

R/T P 124 P  
Ch. p. 75-90

# IL PROGRESSO RELIGIOSO

## SOMMARIO:

M. Puglisi: Senso e valore dell'Umanismo.

Bernarde Jasluk: La Mistica delle Upanishade.

Vita e Cultura Religiosa: Associazione per il Progresso morale e religioso; R. Ascagioli, *La crisi di crescita spirituale* — R. De Rocchi, *Classicismo e Romanticismo come momenti dello Spirito* — Ugo Bedanò, *Il Problema della Storia nel Mondo della Cultura moderna* — M. Puglisi, *Le fasi dell'Umanismo nella Storia delle Religioni* — Lo spiritualismo come Religione in America — La situazione religiosa in Cina.

I Libri: La Psicologia della Conversione — La Poesia di Virgilio — Europa ed Asia — Teoria e Fenomenologia dell'Individuo assoluto.

Le Riviste: Religione ed Etica — Dio e Universo — La Religione di Einstein — L'esperienza del Numinoso nella Poesia di Wordsworth — Le Rivelazioni religiose dell'Astronomia moderna.

Notizie Bibliografiche: Vittorio Macchioro, *Zagreus* — A. Loisy, *I Misteri pagani ed il Mistero cristiano* — J. Hubby, *Il Vangelo e gli Eucangeli* — H. H. Streeter, *La Chiesa primitiva* — S. H. Mellone, *Gli Apografi, la loro Storia ed il loro Messaggio* — C. Crum, *Il Vangelo Gerusalemmitano originario* — G. Savonarola, *Prediche e Scritti* — A. Paul, *L'Unità cristiana* — S. Reinach, *Amaltea* — C. Fabricius, *Corpus Confessionum*.



Bibliothèque Maison de l'Orient



129645

Redazione e Amministrazione:

ROMA (110) - Via Emanuele Gianturco, 4 - Tel. 21.147

«IL PROGRESSO RELIGIOSO» con sincero rispetto per ogni confessione, vuol tenere informati i suoi lettori della vita e del pensiero religioso contemporaneo in Italia ed all'estero.

Non campo di vane dispute vuol essere «IL PROGRESSO RELIGIOSO», nè di sterili ricerche che anatomizzino tradizioni ed esasperino dubbi, ma libera palestra, educatrice di energie etico-religiose, campo di fecondo lavoro dove fioriscano sentimenti di umanità, dove maturi un'austera disciplina che conferisca alla elevazione della cultura nazionale ed alla visione dello scopo e del valore spirituale della vita.

---

#### ABBONAMENTO ANNUO

Per l'Italia. . . . .	L. 18,00
Per l'Estero . . . . .	» 30,00
Un numero separato . . . . .	» 4,00

---

#### IMPORTANTE PER I NOSTRI ABBONATI

Allo scopo di favorire la cultura religiosa in Italia le Case editrici Fratelli Bocca di Torino, «Il Solco» di Città di Castello, Franco Campitelli di Foligno accordano ai nostri abbonati uno sconto del 25%. La Casa Editrice Vallecchi di Firenze accorda il 20% su le opere di sua edizione. Gli abbonati si rivolgano direttamente agli editori, rifarendosi al nostro periodico.

I nostri abbonati potranno avere per sola L. 15 (estero L. 20) L'ITALIA CHE SCRIVE, *Rassegna per coloro che leggono, Supplemento mensile a tutti i periodici*, il più vivace e il più diffuso periodico bibliografico italiano, che quest'anno sarà anche dato in omaggio alla più scelta clientela di quasi tutte le Case Editrici e di molte fra le maggiori Librerie Italiane.

Potranno avere tutte quante le edizioni di A. F. Formiggini con lo sconto del 10%, franche di porto dovunque. L'Editore ne invierà il catalogo a richiesta.

Inoltre potranno avere, al prezzo eccezionale di prenotazione (L. 100), il primo volume della grandiosa ENCICLOPEDIA DELLE ENCICLOPEDIÉ: *Economia domestica - Turismo - Sport - Giochi e passatempi*, con rilegatura da amatori, che è messo in commercio a L. 125.

Rivolgersi ad A. F. Formiggini Editore in Roma (Palazzo Doria - Vicolo Doria 6-A) allegando la fascetta del nostro periodico.

Siamo anche in grado di offrire la collezione dei «Maestri della Vita Spirituale» edita da Zanichelli in 8 volumi di 2000 pagine (valore L. 90) per sole L. 20.

Chi nel rinnovare l'abbonamento aggiungerà il tenue importo di L. 20 riceverà senza ulteriore spesa l'intera serie.

L'ordinazione può esser fatta anche direttamente all'avv. CESARE GAY — Piazza Indipendenza 1 - ROMA (c/ c/ postale 1-7047) dietro l'invio di L. 20 e l'indicazione della n. rivista.

# IL PROGRESSO RELIGIOSO

RIVISTA BIMESTRALE DEL MOVIMENTO CONTEMPORANEO

DIRETTA DA MARIO PUGLISI

## Senso e Valore dell'Umanismo

Una lacuna vi è nella storia della cultura riguardo i rapporti che la metafisica, la psicologia, la morale e l'estetica hanno con lo sviluppo delle religioni. Abbiamo storie della scienza, della filosofia, dell'arte, del diritto, ma non una storia dell'inserirsi del pensiero laico nel pensiero religioso, dell'Umanismo nella teologia. Eppure nessuna pagina della storia della cultura sarebbe così importante ed istruttiva, offrendo essa delle larghe prospettive per approfondire la conoscenza dei vari sistemi di pensiero e pratiche religiose, di dogmi e liturgie; ed anche per dar modo di seguire le penetrazioni delle nuove indagini del pensiero giuridico, filosofico, morale ed estetico nelle varie religioni, e le loro diramazioni che da qui si riversano su l'ambiente, investite di un nuovo significato e di un nuovo valore. Una scienza nuova, che ai nostri giorni s'inizia, la sociologia religiosa, troverebbe in questa pagina della storia della cultura una documentazione inestimabile.

La brevità del tempo mi costringe a richiamare l'attenzione solo su alcuni punti, fra i più importanti e i meno osservati, di questo inserirsi del pensiero laico nei sistemi dogmatici, ma sarà sufficiente per riconoscere il senso ed il valore degli atteggiamenti del nuovo Umanismo nel mondo culturale e religioso contemporaneo.

\*\*

Gli storici del secolo scorso hanno chiamato Umanismo quel fenomeno filologico-letterario che si riferisce alla risurrezione dell'antichità classica. Ma più proprio sarebbe stato chiamare Umanismo, come si fa oggi, quell'atteggiamento del pensiero che, più o meno consapevolmente, attinge la sua caratteristica dal contrapporre i valori umani ed immanenti a quelli divini e trascendenti; dal non ripetere la sua origine — come invece fanno la mistica giovannea e la gnoseologia platonica — da una sfera posta al di fuori dell'uomo, ma nell'uomo medesimo. Il quale perciò non dovrebbe attingere la fiducia, per la realizzazione dei suoi ideali, in un al di là che sfugge al suo controllo e al suo dominio, ma invece nella sua intelligenza, nella capacità di mi-



R/TP 124P

gliorare la sua natura, di perfezionare gli strumenti della sua conoscenza e della sua potenza.

Racconta Aristossene di Taranto che Socrate, interrogato da un indiano circa la filosofia da lui insegnata, rispondesse imperniarsi tutta intorno alla vita umana; ma a lui ribattesse l'indiano sorridendo: come potrai tu conoscere le cose umane se ignori quelle divine?

Stanno qui di fronte, come ognuno può facilmente vedere, nell'apparente ingenua differenza di metodo conoscitivo, due antagonistiche visioni del mondo e della vita: una visione radicalmente teocentrica e una antropocentrica, con le conseguenti e spesso gravissime loro applicazioni nell'ordinamento sociale, economico e politico delle nazioni. Mentre nella prima delle due visioni l'uomo tende a sparire in un deterioramento dell'essere o in una illusione, e la sua attività mondana viene appresa come una deviazione dalla retta conoscenza e dalla retta azione, rovinata dal peccato e quindi nell'assoluta incapacità di raggiungere, con le sue sole forze, la liberazione dal male e la salvezza; nell'altra visione, invece, vediamo l'uomo nettamente staccato dal centro dove pareva destinato ad eseguire una funzione strumentale, per divenir fine a stesso, volto unicamente verso la realizzazione di una vita terrena più vasta e profonda, ed affidato alla capacità di sviluppare la sua potenza e la sua intelligenza, per divenire creatore del suo mondo, signore dell'universo e del suo destino.

Si tratta di un fenomeno che, risalendo il corso del tempo, appare un po' dappertutto nella storia della cultura. In Oriente Confucio, il Buddha, Lao-tze; in Occidente è più visibile in Protagora, in Socrate ed in Aristotele, nella tragedia di Eschilo e di Euripide, nel pensiero di Epicuro e nella poesia di Lucrezio, nei mistici tedeschi, nell'Italia dei neoplatonici, di Michelangelo e di Leonardo; nella Francia di Montaigne e di Descartes.

Ma l'esser così costante ed antico il fenomeno umanistico non dice che meno costante ed antica sia stata la resistenza incontrata. Ricordo solo una delle menti più acute del XVII secolo che non poteva perdonare a Descartes di aver permesso all'uomo di impossessarsi dell'universo — sono sue parole — con le sole forze della ragione, senza invocare una onnipotenza, e di aver fatto della intelligenza chiara e distinta la norma della realtà, dove Dio è colto dall'interno, come verbo intelligibile, senza alcuna mediazione esteriore.

Riprendendo un motivo platonico, Malebranche asserisce che l'uomo non può vedere le cose se non *in lumine Dei*, e, per citare uno dei più apprezzati pensatori contemporanei, Max Scheler ha decisamente affermato che l'uomo, nel semplice esercizio della sua conoscenza, scopre Dio in lui e non si conosce che in Dio.

È un punto questo di estrema importanza per intendere la ragione dell'attrito che insorge al contatto di due ordini causali di co-

noscenza di natura diversa, di due opposte visioni del mondo e della vita: una che si arresta unicamente alla serie delle cause empiriche, alla concatenazione storica dei fatti umani e naturali; un'altra invece che trae la sua origine da una fonte estramondana o, come si direbbe, estraproterica, al di fuori del tempo empirico e relativo.

Il conflitto diviene necessariamente più grave quando le religioni, arrestandosi, dominate dal loro ritmo conservatore, raggiunta una determinata fase del loro sviluppo formativo, un dato obiettivo, non si limitano più ad accordare carattere sacro ed intangibile alla esperienza originaria, alla originaria rivelazione ed ispirazione, ma trasformano i loro eventi storici in diritto divino, dal significato definito e universale.

A prima vista, una qualsiasi fusione fra i due ordini di cause, fra i due processi culturali sembra impossibile. Ma non è così.

\*  
\* \*

Nell'antichità, l'Umanismo s'inserisce nei sistemi religiosi, come sapienza del mondo, sotto la specie di lenta e faticosa elaborazione di esegesi e di ermeneutica, per la reinterpretazione dei testi sacri, e ridar loro, in tal modo, quell'alito di vita che avevano perduto in un irrigidito formalismo. Le prime produzioni, di un tal genere poco noto di letteratura religiosa, provengono dai culti esoterici e segreti, dalle religioni misteriosofiche, di carattere aristocratico, dal linguaggio convenzionale e inaccessibile alla mentalità del culto popolare.

Ma, anche al di fuori delle sette segrete e dei culti esoterici, le antiche letterature religiose conservano tracce indelebili di adattamenti ed assestamenti dei vecchi testi, ossia di un intervento estraproterico e di origine culturale e umanistico. Il cosiddetto *shabakstein* ce ne dà un esempio evidente, ponendo da una parte il rituale misterico, proveniente dall'antico regno egiziano, e dall'altra una serie di più recenti speculazioni filosofico-teologiche, trasformatrici dell'antico senso ascritto agli dèi.

Nella religione d'Israele vi è qualcosa di più che l'intervento della sapienza mondana: sotto influssi iranici e greci, di fronte al dio geloso che parla dal suo trono celeste, per rivelare la sua volontà come una guida del popolo eletto, sorgono e si fanno valere interessi umani e terreni.

Pari a questa religione, l'Islàm sembrava d'apprima alieno da ogni influsso di cultura mondana e di religiosità personale, fino a che mistici e filosofi non procedevano alla reinterpretazione della sua essenza.

Lo stesso vediamo in Cina, dove relativamente tardive speculazioni mistiche pervengono a fondare su l'uomo e il suo destino la natura del Tao. Ma ancor più chiaramente in India l'originaria unità

del sistema religioso si spezza all'urto, prima del sistema sankya e poi del Buddhismo, che richiamano lo spirito orientale dal cielo della trascendenza a prender contatto con la causa empirica del male e liberarne l'umanità.

Difforme dal generale procedere potrà apparire il mondo greco e romano, che terrà in esilio non solo la metafisica, ma anche la morale dalla religione. Non però le religioni misteriche e l'Orfismo che associano ad un dualismo etico l'originaria speculazione cosmogonica; e nemmeno l'ilozoismo che si avvia, con Talete, Anassagora ed Eraclito, verso l'esperienza mistica dell'ἀρχή, dell'unità sotto la molteplicità dei fenomeni; mentre più tardi lo spirito umano, concepito anch'esso come ἀρχή, segnerà il distacco della speculazione filosofica dal sistema religioso.

Vi saranno, è vero, qui e là poderosi tentativi di romperla definitivamente con la sapienza umanistica e con interessi mondani. In Occidente, il Cristianesimo primitivo svolge un'opera missionaria pressata dall'imminente attesa escatologica. Paolo di Tarso annuncia che le sue parole devono suonare stoltezza e scandalo ai sapienti. L'uomo nuovo, da lui predicato, non sorge in virtù delle proprie forze — come invece avveniva nella predicazione del Buddha per la liberazione dal male — ma, al contrario, sorge dall'abbandono dell'io, per via della conversione e della penitenza. « Che cosa è da fare Atene con Gerusalemme, esclama Tertulliano, quali rapporti possono esistere tra l'Accademia e la Chiesa? Dalla venuta del Cristo, egli prosegue, dopo la predicazione del Vangelo, non occorre più l'umana sapienza ». Su la medesima linea si tengono Agostino e Girolamo, ma la Chiesa non tarda ad accorgersi che la sua continuazione non poteva essere affidata ad un atteggiamento che la tagliava dalla storia; onde lo stesso Tertulliano non esita a consigliare ai cristiani la frequenza delle scuole pagane. I tentativi di armonizzare la rivelazione con la cultura formeranno d'allora il tema preferito dell'apologetica e della polemica antipagana, gettando poi, con la filosofia peripatetica, le basi della scolastica.

In questi accenni non siamo ancora alle affermazioni decisamente umanistiche, come abbiamo trovato in Protagora, in Socrate o nei tragici greci, ma non potremo esserlo nell'ambito dei sistemi religiosi; siamo invece alla inserzione di elementi di cultura mondana nella compagine dei sistemi religiosi. Al di fuori di questi l'Umanismo è certo più evidente, come nell'insorgere di Cola di Rienzo imprecante contro un mondo *senescente et canescente*, ed invocante una *spiritualis ignis accensio*, una *spiritualis renovatio*. Ai margini delle Chiese premono i movimenti ereticali, persino nel Medioevo occidentale.

Caratteristica di questo periodo storico è il servirsi della religione come mezzo per governare il mondo. Nella concezione medioevale, la

Chiesa, società internazionale, è formata da coloro che sono in grazia del Signore; e poichè Dio si è fatto uomo, tutti devono appartenervi; potendo essa governare in nome di Dio, il suo potere è illimitato su la vita civile e su le anime. La teologia e la politica ribadiscono questa concezione, ma non impediscono il sorgere di un Marsilio da Padova, di un Gherardo Groot e dei suoi *Fratricelli della Vita in comune o degli Uomini di buona volontà*, dei Valdesi — che si diffondono in Francia, nella valli del Piemonte e nel Delfinato — dei seguaci di Wiclif in Inghilterra, di Giovanni Hus e di Gerolamo da Praga, di Nicola di Basilea — fondatore della *Società degli Amici di Dio* — di Arnaldo da Brescia e di Girolamo Savonarola, « che seppe osare, quando osare significava morire ».

\*  
\* \*

Nessuna affermazione verrà fatta dalla Riforma che non abbia avuto le sue origini nel Medioevo. Tutto quanto essa affermerà sul concetto di Chiesa e su la gerarchia ecclesiastica, su la interpretazione della Scrittura, la sua condanna della decadenza dei costumi e della morale del clero, della dissolutezza e inutilità dei monaci, tutto ciò era stato detto da spirituali francescani, da eretici del tardo Medioevo, da statisti e poeti satirici, da novellieri e mistici.

La più grave affermazione umanistica viene allora da Francesco Petrarca, che pone il proprio giudizio a misura di tutte le cose.

Più tardi però, ma prima ancora della Riforma, quest'atteggiamento si delinea nettamente con la psicologia di Marsilio Ficino. Avendo egli fatto dell'anima umana centro della natura — come Descartes ne fa centro della sapienza — avendo affermato Ficino che l'anima umana è volto di tutte le cose — sono parole sue — nodo e copula del mondo; e poi, ancora, l'intelletto umano centro di quel centro, non abbiamo più che un breve passo per raggiungere la deificazione dell'uomo, il distacco totale dalla concezione teocentrica del mondo e della vita. Nè di molto si allontanano da Ficino Giovanni Pico, Manetti, il Cusano, Sebunde e Bovillo. Solo chi abbia una superficiale conoscenza dell'Umanismo italiano può vedere in esso un semplice risveglio dell'antichità classica, o tutt'al più una cruda manifestazione di scetticismo. Quei pensatori erano invece animati da una fede senza limiti nella capacità umana, da un tenace attaccamento alla vita terrena, da un'ottimistica celebrazione del microcosmo, che è ancor maggiore del macrocosmo, dice Bovillo, perchè questi nulla conosce, mentre l'uomo sa tutto.

La teologia non riesce a impedire che elementi di quest'Umanismo entrino nella compagine del suo sistema. Ricordo di passaggio le due grandi correnti che si determinano nella Chiesa per risolvere l'astruso e delicato problema dell'azione di Dio su l'uomo: da una

parte la corrente tomistica che, insistendo su l'azione esterna, verrà, nelle sue forme estreme, a un panteismo mistico ed al quietismo; dall'altra la corrente molinistica che, esaltando l'azione umana, darà adito al semipelagianismo.

Il movimento riformistico attinge solo parzialmente dall'Umanismo. Partito con la illusione di risalire trionfalmente il corso della storia, per attingere direttamente alle pure fonti cristiane, si ferma invece alla dogmatica dei Concilii di Nicea e di Calcedonia, come se facessero parte della Scrittura. Ma la Riforma aveva accentuata l'autorità della coscienza individuale; e, per opporvisi, alla Controriforma non rimane che segnare rigidamente, nel Concilio di Trento, i confini che la separano dall'Umanismo, assorbendone solo la parte innocua e ripudiandone la filosofia, come aveva consigliato di fare Tertulliano rispetto alla cultura pagana.

La Controriforma à segnato rigidamente i suoi confini, ma lasciando fuori l'indagine filosofica, la scienza, la speculazione teologica indipendente, che si sviluppavano e fiorivano dove meno inesorabili erano le misure restrittive e le persecuzioni. Le ritroviamo nel Razionalismo, che mantiene intatta la fiducia nei valori umani; le ritroviamo nel Deismo inglese e nell'Illuminismo, che finisce col ridurre la religione a un problema antropologico; le rivediamo in Lessing, Semler e Kant che non domandano tanto alla religione di orientare l'uomo verso Dio quanto verso se stesso, limitandola ad una funzione pedagogica.

Le esagerazioni saranno inevitabili, ed ecco Giovanni Gessner, a capo del nuovo Umanismo tedesco, iniziare una riforma della educazione e della cultura della gioventù che avrebbe dovuto tagliare i ponti con l'aldilà, ripudiare l'umiltà, ma irrobustire invece il senso della dignità umana, e mirare unicamente alla conquista del mondo e della felicità terrena.

Il Pietismo insorge e, in un movimento reazionario, domanda alla religione di disinteressarsi della cultura, ed alla Chiesa di purificarsi da ogni mondanità. Ma debole rimane l'efficacia di questa reazione. È il periodo dell'inquietudine spirituale.

Seguono tentativi di pseudo-religioni, come quella cantata da Hölderlin e rievocata nell'arte greca da Francesco Wolf; segue la nuova filologia, che acquista l'aspetto e lo spirito della introduzione ai misteri di un nuovo culto: l'Umanismo, condotto alle sue estreme conseguenze, perde di vista l'essenza della religione, e si affannava invano a trovarne un sostituto.

\*  
\* \*

Si dovevano attendere i famosi discorsi su la religione di Schleiermacher per ricordare che essa risponde ad una insopprimibile ed inso-

stituibile esigenza dello spirito. Ripudiando la sentenza di Federico Schlegel, egli non trova incompatibile la cultura con la religione, ed eleva a questa, con altre parole, quel medesimo inno che Schiller aveva dedicato all'arte. Schleiermacher aveva alquanto mitigato le asprezze del nuovo Umanismo tedesco, specialmente riguardo al trascendente; ma i suoi seguaci non hanno potuto impedire l'energica reazione anticulturale della cosiddetta teologia della crisi, che agita la Svizzera e la Germania contemporanea.

Si tratta, in poche parole, di una ripresa delle rigide posizioni calvinistiche. La dogmatica di questi severi antiumanisti si fonda su l'idea di un incolmabile abisso che separa l'uomo da Dio. Barth, Gogarten, Schumann, Branner — per ricordarne alcuni — si ingegnano a mostrare quanto incapace sia la ragione umana di giustificare la religione che, nella sua essenza, nella sua natura e nelle sue origini, sta al di là della storia. La religione non si può confondere con la cultura e con la sua storia, essi dicono, non può quindi subirne le sorti.

Al polo opposto sta il nuovo Umanismo americano. Sorto dalle Chiese liberali, esso rappresenta una potente reazione contro la teologia calvinistica ed una esaltazione della cultura moderna. Caratteristica di quest'Umanismo, è che non vuole operare fuori della Chiesa o andare in cerca di un sostituto della religione, come invece è fatto il movimento umanistico tedesco. Esso fonda la religione sul supremo valore della vita, dell'intelligenza e della cultura. La religione che propone è fede nello spirito, nel metodo scientifico e in tutto quanto giova a rischiarare, ad abbellire, ad arricchire la vita. Non domanda un distacco dal mondo, come i primi asceti del Cristianesimo e del Buddhismo, non la contemplazione immobile dell'eterno, ma l'intelligente comprensione dell'universo, per osservare il posto che l'uomo vi occupa, le condizioni in cui si svolge la sua vita, e cooperare all'armonia dei bisogni individuali con quelli sociali.

La posizione della teologia dialettica è qui nettamente capovolta. L'uomo non è più un predestinato che invano si ribella al suo destino, ma un lottatore al quale è data la possibilità di vincere.

Il raggiungimento della salvezza, proposto da questo nuovo Umanismo, non si ottiene dall'esterno, ma dall'interno, dovunque sia intuizione del vero, dovunque si segua un impulso che la mente apprende come nobile, dovunque insomma si allarghino gli orizzonti della vita etica e conoscitiva.

Ma qualcuno potrà domandare a questo punto: Non abbiamo forse, anche una volta, perduto di vista, con questo nuovo Umanismo, l'essenza, la natura della religione? Può assolvere, in altri termini, questo nuovo Umanismo, il compito della religione, sorta ad appagare specifiche esigenze dello spirito umano?

Tenterò brevemente di rispondere.

P M

\*  
\* \*

L'equivoco fondamentale di questi movimenti spirituali è il disconoscere che la natura della religione domanda specifiche esperienze ed atteggiamenti insostituibili ed incontrovertibili.

Come la religione non può staccarsi dalla cultura, senza correre il rischio di cadere nel fanatismo o nella superstizione, senza assumere, come talvolta è avvenuto, scomposti e perniciosi atteggiamenti anticulturali ed antisociali; così essa non può confondersi, né con la morale, come hanno preteso alcune società etiche contemporanee, né con la scienza, come diceva il materialismo, né con l'ideale di umanità, come voleva il positivismo del secolo scorso, né con l'arte. L'area della religione, stando al centro della vita dello spirito, e tendendo a comprenderla tutta, non può, a sua volta, sottrarsi ai contatti delle diverse forme culturali.

Suole d'altra parte accadere che, spostati alcuni punti dottrinali, scosse dalle fondamenta alcune concezioni teologiche, vengono globalmente a ripudiare anche i valori religiosi, per sostituirli con altri che non lo sono. Come Macaulay, nel suo saggio su Milton, dichiarava che il progredire della civiltà conduce alla decadenza della poesia, così i nuovi umanisti pensano che l'abbandono delle infantili concezioni del mondo e della vita, delle antropomorfe concezioni del divino, conservate nei testi sacri, debba trascinare nell'abisso delle illusioni tutto il complesso delle esperienze millenarie che à costantemente condotto lo spirito umano ad ancorare nell'eterno, nell'assoluto, nell'infinito, ed a formularne delle concezioni.

Da qui è sorta la glorificazione umanistica delle facoltà naturali, la glorificazione delle attività terrene, irradiantesi nell'applicazione della scienza all'industria, che va sino alla idealizzazione e santificazione del lavoro, alla gioia di vivere, come si manifesta nel faustismo e nel titanismo e in simili formule, e che giunge, nel nuovo Umanismo, sino ad identificare l'uomo col processo creativo ed a proporre una pseudo-religione dell'azione, del dominio, dell'attività assoluta, un culto frenetico della potenza e della vita umana come fine a se stessa. Nella storia delle religioni perciò le varie fasi dell'Umanismo rappresentano lo sforzo di liberarle dalle superstizioni e applicarle a nuove forme di vita. Esse accentuano la necessità di far meglio aderire le religioni alla vita etica ed alla cultura autonoma. In alcune zone del mondo contemporaneo esse sono indici di un risveglio di ottimismo, di fede giovanile nelle energie e nella intelligenza umana, ed anche di un risveglio del senso di responsabilità individuale, impulso all'unità di azione per lo sviluppo ed il perfezionamento della vita.

Ma la glorificazione delle terrene attività, la glorificazione dell'uomo come fine a se stesso, quantunque adombri una zona che tra-

scende le attuali possibilità, e intraveda nel futuro una specie di regno di Dio, pure è ben lontana dall'appagare le esigenze religiose.

Non occorre mettere in rilievo le energie che sfuggono al dominio dell'uomo, l'essenza stessa dello spirito che si sottrae alla sua conoscenza — ossia l'essenza di ciò che dovrebbe essere il creatore della potenza ed il dominatore — per notare le manchevolezze di questa visione del mondo e della vita.

Ma vi è di più.

Non assillo di indagine per finalità transeunti, non nostalgia di sapere per arricchire la vita ed estendere il dominio dell'uomo su l'universo, ma atteggiamento di fiducia, domanda la religione, fiducia riposante su ciò che non può tradire o fallire, perchè tocca la radice ultima dell'essere.

Per aderir troppo alla vita l'Umanismo è finito col tagliare il ponte che la religione stende tra l'umano ed il divino, ed è dimenticato che l'umanità non è stata trascinata, nella sua fede e nel suo entusiasmo, soltanto dai genii nelle scienze, nelle arti, nella politica, nelle armi, nell'industria, ma anche e soprattutto dai profeti. La grande massa è religiosamente recettiva, e sente perciò il bisogno di eroi che siano in possesso di energie religiosamente creative, di genii che sappiano far palpitare il cuore di quelle speranze e di quella fede che invano si cerca in altre fonti: Perchè nessun'altra può dare la nostalgia di quell'unità nella quale la mente umana era originariamente sommersa. Nostalgia che diviene motivo costante di ricongiunzione, espresso figuratamente nelle religioni, anche se agnostiche rispetto ai problemi metafisici, come l'antico Buddhismo, offrendo una visione di beatitudine ineffabile, al di là dai confini del visibile universo, mèta ultima al pellegrinaggio umano, al di là di ogni terrena dilacerazione del senso e del desiderio.

Nella storia della civiltà non è certo l'esaltazione dell'umanità e dei suoi valori terreni, ma la fede in un ordine assoluto, in cui si muove e svolge la contingenza della vita, la speranza di una trasformazione finale dei valori umani in valori divini, garantita da un ordine superiore, sottratta all'accadere transeunte, che è dato al genio religioso un risultato durevole. Le religioni hanno intuito che la vita, chiusa nel circolo angusto dei suoi valori, s'impoverisce; ed è per questo che esse, sottraendosi alle sorti della cultura, la ripongono sul cammino di finalità ultramondane.

Ma sottrarsi alle sorti della cultura, non significa spezzare quel dualismo così necessario alle religioni, il dualismo del divino e dell'umano, per arrestarsi in uno dei due termini o identificarli. Ne danno esempio le due maggiori religioni dell'Oriente e dell'Occidente: il Buddhismo ed il Cristianesimo. Il primo elevando l'uomo ad arbitro del suo destino, ma senza sottrarlo alla legge del karma, ossia

ad un ordine superiore, eterno ed immutabile. Il secondo esaltando il valore dell'anima umana, e potenziando l'uomo rispetto al tutto, ma sempre come creatura di Dio, come figlio di Dio. Lo à invitato a vivere in armonia con la natura, dominato e dominatore insieme, servo e signore, centro e periferia, scopo e mezzo ad un ordine superiore dell'essere, ma anche fine a se stesso per la sua salvezza, che schiude alla speranza una zona di beatitudini.

Le religioni dunque non si arrestano mai rigorosamente nella rappresentazione di un puro oggetto — ciò che non darebbe più luogo alla escatologia — nè in quella di un puro soggetto — ciò che straperebbe dalla radice ogni atteggiamento religioso ed ogni culto.

Dall'esperienza che il soggetto à di un mondo che sfugge al suo dominio, esteso fra le ombre del mistero, sorgono le religioni ed i culti. Dal contrasto fra la iniziale esperienza del male ed il volere il bene si svolge la funzione della religione. L'esperienza iniziale è di un limite prima che di liberazione; di un penoso disordine prima che di ordine; di dolore, d'ingiustizia e di colpa prima che di giustizia e di redenzione; esperienza del male, desiderio di liberazione e di trionfo, impulso per una vita più ricca e profonda, ma anche e soprattutto esperienza del contatto dello spirito umano con nuove dimensioni dell'essere.

Tali sono, in breve, i motivi, gli elementi necessari al sorgere ed alla vita delle religioni e dei culti. Il volerli sostituire con altri mostra ignorare che l'oggetto della religione non viene artificialmente creato, ma emerge spontaneo, per uno stimolo esterno, dal fondo della coscienza umana. Su i fantasmi che ne sorgono l'uomo proietta la sua vita idealizzata e costruisce laboriosamente i suoi caduchi sistemi.

Ma, nella forma interiore, quella specifica esperienza, quel contatto deve essere immanente nella religione. Il perderlo di vista non può condurre che ad effimere sovrastrutture ed a pseudo-religioni. Alla psicologia ed alla filosofia spetta mostrare in qual modo il trascendente sia necessario alla persona immanente, e quale sia l'ufficio della religione nella vita dei singoli e delle collettività.

Qui però è voluto soltanto accennare al senso ed al valore dell'Umanismo. Nell'insieme ci si manifesta come una sosta, non come il termine di un viaggio. Esso perciò non può appagare appieno le esigenze religiose, riposando queste invece, nel loro nucleo originario e fondamentale, su esperienze ed aspirazioni che oltrepassano le contingenze della vita umana. Ma seguire le fasi dell'Umanismo lungo il corso della storia, anche nelle sue deviazioni, tentare di riconoscerne il valore per il progresso delle religioni, giova a toglieroci da un grave equivoco: quello di confondere la religione con le pseudo-religioni, e quindi a segnare i limiti di una purificazione e di uno sviluppo degli elementi primi ed insostituibili della vita religiosa.

MARIO PUGLISI

## La Mistica delle Upanishade

La letteratura delle Upanishade che, secondo l'opinione ora più accreditata, ha occupato il periodo dall' VIII fino al V (o III) secolo av. Cristo, ha esercitato un fascino straordinario, non solo su gl' Indiani di tutte le generazioni seguenti, ma anche sui pensatori occidentali, dal momento che essa venne nota sotto il titolo *Oupnek'hat*, in una traduzione latina fatta dal francese Anquetil Duperron nel 1801-1802, su una pessima traduzione persiana dell'originale sanscrito. Si sa che quell'*Oupnek'hat*, nonostante la sua forma indigesta, poté entusiasmare Schopenhauer e fornirgli elementi importanti per il suo sistema di filosofia. Nell'India stessa tutto il pensiero dei periodi susseguenti si richiama, con più o meno coscienza, a quell'opera arcaica: il Buddhismo, che nel tempo succedette alle Upanishade, senza riferirsi esplicitamente ad esse, riposa su quel fondamento non meno che l'ultima grande filosofia indiana, il Vedānta di Çankara (IX secolo d. Cr.), che lo ritiene addirittura per rivelazione divina e infallibile.

Se cerchiamo di penetrare il segreto di quella perenne celebrità, ci troviamo indotti a considerare due fatti: 1° il *modo* in cui venivano prodotte le Upanishade; 2° il *contenuto* stesso di quegli scritti.

Le Upanishade erano, nelle loro parti essenziali, opera di *novatori*. Originalmente intese come speculazioni sul significato nascosto del sacrificio, speculazioni a cui si diedero quei brahmani che, avendo soddisfatto ai compiti della vita pratica, prima di tutto alla procreazione di figli capaci di perpetuare la stirpe, si erano ritirati alla vita contemplativa della foresta, finirono coll'essere profonde intuizioni sul valore della vita di alcuni grandi pensatori e veggenti, non necessariamente appartenenti alla classe sacerdotale, poichè incontriamo, e fra i migliori, dei membri della casta guerresca, dei re. Parecchie delle Upanishade mostrano ancora nella loro composizione il percorso compiuto dalla semplice considerazione del sacrificio alla libera contemplazione della vita umana. Per comprendere quella letteratura, però, bisogna tener conto delle due fasi di sviluppo animico che ad essa precedettero. Appaiono, nell'insieme della letteratura vedica, tre stratificazioni corrispondenti a tre atteggiamenti di vita ben distinti fra di loro. Il primo strato, quello delle *Samhitā*, o Collezioni di inni sacri, in cui primeggia il cosiddetto *Rgveda*, è la produzione di una mentalità già colta ma, nei suoi tratti principali, ancora primitiva, paragonabile alla mentalità che conosciamo dalla poesia omerica.

L'uomo *rgvedico* come quello omerico, e come del resto l'uomo primitivo in genere, à già la coscienza doppia, nel senso che riconosce istintivamente non solo l'esistenza del mondo visibile dei sensi, ma anche quella di un mondo superiore popolato di esseri e forze divine; senonchè egli si sente appartenere esclusivamente al mondo della natura, nel quale anche tutti i suoi interessi sono accentrati. Egli canta le lodi della divinità e le offre i suoi sacrifici; ma lo fa solo per ottenerne in cambio la protezione e l'incremento dei beni materiali.

La seconda fase, rappresentata nella letteratura dai cosiddetti *Brahmana*, è completamente dominata dal sacrificio. I *brahmana* consistono quasi interamente di disquisizioni e spiegazioni liturgiche e teologiche sulla natura e sulla pratica della enorme quantità di sacrifici, dai quali tutta la vita dell'Indiano di quel periodo era accompagnata. Quel sacrificio costituiva un atto magico e il brahmano che lo eseguiva si sentiva come mago. Ciò vuol dire ch'egli era convinto di poter dominare, mediante la sua consumata arte del sacrificio, tanto le forze del mondo che lo circondava quanto quelle del mondo superiore ch'egli credeva impersonate nelle varie divinità. Ora, la coscienza di quell'uomo magico non era più composta della dualità naturale-divina che aveva caratterizzato l'uomo *rgvedico*; in essa era sorto un terzo elemento intermedio, il principio puramente umano e individuale, l'auto-coscienza, che si sentiva distinta dai due poli dell'essere, e a poco a poco superiore ad essi. L'attività suprema di quell'elemento, alla quale si allude costantemente nei *brahmana*, è *il sapere*, non, s'intende, un sapere nel senso nostro, bensì un conoscere le forze e gli esseri creduti operanti nell'universo costituito. Ma quel sapere stava, a sua volta, al servizio di un desiderio, quello di *possedere*, possedere tutto, non solo i beni della terra, ma inoltre quelli della mente e perfino quelli che spettavano alla divinità. In quel particolare vediamo che l'atteggiamento vitale dei tempi dei *brahmana* non era che un prolungamento dell'atteggiamento dell'anima primitiva. Gli interessi dominanti tendevano al mondo materiale, all'acquisto del molteplice contenuto in quel mondo.

Nella terza fase, della quale ci danno notizie le *Upanishade*, notiamo un completo mutamento nell'atteggiamento vitale. Già il fatto che le origini di quella letteratura vengono ascritte ad asceti che avevano rinunciato alla vita attiva e vivevano ritirati nelle foreste, ci fa capire che la loro ricerca non andava verso il molteplice e il bene materiale. Infatti, ciò che cercavano era l'unità e il bene spirituale; e, cercando così, essi si allontanavano dalla linea seguita fino allora, linea che possiamo figurarci come una discesa nella materia. Era avvenuta negli spiriti di quei pensatori una *conversione*, un ritorno verso la spiritualità.

Non dobbiamo credere che tali spiriti rappresentassero una mag-

gioranza del popolo indiano; erano eccezioni, individui isolati. Si può essere sicuri che il grosso dei loro contemporanei continuava sulla linea di discesa, andando verso una materialità sempre crescente; ma di quella massa le nostre fonti non si occupano altro che per far risaltare l'opera esimia dei novatori.

Novatori erano, nel campo del pensiero e nel campo etico-religioso. Ed è a questo titolo che si sono meritati l'ammirazione dei tempi susseguenti, soprattutto di tempi di carattere analogo in cui individui eccezionali cercarono di staccarsi dalla linea di discesa verso la materialità per ritrovare le vie del cielo. Giacchè, per quanto siano infinitamente variate le *forme* culturali, il *processo* di rinnovamento si effettua sempre in modo identico, e un legame occulto corre fra i novatori di quell'ordine in tutti i tempi.

La linea di discesa non si fermò al periodo delle Upanishade; consultando il periodo seguente, separato, però, da esso da qualche secolo, dunque il periodo del Buddismo primitivo (cioè, il 6° e il 5° sec. a. Cr.), ci accorgiamo che l'immersione nella vita materiale aveva fatto passi avanti. La vita ai tempi delle Upanishade era stata in confronto un'Arcadia; ora, invece, la massa degl'individui si trovava impigliata in una vita di bisogni e godimenti materiali. Scomparsi i contatti magici coll'universo; scomparsa anche la ricerca dell'unità spirituale! Si viveva in un mondo di fatti concreti e di concetti precisi. Ma anche là, come su tutta la linea di discesa, e là più fortemente che mai prima, sorse il movimento di liberazione dalla vita dei sensi e di realizzazione della vita spirituale. Fu il Buddha a iniziare quel movimento. Egli doveva, però, prendere le mosse dal terreno che trovava preparato, e adattare la sua dottrina di liberazione all'ambiente in cui nacque. Mentre i pensatori upanishadici agivano in mezzo a una cultura satura di intellettualità e di desiderio di sapere, e perciò maneggiavano lo strumento del pensiero, producendo delle intuizioni meravigliose, il Buddha dovette, almeno per il fondamento della sua dottrina, trascurare più o meno il lato del pensiero e portare i suoi colpi sul terreno della *morale*, che era il punto più universalmente accessibile all'umanità della sua epoca. La sua dottrina non contraddice alla spiritualità delle Upanishade; anzi, come i migliori fra gli studiosi della filosofia indiana cominciano ad ammettere, essa è in armonia col pensiero upanishadico e ne deriva; ma essa è, inoltre, quel formidabile sostrato del sila o disciplina morale, senza il quale non avrebbe potuto agire sulla gran massa della sua età. Ed era venuto il momento in cui la *massa* doveva compiere la conversione e mutare la direzione dei suoi interessi; il movimento iniziato dal Buddha intendeva essere un movimento universale; e infatti il Buddha fondò la religione universale, l'unica religione universale dell'Oriente.

Le Upanishade figurano nell'intero ciclo di vita della razza indiana come il periodo delle gioventù o forse dell'età virile, in cui l'intelletto è il potere dominante; quell'intelletto che, quando è diretto sulla linea discendente, costruisce il mondo dei concetti e dei dommi, e, quando agisce in senso ascensionale, produce le intuizioni di liberazione dal mondo e di avviamento allo spirito.

La concezione che considera la vita umana come uno *sviluppo* lungo le due linee di una curva discendente-ascendente, sviluppo che parte dalla spiritualità pura ma incosciente per tornare, dopo il passaggio per la materialità, a una spiritualità, cosciente e libera, è la *concezione mistica*. La coscienza mistica è stata alla base di tutto il pensiero, anzi di tutta la vita indiana attraverso i secoli. Non che gl'Indiani di tutti i tempi fossero coscienti di essere mistici; ma ogni volta un gran filosofo, o un gran riformatore religioso, giunse a formulare la sua concezione della vita, quella formulazione ebbe colore mistico. Probabilmente il fascino che si sprigiona dalle concezioni religiose e filosofiche indiane è da attribuirsi alla nota mistica che le pervade. Poiché, mentre si può discutere se la mistica, o una data mistica, risponda o meno al vero, rimane il fatto che nessun'altra teoria religiosa o filosofica rende conto, o almeno vuol render conto dell'insieme dei fatti umani e dell'eventuale scopo a cui son diretti i sempre rinnovati sforzi dell'uomo individuale.

Certo i pensatori delle Upanishade non si preoccupavano soverchiamente di tracciare l'intero sviluppo che l'anima umana percorre dagl'inizi posti in un passato lontano a una mèta ancora avviluppata d'ideali e immaginazioni nuvolosi. Essi erano *novatori* e come tali si limitarono a respingere il passato, la tradizione, la linea discendente e a delineare, per quanto poterono, la strada nuova che conduceva, elevando, all'acquisto della spiritualità.

Si diceva che la giusta rinomanza accordata a quei pensatori dai posteri, dipendesse da due cause. Una sarebbe il modo con cui essi furono novatori, il loro modo, cioè, di iniziare il passaggio dal passato al futuro, dalla linea di discesa a quella di ascesa; e di questo si è detto. L'altra causa risiederebbe nel *contenuto* stesso delle loro nuove teorie.

Tagore dice (in Sādhanā) che la costante preoccupazione dell'Indiano, e perciò il contributo ch'egli ha dato al patrimonio spirituale dell'umanità, è stata *l'untone*, in tutti i sensi, *dell'uomo col Tutto*. Quando poi aggiunge che quel Tutto s'incarnava per gl'Indiani nella grande *Natura*, parla da poeta qual è, e da fedele seguace delle dottrine upanishadiche. Come molti dei suoi compatrioti, Tagore vive nella sfera media della linea discendente e le sue idee sono un riflesso, e si può dire una diretta partecipazione alle idee che quell'epoca di spiritualità giovanile e gagliarda delle Upanishade seppe escogitare ed

esprimere. Pochi sono quegli Indiani che hanno percorso la discesa fino al piano materiale, come fece il Buddha, e iniziato la loro spiritualità partendo da quel livello; un esempio di grande splendore, però, di tale sviluppo, ci è fornito dalla figura di Gandhi. Così si potrebbero forse spiegare la somiglianza e i contrasti che quelle eccezionali individualità, Gandhi e Tagore, mostrano ai nostri occhi.

L'unione fra l'uomo individuale e il Tutto: questo fu difatti, il compito fondamentale delle Upanishade; di *esporre*, cioè, il fatto dell'esistenza di quell'unione e poi di *realizzare* l'unione. La prima parte del programma, l'esposizione di quel fatto esistente, è *filosofia*; la seconda, la realizzazione, è religione o meglio *mistica*.

Anche i predecessori dei pensatori upanishadici si erano resi conto dell'esistenza, in ogni fatto e in ogni fenomeno, di una *dualità*. Già i primitivi del periodo *rgvedico* realizzavano nella loro vita i due poli dell'essere, la natura e il divino, e per la loro coscienza l'intreccio fra natura e divinità fu tanto che proclamavano divino tutto, anche gli oggetti più comuni e gli uomini più volgari.

Nel periodo seguente dei brahmana s'intensificava di continuo la coscienza di quel dualismo fra due poli, i quali, però, dall'altro lato si trovavano sempre uniti insieme per produrre il fenomeno della vita; sol che fra i due poli si accentuasse, come centro di importanza sempre maggiore, la coscienza puramente umana. Compito di quella coscienza divenne, per l'appunto, il superare gli opposti, radunare, dopo averli distinti bene, i due poli in una nuova unità; il mago non faceva altro. Ma l'interesse del mago era posto nel polo inferiore della dualità; egli adoperava il suo nuovo potere dell'auto-coscienza per tirar giù il divino e unirlo al polo naturale col quale egli stesso, il mago, s'identificava.

Nelle Upanishade vediamo svolgersi un processo analogo, soltanto diretto in senso opposto. Il pensatore upanishadico distinse, anch'egli, nettamente i due coefficienti che compongono la vita, il naturale e il divino; egli cercò di effettuare, dopo, un'unione, non risolvendo il divino nel naturale, bensì facendo salire il naturale al divino, per mezzo della sua coscienza che s'identificava col polo superiore. Abbiamo qui la linea ascendente di fronte alla linea discendente sulla quale si muoveva l'uomo magico.

Quando l'uomo principia a pensare, cioè, a rendersi conto della natura della vita, egli cerca di trovare un principio di unità in mezzo alla molteplicità imbarazzante di cose e di fatti che lo circondano. Quella ricerca che si annunzia già nel *rgveda* e poi continua nei brahmana, non è ancora ricerca spirituale nel senso della linea ascendente; fa ancor parte della linea di discesa. E la ricerca comincia e rimane per lungo tempo limitata al mondo fuori dell'uomo. Così fu all'origine della nostra filosofia greco-europea; quando i filosofi ionici

cercarono e credettero di trovare il principio di tutte le cose sia nell'acqua o nel fuoco o in altre sostanze. E così fu nell'India; nelle prime manifestazioni del pensiero filosofico, i miti e le cosmologie, si misero all'inizio della creazione le acque o altri elementi.

Ora, riguardo al principio d'unità, come esso fu concepito nelle diverse stratificazioni delle Upanishade, ci colpisce un fatto assai significativo, che può servire a riprova di quel che si è esposto sull'intrecciarsi delle linee. Il primo principio, primo nel tempo, nelle Upanishade era chiamato *Prajapati*, ed era un dio ereditato dai brahmana, in piena armonia dunque colla linea discendente; accanto a lui appaiono ancora elementi materiali, quale le acque. Dopo, *Prajapati* fu destituito e il suo posto di principio unitario occupato dal *Brahman*. Anche questo principio risente ancor molto del passato; esso è non già una cosa materiale, bensì una *forza*, la forza inerente nella casta dei sacerdoti e intanto un principio adatto alla linea discendente. La ricerca à, però, raggiunto un livello superiore con esso; l'idea di porre al principio delle cose una forza segna un progresso. E l'idea di forza come principio perdura, anche quando si è già affacciato all'indagine un principio superiore, quello dell'*Atman*. L'*Atman* è il *sè*, l'essenza dell'uomo individuale. Non è una forza come il *Brahman* e neppure un elemento materiale. La ricerca à fatto dei passi giganteschi in avanti: si è innalzata dal regno della materia attraverso il regno della forza a quello della *coscienza*. E quel principio della coscienza, che poteva sorgere solo quando l'individuo umano era diventato sufficientemente consapevole di se stesso, appartiene evidentemente alla linea ascendente e individuale. Con tutti quei cambiamenti che vediamo verificarsi bisogna ben ricordare che essi indicano cambiamenti nell'atteggiamento totale della vita, non soltanto un succedersi di diversi concetti intellettuali. Vuol dire che, quando quegli uomini antichi pensavano che il principio dell'universo fosse un elemento materiale, la loro mente, e non meno tutta la loro vita, tendeva ad identificarsi col lato materiale delle cose e, quando il *Brahman* era diventato il centro delle loro speculazioni, la loro vita muoveva nella regione della forza e dell'energia; essi non guardavano più indietro verso l'inizio della creazione, cioè, il punto di partenza della linea discendente; le fasi primitive e gli Dei che erano, al loro vedere, più o meno implicati in quelle prime fasi e nell'elemento materiale della creazione, perdevano interesse; l'azione immediata, nel sacrificio e in tutta la vita, la quale era invero considerata come un continuo sacrificio, ecco ciò che appassionava quei brahmani. Quando la linea ascendente si fu decisamente affermata col principio dell'*Atman*, i pensieri e la vita insieme erano rivolti verso il futuro, verso la creazione dell'unione e la realizzazione sempre più perfetta dell'*Atman*.

*Brahman* e *Atman* sono i due termini più in vista nella lette-

ratura upanishadica ; Brahman il nome per il principio unificatore in quanto esso lega insieme e comprende tutti i molteplici e discontinui fenomeni nell'universo fuori dell'uomo ; Atman la designazione del principio nell'uomo stesso ; giacchè anche l'uomo dimostra, a un sguardo superficiale, una gran varietà di elementi più spesso che non contrastanti fra di loro. A tastoni l'indagine procurò di penetrare avanti nell'intimo dell'anima umana per scoprirvi il principio unificatore. Quando, una volta, si furono definiti quei due principi, il Brahman per l'universo, l'Atman per l'uomo, avvenne il terzo fatto che fu la maggiore acquisizione delle Upanishade. Un pensatore, e poi altri dopo di lui, ebbe la geniale intuizione : Quel Brahman fuori e quell'Atman dentro sono uno e lo stesso principio. Questa è la massima parola delle Upanishade : tat tvam asi, letteralmente : tu sei questo ! Se tu vuoi conoscere il Brahman, il principio informatore dell'universo, di tutto ciò che è, bisogna che tu scenda nelle profondità del tuo proprio essere. L'Atman che tu ci troverai è identico col Brahman.

BERNARDO JASINK

*L'« Oriente preferisce l'immobilità come forma dell'infinito, l'Occidente preferisce il movimento : quest'ultimo à la passione del particolare e la vanità del valore individuale. . . . L'elemento orientale della nostra cultura ci è dato dal Cristianesimo : fa da contrappeso alle nostre tendenze verso il finito, verso ciò che è passeggero, verso il mutevole, raccogliendo lo spirito nella contemplazione delle cose eterne ; platonizzando un poco i nostri effetti, costantemente sviati dal mondo ideale, riconducendoci dalla dispersione alla concentrazione, dalla mondanità al raccoglimento, ridonando calma, gravità, nobiltà alle nostre anime febbricitanti per mille meschini desideri. Così come il sonno è il bagno di giovinezza per la nostra vita d'azione, la religione è il bagno refrigerante del nostro essere immortale. Ciò che è sacro à virtù purificatrice.*

AMIEL

## VITA E CULTURA RELIGIOSA

**Associazione per il Progresso morale e religioso.** — Il 4 gennaio à parlato all'Associazione, in Roma, piazza Nicosia 35, il Dott. R. Assagioli su *Le crisi di Crescenza spirituale*.

Osservando la società, egli à detto, appare evidente la disuguaglianza di grado di sviluppo psichico e spirituale fra i suoi componenti; disuguaglianza che va da uno stadio quasi selvaggio a quello super-umano o spirituale.

Buona guida per lo studio dello sviluppo spirituale è il principio di analogia, se saggiamente usato. Analogia interessante fra lo sviluppo psichico del bambino che diviene adulto e lo sviluppo dei popoli e delle civiltà.

*Infanzia dell'Anima:* lo sviluppo avviene prevalentemente attraverso l'attività esterna.

*Adolescenza dell'Anima:* si à, come per l'adolescenza, una serie di contrasti, di conflitti.

Inizio della riflessione critica.

Intensificazione e complicazione dei sentimenti e delle passioni; veemente desiderio di rivolta, di indipendenza, ecc.: stadio disarmonico e caotico: Titanico e Prometeico, di cui gli aspetti superiori, sinteticamente sono: autocoscienza, auto-affermazione, consacrazione volontaria ad una qualche causa di bene, spirito di sacrificio, coraggio apprezzamento del bello, generosità, sviluppo dei poteri morali autonomi, indipendenza spirituale. Molte anime sono attualmente a questo stadio.

*Anima adulta:* È avvenuto un certo assestamento nella personalità che si è formata e consolidata.

*Pericoli di questo stadio:* indurimento, egocentrismo, aridità, eccessivo criticismo e cristallizzazione intellettuale che ostacola o distrugge la coscienza del Reale.

*Aspetti superiori:* Armonia — equilibrio, efficienza — la personalità è divenuta uno strumento idoneo per attuare nel mondo il volere dello spirito. È l'« età critica » dell'anima.

Se il processo di cristallizzazione procede senza l'intervento di influenze equilibratrici può culminare nella morte *spirituale*.

Non di rado la Vita stessa salva da tale pericolo, obbligando l'anima a porsi in contatto con lo spirito: ciò produce un « ringiovanimento » spirituale, *due importanti crisi dell'Anima:* quella che precede il « ringiovanimento » o « risveglio interiore » e quella della « notte oscura ».

L'uomo ordinario non vive — si lascia vivere, senza indagare i problemi essenziali dell'esistenza. I suoi doveri sono quelli consacrati dall'abitudine — la sua religione è formale e teorica, egli crede alla *realtà* della vita ordinaria a cui è tenacemente attaccato.

Talora questo uomo è sorpreso e turbato da un improvviso mutamento interiore; egli si sente in un vuoto pauroso e comincia a chiedersi i significati della vita; è sconvolto da questo suo nuovo stato e tenta con ogni mezzo di resistergli.

Questa crisi che è lotta fra l'anima e lo spirito culmina prima o poi nel « Risveglio dell'Anima » a cui suole seguire un periodo di gioiosa espansione che può avere aspetti e durata diversi.

Talvolta dopo questa breve sosta, la lotta fra la personalità non rigenerata e lo spirito riprende più profonda e più intensa, e l'anima è obbligata a passare dalla misteriosa « notte oscura », la quale è essenzialmente crisi di purificazione.

Anziché subire forzatamente tali stati interiori, si può giungere a cooperare con essi, e tale cooperazione può essere riassunta in due parole: *Accettazione — Amore*.

Può sembrare che tutto ciò conduca ad un mondo ben diverso da quello che preme e pulsa attorno a noi, ma questa lontananza è minore di quanto si creda.

Vediamo della vita moderna soltanto la « facciata », dietro cui vi è la vita delle Anime in travaglio, ed i taciti cozzi e gli aspri conflitti delle forze psichiche e spirituali.

Molti errori dolorosi e funesti si potrebbero evitare se le anime si comprendessero e venissero comprese.

Alla discussione che seguiva prendevano parte i Proff. Redanò, Quadrelli, Alessandri ed altri.

— L'undici gennaio parlava il Dott. **Rinieri De Rocchi** su *Classicismo e Romanticismo come momenti dello Spirito*; egli à considerato l'eterno avvicinarsi, nello spirito, della tendenza a fermare e a chiudere in schemi sintetici (eticì, pratici, conoscitivi) i risultati della esperienza, e a disciplinare in conseguenza la propria attività, e dell'opposta tendenza a rivedere quegli schemi, a riconoscerne le fatali manchevolezze (che si approfondiscono e si accentuano col sovrappiungere di sempre nuove esperienze) e a spezzarli violentemente, in un tentativo sempre ripetuto di evasione verso un irraggiungibile ideale, che la mente colloca nell'assoluto.

Quando queste due tendenze si equilibrano (ciò che non accade a lungo, giacché quell'equilibrio è necessariamente instabile, e deve venire perpetuamente ricreato) si à un *optimum* di attività pratica. Spinta conservatrice di quiete, e spinta distruttrice di evasione si alternano, sotto forme innumerevoli, in un ritmo eterno, e si rispecchiano nello *stile*: — stile di vita, stile di arte, stile di pensiero; ed è perciò che esse possono, *grosso modo*, identificarsi storicamente con le due grandi correnti che si dissero Classicismo e Romanticismo.

Non è difficile dimostrare, infatti, che questa opposizione (che è spesso coesistenza): Classicismo-Romanticismo, non data certo dallo *Sturm und Drang*, ma si presenta, attraverso affioramenti molteplici, sin nei lontani classici.

Sintesi tra i due elementi ottiene individualmente lo spirito, quando in esso aspirazione e ragione, intuizione e raziocinio, avventura e fermezza, si conciliano e si compongono, nella luce di una verità superiore: l'amore, motore della vita spirituale, suo senso e suo termine.

Seguiva una discussione, alla quale partecipavano i Proff. Quadrelli, Imperato, Palanga, Redanò ed altri.

Il 18 gennaio parlava il Barone **J. Evola** sul *Superamento del Romanticismo*. Il mondo moderno, egli à detto, si scuote delle scorie romantiche, abbandona le ideologie e le estetiche derivate dalla comparsa del Cristianesimo sul mondo, lo stesso mito cristiano sarebbe

superato dai fatti, e tutta l'arte che da esso è derivata sarebbe in completa, universale liquidazione a basso prezzo. L'affermazione è degna di meditazione. Tanto più che Evola l'ha sviscerata in tanti aspetti ognuno de' quali è stato esaminato con competenza e penetrazione. Le scienze esatte e l'esattissima loro madre, la matematica, oscillano sulle loro basi sotto i colpi del relativismo. Le arti più tipiche, musica e architettura, si trasformano e l'una decade nel « jazz band » l'altra nel razionalismo; la civiltà moderna crea una nuova etica antiumana o almeno « a-umana » i cui campioni, secondo Evola, sono i magnati della finanza, gli « assi » dello sport, e gli stessi « eroi » (tenuto conto della radicale trasformazione del concetto di « eroicità » dei tempi moderni). Questi ed altri segni sarebbero forieri di un completo superamento dell'epoca romantica. La civiltà cristiana e romantica sarebbe a mano a mano sostituita da un neo-paganesimo che avrebbe per tempio il grattacielo, per dio la macchina, per sacerdote lo scienziato? Una collettività moderna antiumana sovrapporrebbe alle concezioni del Cristianesimo e all'arte romantica, una sua logica e un suo ordinamento freddo, razionale, scientifico fatto di ferrea disciplina e impassibile individualità. Che vi sia una catastrofe del romanticismo avvertibile in molte manifestazioni dello spirito moderno, è cosa innegabile. La politica romantica, societaria e umanitaristica proveniente dalla Enciclopedia e dai postulati dell'89 è largamente sostituita in tutto il mondo. In alcuni centri civili, come le metropoli dell'Europa e, più, quelle dell'America, si verificano fenomeni nuovi che, in grazia della loro evidenza darebbero ragione a queste teoriche che alcuni pensatori moderni vanno diffondendo. Evola è sottilmente istituito de' paralleli esemplificativi tra i concetti di surrealtà che reggono l'arte moderna, a cominciare dal « novecentismo letterario » di Bontempelli e dai comparativi più noti, come il freudismo, il cinematografo, le invenzioni scientifiche. Tutto concorre a indicare, nel mondo moderno, una via non solo di aderenza ma di superamento della realtà: « una sovra realtà più reale e invisibile ». L'arte alla stregua delle idee espresse da Evola sarebbe anch'essa come una manifestazione nettamente romantica destinata a piegarsi alla « razionalità » dell'epoca, alla implacabile freddezza del premeditato calcolo del matematico.

Alla discussione che seguiva prendevano parte i Proff. Imperato, Pennisi, Palanga, Quadrelli ed altri.

— Il 25 gennaio, il Prof. Ugo Redanò, della R. Università di Roma teneva una conferenza sul tema: *Il problema della storia nel mondo della cultura moderna.*

Dopo aver definito la cultura come il complesso delle manifestazioni riflesse, consapevoli di una certa civiltà, il Redanò segnalava in tutta la cultura contemporanea occidentale la presenza di un elemento nuovo che, oltre a rivelarsi particolarmente nell'attività politica e storiografica, ne interessa universalmente ogni zona, ogni espressione, ogni forma: il senso storico di essa. Si tratta, dunque, di rendersi conto, non tanto del momento storiografico (grave anch'esso di problemi) quanto del valore stesso della storia come processo reale, e della funzione che la storia oggi assume nella mentalità del tempo nostro, come categoria.

L'oratore si fa quindi a tracciare, con sintesi rapida e vigorosa, la vicenda della coscienza storica e temporale nel mondo delle antiche civiltà, rilevando lo scarso senso della distinzione temporale nelle più

antiche letterature, e il posto tutt'affatto secondario e limitato che la storia trovò presso quelle speculazioni, anche nelle forme più eminenti (Brahmanesimo, Platone, Aristotele ecc.) caratteristicamente statiche, cristalline, antistoriche, riflettenti la realtà del mondo e della vita *ut pictura in tabula*.

Dopo l'ascesi medievale, che fu anch'essa rinnegazione tipica dei valori temporali, in nome di un eterno ideale assoluto perfetto e immutabile, l'Umanesimo, infrangendo la cristallina sfera del mondo aristotelico-tolemaico, svelò allo sguardo attonito dell'uomo moderno l'abisso dell'infinito fisico, dando nuova ala alle più ardite speculazioni che cominciano a porsi il problema dell'infinità nello spazio e nel tempo. Sono le nuove scienze, l'astronomia e la meccanica in modo particolare, a dare origine, con Descartes, Newton, Laplace e Lagrange alla concezione, eminentemente dinamica e di movimento, del calcolo infinitesimale, che porta nella scienza e nella mentalità tutta dell'uomo, una dimensione nuova, facendola sensibile alla realtà del divenire: il fatto diventa *processo*.

Dopo la divinazione del nostro grande solitario: G. B. Vico, l'idealismo postkantiano, con a capo Giorgio Hegel, spalanca rapidissimamente la visione della storia a ogni forma di sapere, e si iniziano così i grandi movimenti, nel campo *giuridico-politico*, della così detta « scuola storica » del Fichte e del Savigny, in quello *economico-sociale* della dottrina di C. Marx, in quello *filosofico-scientifico* della teoria di A. Comte, nel *campo della vita* dell'evoluzionismo biologico, concezioni tutte essenzialmente storiche, che conquistano di un tratto il pensiero moderno in ogni sua manifestazione di vita e di cultura.

Oggi la coscienza storica del processo, è l'anima, si può dire, di tutta la speculazione contemporanea, in tutti paesi dell'Occidente: dalle concezioni storico fenomenologiche trascendentali delle modernissime correnti tedesche (Hartmann, Dilthey, Scheler, Heidegger), all'intuizionismo della francese *Philosophie nouvelle*, con a capo il Bergson, alle dottrine americane pragmatiste, o idealistiche, del James e del Royce, alle concezioni attualistiche dell'Italia odierna. Propagandosi sempre più intensamente e rapidamente nel pensiero e nella vita, la sensibilità storica, mentre trasforma i gusti del pubblico nella letteratura e nella vita di ogni giorno, influenza profondamente la concezione e l'azione politica.

Il Redanò fa a questo punto un rapido bilancio dei nuovi modi di prospettare i problemi, da parte della mente di un moderno, in confronto al passato, e ritrova in questo elemento dinamico la caratteristica specifica del nostro tempo.

Passando poi ai rapporti tra storia e speculazione filosofica dopo aver rilevato la particolare gravità che in questo campo il problema riveste, prospetta il duplice pericolo, tanto di una soluzione *storicitica*, tendente ad assorbire e risolvere la filosofia nella storia, quanto, quella opposta, che vorrebbe cancellare il mondo della vita e del divenire in un quadro astratto, statico ed omogeneo, che fermerebbe solo una sezione del processo spirituale infinito, dando il cadavere della vita. La soluzione deve cercarsi come soluzione di *sviluppo*, risoluzione del molteplice — coesistente e successivo — in un'unità dinamica che, pur arricchendosi di continuo del passato e del diverso, non cessi, per questo, di mirare ad acquisizioni sempre nuove. E' il

vecchio motivo, in fondo, dell'antico *κίημα ἐκ ἀέρος*, ma concepito entro una realtà in sviluppo. In tal modo, e solo in tal modo, è possibile all'umano perseguire attraverso il molteplice l'uno, il divino, quell'Uno che nel molteplice si manifesta e si rivela come la luce nei colori:

*Life, like a dome of many coloured glass  
stains the white radiance of Eternity.*

SHELLEY

Alla discussione presero parte il prof. Quadrelli, chiedendo quale concezione possa avere questa concezione col problema teologico, e il Barone Evola osservando che tale concezione può collegarsi col nuovo spirito di paganesimo, proprio, secondo l'obbiettante, del mondo moderno. Al primo il conferenziere osservò esulare l'osservazione dall'argomento, ma che nulla vieta, nella concezione — caratteristica — mente spirituale — dei valori storici, che proprio nell'unità dinamica possa cercarsi l'unità spirituale suprema; lo stesso, all'incirca, rispose all'altro obbiettante.

Il primo febbraio il Prof. **Mario Puglisi** ha tenuto una Conferenza su *Le fasi dell'Umanismo nella storia delle Religioni*. Il Conferenziere ha concluso che nell'insieme la visione umanistica del mondo e della vita ci si presenta come una sosta, non come il termine di un viaggio. Esso non può appagare perciò le esigenze religiose, che riposano invece su esperienze ed aspirazioni di natura diversa, perchè superano le contingenze della vita umana. Ma seguire l'Umanismo nella storia delle religioni giova per veder meglio come uscire da un grave equivoco: quello di confondere la religione con le pseudo-religioni, e quindi per segnare i limiti di una purificazione e di uno sviluppo degli elementi fondamentali ed insostituibili della vita religiosa.

Alla discussione che ne seguiva prendevano parte, oltre al Prof. U. Redanò, che dirigeva l'adunanza, i Proff. Quadrelli, Palanga, Pennisi, De Rocchi, Malacchini, Ricci. La discussione però deviava alquanto dal problema centrale posto dal conferenziere: religione e pseudo-religioni, fermandosi invece su i rapporti tra morale e religione. Il conferenziere, rispondendo, concludeva che per lui, sul terreno psicologico, morale e religione sono nettamente distinte. Non così però sul terreno storico, dove l'unione è unilaterale: la religione non fa a meno della morale, mentre quest'ultima può fare a meno della prima. Sul terreno metafisico, invece, religione e morale, sono forme dell'unità dello spirito e rispondono a motivi e finalità che le unificano in un mondo trascendente.

**Lo spiritualismo come religione in America.** — Lo spiritualismo descritto e studiato da **GEORGE LAWTON**, in « *Journal of Religion* » può essere accettato ovvero rigettato per le stesse ragioni per cui vengono accettate o rigettate altre credenze religiose; col criterio cioè della sua capacità, o meno, di darci una spiegazione soddisfacente dei fatti, dei problemi, del destino della vita umana, e della coerenza interna e razionalità sua. La fede nella dottrina spiritualista dell'esistenza di spiriti disincarnati che fruiscono in un mondo spirituale di una vita eterna, può essere condivisa anche da chi non riconosce alla fenomenologia spiritica (fenomeni fisici, materializzazioni e fotografie di spiriti ecc.) il valore probativo della ipotesi spiri-

tuale; e viceversa, si può ammettere la genuinità di tutta la fenomenologia spiritica senza arrivare allo Spiritualismo.

Lo Spiritualismo come corpo coerente di dottrine, è basato sulla ripugnanza che à l'essere umano ad ammettere che la morte segni l'estinzione della personalità propria o di quella dei suoi cari: ed è su questa fame universale di sopravvivenza che è basata la fede di tutti i popoli primitivi e di tutte le religioni civili che la vita risieda non nel *corpo* perituro ma in qualche cosa di indistruttibile, cioè lo *spirito*. Lo spiritualista però postula ulteriormente un terzo elemento costitutivo dell'uomo: l'*anima*, o il *corpo spirituale*: una specie di ponte per mezzo di cui lo spirito, la vera personalità, la parte divina dell'uomo, disceso dallo spirito universale, s'incarna in forma umana. Mentre corpo e anima àno un principio e una evoluzione, lo spirito à sempre esistito, e in forma perfetta. La vecchiaia è il processo con cui lo spirito e l'anima gradualmente si sottraggono al corpo materiale: e la morte rappresenta lo stadio finale di questa separazione e liberazione, ed è perciò un'esperienza, anzichè dolorosa, gioiosa e desiderabile: il passaggio ad un mondo in cui lo spirito e l'anima, suo involucro, formeranno un essere organico. La fase successiva, nella dottrina spiritualista, è simile a quella del Cristianesimo ortodosso: il mondo, dimora degli spiriti, è composto di sette sfere (ogni corpo celeste à tali sfere degli spiriti, che circondano il globo), oltre a sfere universali, combinazioni di varie sfere, a cui le anime giungono solo da una fase assai avanzata di sviluppo. Però gli abitanti di queste sfere cosmiche s'interessano così poco alle cose terrene che da essi non giungono a noi comunicazioni. Alla morte, lo spirito sale alla sfera più armonizzante con la sua natura morale e intellettuale. La prima e seconda sfera sono la dimora triste e tenebrosa di spiriti non evoluti; alla terza passa la comune degli spiriti subito dopo morte, con una transizione così naturale e graduale che essi quasi non si accorgono del trapasso, nè riguardo al proprio corpo, nè riguardo alla persona. lità, ai ricordi, ai sentimenti, alla intelligenza e volontà, buone e cattive qualità. È solo con successivi sforzi che gli spiriti evolvono. Il paesaggio, l'ambiente, le dimore, i vestiti del nuovo mondo sono insieme oggettivi e soggettivi, perchè si proporzionano alla personalità dello spirito e mutano in accordo coi suoi cambiamenti e pensieri. Specie nelle sfere superiori, gli spiriti continuano ad esercitare le loro attività geniali terrene, a istruirsi, e specie a curare il benessere e il progresso dei viventi sulla terra. Vi sono anche dei matrimoni platonici, di affinità spirituale, e senza prole. La quarta sfera è la dimora dei geni, e di qui parte l'ispirazione agli uomini. I suoi abitanti modellano sovranamente la materia col solo pensiero.

La loro fratellanza è perfetta. Progressivamente più perfette sono la 5ª 6ª e 7ª sfera. Il male e la colpa sono per gli spiritualisti solo imperfezioni: e la sola loro punizione è il disagio e il dolore di sentirsi una personalità non sviluppata: nessun Inferno, nessun Giudizio — eccetto il verdetto della propria coscienza — nessuna Redenzione: ma progresso, universale e illimitato per ogni anima. Tutte col tempo evolveranno i loro attributi divini, e realizzeranno i più sublimi ideali di perfezione.

Oltre a basare ques'e dottrine sui fenomeni psichici, gli spiritualisti fanno appello all'astrologia, alla frenologia, e alle più recenti scoperte scientifiche, alle teorie della relatività, della apparente immate-

rialità della materia, oltre a quelle della evoluzione e radiazione. Molti famosi scienziati e scettici hanno inviato dall'al di là la loro abiura alle idee professate sulla terra: tra essi M. Faraday, W. James, Mrs. Eddy, la Blavatsky, ecc. Gli spiritualisti riguardano Cristo come una straordinaria personalità e sommo « medium ». La propaganda spiritualistica si basa su una filosofia, che risale attraverso Jackson Davis, il veggente americano, e a Swedenborg, ai mistici e neoplatonici: è questo corpo comune di dottrine, anteriore alla ripresa moderna dello spiritualismo coi fenomeni Hydesville (1848), che spiega — anziché il corpo comune di fatti sperimentati — la grande somiglianza delle descrizioni del mondo degli spiriti, fatte dai « mediums » dei vari paesi. Nella storia del pensiero ricorrono ripetutamente descrizioni di sfere corrispondenti ai valori etici: quella della « Commedia » di Dante ne è un esempio. Ma gli spiritualisti attribuiscono questa stessa corrispondenza alla sorgente comune medianica da cui i geni sono ispirati.

Una religione però non è solo una filosofia o una fede: è anche una organizzazione ed un culto; e lo Spiritualismo è organizzato e ha i suoi templi in ogni parte degli Stati Uniti ed in gran parte d'Europa. In circa 50 Chiese di Boston, altrettante di Chicago e 40 di New York, oltre a innumerevoli altre città e villaggi minori, vi sono ufficiature religiose spiritualiste più volte la settimana. V'è anche un seminario per la formazione dei ministri; e sono comuni le scuole domenicali per fanciulli, i bazar di beneficenza, i trattenimenti sociali, ecc. come nelle altre società religiose. Di speciale è una stazione radio spirituale e mentale che permette ai membri di mettersi in tono col Grande Circuito Dinamico Curativo, tre volte la settimana, alle ore 7, pomeridiane di Chicago, con lunghezza d'onda universale. I membri inviano e ricevono questi pensieri: « Io debbo, è il dovere, voglio essere curato. Chiedo all'operatore del Centro Curativo del Pensiero Progressivo di imprimere in me la nozione di ciò che devo mangiare, bere, e fare per il vantaggio mio, della mia famiglia, degli amici, e della grande causa ». Una chiesa fa anche uso della radio comune fisica. L'attività editoriale si esplica in vari bollettini settimanali e mensili, in un annuario eterico, e in una vasta letteratura di studio e di propaganda. Il « Psychic Bookshop » o « Libreria Psichica » di Londra [di cui è proprietario Sir Conan Doyle] è per suo indirizzo di cablogramma la parola: « Ectoplasm ». Bisogna distinguere le sedute private dalle ufficiature religiose. Le prime, in genere, a pagamento sono individuali o di gruppo, ed in esse vengono date comunicazioni o altre prove degli spiriti disincarnati. Le seconde, per un gruppo più ampio, sono condotte da un ministro — talora di chiese cristiane — assistito da un « medium » se non lo è egli stesso; e consistono in preghiere, canto, musica e un discorso, spesso di propaganda, seguito da comunicazioni medianiche, talora di carattere psicometrico (con contatto di oggetto portato indosso dal defunto o dal vivente interessato). L'uditorio va dalle 20 alle 300 e più persone, in prevalenza donne. Si sollecitano offerte per coprire le spese. Benché si professi di trasmettere specialmente messaggi dei defunti, i medesimi generalmente, sia nelle sedute private che in quelle pubbliche, praticano la profezia e la guida magica, trattando della salute e degli interessi privati più diversi delle persone, dando loro autorità col

nome degli spiriti, ma con scarsi elementi di descrizione della vita nell'al di là.

Quale è la funzione della fede spiritualistica e quale conforto essa può dare più di un'altra fede? Anzitutto essa rappresenta un rifugio per tutti i ribelli delle fedi cristiane, e una liberazione spirituale. Poi offre un'oasi agli isolati, ai derelitti, ai bisognosi di emozioni, che ivi trovano calda accoglienza, interessamento dei vivi e la comunicazione coi loro defunti ancora. L'universo per loro smette la sua posa di silenzio glaciale e diviene vivo e famigliare. A un livello superiore lo Spiritualismo attutisce più efficacemente forse che un'altra fede il colpo brutale della morte, mentre le comunicazioni gettano un ponte sull'abisso da essa aperto. Talvolta il desiderio di riceverle à carattere patologico. A un livello più alto ancora lo Spiritualismo risponde al bisogno di una scienza dell'immortalità, offrendo prove scientifiche — benchè tali non possano essere — di quelle realtà che il cuore desidera e che le religioni ortodosse, più caute, non osano offrire. Non fa meraviglia che i ministri e i fedeli di queste Chiese siano antagonisti a dottrine che li privano del monopolio delle prove dell'immortalità, laicizzandole; che distruggono le dottrine fondamentali del peccato, dannazione, redenzione, ecc. e sostituiscono la preghiera ai defunti a quella per i santi. Nell'insieme, lo Spiritualismo è una reazione alle lacune delle religioni ortodosse, specie protestanti, e alla loro inadeguatezza nel soddisfare i bisogni di conforto, guida, direzione pel futuro, e offrire coraggio innanzi alla morte. Inoltre lo Spiritualismo à accolto varie dottrine e risorse del cattolicesimo: confessione, comunione dei Santi (spiriti), credenze medioevali: elementi magici, mistici, orientali; è individualistico e insieme sociale. La sua vitalità dipende, come per le altre religioni, dalla sua capacità terapeutica — di trasformare le disillusioni, il dolore, la morte, e renderli meno offensivi — non dalla sua capacità rappresentativa.

L'a. termina questa rassegna, in cui sembra avere in vista lo Spiritualismo dei templi e non quello dei laboratori e delle ricerche psichiche, prevedendo che esso diverrà più forte se e in proporzione che le altre religioni diverranno più deboli.

G. P.

**La situazione religiosa in Cina.** — Particolare attenzione à richiamato recentemente la Cina per la sua situazione politica, la rivoluzione che la tormenta, l'estendersi del bolscevismo, le persecuzioni contro missionari cristiani, ma poco nota è la sua vera situazione rispetto alla religione in genere.

Ricordiamo che, or sono dieci anni, à fatto parlare di sé un movimento sincretistico tra le varie religioni, che estendendosi in varie parti e in varie guise in quelle immense regioni, accentuava però la sua forte tendenza a spiritualizzare le vecchie religioni e i vecchi culti. Si poteva notare in quel movimento l'influsso del pensiero cristiano, per certi elementi combinati con altri maomettani, buddhistici, taoistici e confuciani, ma si voleva soprattutto una religione capace di ridurre ad unità religiosa tutti i popoli della terra. Questo movimento, ripetiamo, ebbe larga diffusione in Cina e à potuto attirare nella sua orbita molte persone colte; ma da qualche tempo

non si è fatto più vivo. Non è escluso che ritorni a far parlare di sé, ma attualmente pochi se ne occupano, forse perchè distolti dagli interessi politici più impellenti.

Un movimento invece che si delinea nettamente nell'orizzonte cinese è quello anticristiano. Nella primavera del 1922 ebbe luogo a Pechino il congresso della Associazione mondiale cristiana dei giovani (Y M C A) e fu allora che un forte gruppo di studenti cinesi, per spirito reazionario, sotto l'influsso di una filosofia materialistica, nella persuasione che col Cristianesimo si volesse sostituire una superstizione ad un'altra, iniziò una forte opposizione. Bertrand Russel, che aveva allora una grande influenza su gli studenti cinesi, forniva anche argomenti contro la religione in genere.

Il naturalismo diveniva grado a grado motivo dominante negli attacchi contro il Cristianesimo.

Ma un altro movimento à avuto negli ultimi anni notevole successo: quello di Tai Hsü detto anche Neobuddhismo. I buddhisti ortodossi àno guardato con sospetto agli insegnamenti di questo religioso e dotto cinese, ma egli à molto séguito fra le classi più colte, che riconoscono la necessità di rivedere gli insegnamenti e il culto del Buddhismo ortodosso, per renderlo accettabile al pensiero moderno.

Col nuovo nazionalismo, permeato di spirito bolscevico, si è sviluppato un movimento antireligioso, che à attaccato vivacemente non soltanto il Cristianesimo, ma anche ogni religione forestiera. L'intenzione antireligiosa si mascherava di nazionalismo, e parecchi templi venivano sconsecrati, gli idoli dispersi o bruciati, cartelli antireligiosi esposti al pubblico in gran numero, proclamando la nota frase di Marx: la religione è l'oppio del popolo. I partecipanti al movimento antireligioso, generalmente pieni di entusiasmo e fiducia, minacciavano di spazzar via ogni traccia di religione. E' vero che un senso di opposizione è sorto in cuore a più d'uno e che il popolo à reagito in qualche luogo, riprendendo i propri oggetti religiosi e i propri riti, ma ciò avveniva quando la burrasca antireligiosa era passata, per abbattersi su altri luoghi. I principali attacchi contro il Cristianesimo sono sorti per il suo sistema di educazione. Le scuole ed i collegi cristiani àno dovuto subire una limitazione, quando non sono stati addirittura soppressi, come è avvenuto dell'insegnamento religioso nelle scuole, che rimane sotto il controllo del governo cinese. Notevole è però il fatto che molti fra i personaggi più autorevoli della Cina odierna sono cristiani, o sotto l'influsso della cultura cristiana. Non pochi fra i giovani, abbandonata l'etica confuciana, avvertono che la Cina à bisogno di una base etica più solida. Da qui la ricerca di un nuovo fondamento della morale per il popolo, nel sistema religioso; da qui la fama, forse esagerata, che gode oggi il Dr. Sun Yat Sen, dalla giovane Cina considerato modello di tutte le virtù, grande patriotto e liberatore, che à dedicato la sua vita al popolo. La sua figura viene considerata come il sostegno di ogni speranza per una rigenerazione della vita etica, ma si è ancora ben lontani dal deificarlo, sebbene le sue opere, come la sua imagine, abbiano per il popolo significato di oggetti religiosi. Si avrebbe così un'altra prova della necessità per il popolo, quando viene a mancare degli antichi simboli della sua fede, di cercarne altri per appagare le sue insopprimibili esigenze religiose. (Dall'*Inquirer*)

## I LIBRI

### LA PSICOLOGIA DELLA CONVERSIONE

Uno degli argomenti più tormentosi della psicologia della religione è quello della conversione.

Man mano si procede nella indagine, aspetti sempre più interessanti si offrono allo studioso. Il Dr. Elmer Clark, uomo di vasta cultura, di grande attività e senso pratico, è seguito, nel suo recente volume (1), il metodo dell'inchiesta che à avuto inizio e fortuna in America. Il Dr. Clark à viaggiato molto in Europa e, durante la guerra, è stato fra noi come corrispondente di giornali americani. Dopo la guerra à fondato negli Stati Uniti un grande istituto pedagogico e pubblicato scritti di vario argomento. Frutto di lunga esperienza e di accurate ricerche ed analisi, è il suo volume su la psicologia della conversione, nel quale si propone di esaminarla a sua volta senza alcuna dipendenza da coloro che su tale cammino lo àno preceduto. Si ricordino le opere di Prichard (1843), di Hall (1881 e poi, ancora e meglio, con un'altra opera nel 1904), di Starbuck (1897), di Coe (1900), di James (1901). Ma il dottor Clark, disponendo, per ragioni di ufficio, di un campo di ricerche assai vasto, à potuto prendere in esame non meno di duemila settecento settantaquattro casi, scelti nelle Scuole, nelle Università, fra studenti e professori; e ciò non solo per mostrare in che differisce l'esperienza religiosa attuale da quella delle passate generazioni, e quali ne sono state le cause, ma anche per illuminare l'indirizzo da dare alla pedagogia per l'insegnamento, per l'educazione religiosa.

Come si vede da questi accenni, l'a. non si propone affatto di oltrepassare il campo della empiria, nè pretende di dare interpretazione alcuna della esperienza religiosa, che dovrebbe esser data soltanto dai singoli soggetti. Essi dicono che l'esperienza religiosa è una cosciente reazione, o un complesso di reazioni accompagnato da un atteggiamento di dipendenza rispetto a una potenza sovrumana, concepita generalmente come personale, e dal proposito, più o meno visibile e definito, di chiedere aiuto o appagamento ai propri desideri. L'a. non indaga se questo aiuto o appagamento sia un'esperienza originaria, se questa divina realtà esista realmente o se il soggetto sia vittima di una illusione. L'indagine cade al di fuori del campo empirico in cui l'a. vuol rimanere. La religione, egli dice, è ciò che è per l'individuo (si potrebbe forse aggiungere per la collettività) e le esperienze rimangono decisive per lui. Nel volume del dottor Clark dunque sono state rigorosamente eliminate divagazioni filosofiche e teologiche, senza perder mai di vista quella realtà nella quale il soggetto à fede. Egli è il solo giudice, dice il dottor Clark. Ma pur non contraddicendo quanto à scritto Strickland (*Psychology of religious Experience*) che l'esperienza religiosa consiste in elementi che sfuggono all'osservatore esterno, non vorremmo che di questo passo si venisse a confondere l'illusione con la realtà. L'a. è nel suo diritto di eliminare dalle sue indagini psicologiche ogni escursione sul terreno della filosofia e della teologia, ma non dovrebbe mancare di riconoscere che pur sfuggendo le esperienze religiose all'osservazione esterna, non possono sottrarsi dall'essere oggetto di studio da parte di chi osserva esternamente,

---

(1) *The Psychology of religious Awakening*; New York, The Macmillan Company, 1923, pp. 170, dollari 2,50.

tanto più che il soggetto non à da fare con verità di ragione) ma con verità di fatto, suscettibili di errori.

Nonostante l'a. riconosca che la conversione (egli adopera la parola conversione in senso generico, come sinonimo di consapevole risveglio religioso) considerata nel suo aspetto individuale significa avere tante specie di risvegli religiosi o conversioni quanti sono gli individui, pure procede a distinguerne tre tipi. Uno è chiamato dall'a. di crisi definita (*definite crisis*), perché à luogo un deciso cambiamento di atteggiamenti. Esso implica una vera crisi emozionale in diversi gradi di intensità. Un altro — detto dall'a. *emotional stimulus awakening* — è quello in cui l'elevamento emozionale è d'intensità assai ridotta o anche assente, ma in cui uno speciale cambiamento si è verificato al quale il soggetto, guardando indietro, ascrive il risveglio della sua coscienza religiosa. Qui la vita e gli atteggiamenti del soggetto rimangono immutati, ma lo stimolo, che à causato il risveglio, la conversione, dura nella memoria, e appare al soggetto come l'alba della sua conversione. Il terzo tipo è quello del risveglio graduale, quello in cui è assente il ricordo di uno stimolo al quale il soggetto possa riferirsi come a un cardine per un definito atteggiamento religioso.

Tra 2174 casi l'a. trova che il 6,7% appartiene al primo tipo, quello della crisi improvvisa, definita, tipo classico e tradizionale della conversione. Il 27,2% appartiene al secondo tipo e il 66,1%, ossia la grandissima maggioranza, al terzo tipo, a quello del risveglio graduale. Tra 1420 donne si à il 2,5% del primo tipo, il 26,5% del secondo e il 71% del terzo. Tra 736 maschi, si à il 14,6% del primo tipo, il 27% del secondo e il 57,7% del terzo. Il maggior contingente offerto dal secondo tipo presso soggetti femminili potrebbe dar luogo a interessanti ed utili considerazioni psicologiche e pedagogiche.

Riguardo al tempo del risveglio religioso l'a. non si allontana da coloro che l'anno ascritto prevalentemente al periodo della pubertà.

Notevoli sono in questo volume del dottor Clark — arricchito da molte tavole di confronto — le sue osservazioni intorno all'influsso della teologia su l'esperienza religiosa.

L'argomento è quanto mai delicato e importante, e giova anche a chiarire le differenze tra l'attuale e la passata religiosità. L'a. avverte che la predicazione evita oggi di fermarsi su alcuni argomenti, come quelli delle pene eterne, della personificazione del male (il diavolo) della radicale depravazione umana e simili. Il dogma del peccato originale, tendendo però a produrre il primo tipo del risveglio, quello classico, farebbe intendere il numero relativamente piccolo di tali convertiti.

Ma senza entrare nella questione della validità o meno del metodo dell'inchiesta, per autorizzarci a fare delle generalizzazioni sopra un punto così delicato, preferiamo seguir l'a. nei suoi confronti tra conversione cristiana e conversione non cristiana, dove più evidente è la diversità dell'influsso nell'uno e nell'altro caso esercitato dalla teologia. Nella conversione non cristiana non appare alcuna traccia dell'influsso di dogmi come il peccato originale, ma di altri che lo sostituiscono, come lo stato di depressione che si avverte in precedenza: esempio, il mistico Ramakrishna. Il senso del male rimane sempre nel cuore della religione: essa vuol esserne la soluzione del problema.

Come il problema del male, così questo del rapporto misterioso dell'umano col divino, rapporto che la dottrina della Grazia vorrebbe spiegare, è anche un fatto centrale nella coscienza religiosa cristiana.

L'influsso che la teologia esercita su la conversione va compreso in

quello dell'ambiente su l'individuo, e quindi l'ufficio che questi occupa, la famiglia, la città o la campagna che creano diverse condizioni di risveglio religioso.

Con l'ambiente non trascura l'a. di tener conto anche del temperamento, come aveva già fatto Coe, essendo fuori dubbio che il tipo dell'esperienza religiosa dipende in gran parte dal temperamento individuale. Ma non bisogna eccedere in queste affermazioni, come invece hanno fatto alcuni psicologi e psicanalisti.

Con l'ambiente e col temperamento va tenuto conto anche dell'età dei soggetti. Starbuck aveva richiamato l'attenzione su la frequenza dei diversi motivi nelle varie età dei soggetti.

In considerazione dei fattori del risveglio religioso e dei motivi che lo preparano l'a. si domanda se non si debba procedere ad una riforma della pedagogia religiosa che non coltivi la paura o qualsiasi altro senso morboso, ma segua i principi generali dell'educazione e crei l'ambiente opportuno per rendere attivi gli stimoli idonei a produrre quel tipo di risveglio religioso che si reputa preferibile. È questo un problema che, non ostante i processi raggiunti dagli studi psicologici, attende ancora una soluzione.

Fra i pericoli nei quali incorre l'educazione religiosa è il deprezzamento dell'importanza del fattore emozionale nella religione, mentre è coestensivo con essa. Gli uomini sono portati all'azione dal calore del sentimento e non dal freddo lavoro intellettuale. È un fatto questo che non deve esser trascurato dagli educatori. Similmente deve dirsi dell'elemento mistico della religione che, per il dottor Clark, è l'elemento noetico della religione, realizzando l'atto mistico la conoscenza della realtà, della verità di Dio, direttamente, intuitivamente.

Underhill chiama infatti il misticismo l'intuizione o l'esperienza diretta di Dio (*The Mystics of the Church*). Nessuna perfezione tecnica può fare della religione un fattore vitale per l'individuo e la collettività quando si è smarrito l'elemento mistico. Il dottor Clark insiste perciò su la necessità che l'educatore conosca la filosofia del Cristianesimo, non intendendo con questo far dipendere l'educazione religiosa dalla teologia, ma, al contrario, da una profonda conoscenza della religione e dei moderni studi biblici per reinterpretare e provvedere così ad un'educazione religiosa su basi filosofiche, e salvarla tanto dalla superficialità quanto dal divenire un sistema di abitudini. Questa è la parte più viva e interessante del volume del dottor Clark.

M. P.

#### LA POESIA DI VIRGILIO

Tra le molteplici critiche virgilliane, sorte oggi giorno in seno alla Latinità e alla Non-Latinità, merita particolare menzione quella di Tommaso Fiore, su *La Poesia di Virgilio* (Laterza, Bari, 1930, pag. 303, L. 20). Premettiamo che l'opera di Virgilio, come avviene per tutte le cose di questo mondo, è stata e continua ad essere un po' « exploitée » a seconda delle circostanze, nonché talora asservita a passioni letterarie e politiche d'individui e di popoli; non può dunque non produrre ottima impressione un'analisi ben condotta e una critica scevra da pregiudizi come questa.

Per l'a. il Mantovano è anzitutto poeta, e, come tale, va riguardato sopra ogni altra cosa in tutte le sue manifestazioni.

S'incomincia dunque con le Egloghe il cui piano è l'amore beninteso, non l'amore romantico di Werther, ma l'amore che si esprime in un inno alla natura esteriore, ai cieli, ai boschi, ai fiori (vedi l'egloga di Alessi). Non

e già che Virgilio non riesca ad uscire dalla sfera dell'Arcadia, ma è su questo sfondo che si proietta la sua arte. Ovunque si nota la stessa aspirazione alla pace e alla quiete, ma — è questo un punto su cui occorre fermare la attenzione — l'Arcadia virgiliana, da principio vera e propria Arcadia, puramente sentimentale, amorale, passatempo di sfaccendati e d'oziosi, si trasforma poi in vita morale, in ideale serio, compreso di dolore, pur conservando l'impronta primitiva.

Dall'Arcadia si passa quindi alla Tragedia (egloga di Gallo). Ecco il primo contrasto, comechè non si possa, com'è naturale, conciliare l'idillio con la tragedia. Ma Virgilio, come poeta, non à l'obbligo di trovare un punto di conciliazione tra i suoi diversi stati d'animo. Il poeta non spiega ma solo sente e nota, e questo cozzare di sentimenti lo rende triste e finisce col vincerlo. Ecco allora comparire il fato, l'ineluctabile *fatum*, che grava su tutte le cose come una cappa di piombo. Virgilio si ribella ad esso col suo senso morale fortemente radicato, ma la sua ribellione non è « attiva », bensì « passiva »; non è già rivolta di un uomo che pensa e agisce, ma reazione — se tale si può chiamare — che si risolve in un riconoscimento e in una dichiarazione d'impotenza e di fragilità. Si scorge di qui il tormento della anima virgiliana: da una parte, l'amore della quiete dei campi, del rezzo delle foreste, del canto delle cicale, l'Arcadia classica insomma; dall'altra, la visione che le cose umane sono governate dalla fatalità; e, sotto un altro aspetto ancora, il bisogno di contrapporre alla tragedia dell'anima, all'Antiarcadia, una visione morale, quasi cristiana delle cose.

L'anima di Virgilio — dice bene il Fiore — non giunge a superare questo doloroso dissidio, appunto perchè al poeta non è dato di approfondire le cose, di scoprire fra di esse il nesso logico e costruire una sintesi da cui si possa contemplare tale nesso e poterlo quindi giustificare (còmpito questo del filosofo). No, a Virgilio non resta altro, per proseguire il suo cammino spirituale, la sua evoluzione, che negare uno dei termini, l'Antiarcadia. Una tale negazione, si capisce, è provvisoria, poichè il senso del tragico permene, sebbene nascosto, più vivo che mai nell'animo del Mantovano.

È con questo stato d'animo che si opera il passaggio dalle Bucoliche alle Georgiche; nelle prime, àvvi adattamento agli incanti, agli allettamenti della natura; ed è perciò che il tragico viene a conseguire facile vittoria, non incontrando resistenza; nelle seconde, Virgilio, col ritorno alla Arcadia e la negazione dell'Antiarcadia, cerca di premunirsi contro un possibile ritorno del tragico stesso. Quale ne è il segreto? L'amore al lavoro, che sostituisce l'amore alla quiete. *Labor omnia vincit*. E il lavoro più bello, più fecondo è quello dei campi. *O fortunatos ninium, sua si bona norint, agricolos!*

Tutto ben considerato vi è qui, come si vede, progresso spirituale, quasi inconscio, nello spirito del Poeta latino; si dice addio a Dafni e al protettore di Titiro, per volgersi al Dio degli Stoici, all'Ordinatore del Mondo, a Colui il cui còmpito è di rinnovare il mondo. È questo un punto di capitale importanza: il Poeta è tratto a teologizzare dal suo profondo senso etico che si oppone alla sua stessa tendenza poetica naturalmente quietistica. Questa reazione lo porta appunto alla glorificazione del lavoro come rimedio contro la tragedia che il destino cieco apparecchia immanabilmente in ogni occasione, e che finisce sempre per vincere l'imbelle che non sa far fronte contro di essa.

Non comprende Virgilio chi vede nelle Georgiche un poema didascalico sull'agricoltura, sull'allevamento degli animali, ecc. Lungi dal voler fare delle Georgiche un poema filosofico — sia pure un Anti-Lucrezio — sarebbe

ingiusto il disconoscere l'intimo significato di essa opera, significato che si risolve in un tributo poetico d'ammirazione per ogni forma di vita e d'attività, in vista della realizzazione d'un ideale di giustizia e di bontà.

Virgilio non è filosofo come Lucrezio; perciò non attacca quest'ultimo di fronte, non ne è la possibilità; la sua opera sul lavoro agreste non è né può essere dunque una critica sistematica dell'epicureismo. Essa è semplicemente la glorificazione poetica d'una forma di vita perfettamente antitetica a quella che ormai si poteva dire comune tra la gente di Roma. Solo chi tien presente ciò, giunge a spiegarsi le simpatie di Virgilio per Ottaviano, diventato poi Cesare Augusto, e le sue antipatie per Antonio.

Ma egli è sempre agitato da opposti sentimenti; ecco perchè, nel secondo libro delle Georgiche, l'Arcadia — la prima delle Egloghe — ripiglia momentaneamente il sopravvento. Questa retrocessione serve però a qualche cosa; a prendere lo slancio per una visione più ampia e più ricca della vita; l'amore, la pietà, l'eroismo. Il mondo delle Georgiche si anima: la vita dei contadini, dei buoi, delle pecore, delle api, diviene eroica; tutto si ammanta di umanità. Il dolore bussa fortemente alla porta, ma l'Amore, anche se non lo vince, tien fronte ad esso valorosamente. Viene così creata l'atmosfera necessaria per il massimo poema, per l'Eneide, in cui l'Arcadia e la Tragedia si alternano in un ritmo sempre più accelerato, ma nel quale la pietà, l'amore per la famiglia, per la patria e per l'umanità, le aspirazioni morali più elevate, assumono un tono sempre più forte.

« Non vi sono — dice il F. — vincitori nell'Eneide, ma tutti sono, in diverse forme e per lo stesso motivo, dei vinti della vita — Anchise, Turno, Didone, Merenzio, Lanso, Pallante, Andromaca, Amata, Camilla, Eurialo, Niso, Palinuro, Priamo, Polite, Corebo, Polidoro, Deifobo, Marcello, finanche Enea, che non riacquista la gioia della vita, in gran parte anche Latino ed Evandro, che pure assecondano il destino — dei « *victi tristes* » in modo ben più grave che non i loro predecessori delle Egloghe e delle Georgiche. *Ep-pure tutti costoro sono degli esseri superiori*; tutti si abbandonano romanticamente alla passione, alla contemplazione del passato glorioso o spingono l'occhio al futuro per crear di nuovo il passato e passato e futuro non son per tutti che l'Arcadia beata dell'innocenza, della santità, delle belle forme, dell'attività sana, della natura: nessuno ama la guerra, tutti aspirano al riposo, *ma al momento opportuno scattano con cieco slancio alla lotta contro ogni ostacolo; nessuno ignora la pietà.*

L'a. è senz'altro d'accordo che Virgilio sia oggi vivo come prima, che la sua arte sia moderna, che la sua sensibilità sia ancora fresca come una volta, ma afferma che non bisogna confondere, per esempio, la passionalità di Didone con la bestiale esaltazione erotica moderna.

L'eroismo dei personaggi virgiliani è un'impronta morale che il criticismo, lo storicismo e il romanticismo della nostra epoca hanno tolto dalle scene. È naturale quindi che il poeta si domandi il perchè del « *pianto delle cose* »; che dalla morale, attraverso il dolore, egli passi alla metafisica e alla religione. Ma bisogna sempre tener presente che alla metafisica e alla religione, Virgilio, personificato nel pio Enea, non arriva per la via della ragione e della speculazione filosofica, sibbene per l'approfondimento del senso del divino e per il riconoscimento obbligato che tutto è materiato di dolore.

Egli cerca però di reagire contro l'antropomorfismo e il fatalismo pagano, ma gli fa difetto il più potente strumento che contro questo sia sorto: la morale cristiana.

E si rifugia in un sincretismo per sfuggire al materialismo e all'epicu-

reismo predominante: sincretismo costituito da platonismo, stoicismo e neopitagoreismo. Enea che scende all'inferno e tenta di acquetare il suo travaglio spirituale col chiedere al padre Anchise la spiegazione delle ultime cose, il « mens agitat molem et toto se corpore miscet », serve a Virgilio per appagare un proprio bisogno religioso, data l'insufficienza del Paganesimo a tale riguardo; però, nota il F., se questa concezione panteistico-spiritualistica è meritevole del più vivo plauso da parte del pensatore di tutte le epoche e di ogni paese del globo, reca pertanto pregiudizio al contenuto propriamente poetico dell'opera. Essa rappresenta insomma il « brutto » della poesia. Tutto qui è poeticamente mancato: non vi è poesia a cagione di « antica e radicata tragicità della visione virgiliana ».

Così Enea, l'eroe, attraverso questa odissea, si spiritualizza a poco a poco con l'aspirazione al Bene e col dolore che sempre si rinnova. Egli giunge infine all'« ultima Arcadia », il cui contenuto è eminentemente umano, e perciò cristiano, quando si pensi al motivo dominante ch'è il comandamento di sacrificare l'« ego » all'« alter »; di preferire la pace alla guerra, la meditazione all'azione. Arcadia purificata che vale per l'individuo e per lo Stato, e che il Mantovano bandisce all'umanità e al « continuatore di Saturno », Cesare Augusto.

Il Fiore è oggi uno tra i pochi che conoscendo a fondo tutta l'opera virgiliana siano riusciti a metterne in mostra la grandezza e, nello stesso tempo, i difetti artistici causati dal disagio spirituale d'un poeta dotato di profondo senso morale e religioso. Mette talora felicemente in rilievo le inesattezze di alcuni critici virgiliani, sia indigeni che stranieri.

La lettura di questo libro è, secondo me, raccomandabile sotto ogni aspetto: lo stile è forbito e non manca nemmeno quella liricità che, in lavori di questo genere, è sempre un elemento apprezzabile, purchè sia contenuto entro certi limiti.

Remo Fedi

#### EUROPA ED ASIA

È stato ben accolto in Germania un volume di T. Lessing: *Europa und Asien Untergang der Erde am Geist* (Felix Meiner, Lipsia, 1929, p. 351) nel quale intende dare alla luce una filosofia per tutti i popoli e per tutti i tempi. La pretesa è, a dir vero, un po' forte, ma astraendo da ciò, e non tenendo conto naturalmente dei colpi di grancassa battuti a scopo commerciale e reclamistico, diremo che il lavoro è più profondo di quello che appaia a prima vista.

Si tratta d'uno spiritualismo universalistico nel quale l'a. riesce ad incarnare, a trovare — direi — il « ressort » per una spiegazione e per un nesso logico degli avvenimenti storici dei diversi popoli della terra, nella loro multiforme drammaticità.

I piloni centrali su cui si appoggia il sistema lessinghiano sono:

1° La teoria della necessità. Alla radice della realtà cosciente, spaziale temporale, sta la necessità, da cui vengono fuori la contraddizione e la identità.

2° La teoria della misura, secondo la quale a sostrato del mondo della conoscenza normale (della relazione soggetto-oggetto) si trova un elemento in cui il soggetto e l'oggetto coincidono.

3° Quella che il L. chiama teoria delle tre sfere, la quale consiste:

- a) nella realtà cosciente immanente;
- b) nel confine inferiore della realtà stessa, ossia nell'elemento vissuto;
- c) nella sfera intuitiva della ragione.

L'uomo naviga nell'oceano dell'incommensurabile: egli non à che un piccolo lume per orientarsi: la coscienza, ch'è un punto dal quale egli può guardare in due direzioni, e cioè verso l'«io» (il soggetto), e verso il «mondo» (l'oggetto). Questo punto è l'uomo che, secondo la famosa sentenza protagorea, è «misura di tutte le cose». Vi sono — dice il Lessing — poche verità così ben fondate come il famoso principio dell'«homo mensura». Ma esso va inteso nel senso che l'uomo è misura di tutto ciò che cade sotto la sua possibilità d'esperienza e d'osservazione, della realtà empirica insomma, mentre non lo è dell'elemento che si trova alla radice di tale realtà, ossia della vita e della verità. Queste ultime sono infatti di natura extrumana, sono le due metà dell'essere che la coscienza divide. L'elemento cosciente vien fuori dalla natura come il «burro» vien cavato dal latte. Alla stessa guisa che avviene un impoverimento del latte, mediante l'operazione di sburratura, à luogo una depauperazione della natura. È questo il peccato originale che in occidente à per padre Adamo, in oriente Manù. Un tale distacco, che si ritrova nelle tradizioni teologico-teogoniche di quasi tutti i popoli della terra, à fatto sorgere due campi distinti: dello spirito e della materia, del noumeno e del fenomeno, della libertà e del meccanicismo. Infatti la natura, la vita così impoverita, sarebbe ridotta ad un movimento spaziale-temporale di cose e forze meccaniche. L'animale cosciente che chiamasi uomo — e che si trova nel mezzo di due poli, come abbiamo accennato, à per compito di riunire in sintesi le due metà spezzate: di far coincidere la vita con la verità. Una tale coincidenza è raggiungibile, per l'uomo, mediante una ricostruzione e una rielaborazione sempre più ricca e più piena della sfera logomantica, la quale è compresa nella più grande sfera della vita elementare. In tal modo, l'elemento cosciente, che si è staccato (peccato originale), finirà, attraverso queste ricostruzioni, di inserirsi di nuovo nell'elemento vita, ridonando allo stesso la spiritualità perduta. Il ritorno del mondo in Dio: non è questo il «tadvanam» delle Upanishad? L'estinzione di ciò ch'è umano, terrestre, nel Paranirvana? La redenzione del Cristo, cioè il trionfo dello Spirito dopo la morte della carne? Perciò non è possibile entrare nel cuore dell'Essere fino a che siamo uomini, conosciamo e vogliamo umanamente. Non si raggiunge la verità per mezzo della virtù, e neppure per mezzo della sapienza. Bisogna penetrare nel dominio dello Spirito, ma per far ciò è necessario essere «mehr als nur Menschen»!

Come si vede, il nucleo del pensiero lessinghiano è la liberazione dal peccato, la redenzione, ma ciò, per quanto squisitamente religioso e rispondente, in numerosi casi, alle esigenze di spiritualità dell'uomo moderno, non è — com'è facile rilevare — una novità nella storia della filosofia.

Avvi dunque l'oriente (l'Asia) da un lato; l'occidente (l'Europa e la America) dall'altro; la prima è la culla della verità, il punto di partenza e di ritorno di questa; la seconda ci mostra la vita meccanizzata, satanica, dell'uomo moderno. Occorre pertanto notare quanto l'a. scrisse a suo tempo nella prefazione alla seconda edizione del suo libro, e cioè che l'Europa e l'Asia non stanno affatto a significare due mondi ideali in assoluta opposizione fra loro, sopra uno dei quali sia necessario far cadere la scelta. Egli pensa per contro a due anelli d'una stessa catena. Nell'Asia vi è redenzione della vita e superamento del dolore, mentre nell'Europa vi è innalzamento della natura e umanizzazione progressiva; riposo in Dio, nella prima; sforzo per giungere a Dio, nella seconda.

L'Essere indifferenziato del Brahmanismo giunge a differenziarsi, ad acquistare coscienza di sé attraverso il susseguirsi delle civiltà cosmiche, la

sempre rinnovata lotta tra Cristo e Lucifero, tra la luce e l'ombra, tra lo amore e l'odio. Questo «Progress» del pellegrino Spirito non potrà attuarsi che col pieno e completo sacrificio dell'uomo, ossia quando quest'ultimo sarà arrivato a negare il proprio «ego», a riconoscersi quale «è»: semplice strumento per la realizzazione del grande disegno divino. L'acme della santizzazione, il punto massimo dell'egocentricità dell'individuo segnerà la fine dell'uomo psichico e l'avvento dell'uomo pneumatico, il trionfo definitivo dello Spirito.

Questa redenzione totale, che costituisce il fondo del pensiero filosofico del Lessing, non è — egli lo dice chiaramente — redenzione dell'uomo in Dio, ma è redenzione dell'uomo, della storia e di Dio stesso.

L'analisi storica delle civiltà moderne dei diversi popoli della terra — analisi che l'a. effettua con larghezza di vedute e lusso di particolari — lo rende accorto che l'umanità terrestre si trova in istato agonico. Secondo lui, il nuovo Adamo sta per nascere, ma questa nascita è a prezzo della morte del vecchio. L'ultima guerra sarebbe un indizio eloquente di questa agonia, e il Lessing fa un quadro impressionante delle malefatte di questa civiltà europea-americana, che si troverebbe ai suoi ultimi guizzi (vedi specialmente il capitolo «Der sterbende Pan»). L'a. fa notare però, giustamente, che l'Asia — culla dello Spirito — è finito per piegare dinanzi all'umanizzazione europea; oggi essa vive pure dello stesso nostro spirito occidentale (la rivolta di Mahatma Gandhi sarebbe una reazione contro tale stato d'animo), ma è anche questo un segno dell'imminente rovina del tutto umano.

Il pessimismo del Lessing tradisce, come tutti i pessimismi, il suo ottimismo; l'ottimismo della liberazione che, com'è naturale, non può attuarsi prima della caduta.

Dice l'a. che se la risposta esoterica alla questione del conflitto Europa-Asia è «redenzione», la risposta «exoterica» è «uguaglianza, socializzazione, fraternizzazione». L'uomo che muore farà posto all'«uomo nuovo» che riuscirà a riunire, in un vincolo d'amore, la radice e la cima, il polo superiore e il polo inferiore che, come abbiamo detto in principio, sono ora come spezzati, tagliati in due. Accanto all'universalista spiritualista compare, come si vede, il socialista morale e religioso.

Questo libro è, a mio giudizio, meritevole, d'attenta lettura e meditazione, non tanto per i dati diligentemente raccolti, quanto per l'organicità e la solidità del sistema ivi esposto, sebbene alcuni punti di esso si debbano accogliere con circospezione e riserva. Non si può, comunque, mettere in dubbio lo spirito filosofico-religioso del Lessing. Lo stile appare talora un po' affettato e gonfio, direi quasi «papiniano»; ma, facendo astrazione da ciò, bisogna riconoscere che il pensiero raggiunge non di rado grandi altezze, e il materiale storico — specialmente di storia contemporanea — che è servito alla elaborazione di esso, è stato senza dubbio scelto con acume e spirito d'osservazione.

Remo Fedi

#### TEORIA E FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO

Le due recenti pubblicazioni di J. Evola (1) contengono l'esposizione sistematica definitiva della dottrina da lui già trattata in altri libri. Lo scopo che egli si propone, è «pensare sino a fondo l'idealismo, determinare ciò a

(1) *Teoria dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino, 1927, pp. VIII, 372, L. 20. *Fenomenologia dell'Individuo assoluto*, Bocca, Torino, 1930, pp. XVI, 344, L. 20.

cui esso si trova portato necessariamente quando sia coerente alla sua aspirazione originaria» (p. I). In pari tempo, si ammette e si afferma una radice *irrazionale* dell'idealismo: «Nelle verità dell'idealismo non si è che l'apparizione, riflessa nel mondo delle idee, di un profondo conato all'autonomia e al dominio, cui l'individuo si è svegliato. Un Nietzsche dà il senso ad un Descartes, ad un Berkeley, ad un Fichte» (p. III). Evola trova che le formulazioni di tipo gnoseologico-razionalistico dell'idealismo hanno però costituito (e ne mostra le ragioni) una specie di sincope di questa tendenza più profonda, prerazionale: essa ne è risultata derealizzata in astratti sistemi di pensiero. L'a. si propone dunque di distruggere queste ostruzioni, di assumere a vivo la volontà inconsapevole dell'idealismo, di «realizzarlo» e «individualizzarlo»; soprattutto, di sorpassare il piano della semplice filosofia in un piano di azione, di idea-forza concretamente e intensamente vissuta quale principio praticamente efficace. Attraverso lo sviluppo critico delle difficoltà che esso porta con sé, dall'idealismo astratto si giunge così ad un idealismo volontaristico e «superrazionalistico» («idealismo magico», «teoria dell'Individuo assoluto»). Di una tale dottrina, il primo dei volumi sopra indicati espone i fondamenti generali; il secondo ne dà invece lo sviluppo in una visione del mondo complessiva, volta a che «non solo come idea e conoscenza, ma anche e soprattutto come volontà, potenza e libertà l'Io si trovi compiutamente conciliato in e per sé stesso, non pure di diritto ma anche di fatto, nella totalità delle cose esistenti e delle possibilità d'esperienza» (p. V).

Di tutto ciò che viene esposto in quasi ottocento pagine più che dense, qui non posso dare nemmeno un riassunto. Mi limito ad accennare a qualcuno dei punti principali. Nel primo volume abbiamo tre motivi centrali. Anzitutto la deduzione del concetto di *valore*: posto quale organo del metodo, tale concetto esprime l'istanza *soprarazionale* della dottrina di E. La considerazione «secondo valore» sarebbe quella volta a determinare «un rapporto *assoluto* fra il nudo principio dell'Io e quanto nell'Io è distinto da tale «principio»: è una sintesi dei rapporti di *significato* («persuasione»), *possesso* e *volontà pura*, onde esaurisce il suo oggetto nei tre grandi domini del conoscere, dell'essere e dell'agire.

Il rapporto riferendosi al «nudo principio dell'Io», bisogna dire che cosa è tale principio: il che è il secondo punto. Qui abbiamo una critica a fondo del cosiddetto «Io trascendentale» dell'idealismo astratto; abbiamo il superamento di ogni concetto *logico* dell'Io e dell'individualità; abbiamo infine la deduzione dell'Io quale «potenza di libertà», con decisa opposizione alla categoria logica in genere. A pensare sino in fondo la nozione di libertà, a liberarla con intrepidezza da ogni limitazione, viene dedicata una lunga sezione del volume (pagg. 137-232). E su tale base viene svolta la *dottrina delle opzioni trascendentali*, che costituisce il terzo punto.

Il concetto, qui, è che senza una «opzione assoluta», cioè senza la possibilità di affermarsi secondo *due* opposte direzioni, la pura libertà, centro di riferimento del «valore», sarebbe inconcepibile. Ne segue una dualità primordiale in seno all'idea stessa di «valore»: il rapporto assoluto dell'Io con l'«altro» può realizzarsi secondo due modi distinti, opposti, insuscettibili di sintesi superiore: dell'uno, il principio è l'*autoaffermazione* («via del soggetto», «teoria dell'Individuo assoluto»); dell'altro, l'*autonegazione* (l'Io si afferma negandosi, «via dell'altro», opzione oggettiva). Da qui, due possibilità distinte per organizzare il mondo come «valore»: due distinti tipi di «dialettica»; due distinti significati dell'azione e della verità; due sistemi «compossibili», ognuno a suo modo completo. «Sulla base, che il punto di

riferimento per la relazione assoluta del valore è l'Io, e l'Io è pura libertà, si ha che la risoluzione del mondo attraverso l'affermazione non sarebbe valore, se non ammettesse presso di sé la possibilità di risolvere parimenti il mondo non affermandosi, ma negandosi, volendo non sé, ma l'altro, amando non l'autarchia, ma la dipendenza e la dedizione o la brama. Evola assume sino in fondo le conseguenze di questa posizione-limite, che batte in breccia tutte le forme deterministico-razionalistiche dell'idealismo. Egli pone la dottrina del « Si e del No » a base di tutte le altre: la stessa teoria dell'« idealismo magico », svolta con tanto vigore e calore attraverso una serie di « superamenti » nell'ultima parte del libro (pp. 233-366) — per lui non si giustifica come « valore » che sulla base di quella.

Passo al secondo volume. Qui siamo nell'ordine di una delle due possibilità primordiali: siamo nel mondo dell'« individuo assoluto », di cui si espone la « fenomenologia ». Introduttivamente, E. riprende il problema della *Kategorienlehre* romantica e della « filosofia della natura »; espone un nuovo concetto della « dialettica »; all'astrattismo delle ultime concezioni idealistiche italiane, nelle quali egli vede « la varietà dei fenomeni e dei significati ridursi alla monotonia vuota di poche formule esangui », egli, proprio come Hegel contro Schelling, oppone l'esigenza di una dottrina, che dia la specifica ragion d'essere in termini di « valore » e il « luogo gerarchico » a ciascuna delle forme fondamentali (« categorie ») in cui la vita può manifestarsi a chi elegge la « via dell'Individuo assoluto ».

Sullo sviluppo che ne segue — oltremodo complesso, ricco di singolari trapassi, di ravvicinamenti e trasformazioni ove il fantasmagorico si unisce stranamente alla logica più rarefatta — qui non posso dire che questo: esso non comprende ciò che è « umano » in senso stretto (forme della coscienza riflessiva normale — *epoca della personalità*) che come un caso particolare. La fenomenologia prima di essa si svolge in stati prepersonali e prenormali (*epoca della spontaneità*), dopo di essa culmina in forme supernormali e superpersonali (E. dice: « individuali » — *epoca della dominazione*): il tutto come possibilità reali di esperienza. E. scrive: « L'opinione degli idealisti, che giunto alla filosofia, alla religione o all'eticità dello Stato assoluto, il processo dello spirito tocchi il suo culmine e si arresti — per noi accusa una limitazione e una mancanza di senso metafisico che nei moderni è delle più singolari » (p. XIV). Il tentativo di E., di organizzare dialetticamente secondo il senso interno ciò che egli à tratto da uno studio comparato di miti e antiche tradizioni ascetiche e mistiche alludenti a possibilità sovrannormali di esperienza spirituale — è senza dubbio qualcosa di unico nel genere. A parte ogni riserva filosofica, v'è da dire che qui si respira un po' più il soffio del largo, che non in tante piccole e stereotipe formulette dell'idealismo universitario in voga: Il *menschlich, allzu menschlich* oggi è pur troppo vero quanto mai: così sotto questo riguardo l'energica reazione di Evola à, se non altro contrappuntisticamente, un suo valore indiscutibile: soprattutto quando poi essa passa in forma di azione pratica, ed incita al superamento ascetico, al compimento del « sopra pensiero » e dell'azione pura, alla trasfigurazione dell'intimo senso della vita, oggi non conosciuta che sotto le categorie riduttrici e irrealistiche dell'« epoca della riflessione ».

Tutto ciò, per un rapido cenno sull'orientamento generale di queste due ultime opere di Evola: le quali debbono esser lette perchè interessano non solo chi accetta le premesse idealistiche, ma anche quelli che criticano tali premesse: giacchè il merito maggiore di Evola è giungere a fondo senza compromessi in un pensiero: e dai frutti si potrà — evangelicamente — giudicar dell'albero.

*Jllicus*

## LE RIVISTE

**Religione ed etica.** — Nella rivista «The World Tomorrow», H. Richard Niebuhr parla, in un interessante articolo, dei rapporti che passano tra morale e religione. Questione di notevole importanza, anzi — direi — oggi più importante che mai, data la spiccata tendenza dell'uomo moderno, sia a staccare completamente l'una dall'altra, sia a far confusione tra di esse. Si noti poi che la psicologia religiosa accentua un tale divorzio con l'esaltazione dell'elemento fideistico, di quel senso di venerazione e di timore del divino ch'è alla radice dell'esperienza religiosa. Infatti, ben riflettendo, avere il sentimento della propria indegnità rispetto a Dio, se è cosa squisitamente consona con la religione, poco o nulla à che fare con le norme dell'etica. Non già che l'una cosa sia in antitesi con l'altra, ma è un fatto che chi si trova nello stato d'animo anzidetto pensa più al bene e alla perfezione propria che al bene e alla perfezione dei suoi simili.

Possono però esservi ragioni completamente opposte a quella succitata, capaci di determinare il distacco tra morale e religione. E qui l'a. fa parola del movimento umanistico contemporaneo, il quale cerca non solo di ridare novella vita al movimento, prima, illuministico e poi kantiano, della morale indipendente, ma vuole addirittura sostituire gli ideali morali alla fede, e devolvere a favore dei primi l'entusiasmo e la devozione che erano prima associati alla seconda. Come esempio, può esser preso il comunismo, il quale tenta di fondare un'etica sociale su basi non religiose e si pone decisamente contro qualunque metafisica e contro ogni codice morale concesso con le forme dominanti del Cristianesimo.

Di questo movimento separatistico tra religione e morale, movimento che va prendendo sempre nuovi sviluppi — e questo, come abbiamo detto, per svariati motivi — non si possono ancora prevedere i risultati finali, ma fino a questo momento possiamo dire che nessun tipo di etica sociale nè culturale à potuto produrre codici di validità universale. In altre parole: l'etica religiosa à fatto pochi progressi e solo il comunismo russo è riuscito a costruire un'etica sociale sopra assunzioni marxistiche di carattere universale, rafforzandola poi con l'autorità dello Stato. Ma, salvo ciò, possiamo ben dire che lo sforzo di fondare un'etica areligiosa è stato sempre sorgente di anarchia morale.

D'altra parte l'a. trova giustificato il dissidio tra le due, in primo luogo, perchè il Cristianesimo con le sue forme storiche è stato spesso associato a sistemi di metafisica insostenibili per l'uomo moderno; in secondo luogo, perchè spesso il Cristianesimo non si è mantenuto fedele ai suoi principii morali, adottando un'etica in disaccordo con la fede; in terzo luogo, per l'esigenza di un nuovo sviluppo etico, posta dalla crescente complessità della vita industriale moderna.

Nota poi il Niebuhr che l'identificazione della religione con l'etica conduce a risultati non meno insoddisfacenti. Difatti si confonde qui il principio etico con le norme morali relative ad una determinata situazione storica e sociale, oppure condiziona la verità etica a dei principii eterni (teologici) incapaci di servire quale guida per la vita morale, cosicchè gli individui o le istituzioni restano senza controllo etico. Il Puritanismo — dice l'a. — è incorso nel primo errore; il Luteranismo nel secondo.

Le inerenze tra morale e religione si possono dunque esprimere in rap-



porto di tempo — eternità: il campo dell'etica è il tempo, ma la condizione della sua realizzazione nel tempo è la sua consapevolezza dell'eternità; viceversa il campo della religione è l'eternità, ma la condizione della sua realizzazione nell'eternità stessa è la coscienza del tempo. Con l'etica avulsa dalla religione si rischia di cadere nel relativismo; con la religione isolata dall'etica, nel dogmatismo. L'una e l'altra, come si vede, si sorreggono a vicenda; bisogna però guardarsi bene dal contrapporle o dall'identificarle, per i pericoli accennati.

R. Fedi

**Dio e Universo.** — Per quale motivo Newton trovò necessario introdurre Dio nella scienza? Non solo, certo, per ragione estetica, platonica, per ragione di semplicità, di ordine, di bellezza dell'Universo, ma anche per ragioni empiriche: perchè credeva che a muovere la materia inerte sia stato necessario un impulso ad essa esteriore; ed anche perchè credeva che solo Dio potesse condensare gli « spiriti eterei » formandone materia, compensando così le perdite di energie causate dagli attriti e dalla viscosità del movimento (Newton adombrò così la teoria moderna, che l'energia radiante possa convertirsi in energia materiale). Il mondo era così poi, per Newton, permeato da uno spirito creatore e conservatore, che introduce in esso eternamente intelligenza, bellezza e bontà. Leibnitz e Laplace tentarono di fare a meno di Dio nella cosmologia conservatrice del mondo: ma essi non tennero conto della tendenza discendente dell'inerzia, dell'entropia. Clerk Maxwell, il secondo grande architetto della scienza moderna, vide bene la portata dell'entropia, e suggerì che « un demone onnisciente » potrebbe rovesciare il processo discendente con una selezione intelligente. Gli scienziati moderni sono portati a concedere che il mondo possa esaurirsi tra qualche bilione di anni: ma essi non si preoccupano di spiegare, come Newton, il principio oltrechè il decorso del movimento dell'Universo. Non si può avere una scienza soddisfacente se si separi Dio dell'Universo; non si può concepire il Cosmos come un sistema permanente, se non si concepisca come dominato da una vita e da un'intelligenza: giacchè la vita è la sola energia a noi nota che possa sollevare l'energia a livelli più alti di organizzazione. Un organismo vivente non agisce come un complesso accidentale di parti in relazioni accidentali fra loro, ma come un tutto che coordina le energie; le controlla, e impone a tutte il suo stampo, indirizzandole là dove il bisogno lo esige. Come l'energia sia trasmessa nell'organismo, è altrettanto oscuro quanto la trasmissione dell'energia radiante nello spazio cosmico. Nell'organismo abbiamo il solo esempio di una relazione reciproca attraverso lo spazio, tra una sorgente di energia e il suo punto d'applicazione; di una costruzione e riparazione delle parti al servizio del tutto. E se invece di un organismo individuale prendiamo in considerazione l'unità di una razza, troviamo un processo simile di costruzione e riparazione per provvedere alla sua continuità.

Se noi concepissimo l'Universo intiero come un tutto vivente, come fa J. E. Boodin in « Hibbert Journal », dovremmo pensarlo come dotato di vita e d'anima, e non già come un acervo di masse sparpagliate di materia: però ciò non significa che ogni sua parte sia un tutto organico. Naturalmente, il Cosmos così concepito non può avere relazioni esteriori, nulla potendo esservi di esteriore all'Universo: nè alcuna energia può andar dissipata in uno spazio vuoto, l'energia radiante potendo esser riguardata come il sangue vivificatore del Cosmos, circolante sotto il controllo del tutto, in un equilibrio non meccanico ma dinamico di relazione reciproca, immanente,

di tutte le parti. Parti che non saranno mere funzioni del tutto, ma dotate di vari gradi di libertà, dall'atomo agli organismi pluricellulari, intelligenti, sociali. Anche nel livello dell'atomo, le relazioni interne degli elettroni non sono predeterminate in modo assoluto, ma i singoli elettroni godono forse di una certa autonomia.

È solo concependo l'Universo come un vivente, che possiamo spiegarci la sua continuità: per quanto la nostra fantasia non ci aiuti in questo. Supponiamo di porci al livello degli elettroni; l'unità di un organismo umano ci riuscirà allora così poco immaginabile, quanto l'unità cosmica: ché un organismo umano è una media geometrica tra l'elettrone e la stella. Eppure noi che siamo un tale tutto organico, consideriamo il nostro funzionamento organico come cosa ovvia. Quanto alla indifferenza dello spazio, che ispirava tanto terrore a Pascal, oggi noi pensiamo, con Eddington, che le cose più interessanti avvengono nello spazio vuoto; e con Millikan, che l'energia radiante è ricreata come materia nello spazio vuoto, dando così origine ai raggi cosmici. Per noi, cui la materia non esaurisce il concetto di essere ma è solo *uno* fra i tanti tipi di realtà, la vacuità dello spazio sembra una pura convenzione, dovuta al contrasto dello spazio con la materia: lo spazio sembra dotato di proprietà interessanti che ne fanno tutt'altro che un vuoto nulla. Se concepiamo il mondo come un tutto vivente, ciò che noi chiamiamo spazio vuoto può darsi che sia l'anima del tutto, lo spirito che tutto pervade, in cui sono immanenti e vengono indirizzati al loro bersaglio i vari tipi di energia: comunque, esso perde tutto il suo terrore.

Henry More, il platonico di Cambridge — che forse ispirò Newton — aveva già anticipato questo concetto positivo e intimo dello spazio — vedendo lo spazio in Dio — che trascende di gran lunga ciò che i fisici e gli astronomi denominano spazio. Per lui lo spazio era invero un'astrazione da Dio in cui esso è anche vita e attività. « O vita mia, respira liberamente perché l'Universo è pieno di Dio ». Per Newton, Dio è genio e attività onnipotente che però non ostacola il libero movimento dei corpi, e che assicura il funzionamento costante del mondo.

Ad una concezione dell'Universo come un tutto vivente possiamo anche avvicinarci per la via del moderno concetto di mezzo. Dopo Leibnitz specialmente, eravamo abituati a considerare la monade, l'atomo, come entità sufficienti a se stesse e indipendenti dal mezzo ambiente. Oggi per noi l'elettrone non è soltanto un'entità individua, bensì anche un'onda o un campo cosmico che si estende in tutto lo spazio. Per Weyl e Schrödinger, gli elettroni formano gruppi speciali, le cui relazioni reciproche possono solo comprendersi considerandoli come gruppi completi con fisionomia propria.

Le relazioni all'interno di un atomo non sono solo esterne o accidentali, ma sono dovute alla struttura dell'atomo che è intrinseca o immanente ad esso. Le molecole e le strutture più complesse hanno egualmente una conformazione immanente che determina le loro proprietà caratteristiche. La realtà anche materiale non è, perciò, una combinazione fortuita di elementi separati: bensì l'individuo comprende il suo mezzo. Deve esservi una struttura del tutto, che prescrive le relazioni tra le parti non meno che il loro carattere: un governo del tutto che modera la struttura e l'attività degli atomi in ogni parte del cosmo. Così l'unità fondamentale della energia è il quantum — la misura ritmica secondo cui avvengono tutti gli scambi di energia — e l'unità della materia è l'elettrone, negativo o positivo (protone), con gruppi e disegni costanti. E come postuleremo un campo

universale per la materia e non per la vita? Non vi è la vita e il suo ambiente, ma la vita è ambiente a se stessa. Se consideriamo l'ambiente come accidentale alla vita, non possiamo comprendere il funzionamento di un organismo.

Non solo tutto il campo dell'organismo è implicito nella respirazione, ma tutto il cosmo respira in esso: e così è della nutrizione. Solo se consideriamo il campo, il mezzo, come un organismo vivente esso stesso, noi comprendiamo la complessità delle funzioni organiche, le loro scambievoli interferenze. E lo stesso vale per la continuità della razza. Noi non possiamo attribuire distintamente alcune caratteristiche dell'individuo alla eredità, ed altre all'ambiente: si tratta bensì di un tutto che possiede il genio della vita. Anche nel regno della intelligenza, dello spirito, la mente si evolve e agisce in un continuo spirituale, che è anzi l'unico continuo di cui noi abbiamo prova diretta. E' esso che ci permette di fuggire una scienza dell'universo, di godere la bellezza dei cieli non meno che delle opere dell'arte umana, di entrare in comunione con lo spirito del tutto che non è lontano da ciascuno di noi. Non per questo siamo perciò mera funzione dello spirito del tutto, più che un elettrone lo sia delle sue relazioni all'atomo: la nostra cooperazione al tutto spirituale non può essere sana che ritenendo il suo potere d'iniziativa, di scelta, di creazione.

Così materia, vita, spirito sono inseparabili dai loro ambienti, e questi, alla lor volta, si compenetrano a formare un tutto cosmico. Non solo le condizioni fisiche terrestri ma quelle cosmiche intiere dovettero essere favorevoli alla vita, per produrla e mantenerla sulla terra, per rendere possibile la storia umana. La tendenza dell'universo a produrre complessità sempre maggiori, livelli e qualità più elevate della realtà, spiega essa sola lo sviluppo progressivo della vita verso maggiore ricchezza e sensibilità.

L'evoluzione della vita verso un'intelligenza creativa implica un campo cosmico che possiede intelligenza, che preparò organismi adatti e il meccanismo linguistico che fornisce il codice di comunicazioni spirituali.

Lo spirito del tutto domina il corso del cosmo, non con potere dispotico ma con amore costruttivo. L'anima individuale che sfugge al disegno divino si chiude nella tenebra del suo egoismo e gravita verso i bassifondi. Non dobbiamo però credere che lo spirito cosmico si esaurisca nella sua funzione creatrice e ispiratrice. Se la nostra esistenza finita è circoscritta dal ciclo della nostra vita organica, lo spirito del tutto può esser concepito come pienamente emancipato dalle sue condizioni strumentali, pur dominandole e formandole loro luce, bellezza, salvezza. Vivere in tale rapporto con lo spirito del cosmo è l'eternità dello spirito, ora e sempre.

G. Pioli

**La religione di Einstein.** — Nel « Literary Digest » dello scorso novembre si legge che quantunque Einstein non ammetta una idea antropomorfa di Dio o qualcosa come il peccato, nel senso comune della parola, pure si trova d'accordo con coloro che hanno scoperto un senso religioso nelle profondità dell'universo, dov'è penetrato il loro sguardo, nel mistero delle origini.

Egli lo chiama senso cosmico religioso, e lo presenta come il risultato naturale delle sue indagini. La religione, dice Einstein, è la risposta che l'uomo dà alle sue più profonde esigenze. Presso i primitivi si sviluppa come religione di paura (paura della fame, degli animali selvaggi, delle malattie e della morte) come un sistema di azioni, di sacrifici intesi ad assicurare la protezione di deità antropomorficamente concepite. Segue la re-

ligione che sorge dai sentimenti sociali, per il bisogno di guida, di amore, di conforto, da una Provvidenza protettrice, che giudica, premia e punisce. Questa fede, egli dice, si basa su l'idea morale e sociale di Dio. Ma queste religioni non sono che miste forme, aventi in comune l'idea antropomorfa di Dio. A queste due si può aggiungerne una terza, alla quale aderiscono individui eccezionalmente dotati, e le di cui tracce si trovano in coloro che mai ne hanno cercato la via nell'universo, come il Salmista e i Profeti. Qui Einstein scopre il senso cosmico religioso. I geni religiosi di tutti i tempi, egli dice, si sono distinti per via di questo loro particolare senso, che non è niente da fare col dogma o con l'idea di un Dio fatto ad immagine dell'uomo. Ne segue che non può esistere una Chiesa fondata su questa cosmica esperienza religiosa. Noi possiamo scoprirla questa esperienza, anche presso gli eretici di tutti i tempi, che apparvero atei ai loro contemporanei, ma talvolta anche santi. Considerati da questo punto di vista uomini come Democrito, Francesco d'Assisi e Spinoza sono l'uno all'altro assai più vicini di quanto possa apparire a tutta prima. Ma come può essere comunicata ad altri questa esperienza cosmica, si domanda Einstein, se non conduce a una definita concezione di Dio, o a una teologia? Sembra che la funzione principale dell'arte e della scienza sia di elevare ed evocare questo senso in coloro in cui possono trovare un'eco. Si viene così a una interpretazione dei rapporti tra religione e scienza assai diversa da quella comunemente ammessa.

Chi studia la storia è portato a considerare la religione e la scienza come irconciliabili antagonisti, non essendo ammissibile, per chi ammette una serie di cause nel mondo, l'intervento di un essere che le spezzi. Nemmeno la religione della paura o quella della morale sociale possono aver credito. Un dio che premia e castiga è, per Einstein, inconcepibile, perché l'uomo agisce per interne ed esterne necessità, e quindi, agli occhi di Dio, sarebbe tanto responsabile dei suoi atti quanto l'oggetto inanimato potrebbe esserlo per i suoi movimenti. In conseguenza di ciò la scienza è stata accusata di distruggere la morale, ma erroneamente, dice Einstein. Il sentimento etico non è affatto bisogno di esser fondato su religione alcuna. Le buone azioni non avrebbero alcun senso etico se fossero fatte per paura di castighi o per speranza di premi. Ma Einstein ritiene che dietro alla ricerca scientifica vi sia il forte e nobile impulso della cosmica esperienza religiosa. Nessuno che non avverta i tremendi sforzi e la devozione necessaria alle creazioni del pensiero scientifico può giudicare la forza dei sentimenti d'onde soltanto sorge l'opera sua, in una zona ben lontana dalla vita pratica immediata. Quale fede profonda nella razionalità della struttura dell'universo e quale nostalgia di comprendere sia pure una lieve scintilla della ragione rivelantesi in quella struttura, deve aver reso capaci un Keplero e un Newton di svelare il meccanismo dei cieli in lunghi anni di solitario lavoro! Chi conosce soltanto le ricerche scientifiche dal loro aspetto pratico può facilmente cadere in errore circa lo stato mentale di coloro che, circondati da contemporanei scettici, hanno mostrato la via a spiriti affini, sparsi in ogni paese e in ogni tempo. Solo coloro che hanno dedicato la loro vita e simili scopi possono intendere l'aspirazione che dava a quei geni la forza di rimanere fedeli al loro proposito. Einstein ritiene che sia il senso religioso cosmico che dia loro questo potere; onde giustamente è stato detto che solo coloro che nella nostra età materialistica hanno un profondo senso religioso possono seriamente applicarsi allo studio dell'universo.

Occupandosi Salomon Freehof delle idee religiose di Einstein, è detto che la sua concezione dell'universo è assai vicina a quella religiosa, ma il



suo punto di vista non è religioso, perché la religione, oltre a credere nel mistero dell'universo, è anche un mistico legame che in qualche modo ci unisce con l'infinito. Einstein però possiede, secondo Freehof, quel senso di ammirazione e di fiducia nei suoi rapporti con l'universo, che è tipico della scienza contemporanea, e sarà certo ragione di un nuovo atteggiamento religioso.

**L'Esperienza del numinoso nella poesia di Wordsworth. —**

Rudolf Otto à coniato la parola numinoso per disegnare ciò che nell'esperienza religiosa è non razionale o sopra-razionale, a esclusione di quegli elementi che sono suscettibili di un'espressione concettuale precisa. Per lui, senza questa esperienza sopra-razionale « non v'è religione degna di questo nome »: essa sola distingue la conoscenza inerente all'esperienza religiosa dalle speculazioni della metafisica; essa sola accomuna le religioni più primitive a quelle più nobili che concepiscono la divinità in termini superiori umani di bontà, ragione, volere. E questo misterioso inesprimibile e sopra-razionale — l'« ineffabile » dei mistici — è, pure, appreso con un tono di sentimento « positivo in sommo grado », con un senso di terrore riverenziale, differente essenzialmente dal timore naturale, verso un mistero che affascina la nostra facoltà di divinazione.

W. A. CLAYDON, in « Hibbert Journal » studia l'espressione che nella grande poesia di Wordsworth —, specie nella famosa Ode: « Sentori d'Immortalità —, trova questa esperienza del numinoso, l'elemento visionario e mistico « troppo presto perduto e invano rimpianto ». È la poesia che, emancipata com'essa è dalle pastoie concettuali del linguaggio più della teologia, riesce meglio a preservare da corruzione l'afflato divino e a darci una riprova dell'esperienza del numinoso. L'esperienza sensibile o estetica su cui Wordsworth dovè fondare necessariamente la sua poesia, apparirà distinta da quei momenti sopra sensibili di esaltamento visionario, da essa soltanto occasionati. « Non asservito dalle impressioni sensibili, — Ma dal loro impulso eccitatore reso più presto — Ad alti conversari con il mondo spirituale » (W. « Preludio »).

Alcune condizioni personali sembrano particolarmente adatte ad evocare l'esperienza del « numinoso »: quelle in cui le impressioni dei sensi sono le più scarse e semplici compatibili con il possesso completo dei canali della percezione sensibile. Ora a Wordsworth queste condizioni si offrono naturalmente, quando egli si abbandonò fra le austere montagne della « Regione dei Laghi alle vaghe impressioni dell'ambiente — tenebra, nebbia, cielo terso, vastità senza forma definita, silenzio o mormorio inarticolato dei venti, — povere di contenuto sensoriale: e così, egli associò con queste esperienze i doni più nobili delle altre sue facoltà, e vide unità e armonia nello sviluppo del suo spirito, alimentate dall'ambiente anziché deluse. Il debito di W. verso le montagne e la loro solitudine austera trova forse riscontro in quello di San Francesco alla rupe della Verna, e di Mosè alle aride alture del Sinai. È notevole che W., pur altamente dotato di facoltà estetica, apprezzò il suo ambiente soprattutto per la conoscenza che gli offriva della sapienza « increata »: « Più udita allora quando l'orecchio sensibile — Soprafatto dall'umile preludio di quei concenti, — Dimentico della sua funzione, dormiva indisturbato »; una conoscenza bisognosa di « colori e parole ignote all'uomo », ignote quindi all'intuizione estetica, che è caratterizzata dalla sua perfetta capacità di espressione.

Questa transizione dall'attività estetica ad un'attività dello spirito di qualità differente è colta nel passo del « Preludio » (II, 302): « Solevo allora

aggirarmi solo — Sotto le calme stelle, ed in quel tempo — Provavo qual potere sia nel suono, — D'inspirare elevati sensi, da forma — O da imagine non profanati. Un'esperienza «non profanata da forma o imagine» non può certo essere estetica, o di espressione formale: eppure W. la apprezza come «gioia più sublime» della «gentile agitazione dello spirito», che accompagna l'intuizione estetica delle «molteplici distinzioni, percepite nelle cose» da un occhio vigile. E questa esperienza è un esempio genuino di divinazione, di apprendimento del sopra-razionale nel suo aspetto di fascino supremo, «non profanato», cioè sacro, come risulta meglio da ciò che segue: «Ed io solevo starmi — Se fosca la notte annunciava tempesta incombente, — Sotto una roccia, in ascolto di note che sono — Lo spettrale linguaggio dell'antica terra, — O anno lor cupa dimora tra i venti lontani; E li che bevevo i sorsi della possanza visionaria; — E non vani stinavo quei passeggeri stati — Di esultanza adombrata; non già perchè — Essi sono affini al più puro nostro pensiero — ... ma perchè l'anima — Ricordando come si sentì allora, — ma ciò che provò — Non ricordando, — ritiene un oscuro sentore — Di una possibile sublimità, alla quale — Con facoltà crescenti essa aspira; — ... pur sempre sentendo — Che qualsiasi altezza esse raggiungano, Esse pur sempre — Anno una meta da perseguire». Perchè la «possanza visionaria», «l'esultanza adombrata», «il sentore oscuro di possibile sublimità», se non perchè si tratta di esperienza, benchè positiva, sopra-razionale, il cui oggetto non è suscettibile di formulazione, ma può solo esser suggerito a mezzo dell'emozione che esso eccita: «come si sentì, ma non ciò che sentì»? E W. lo dice espressamente: «Non perchè sono affini al più puro pensiero...» Non è questo un riconoscimento del «numinoso», del «sacro indifferenziato», superiore alla sua schematizzazione razionale?»

La stessa differenziazione tra l'esperienza «Visionaria», e l'esercizio sublime della facoltà estetica — con cui non può confondersi, perchè questa non può dare da per sé la conoscenza dell'ineffabile, del «numinoso» nel suo aspetto di pieno mistero, dell'«al di là», del «nulla», del «vuoto», dei mistici — si trova nei versi in cui W. dà conto della sua notturna scappata fanciullesca a Ullswater.

«Su in alto, lontano null'altro v'era che le stelle e il grigio Cielo», finchè improvvisamente «la terribile forma di un gigantesco nero picco», torreggiò tra lui e le stelle, e sembrò inseguirlo. «Dopo aver visto — Quello spettacolo, per molti di il mio cervello — Funzionò con un senso offuscato e indeciso — Di nuovi modi di essere; sui miei pensieri — Incombè una tenebra: come una solitudine — O un vuoto abbandono. Nessuna immagine familiare — Restò, nè liete visioni di alberi, — Di mare, di cielo, nè colori di verdi campi; — Solo forme gigantesche, possenti, che non vivono — Come uomini vivi — Incedevano lentamente attraverso il pensiero — Di giorno, e disturbavano i miei sogni». Benchè W. non identifichi l'oggetto di queste esperienze numinose «col Dio del teismo, pure egli sentì il rapporto fra la coscienza dell'individuo e la natura dell'oggetto numinoso, con la stessa certezza come nelle forme più alte di esperienza religiosa. Questo divorzio tra il «numen» e il Dio dell'ortodossia spiega come W. non riuscisse a trovare nell'intenso teismo degli anni seguenti una reale consolazione al declinare della sua facoltà di divinazione «troppo presto perduta e invano rimpianta», nè a riconoscere in questa facoltà il nucleo essenziale dell'esperienza religiosa, pur mentre sentiva che: «i versi spontaneamente accorrevano a rivestire di paludamenti sacerdotali uno spirito rinnovato, e prescelto — tal'era la mia speranza —, a una missione sacra»: però egli sempre associò

ad ogni aspetto della natura una vita morale, alle intuizioni estetiche quelle etiche: « Un'impressione di bosco in primavera — Può insegnarvi più cose sull'uomo, — Sul male morale e sul bene, — Che tutti i detti dei saggi ». Innamorato della bellezza, specie di quella che ispira terrore, egli senti associata alle sue intuizioni estetiche l'esperienza del numinoso, e con questa i più alti valori morali.

Anche dopo la perdita della « gloria e del sogno », la natura ritenne per lui quella « vita morale » che apparteneva solo di diritto alla sua esperienza soprannaturale, numinosa, aiutata dalla sua interpretazione panteistica. Così, benchè sia « scomparsa una gloria dalla terra » già per lui « ammantata di luce celeste », tuttavia nell'intimo del suo cuore egli sente tuttora la potenza di una bellezza che ispira « pensieri spesso troppo profondi per affiorare in lagrime ». Nella sua famosa « Ode », egli leva il canto del ringraziamento e della lode « non già per la gioia e la libertà: semplice credè dell'infanzia », ma « per quei dubbi ostinati sulla testimonianza dei sensi e delle cose esteriori, per quegli svanimenti, per quei vuoti smarrimenti di un essere che si aggira per mondi che non comprende ». Non è questa l'esperienza del mistero, al di là di ogni comprensione, e del fascino dell'apprensione del numinoso? L'estasi della visione e la splendida bellezza che questa gettava sul mondo fisico non sono più sue nell'età più adulta: ora egli non vede, ma crede; e trova forza in ciò che ancor resta: « nella simpatia fondamentale che una volta fu e sempre dovrà essere; nei pensieri calmanti che sgorgano dalle sofferenze umane », nella « sommessa, mesta musica della umanità ».

W. non solo mistico, sa confrontare i vari valori: e trova che nè la bontà, nè la bellezza possono sostituire adeguatamente ciò che à perso, cioè l'esperienza visionaria, la rivelazione del mondo invisibile, la divinazione.

G. P.

**Le Rivelazioni religiose dell'Astronomia moderna.** — In un articolo del « Literary Digest » dello scorso ottobre si riferisce che interrogato il dott. Harlan T. Stetson, direttore dell'Osservatorio Astronomico di Perkin intorno alle sue credenze teistiche, rispose di trovare nel corso delle stelle una suprema intelligenza. Noi viviamo in un mondo di bellezza, di motivi, di valori diversi da quelli di un sistema metrico. Supporre che l'accettazione delle ultime rivelazioni della scienza significhi abbandonare cose di maggior valore equivale a disconoscere lo scopo delle indagini scientifiche. Ben guardate, la scienza e la religione si completano scambievolmente nel dare una piena visione della vita.

Il dott. Stetson non ritiene sia necessario accettare questo o quel credo ecclesiastico, se si accetta la dottrina di Einstein, che condanna come illusoria la forza di gravità, spiegando le leggi della caduta dei corpi come accelerazione di coordinate. Nè si mostra scosso dalla insignificanza del posto che l'uomo occupa nell'universo.

È assurdo, egli dice, ridurre le umane possibilità perchè Antares è milioni e milioni di volte più grande della terra. Ciò che più l'impresiona è l'unità della natura. Nel protoplasma di ogni individuo sono contenuti gli stessi elementi di cui le stelle son fatte, ed associata col protoplasma è la capacità di guardare nel cielo stellato, e di scoprirvi un unico e infinito universo.

Alla base di ogni scienza, dice il dott. Stetson, è il principio che l'universo è un sistema ordinato, ed alla base di ogni religione è la credenza che

quest'ordine sia l'espressione di una intelligenza superiore, di un'ultima personalità. In un certo senso dunque la scienza non è fatto che rimodellare l'umana concezione di Dio. Ma chi sa valutare le rivelazioni dell'astronomia moderna non può certo considerare Dio come un essere capriccioso e magico, o un benefico dispensiere di grazie a chi appartiene a una specifica religione. « Egli fa splendere il sole sul buono e sul cattivo, e fa cadere la pioggia sul giusto e sull'ingiusto ». Fenomeni straordinari possono qualche volta sottrarsi a una spiegazione scientifica, leggi sconosciute possono produrre imprevedibili effetti; ma la persistente disposizione a chiamar miracolo tutto quanto si sottrae alla nostra conoscenza della legge di causa ed effetto è dovuta alla grossolana ignoranza della scienza e della religione. Coloro che considerano la creazione come continua manifestazione della divina presenza, possono difficilmente appagarsi di un universo che dapprima perfetto viene in seguito abbandonato per dar luogo al miracolo. La scienza, dice il dott. Stetson, è cambiato, non abolito la concezione di Dio, ed è chiesto la revisione dei testi sacri. Nessuno oggi può seriamente pretendere di insegnare l'astronomia, o accettare l'antropomorfa concezione di Elohim come ci vengono espresse nel *Genesis*, ma non è senza ragione che eminenti scienziati come Galilei, Newton, Faraday, Kelvin e Pasteur siano stati religiosi. Oggi assistiamo a una reazione contro la filosofia materialistica del secolo scorso, Il Prof. Couklin dell'Università di Princeton, dichiara, come biologo, che niente vi è nello sviluppo della vita animale che contraddica una finalità ultima.

Il prof. Russel della stessa Università, parlando di astronomia, dice che Dio sorpassa ogni immaginazione umana, e se ammettiamo (come del resto è necessario) che l'uomo è solo una conoscenza parziale dell'universo, nulla si oppone ad ammettere che il nostro avvenire vada al di là dei nostri sogni. Il Prof. R. A. Millikan dell'Università di California, che ritiene aver scoperto la sorgente della creazione della materia nei raggi cosmici, chiude il suo libro su *Scienza e Vita* dicendo che se un uomo vi sia che non creda in una progrediente rivelazione di Dio, né per via di una religione, né per la obbiettiva evidenza che ne offre la storia dell'evoluzione del mondo, se non crede in un senso e in uno scopo dell'esistenza; se la bellezza, il senso, lo scopo della vita non sono rivelate dalla religione e dalla scienza, ebbene, conclude il Prof. Millikan, lasciate che io abbia eternamente questo sogno, preferibile ad ogni pessimismo.

## NOTIZIE BIBLIOGRAFICHE

— Noti anche all'estero, gli studi di Vittorio Macchiolo intorno all'Orfismo, appaiono ora raccolti in un volume, con vantaggio degli studiosi (*Zagreus*; Firenze, Vallecchi, 1930, pp. 626, L. 35). Suddivisi in tre sezioni, vediamo nella prima la parte archeologica, nella seconda quella mistica, nella terza quella storica. L'Orfismo fu, secondo l'a., una religione estatica ed escatologica primitiva, fondata su visioni oltremondane che costituirono il germe della tradizione orfica. La sua teologia si deve ad un profeta primitivo, che nel mito divenne Orfeo. Trasformatasi al contatto con la religione greca, portò ivi una nuova concezione oltremondana ed una visione della vita antitetica al pessimismo greco. L'Orfismo, sempre secondo l'a., esercitò la sua influenza sul Pitagorismo e specialmente su Eraclito. Dopo Eraclito l'influsso orfico è meno profondo in Empedocle e Parmenide, ma trionfa

in Platone. Diffusosi nelle regioni in cui doveva sorgere il Cristianesimo, influisce su la formazione della cristologia e specialmente sul concetto paulinico della rinascita in Cristo, nonchè su la concezione realistica della esperienza religiosa. Una delle tre appendici in questo volume riguarda appunto la storia del Cristianesimo e l'Orfismo.

— Bene accolta dev'essere la seconda edizione dell'opera di Alfred Loisy su *Les Mystères Patens et le Mystère chrétien* (Paris, É. Nourry, 1930, pp. 352). L'a. à ritoccato qui e là la prima edizione, già esaurita, e vi à apportato alcune aggiunte. Per quanto lo stesso Loisy ritenga che questo lavoro sia lontano dal colmare la lacuna esistente nella evoluzione religiosa che precede il Cristianesimo tradizionale, pure sarà consultato con profitto dagli studiosi.

— Su la precedenza di un Vangelo orale rispetto agli altri raccolti nel Nuovo Testamento insiste Joseph Huby (*L'Évangile et les Évangiles*; Paris, Bernard Grasset, 1929, pp. 306, fr. 12) per mettere in rilievo l'esistenza di una Chiesa anteriore agli Evangelii scritti, una religione di autorità anteriore alla religione del libro. Contrariamente perciò alla pretesa di Lutero, che voleva fare suo titolo di gloria l'aver ricondotto i fedeli al Vangelo primitivo, sopprimendo ogni intermediario, J. Huby afferma che la Chiesa non à altra pietra angolare che la persona stessa del Cristo, nessun altro fondamento, dopo il Cristo, che San Pietro, gli Apostoli e i loro successori. Gli Evangelii sono stati composti nella Chiesa e per la Chiesa; egli dice, essa li à accolti e approvati, distinguendoli dalle contraffazioni apocriefe, con un tatto sicuro. Ne segue che solo partecipando al suo spirito e alla sua tradizione si può avere probabilità di comprendere i libri sacri. Con frasario biblico, l'a. dice che la Chiesa è la sposa del Cristo e gli evangelii sono i suoi gioielli: ne segue che questi valgono assai meno della sposa, e anche se fossero perduti, la Chiesa rimarrebbe quel che è. Questa, in succinto, la tesi che J. Huby svolge nelle trecento pagine del suo libro.

— Un'opera per molti rispetti meritevole di attenzione è quella di B. H. Streeter su *The Primitive Church* (London; Macmillan and Co., pp. 312). Contrariamente a coloro che parlano come J. Huby, vi si sostiene che non uno ma diverse specie di ordinamenti ecclesiastici esistevano nel primo secolo. Già nel *Nuovo Testamento* si sarebbe delineato uno sviluppo dell'ordinamento ecclesiastico, e l'a., rigettando come superficiali e mancanti di un senso critico le controversie impegnate dai teologi per sostenere la priorità di questo o quell'ordinamento ecclesiastico, sostiene che tutto porta a ritenere, nelle diverse provincie dell'impero romano, siano esistiti diversi sistemi ecclesiastici e tali da permettere tanto ad episcopaliani e presbiteriani, che a indipendenti, di riconoscervi il loro prototipo. Questo volume à il merito di illustrare, con profonda erudizione e chiarezza, problemi di storia ecclesiastica assai difficili e oscuri.

— Non meno oscuro è il periodo che intercorre tra la fine del *Vecchio Testamento* e l'inizio del *Nuovo*. A colmare questa lacuna non sono sufficienti gli *Apocriifi*, ma giovano nondimeno, nelle loro parti storiche e didattiche, a scorcicare il cammino tra le due grandi sezioni della *Bibbia*, gettando qualche luce su le condizioni etiche e teologiche del Giudaismo con cui Gesù e Paolo ebbero immediato contatto. Lo studioso del *Nuovo Testamento* dovrebbe considerare gli *Apocriifi* come indispensabili, e bene à fatto il Dott. S. H. Mellone (*The Apocrypha, its story and messages*; London, The Lindsey Press, 1928 pp. 139, Scellini  $\frac{2}{3}$ ) a metterne in rilievo l'importanza, e rischiarare qualche aspetto del loro messaggio religioso.

— Un serio contributo alla ipotesi di un Vangelo originario e del quale

avrebbero riprodotto alcuni passi Matteo e Luca, ci viene offerto da J. M. C. Crum (*The Original jerusalem Gospel*; London, Constable e Co., 1927, pp. 190, scellini 9). Al suo apparire, autorevoli riviste inglesi non esitarono a riconoscere il merito di una indagine così difficile e condotta con tatto fine e con rara acutezza di intelligenza. È un problema questo che investe in pieno le origini della letteratura cristiana. Il cosiddetto Q rappresenta il primo documento cristiano, di cui si è traccia, scritto avanti il 50, a Gerusalemme, in aramaico, includendo una serie di detti di Gesù. Marco e Luca, secondo l'ipotesi così validamente difesa dal Prof. Crum, avrebbero accettato come autorevole questo Evangelo di Gerusalemme, tanto da ricopiarne alcuni aneddoti e detti attribuiti a Gesù.

— Alla eleganza della edizione il volume di *Prediche e Scritti* di Girolamo Savonarola, unisce un contenuto di valore culturale e spirituale. Esso appare con introduzione, commento, nota bibliografica e uno studio su *L'influenza del Savonarola su la letteratura e l'arte del quattrocento* di Mario Ferrara (Milano, Hoepli, 1930, pp. XII-426, con 32 tavole fuori testo, L. 22). Savonarola che in tempi di avvillimento del senso religioso seppe dire alta la parola della carità e del bene, che osò quando osare significava morire, e seppe consacrare col martirio la sua fede, occupa un posto preminente nella storia, ed è degno della massima attenzione nell'odierno risveglio di studi e interessi spirituali. I brani delle opere savonaroliane contenuti in questo bel volume sono stati scelti con l'intento di offrire, nel loro sviluppo psicologico, il profilo del Ferrarese, emergente dalla tessitura del racconto biografico. Può dirsi che alcuni brani di opuscoli ascetici vedono ora per la prima volta la luce, essendo stati dissepoliti da edizioni quattrocentesche. Le note e lo studio di Mario Ferrara su l'arte del quattrocento riesciranno di particolare interesse, specie per quanto si riferisce a Botticelli e alla Xilografia.

— Il problema dell'unione delle Chiese cristiane viene chiaramente esposto ed esaminato da André Paul (*L'Unité chrétienne*; Paris, Les éditions Rieder, 1930, pp. 392, fr. 18) in tutta la sua complessità. Un simile lavoro è stato pubblicato pochi anni or sono in Germania da R. H. Wallau, ma questo volume di Paul riesce certo più accessibile a molti lettori italiani, ed è anche il merito di considerare lo scisma cattolico nel suo valore teorico. L'a. ritiene che l'abisso che separa le Chiese non sia così profondo come a prima vista potrebbe apparire; ritiene che sia piuttosto la convinzione di avere un valore unico da difendere, e non di una incolmabile differenza, quel che tiene lontane le une dalle altre le Chiese cristiane. Egli vede nell'avvicinamento delle Chiese Orientali, verso quelle occidentali, e in una prossima federazione delle Chiese ortodosse protestanti, un segno eloquente che l'abisso tende a colmarsi. In una tavola cronologica traccia la storia degli scismi e dei tentativi di riunione.

Ma pur ritenendo possibile, per fini pratici, una federazione o una associazione di Chiese, per scopi comuni da raggiungere, non pensiamo sia possibile o desiderabile una reale unione; perchè la separazione delle chiese, se per alcuni rispetti è fondata su differenze più apparenti che reali, per altri invece è ineliminabile e utile, rispondendo a differenze tipologiche della religiosità umana.

— La storia delle religioni è perduto con S. Reinach uno degli studiosi più dotti e meglio preparati per penetrarne i segreti filologici e archeologici. Tutti i cultori di studi religiosi hanno apprezzato le sue molteplici pubblicazioni e in particolare la sua storia delle religioni, pubblicata col titolo: *Orfeo*, tradotta pure in italiano. Riceviamo ora due poderosi volumi di saggi di archeologia e di storia che, secondo il costume del loro autore, portano

il simbolico titolo di *Amalthée* (Paris, Ernest Leroux, 1930, vol. 2, di complessive 1001 pagine, con 51 incisioni). Amaltea, titolo che prima di Reinach aveva dato Ch. A. Boettiger a una raccolta di brevi scritti su la mitologia figurata dei greci e dei romani, è il nome della capra che nutriva Giove. Il corno di Amaltea è stato rappresentato dalla leggenda come pieno di ogni sorta di piante, fiori e frutta. Reinach raccoglie dunque, in questi due volumi, scritti vari che non hanno alcun legame fra loro, se non quello di illustrare, con la solita sagacia e dottrina, qualche punto ignorato od oscuro della storia della religione, della mitologia, dell'archeologia, della vita dell'antichità classica. Per la stessa varietà degli scritti non è possibile trattarne qui dettagliatamente.

Ci limitiamo a riportarne i titoli: *Charles Ferrault, critico d'arte* (interessante pure per quanto si riferisce all'Italia), *La storia dei gesti* (anche qui sono contenuti riferimenti all'arte italiana), *Grandi e piccoli bronzi, La mezzaluna d'oro irlandese, La collana di Evora, Il corallo nell'industria celtica, Idee generali su l'arte della Gallia al principio del XX secolo, Le tombe micenee in Creta, A. Furtwaengler e la plastica greca, Un bassorilievo di Panticapea al Museo di Odessa, Il Giove di Saint Côme, Un Eracles di Policleto, Un ritratto misterioso, La Venere di Milo nel 1890, Documenti e Ipotesi recenti su la Venere di Milo, Quattro statue su la Colonna Trajana, La Venere di Agen, Ricerche su la Venere dei Medici, Statuetta di Afrodite scoperta nel basso Egitto, Afrodite ed Eros gruppo di Myrina al Museo di Atene, L'ex voto di Attala e lo scultore Epigono* (con riferimenti alla storia dell'arte italiana), *Rilievi di stucchi in bronzo scoperti a Bulla-Regia, Un mito del sacrificio, Creta, Illiria e Italia meridionale, Elmi micenei e illirici, Aquila in marmo della collezione di Lord Wemyss, Sopra una classe di nomi greci teofori, La divina filippica, I comunicati di Cesare, Il critico Panaitios, La piccola Samo, Giovenale e Stazio, Il museo dell'imperatore Augusto, Una grande vendita a Roma, L'africano sul suo cammello, Cavalli e cammelli d'Africa, Statuetta di dea trovata a Bavai, Un uomo del basso impero, Il pranzo della strega, La prima allusione al Cristianesimo nella storia: lettera di Claudio agli Alessandrini, Giovan Battista e Gesù secondo Giuseppe* (notevole per la testimonianza che il testo slavo della Guerra dà circa la esistenza storica di Gesù), *Episodio inedito della guerra civile del 69, Una seduta del senato romano sotto Tiberio, I Franchi e la Bretagna armoricana, Osservazioni sul testo del processo contro Giovanna d'Arco, L'enigma di Sigieri, Il ratto di Proserpina di Leonardo da Vinci, Storia d'un busto acquistato dal Museo di Berlino, Jaculi lapilli, La formazione del Museo di Atene, Musei, biblioteche e ipogei.*

— Dell'opera monumentale che vien pubblicando a fascicoli il Prof. Cajus Fabricius, ove raccoglie, nei testi originali e nelle traduzioni, le varie confessioni del Cristianesimo e i vari statuti ecclesiastici, ci siamo già precedentemente occupati. Si pubblicano ora i fascicoli 9-15 (*Corpus Confessionum*; Berlin und Leipzig, Walter De Gruyter & Co, 1929-30, circa M. 7 il fascicolo) che contengono la continuazione del Catechismo dei Fratelli, in America, gli Inni dei Fratelli, in Inghilterra, la dottrina e lo Statuto ecclesiastico della Chiesa Episcopale Metodista, nonché le decisioni prese nelle varie sue trimestrali e generali conferenze, le proposte di cambiamenti negli Statuti ecclesiastici ecc. Non occorre mettere in rilievo come quest'opera sia indispensabile alle biblioteche ed agli studiosi della storia del Cristianesimo.

---

M. PUGLISI - *Direttore responsabile*

Città di Castello - Tipografia « Unione Arti Grafiche ».



*Sono vendibili per mezzo dell'Amministrazione della Rivista «IL PROGRESSO RELIGIOSO» le opere seguenti. Le richieste però devono essere accompagnate dal relativo importo e dalle spese postali.*

ALESSANDRO CHIAPPELLI: Il Messaggio spirituale di Dante al tempo nostro . . . . .	L. 5,00
MARIO PUGLISI: Il Pensiero religioso e sociale di W. E. Channing . . . . .	» 2,00
— Gesù e il Mito di Cristo (Saggio di critica metodologica) . . . . .	» 10,00
— La Teologia d'Aristotele . . . . .	» 2,00
— Le Fonti religiose del Problema del male . . . . .	» 4,00
— Di alcune recenti pubblicazioni su la Storia del Cri- stianesimo . . . . .	» 2,00
— Il Problema morale nelle religioni primitive . . . . .	» 2,00
— Realtà e Idealità religiosa . . . . .	» 2,00
— Misteri pagani e Mistero cristiano . . . . .	» 3,50
— Il Problema del Dolore. Linee di una nuova Teodicea . . . . .	» 3,50
— Franz Brentano. Notizie e ricordi (con ritratto). . . . .	» 2,00
— Ciò che ci unisce . . . . .	» 2,00
— Orientamenti nell'odierno Travaglio spirituale . . . . .	» 2,00
— Ortodossia e Rivoluzione russa . . . . .	» 2,00
— Le Fasi progressive nella storia delle religioni . . . . .	» 2,00
— Il Valore religioso della Vita . . . . .	» 2,00
— Il Problema gnoseologico nella Storiografia religiosa. . . . .	» 2,00
— Raffaele Lambruschini e le Idee religiose nella Toscana del suo tempo . . . . .	» 3,00
— Orientamenti e Problemi della Cultura religiosa con- temporanea . . . . .	» 3,50
— Fra Chiese e Cenacoli. . . . .	» 3,00
— La Preghiera . . . . .	» 23,00
BROOKE HERFORD: Gli Unitari e la loro Storia . . . . .	» 1,00
MINOT J. SAVAGE: Il Dio che adoriamo . . . . .	» 1,00
G. BONNET MAURY: Bernardino Ochino . . . . .	» 1,00
C. W. WENDTE: Fausto e Lelio Socino . . . . .	» 1,00
— La vera base dell'unità religiosa. . . . .	» 1,00
DIVERSI AUTORI: La coscienza religiosa in Italia alla vigilia della grande guerra . . . . .	» 2,00
G. MARTINEAU: Dio nella natura . . . . .	» 1,00
F. DE SARLO: Filosofia e Religione . . . . .	» 4,00
— L'Aspetto evolutivo della Realtà . . . . .	» 4,00
C. BONAVIA: I Servi . . . . .	» 5,00
UGO DELLA SETA: Il pensiero religioso di Giuseppe Mazzini . . . . .	» 1,00



RAFFAELE OTTOLENGHI: I Farisei antichi e moderni.	L. 10,00
J. E. CARPENTER: Il posto del Cristianesimo fra le Religioni	> 2,00
S. MINOCCHI: Il Pantheon - Origini del Cristianesimo	> 23,00
S. MINOCCHI: Il Ripudio di Astarte e le Origini del Teismo profetico	> 2,00
S. MINOCCHI: La Religione come Scienza storica	> 5,00
P. G.: Il Movimento unionista anglicano ortodosso negli Stati Uniti	> 2,00
B. JASINK: Introduzione alla Storia del Buddhismo.	> 2,00
— La Preghiera nel Buddhismo primitivo	> 3,00
— Il Messaggio del Buddha	> 2,00
— Il Risveglio del Buddhismo in Occidente	> 2,00
— Introduzione allo studio della Preghiera nel Buddhismo primitivo	> 2,00
— L'Immortalità dell'anima nell'India antica	> 4,00
— Bhagavadgita	> 5,00
— Il Subcosciente e i Fatti mistici.	> 2,00
R. ASSAGGIOLI: Verso una nuova Mistica.	> 2,00
A. LINAGHER: Il pensiero religioso di Cavour	> 2,00
A. RENDA: Presupposti intellettualistici del Problema della Immanenza e della Trascendenza	> 2,00
G. FURLANI: Sulla Preghiera musulmana	> 2,00
N. MOSCARDELLI: Arte e Religione	> 2,00
V. VEZZANI: Lineamenti di una moderna Mistica.	> 2,00
— Il nostro posto nella Vita	> 2,00
F. A. FERRARI: La Simpatia universale e l'Anima del mondo al sorgere del Cristianesimo	> 2,00
— Nuovi orizzonti teistici	> 3,00
— La Sapienza, Ipostasi divina	> 2,00
G. SEMPRINI: Le Idee politiche di Leon Battista Alberti	> 2,00
A. BERTOLINO: Lo Spiritualismo di F. Delpino	> 3,00
A. NEPPI MODONA: L'etrusca Disciplina	> 4,00
FRANZ BRENTANO: La Rivelazione soprannaturale ed il Dovere di crederla	> 4,00
J. EVOLA: Superamento del Romanticismo	> 3,00
RUDOLF OTTO: Mistica orientale e Mistica occidentale	> 3,00
CARLO FORMICHI: Perché la Bhagavadgita è diventata il vangelo dell'India	> 2,00
ERCOLE QUADRELLI: I « Fedeli d'Amore »	> 2,00