; ma, idealisticamente, come un limite interiore e dinamico dell'attività dello spirito. E che solo idealisticamente si possa e debbasi intendere, ci si può agevolmente convincere, chiunque rifletta che il puro nuovo, il presente *ut sic*, nella sua irrelatività ed estraneità al passato, non potrebbe nemmeno riconoscersi come nuovo e presente. Un tale, imprescindibile, riconoscimento implica ed esige la logica e metafisica interiorità del passato nel presente e nel nuovo, onde solo la distinzione e opposizione è resa intrinsecamente possibile e intelligibile. Se così è, è necessario concludere ancora una volta che la novità dello spirito e del reale non è una novità puntuale ed immediata, irrelativa ed arbitraria, ma è continuazione e sviluppo, risoluzione e redenzione immanente del passato e del tutto.

Superati i due opposti concetti della realtà come immediatamente identica (necessaria) e come immediatamente mutevole (arbitraria), e riconosciutala come identica insieme e mutevole (storica) o, ch'è lo stesso, come costantemente nuova, come processo continuo di novità (in tale continuità e storicità consiste la razionalità del reale); siamo ormai in grado di precisare il senso delle precedenti considerazioni sulla potenza infinitamente creatrice dello spirito umano e sul carattere di novità immanente ed assoluta della natura e del corpo.

La natura ed il corpo son, certo, una creazione totale e infinitamente nuova del nostro spirito: le così dette leggi, funzioni e struttura del corpo, come date *ab origine* e quindi fisse e imm modificabili dallo spirito stesso, son certo astrazioni (ed anzi, errori, allorchè l'intelletto che, a buon diritto, le crea e le finge, le crede altresì sussistenti e oggettivamente reali); ma l'assoluta novità e potenza del reale e dell'io non sono poi da intendere in funzione d'irrelatività e d'arbitrio, sibbene in funzione di mediazione e di storia.

Se è, insomma, ben certo che il corpo è una creazione infinita dello spirito umano, e però nulla di dato, di necessario, di immodifi-

cabile; è parimente certo, d'altronde, che esso è una creazione continua e storica, e però nulla di immediatamente creabile e trasformabile. La nostra incessante creazione e trasformazione (che è lo stesso), della natura e del corpo è, solo ed essenzialmente, continuazione e sviluppo: risoluzione e mediazione del nostro passato, non *magico* annullamento e vanificazione di esso (come l'arbitrarismo fantastica, in nome di una malintesa infinità della libertà creatrice (1)).

L'espressione «volere è potere», concretamente e cioè storicamente intesa, riassume ed esprime il rapporto di spirito e corpo. La modificazione e trasformazione immanente, radicale e totale del mio corpo non è cioè una modificazione e trasformazione immediata ed istantanea, ma è un processo graduale e continuo, il che val quanto dire: inscindibilmente legata al mio passato e puntualmente commisurata alla potenza storicamente risoltrice (cioè, *tout court*, creatrice) della mia volontà. Nulla è impossibile alla volontà, che è lo stesso assoluto; ma anche nulla è immediatamente e astrattamente possibile. Tutto è invece, e solo, possibile storicamente. Se io mi sono venuto foggiando quel corpo onde vivo (se così si è venuta storicamente attuando la mia volontà), non posso fare che esso di punto in bianco *non sia*, che sia cioè immediatamente altro (che la mia storica volontà magicamente si alteri!): io posso soltanto, anzi, a rigore non posso se non trasformarlo; ma il processo di trasformazione e di rinnovamento sarà graduale e del tutto adeguato alla potenza risoltrice via via crescente della mia volontà.

Se io mi accorgo di un mio difetto visivo, purchè me ne accorga sul serio, cioè lo avverta e lo senta come una mia deficienza interiore (etica), come un limite del mio spirito anelante a una più vasta e piena affermazione di sè, io sarò già in via di accrescere la mia potenza visiva: e questa si modificherà ed accrescerà nella misura e nel grado della mia volontà, quale essa si è venuta e si viene continuamente educando e rendendo potente e capace. I mezzi che io escogiterò e i risultati che otterrò, saranno, appunto, adeguati al mio volere storicamente e teleologicamente effettivo.

L'impossibile è ciò che io propriamente non voglio, è la deficienza intima della mia volontà: è la mia pigrizia e rassegnazione interiore che ricade e grava su me sotto forma di natura irreformabile, di destino, di fato.

(1) Queste osservazioni sono dirette contro le dottrine recentemente esposte, con lucidità e vigore d'ingegno, da G. EVOLA, *Saggi sull'idealismo magico*, Atanòr, 1925.

Altrimenti: quel corpo, che si oppone e repugna alla mia libera volontà, è la mia stessa storica ed effettiva volontà, è il contenuto attuale del mio volere storicamente effettivo, contro il quale ingenuamente insorge la mia velleità, la mia sciocca pretesa di superare e distruggere radicalmente e di colpo la mia storica attualità. Se io veramente e sul serio volessi trasformarlo e piegarlo, il mio corpo (l'attualità organica e funzionale del mio volere) oangerebbe, obbedirebbe, alla mia volontà, s'intende, nella misura e nel grado della mia forza storicamente e teleologicamente effettiva.

Esaurito il chiarimento e l'esame dei più generali problemi ai quali è indissolubilmente congiunto il particolare problema che ci siamo proposto, possiamo ormai rapidamente e sicuramente concludere.

Riconosciuto il potere universalmente « fachirico » dello spirito umano, e cioè creatore e trasformatore della natura e del corpo; riconosciuto, altresì, il carattere essenzialmente storico della realtà dello spirito; possiamo ormai a buon diritto affermare che il « fachirismo » è una forma assolutamente normale di vita spirituale, benchè innestantesi in una tradizione storica diversa.

Il corpo è, in realtà, suscettibile di una varietà storicamente infinita (storicamente, non arbitraristicamente): come appunto dimostrano le « razze », i « popoli », le « gentes », le « familiae », notoriamente dotati di una struttura organica e psicologica diversissima. Chiara si mostra, adunque, la necessità di sostituire all'astratta e tipica « umanità », il concreto e differenziato « individuo »; all'irreale ed illuministica « natura umana », la concreta ed idealistica « specificazione storica » dello spirito. Specificazione storica, a cui si riduce, rigorosamente pensata o tradotta in termini di libertà e spiritualità, la naturalistica e deterministica « ereditarietà » del positivismo: che, in vigorosa antitesi alle tradizionali concezioni statiche e generiche della natura, introduceva, con vivo senso di concretezza, il principio storico nella considerazione della realtà naturale. Rettamente intesa, l'ereditarietà conferma e rinsalda la tesi dello spiritualismo assoluto, che non considera il corpo come una realtà naturale identica e imm modificabile, ma come una creazione storicamente e continuamente differenziantesi dello spirito stesso.

Così considerati i fenomeni del « fachirismo », come sostanzialmente identici e solo storicamente diversi dai così detti fenomeni fisiopsichici normali; nulla può ascriversi ad essi di meraviglioso e d'ineplicabile, più di quanto non sia meravigliosa e, se si vuole, inesplicabile.

bile, la così detta esperienza normale alla quale si commisurano: esperienza, quest'ultima, cui solo erroneamente si attribuisce un significato e valore di «logicità obiettiva», di «necessità in sè».

Un rapido esame critico di questi fenomeni, in confronto della più comune e ordinaria esperienza, e, per ciò appunto illusoriamente considerata come in sè logica e ovvia, varrà a chiarire la nostra tesi.

«Fra i più meravigliosi poteri dei fachiri» dice il Montesano, sono «quelli di entrare in uno stato di morte apparente, e poter rimanere sepolti per mesi ed anche per anni tornando alla vita normale, come se nulla avessero sofferto. Devono anche ricordarsi tra i poteri dei fachiri quelli di modificare gli oggetti circostanti e non solo produrre sui medesimi, effetti di natura fisica (spostamenti apportati senza contatti), ma anche di natura biologica; così vengono esercitate suggestioni sopra alcuni individui, affrettata la vegetazione di alcune piante; ecc.» Orbene, a parte ogni precedente considerazione teorica sulla possibilità storicamente infinita dell'esperienza, come quella che non procede da una fantastica, inalterabile *natura rerum*, ma dall'atto infinitamente libero e creatore dello spirito umano — come, in fondo, riconosce ed esige la stessa scienza, allorchè vigorosamente propugna ed oppone al metodo aprioristico e deduttivo, che anticipa e chiude l'esperienza in una sistemazione e formulazione rigida, definitiva, il metodo sperimentale e induttivo, cioè, l'osservazione e l'esame del fatto *omnimodo determinatum* dell'esperienza concreta (che altro importa asserire che il fatto non è deducibile da una legge razionalistica inalterabile, ma è solo da constatare e da osservare, se non riconoscere che l'esperienza, e quindi la realtà, è in sè suscettibile di una variazione infinita?) —; a parte, quindi la perfetta legittimità teoretica e metafisica dell'esperienza così detta «fachirica», come quella che attesta ed è resa intrinsecamente possibile da una creatività storicamente diversa dello spirito umano; qual meraviglia è da attribuirsi a quest'ultima, in confronto e al disopra dell'esperienza fisio-psichica, così detta normale? Non è, infatti, addirittura un miracolo — cioè qualcosa che non può ricondursi a una legge logica *trascendente* l'esperienza *di fatto* — la così detta vita normale, svolgentesi sulla superficie della terra, anzichè nelle sue profondità? Che vi è mai di *logico in sè*, in quella esperienza? Giudicate alla stregua di una pura logica o razionalità come tale, di una logica cioè trascendente ed archetipa (per la quale, di solito, si disconosce e si oblia la logica effettiva e reale, cioè, appunto, la storia); entrambe quelle forme di vita si rivelano e sono meravigliose ed inesplicabili; a meno che, soggiacendo al solito

inganno realistico, non vogliasi attribuire un valore ideale oggettivo e definitivo alle generalizzazioni astrattive di un contenuto particolare ed empirico della nostra esperienza storicamente determinata.

Quelle forme di vita si spiegano, invece, e sono entrambe assolutamente logiche e razionali, ove siano considerate alla luce della storica creatività dello spirito.

Circa, poi, il potere fachirico di modificare gli oggetti circostanti, fisicamente e biologicamente, in che mai propriamente consiste la sua eccezionalità e miracolosità, in confronto del nostro potere, così detto normale? Bandito il pregiudizio realistico di una realtà in sè, regolata da leggi meccaniche e imm modificabili dallo spirito umano; il potere fisico e biologico dello spirito stesso sulla realtà circostante, è quanto di più ordinario e connaturato all'essenza dell'io, sia dato pensare. Bandito, inoltre, il concetto di uno spirito astretto a una legge immutabile di creazione, è dato, altresì, di comprendere la varietà storica infinitamente possibile per lo spirito umano di atteggiarsi e di esprimersi di quel suo naturale, immanente potere. Senza dire che lo spostamento « fachirico » non è davvero arrecato, come il Montesano pretende, « senza contatto ». Se è vero che la realtà non è esterna, ma immanente allo spirito, e che l'azione spirituale non è, quindi, meccanica o *ab extra*; è necessario affermare non solo che ogni spostamento è contatto, ma che ogni azione dello spirito in genere non è che contatto.

Infine: che vi è di meraviglioso in confronto della visione diretta, nell'altra esperienza del fachiro, che, dopo aver fatto « nascondere » degli oggetti e stabilire quale di essi dovesse venir ricercato, poi, prendendo la mano della persona che li aveva nascosti e conducendola seco, ha indovinato la persona che aveva gli oggetti nella sua tasca e l'oggetto stabilito »? Solo attribuendo, per il solito inganno, alla visione diretta un valore di esperienza — limite e quasi di naturalità e di razionalità obiettiva, si può negare all'altra, che diremo indiretta, il carattere di visione, e attribuirle, quindi, un significato e valore di eccezione e miracolo (indovinare). Ma il fatto è che superato il volgare concetto del vedere come immediata e passiva riflessione nell'io d'una realtà esterna immediatamente esistente e presente in uno spazio oggettivo, come effetto cosciente d'uno stimolo immediatamente ed estrinsecamente presente ed agente sull'occhio; la visione così detta diretta si addimostra e si svela tanto mirabile, e intelligibile solo storicamente, quanto quella indiretta. Riacquistata, inoltre, la consapevolezza idealistica del vedere come intimità cosciente del-

l'oggetto al soggetto (accorgersi), come presenza attiva dell'io nelle proprie determinazioni (*tactus intrinsecus*, direbbe il Campanella); il vedere, anzichè una forma particolare di esperienza e di coscienza, si rivela piuttosto come la forma e condizione essenziale ed universale della nostra esperienza.

A tal fine, è sufficiente (e necessario) che un rapporto tra l'oggetto e il soggetto, che un'esperienza vi sia, perchè con ciò stesso vi sia visione. Se così è, non basta che sia mutato il rapporto tra un oggetto e il soggetto, che un oggetto sia nascosto, il che val quanto dire, sottratto a quella forma particolare ed empirica di vedere, ch'è il vedere diretto, perchè esso diventi e sia da dichiarare invisibile. Qual meraviglia, adunque, nell'esperienza del fachiro che si è reso capace di scorgere o rintracciare l'oggetto nascosto da un altro, « prendendone la mano », o, ch'è lo stesso, stabilendo con quello un rapporto empiricamente diverso e indiretto? Non è anche questo un vedere, benchè soltanto storicamente diverso dall'altro, a noi più comune? E, infine, circa la capacità del fachiro, di « indovinare » il pensiero e l'agire d'un altro, non già guardandolo nei movimenti della persona e negli occhi, come d'ordinario accade, ma prendendone la mano; in che mai differisce un tale potere da quello così detto visivo, se anche esso si esprime e si attua, in virtù d'un rapporto, che è solo empiricamente diverso? Che, forse, i rapporti spirituali del cieco con la circostante realtà e con gli altri, non sono della stessa sostanziale natura (*tactus intrinsecus!*); e che anch'essi forse non sono visione e comprensione? (1).

ARNALDO VOLPICELLI.

(1) Il presente saggio è stato ora ripubblicato in volume, con notevoli modificazioni ed aggiunte, nella « collezione » De Alberti, Roma.

Un Vangelo semplice

Io vi presento un Vangelo semplice che desidero voi passiate ad altri. La parola "Vangelo" non significa necessariamente credo o fede religiosa, significa solo buone novelle.

Io ho quindi buone novelle da dirvi, formulate in un linguaggio così semplice che tutti, anche i bambini, saranno capaci di comprenderlo. Non è d'uopo essere persone colte, non è d'uopo essere intelligenti: tutto ciò che è necessario si è di sentire il desiderio di una vita più ricca, più piena, più profonda e più elevata e una disposizione a ricevere questo messaggio come piccoli fanciulli. Che i dotti mettano da parte l'orgoglio della loro dottrina, perchè l'orgoglio intellettuale è spesso d'inciampo per coloro che volessero entrare nel Regno. Il mio messaggio non è nuovo; in verità, esso è molto vecchio; non è altro che la riaffermazione dell'antica sapienza che il genere umano ha, purtroppo, da lungo tempo dimenticata. Pur essendo molto semplice esso è tuttavia fondamentale, come spero di dimostrare.

L'uomo è simile a una macchina complicata, composta di molte parti. In un qualche punto del suo complesso congegno dimora il vero Sè, che è la parte reale dell'uomo. E' questo il figlio di Dio, questo la Divina Scintilla, questo l'Uomo vero. Il Sè reale possiede un potere che trascende i poteri tanto della mente cosciente che della mente subcosciente; il Sè reale può comandare alla mente e al corpo di obbedirgli, ed essi obbediranno; il Sè reale è quella parte dell'uomo che diciamo "Io". Spesso si sente ripetere: "Io dissi a me stesso". Se per poco si rifletta su questa frase ci si persuade che l'essere umano è quanto mai complesso. "Io dissi a me stesso", osservate: una parte dell'uomo parla ad un'altra sua parte; — che significa ciò? — Significa che vi è un Sè reale che è Spirito e vi è un sè falso o contraffatto che è finito e mortale. Ora, finchè noi crediamo di essere il sè falso, viviamo la vita illusoria dei sensi; ma quando, sviluppandoci, scopriamo che in realtà siamo

il Sè superiore, profondo, immortale che è Spirito, diveniamo consapevoli della nostra origine divina e coscienti di un potere illimitato. Ora è appunto questo che desidero additarvi, che, cioè, la parte "Io" in voi ha il potere di prender cura della vostra vita e guidarvi verso destini più elevati e migliori di quelli attuali. Voi, voi stesso, ossia il vero voi, avete il potere di dire NO, e di fissarvi così saldamente in tale decisione che nessuna forza malefica riuscirà a rimuovervi. Quando un tendenza vi sia suggerita o vi si manifesti, voi avete il potere di dire NO. Quando pensieri malvagi o negativi sorgano nella vostra mente, avete il potere di dire NO. Quando sentiate impulsi provenienti dalla vostra parte inferiore ed animale, avete il potere di dire NO. L'uomo che vive ancora nei piani più bassi non è tuttavia entrato in possesso di tale potere, ma colui che ha realizzata la sua vera identità spirituale è invece capace di usarlo! Questo potere opera attraverso la Volontà spirituale, e quando l'uomo spirituale dice NO, ogni altra parte dell'uomo deve obbedire. Analogamente, quando l'uomo spirituale dice "AVANTI" ogni altra parte dell'uomo deve avanzare.

Queste pagine sono scritte per principianti, perciò è bene io dica che la via per avvicinarsi a una tale vita superiore di certezza e di possesso di sè, è quella del dominio del pensiero. Non importa quanto vi sentiate deboli sotto questo aspetto, o quale basso concetto abbiate di voi stessi; una cosa è certa che *Voi potete salire e che potete incominciare a farlo oggi stesso.*

La prima cosa che si richiede è di prender l'abitudine di cambiare ogni pensiero non buono in uno buono. Ogni pensiero ha il suo opposto: l'opposto di *morte* è *vita*; di *disperazione* è *speranza*; di *tristezza* è *gioia*; di *malattia*, è *salute*; di *povertà* è *abbondanza*; di *insuccesso* è *successo*; di *odio* è *amore*. Voi avete il potere, qui e ora, di esercitare il vostro giudizio e dire "NO" al pensiero negativo, e "AVANTI" al suo opposto positivo

Quando un pensiero di morte, di disperazione, di tristezza, di malattia, di povertà, di insuccesso, di odio, vi si presenta alla mente cercate di realizzare la vostra natura spirituale e dite NO. Negate quel pensiero e uccidetelo, e deliberatamente incominciate a pensare alla sua opposta realtà positiva. A molti spiace l'Autunno, sol perchè permettono al loro pensiero di fermarsi sulle idee di morte e di corruzione; ma coloro che dietro le foglie cadenti dell'Autunno vedono la vita sempiterna che sempre si ripete e si manifesta, quel-

li non se ne rattristano ed ogni stagione dell'anno è per essi piena di gioia e di speranza. Il primo tipo di persone è ancora schiavo della vita illusoria dei sensi, il secondo è già sul sentiero della divinità. Col rovesciare nel modo indicato i propri pensieri, la vita grado a grado cambia interamente, poichè la vita esteriore è un riflesso della vita interiore; colui che distruggerà tutti i pensieri negativi non appena essi appaiano, rimpiazzandoli col i loro opposti positivi, si trsformerà col tempo per mezzo del rinnovamento della sua mente.

Ma ciò non è tutto, nè in questo sta la parte più cospicua del cambiamento che si produce, poichè il dominio del pensiero porta allo spiegamento del Sè reale, del vero Sè. Il praticante in una tale via avverte un senso crescente di potere e di certezza; egli realizza sempre di più la sua vera identità; sa, con intima gioia, che quel misterioso Sè reale, che era prima stato per lui una specie di angelo custode, è l'Ego vero; che egli stesso è un tale Ego, un tale Sè reale. Da quel momento non vi è più separazione in lui, ma soltanto completa unione.

Il punto importante per i principianti è dunque questo: che il dominio del pensiero non solo trasforma la vita; ma, automaticamente, mena alla verità che rende l'uomo libero. La propria religione, le proprie scritture sacre, s'illumineranno e l'intendimento sorgerà nella mente; perciò io dico ai principianti: praticate il dominio del pensiero, seguite ciò che riconoscete per il meglio e più elevato, e non vi preoccupate del futuro.

Non cercate di forzare lo sviluppo di questa coscienza più alta: non procurate, qualunque cosa voi facciate, di svegliare artificialmente centri psichici; praticate semplicemente il dominio del pensiero, seguite la tenue luce interiore, lasciando che le facoltà superiori si sviluppino naturalmente e lentamente. Più tardi potrete sentire il bisogno di istruzioni ulteriori, perchè il progresso è infinito, ma per i principianti la via più sana e sicura è quella del dominio del pensiero.

Ecco dunque il Vangelo semplice che ho da darvi: la trasformazione della vita per mezzo del rinnovamento della mente, ottenuta col controllo e col rovesciamento dei propri pensieri. Con questi semplici mezzi il praticante imparerà ad amare invece che ad odiare, a riuscire dove prima falliva, a sviluppare la salute invece che la malattia, a porre la gioia al posto dell'infelicità. Diverrà

un ottimista invece che un pessimista, convinto come egli è che tutto va bene: che il Piano divino si sta elaborando perfettamente e che tempo verrà in cui l'Idea Perfetta di Dio sarà pienamente espressa.

Il mio non è un nuovo vangelo: codesti insegnamenti risalgono al tempo di Abramo e formavano porte dell'Antico Testamento come formano parte del nuovo. Il Cristo stesso insegnò che pensare in disarmonia con quanto vi ha di più puro e di più buono è commettere peccato. Egli pose innanzi agli uomini nuovi ideali che trasformarono la loro prospettiva mentale e alterarono tutta la corrente dei loro pensieri; distrusse la limitante e paralizzante tendenza dei suoi giorni che era schiava della lettera della Legge e della sua grèta osservanza, sostituendola col comando di pensare in termini di Spirito in cui è libertà. Anche il Buddha insegnò che noi siamo il risultato dei nostri pensieri e che in realtà siamo costruiti da essi. L'antica Upanishad dice: "Ciò che un uomo pensa, quello egli diventa".

Adoperiamoci dunque perchè i nostri pensieri siano sotto il nostro controllo e la nostra guida.

H. T. HAMBLIN.

Ego sum lux mundi et via et veritas.

Giovanni, VIII, 12.

L'individuo e il divenire del mondo

Considerando il processo attraverso cui l'individuo può pervenire ad un perfetto compimento di sè stesso, si possono distinguere tre fasi fondamentali. Queste fasi, che si trovano in un certo modo rispecchiate sia nella storia del pensiero che nella storia della cultura in genere, si riconnettono a forme distinte assunte dal problema della certezza, e il loro senso, è ad un dipresso, il seguente:

In un primo momento si può dire che l'Io ancora non viva sè che come in un sogno: egli non è ancora nè una autocoscienza, nè un principio autonomo di azione: immerso in una immediata, indistinta coalescenza con la natura e l'universale, si può dire che non è tanto lui che pensa, parla e si afferma, quanto piuttosto sono le varie potenze e i vari impulsi che pensano, parlano e si affermano in lui. Egli dunque è soltanto una sorta di medium, un passivo strumento che ha la propria vita fuori di sè, e che tutto vive come una grazia, come una spontaneità, come l'immediato manifestarsi di qualcosa che lo trascende. E' chiaro che in questo stadio originario si può ritenere che il problema della certezza non esiste, come non esiste nemmeno una religione in senso proprio: giacchè sia il problema della certezza in quanto problema, sia la religione (religio viene da religare, cioè da ricongiungere) presuppongono uno stato di separazione, che non è ancora in alcun modo presente. Il singolo ed il tutto qui invece sono una sola e medesima cosa, l'Io con il non-Io, lo spirito con la natura; e ciò appunto perchè il singolo come propriamente tale non è ancora nato. In lui invece la stessa vita universale immediatamente fluisce e risuona e in essa egli è pedito, alimentato e sostenuto così come lo è l'essere in formazione entro il grembo materno. Perciò la certezza qui non può costituire un problema, essa è invece materia di diretta esperienza, è un » questo «, qualcosa di intuitivamente evidente rivelantesi caso per caso senza mediazione secondo quella istantanea sicurezza e quella sapienza mirabile che sentiamo ancora riecheggiare nella vita degli istinti.

A questo stadio, il cui principio è dunque una *spontaneità*, ne succede un secondo — o, per meglio dire, ne può succedere un secondo, giacchè la via dello spirito è essenzialmente quella della libertà, e parlare di una legge trascendente — naturale, razionale o morale che sia — da cui procederebbe secondo inconvertibilità la sequenza di determinate situazioni, qui non ha alcun senso: il passaggio dall'un stadio all'altro è invece *incon-*^o*dizionato*, esso avviene se avviene, il suo senso è una non deducibile da altro, assoluta affermazione, una affermazione dunque di cui non tanto non si può, quanto piuttosto non si *deve* chiedere una ulteriore ragione.

Ora in questo secondo stadio, succedente all' » epoca della spontaneità «, l'Io volge verso una autonomia e una esistenza individuale — il che

pertanto non avviene che in quanto l'originaria connessione con il tutto viene progressivamente spezzata, in quanto viene realizzato un graduale strapparsi dall'Universale. Allora ciò che prima era intimo all'individuo, gli si fa straniero ed impenetrabile, ciò che la sicurezza intuitiva gli rivelava in indiscutibile evidenza si fa dubbioso, problematico. Dinnanzi all'Io sorge il non-Io, dinnanzi all'uomo la natura. E l'esperienza si disperde in una esteriorità e in una particolarità, i cui elementi stanno all'Io in un rapporto contingente: è l'oceano sterminato delle forme e degli esseri, della generazione e della corruzione, del divenire e del trasmutare: è la follia indomabile dei fenomeni, la fluttuazione obliqua delle » cose che sono e che non sono «. A ciò l'individuo nel primo momento del suo nascere come tale si sveglia; egli si trova dunque trascinato in una vicenda incomprensibile, consumato momento per momento dal vario balenare dei fenomeni e degli impulsi contraddittori in cui la sua sostanza dilacerandosi, egli soffre la morte dell'unità e della certezza di sè. E più l'Io procede nella sua individuale affermazione, più sorge energica contro di lui l'antitesi dell' » altro «, dell'irrazionale e del contingente.

E' quindi naturale che in un primo momento l'uomo, in cui ancora riecheggia la nostalgia e il senso dell'originario stato di unione, sia stato portato a considerare il mondo come un luogo di pena, spiegabile soltanto come conseguenza di una » caduta «, come la violenza di una » ingiustizia « primordiale, ovvero come illusione ed » ignoranza « (avidyâ) — in ogni caso come un non-valore, come una cattiva avventura, come qualcosa da cui importa soltanto scampare. E si ha dunque modo di comprenderne il senso ed il » luogo « ideale degli atteggiamenti pessimistici ed ascetici propri all'Oriente upanishadico e buddhistico, alla prima cultura greca ed allo stesso cristianesimo primitivo. — Pertanto siccome il modo contingente e fenomenico di apparire del mondo non è che la necessaria conseguenza dell'assurgere dell'Io a principio autonomo, questa direzione ascetica ha il valore di un transi indietro, di un movimento regressivo, essa esprime in verità la paura e la contraddizione di una individualità ancora insufficiente alla propria affermazione. Ma poichè questa affermazione in ogni caso è avvenuta, il risultato non può essere la restaurazione dello stato originario, ma o la dissoluzione in nirvâna o nirguna-brahman — cioè in un principio indifferenziato che divora ogni realtà concreta — ovvero il dualismo eleatico e stoico, l'irrigidimento dell'uomo di contro al divenire dei fenomeni di cui si rifiuta di riconoscere il *dover essere*, ma del cui essere pertanto non può fare a meno di subire la violenza.

Una seconda reazione ad un tale stato di cose è quella propria alla *posizione scientifica*: nella quale si esprime il tentativo di riprendere il caos dei fenomeni in principi di ordine ed in leggi uniformi — e ciò mediante l'organo discorsivo: il concetto da una parte, la relazione matematica dall'altra. L'uomo cerca ciò in un sistema conoscitivo il succedaneo di quella unità armoniosa di universale e di particolare, di quella intrinseca comprensione del singolo nel tutto, di cui egli nel suo stadio preindividuale fruiva, come di vita immediata; di modo che la riduzione del par-

ticolare fenomeno sotto una legge generale gli vale ora come criterio di certezza. Ma in verità questa certezza è apparente e precaria, mai per questa via si saprebbe risolvere davvero la natura contingente del rapporto secondo cui le cose, in questa fase ulteriore, si presentano all'Io. Infatti, in primo luogo, sostituire ad un fatto una legge, non significa forse sostituire ad una contingenza un'altra? In secondo luogo, e così come lo si mostrerà fra breve più da vicino, il concetto può rendere conto di ciò che costituisce l'« essenza » di una cosa, ossia l'insieme delle note che logicamente la definiscono, ma esso è impotente a dedurne — e tanto più a produrne — l'« esistenza », il fatto nudo del suo » esser là « (dasein) come cosa reale. Il che si può lumeggiare con un fugace riferimento alle vedute dell'ultimissima fisica, ove con l'Einstein, il Weyl e l'Eddington è stato realizzato uno sforzo veramente superbo verso un sistema di unificazione e di deduzione globale della molteplicità dei fenomeni. Qui la teoria se, una volta che siano date le cosiddette » curvature « o » contrazioni « spaziali, può dedurre tutti i fenomeni gravitico-elettrici che ne procedono, essa è però impotente a dedurre la ragione di queste stesse curvature, le quali restano un brutto » dato « dinnanzi a cui si arresta, che essa va semplicemente a presupporre. In ciò si ha una contingenza e una oscurità fondamentale — in fondo non si sono tolti mille punti interrogativi che per mettervene al loro posto uno mille volte più grande. L'Io resta dinnanzi ad un » fatto «, a qualcosa che essendo così come potrebbe anche essere altrimenti senza che il suo effettivo essere così anzichè altrimenti dipenda da lui o possa da lui venire penetrato, non può fondare alcuna reale certezza. S'impone dunque uno stato di dubbio, di scepsti; e precisamente dallo sviluppo di questo è condizionato il procedere dell'individuale verso la completa, distinta affermazione di sè.

Un tale sviluppo si connette all'*indagine critica intorno al problema del conoscere*. Infatti una volta che l'Io si sia costituito a principio a sè, a centro distinto di autoriferimento, il fatto stesso che egli possa comunicare con qualcosa di altro da lui, il fatto stesso che egli possa in generale conoscere, appare come un singolare mistero. E poichè è evidente che posto il soggetto da una parte, l'oggetto dall'altra non vi è più alcun modo di intendere come quella lor congiunzione, in cui consiste il conoscere, sia possibile; e poichè d'altra parte l'Io ha preso ormai coscienza di sè e non può più tornare a quello stato di ingenua adesione, di compenetrazione con le cose che era appunto condizionato dal suo non essersi ancora posto; resta aperta una sola via al problema della conoscenza, e cioè: negare che l'idea di una realtà esistente in sè stessa abbia un qualunque senso, affermare che la sostanza delle cose consiste semplicemente nel loro venire rappresentate o pensate dall'Io, intendere dunque che l'intero sistema mondiale, nella ricchezza sterminata delle sue forme, con i suoi oceani, i suoi soli e le sue vie lattee, non è che un fenomeno, una apparizione che è di questo Io e per questo Io, fuori dal quale non gli si saprebbe coerentemente garantire alcuna consistenza. Lungo una tale via l'uomo vede dunque venir meno progressivamente tutti quegli appoggi e tutte quelle natu-

rali evidenze su cui prima riposava — tutto gli si fa ora dubbioso, problematico, contingente. Tutto ciò che sa, è che egli ora si trova così e così determinato, che questa è la sua attuale esperienza, queste le leggi e le categorie secondo cui egli si trova costretto a pensarla. Ma circa il fondamento di tale determinatezza, di tali leggi e di tali categorie, egli non sa nulla, e così nulla saprebbe garantirgli che le cose, se così sono ed anche sono state nei casi osservati, non possano ad un tratto cambiare, che ogni uniformità ed ogni costanza non sia astratta e precaria, che, fondato su una radicale contingenza, questo sistema di fenomeni e di categorie non sia che un episodio fugace, disperso in una incoercibile, imprevedibile vicenda.

Se, dopo di ciò, l'individuo cerca ancora un punto fermo, egli soltanto nel suo » Io « può trovarlo. — Il mondo è una rappresentazione, sta bene: ma si può forse parlare di rappresentazione, senza nello stesso punto presupporre l'esistenza di un » rappresentante «, di un soggetto cioè che la rappresenti? Il mondo è un sogno: ma ogni sogno non implica forse un sognatore? Si può chiamare falso, illusorio, non esistente l'insieme dell'esperienza — ma colui che sperimenta e afferma cotesta falsità, illusione, non esistenza non può essere, lui, falso, illusorio, non esistente. Di là dall'obliquità e dalla fluttuazione delle » cose che sono e non sono « vi è dunque una sola certezza: l'Io. Soltanto qui l'individuo, con un possesso, ha una realtà assoluta ed in sé stessa evidente. Di tutto il resto — dell'oceano sterminato dei nomi, delle forme e degli esseri — non vi è reale certezza: parvenza, contingenza, violenza di un bruto, irrazionale » esser là «, tali ne sono i principî. » Io solo sono — il resto è mia rappresentazione « — in ciò si può dunque intendere la conclusione del secondo stadio.

Prima di passar oltre, occorre rilevare la necessità che questo momento critico della storia ideale dell'individuo sia portato e vissuto sino a fondo. Non prima che egli abbia di tutto dubitato e tutto negato, non prima che egli abbia fatto intorno a sé il deserto, non prima che di ogni realtà abbia sofferta l'irrealtà, di ogni evidenza la precarietà, di ogni luce l'oscurità; non prima che egli abbia distrutto ogni appoggio e ogni rifugio ed abbia realizzato il punto della » grande solitudine « — non prima di ciò l'individuo può chiamarsi veramente tale, non prima di ciò egli è un essere autonomo ed autocosciente. E' questo atto negativo, questo assoluto strapparsi da quanto prima gli dava consistenza — che ora lo fa essere. Così come secondo l'energico detto dello Stirner, l'Io non è tutto, ma ciò che distrugge tutto; per questa assoluta negatività albeggia nell'uomo quel principio tragico che — come fu distintamente visto dal buddhismo — lo fa superiore all'insieme della natura ed allo stesso regno degli » dei «.

Si può precisare il luogo di un tale Io come segue. Ogni esperienza è inseparabilmente accompagnata dalla nota, implicita o esplicita, di essere una mia esperienza. L'autoriferimento, l'ahamkâra della metafisica indiana, è la condizione elementare, senza di cui non è concepibile alcuna realtà, giacchè la sola realtà di cui posso concretamente parlare è quella che, in un modo o nell'altro, si risolve in una mia esperienza. Ora è possibile staccare questo principio di autoriferimento dai particolari contenuti delle esperienze

per ripiegarlo in un certo modo su sè stesso. Allora si ha: $IO = IO$, cioè una nuda esperienza, un possesso, qualcosa di *semplice* e di *ineffabile*. Questa nuda esperienza si presuppone, di fatto e di diritto, a *qualsiasi* altra esperienza — si può dire che essa è come la tela sulla quale poi *tutte* le particolari esperienze si ritagliano: qui si ha quel » veggente che non è mai veduto «, quel » conoscente che non è mai conosciuto «, quel punto di centralità pura di cui parlano le Upanishad, e rispetto a cui ogni particolare esperienza, fenomeno o pensiero è un » posterius «, qualcosa che viene dopo e che sta alla periferia. Si badi: qui non si tratta nè di un Io » superiore «, nè di un Io » inferiore «, nè di un Io » empirico «, nè di un Io » trascendentale «, — semplici nomi e astrazioni concettuali — bensì del mio Io di quella assoluta presenza che sono nella profondità del mio essere individuale. Ora che un tale Io sia qualcosa di *immoltiplicabile*, qualcosa che è » solo e senza un secondo «, è troppo evidente. Parlare di altri Io da questo livello è infatti contraddizione in termini. Gli altri Io, in quanto sono » altri «, non sono » Io «, bensì dei particolari contenuti presenti nella mia esperienza — dunque degli oggetti, dei » conosciuti «, al più il concetto di un conoscente e di un soggetto, non il soggetto, non il conoscente quale è in sè stesso (cioè: come autoesperienza), chè, come tale, esso è unico e incommunicabile. Fenomeni particolari in questo grande fenomeno, che è il mondo a cui, come individuo, mi sveglio, gli » altri Io « ne partecipano la contingenza, sono qualcosa il cui principio mi sfugge, di cui non ho alcuna reale certezza (forse che anche i sogni non mi presentano la parvenza di altri esseri simili a me? E non potrebbe essere la cosiddetta esperienza reale un sogno più potente e costante impresso in me, come lo suppose la scempi cartesiana, da un qualche spirito?), che cadono fuori da quel centro che, solo, può costituirmi una terra ferma nel gran mare dell'essere. E' questo un punto su cui occorre richiamare particolarmente l'attenzione: colui che, o per preoccupazioni morali e sentimentali — a dir vero riconnettentesi alla precedente fase dell'evidenza naturale — o per insufficienza di riflessione critica, non sia giunto ad estendere il dubbio sulla realtà stessa degli altri soggetti, epperò a concepirli come null'altro che mie rappresentazioni, quegli non ha veramente condotto a fondo quel distacco, di cui poco fa si è parlato, epperò non ha ancora perfettamente realizzata la pura essenza dell'individuale. Costui non è ancora maturo per il passaggio alla terza epoca — giacchè di *nulla* può avere assoluta certezza quei che prima non ha saputo di *tutto* dubitare.

Passando dunque alla terza fase, diciamo subito che in essa si ha un superamento del lato negativo connesso all'adergersi dell'individualità. Come chi una avversa vicenda avesse gittato sur una isola deserta incalzato, di là dal primo sgomento, dalla volontà di vivere, va a cercare ed a creare mezzi per una nuova esistenza, così l'individuo, che si sente ormai solo con sè stesso nell'intero ambito del mondo, può essere portato a trarre dal proprio interno un principio che sappia fissare una nuova realtà di là dall'ordine della parvenza e della mera rappresentazione, in cui ogni cosa ormai è andata sommersa. Questo principio è: LA POTENZA DI DO-

MINIO. L'Io, infatti, non è una cosa, un » dato «, un » fatto «, ma, essenzialmente, un centro profondo di volontà e di potenza. Come lo dice il Fichte, egli non è, che in quanto si pone — e soltanto un puro porsi è, a dir vero, il suo » essere «. Come tale si rivela, per un ulteriore autoapprofondimento, la natura di quel punto fermo, che si è realizzato nel secondo stadio. Ora questo punto fermo può comunicare la propria consistenza a quel che non ne ha, e ciò evidentemente quando si vadano a riprendere secondo il rapporto proprio ad una affermazione incondizionata dell'individuale i vari ordini di quella realtà, che prima appariva irrazionalmente, in brutta contingenza, senza partecipazione della volontà dell'Io — quasi come in un sogno. Resta da procedere ad una determinazione di questo stadio, tale che si definisca l'oggetto della presente trattazione, e cioè il rapporto dell'individuo al divenire del mondo. Nel frattempo si può dire quale sia il criterio di certezza che si impone a questo punto. Esso è espresso dal principio: » *Vi è assoluta certezza — ed è postulabile realtà — soltanto di quelle cose, dell'essere o del non essere, dell'essere così o dell'essere altrimenti delle quali l'Io ha in sè, in funzione di dominio, il principio o la causa;* delle altre, solamente nella misura di ciò che in esse soddisfa ad un tale criterio «. Queste cose dipendendo infatti interamente dalla potenza dell'Io, partecipano dell'intrinseca evidenza che è inerente al nudo principio di questo.

* * *

Volendo dunque sviluppare la posizione assoluta dalla coscienza nel terzo stadio, si considererà l'unica vera obiezione incontrata dall'*idealismo assoluto*. Nell'idealismo assoluto si ha la dottrina che cerca di trasformare in qualcosa di positivo quel lavoro negativo di critica e di scepri che definisce il secondo stadio; e ciò cessando di intendere il mondo come un fenomeno, come una semplice apparizione, (unica legittima conclusione dell'indagine critica) per intenderlo invece come qualcosa di *posto*, di creato dall'Io. Pertanto quando si parla non più di rappresentare, bensì di porre e di creare, entra in giuoco il concetto di una libera volontà, ed allora sorge questo problema: *Io posso ben ridurre il mondo alla mia rappresentazione, ma fino a che punto posso ridurlo anche alla mia volontà ed alla mia libertà?*

Qui bisogna porre un punto fondamentale, e cioè intendere l'essenziale differenza che intercorre fra *spontaneità* e *volontà*. Si ha *spontaneità* là dove il possibile essendo identico al reale ossia dove quel che è essendo ciò che *soltanto* poteva essere, l'atto ha la forma di una inconvertibile compulsione, di un bruto accadere e scatenarsi, ed è passivo, impotente rispetto a sè stesso. Invece nella volontà vi è una eccedenza del possibile sul reale, non si passa cioè dal possibile al reale immediatamente, ma un punto di autarchia, di » potestas «, domina l'atto come l'estrema, incondizionata ragione del suo essere o del suo non essere, del suo essere così o del suo essere altrimenti come atto che è solamente *uno* dei possibili, anzi dei *impossibili*. E' importante notare che tanto la spontaneità che la volontà possono dirsi libere: però mentre nella spontaneità si tratta di una libertà affatto negativa, di una libertà cioè che vuole semplicemente

dire: » non essere determinato dall'esterno «, nella volontà si ha una libertà positiva, una libertà cioè che significa assoluta assenza di condizioni, siano esse interne che esterne, e quindi contingenza, o, se si preferisce, *arbitrarietà* dell'atto.

Una volta compresa questa distinzione, che non poggia tanto su concetti e sottigliezze intellettuali, quando piuttosto sur un dato immediato di coscienza, sur una evidenza interna che o si ha o non si ha, quando l'idealista assoluto di contro al sistema della realtà afferma essere stato l'io a porlo, è evidente che egli si riferisce non ad una volontà, ma ad una spontaneità. Egli si riferisce infatti a quell'attività onde le cose vengono percepite e rese intime al nostro io, a quell'elementare » assenso « onde ci si accorge di esse — assenso che se è condizione *necessaria* per ogni realtà, in quanto realtà sperimentata dall'io (e di altra realtà noi non possiamo coerentemente parlare), è ben lungi dall'essere anche condizione *sufficiente*. Infatti nel rappresentare il reale *non* è dominato dal possibile, l'io è passivo rispetto al proprio atto — non tanto afferma le cose, quanto piuttosto è come se le cose si affermassero in lui. Come la passione e l'emozione, la rappresentazione è sì qualcosa di *mio*, qualcosa che io traggio dal mio proprio interno (e fin qui arriva la legittimità dell'istanza dell'idealismo, del resto soddisfatta sin dal Leibniz), ma non è *me*, giacchè io non posso darla liberamente a me stesso, giacchè io non sto in rapporto di signoria alle determinazioni di essa, onde mi si dispiega lo spettacolo della realtà che è *questa* realtà, non la realtà che io *voglio*. Conseguentemente: *in tanto l'idealista può dire di essere stato l'io a » porre « la natura, in quanto egli riduce l'io a natura, cioè in quanto di quell'io, che è libertà, non sa nulla, o, per meglio dire, fa come se non sapesse nulla, e, con evidente paralogisma, mutua il concetto di io con quello del principio di spontaneità.* — Posso dire di essere stato io a porre la natura, ma io in quanto sono *spontaneità*, non in quanto sono propriamente un io, e cioè libertà e dominazione. — E questo è il primo punto.

Il *realista*, riferendosi propriamente al punto della reale individualità, avanza dunque una istanza che è interamente legittima. Egli ci pone dinanzi ad una qualunque contingenza dell'esperienza, per es. dinanzi ad una tempesta, e ci domanda se possiamo dire di essere stati noi a » porla «. Mentre qui l'idealista risponderebbe con l'affermativa — e ciò perchè, come si è detto, per lui » porre « significa semplicemente rappresentare con » libera necessità « — noi invece, riferendoci ad un porre che il principio del dominio e dell'incondizionata libertà comandi, risponderemmo: » Cid, in verità, *non* è posto dall'io «. Altro non chiede il realista per dire subito: » Poichè ciò non è posto dall'io, vi deve essere un "altro" a porlo « — ed inferisce ad una causa reale o esistente in sè stessa delle rappresentazioni, quale Dio, la materia, il noumeno, ecc.. Qui sta invece l'errore e il punto su cui ci si permette di richiamare tutta l'attenzione del lettore. — *Dire che io, come io, cioè come principio sufficiente e libero, non posso riconoscermi come causa incondizionata delle rappresentazioni, non vuole affatto dire che queste rappresentazioni siano causate da » altro « e abbiano per substrato delle cose*

*reali o esistenti in sè stesse, ma vuole semplicemente dire che io sono insufficiente ad una parte della mia attività, la quale è ancora spontaneità, che una tale parte non è ancora MORALIZZATA, che l'io come libertà in essa soffre una PRIVAZIONE. Tutto ciò su cui non posso, tutto ciò che resiste alla mia volontà, non è che una privazione di questa volontà stessa, qualcosa di negativo, non un essere, ma un non-essere. Perciò il realista va respinto pour une fin de non recevoir: egli nel suo riferirsi ad un » altro « — Dio, noumeno, sostanza, ecc. — fa del non-essere un essere, chiama reale ciò che essendo solamente una privazione della mia potenza, essendo null'altro che una negazione ed un vuoto nel corpo immoltiplicabile della mia attività, si dovrebbe invece, secondo giustizia, dire *irreale*. Così conferma questa privazione stessa — così *fugge*: all'atto che, dominandole, possedendole, annulla le cose (1) e redime la privazione, egli invece sostituisce l'atto che le riconosce e che dà loro superstiziosamente un essere e una realtà autonoma. Proprio al primo atto si appunta invece il criterio di certezza della terza delle fasi indicate: esso chiede cioè che l'io libero e nudo dell'individuo possa veracemente affermare il principio dell'idealismo assoluto, e però dire: » *In verità, io stesso son la causa ed il Signore di questo mondo, in cui mi vivo* «. Ma quando sarà possibile affermare ciò? Evidentemente quando l'individuo abbia redento in un corpo di libertà l'oscura passione del mondo, quando abbia fatto passare la forma secondo cui egli vive l'attività rappresentativa (quell'attività cioè per cui si forma in lui lo spettacolo dell'universo), da spontaneità — da coincidenza di possibile e reale — a nuda, incondizionata causalità, cioè a: *volontà potente* (2).*

Ora che soltanto in una tale veduta l'atto dell'individuo abbia un valore cosmico, e che invece in quella del realismo all'attività venga tolto ogni vero senso e scopo, può risultare ad ognuno chiaro. Infatti l'attività ha veramente un senso ed un valore soltanto là dove vi è da far reale qualcosa, che già non è tale. Questo caso si verifica appunto là dove l'» altro « — ossia ciò che rispecchia il limite della mia libertà — venga inteso non come una realtà, bensì come una negazione ed un vuoto: allora il mondo appare come qualcosa di *incompleto*, come qualcosa che chiede la sua integrazione a quell'atto dell'individuo, onde la necessità si faccia libertà, a quello sviluppo dell'autoaffermazione onde l'attualità potente dell'Unico si estenda e riaffermi su quanto ne è la privazione. Se invece si pone che l'» altro « in quanto tale — cioè proprio come quel principio che limita la

(1) Naturalmente: le annulla in quanto sono altre, per affermarle invece come gesti di una *volontà potente*.

(2) Come questa trasformazione, che affermiamo essere non un mito, ma possibilità reale, possa poi praticamente compiersi, è un problema da noi trattato — almeno nei limiti in cui sia possibile pubblicamente e genericamente trattarlo — altrove, e che qui non trova posto. Si può dire soltanto che è un compito a cui né cultura, né devozione, né filosofia, né arte, né morale, né nient'altro di ciò che gli uomini chiamano » spiritualità «, può portare il menomo contributo. Quanto alla filosofia, il suo limite è l'*idealismo magico*, in cui perviene a riconoscere la propria insufficienza e a *postulare la realizzazione* della potenza come ciò in cui i suoi massimi problemi possono trovare l'unica assoluta loro soluzione.

mia libertà — sia non una privazione e un non-essere, bensì una positività e una realtà — allora tutto è già perfetto, tutto è già » essere «, e non occorre far altro. Ogni scopo ed ogni valore dell'attività e del divenire, ogni responsabilità vengono meno — *giacchè i vuoti del mio essere non sono anche vuoti dell'essere in generale: l'» altro «*, con la realtà attribuitagli, li riempie. Invece nell'altro caso tutto il mondo appare come una oscura, dolorosa richiesta all'Io affinchè questi si dia a sè medesimo secondo potenza e. in ciò, lo attui nell'essere, in ciò lo redima dalla privazione, in ciò lo faccia reale. E il divenire — ciò che io faccio — ha allora un valore, un valore cosmico.

Esaminando più da vicino la posizione realistica, si vede che essa si fonda su questo presupposto: che una attività imperfetta, una attività limitata da per sè stessa non possa venire concepita, che non appena sia presente una attività limitata, si debba subito pensare a qualcosa che sia causa di questa limitazione. Infatti così sta la quistione nel problema della conoscenza: nelle cose vi è un aspetto per cui esse indiscutibilmente dipendono dall'attività dell'Io, aspetto che si riferisce al loro venire in generale rappresentate o sperimentate; ma vi è anche un secondo aspetto, che rappresenta un lato negativo nell'attività dell'Io, riferentesi appunto all'impotenza di percepire, non percepire o trasmutare la percezione come si vuole. Ora su che cosa si basa il realismo? Appunto su ciò, che si sente il bisogno di dare una *spiegazione* a questa limitazione, che esso non vuole ammettere che una attività limitata, cioè una attività incompleta, sia ciò che sta prima, e quindi sente il bisogno di spiegare la limitazione con qualcosa di » altro «; si riferisce dunque ad una realtà distinta dall'Io come causa delle rappresentazioni. Ma un tale presupposto del realista è ciò che vi può essere di più contestabile.

La concezione a cui si rimette è questa: che ciò che sta prima debba essere l'assoluto e che tutto ciò che è particolarità e finitezza non sia concepibile altrimenti che come una negazione operata da parte di un » altro « nella pienezza di questo assoluto preesistente. Si tratta cioè della posizione platonica e spinoziana, espressa dal principio: » *Ciò che è veramente, è l'universale; il particolare da per sè stesso non esiste, cioè: in ciò che esso è, è l'universale, e in ciò che è propriamente particolare non è, è fredda e piatta negazione* «. Ora ad una tale concezione si può contrapporre l'altra, secondo cui non si va a presupporre l'assoluto al finito e al particolare, si ammette invece che *ciò che sta prima sia precisamente il finito e il particolare*, intesi però non come qualcosa di in sè contraddittorio, bensì come qualcosa di *incompleto*, non come qualcosa che non esiste da sè stesso, bensì come qualcosa che già in una certa misura possiede l'essere e rispetto a cui l'assoluto non ne sarebbe la negazione, ma lo sviluppo, il punto in cui esso va a rendere perfetto il proprio principio secondo un processo continuo dal meno al più, dalla potenza all'atto, da un grado più povero ad un grado più intenso di attualità e di essere. Ora in una tale concezione — che si impone dovunque sviluppo, sintesi e divenire non siano un vuoto nome — a ciò che viene prima in quanto viene prima, inerisce un certo grado di » privazione «, il quale *gli è naturale* e in alcun modo

chiede di venire spiegato. *La sua spiegazione, se mai, non sta indietro* — in un assoluto limitato dalla potenza di un » altro «, — *bensi avanti* — nel processo dell'incompleto che si integra, della potenza che *arde* nell'atto, onde non vi è propriamente da spiegare, ma da *agire*, da procedere in una più intensa affermazione (1).

Si può dunque contestare il presupposto del realismo, si può non con-

(1) E' importante notare la *relatività del concetto di privazione*. Un dato elemento non è mai privazione in sé, ma sempre in relazione al valore dell'autarchia. Il passaggio ad un tale valore fa di quel che era positivo come spontaneità qualcosa di negativo e di » in potenza « rispetto al punto ulteriore. Così pure per chi non *vuole passare* dal punto di vista logico a quello della volontà, il concetto di privazione non è intelligibile — ma allora l'idealismo astratto resta l'ultima istanza. — Quando si crede di superare la presente dottrina spiegando la privazione con una realtà distinta, non si fa un passo avanti ma un passo indietro, giacché si fa uso della categoria logica della causalità, con il che questa stessa realtà diviene condizionata, logicamente posta dall'Io. E il cerchio si richiude e il livello critico resta il limite. Si passa invece oltre per un *assoluto positivismo*.

Quale è la differenza fra una cosa reale ed una immaginata? Rappresentate, lo sono tutte e due egualmente; ma di là da ciò l'attività rappresentativa a cui corrisponde la cosa reale è una attività rispetto a cui sono *impotente*. Vi sono elementi su cui non posso. Questo è tutto.

Il problema di interpretare questo non-potere non lo risolviamo, perché non lo poniamo e anzi tacciamo di intellettualistica, di astratta, di irrilevante rispetto a ciò che davvero importa a *questo punto* ogni ricerca di tale genere. Questo è un punto fondamentale: noi affermiamo che la spiegazione del fatto che si è impotenti in certe situazioni con il ricorso ad un » altro « — cosa in sé, Dio, » Storicità dello spirito « et similia — è una *pseudospiegazione*, anzi un circolo vizioso per questo: che in noi il concetto di » atto « trae il suo senso e il suo fondamento dal concetto di » non-potere «, il quale è ciò che sta prima e di cui oggettività, cosa in sé, Dio, ecc. non sono che tanti *simboli* e traduzioni intellettuali. Le cosiddette cose reali sono *simboli* del mio non-potere, della mia privazione. E' perché sperimento una privazione che chiamo reale una cosa e *non viceversa*. La privazione spiega il concetto di una realtà oggettiva e non la realtà oggettiva il concetto di privazione. Segue da ciò una dichiarata professione di agnosticismo, un arresto dinanzi al nudo fatto del potere con rinuncia a spiegarlo come che sia? Niente affatto. Ciò che neghiamo (non perché non ne possiamo dare una, ma perché tali spiegazioni *non ci servono e non ci bastano*) è la pseudospiegazione intellettuale, che lascia i fatti come sono, che non trasforma il rapporto reale della mia potenza con le cose. (Si crede sul serio che la miseria e la contingenza che dannano l'essere finito siano in qualche cosa rimosse quando le si *spieghino* con la materia anziché con Dio, con l'Io trascendentale anziché con la materia, e così via, in simili cattive e a buon mercato *astrazioni*?). La spiegazione che *l'idealismo magico* esige è ben altra: è una *spiegazione mediante l'azione*, una spiegazione *risolutiva*: è *ex-plicare*, ossia *attuare*, rendere perfetto: far passare in atto ciò che è in potenza, in perfezione ciò che è imperfezione, in sufficienza ciò che è insufficienza, secondo un processo sintetico, originale, creatore. Questa è la sola, vera spiegazione. *Il resto è passatempo*.

Noi aspramente combattiamo tutta la rettorica intellettuale e filosofica onde l'uomo si indugia a discorrere *intorno* alla sua impotenza (ciò noi intendiamo quando ci si parla di » verità «, » oggettività «, » razionalità «, ecc.) anziché balzare finalmente in piedi, impugnarsi e, ardendola, farsi ciò che in sé è: un *Dio, un costruttore del mondo*.

cedere il concetto spinoziano del finito come negazione su cui esso si basa. Poichè le cose sono, in quanto anzitutto sono rappresentate, così che un grado di attività e però di positività è già implicito; poichè l'Io si può sperimentare immediatamente come una energia, come un principio di azione, come qualcosa che non chiede ad altro il suo essere; poichè di diritto non esiste un limite inconvertibile per lo sviluppo del potere; non vi è alcuna necessità di trascendere, in ordine al problema del conoscere, il concetto di una attività imperfetta (quale è la spontaneità rispetto alla volontà) che, solo, ci viene imposto da un esame positivo, e spiegare la rappresentazione con il riferimento realistico ad un » altro « che la causi e la sottenda. In ciò si avrebbe non tanto una divagazione intellettuale, quanto piuttosto il sofisma infingardo di colui, che, insufficiente, *fugge dall'atto*.

Perciò la concezione che si presenta al terzo stadio dello sviluppo dell'individuale è, nel complesso, la seguente: un continuum di attività che ha per limiti da una parte la spontaneità, dall'altra la volontà libera. La spontaneità è l'universale, la volontà libera l'individuale. Questi limiti stanno fra loro come potenza ad atto: tutto ciò che nell'esperienza è oggettività, immediatezza, necessità, è, rispetto al punto dell'individuale, il non-essere inerente a ciò che è in potenza — e qui si comprenderà forse a che cosa alludessero certi mistici quando parlavano dell'» oscura passione del mondo «, dell'» indicibile sofferenza dell'esistenza « in cui il corpo dell'» Uomo celestiale « è crocifisso. Di una tale tenebra, di una tale privazione, la libertà è l'atto e la fiamma luminosa; e il mondo *diviene*, si fa reale secondo realtà assoluta soltanto in e per questa fiamma, cioè soltanto nella misura in cui l'individuo, affermandosi nel punto della potenza e della dominazione, consuma, *arde* la sua originaria natura, fatta di spontaneità. Da qui un punto fondamentale: Solamente nell'» Individuo assoluto «, solamente nell'» Autarca « il mondo diviene reale: la sufficienza che egli si dà a sè stesso dà alla natura un essere, una consistenza, una certezza e una ragione che essa, prima di lui, non possiede già, ma chiede. Onde cercare la verità e la certezza nella natura è un assurdo: giacchè la natura in quanto tale è privazione, *στέρησις* e la certezza e la verità e la certezza e la verità non l'ha in sè, ma nell'individuo, epperò in tanto l'ha, in quanto l'individuo se la dia a sè stesso. *Il mondo è, soltanto se egli è*. Ma questo essere egli non potrà mutuarlo da nulla, *chè*, avuto da altro, esso non sarebbe più essere, essere essendo soltanto ciò che è da sè stesso (*καθ'αυτὸν*); se dunque egli non si fa il salvatore di sè stesso, nulla mai potrà salvarlo. E' così che la spiegazione e la verità non stanno dietro, *ma avanti* — e non in un dedurre, ma in un passare all'atto. Tutta la natura, insieme di esseri condizionati, insieme di esseri che si rimettono ognuno ad altro da sè, gravita sull'individuo: quei che non ha bisogno di nulla, quei che non si appoggia su nulla — è ciò di cui tutti gli esseri hanno bisogno, su cui tutti gli esseri si appoggiano e con cui, nella misura in cui essi *sono*, sono uno. Egli solo, come colui che ha in sè stesso il proprio principio, come colui che è » ente di possesso «, che è » persuaso «, sostiene il peso del mondo: a lui, che *consiste*, il processo universale si appende e in lui trova la sua condizione, ciò per cui dall'eternità è, ed in cui ha la sua destinazione finale. Perciò solamente nel punto in cui

l'individuo si attua nella folgorazione della potenza sorge una finalità, una ragione ed uno scopo nella natura: *non prima*; è lui che gliela dà. Essa la chiede al suo atto. Epperò un solo imperativo ha ormai l'individuo: » SII, fatti DIO, e, in ciò, sa essere, SALVA il mondo «.

* * *

A lumeggiare questo punto, connettiamo due ultime considerazioni, riguardanti l'una il problema dell'essenza e dell'esistenza, l'altra quello dell'uno e di molti.

Le cose sono essenza ed esistenza. L'idea di cento talleri e cento talleri reali non sono evidentemente la stessa cosa. Pertanto nei cento talleri reali, così come lo ha mostrato Kant, non vi è logicamente compreso nulla più che non sia nell'idea dei cento talleri. Ne segue che in tanto si fa differenza fra gli uni e gli altri, in quanto ci si riferisce a qualcosa di irriducibile all'elemento logico. Questo qualcosa è l'» *esistenza* «, opposta all'» *essenza* « (o, più rigorosamente, l'» *esse existentiae* « opposto all'» *esse essentiae* «). — Ed ora ad un secondo punto. All'essenza, al » che cosa è « di una determinata realtà principio esplicativo è il concetto: quando una realtà venga mediante il concetto geneticamente costruita in tutte le note che la individuano, l'istanza esplicativa nell'ordine dell'essenza è esaurita. Pertanto che un oggetto di cui si sia interamente penetrato ciò che è, *sia*, il nudo fatto del suo » *esser là* « come oggetto reale, ciò costituisce un punto che sfugge interamente alla spiegazione razionale, è un *ἀλομος* — e principio esplicativo ad esso adeguato è non il concetto, bensì la volontà o, per meglio dire, la *potenza*. Infatti il puro essere delle cose costituisce per me un mistero finquando esso ha carattere di bruto dato, di qualcosa che è là senza partecipazione del mio volere, imponendosi anzi secondo violenza a questo; breve: come una privazione della mia attività. Mentre l'essenza posso pensarla e quindi » costruirla «, l'esistenza semplicemente la patisco — e per questo mi costituisce una oscurità. Si immagini invece una situazione in cui possa connettere l'esserci delle cose al loro volerle incondizionatamente, cioè in cui la mia volontà avesse valore di potenza creatrice: allora la loro esistenza di fatto di là dal loro concetto cesserebbe di essermi un mistero, essa al contrario mi sarebbe perfettamente intelligibile — essa sarebbe *spiegata*. *Essenza ed esistenza hanno dunque per rispettivi principi esplicativi la costruzione ideale per opera del pensiero e la causazione reale per opera della volontà*. E questo è il secondo punto.

Il terzo punto è il seguente: che fra costruzione ideale e volontà creatrice — quindi fra essenza ed esistenza — non vi è differenza di natura, ma soltanto di grado. L'idea è già un grado dell'affermazione reale; e la cosiddetta realtà oggettiva non è che l'affermazione più intensa e completa di quella potenza che, in forma elementare, determina la cosa semplicemente pensata o rappresentata. La realtà non è che l'atto dell'idea, ciò in cui questa individua ed esprime interamente sè, così come l'idea non è che una realtà *in potenza*, ossia una realtà semplicemente abbozzata o allo stato nascente. Fra l'una e l'altra non vi è dunque salto, vi è invece *progressività*. Il pensiero di cento talleri e cento talleri reali non sono evidentemente la

stessa cosa — ma ciò non *qualitativamente* (così come potrebbe pensare chi crede che il pensiero, anziché una potenza, sia l'immagine impersonale di una realtà oggettiva) ma *intensivamente*, nel senso che i cento talleri reali sono la più profonda, intensa potenza, relativa propriamente all'atto magico, dell'affermazione corrispondente ai cento talleri pensati. Ed ora uniamo questo risultato a ciò che si è detto poco fa. — Vi è una esistenza che è morte, privazione, irrealtà — e tale è quella corrispondente alla spontaneità rappresentativa, residuo della prima epoca, in cui l'atto è passivo rispetto a sè stesso, che l'Io non domina come il suo signore. Di questa esistenza non vi è certezza vera: non dipendendo da me come la passione o l'emozione, essendo un puro accadere, un principio di radicale contingenza la riprende. Vi è invece una seconda esistenza, che è quella che una volontà elevatasi a potenza può incondizionatamente produrre: solamente questa è propriamente esistenza, realtà assoluta, e solamente di essa — ove si trova congiunto soltanto con sè stesso in un possesso ed in un dominio — l'Io può avere una reale certezza. Fra l'una e l'altra di tali esistenze vi è l'attività mentale propriamente detta. — In altra parole: di là dal limite ideale del regno della pura necessità — della natura e della spontaneità — come di là dalla sua » privazione «, l'individuo fruisce nell'ordine razionale o ideale di un primo grado dell'attualità sufficiente e della libertà. Questo grado procede verso la sua perfezione nello sviluppo secondo cui la potenza si riafferma in livelli sempre più complessi e profondi della spontaneità — dell'antica natura o dell'universale — fino a dominare lo stesso grado intensivo dell'esistenza reale. Allora da oscura passione e da feroce deserto fatto di privazione, il mondo si farà l'atto stesso dell'individuo, ed in ciò sarà redento e *persuaso*.

Si può notare di passaggio come da una tale veduta sull'essenza e l'esistenza proceda questo corollario piuttosto paradossale: *che l'errore non è che una verità debole, la verità — che un errore potente*. Spieghiamoci con un esempio. Supponiamo che io dica, dinnanzi a voi, che non la vedete, che qui vi è una pianta. Questa sarebbe una affermazione falsa — per me così come per voi. Ora in che consiste cotesta falsità? In ciò, che all'idea della pianta, per me così come per voi — non corrisponde alcuna esistenza; o, più precisamente, che quella volontà che corrisponde all'idea della pianta, è irrilevante ed impotente rispetto a quell'altra volontà a cui corrisponde la rappresentazione reale dell'ambiente, in cui nè io, nè voi vediamo una pianta. Senonchè il rapporto fra queste due volontà può essere capovolto. Anzitutto di là dalla semplice e pallida imagine mentale della pianta, posso rendermela vivente nella fantasia; in secondo luogo posso percepirla esteriormente come una allucinazione soggettiva; in terzo luogo posso agire sulle altre coscienze in modo che anche esse la percepiscano — così come secondo una suggestione collettiva. Ora la stessa potenza può essere continuata in una affermazione sempre più intensa finchè lo stesso livello dell'esistenza reale venga investito, ed allora, in corrispondenza di un atto magico (chè come mago si potrebbe definire colui che sa suggestionare la stessa natura), cesserebbe di essere » falsa « e » soggettiva « per farsi invece » vera « ed

» oggettiva «. *Ciò che era errore od illusione, diviene dunque, attraverso la potenza, verità.* Il che vale per qualsiasi campo, empirico, morale o razionale, benchè della cosa qui non sia il caso di dare una ulteriore dimostrazione.

E' invece interessante accennare al rapporto fra ontologia ed etica. Reale, si è detto, significa perfettamente voluto. Irreale significherà dunque privazione della volontà, volontà imperfetta e insufficiente — e questo è il male, così come, d'altra parte, è l'errore. *Male ed errore sono una sola e medesima cosa nel senso che fondamento comune ad entrambi è l'impotenza.* Sono in verità di un fondamentale valore quelle dottrine, attualmente quasi dimenticate, che riponevano il male nella materia, intendendo in questa quel residuo di necessità che resiste all'idea — cioè alla libertà — e la limita. La materia — l'» altro « platonico — è effettivamente il segno dell'imperfezione dell'atto e, in quanto esistente, si connette a quell'elementare » ingiustizia « di cui Anassimandro, Parmenide ed Empedocle parlano — ed è, essenzialmente, il male. Non vi è altro male fuor che la necessità, di cui la materia, la brutta esistenza è la testimonianza; e finchè l'Io non potrà fare a meno di avere l'esperienza della materia — di questo » altro « di contro ed oltre lui — egli sarà imperfetto: cattivo, impuro, irrazionale. Così il problema etico ed il problema metafisico coincidono: della realtà, come del bene, del certo e del vero, la misura è la perfezione dell'attualità o potenza. Per virtutem et potentiam idem intelligo. Bene o virtù e la potenza, male l'impotenza. Non vi è altro male fuor che l'insufficienza e la debolezza, altro bene fuor che la volontà incondizionatamente sufficiente a sè stessa, epperò libera di essere e di fare ciò che vuole. Il resto è sciocchezza e lo si può lasciare alle donne, ai mistici ed ai poeti. Che oggi il senso della morale come valore cosmico sia andato perduto, che ormai essa a nulla più si sia ridotta che alla corroborazione ed alla canonizzazione della deficienza, della fiacchezza e della paura — della lebbra dei bei sentimenti, delle nobili virtù, delle sante idealità — cioè del fundamentalmente immorale, è cosa che qui non bisogna di una particolare dimostrazione.

Resta da dire qualcosa sul problema dell'uno e dei molti. Si è già visto che il passaggio della coscienza individuale per la seconda delle fasi indicate implica il solipsismo (1), cioè l'impossibilità di ammettere coerentemente una molteplicità di soggetti o Io come ultima istanza. Quella immanente certezza — si disse — che, sola, posso chiamare Io è immoltiplicabile: essa è una nuda esperienza che media tutto e che, essa, da nulla è mediata — e quanto agli » altri « Io, essi non sono nulla di tutto ciò, non sono nulla che io possa sperimentare direttamente, ma soltanto delle ipotesi a cui io faccio ricorso per spiegarmi alcuni gruppi di rappresentazioni di questa mia unica, immoltiplicabile esperienza. Insomma: gli » altri Io « in quanto scno » altri « non sono Io e in quanto sono » Io « non sono

(1) Si può ricordare il detto del Weininger, che » il ritrarsi spaventati dinanzi al solipsismo è l'impotenza di dare un valore indipendente all'essere, l'incapacità ad una solitudine opulenta, il bisogno di cacciarsi nella folla, di scomparire, di tuffarsi nel numero. E' viltà «.

altri, ma me stesso. Tutto ciò è troppo evidente. Quel che si può concedere, è che il mio Io non possa astrarre da questa esperienza, in cui sono costretto a pensare certe mie rappresentazioni come dei soggetti o centri di esperienza: ma questa *correlazione* fra me e gli altri non saprebbe essere una ultima istanza. Come già notarono i Pitagorici, ogni numero è tale in virtù dell'Uno: i molti, senza un principio che li metta in relazione, non sarebbero nemmeno molti, ma tante unità separate. Così a chi parla di due coscienze si può sempre porre il seguente dilemma: o queste coscienze sono *assolutamente due* — ed allora non si potrebbe passare dall'una all'altra e si avrebbero non due coscienze, ma una coscienza e una coscienza, cioè, dal punto di vista immanente, una sola coscienza chiusa in sè stessa; ovvero occorre ammettere un principio superiore in cui le due coscienze entrino in relazione — ed allora non sono più realmente due coscienze, ma due momenti compresi in questo superiore principio come membra nell'unità del corpo. In questo secondo caso si presenta la quistione fondamentale: Come che cosa si sente l'Io, cioè quella esperienza immoltiplicabile, di cui si è poco fa parlato? come uno degli elementi del tutto, ovvero come ciò che li comprende nel loro insieme? come *uno* dei contenuti, ovvero come *il* contenente? Chi ci abbia seguiti in quel che si è detto sul criterio di certezza proprio alla terza fase, vede chiaro che qui la risposta non può essere che unica, e cioè: » *L'Io è il centro, ciò che comprende tutto e che, lui, da nulla è compreso* «.

Pertanto bisogna intendersi: questa » comprensione « non è qualcosa di attualmente perfetto; si può dire che l'insieme dell'esperienza e degli esseri è il » corpo « dell'Io, ma questo corpo è affetto da privazione, non è risolto in unità armoniosa, non è interamente dominato, unificato e trasparente nel principio di un puro possesso. Infatti i vari esseri possono resistere, oppormisi, agire indipendentemente da me. Ciò vuole forse dire che essi hanno una realtà propria? Niente affatto: ciò vuole semplicemente dire che essi corrispondono ad una privazione dell'unico corpo della mia potenza, che questa non è ancora potenza perfetta. In altre parole: di là da quell'Io che sperimento al fondo del mio essere finito — e che, ripetiamo, non è » superiore « nè » inferiore «, nè » empirico « nè » trascendentale « ma solamente il *mio* Io — non ve ne sono altri: gli altri Io non sarebbero che parvenze causate appunto dalla finitudine di questo mio essere, epperò non aventi alcuna realtà in sè stessi, come » altri «.

Non vi sarebbero cioè più coscienze finite — ma la moltitudine delle coscienze finite sarebbe soltanto un fenomeno procedente dalla finitudine della mia unica coscienza, finitudine che, come si è mostrato, non va spiegata che » τὸ ἐρηφ «, cioè non mediante una teoria, ma mediante quell'atto, onde essa passi nell'Assoluto. Non si parte quindi mai dai » molti «, ma dall'» Uno « in uno stato di privazione a cui è correlativa la parvenza di altri intorno e di contro a lui, per passare all'» Uno « in uno stato di pienezza e di sufficienza, in cui una tale parvenza viene consumata. Perciò se per Dio o soggetto universale si intende il punto in cui la totalità degli esseri è dominata in una unità perfetta, non si può dire che l'individuo sia ancora il soggetto universale. Ma d'altra parte non si può dire nem-

meno — senza cadere in divagazioni intellettuali e mitologiche — che il soggetto universale *esista già*, a lato dell'individuo finito. Qui si ha il punto fondamentale: *fra persona e soggetto universale vi è rapporto non di coesistenza e di alterità, bensì di continuità e di progressività*. In una parola: la persona è il soggetto universale *in potenza*, il soggetto universale l'atto della persona. Nella distanza fra me e gli altri — nel fatto che non posso dire a tutta la mia esperienza: » IO «, ma soffra invece la violenza di una separazione e di una opposizione — abbiamo detto che non si esprime altro che il carattere di imperfezione e di privazione inerente *naturalmente* a ciò che è in potenza. Di là da questo » in potenza «, l'individuo deve (o, per meglio dire: *può*) affermare l'atto — ed allora — in virtù di questo atto e in questo atto — esisterà il soggetto dei soggetti, la monade delle monadi — Dio: *non prima. Dio non esiste, occorre che l'individuo lo crei, facendosi divino*.

Dunque: come se la natura dilacerata e contingente della mia esperienza finita fosse una materia inorganica che chiede che la mia potenza la risolva in unità, nella sintesi armoniosa di una vita perfetta, di una vita fiammeggiante che possiede interamente sè stessa nell'attualità in cui domina ed unifica tutte le altre così come il principio organico domina ed unifica le varie parti del corpo. A ciò allude forse il Cristo quando negli » Atti apocrifi di Giovanni « parla del » *raccoglimento delle membra dell'Ineffabile* «, dell' » *αντρωπος ἁρρητος* ». Tutte le creature — dice Meister Eckhart — tendono alla loro suprema perfezione, tutte tendono alla vita essenziale: tutte si portano nella mia ragione per divenire *ragione*. Ed io — l'Unico — innalzo tutte le creature dalla loro coscienza alla mia, perchè in essa divengano unità. Principio di responsabilità cosmica, sappia dunque l'individuo ciò che fa.

* * *

Si può raccogliere insieme nel modo seguente quanto si è detto.

Il punto di partenza è l'universale, il quale nell'ordine della realtà non costituisce il grado più ricco — come lo vuole il platonismo — ma invece il grado più povero, non il punto di arrivo, il terminus ad quem, ma il punto di partenza, il terminus a quo. In esso si ha infatti il semplice stato dell'essere che *trova* sè stesso, che è pura spontaneità, che non si *possiede* ma, semplicemente, è. Stato di pienezza e di luce per l'io non ancor nato, presso al punto dell'individuale esso appare invece come oscurità e morte: così in un primo momento esso si dissolve nel mondo della parvenza e della mera rappresentazione; in un secondo momento viene sentito come passione infinita, come il dolore cupo e muto della privazione, come l'indicibile crocifissione nel mondo della necessità. Ma, nata da lui, questa morte l'individuo la assume ora con gioia: egli è *sufficiente* ad essa; egli sa che soltanto il suo proprio, sovranaturale valore di » essere fatto di possesso « ne è la causa; egli la riconosce come la materia, dalla quale soltanto egli potrà trarre lo splendore di una vita ed una realtà assolute. Ed allora l'oscurità gradatamente si illumina, allora dall'abisso della necessità sorge il fiore *terribile* dell'Individuo assoluto. Egli si erge lentissimamente nel

cielo senza stelle, traendosi dalla vampa di ciò che egli divora nella sua potenza. Le cose e gli esseri *muoiono* nell'intensità vertiginosa di lui che, gradatamente, irresistibilmente, *diviene* — che, *spaventevole* nella sua purità, è » Signore del Sì e del No « e Dominatore dei » tre mondi «. E in lui, ente di possesso, ente che » arde e fiammeggia «, il processo dell'universo avrà con il suo atto, la sua consumazione o perfezione finale.

Questo è, ad un dipresso, il senso del sistema che io sostengo; nel quale da una parte ho cercato di fondere il problema gnoseologico e il problema ontologico con quello etico e della autorealizzazione o magico; dall'altra, di rivendicare il valore dell'individuo e di fargli nascere la coscienza del suo compito e della sua dignità cosmica.

E' ciò che io riconosco come verità, o, per meglio dire, è ciò che io *voglio* come verità.

J. EVOLA.

In generale non teniamo conto abbastanza nè della funzione dei centri nervosi nè di quella dell'azione psichica nella vita dell'organismo o anche in rapporto alle cellule isolate e ai tessuti. E' incontestabile che l'indebolimento delle forze psichiche è non solamente la conseguenza, ma sovente pure la causa delle diverse affezioni e perfino della vecchiaia prematura. Da questo punto di vista è deplorabile che lo studio dell'organismo sia tanto arretrato. La funzione delle forze psichiche e della loro influenza sulla vita del corpo è certo grandissima, incomparabilmente più grande di quanto non si pensi.

S. MÉTALNIKOV, de l'Institut Pasteur: *Immortalité et rajeunissent dans la biologie moderne*, Paris, Flammarion, 1925 p. 268-69.

La voce del silenzio

(Continuazione, vedi **ULTRA** N. 4 del settembre 1925)

L'ETICA NELLO SVILUPPO MISTICO.

Uccidi il desiderio, ma se lo uccidi, guarda che non risorga ancora di tra i morti.

Uccidi l'amore della vita: ma se distruggi *Tanhâ*, non sia per sete di vita eterna, ma per sostituire il fuggevole con l'imperituro.

Nulla desidera. Non opporti al Karma, nè alle immutabili leggi della Natura. Ma lotta soltanto contro il personale, il transitorio, l'evanescente e il perituro.

Queste tre brevi stanze contengono la quintessenza di tutto quanto il processo di evoluzione mistica al quale ci invita la « Voce del Silenzio » e con essa lo Yoga più puro degli Indiani. Il gran nemico, o almeno quello che si affaccia per primo allo sguardo del candidato e con cui deve iniziare la battaglia, è *Tanhâ*, la brama della vita. In essa sono compendiate tutte le forze che cercano di trattenerlo nel mondo della doppia coscienza, considerate sotto il loro aspetto *affettivo*; esse raggiungono la loro massima efficienza nell'Atrio dell'Insegnamento, cioè, nel mondo astrale. In un secondo tempo della lotta, quando il discepolo affronterà il mondo mentale, cioè, l'Atrio della Sapienza, quelle stesse forze nemiche lo assaliranno sotto forma di Ignoranza, *Avidyâ*, e non è che dopo aver debellato l'uno e l'altro, dopo avere, come dice la « Voce », distrutto il corpo lunare e purificato il corpo mentale, che il candidato potrà avviarsi alla conquista definitiva dell'unione col suo Padre spirituale.

Va distrutto il desiderio, l'amore della vita; ma, comprendiamolo bene, non va distrutta *la vita stessa*. La vita in sè non è cattiva, nemmeno dal punto di vista mistico; la vita è incolore, nè buona nè cattiva. Sono i *nostri atti vitali* che sono o l'uno o l'altro, perchè ciò che dà colore e significato a ogni atto vitale è l'elemento personale. Un'azione che noi compiamo, non semplicemente come un dovere da assolvere, bensì mettendovi il nostro desiderio di riuscita o di acquisto, ci vincola al suo oggetto. Così si produce quel che gl'Indiani chiamano il *Karma* della persona, tutto un tessuto di fili invisibili che connettono l'Io col mondo di fuori e la cui sostanza è fatta da quell'ele-

mento di desiderio per mezzo del quale l'Io entra in contatto e s'identifica coll'ambiente.

Dis-identificarsi, rendersi liberi, vuol dire dunque distruggere il vincolo colla vita, il desiderio, la *Tanhâ* o brama della vita. Non è certo cosa facile, soprattutto perchè il desiderio usa prendere forme così sottili da non riconoscersi per ciò che sono. I grandi precetti morali, fissati nel decalogo mosaico come in quello buddhista, di non uccidere, non rubare e così via (fra parentesi, si noti che tali precetti sono, i buddhistici tutti, i mosaici quasi tutti, esortazioni alla disidentificazione, al distacco da certe forme di vita) non offrono nessuna difficoltà alla comprensione: ognuno sa, anche se non gli riesce sempre di conformarsi al precetto, che non deve rubare e non deve assassinare. Ma il desiderio per le forme vitali che sono comunemente considerate come beni, p. e., per la ricchezza, la salute, il potere, come credere che siano mali? Fatto sta che le religioni, che noi riteniamo essere avviamenti più o meno perfetti e più o meno coscienti alla via mistica, non vanno fino all'estrema conseguenza di condannare *qualunque* forma di desiderio; si arrestano a mezza strada, adattandosi alla mentalità delle masse che esse cercano di elevare spiritualmente. Onde combattono gl'istinti inferiori cogl'istinti superiori, e sostituiscono i desideri malvagi con quelli per oggetti e attività più ideali. Invece di desiderare i piaceri di questo mondo, dicono ai loro seguaci, bisogna coltivare il desiderio per le gioie celesti; e quel desiderio per il Paradiso o per la Terra Pura di *Amitâbha*, come lo chiamano i fratelli del Giappone, costituisce invero una delle armi più potenti nella lotta contro il male.

La via mistica, che incarna la più alta possibilità a cui possano giungere le religioni, non si appaga di rimanere a mezza strada, pur riconoscendo il gran valore che tali adattamenti posseggono nello schema dell'evoluzione. Il desiderio per le gioie celesti, per la vita eterna, è sempre un desiderio per qualcosa fuori dell'« Io »; è sempre un vincolo che crea un Karma per il futuro. Per il vero mistico, sulla via luminosa che egli si è tracciata, non vi è che una soluzione: l'elemento di desiderio va eliminato *radicalmente*; e, se si distrugge la sete della vita nel mondo, il motivo non dev'essere un'altra sete, quella per la vita eterna, non dev'essere un altro desiderio produttivo di nuovi legami; dev'essere il semplice fatto di sostituire al fuggevole l'imperituro.

Nulla desidera! Nel mistico perfetto non esiste più desiderio di sorta; giunto a ciò che è la più sublime Realtà, egli non ha più bisogno di *desiderare* checchessia fuori di sè. Non si oppone al Karma, cioè,

ai legami che nella vita precedente e in tutte le vite precedenti ha contratto coi diversi ambienti; se lo facesse infonderebbe loro nuovo vigore; il semplice fatto di ritirarsi nell'intimo Io toglie al Karma il suo fondamento che è il desiderio, e lo fa cessare automaticamente.

« Non opporti nemmeno alle immutabili leggi della Natura! ». Poichè il Karma personale s'inquadra nel gran sistema di vita universale che è retto dalle leggi d'evoluzione; immutabili esse per l'individuo, il quale può sì ritrarsi da quel flutto immenso in cui è intrecciata anche la sua piccola vita colla sua piccola nota personale, e, seguendo la disciplina mistica, è capace di distaccarsi dal contatto con la vita universale e raggiungere, in linea verticale, l'unione collo Spirito; ma non può e non deve intralciare l'andamento dell'evoluzione naturale che serve di base a ogni vita singola e di punto di partenza a tutti coloro che s'innalzano verso scopi spirituali. In quel vasto campo le leggi stabilite sono sacrosante; e l'Io individuale in via di sviluppo impara presto la lezione che, *fin tanto* che egli continua a vivere nel mondo dei sensi, ha il dovere di conformare le sue azioni a tali leggi. Il suo progresso va in direzione diversa, verticale, abbiamo detto; la sua coscienza si distrae dall'identificazione cogli oggetti esteriori, e con ciò entra in regioni interiori dove non valgono più le ineluttabili leggi della vita esteriore.

* * *

« Aiuta la Natura e lavora con lei; e la Natura ti considererà uno dei suoi creatori e ti presterà obbedienza ».

Sarebbe il caso di chiedere che cosa qui s'intenda per *Natura*. Non può essere la *Materia*, principio inferiore nell'Universo, e nemmeno il suo opposto, lo *Spirito*; i quali due principî nel loro insieme compongono, secondo le credenze comuni, tutta quanta la Realtà. Per convincersene basta leggere la frase che troviamo nella « Voce » qualche linea più giù: « Incontaminata dalla mano della Materia, essa (cioè, la Natura) mostra i suoi tesori soltanto all'occhio dello Spirito ». Diverso e dalla Materia e dallo Spirito, s'inserisce fra i due quel terzo principio, qui chiamato la *Natura*. Essa corrisponde nel Cosmo a quello che nell'essere umano, cioè nel microcosmo è rappresentato dall'*anima in via di sviluppo*. Siccome questa si muove fra i due poli della materia e dello spirito e racchiude, nella sua stessa essenza, la possibilità di unirsi all'una e all'altro, così dobbiamo figurarci la Natura, di cui qui parla la « Voce », come l'elemento di congiunzione fra il corpo e lo

spirito dell'essere cosmico, elemento in cui sono riposte le leggi immutabili che reggono l'evoluzione del Gran Tutto. Quanto noi conosciamo nel Cosmo come manifestazione di *vita*, fa parte di quella Natura; le gerarchie delle diverse divinità a cui facemmo allusione, quelle dei *Rsi* dei *Deva* e dei *Pitr*, le quali sovrastano lo svolgimento dell'evoluzione sui diversi livelli del divenire, tutte si richiamano a lei come alla loro Madre universale. E se le divinità suddette regolano la vita del Cosmo e degli individui sulla *linea discendente*, essendo essi gli *esecutori*, non i *creatori*, dei fenomeni naturali, la connessione non è meno intima sulla *linea ascendente* fra la Natura e coloro che ivi sono i *creatori*, cioè, le anime umane che, per mezzo della dis-identificazione, si liberano dai ceppi del piano esteriore e della doppia coscienza, e salgono man mano a traverso i livelli della Natura verso la riunione col loro Sè superiore. Durante quella salita esse prendono il posto, nell'economia dell'evoluzione, delle gerarchie delle divinità, e possono *creare*, giacchè si sono rese padrone dei mezzi di creazione. La Natura che impone le sue leggi alle gerarchie della linea discendente, ubbidisce agli ordini di *Colui* che si è liberato e che Essa, appunto per ciò, riconosce come suo Maestro. Questo fatto si trova espresso molto chiaramente nel Buddhismo, ove persino le più alte divinità vengono ad onorare, qual loro superiore, il Buddha, cioè, il prototipo di tutti gli esseri umani liberati.

Rileggiamo dunque:

« Aiuta la Natura e lavora con lei; e la Natura ti considererà uno dei suoi creatori e ti presterà obbedienza.

Il testo prosegue:

« E aprirà dinanzi a te le porte delle sue camere segrete e scoprirà al tuo sguardo i tesori nascosti nel più profondo del suo puro virgineo seno. Incontaminata dalla mano della Materia, essa mostra i suoi tesori soltanto all'occhio dello Spirito — l'occhio che mai si chiude, l'occhio per il quale non ha velo nessuno dei suoi regni.

« Allora ti mostrerà essa i mezzi e la via, la prima porta e la seconda, la terza, e fino alla settima. E poi la mèta; oltre la quale stanno, immerse nel solare splendore dello Spirito, glorie inesprese, non viste che dall'occhio dell'Anima ».

Il successivo svelare dei suoi tesori nascosti da parte della Natura coincide dunque col graduale aprirsi dell'occhio dello Spirito nell'anima umana che si è messa sulla strada della liberazione. L'occhio dello Spirito funziona anche nella vita comune del mondo dei sensi; ma

l'occhio non vede che per mezzo dell'identificazione ed è rivolto verso l'esterno; la sua visione è offuscata dai mezzi di trasmissione e limitata alle sole forme esteriori che quei mezzi gli fanno conoscere. Ascendendo, l'Io elimina uno dopo l'altro quegli intermediari ingombranti, prendendo il posto delle diverse gerarchie che finora lo hanno aiutato e ostacolato nel medesimo tempo. Le gerarchie che operavano nei diversi piani, i Pitr, i Deva e i Rsi, non avevano contatto fra di loro; l'Io poteva, grazie all'identificazione con loro, avere l'esperienza sui vari livelli a cui esse appartengono; ma l'esperienza così acquistata dall'Io era un'esperienza spezzata, non armonizzata. Ora, invece, l'Io ha ottenuto l'auto-coscienza, la coscienza unitiva; e con ciò tiene in mano il filo che lo conduce senza interruzione a traverso le diverse tappe. Mentre prima l'Io non aveva che una serie di *stati di coscienza* rispondenti (all'ingrosso) ai piani fisico, astrale e mentale, ora si effettua gradatamente la fusione in *una sola coscienza*, sempre identica a se stessa. L'Io che nell'uomo comune conosce gli stati di veglia, di sonno e di sonno profondo, stati senza nessun collegamento fra di loro, fuorchè in casi eccezionali, nel mistico impara a sorpassare gli abissi — i così detti centri *laya* della filosofia indiana — esistenti fra gli stati medesimi e a portare la coscienza all'altra riva senza venir meno. Questo è il significato delle diverse porte di cui parla il testo; questo il significato delle iniziazioni, le quali mirano appunto ad amalgamare la coscienza dei vari livelli. Si comprende pure allora perchè l'occhio dello Spirito non si chiuda mai; è l'occhio dello Spirito liberato che è sempre cosciente nella propria coscienza e che non ha più bisogno, per essere sveglio su un qualche piano, di servirsi delle gerarchie separate e contrastanti fra di loro.

* * *

La « Voce », dice Mme Blavatsky nella sua Introduzione, è la traduzione di parecchi trattati mistici ignoti al mondo degli uomini comuni. Tutti quei trattati avranno senza dubbio una direttiva comune, come tenderanno a una medesima mèta; tratteranno, però, l'argomento in modo alquanto diverso secondo il cerchio degli studiosi a cui sono destinati. Quella diversità di trattamento si intravede, qua e là, nella traduzione inglese; non già che gl'insegnamenti si contraddicano, ma si avvertono talvolta delle ripetizioni, delle riprese di vie già battute in altra forma. Così, nel brano che segue, discendiamo dalle vette spirituali raggiunte e facciamo ritorno alla grande lotta iniziale combattuta

nei due Atri dell'illusione e della Sapienza. Si ricordi che abbiamo identificato l'Atrio dell'illusione col periodo di prevalenza delle *emozioni* caratteristiche del piano *astrale*, l'Atrio della Sapienza con quella tappa del Sentiero mistico, in cui predomina il *pensiero*, proprio del piano *mentale*. La vita di sentimento e la vita di pensiero sono le due arene in cui il cavaliere della mistica deve combattere; perchè sentimento e pensiero sono i due grandi strumenti adoperati dall'uomo per afferrare la realtà. Il sentimento, comune a tutti quanti gli uomini, è il più universale fra i due ed è perciò che in genere la lotta astrale precede quella mentale; il pensiero, invece, è il più potente e quindi l'ultimo a sbarrare l'adito alla conquista dello Spirito.

Dice la « Voce »:

Una sola è la via che conduce al Sentiero; alla sua fine soltanto può udirsi la Voce del Silenzio. La scala per cui sale il candidato è fatta di gradini di sofferenze e di pene; queste non possono essere ridotte al silenzio che dalla voce della virtù.

Parole gravi di significato; perchè provano che la vita mistica ha le sue radici più profonde nella vita comune. La lotta tra il bene e il male, la lotta contro il dolore in tutte le sue forme e il superamento del dolore mediante la pratica delle virtù non è un privilegio speciale della mistica; le religioni, le filosofie e persino i più semplici sistemi di morale li impongono come doveri imprescindibili. Dolore e male sono i mezzi universali di cui si serve l'evoluzione per condurre l'anima alla realizzazione del suo intimo essere, e per risvegliare in essa l'autocoscienza; e dal momento che vediamo l'uomo destarsi al dolore, possiamo rallegrarcene, giacchè ha messo il piede sul primo gradino della lunga scala ascendente.

Ciò che distingue la mistica dagli altri movimenti che riconoscono la necessità del dolore e della lotta contro il male, è che essa inquadra quella necessità in una visione completa della liberazione umana e che dimostra essere dolore e gioia, male e bene nient'altro che reazioni della psiche destinate a farla crescere ed ingrandire. Per poter trasformare il dolore in felicità e il male in bene, bisogna che l'anima si distacchi dalle associazioni esterne che provocano il dolore e il male, e si ritiri nella propria essenza che è fonte perenne di gioia e di bene.

Il ritiro dal dolore coincide (o deve coincidere secondo la mistica pura) con l'intensa coltivazione delle virtù. E' possibile, senza dubbio, ritirarsi dal dolore e rinchiudersi in se stesso, cingendosi di un guscio d'egoismo e di presunzione; ma questa non è la via mistica e su di essa

si finisce col danneggiare l'anima irrimediabilmente. Il vero distacco dal dolore è accompagnato dalla Virtù. Poichè, se esaminiamo con attenzione l'essenza delle virtù, p. es., del coraggio, della giustizia, per non citare l'abnegazione, la rinunzia e simili, vedremo che ognuna di esse implica un distacco dal sè inferiore, un sacrificio delle tendenze e degli istinti più bassi del nostro essere sia al nostro Sè superiore sia ad altri. Perciò il mistico che vuol praticare il distacco fino nelle ultime conseguenze, trova sul suo cammino tutte le virtù come mezzi tra i più efficaci a raggiungere tale scopo. Nel nostro testo, il quale qui s'ispira decisamente alle dottrine del Mahâyâna, che più tardi studieremo a fondo, la pratica delle virtù viene innalzata ad assioma assoluto.

Sentite :

Guai a te, o Discepolo, se un sol vizio resta, che tu non abbia lasciato; perchè allora la scala cederà e ti rovescerà; il suo piede posa nel fango profondo dei peccati e degli errori tuoi, e prima che tu possa tentar di traversare questo ampio abisso di materia, devi lavare i tuoi piedi nelle Acque della Rinunzia. Guardati dal porre un piede ancora lordo sul gradino più basso della scala. Guai a colui che osa di contaminare un sol gradino con i piedi fangosi. La melma immonda e vischiosa si seccerà, diverrà tenace, avvincerà i piedi al gradino; e, come un uccello invischiato dall'astuto uccellatore, gli sarà precluso ogni ulteriore progresso. I suoi vizi prenderanno forma e lo trascineranno in basso; i suoi peccati alzeranno le loro voci, simili al ghigno e al singhiozzo dello sciacallo dopo il tramonto; i suoi pensieri diverranno falange e lo terranno schiavo e prigioniero.

Uccidi i tuoi desideri, o Lanu, rendi impotenti i tuoi vizi, prima di muovere il primo passo nel solenne tuo viaggio.

Soffoca i tuoi peccati e rendili muti per sempre, prima di alzare un piede per ascendere la scala.

Moniti, certo, di una severità impressionante e che potrebbero fare indietreggiare chi intendesse mettersi per la strada mistica! Senonchè da altri passi sappiamo che la severità è mitigata da una pazienza a tutta prova, e che il candidato, anche quando cade in errore, — ed è inevitabile che succeda spesso!, — trova sempre la mano che lo aiuta a ritentare la prova e la buona parola che stimola le sue energie e le sue speranze. La severità non è diretta in prima linea al candidato di buona volontà; ma intende toccare in pieno quelli che credono potersi mettere per la strada della mistica e ottenere dei risultati *senza* praticare le virtù e la moralità. Nel vecchio Oriente vi furono delle scuole dette mistiche — e col risveglio moderno gli stessi indirizzi si manifestano fra noi — le quali si proponevano di sviluppare facoltà superiori e soprattutto poteri magici, affermando di poter trascurare

il lato morale dell'uomo. Il nome comune di quelle scuole era ed è il *Tantrismo*; ma sono note le aberrazioni e le turpitudini cui ha dato luogo nei secoli quel sistema ancora tanto diffuso nell'India e negli altri paesi dell'Asia. Il Râja-Yoga, di cui la « Voce del Silenzio » è l'esponente, si palesa inesorabile nella condanna di tali atteggiamenti; esso predica e dimostra che, per giungere alla *vera* liberazione e innalzare la coscienza umana all'unione col Divino, condizione *sine qua non* è sempre la perfetta obbedienza alle leggi morali e l'esercizio illimitato delle virtù.

* * *

Praticare le virtù s'impara principalmente nelle lotte contro i desideri e le emozioni, ed è perciò riserbato in gran parte al piano astrale, all'Atrio detto dell'Insegnamento. All'Atrio successivo, quello della Sapienza, si riferiscono i precetti che seguono nella « Voce »:

Fa tacere i tuoi pensieri e fissa l'intera tua attenzione sul tuo Maestro, che ancor non vedi, ma già presenti.

In un capitolo precedente si parlò del carattere che assume la lotta del mistico nel piano mentale. Egli è uscito vittorioso dal piano astrale; le potenti illusioni che ivi traggono la sua coscienza al pericolo delle identificazioni e gli fanno perdere la salda consistenza nell'auto-coscienza, ora non lo tentano più. Il pericolo che lo può travolgere nel piano del pensiero è di altro genere; sta nella stessa natura dell'auto-coscienza, la quale tenta di erigersi a Maestro supremo e avvolgere l'Io di un manto di egoismo e di arroganza. Non c'è altro rimedio che il ricorso al Sè superiore che finora dalla sua sede invisibile ha guidato l'evoluzione del discepolo. Ora si tratta per lui di gravitare con tutto la sua possa verso quell'eterno centro, in cui poi troverà concretata l'affinità, anzi, l'identità con gli altri uomini, tutti in fin dei conti pellegrini verso la stessa mèta. Poco a poco l'Io s'immedesima col suo Padre divino; non lo vede ancora, ma il sentimento, più idoneo ad afferrare le affinità spirituali che non i sensi, lo avverte con forza crescente della vicinanza dell'Augusta Presenza.

Immergi i tuoi sensi in un solo, se vuoi essere sicuro contro il nemico. Con questo senso solo, che sta nascosto nella cavità del tuo cervello, l'arduo Sentiero che conduce al Maestro, può aprirsi agli occhi offuscati dell'Anima tua.

Per l'ultima prova il discepolo deve raccogliere tutte le sue energie in un solo fascio; distolte da qualsiasi oggetto esteriore su qualsiasi livello, esse vanno concentrate e dirette verso l'unico scopo, che è

l'unione col Maestro. Kundalinî, la forza occulta che è stata risvegliata e accresciuta durante la lunga ascesa a traverso i vari cakra o dischi di loto, permettendo all'Io col loro girare di agire direttamente senza intermediari sui diversi piani d'esperienza, ora è salita al più alto cakra nella cavità del cervello, e di là spicca il volo verso l'unione col Signore del Mondo. Con essa l'Anima si costruisce la Strada, « l'arduo Sentiero », dice il testo, « che conduce al Maestro ».

* * *

« Arduo » è il Sentiero:

Lunga e penosa è la via che ti sta dinanzi, o Discepolo. Un sol pensiero al passato che hai lasciato indietro ti farebbe ricadere, e dovresti riprendere da capo l'ascesa.

Uccidi in te stesso ogni ricordo di passate esperienze. Non guardare indietro, o sei perduto!

Non credere che il desiderio possa mai essere ucciso soddisfacendolo o saziandolo, poichè questa è un'abbominazione ispirata da Mâra. Nutrendo il vizio lo si sviluppa e lo si rinforza come il verme che ingrassa nel cuore del fiore.

La rosa deve ridiventare il bocciolo, germinato dal ramo materno, prima che il parassita ne abbia rosato il cuore da parte a parte e ne abbia assorbito la linfa vitale.

L'albero d'oro mette i suoi gemmei germogli prima che la tempesta dissecchi il suo tronco.

Il Discepolo deve ritornare *allo stato d'infanzia perduto*, innanzi che il primo suono possa giungere al suo orecchio.

Lo *stato d'infanzia* l'Io lo perdette quando, al principio della manifestazione, lasciò i palazzi del suo Padre spirituale per avventurarsi nelle tenebre della materia. Discese e ridiscese a traverso i vari piani, accumulando intorno a sè corpi e organi di materia nelle sue diverse gradazioni, associando al suo organismo gerarchie di esseri viventi, divinità nei loro livelli, con cui si identificava per partecipare alla loro esperienza. E a misura che si allontanava dalla casa paterna, l'Io perdeva il ricordo della sua infanzia luminosa nel regno dello Spirito, si sentiva pesare sulle spalle la densità del nuovo ambiente, e diventava vecchio.

Ma giunto all'ultimo confine della Materia, l'Io riprende la via del ritorno, e man mano che si distacca dai ceppi che i secoli gli hanno concretati intorno, esso ritrova la leggerezza e la gioventù. Più si avvicina alla sede celeste del Padre suo, più sente correre nelle sue vene il liquore dell'Immortalità, più il senso di vecchiaia l'abbandona e cede

il posto al sentimento della gioventù recuperata. Egli è saggio; l'esperienza di migliaia di secoli è raccolta nella sua mente; l'amore per tutti gli esseri è trasfuso nel suo cuore; e in ciò Egli non è quello stesso che all'inizio dei tempi si lanciò, spensierato, alla conquista della materia. Ma è un saggio che è anche fanciullo, fanciullo dello Spirito, pervaso dal senso di pace e di giocondità proprie di quelle alte sfere. Gli antichi Cinesi intuirono questa verità quando chiamarono il loro gran genio mistico Lao-Tse, il « Vecchio bambino ». La leggenda dice che egli nacque coi capelli bianchi; ma l'immagine è assai trasparente ed indica che il mistico arrivato alla mèta combina e riassume nella sua persona l'esperienza dei secoli coll'infanzia della spiritualità.

B. JASINK.

Bisogna in qualche maniera liberare l'anima umana dalla dipendenza servile del corpo. Il padrone dell'organismo dev'essere non il corpo, ma il suo « io » spirituale, ricco di esperienze e di conoscenza. Da questo punto di vista l'adagio: un'anima sana in un corpo sano, dovrebbe più giustamente essere parafrasato così: un corpo non può essere sano che con un'anima sana.

S. MÉTALNIKOV, dell'Istituto Pasteur,
op. cit. p. 271.

Il Misticismo quale Scienza del Reale

I rami più altamente sviluppati della famiglia umana hanno in comune un carattere speciale. Essi tendono a produrre — sporadicamente, è vero, e generalmente in aperto conflitto colle circostanze esteriori — uno strano e definito tipo di personalità; tipo che rifiuta di dichiararsi soddisfatto di ciò che gli altri uomini chiamano esperienza, ed è propenso, secondo le parole dei suoi nemici, a « negare il mondo per trovare la realtà ».

Noi riscontriamo queste personalità in oriente e in occidente: nel mondo antico, medioevale e moderno. La loro unica passione sembra sia il perseguire una certa ricerca spirituale ed intangibile: il trovare una « via di uscita » o una « via di ritorno » verso uno stato agognato nel quale soltanto, essi possono soddisfare il loro desiderio di verità assoluta.

Questa ricerca, per loro, riassume tutto il significato della vita, ed hanno affrontato per ciò senza sforzo sacrifici che sono sembrati enormi agli altri uomini. Il fatto che le loro dottrine, i loro scopi e i loro metodi sono stati sostanzialmente gli stessi in qualsiasi luogo o in qualunque periodo, depone indirettamente in favore della attualità obbiettiva di quella ricerca. La loro esperienza, perciò, forma un complesso di prove stranamente coerenti e spesso scambievolmente esplicative, complesso che deve essere preso in considerazione prima di fare la somma delle energie e delle potenzialità dello spirito umano, o fare ipotesi ragionevoli sulle sue relazioni col mondo ignoto che sta all'infuori dei confini.

Tutti gli uomini, in un momento o in un altro si sono innamorati della Iside velata che essi chiamano Verità. Per la maggior parte di essi, questa è stata una passione passeggera; hanno visto presto come fosse senza speranza e si sono rivolti a cose più pratiche. Ma vi sono altri che rimangono tutta la vita devoti adoratori della realtà; quantunque il genere del loro amore, la visione che essi si formano dell'oggetto amato, siano enormemente diversi: Alcuni vedono la Verità come Dante vide Beatrice: una figura adorabile eppure intangibile, trovata in questo mondo ma rivelatrice del mondo futuro. Ad altri essa

appare invece come una malvagia eppure irresistibile incantatrice, che alletta, che esige compenso e che in ultimo tradisce il suo amante. Alcuni l'hanno vista in un tubo di prova altri in un sogno di poeta: alcuni sull'altare, altri nel fango. I pragmatisti più spinti, l'hanno cercata perfino in cucina; dichiarando che può esser meglio riconosciuta dalla sua utilità.

Da ultimo, il filosofo scettico si è consolato dell'insuccesso del suo amore assicurando a sè stesso che la sua amata non esiste realmente.

Qualunque sia il simbolo con cui la ricerca sia stata personificata, nessuno di questi ricercatori ha mai potuto asserire al mondo di aver trovato di aver veduto faccia a faccia la Realtà che sta dietro il velo. Ma se possiamo fidarci di quel che riferiscono i mistici — ed i loro racconti son fatti con uno strano accento di certezza e di buona fede, — essi sono riusciti là dove tutti gli altri hanno fallito, a stabilire una comunicazione immediata fra lo spirito umano, impigliato come essi dichiarano nelle cose materiali e quell'«unica Realtà», quell'Essere immateriale e finale che alcuni filosofi chiamano l'Assoluto, e la maggior parte di teologi chiamano Dio. Questa, dicono, — ed in ciò molti che non son mistici si accordan con loro — è la Verità occulta che forma oggetto dell'ardente desiderio dell'uomo, l'unica mèta soddisfacente della sua ricerca. Essi dovrebbero perciò suscitare in noi la stessa attenzione che prestiamo ad altri esploratori di regioni nelle quali non siamo in grado di avventurarci.

Poichè i mistici sono i pionieri del mondo spirituale, e noi non abbiamo il diritto di negare il valore delle loro scoperte, soltanto perchè ci manca l'opportunità od il coraggio che è necessario a coloro i quali vogliono compiere tali esplorazioni per proprio conto.

Lo scopo di questo scritto è quello di tentare una descrizione, ed anche — quantunque ciò riesca superfluo per coloro che leggono questa descrizione in buona fede — una giustificazione di queste esperienze e delle conclusioni che ne sono state tratte. Tali argomenti, sono, però, tanto remoti dalle nostre ordinarie abitudini di pensiero, che la loro investigazione sottintende in tutti quelli che vogliono tentare di comprenderli una certa determinata preparazione: una purificazione dell'intelletto. Come per coloro che in antico si avvicinavano ai Misteri, quila purificazione è la porta della conoscenza.

Dobbiamo accostarci a queste discipline colla mente libera da pregiudizi e da convenzionalismi, dobbiamo deliberatamente dimenticare la nostra abitudine inveterata di prender come dato il «mondo visi-

bile »; e di accettare il pigro assunto che in qualche modo la scienza è reale e la metafisica non lo è.

Dobbiamo demolire i nostri castelli di carte, — discendere, come dicono i mistici, « nel nostro nulla » — ed esaminare per nostro conto le basi di ogni possibile esperienza umana prima di essere in grado di criticare gli edifici dei veggenti, dei poeti e dei santi. Non dobbiamo cominciare a parlare del mondo irrealè di questi sognatori finchè non avremo scoperto — se potremo — un mondo reale col quale esso possa essere paragonato.

Questa critica della realtà è naturalmente un compito della filosofia. Non ho bisogno di dire che il mio libro non è scritto da un filosofo nè si rivolge agli studiosi di questa scienza imperiale. Nondimeno, per quanto dilettanti, non ci è dato giungere al nostro punto di partenza senza invadere fino a un certo punto il terreno filosofico. Questo terreno comprende tutta l'area dei primi principî; e noi dobbiamo risalire ai primi principî, se vogliamo capire il vero significato del tipo mistico.

Cominciamo dunque dal principio; e ricordiamo alcuni dati di fatto primarii e triti, che tutte le persone pratiche sono d'accordo nel l'ignorare. Il principio per il pensiero umano, è naturalmente l'Io, l'Ego, il soggetto auto-cosciente che scrive questo libro, o l'altro soggetto-cosciente che lo legge; e che dichiara, a dispetto di tutte le discussioni: Io sono (1). Questo è un punto sul quale tutti ci sentiamo sicuri. Nessun metafisico ha ancora scosso la credenza dell'individuo ordinario nella propria esistenza. Le incertezze cominciano, per la maggior parte di noi, soltanto quando domandiamo che cos'altro è.

A questo Io, a questo io cosciente « imprigionato nel corpo come l'ostrica nel suo guscio » (2) affluisce, come tutti sappiamo, una continua corrente di messaggi e di esperienze principali: fra queste sono gli stimoli dei nervi tattili il cui risultato noi chiamiamo tatto, le

(1) Anche questo « Io sono », che è sembrato terreno sicuro alla maggior parte dei metafisici, è naturalmente combattuto da certe scuole di filosofia. « La parola « *Sum* », scrisse Eckhart molto tempo fa « non può esser detta che da Dio, perchè spetta alla creatura di testimoniare di sè stessa: « *Non sum* ». In tono meno mistico Lotze e, dopo di lui, Bradley ed altri scrittori moderni, hanno portato molta critica distruttiva al concetto dell'Ego come punto di partenza della filosofia, considerandolo come una larga assunzione, logicamente non giustificabile.

(1) Platone, Fedro, § 250.

vibrazioni ricevute dal nervo ottico che noi chiamiamo luce, e quelle ricevute dall'orecchio e perpepite come suono.

Che cosa significano queste esperienze? La prima risposta spontanea dell'Io è naturalmente, che esse indicano la natura del mondo esterno: l'Io si richiama alla « evidenza dei propri sensi », quando gli si domanda che cos'è il mondo. Dai messaggi ricevuti per mezzo dei sensi stessi, messaggi che si riversano su di esso che lo voglia o no, e che picchiano alle sue porte ad ogni momento e da ogni parte, l'Io costruisce quel « mondo dei sensi » che è il « reale e solido mondo » degli uomini normali. Di mano in mano che riceve le impressioni originali, o meglio quelle interpretazioni delle impressioni originali che il sistema nervoso gli fornisce l'Io le afferra, come i giuocatori del giuoco del sillabare afferrano le lettere separate che vengono loro distribuite. Esso sceglie, accetta, respinge, combina: e poi trionfalmente forma con quelle un « concetto » che è, esso dice, in mondo esterno.

Con semplicità sorprendente ed invidiabile attribuisce così le proprie sensazioni all'universo ignoto. Le stelle, esso dice, *sono* lucenti, l'erba è verde. Per esso come per il filosofo Hume, « la realtà consiste di impressioni e idee ».

E' però subito evidente che questo mondo dei sensi, questo universo esterno apparentemente reale, — quantunque possa essere utile e valido sotto altri rispetti — non può essere veramente il mondo esterno, ma soltanto l'immagine di esso proiettata dall'Io (1). E' un'opera d'arte, non un fatto scientifico; e mentre può ben possedere il profondo significato proprio delle grandi opere d'arte è pericoloso se trattato come oggetto di analisi. Basterà una modesta indagine per indicare che è appunto una immagine, la cui relazione colla realtà è, nel migliore dei casi, simbolica e approssimativa, mentre non avrebbe alcun significato per coloro i cui sensi, o strumenti di comunicazione, fossero per avventura disposti in modo diverso.

(1) Così dice Eckhart: « Ogni volta che le potenze dell'anima vengono in contatto colle cose create, esse ricevono e *creano* immagini e simiglianze delle cose create e le assorbono. In questo modo sorge nell'anima la conoscenza delle cose create. Queste non possono avvicinarsi all'anima più di così, e l'anima può avvicinarsi alle cose create solo col ricevere volontariamente le immagini. Ed è colla presenza delle immagini che l'anima si avvicina al mondo creato; poichè *l'immagine è una cosa, che l'anima crea coi propri poteri*. Vuole essa conoscere la natura di una pietra, di un cavallo, di un uomo? Ne forma un'immagine ». I. *Mystische Schriften*, pag. 15.

L'evidenza dei sensi perciò, non può essere impunemente accettata come evidenza della natura della realtà finale: essi sono eccellenti servitori, ma guide pericolose. Nè la loro testimonianza può sconcertare quei ricercatori di cui sembra contraddire le informazioni.

L'Io cosciente si può paragonare al capo ricevitore di un filo telegrafico. Per qualunque altra teoria all'infuori del misticismo, esso è l'unica via di comunicazione coll'ipotetico « mondo esterno ». L'istrumento ricevitore registra certi messaggi. L'Io non conosce e — finchè rimane dipendente da quell'istrumento — non può mai conoscere, l'oggetto, la realtà che si trova all'altro capo del filo, e da cui quei messaggi vengono inviati; nè possono i messaggi stessi svelar veramente la natura di quell'oggetto. Ma l'Io ha ragione di accettarli come testimonianza che esiste qualche cosa oltre sè stesso ed oltre il proprio istrumento ricevitore. E' chiaro che le particolarità strutturali dell'apparecchio telegrafico hanno esercitato un effetto modificatore sul messaggio. Ciò che viene registrato come linee e punti, colore e forma, può essere stato ricevuto in forma molto diversa. Perciò questo messaggio, quantunque possa in un certo senso essere importante per la supposta realtà all'altro capo del filo, non può mai essere adeguato ad essa. Vi saranno sottili vibrazioni che sfuggiranno, altre che si confonderanno insieme. Quindi una parte del messaggio va sempre perduta, o, in altre parole, vi sono aspetti dell'universo che noi non possiamo mai conoscere.

La sfera della possibile nostra conoscenza intellettuale è per conseguenza strettamente subordinata ai limiti della nostra personalità. Su queste basi i termini delle nostre capacità esplorative non stanno agli estremi della terra ma ai limiti esteriori dei nostri nervi sensori, e « conoscere sè stessi » vuol dire realmente conoscere il proprio universo. Noi siamo rinchiusi coi nostri istrumenti ricevitori; non possiamo alzarci e camminare colla speranza di vedere dove conducano le linee di comunicazione che se ne dipartono.

Le parole di Eckhart sono ancora definitive per noi: « l'anima può avvicinarsi alle cose create solo col riceverne volontariamente le immagini ». Se qualche Demiurgo malizioso volesse stuzzicare il nostro apparato sensorio in un modo nuovo, noi riceveremmo con quest'atto l'immagine di un nuovo universo.

Il defunto Professore James una volta suggerì quale utile esercizio per giovani idealisti il considerare i cambiamenti che verrebbero portati nel nostro mondo abituale se le varie parti dei nostri istrumenti ricevitori avessero a scambiarsi i propri compiti; se, per esempio, noi

udissimo i colori e vedessimo i suoni. Quest'osservazione getta una luce improvvisa sulla strana e apparentemente insana affermazione del veggente Saint-Martin, « Io udii fiori che suonavano e vidi note che scintillavano », e sui racconti di certi altri mistici riguardanti un raro momento di coscienza nel quale i sensi si fondono in un unico ineffabile atto di percezione; colore e suono sono conosciuti come aspetti della medesima cosa (1).

Poichè la musica non è che l'interpretazione di certe vibrazioni raccolte dall'orecchio, e il colore un'interpretazione di altre vibrazioni raccolte dall'occhio, tutto ciò è meno fantastico di quanto sembra. Se avvenisse una tale alterazione dei nostri sensi il mondo — quello strano mondo ignoto dal quale, secondo questa ipotesi, siamo così ermeticamente chiusi fuori — continuerebbe a mandarci gli stessi messaggi ma noi li interpreteremmo diversamente. La bellezza ci apparterebbe ancora pur parlando un altro linguaggio. Il canto degli uccelli colpirebbe allora la nostra retina come una fantasmagoria di colori: noi vedremmo tutti i toni magici del vento, udremmo come in una grande fuga i verdi ripetuti ed armonizzati della foresta, le cadenze dei cieli burrascosi. Se noi realizzassimo quale lieve adattamento dei nostri organi sia necessario per iniziarci ad un tal mondo, saremmo forse meno sprezzanti verso quei mistici che ci dicono di aver percepito l'Assoluto come « Musica celeste » o una « Luce increata »; meno fanatici nella nostra decisione di assumere come unico modello della realtà il « vero e solido mondo del senso comune ». Questo « mondo del senso comune » è un mondo concettuale. Può bensì rappresentare un universo esterno: ma rappresenta certamente l'attività della mente umana. Esso è costruito entro quella mente: ed in esso la massima parte di noi si accontenta « di dimorare a suo agio per sempre », come l'anima nel palazzo dell'Arte.

Un contatto diretto colla verità assoluta, quindi, appare impossibile per la coscienza corporea non mistica. Noi non possiamo conoscere la realtà, e neppure provare l'esistenza del più semplice oggetto; per quanto sia questa una limitazione che poche persone realizzano acutamente e che molte negherebbero con energia. Ma persiste nella razza umana un tipo di personalità il quale realizza questa limitazione; e che non può accontentarsi delle false realtà che costituiscono l'universo

(1) Così dice Edward Carpenter della propria esperienza all'inizio della coscienza mistica, « La percezione sembra essere una sola, nella quale tutti i sensi si uniscono in un senso solo ». (Citato in « *Cosmic Consciousness* », di BUCKE, pag. 198).

degli uomini normali. E' necessario, a quanto pare, per il conforto delle persone di questo tipo, ch'esse si formino un'immagine del Qualcosa o del Nulla che sta all'altro capo delle loro linee telegrafiche: una concezione dell'« essere », una « teoria della conoscenza ». Esse sono tormentate dall'Inconoscibile, anelano ai primi principi, richiedono uno sfondo perchè vi risalti l'ombra delle cose. Quando un uomo possiede questo temperamento, egli ha fame della realtà, e deve soddisfare questa fame come meglio può; evitandone i morsi più terribili se pur non possa saziarsi.

Ora è dubbio se due persone abbiano mai offerto a sè stesse la stessa immagine della verità che sta fuori della loro portata; poichè una metafisica vivente, come una religione vivente, è in fondo una questione strettamente personale, — materia di visione, come ricorda il James, piuttosto che di discussione (1). Nondimeno una tale metafisica vivente può sfuggire — e se è sana questo si verifica generalmente — al suggello del soggettivismo attaccandosi esteriormente ad una Scuola tradizionale; così come la religione personale può e dovrebbe attaccarsi esteriormente ad una Chiesa tradizionale. Consideriamo dunque brevemente i risultati ai quali sono giunte queste scuole tradizionali, — le grandi teorie classiche concernenti la natura della realtà. In esse noi vediamo cristallizzato quanto di meglio l'umano intelletto, lasciato a sè stesso, è stato capace di escogitare.

I. La spiegazione del mondo più ovvia e più generalmente accettata è quella del Naturalismo o Realismo; il punto di vista dell'uomo comune e delle scienze fisiche. Il naturalismo afferma semplicemente che noi vediamo il mondo reale, quantunque possiamo non vederlo molto bene. Ciò che sembra essere alle persone sane normali, approssimativamente è. Esso si compiace di appoggiarsi sul concreto; accetta come reali le cose materiali. In altre parole, le nostre impressioni sensoriali corrette e messe in scambievolmente relazione, innalzate fino al loro più alto grado di efficienza, formano pel Realismo l'unico valido materiale di conoscenza, essendo la conoscenza stessa rappresentata dai risultati classificati dell'osservazione esatta.

Ora un tale atteggiamento può essere bensì un consiglio di prudenza, in vista della nostra ignoranza di tutto ciò che sta al di là; ma non può mai soddisfare la nostra brama di realtà. Esso dice infatti: « La camera nella quale ci troviamo è abbastanza comoda. Tirate la tenda, perchè la notte è scura: e occupiamoci di descrivere i mobili ». Disgraziatamente però, anche i mobili rifiutano di adattarsi alla visione

naturalistica delle cose. Quando ci accingiamo ad esaminarli attentamente, troviamo che abbondano in accenni di meraviglia e di mistero; dichiarano alto e forte che neppure le seggiole e le tavole sono quello che sembrano.

Abbiamo visto che la critica più elementare, applicata ad ogni comune oggetto di percezione, tende ad invalidare la semplice e comoda fede del « senso comune »; che non solo la fede, ma anche una grossolana credulità è necessaria alla mente che voglia accettare l'apparente come reale. Io dico, per esempio, che « vedo » una casa. Con ciò io posso significare soltanto che quella parte del mio istrumento ricevitore che ha il dovere della visione è influenzata in un certo modo, e risveglia nella mia mente l'idea di « casa ». L'idea di « casa » è ora trattata da me come una casa reale, e le mie osservazioni ulteriori spiegheranno, arricchiranno e definiranno quest'immagine. Ma io non so e non potrò mai sapere quale è la realtà esteriore che ha evocato l'immagine che io chiamo « casa ». Essa è altrettanto misteriosa, ed oltre i limiti della mia percezione quanto lo è la costituzione dei cori angelici. La coscienza si ritira con terrore dinanzi al contatto col possente verbo « essere ». Io posso naturalmente chiamare in aiuto un altro senso per « confermare », come si suol dire in piena fiducia, la testimonianza del primo; io posso avvicinarmi alla casa e toccarla. Allora i nervi della mia mano saranno affetti da una sensazione che io tradurrò in solidità e durezza; l'occhio proverà una sensazione particolare e completamente incomprensibile chiamata il rosso; e da questi mutamenti puramente personali la mia mente costruirà ed esteriorizzerà un'idea che chiamerà mattoni rossi. La scienza, quando le si domanda di verificare la realtà di queste percezioni, dichiara subito che quantunque il mondo materiale sia reale, le idee di solidità e di colore sono soltanto un'allucinazione. Esse appartengono all'animale uomo, non all'universo fisico: dipendono da un accidente non da una sostanza, come direbbe la filosofia scolastica.

Il « mattone rosso », dice la scienza, è una pura convenzione. In realtà quel pezzetto, come tutti gli altri pezzetti dell'universo, consiste, per quanto se ne sa finora, di innumerevoli atomi che turbinano e danzano uno intorno all'altro. Non è più solido di una bufera di neve. Se voi poteste mangiare il fungo di Alice nella terra delle meraviglie, e ridurvi fino alle proporzioni dell'infinitamente piccolo, ogni atomo potrebbe sembrarvi un pianeta e lo stesso mattone rosso un universo. Inoltre questi medesimi atomi tentano di eludermi se io cerco di affer-

rarli. Essi sono soltanto manifestazioni di qualche cosa di altro. Se io potessi inseguire la materia fino nella sua tana, io potrei probabilmente scoprire che non ha estensione, e potrei diventare un idealista mio malgrado. In quanto al rosso, come voi lo chiamate, quella è una questione dei rapporti che passano fra il vostro nervo ottico e le onde di luce che esso è incapace di assorbire. Stasera, quando il sole declinerà, il vostro mattone avrà probabilmente un colore purpureo; una piccolissima deviazione dalla visione normale da parte vostra lo farebbe diventare verde. Anche l'impressione che l'oggetto della percezione è all'infuori di voi può essere una fantasia; poichè voi attribuite altrettanto facilmente questa qualità esteriore ad immagini vedute in sogno, e ad allucinazioni durante la veglia, così come l'assegnate a quegli oggetti i quali, come voi dite assurdamente, « sono veramente esistenti ».

Inoltre, non vi è nessun criterio degno di fede che serva a separare gli aspetti « reali » dei fenomeni da quelli « irreali ». I criteri che esistono sono convenzionali; e corrispondono a convenienza e non a verità. Il dire che la massima parte degli uomini vede il mondo all'incirca nello stesso modo, e che questo « modo » è il vero criterio della realtà non è un argomento valido; quantunque per scopi pratici noi abbiamo convenuto che la normalità consiste nel condividere le allucinazioni dei nostri vicini. Coloro che sono sinceri con sè stessi sanno che questa « partecipazione » è nel migliore dei casi incompleta. Adottando volontariamente una nuova concezione dell'universo, adattando un nuovo alfabeto al vecchio sistema Morse, — cosa che chiamiamo acquistare conoscenza — noi possiamo cambiare, ed infatti modifichiamo in notevole misura il modo di vedere le cose; costruendo nuovi mondi con vecchie impressioni sensoriali, e trasformando gli oggetti più facilmente e più profondamente di qualsiasi mago. « Gli orecchi e gli occhi », disse Eraclito « sono cattivi testimoni per coloro che hanno anime barbare »; ed anche quelli che hanno anime incivilite tendono a vedere e sentire tutte le cose secondo il proprio temperamento. Nello stesso cielo il poeta può scoprire la vera dimora degli angeli, mentre il marinaio non vi scorge che una minaccia di cattivo tempo che si avvicina. Perciò, l'artista e il chirurgo, il cristiano e il razionalista, il pessimista e l'ottimista vivono realmente in mondi diversi, mutuamente escludentisi di pensiero e di percezione. Ciascuno, secondo la frase del James, letteralmente « disotomizza il Cosmo in un luogo differente ». Soltanto la fortunata circostanza che il nostro comune linguaggio è convenzionale e non realistico, ci permette di na-

sconderci l'un l'altro l'unico e solitario mondo nel quale ciascuno di noi vive. Ogni tanto nasce un artista, terribilmente chiaro, follemente veritiero, che insiste nel « parlare come ha veduto ». Allora altri uomini, caldamente rinvolti nel loro universo artificiale, sono d'accordo nel ritenerlo pazzo, o, nel miglior dei casi, un « individuo straordinariamente fantastico ».

Inoltre, questo mondo unico dell'individuo non è permanente. Ciascuno di noi, di mano in mano che cresce e muta, lavora incessantemente e involontariamente alla ricostruzione del proprio universo sensoriale. Noi vediamo ad ogni momento specifico non « ciò che è », ma « ciò che noi siamo »; e la personalità vien sottoposta a molti rifacimenti nel corso del suo passaggio dalla nascita alla maturità e alla morte. Quindi la mente che cerca il reale in questo mondo « naturale » mutevole e soggettivo è necessariamente rigettata indietro su sè stessa: fra immagini e concetti dovuti più a « colui che vede » che non a ciò ch'è veduto ». Ma la realtà deve essere reale per tutti, una volta che sia stata trovata: deve esistere « per sè stessa » in un piano di essenza non subordinato alla mente percettiva. Soltanto in tal modo essa può soddisfare l'istinto più vitale, la passione più sacra di quella mente — il suo « istinto dell'Assoluto », la sua passione per la verità.

Non si richiede da voi, quale risultato di queste proposizioni antiche ed elementari, di cancellare tutto dalla lavagna della esperienza umana normale, e di abbandonarvi al nichilismo intellettuale. Vi si domanda soltanto di riconoscere che non si tratta solo che di una lavagna, e che i segni bianchi tracciati su di essa e chiamati fatti dagli uomini ordinari e conoscenza dal realismo scientifico, sono tutt'al più simboli relativi e convenzionali di quell'aspetto dell'inconoscibile al quale eccennano. Stando così le cose, mentre ciascuno di noi deve disegnare una figura di qualche specie sulla propria lavagna ed agire in relazione ad essa, non si può negare il valore — se pur si può negare l'utilità — delle figure tracciate dagli altri, per quanto ci possano sembrare anormali ed impossibili. Gli altri disegnano infatti un aspetto della realtà — che non è giunto entro il nostro campo sensoriale, e così non forma nè può formar parte del nostro mondo. Pure, come il teologo afferma che la dottrina della Trinità vela e rivela non tre persone, ma Una, così i vari aspetti sotto i quali l'universo appare alla coscienza percipiente accennano ad una realtà finale, o, in linguaggio Kantiano, ad un Oggetto trascendentale, che sarà non in una sola, ma in tutte le sue manifestazioni; trascendendo eppure includen-

do gli innumerevoli mondi frammentari della concezione individuale. Noi veniamo allora a domandarci quale possa essere la natura di quell'Uno; e da dove ci venga l'istinto persistente che — pur non ricevendo nessun incoraggiamento dall'esperienza dei sensi — intuisce e desidera quest'unità ignota, questo Assoluto che tutto include, come unica possibile soddisfazione della sua sete di verità.

(*Continua*).

E. UNDERHILL.

Ogni organismo vivente cambia ogni giorno, ogni minuto, ogni secondo e non è mai lo stesso. Il suo stato fisiologico del momento dipende dalla somma degli stati precedenti, in altri termini dalla « storia individuale dell'animale. » (Driesch).

S. MÉTALNIKOV, dell'Istituto Pasteur,
op, cit. p. 59.

GIVITA

(Per la Vita)

POEMETTO ORIENTALE

I.

VIANDANTE.

Chi sono? Bronzina ho la pelle,
leggero il fardello: Una veste
che sciacquo nell'onde del mare.
E ho chicchi d'avena e di orzo:
E' tutto il mio cibo.
Due sassi li posso trovare
dovunque. Lo trituro io stesso.
E ho meco dell'acqua — in un otre —
mia sola bevanda.

Io vado, così, lungo il mare,
cantando, là dove la rena
più molle è baciata dall'onde.
La coprono quella con bianchi ricami
di morbida spuma.
E il mare, che m'ode, risponde
con fremiti d'ale, con leni
sussurri, con lunghi singulti
con lugubri schianti.

Mi han detto che un grande villaggio
v'è lunge, più lunge di tanti
immensi orizzonti, ignorati
dagli uomini dell'occidente.
Laggiù son sepolti,
ne' templi dai gran colonnati
i libri di santi veggenti.
Mi chiama una voce divina
che sempre ascoltai.

II.

SALUTO AL SOLE CHE SORGE.

Salve, o corpo radioso
 del Logos che ha l'ampia collana
 di sfere vibranti di vita.
 Sei la veste più lucente
 per noi, quella meno lontana
 da noi, del pensiero divino.
 Ma sei una margherita
 lungo i prati sconfinati
 dell'ignoto ciel turchino.

Salve! Mi prostro aspirando
 i raggi tuoi primi. Nel cuore
 mi accendono fiamme immortali,
 lampi di Ver nella mente.
 Io pur sono un raggio d'Amore,
 un atomo eterno vibrante
 negli spazi spirituali.
 Uno e sette, uno e mille,
 nè vicino, nè distante.

Ed ecco, riprendo il fardello
 in faccia alla fresca marina.
 Più chiara mi chiama, o fratello,
 da lunge una voce divina.

III.

SALUTO AL SOLE AL MERIGGIO.

E tu sfavilli in tutto il tuo fulgore,
 nel mar di specchi e splendi,
 mille iridi accendi,
 o bacio d'oro, o fiammeggiar d'Amore.

Sopra la sonnolenta arida sponda
 è una calma divina.
 Sospira la marina.
 Passa nel cielo una nube gioconda.

Fra le due azzurre immensità anelanti
 si libra il mio pensiero
 calmo, specchiando il Vero,
 ghermendo a volo un bianco stuol di canti.

E la vita fluisce entro le vene
 come un limpido rivo.
 L'attimo fuggitivo
 sosta e trionfa, eterno come il Bene.

IV.

SALUTO AL SOLE AL TRAMONTO.

Nel talamo d'azzurro, fra le spume
 sembri calare lentamente e tace
 tutto dattorno.
 Ma non muore il giorno.
 Oblio non è questa silente pace.
 Per altri lidi sorgi tu dal mare,
 ridestando i mortali all'opra rude.
 Altri uomini ti tendono le braccia
 siccome a un Dio risorto.
 Ah, potessi, così, lungo la traccia
 di fiamma, in mezzo all'onde, sfolgorante
 sparire in te, risorgere con te,
 nella collana tua, ampia, vibrante,
 o gran Ministro dell'Eterno Re!

V.

IL RIPOSO.

Riposo la notte sul letto di rena,
 talora in villaggi tranquilli,
 tal'altra nel fondo di un legno
 da pesca ormeggiato alla riva.

La luna si affaccia nel cielo, serena,
 versando in lucenti zampilli
 d'argento la luce. Discende dal regno
 lunare una turba furtiva.

Gli spettri dattorno mi danzano tutti.
 Sussulto in un brivido arcano.
 Soltanto la veste più greve riposa
 ormai sulla terra, non io.

Io m'alzo, librato sul suolo, sui flutti,
 io vago lontano lontano.
 E l'aria si tinge d'azzurro, di rosa,
 e sfolgora d'oro e di Dio!

VI.

IL SENTIERO.

Fili d'argento e tremolio di stelle.
 Gli Angioli effondon luce a me dattorno.
 Ad ogni filo è appesa una scintilla.
 E' un Uomo nelle sue vesti più belle.

Uomini, sorridete! Nella prova
 terrena tanto Amore ci conforta.
 E la Vita finisce eternamente
 ehè, dopo il buio, sorge un'alba nova.

Tutti abbiamo nell'intimo mistero
 dell'Ego udita una divina voce.
 E chi l'ascolta non può mai perire.
 E chi obbedisce sale sul sentiero.

Gitterò le mie vesti nel cammino,
 anche quelle più lievi e luminose.
 Come una stilla pura di rugiada,
 mi solverò nel sole del mattino.

Non ora! Sale da la terra il pianto,
 e il dubbio afferra il cuore dei mortali.
 Tanti fratelli, soffrono nell'ombra
 e aspettano la luce del mio canto.

Ecco perchè mi mossi. All'oriente
 sulla marina van, come ale stanche,
 piccole vele. E' prossima la meta.
 La Verità mi aspetta sorridente.

VII.

RISVEGLIO.

La notte declina odorosa,
 Mi sembra una vergine stanca
 dai lunghi capelli di tenebre.
 Mi sembra una vergine sposa
 che aneli ad un bacio immortale
 di sole. E c'è un fremito d'ale.

Eppure mi ha detto un segreto
 dolcissimo e forte, la notte.

E a te lo ripeto, o fratello,
 purchè nel tuo cuore più lieto
 sfavilli serena la Fede,
 se puro è il tuo occhio che vede:

La Morte è una vana parola.
 Non muore il Pensiero, non muore
 l'Amore. Una Fiamma divampa
 altissima e scindesi e vola.
 Scompaia ogni umano confine!
Noi siamo faville divine.

Il Logos dall'occhio sereno
 ci spinse in un mar tenebroso
 guidandoci sempre tra i flutti.
 E noi torneremo al Suo seno —
 recandogli perle e diamanti —
 più puri, più forti e più santi!

VIII.

IL MAESTRO.

Un'oasi fresca nel triste deserto.
 Già tacque la voce possente del mare.
 Sul ciel si profila un ignoto villaggio.
 Ma questo mio giungere è un dolce tornare!

Ascolto fra il canto di vena sorgiva
 un'onda vibrante di cembali d'oro
 Nel bianco mantello m'appare il Maestro
 recando una face. Mi prostro e l'adoro.

O Anima Grande, o Padre e Fratello,
 più volte giungesti, invisibile, a me!
 Ed ora mi parli con labbra reali.
 Insegnami il Tempio, conducimi al Re!

IX.

ESTASI.

Il tempio nell'ombra riposa
 e l'ombra sospira odorosa.

Or s'agita, freme. Più bianca
 appar l'ampia veste di seta
 che tutto mi avvolge.
 Ed ecco si accendono mille
 fiammelle sull'aste di sandalo.
 Prorompe la gioia segreta
 ignota agl'impuri.

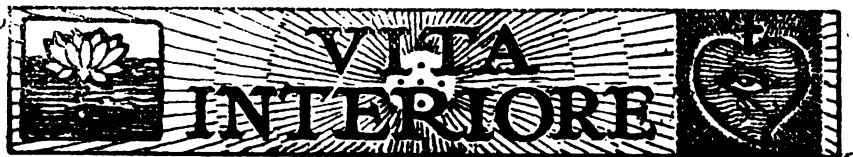
Fra voi passo lieve e lucente,
 scotendo una fiaccola ardente,
 O figli del Desiderio.
 Fra voi passo libero e audace,
 fra sprazzi di Vero,
 o figli dei saggi Pensieri.
 Ed entro nel regno più fulgido
 fra l'aure d'Amore e di Pace
 dei figli di Dio.

Chi sono? Un canale di Fiamma
 un cuor di profeta e di mamma,
 che seco vi vuole, v'invita.
 Fratelli, nel tempio io v'aspetto.
 Vi tendo le braccia.
 Con me, con me salirete.
 Vedrete nel triplice Aspetto
 fuir sette figli.

E i mondi rotar negli spazi,
 lievi dapprima, soltanto
 pensati, poi sempre più densi.
 Vedrete le innumeri forme
 del velo di Maia;
 finchè nel respiro divino
 verranno de gli umani le torme
 di nuovo assorbite.

E Brahma, pur Esso, respira
 e dorme e si desta. Ed immensa
 appar la potenza dell'atomo.
 Se mutan le forme, non muta
 quell'intima essenza.
La luce del Vero sfavilla
 ancor sugli umani sentieri
 nei cuori che l'hanno perduta:
Dissolversi amare!

GABRIELLA NOVARO DUCATI.



APPUNTI DI LAVORO INTERIORE

Spesso non ci riesce di risolvere i nostri problemi, di veder chiaro in noi stessi perchè siamo troppo compresi della nostra situazione, troppo chiusi nella nostra personalità. La cosa è troppo vicina e quindi ne vediamo i particolari ma non le linee d'insieme; essa ci appassiona troppo e perciò le emozioni ci offuscano la vista.

Vi sono vari modi per eliminare queste difficoltà e cause di errore.

Il primo è quello di considerare i nostri problemi impersonalmente, come se fossero di altri. Creare la "distanza" opportuna, studiando il caso del signore o della signora che porta il nostro nome e cognome come se fosse quello di un amico, di un estraneo che ci abbia chiesto consiglio ed aiuto.

Il secondo modo è quello di creare la "distanza" nel tempo. Ciò si ottiene non insistendo nel voler risolvere *subito* la questione, ma mettendola risolutamente da parte: "ignorandola" per il momento ed occupandoci d'altro. Durante l'intervallo vi è in noi una parte profonda che continua ad elaborare il problema, e lo fa meglio senza l'intervento assillante e perturbatore della volontà personale e dell'attenzione consapevole. Così, quando ritorniamo "a mente fresca" al problema, spesso ci si presenta in modo facile e spontaneo la soluzione, prima invano cercata. Questo fatto è ben noto in teoria, ma pochi ne traggono una norma costante d'azione.

Un altro modo, ancor migliore dei precedenti, è quello di elevarci, con i mezzi che sappiamo esser per noi i più efficaci (meditazione, lettura, comunione con altri o con la natura, ecc.) *al di sopra* del piano in cui esiste la perplessità o l'ostacolo; poi osservarli "dall'alto", donde si può avere una veduta d'insieme della intera questione e scorgere l'origine e la direzione delle forze in giuoco. Così si può rettamente decidere ed efficacemente operare, secondo la legge che: *per dominare le forze di un dato piano bisogna trascenderlo.*

In casi più gravi e complessi — in cui, pur usando, o tentando di usare, questi mezzi, non riusciamo a trovare la soluzione o non siamo sicuri che quella intravvista sia giusta — possiamo ricorrere all'aiuto di altri. Se ci è dato di ricorrere ad una persona saggia ed elevata, tanto meglio. Ma questo non è necessario; anche una persona semplice ed umile può illuminarci ed aiutarci: basta che abbia simpatia per noi e desideri sinceramente il nostro bene. Gli altri hanno naturalmente la "distanza" suaccennata, vedono le cose da un punto di vista diverso, in un'altra luce e con un'altra prospettiva. Perciò possono giovarci particolarmente le persone di tipo psicologico diverso dal nostro, e quelle più dotate d'intuizione.

Ma non conviene ricorrere troppo spesso e facilmente a quest'ultimo mezzo, altrimenti diventiamo troppo dipendenti dagli altri e manchiamo così ad uno degli scopi essenziali della vita: quello di sviluppare la nostra autonomia spirituale.

Infine il modo più alto e più sicuro per risolvere qualsiasi problema, per superare ogni difficoltà, è quello di rivolgere con fervore sincero, con fede piena, un forte appello al Dio Interiore e di attendere con vigile ascolto la Sua "risposta". Questa può venire dal "di dentro" o dal "di fuori" oppure salire dal profondo; può esser adombrata (a loro insaputa) nelle parole di un amico o... di un nemico, nella frase di un libro, nelle indicazioni di un evento. *La risposta viene sempre*: occorre apprendere a riconoscerla e ad interpretarla.

• • •

Non dovremmo restare mai (come spesso accade a chi non si vigila e non si "tiene in mano") in uno stato intermedio di semitensione nervosa, insufficiente per produrre, per irradiare, e pur bastante per stancare.

O suscitare l'energia necessaria per operare efficacemente, oppure abbandonare per il momento il lavoro e aprirci agli influssi serenatori, ristoratori della natura, dell'arte, del pensiero. E se neppure per questi ci sentiamo abbastanza "vivi", far un buon rilasciamento fisico e mentale che ci riposi e ci ritempri.

• • •

Uno degli ostacoli più sottili, insidiosi e meno facilmente avvertiti, che arrestano o rallentano lo sviluppo spirituale, è quello del troppo facile appagamento.

Di fronte ai fuochi fatui, agli effimeri luccichii della vita ordinaria è sì gran dono un raggio di luce stellare, di contro ai beveraggi torbidi e brucianti delle passioni è sì gran grazia un sorso di acqua limpida e fresca, che riteniamo di dovercene contentare. Dimentichiamo che in Dio sono infiniti doni a noi destinati.

Avviene a noi come a Devendranath Tagore: "Io ero pago di aver ricevuto tanto, ma Egli non era ancor soddisfatto di quanto mi aveva dato".

Ciò non vuol dire che non si debba apprezzare appieno ciò che abbiamo ricevuto. Esser *sempre grati e mai paghi*.

* * *

LA NOCE E L'UOMO. — Per giungere alla noce interna, tenera e sostanziosa, occorre togliere il mallo, aspro e irritante; spaccare il guscio scuro e tenace; levare delicatamente la sottile ma aderente pellicola.

Così l'uomo, per manifestare la sua vera Sostanza, deve liberarsi del rude ed aspro rivestimento esteriore della propria personalità, deve rompere il duro guscio del suo egoismo e del suo orgoglio, deve ancora liberarsi dal sottile velo separativo creato dalle sue stesse virtù. Allora può nutrirsi di sè, e altri nutrire.

* * *

Non si ha il diritto di pregare per una "intenzione" *particolare*, riguardante un'altra persona, senza che questa lo sappia e vi consenta.

Chi lo fa, si assume una grave responsabilità carmica. Invero è grande presunzione il creder di sapere quale sia il vero bene d'un altro, quali siano le vie per cui Dio vuol condurlo.

Si può invece pregare *in modo generale* per il più alto bene — *qualunque esso sia* — della persona che ci sta a cuore e offrire per essa a Dio forze e "meriti" in nome dell'Unità della Vita, dell'amore spirituale che è comunione in Dio.

* * *

La letizia spirituale non esclude il travaglio, la lotta, lo sforzo per controllare e rigenerare gli elementi inferiori della nostra personalità.

Anzi in tale travaglio possiamo trovare nuova ragione di letizia, sentendo come, nel viverlo fortemente, assolviamo il nostro

più degno compito di uomini, aiutiamo l'ascesa comune, siamo veramente "collaboratori di Dio".

• • •

E' inutile continuare a dire: "Sia fatta la tua Volontà", rivolgere preghiere a Dio, invocazioni al "guerriero", se non attuiamo con opera costante e volonterosa quello che ci è stato palesemente e ripetutamente indicato quale "Sua Volontà" e se non creiamo — col silenzio interiore, con l'ascolto, con l'abbandono e l'obbedienza — le condizioni necessarie perchè Dio ci "parli", perchè il "Guerriero" combatta in noi.

Mantenere contemporaneamente un duplice atteggiamento: massimo dominio sulle cose esterne e sui nostri elementi inferiori, sulle impressioni e sulle suggestioni (sia che pervengano dal di fuori, sia che emergano, violente o subdole, dai bassifondi del subscosciente) massima obbedienza al Re che ha il trono nel misterioso "centro" della nostra anima.

Questo sia il motto di ciascuno di noi: *Signore del mondo, servo dello Spirito.*

• • •

Nell'abbandono fidente ogni nostro tumulto si compone in pace.

(*Continua*).

ROBERTO ASSAGIOLI.

Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in regnum Dei.

GIOVANNI, III, 5.

Apologia dell'Ateismo⁽¹⁾

Ecco un nuovo libro dove con *sicurezza incrollabile e trionfale* si portano le armi della ragione contro ogni Dio. Il ragionamento è perentorio, e nella maniera più semplice ed accessibile il Rensi vuole *far toccare con mano* l'evidenza assoluta dell'ateismo, negare il quale — quante volte vien ripetuto! — è *cadere nell'allucinazione, nella pazzia, nella mentalità crepuscolare dei bambini e dei selvaggi, incapaci di distinguere l'è dal non è.*

Risorge quel linguaggio del materialismo popolare, diretto a scopi anticlericali, molto in voga qualche tempo fa, quando affermando Dio, un'attività che non fosse materia o risultato di essa, c'era pericolo di esser subito tacciati da cretini o simili. (Ma siamo giusti: i nostri idealisti, che pure il ciclo storico pone nella vicenda di reazione a quell'empirismo, non chiudono la bocca ad ogni, anche onesto, critico avversario dicendogli: tu non hai capito niente?). Il R. prende le mosse da un radicale sensismo, che gli permette di dimostrare che affermar l'esistenza di Dio è come con tutta serietà dire $2 + 2 = 5$. Come questo? Semplicissimo e breve. Dio è il *non essere* (= non esiste), essendo *essere* nient'altro che ciò che si può vedere, toccare, percepire; oppure, se non la sensazione immediata dell'oggetto, tuttavia (e qui il R. ricorre, perchè gli fan comodo, alle parole di Kant) ciò che è in qualsiasi concatenazione con una qualche percezione reale, e via dicendo. Come il concetto *corpo* implica necessariamente quello di estensione, così quello di Dio il concetto di *non essere*, non potendo in alcun modo rientrare nella sfera del percepibile e quindi del pensabile. Questa il R. chiama *prova ontologica dell'inesistenza di Dio* in relazione antitetica a S. Anselmo e Cartesio, e la ripete in tutti i toni nelle pagine del suo libro.

Data la posizione di questo ferreo circolo dell'empirismo che non permette in alcun modo di superare l'immediatamente sperimentabile, inutile è certo ogni critica se non si risalga alla critica generale dell'empirismo. Basterà osservare che pel criterio assoluto di razionalità siamo portati alla deduzione di esistenze anche se queste non possono divenir oggetto di esperienza, ma sono risultato di un ragionamento che muove da verità sperimentali. Così il soggetto finito non potrà mai dar ragione dell'*oggetto* che gli si presenta come realtà *indipendente*. Bisognava trattenersi sul *valore* dell'argomento cosmologico — sia pure per negarlo — e dimostrare se proprio si tratti di un vano e verboso *transitus ab intellectu ad rem* come l'argomento ontologico, al dire di Kant. Questo considerando la questione del teismo dal solo punto di visto gnoseologico, come fa l'A., che, affermata l'equazione Dio = non essere, passa agli attributi di Dio. Al solito, il primo ad essere impugnato, come contraddittorio all'essenza di Dio, quello della *personalità*. Si nega altresì a

(1) Giuseppe Rensi — Apologia dell'Ateismo, Roma, Formiggini, 1925.

Dio una mente, in quanto la successione degli atti mentali (una mente immobile sarebbe non — mente) contraddice alla perfetta unità e completezza del *nous* divino, senza la quale anch'esso cadrebbe nella relatività degli esseri finiti appunto perchè incessantemente suscettibili di sviluppo. Lo stesso si dica del concetto di *bontà* che implica, perchè la parola abbia senso, il male, cioè imperfetto. E così agevolmente si seguita in simili antinomie sino alla conclusione: *o Dio è finito, materiale, buono, ed è anche cattivo, limitato, persona ecc., ed è fuori della divinità, non è più Dio. Od è infinito, immateriale, senza tempo e senza spazio, impersonale ecc. cioè è Dio, ed è fuori dall'Essere, non è Dio, insomma, è non solo il Non-Essere, ma l'assurdo* (pag. 70). Si potrebbe obiettare che Dio personale non equivale a Dio antropomorfico. Meglio parlare di una *sovra-personalità* o *sovra-coscienza* che accolga l'attributo della consapevolezza personale, superando la determinazione propria della personalità umana, poichè qui sempre nasceranno le difficoltà del problema della *personalità* che porterà con sè insolubili antinomie finchè esso concetto significherà determinatezza, distinzione, limitazione, di fronte a quella spiritualità infinita ch'è Dio. D'altra parte abbiamo bisogno di esso attributo per non far svaporare Dio in un indefinito concetto che non potrebbe avere quella concreta rappresentazione che fa di Dio un essere vivente comunicabile con l'uomo finito.

Altrimenti, che senso dire, ad esempio, Dio è somma bontà e giustizia? Il fatto è che elementi immaginativi entrano irresistibilmente nella formazione concettuale: è da congetturare un ordine assai più ampio, dove finito, infinito, bene e male siano *compresi e superati* ad un tempo in un'autocoscienza onnicomprensiva. Ma qui naturalmente cessa una diretta e chiara esperienza rappresentativa (1); il Dio statico immobile nella sua assoluta prescienza offre buon giuoco alle critiche del Rensi, critiche già a iosa ripetute fin nei popolari libelli antireligiosi; qualche volta si ha l'impressione di riandare alle antinomie che quel collega al Rensi nello scetticismo, Giuseppe Ferrari, con tanto ardore accumula nella sezione 3^a della prima parte della sua « *Filosofia della Rivoluzione*. (2) Contuttociò non è da dire che le soluzioni escogitate da filosofi di ogni tempo per conciliare il male con Dio soddisfino, perchè sia che il *male* si prenda negativamente, cioè come non essere, come mancanza o privazione di bene, oppure come asservito *ex parte* al bene, come fatale conseguenza della Creazione, sia che ricordiamo il presupposto della teodicea leibniziana del migliore dei mondi possibili, riman sempre inesplicabile, nonostante i più ingegnosi ragionamenti, il fatto che Dio, somma bontà, permetta il male, sia pure che riesca al bene, preordinato da misterioso disegno provvidenziale, quando esso male (consideriamo qui quello *morale*, cioè il peccato) vuol dire la perdizione della persona che l'opera. Se senza il tradimento di Giuda non sarebbe

(1) Viva è la controversia assunta nella nuova forma del recente pensiero contemporaneo sul problema di Dio: importanti gli studi dell'ALEXANDER, BALFOUR, ROBERTS, DAVIDSOHN, PRINGLE-PATTISON, WEBB, FRASER, ecc. citati dal Chiappelli nel delineare il suo *idealismo costruttivo* a base teistica (v. gli articoli in BILYCHNIS (luglio 1924), NUOVA ANTOLOGIA (16 marzo 1925) ecc.

(2) Stranamente, ma suggestivamente si trovano dramatizzate queste posizioni antinomiche nelle MEMORIE D'IDDIO di Giovanni Papini.

avvenuta la Redenzione, tuttavia è Giuda che ne porta le spese! La difficoltà risiede sempre nell'idea d'un Dio personale ed antropomorfo.

Venendo infine alla parte estetica, morale e religiosa dell'ateismo, pel Rensi se la credenza in Dio è la fuoruscita dalla ragione, così è un peccato pel senso del bello, perchè che vuol dire quel Cristo oleografico *che col viso ravviato e mansueto e col petto spaccato addita il suo cuore raggianti* di fronte alla sublimità dei « *flammantia moenia mundi* » non più « *salotto di Dio* »? Povero buon James che vedeva triste, squallido, insignificante il mondo senza Dio!

Il Rensi ammette con lo Schopenhauer un determinismo teologico per cui se Dio ha formato l'essere dell'uomo ha fissato necessariamente le sue qualità, le sue azioni, e nega di conseguenza una qualsiasi responsabilità morale da parte dell'uomo. Tralasciamo di discutere, anche partendo dal teismo tradizionale, se l'esistenza d'un'essenza perfetta ed infinita limiti la personalità nostra libera ed autonoma, ma non arriviamo a comprendere come gravi una responsabilità morale su l'uomo che non ha al di sopra di sè alcun essere superiore — come è opinione del Rensi — e neppure quali *pericoli* gl'ingombrino la via quando l'io è il tutto, guida del mondo.

Infine l'ultima parte di questa « Apologia » rivendica all'ateismo l'essenza di religione *la cui sostanza sta in un responso con serietà di passione e venerazione pronunciato dalla nostra coscienza intorno alla realtà suprema*: ma questa *realtà suprema* — assurda dato il radicale empirismo del Rensi — non sarebbe per caso lo spettro metafisico di qualche *Dio bugiardo*? Nè pure si comprende come possa esservi un ateo che *viva appassionatamente la sua negazione o rassegnata o disperata* quando nella frammentaria sensazione si esaurisce il mondo dell'uomo. L'osservazione che tutte le religioni siano *una costruzione dell'egoismo* l'aveva fatta anche il Feuerbach prendendola a base delle sue lezioni sull'« *Essenza della religione* », ed è puramente gratuita quando si pensi agli « *scrupoli* » delle religioni, limitanti il libero ed insindacato espandersi degli istinti. E' l'ateismo, cioè la non-credenza in un Essere trascendente (come del resto ogni sorta d'immanentismo assoluto) che non può offrire base alcuna morale: nella rassegnata dedizione ad un Tutto estraneo e cieco l'uomo non potrà mai trovare la libertà indispensabile alla vita dello spirito, ma sarà coinvolto in una oscura successione di atti che costituiranno il suo vivere accidentale nei moti dell'Universo ove non è fremito di libertà e fervore di bene.

EDMONDO MARCUCCI.

Schiavitù e Liberazione

Qualsiasi schiavitù interiore è creata da noi stessi a cagione dei processi errati di auto-riferimento attuati dall'io separato: esternamente la conseguenza di tali processi è deficienza e bisogno. E' questa trama della nostra vita che genera in noi la perfetta convinzione di essere una cosa sola con i risultati delle nostre attività sbagliate, donde l'assoluto carattere di realtà obbiettiva di tutti i nostri mali fisici e psichici.

Finchè perdura un tale stato di cose non c'è possibilità d'uscita dalla terribile schiavitù del dolore e della sofferenza: la via che conduce alla Liberazione, allo svincolamento, da codesta penosissima condizione sta tutta in queste due fasi: (a) Ricognizione del nostro errore; (b) Costruzione della nostra libertà, che è vita spirituale, interezza di tutto il nostro essere.

L'uomo, in generale, s'è così abituato alla sua esistenza di schiavitù che non concepisce quasi la possibilità di una vita di soddisfazione e di benessere. Occorre quindi un tremendo lavoro di *distruzione* delle vecchie abitudini e un assiduo lavoro di *costruzione* delle nuove. Non ci siamo ancora accorti, purtroppo, che siamo noi stessi che vitalizziamo quelle cose di cui poi soffriamo e che la nostra salvezza sta esclusivamente nel nostro cambiamento: il di fuori è il riflesso del di dentro, mutando questo, quello *deve* inevitabilmente mutare. E' assolutamente certo che quella qualsiasi realtà in cui ci troviamo e viviamo, siamo noi, proprio noi che l'abbiamo fatta.

Quando ci sveglieremo alla convinzione della verità che *avendola fatta*, la possiamo *disfare* e *rifare*, creando una realtà nuova, sfolgorante di bellezza e di amore, di saggezza e di calma infinita?

PRESSIONE E ESPRESSIONE.

Ogni giorno è un cimento in cui bisogna saltare, oltrepassare degli ostacoli: senza *pressione*, non c'è *espressione*. Solo così ciò che è latente diventa attuale.

Ma ogni sforzo dev'essere alimentato dalla fame, dall'amore folle pel Mistero che è dentro di noi, confortato dalla persuasione che solo da esso possiamo *trarre, estrarre* ciò che ci manca — qualunque cosa essa sia: fisica, psichica, mentale, spirituale. E' così che riusciremo a spostare il nostro essere dal bisogno all'abbondanza, dalla schiavitù alla libertà, dalla morte alla vita. L'abbondanza, la libertà, la vita per *trarle fuori*, per *estrarle* dal dentro richiedono un atto semplicissimo, quello di annullare la nostra fede alimentata per tanti e tanti secoli da un'ignoranza spaventosa e cioè la fede negli *effetti*, negli *oggetti*, invece di riporla interamente nella *causa* di tutti gli *effetti*, nel *soggetto* di tutti gli *oggetti*, l'Io reale, l'Eone che è il serbatoio di ogni cosa, che è l'oceano dell'immortalità. Chi non si risolve a *trarre tutto*, a *es-trarre* tutto, da codesto serbatoio e a *pescare* in tale oceano, è un *morto*; chi trae solo da esso e in esso pesca è un *ri-sorto*, un *rinato*. Tutto il mito della caduta è qui e qui è pure il mito della resurrezione.

Vivere dunque bisogna questa convinzione: ogni fatto, atto, tendenza, desiderio, pensiero, ogni suggerimento, ogni stimolo, ogni richiamo, ogni ritorno della coscienza istintiva, di quella sensibile e di quella mentale verso le cose e gli oggetti del mondo esterno ed interno, dobbiamo negarli perchè manifestazioni dell'antica schiavitù. All'Avversario risponderemo con la parola evangelica: Allontanati, Satana, poichè è scritto: Tu adorerai il Signore Iddio tuo e servirai Lui solo.

D. C.

An nescitis quoniam membra vestra templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est.

I. Cor. III, 16.



INAGURAZIONE DEI CORSI.

Nei locali del nostro Gruppo — Via Gregoriana 5, sono stati ripresi i corsi di studio. L'inaugurazione ha avuto luogo giovedì 3 dicembre con una conferenza di Decio Calvari sul tema: *Il corpo nel nuovo misticismo*.

Le riunioni, oltre quella pubblica del giovedì, proseguiranno nei giorni di martedì e sabato, rispettivamente dedicate allo studio e alle ricerche spirituali (martedì) e alla conversazione fra i soci (sabato).

NEL VII CENTENARIO DI S. FRANCESCO.

Siamo lieti di ristampare qui appresso il magnifico messaggio che S. E. Mussolini, in occasione del settimo centenario della morte di San Francesco, ha diramato alle RR. Rappresentanze all'estero:

Il più alto genio alla poesia, con Dante; il più audace navigatore agli oceani, con Colombo; la mente più profonda alle arti e alla scienza, con Leonardo; ma l'Italia, con S. Francesco, ha dato anche il più santo dei santi al Cristianesimo e all'umanità. Perchè, insieme con l'altezza dell'ingegno e del carattere, sono della nostra gente la semplicità dello spirito, l'ardore delle conquiste ideali, e, ove occorra, le virtù della rinunzia e del sacrificio.

Ed è anzi coi Santo di Assisi, primo di tempo fra quei grandi, che l'Italia, pur se trattenuta ancora nel rude travaglio medievale, rivela, si può dire, i primi segni della sua rinascita, ed afferma le sue rinnovate qualità di gentilezza e di umanesimo. S. Francesco, già partecipe delle lotte comunali, si leva a un tratto, come trasumanato, sul corrusco fluttuare delle passioni del secolo, alzando, con la Croce nella mano scarna, le insegne gloriose della carità e della pace. Restauratore della religione di Cristo, Egli è anche uno dei primi poeti nostri, e certo il primo che alla poesia delle origini dà un contenuto caratteristico, profondo ed universale. Nella lingua in cui un secolo dopo, Dante scriverà la « Commedia », Egli, il Santo della Povertà, compone il « Cantico delle Creature ».

Il fervore degli Apostoli rivive, improvviso e travolgente nella sua anima di italiano, schiva di riposi, e insoddisfatta dei confini della sua terra, troppo brevi alla sua ansia di prodigarsi.

La nave che porta in Oriente il banditore dell'immortale dottrina accoglie sulla prora infallibile il destino della stirpe, che ritorna sulla strada dei Padri. E i seguaci del Santo che, dopo di lui, mossero verso Levante, furono insieme missionari di Cristo e missionari di italianità.

Mentre sulla tomba venerata, alle pendici del Subasio, che accendevansi di una luce senza tramonti, si affrettarono le nascenti arti italiane a erigersi in un magico impeto di creazione, il tempio d'ogni più suggestiva bellezza. Sorsero così l'attività e l'arte francescana, che, improntate di forme italiche, s'irradiarono nel mondo. E ovunque oggi, per tutte le terre d'ogni continente, è splendore od umiltà di opere, nel nome del Santo costruite o sofferte, ivi è un'orma della Patria nostra.

Nel 1926 si compiono settecento anni dalla morte di San Francesco, e l'Italia, con anima nuova, più pronta a sentirlo, si rivolge al ricordo del sublime suscitatore. Gli italiani all'estero, che si dispongono ad esaltarlo, nelle loro imponenti adunate, nei santuari e nelle scuole, nelle associazioni e nei ricoveri della carità, siano fieri di poter accompagnare, nel superbo rito, la celebrazione dell'Italia, donde sorse al mondo una così meravigliosa aurora.

MUSSOLINI.

Il nostro Gruppo nel corso dell'inverno commemorerà degnamente il più « Santo dei Santi » lumeggiandone la vita e l'opera italiana e mondiale.

• • •

Domenica 6 Dicembre presso il nostro Gruppo ebbe luogo una conferenza del Barone J. Evola su: *Nitsche e la Sapienza dei Misteri*. Seguì una libera viva discussione sulle audaci affermazioni del giovane scrittore, alla quale presero parte, il Prof. Vezzani, il prof. Gerace, il prof. Palanga ed altri.



I LIBRI

JACOPONE DA TODI. — *Ammaestramenti morali contenuti in alcune laude sue* —
A cura di Piero Rèbora. — Torino, G. B. Paravia, 1925.

Le poesie del mistico poeta umbro Jacopo dei Benedetti (1230-1306), chiamato poi burlescamente Jacopone, hanno avuto in questi ultimi tempi una ripresa di interesse e di diffusione attraverso varie raccolte e libri di critica filologica e religiosa.

Piero Rèbora si è proposto, in un volumetto della serie Paravia « Libretti di vita », di raccogliere quelle laude in cui sono riassunti i generosi e bonari ammaestramenti morali del poeta agli uomini del suo tempo.

Sono cinque laude: una più lunga intitolata appunto Ammaestramenti morali, ed altre quattro più brevi intitolate: De la guardia dei sensi, Come l'omo è accecato dal mondo, De la viltà dell'omo, Ammaestramenti al peccatore che se vole reconciliare con Dio.

Le laude, corredate da buone note esplicative, sono precedute da una Introduzione e seguite da una Nota biografica e una Nota bibliografica.

Il lavoretto è assai accurato e merita lode. Non abbiamo trovato nella bibliografia indicazione del volume abbastanza recente di Evelina Underhill su Jacopone.

v. v.

R. LAMBRUSCHINI. — *Armonie della vita umana* — Torino, G. B. Paravia, 1925.

Nella serie Paravia dei « Libretti di vita », che sono già apparsi abbastanza numerosi, presenta notevole interesse il volumetto in cui il Linacher riunisce con lungo studio e grande amore pagine tratte dai molteplici scritti di Raffaello Lambruschini.

Nato a Genova nel 1788, abbracciò la carriera ecclesiastica, ma se ne ritrasse poi nel 1816 per raccogliersi nella quiete della sua villa a S. Cerbone in Valdarno. Ivi lavorò oscuro e solingo per molti anni, finchè il Vieusseux lo trasse dalla sua solitudine mettendolo a contatto coi chiari ingegni che collaboravano con lui a Firenze nell'*Antologia* e al *Giornale agrario*. Soppressa nel 1833 l'*Antologia*, il Lambruschini fondò e diresse dal 1836 al 1845 la *Guida dell'Educatore*. Prese parte da buon patriota ai movimenti politici del suo fortunoso periodo, ed ebbe poi dal governo del Regno d'Italia cariche importantissime. Morì nel 1872.

Lasciò molti scritti sull'educazione, la religione e la morale.

Schivo delle sottili speculazioni metafisiche, egli non seppe adattarsi alle strettoie teologiche e vagheggiò una riforma del Cattolicesimo, ispirandosi ad

una concezione religiosa che il Gioberti dichiarò « tollerante, benevola e sapiente ». Incoraggiato dal consenso dei migliori spiriti liberali cattolici e protestanti, lavorò fino all'estremo della vita a promuovere un rinnovamento della coscienza religiosa e morale, necessario al bene dell'umanità e della patria.

Gli scritti scelti dal Linacher, tutti relativi ad argomenti religiosi e morali, sono di gran pregio e tutti risplendono della bellezza interiore di un'anima sincera, retta ed amante.

v. v.

GUIDO MANACORDA. — *Mistica minore*. — Scritti varii di pensiero, politica e religione; battaglie e discussioni spirituali — Ed. Franco Campitelli, Folligno, 1926. - Pag. 284.

E' questo un libro vivo, pieno di movimento, di varietà, di ardore e di fede.

In esso l'autore ha raccolto tre serie di scritti: l'una di carattere prevalentemente filosofico (*Individuum ineffabile*; Arte, Storia e Critica; Filosofi antichi; Marco Aurelio; Dell'Amore; Postilla antikantiana; Per la rinascita della danza); l'altra di ordine politico (Il bolscevismo e la dottrina della violenza, Il Belgio e la questione flamminga; Patria, Nazione, Stato; Pan-Europa); la terza di natura mistico-religiosa (Il verbo di Pitagora; Intorno a Maria di Nazareth; Paganesimo e Cristianesimo; S. Francesco, le creature e la gioia; Ruysbroeck l'ammirabile; S. Caterina da Siena; Emanuele Swedenborg; Ad Ernesto Bonaiuti; A Giovanni Gentile; Ai vecchi e nuovi critici della « Nuova Mistica »; a Benedetto Croce; a Dino Brogi e Augusto Garsia; a P. Romualdo Bizzarri). Segue un'appendice che riporta gli appelli agli ultimi convegni mistici toscani e contiene varie note polemiche ed esplicative di filosofia e religione.

Come si vede da questo sommario, il contenuto del libro è alquanto difforme: avrebbe forse giovato a dargli maggiore omogeneità e a metterlo più in rapporto col titolo il lasciar fuori gli scritti filosofici e politici, che avrebbero potuto essere raccolti a parte. Così com'è ha però il merito di dare un'idea più precisa dello svolgimento del pensiero Manacordiano in questi anni.

Si tratta, per la maggior parte, di articoli pubblicati su riviste e su giornali, molti sono brevi, altri di maggior mole; tutti succosi, incisivi, vivaci, spesso profondi. — Il Manacorda possiede a meraviglia l'arte difficile di condensare in poche frasi le caratteristiche più salienti di una personalità, gli elementi essenziali della dottrina di un filosofo, della esperienza interiore di un mistico. Il suo stile è vivido, nitido e puro; permeato di una ricca vena di poesia; agile e pronto; signorile ed insieme energico ed efficace nella battaglia polemica.

Come libro di pensiero, « *Mistica minore* » si sarebbe avvantaggiato di un maggiore sviluppo dato ad alcuni saggi i quali — conservando la loro natura di articoli di giornale — appaiono talora un po' schematici, rapidi ed incompleti. E' vero che in questo modo ci guadagnano nel farsi leggere più agevolmente e senza stanchezza: qualità preziosa ai nostri giorni in cui sembra troppo affievolita la capacità d'attenzione sostenuta e paziente.

Anche gli scritti di religione non sono tutti di ordine mistico; notevoli fra questi ultimi i saggi su « San Francesco, le creature e la gioia », « Ruy-sbroeck l'ammirabile », « S.ta Caterina da Siena » ed « Emanuele Swedenborg ».

Il vero interesse del libro sta, però, nelle sue due ultime parti: « Battaglie e discussioni spirituali » e « Appendice »; qui si pone più chiara e si completa la posizione dell'Autore sul terreno della Mistica, come ulteriore svolgimento al suo libro precedente « *Verso una nuova mistica* ».

Nelle note polemiche e nelle risposte ai suoi critici e contraddittori il Manacorda ci sembra in generale piuttosto felice, specialmente quando se la prende, con colorita vigoria, con Gentile e i Gentiliani, con Croce ed i Crociani. Non sappiamo se fosse proprio necessario tener testa con tanto impegno alle divagazioni di fogli secondari e di giornalotti di provincia; certo bisogna riconoscere che gran parte degli appunti fattigli sono destituiti di serietà e di fondamento.

Ciò che non vediamo ben chiaro nel misticismo cattolico del Manacorda sono i suoi rapporti con la Chiesa Cattolica ufficiale.

Il nostro punto di vista ampio e universalistico, che ama volgersi, nella ricerca della verità e della illuminazione mistica, non solo al Cattolicesimo ed al Cristianesimo, ma anche alle altre grandi religioni e correnti di vita spirituale del mondo, differisce da quello del Manacorda.

Ci è grato tuttavia salutare in lui con grande simpatia un'anima coraggiosa e sincera, che cerca la sua via verso una vita più alta e più pura e si sforza nobilmente di guidare i giovani verso i santi ideali del misticismo, contro le esagerazioni temporanee della superbia idealistica, della grossolanità sportiva e della violenza.

In un punto concordiamo perfettamente con lui: nel ritenere che in Italia dalla palude filosofica dell'idealismo non si uscirà finchè — come dice il Murri — non spunti una nuova filosofia che lo vada risolvendo in una « sintesi più vasta », e nell'ammettere che l'unica concezione capace di far questo sia proprio quella mistica.

Se non che, purtroppo, dall'accettare la veduta del misticismo al vivere la vita mistica è ben lungo il cammino, e pochi, molto pochi sono in grado di percorrerlo.

v. v.

H. M. R. LEOPOLD. — *La religione dei Romani nel suo sviluppo storico*. — Traduzione di Pia Leopold - Cecconi. — Bari, Giuseppe Laterza e Figli, 1924. Pag. XV - 239.

Ottimo lavoro sintetico e originale che in piccola mole riassume con eccellente sguardo complessivo lo sviluppo storico della religione dei Romani dalle origini dell'Urbe fino alla fine del Paganesimo.

L'Autore è olandese, archeologo dell'Istituto olandese di Roma; la sua consorte, italiana, ha curato con amore la pregevole traduzione italiana che rende accessibile il libro ai nostri studiosi.

Il Leopold mette in evidenza nell'opera sua due punti: l'uno è la concomitanza di sviluppo fra le condizioni economiche, politiche e sociali e quelle religiose del popolo romano; l'altro consiste nella fondamentale diversità del doppio elemento latino (ario) e sabino (anario) da cui risulterebbe per successive stratificazioni la religione romana dei tempi storici. Questo secondo punto, però, è il meno persuasivo e viene generalmente contestato dai competenti.

All'infuori di questo, la trattazione si svolge con incisiva e sobria efficacia, fondata sulle informazioni più sicure e forma una sostanziosa ed istruttiva lettura per chi desideri un buon orientamento circa la religione dei Romani.

v. v.

NINO SALVANESCHI: *Il maestro dell'invisibile ed altre novelle*. Torino. Casa editrice « Prometeo », 1925.

Le novelle di Nino Salvaneschi raccolte in questo volume costituiscono uno dei pochi tentativi fatti finora nella nostra lingua di opere letterarie improntate alle concezioni dell'occultismo.

Questo genere, che conta pregevoli e grandi scrittori in inglese (Bullwer Lytton, Corelli, A. Blackwood, Collins), in tedesco (Meyrink) e in francese (Balzac, Péladan), non ha quasi rappresentanti da noi. È un genere, lo riconosciamo, estremamente difficile, poichè l'elemento straordinario e meraviglioso che esso implica richiede non comuni doti di artista per esser espresso con la dovuta efficacia e verosimiglianza. Ciò senza contare la intima comprensione dell'arduo argomento che esso richiede.

Il Salvaneschi ha ottime doti di scrittore facile e suggestivo se pure talvolta un pochino pedestre.

Le avventure che ci narra, nove in tutto, sono ricche dei più straordinari eventi di ordine occultistico: vi entrano in scena la medianità, lo sdoppiamento, l'invasione psichica, la vita post-mortem, la reincarnazione, il karma, le visioni fantastiche più sbrigliate. Vi è in esse grande vivacità di racconto e di descrizione di ambienti e paesi disparati e lontani; scarseggia invece quel lavoro sottile di preparazione artistica e psicologica (in cui fu maestro Edgardo Pöe e sono abilissimi fra i contemporanei il Blackwood e il Meyrink). Anche i problemi occultistici in sè sono forse veduti da un punto di vista non abbastanza maturo e profondo, che ha talvolta alcunchè di puerile.

Tuttavia il Salvaneschi, per la sua evidente fede teosofica e per il coraggio bellissimo con cui accetta la perdita della luce degli occhi, può riservarci di meglio per l'avvenire.

Tanta ispirazione ad elevarsi spiritualmente egli sa trarre dalla sua sventura; che è legittimo attendere da lui altri scritti in cui una più intima esperienza ed intuizione del mistero delle anime fiorisca ad alimentar la sua bella fantasia di artista.

In altri suoi scritti ameremmo trovare minore abbondanza di bagaglio occulto e maggior profondità di visione spirituale: solo così, nel difficile genere che ha scelto, l'autore potrà assurgere a più alta potenza di espressione. Anche lo stile va un po' ritoccato, liberato dai luoghi comuni e nobilitato.

Anche oggi, tuttavia, il Salvaneschi si fa leggere volentieri e tutta d'un fiato, interessa ed impressiona.

v. v.

A. BRUSCHETTI. — *Scienza pratica della vita*. (Lettere aperte ad un ragazzo esploratore). Torino, Casa ed. « Prometeo » 1925, pp. 115. L. 4.

Con forma facile e piana, l'A., in queste lettere, espone ed esalta, con opportuni esempi ed efficaci dimostrazioni, le qualità, le virtù che più occorre far germogliare nel nostro animo e che più occorre praticare nella vita per agire rettamente. V'è messa in rilievo, in modo speciale, l'importanza, anzi la potenza della volontà, e del pensiero, che, quando è volta al Vero, al Bene, al Bello, ci avvicina, e con noi tutta l'umanità, alla perfezione. Son tutti precetti veri e giustissimi, non nuovi, ma presentati in maniera da invogliare di buon animo e seguirli, per i fini alti cui conducono.

EDGAR PÖE. — *Le avventure di Gordon Pym*. Traduz. e presentaz. di A. Biancotti. Torino, Paravia, 1924, pp. 105. L. 11.

E' questa una delle opere meno conosciute dello scrittore americano, benchè possieda pregi non comuni e, come tutti gli altri scritti del Pöe, tenga avvinta fino all'ultimo l'attenzione del lettore e ne ecciti la fantasia con avventure e fatti misteriosi e terribili che culminano nell'apparizione del gigante bianco, nelle acque polari, con cui si chiude il libro, e che ci fa pensare, con terrore alla sorte dei due naufraghi... Anche in questo romanzo gli avvenimenti più meravigliosi e soprannaturali ci si presentano, per l'arte dell'A., come veri e reali, il che ne accresce l'effetto. Il Biancotti, dunque, correttamente traducendo questa opera e presentandola, ha davvero compiuto una cosa degna di elogio.

WALFREDO.

F. JOLLIVET CASTELOTT. — *La Révolution chimique et la transmutation des métaux*. Ed Chacornac Frères. Paris 1925. Quai S. Michel, 11, pp. 360. Frs. 10

Raccolta di una serie di articoli apparsi nella *Rose Croix* nei quali l'autore asserisce di aver ottenuto la trasmutazione di argento in oro, trasmutazione parziale e limitatissima, trattando l'argento con trisolfuro d'arsenico ed ossisolfuro d'antimonio.

Detta scoperta naturalmente non ha nessun valore industriale ma soltanto filosofico.

E' notevole il vivissimo risentimento dell'autore verso gli accademici della Sorbona che non hanno voluto controllare le sue indagini, e qui non ha forse tutti i torti.

Lavoro insomma d'interesse limitato con esposizione di teorie oramai diffusissime e che saranno sempre discusse.

Dr. M. E. MIGNECO.

ACHILLE GEREMICCA. — *I fantasmi della mia vita*. Ed. A. Stock. Roma 1925, pp. 308 L. 12.50

L'Autore racconta la sua vita piena di fantasmi e di paure. Sin da bambino le cose reali prendono in lui forme strane e la fantasia costruisce su esse

leggende e timori. E' così fino alla maturità, quando uomo, non riesce ancora a vincere questo suo stato di sognatore e di idealista.

Le pagine di questo romanzo spesso attraggono, ma nello stesso tempo hanno delle lungaggini che stancano un poco. Lo stile è fluido, brillante, moderno, ma in diversi punti la fantasia è andata un po' troppo oltre, quasi a raggiungere l'irreale.

Il libro ha vinto il concorso 1923 della Società degli Autori.

a. p.

SÉDIR. — *Méditations pour chaque semaine*, A. L. Legrand, éditeur de la Bibliothèque des « Amitiés Spirituelles ». 2 Rue du Point-du-Jour, Biborel, Sez Rouen (P. J.), 1925, pp. 132. Frs. 4.

Nella letteratura religiosa, cattolica o protestante, abbondano una quantità di manuali che offrono ai lettori pagine di riflessioni per ogni settimana, per ogni mese ed anche per ogni giorno dell'anno. Il piccolo volume del Sédir, come la maggior parte delle opere di questo autore, è piuttosto un'allusione, una indicazione, una esortazione, invece di una esposizione dottrinale e didattica. Nella vita interiore infatti bisogna porre attenzione a non reprimere troppo gli slanci spontanei del cuore, purchè però si segua una stretta disciplina dell'intenzione e dell'atto.

Forse queste pagine sembreranno un po' troppo semplici ma esse sono infatti per coloro che non amano complicazioni letterarie e che preferiscono l'Evangelo ai suoi commenti che invece lo alterano; esse mirano ad indirizzare il discepolo, con l'aiuto della meditazione, e con la conoscenza di sè verso la via del grande Sole Spirituale.

Le meditazioni sono ispirate a versetti del vangelo ed il volume ha sapore puramente cristiano.

C.

LUIGI SUALI. — *L'Illuminato* (La storia del Buddha). Fratelli Treves Editori, Milano 1925, pp. 334. L. 15.50.

Da alcuni anni a questa parte la letteratura italiana contemporanea non aveva prodotto un'opera che per le sue qualità sintetiche ed artistiche avesse potuto suscitare un fascino di sovrana poesia mistica. L'opera del Suali, illustre orientalista, colma questa lacuna e brilla come viva luce che rischiarla la offuscata produzione letteraria moderna dibattentesi nell'orizzonte chiuso del dramma comune passionale.

Il Suali in questo suo magnifico volume tratta la leggenda del Grande Illuminato in forma eletta, sovraneamente lirica. La vita del Maestro di Compassione è illustrata in sintesi poetica, in tutte le sue fasi dalla nascita fino alla morte, ovvero dal primo apparire dell'Astro Luminoso fino al giorno della scomparsa del suo corpo fisico.

Sono trattati soprattutto in modo magistrale, con tocchi da artista e con coloriture di poeta, i primi anni della vita del Maestro e le vicende della sua grande passione quali la *Tentazione*, rappresentata con immagini vive e pittoriche, la *Illuminazione*, descritta con veste poetica. Narrati in succinto le

predicazioni ed i viaggi, il libro chiude la fiorita descrizione con la morte del Grande Illuminato, che lascia il suo corpo, ma vive nella più alta vita dello Spirito, nell'*Aurora che non ha mai tramonto*.

Sembra che l'A., nello studio appassionato della vita della Buddha, abbia vissuto la vita stessa del Grande Illuminato; molte pagine del prezioso volume sono forse la traduzione di stati interiori della sua anima in contatto col Divino. Un fremito di vita e di luce spirituale passa anche nell'anima di chi attentamente lo legga ed il contorno di poesia mistica stimola alla meditazione e al raccoglimento.

n. d.

Libri pervenuti.

HENRI DURVILLE. — *Mistères Initiatiques*. Ed. H. Durville, Paris 1925. Fts. 20.

G. PREZZOLINI. — *Giovanni Amendola*. Ed. Formiggini, Roma 1925, (Medaglie) L. 2.

C. ALVARO. — *Luigi Albertini*. Ed. Formiggini, (Medaglie), Roma 1925. L. 2. OTTO CUZZER. — *Dostoevsky*. Ed. Alberto Stock, Roma 1925, pp. 127. L. 10,50.

A. SCHOPENHAUER. — *Memorie sulle scienze occulte*. Ed. Fratelli Bocca, Torino 1925, pp. 219. L. 13.

S. MÉTALNIKOV. — *Immortalité et rajeunissement dans la biologie moderne*. Paris, Flammarion, pp. 283. Fts 8.

CIPRIANO CIPRIANI. — *Mistica ed economia*, Nota. Grosseto, Tip. Ombro-
ne, 1925, pag. 9.

G. RONCHETTI. — *Manuale per i dilettanti di pittura*. 8' Ed. M. Hoepli, Milano 1925. L. 24.

ALBERT LANTOINE. — *Histoire de la Franc-maçonnerie française*. E. Naurry, Editeur, 62 rue des écoles. Paris 1925, pp. 514.

PIETRO ZANFRAGNINI: *Dialoghi di creature*, Franco Campitelli, Editore, Foligno, p. 174. Prezzo L. 10.

CHARLES LANCELIN. — *Introduction a quelques points de l'Occultisme expérimental*. Aux Editions Rhea. Paris, 1925. Prezzo fr. 3.

RICCARDO WAGNER. — *La Walkiria*, riveduta nel testo, con versione a fronte, introduzione e commento a cura di Guido Manacorda. G. C. Sansoni, Editore, Firenze, pp. XV-262. Prezzo L. 10.

LAMBERTO CAFFARELLI. — *L'Arte nel mondo spirituale*. Tre saggi come introduzione a una conoscenza cosmico-spirituale dell'Arte. Edito a cura dell'Autore coi tipi dell'Industria Tipografica Antonio Montanari, Faenza, pag. 274. Prezzo L. 20.

Direttore: DECIO CALVARI. — **Redattori:** RODOLFO ARBIB — ROBERTO ASSAGIOLI — OLGA CALVARI — ENRICO GALLI-ANGELINI — NINO BURRASCANO — VITTORINO VEZZANI.

PROPRIETÀ' ARTISTICA E LETTERARIA

RODOLFO ARBIB, *Redattore responsabile*.

ROMA - Coop. Tip. "L. Luzzatti", - Via Fabio Massimo, 45

LIBRI DI CUI SI CONSIGLIA LA LETTURA

BLAVATSKY:	Introduzione alla Teosofia
» » :	La voce del silenzio.
» » :	Occultism versus Occult Arts.
M. C. :	La Luce sul Sentiero
SINNETT:	Esoteric Buddhism.
» » :	The Occult World.
» » :	Le développement de l'âme.
MEAD :	The World Mystery
» » :	Mystical Adventures
» » :	Frammenti di una fede dimenticata
» » :	Quesiti di Teosofia.
BESANT :	Sapienza Antica.
» » :	Le Leggi fondamentali della Teosofia.
EMERSON :	L'Anima, la Natura e la Saggezza.
MÆGERLINCK :	L'Hôte inconnu.
» » :	La Saggezza e il Destino.
» » :	Il Tesoro degli Umili.
	La Bhagavad Ghita.
DREAMER :	Sulla Soglia
» » :	Studies in the Bh. Ghita.
» » :	A Conception of the Self.
CHATTERJI :	La filosofia esoterica dell'India.
GIORDANO :	Teosofia, Manuale Hoepli.
CARPENTER :	L'Arte della Creazione.
CALVARI O. :	Karma.
» » :	Rincarnazione.
» » :	Parsifal
» » :	Meditazione.
ANDERSON :	Rincarnazione
TAGORE :	Sadhana.
RAMACHARAKA :	Il Cristianismo mistico.
» » :	Raja Yoga.
» » :	Gnani Yoga
CALVARI D. :	Un filosofo ermetico del secolo XVII
» » :	L'ego e i suoi veicoli
KINGSFORD :	The perfect way or the finding of the Christ
WILLIAMSON:	La Legge Suprema
JAMES W. :	La Coscienza religiosa
MYERS F. W. H. :	La personalità umana e la sua sopravvivenza alla morte del corpo.
HARTMAN Dr. F. :	Magic white and black.
BHAGAVAN DAS:	The Laws of Manu in the light of Theosophy.
» » :	The Science of Peace.
» » :	The Science of the sacred Word (Pran.va.Vada..
BLAVATSKY H. P. :	Secret Doctrine.

COLLEZIONE RIVISTA "ULTRA",

Per notizie, informazioni, chiarimenti sul *movimento teosofico indipendente*
rivolgersi al GRUPPO «ROMA» Via Gregoriana 5 - Roma (6),

Abbonamenti a "ULTRA", pei 1925

Gli abbonamenti che cominciano sempre col Gennaio e si pagano anticipati, i libri per recensione (in doppio esemplare) le Riviste di cambio, la corrispondenza, i manoscritti e quanto altro si riferisce alla Amministrazione e Redazione di ULTRA saranno indirizzati a **Via Gregoriana, N. 5 - Roma (6)**.

Abbonamento annuale per l'Italia e Colonie	L. 20.—
» per l'estero	» 40.—
» sostenitore	» 100.—
Un numero separato per l'Italia e Colonie	» 4.—
» » per l'Estero	» 8.—

Chi desidera i fascicoli *raccomandati* dovrà aggiungere Lire *sei* annue per l'Italia e colonie e Lire *otto* per l'estero.

I manoscritti anche non pubblicati non si restituiscono.

Articoli di prossima pubblicazione:

- R. ASSAGIOLI - *Psicanalisi e Psicosintesi.*
D. CALVARI - *Il corpo nel nuovo misticismo.*
V. LUTOSLAWSKI - *La palíngenesi*, trad. dall'originale polacco dell'Avv. A. Begey.
B. JASINK - *Sull'idealismo magico.*
V. VEZZANI - *Prentice Mulford.*
» » - *Etiphas Lévi.*

NOVITA'

È uscito testè:

PIETRO ZANFROGNINI - *Dialoghi di creature.* —

Franco Campitelli, Editore, Foligno, 1925 . . L. 10 —

In questo volume già tanto favorevolmente accolto dalla critica, l'A. di *Itinerario di uno spirito che si cerca*, leva il suo canto di liberazione e di trionfo.







