

Estratto dalla *LEONARDO Rivista d'idee* - Serie III Aprile-Giugno 1907 Anno V, N. 2

PER UN NUOVO UMANESIMO ARIANO¹

Roberto Assagioli

Chiunque sia un po' al corrente della cultura contemporanea, avrà certamente notato negli ultimi anni i segnali di un generale crescente interesse per le antiche civiltà orientali, e specialmente per quella indiana. Infatti ora le traduzioni di scritti indiani si moltiplicano, e appaiono numerose opere che studiano vari aspetti di quella grande civiltà.

Quali sono le ragioni storiche, intellettuali e morali del sorgere di questo nuovo movimento? Quali potranno essere i suoi effetti? Quale la sua importanza per noi? Cercherò di rispondere a queste domande anzitutto mostrando, con un rapido sguardo alla storia degli studi indiani, come soltanto negli ultimi anni noi siamo giunti a possedere i materiali filologici e storici necessari ad alimentare una vasta corrente di cultura; tenterò poi di rintracciare nello stato presente della cultura europea alcuni nuovi bisogni filosofici, spirituali e morali; e infine cercherò di provare con un sommario esame d'insieme - tanto delle caratteristiche generali della civiltà indiana, quanto di alcune sue particolari dottrine filosofiche e religiose - come essa possa aiutarci validamente ad appagare quei nuovi bisogni.

I.

In ogni epoca la civiltà occidentale ebbe la percezione, spesso vaga e oscura, ma pur sempre presente, che laggiù, nei favolosi paesi orientali, fossero fiorite delle grandi e misteriose civiltà, e le poche notizie che giungevano parlavano di edifici colossali, di sfarzi inauditi, di poemi meravigliosi, di filosofie profonde e affascinanti, di sublimi slanci mistici, di strane cerimonie occulte. E in ogni tempo le menti e le anime, che la sapienza occidentale non riusciva ad appagare, si volsero con desiderio all'Oriente, con la speranza di trovare colà la chiave degli enigmi che le torturavano.

Ma troppo poco, fino agli ultimi tempi, si seppe delle civiltà orientali per poterne comprendere e assimilare le culture. Fin dopo la metà del secolo XVIII, ad esempio, non si ebbe quasi alcuna traduzione di scritti indiani; il sanscrito era noto in Europa solo a pochissimi, e molto imperfettamente. I viaggiatori che si recarono in Oriente spesso non colsero che il lato

¹ Da una conferenza tenuta il 20 gennaio 1907 alla BIBLIOTECA FILOSOFICA

esteriore, pittoresco e superficiale dei popoli con i quali vennero in contatto; e anche quelli che entrarono più in profondità non seppero o non poterono, data l'impreparazione dei loro contemporanei, diffondere ampiamente in Europa i frutti delle loro esplorazioni.²

Così per lungo tempo le civiltà orientali furono quasi ignote in Europa. Solamente verso l'ultimo quarto del secolo XVIII la prima traduzione delle *Upanishad* (da quella persiana fatta per ordine del sultano Mohammed Daraschakoh) fu iniziata dall'Anquetil du Perron, in latino, appunto verso il 1775. E l'*Asiatic Society* fu fondata a Calcutta nel 1784, principalmente ad opera di William Jones (il quale, mentre in Europa aveva biasimato pubblicamente il nascente interesse per le fables indiennes, arrivato in India le trovò tanto importanti da dedicare gran parte della sua ulteriore attività al loro studio). Ebbene, già verso il 1800 in Germania era sorto un importante movimento a cui partecipavano i migliori poeti e filosofi. Il Goethe fu uno dei primi e dei più ardenti ammiratori dei nuovi scritti scoperti, tanto da non esitare a scrivere a proposito del dramma *Sakuntala*, i famosi versi³ che nella loro lirica esagerazione ci danno una precisa idea del fervore che infiammava gli animi.

E con il Goethe, l'Herder e i principali fra i "romantici" intuirono l'enorme importanza di quella nuova corrente di cultura. Friedrich Schlegel se ne occupò più a lungo e profondamente di tutti, e il saggio pieno d'entusiasmo che egli scrisse nel 1808 *Über die Sprache und Weisheit der Indier* è un tentativo interessante e ingegnoso - sebbene per necessità in gran parte opera di fantasia - di ricostruzione filosofica della civiltà indiana.

Il movimento però, per quanto intenso, non poté durare a lungo fra i poeti, i filosofi ed il pubblico più colto, perché le traduzioni e gli scritti dei quali disponevano erano ancora troppo scarsi e imperfetti. Esso valse tuttavia a dare un nuovo e vigoroso impulso agli studi filologici sanscriti, che proseguirono con un ardore e una vivacità ignoti agli altri rami della gelida filologia scientifica.

Henry Thomas Colebrooke, simpatica figura di funzionario, giudice e diplomatico di multiforme attività e di grande ingegno, raccolse per primo in India una ricca collezione di preziosi manoscritti, studiò la grammatica, la filosofia, il diritto e l'astronomia indiane, e diede per primo delle informazioni un po' più estese sulla letteratura vedica.

² Ora però che abbiamo la cultura sufficiente per comprenderle, credo che si possano trovare nelle relazioni degli antichi viaggiatori - fra i quali sono numerosi gli italiani - delle notizie, dei racconti, dei giudizi interessantissimi per la comprensione psicologica dei popoli orientali. Ne abbiamo un bell'esempio, che meriterebbe di essere ampiamente imitato, nell'importante relazione del viaggio del P. Ippolito Desideri nel Tibet, pubblicata con una dotta introduzione e note del Prof. Puini (Roma, 1904, presso la Società Geografica).

³ Willst du die Blüte des frühen, die Früchte des späteren Jahres, Willst du, was reizt und entzückt, willst du was sättigt und nährt, Willst du den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen, Nenn ich, Sakuntala, dich, und so ist alles gesagt.

Nel 1819 apparve il dizionario sanscrito del Wilson, e tre anni prima l'importante libro di Franz Bopp *Conjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen lateinischen, persischen und germanischen Sprache*, che costituì la base di tutta la posteriore glottologia comparata.

Poco dopo il norvegese Christian Lassen raccolse e coordinò nella sua voluminosa opera *Indische Altertumskunde* tutte le notizie che si erano scoperte fino ad allora; il Prinsep iniziò a Calcutta una grande edizione del *Mahabharata* che fu compiuta in 30 anni.

Il Hodgson dal canto suo incominciò lo studio scientifico del buddhismo, specialmente di quello settentrionale, seguito dal Burnouf, che si occupò a lungo di quello meridionale, e che fece molte traduzioni di opere pre-buddhiste.

Intanto però un uomo non si rassegnava a lasciare ai posteri l'ambito privilegio di assimilare la magnifica fioritura filosofica, ma, spinto da una forte affinità intellettuale, volle tentare - pur con i mezzi molto imperfetti di cui disponeva - la difficile impresa: costui fu Arthur Schopenhauer. È davvero mirabile come attraverso il barbaro latino della già ricordata traduzione di seconda mano dell'Anquetil du Perron, lo Schopenhauer sia riuscito a comprendere a quale inarrivata sublimità fosse giunto nelle *Upanishad* il pensiero indiano, come si vede dal seguente importante passo dei *Parerga und Paralipomena*: "Questa è la lettura più remuneratrice ed elevata che si possa fare al mondo: essa è stata il conforto della mia vita e sarà quello della mia morte".⁴ E in tutto il sistema dello Schopenhauer si nota chiaramente la profonda influenza del pensiero indiano.

Qui però c'è un fatto importante da precisare: e cioè che influenza è ben differente da adattamento, e tanto più da esposizione.

Infatti lo Schopenhauer prese sì dalla filosofia indiana alcune idee fondamentali, ma le rielaborò poi in modo personale e le incorporò nel suo sistema insieme ad altre idee prettamente occidentali. È quindi molto interessante studiare l'intrecciarsi nel sistema dello Schopenhauer delle due correnti di pensiero, ma non bisogna certo cercarvi un'esatta esposizione della filosofia indiana. La cosa sembra evidente e l'osservazione superflua, eppure molti, in Germania e altrove, credettero e credono ancora di conoscere il pensiero indiano solo avendo letto lo Schopenhauer.

Si può quindi dire che la filosofia dello Schopenhauer, con gli elementi orientali che contiene, contribuì molto ad avvicinare la cultura occidentale al modo di pensare orientale, e quindi a preparare la grande opera di fusione delle due culture; ma come effetto immediato

⁴ "Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist: sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein." - *Parerga und Paralipomena* B. II 1, S. 418 (ed. Reclam)

ebbe quello di stornare l'attenzione dagli scritti orientali originali, offrendo un appagante sostituto di essi.⁵

Intanto i filologi continuavano a lavorare attivamente. Un gruppo di tedeschi, composto principalmente da Max Müller, Albrecht Weber, Adalbert Kuhn, Theodor Benfey e Rudolf Roth incominciò lo studio dei Veda. Max Müller, per incitamento del Burnouf, intraprese nel 1849 la pubblicazione del *Rig Veda* col commento di Sayana, e la finì nel 1874.

Contemporaneamente (dal 1852 al 1875) il Roth (per i testi vedici), il Bohtlingk (per i testi posteriori) e il Weber, pubblicarono un grande dizionario sanscrito che segnò un progresso enorme su quello del Wilson.

Purtroppo però anche i filologi erano impazienti, e invece di accontentarsi di fare gli utilissimi lavori che ho ricordato e molti altri dello stesso genere, vollero essi pure tentare di penetrare nell'intimo e più alto significato filosofico e mistico delle grandi opere che stavano studiando, prima che il lavoro linguistico fosse compiuto, e mancando della necessaria profondità filosofica, e ancor più di preparazione e di comprensione spirituali.

Essi vollero applicare allo studio di una civiltà così radicalmente diversa dall'occidentale i metodi e i parametri intellettuali che servono allo studio di questa, e naturalmente molto spesso travisarono e falsarono ciò che pretendevano di interpretare. Max Müller ad esempio, che per molti anni fu considerato come il capo degli orientalisti europei, credette di aver trovato la chiave dei profondi e complessi miti indiani - in alcuni dei quali si intrecciano insieme due o tre diversi simboli - con la spiegazione solare, che spesso è palesemente artificiosa e superficiale, ed è sempre del tutto insufficiente, non mettendo tutt'al più in evidenza che un elemento, e non il più importante, dell'interpretazione.

Inoltre Max Müller (come giustamente gli rimprovera Houston Stewart Chamberlain in un libro del quale mi occuperò più oltre) indugia troppo nella ricerca, fatta in modo superficiale, degli elementi che la cultura indiana ha in comune con le altre, mentre questo lavoro presuppone, per essere utile e fecondo, la completa conoscenza delle caratteristiche specifiche della civiltà indiana, che erano appunto quelle che si ignoravano.

Finalmente però i continui e importanti progressi dell'indologia resero possibile, a chi ne aveva la capacità, di dare inizio arditamente e con successo alla grandiosa impresa di rivivere e di far rivivere la grandezza indiana, immettendo così nella nostra civiltà degli elementi di vita dei quali essa (come mostrerò più oltre) ha e sente un forte bisogno.

Il primo e finora miglior filosofo che osò far ciò, è senza dubbio Paul Deussen. Egli è professore di filosofia, e per amore della filosofia indiana egli diventò il grande filologo che

⁵ Sulle relazioni fra lo Schopenhauer e l'India c'è il libro del Dott. Max F. Hecker *Schopenhauer und die Indische Philosophie* Köln, 1897, Hübscher und Teufel.

ammiriamo; la sua opera ci mostra chiaramente quanto questa via da lui seguita sia superiore all'inversa, che sola era stata battuta fino ad allora. In venticinque anni di assiduo lavoro (dal 1881 al 1907) egli ha esposto con genialità e profondità difficilmente superabili dal lato filosofico, la letteratura vedica (comprese anche le *Upanishad*) e il sistema *Vedanta* in quattro poderosi volumi,⁶ e ha tradotto in modo da superare tutti i suoi predecessori sessanta fra le principali delle importantissime *Upanishad*,⁷ e recentemente quattro testi filosofici compresi nel *Mahabharata*.⁸

Questa grande opera del Deussen però non è né completa né perfetta. Ad esempio nel bellissimo studio sulla filosofia delle *Upanishad*, che occupa tutto il secondo volume della sua *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, si sente spesso la mancanza di una corrispondente trattazione del lato mistico, che avrebbe certamente gettato ancora più luce su quello filosofico, dato l'intimo rapporto nel quale essi stanno. Inoltre so che qualcuno che ha studiato l'esoterismo indiano, trova che nei libri e nelle traduzioni del Deussen si nota chiaramente la sua mancanza di una profonda conoscenza dell'argomento, soprattutto riguardo alle *Upanishad*, nelle quali la parte occulta ha tanta importanza, come dimostra il loro stesso nome, secondo l'etimologia generalmente accettata e sostenuta dal Deussen stesso.

Oltre al Deussen poi, negli ultimi trent'anni gli studiosi della civiltà indiana sono stati numerosissimi, e hanno svolto la loro attività specialmente nella vastissima letteratura buddhista. Qui più che mai dovrò limitarmi a nominarne appena pochi fra i principali: in Germania l'Oldenberg, autore di un bellissimo libro sul Buddha, di molti saggi e di buone traduzioni,⁹ e il Neumann che ha fatto e sta facendo traduzioni di importanti testi buddhisti¹⁰ - in America il Whitney, noto per i suoi lavori sui *Veda* e specialmente per la sua poderosa traduzione postuma dell'*Atharva-veda*,¹¹ e il geniale volgarizzatore Paul Carus¹² - in Francia il Bergaigne¹³ e il Regnaud. In Italia ben pochi si sono occupati di studi indiani. Meritano soprattutto di essere ricordati: il Puini, che per primo si occupò a fondo di buddhismo in Italia, studiando però più quello tibetano e cinese che quello indiano; il Pavolini, autore di un eccellente manuale sul buddhismo, denso di precise notizie e considerazioni;¹⁴ il Kerbaker,¹⁵ il

⁶ *Das System des Vedanta* 1881. - *Die Sutras des Vedanta* 1867. - *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. - I. *Die Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's* 1894. - II. *Die Philosophie der Upanishad's* 1899.

⁷ *Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt* u.s.w. 1897.

⁸ *Vier philosophische Texte aus dem Mahabharata* übersetzt von P. Deussen und Strauss, 1907.

⁹ Hermann Oldenberg, *Buddha*, Cotta'sche Buchhandlung, Berlin, 1903. Inoltre: *Die Religion des Veda - Aus Indien und Iran*, ecc. La traduzione di parte del Vinaya-pitaka fu pubblicata nella collezione *Sacred books of the East*. Voll. XIII, XVII e XX.

¹⁰ È già finita del quella del *Majjhimanikaya* (in 3 volumi, Leipzig, 1896-1902), ed è in corso di pubblicazione quella del *Digha Nikaya*. Di parte della prima il De Lorenzo ci ha dato recentemente la traduzione italiana (Bari, Laterza, 1907).

¹¹ Nella collezione *Harvard Oriental Series*, 1905.

¹² *The Gospel of Buddha - Karma*, ecc.

¹³ *La religion védique*, 3 vol. Paris, 1878-1883, ecc.

¹⁴ *Buddhismo*, Milano, 1898, Manuale Hoepli.

¹⁵ Autore di eleganti versioni dagli inni vedici e dal *Mahabharata*.

Mariano e infine il Costa e il De Lorenzo,¹⁶ autori ambedue di libri sul buddhismo, ricchi di pregi ma non scevri da qualche difetto, che sarebbe ora troppo lungo esaminare nei dettagli.

Prima di chiudere questa rapida carrellata orientativa sulla storia degli studi indiani, voglio ricordare che anche nei libri dei numerosi viaggiatori moderni si possono trovare notizie interessanti e osservazioni suggestive. Fra i tanti nominerò solo di sfuggita il Fano e il Mantegazza per l'Italia, e per gli altri paesi Edward Carpenter, Rudyard Kipling e André Chevrillon.

II.

E ora passo a parlare di ciò che più m'interessa, a ricercare cioè nelle ultime tendenze della cultura occidentale i segni del sorgere di nuovi bisogni intellettuali e spirituali, e a mostrare come e in quanta parte essi possano essere soddisfatti dall'antica cultura indiana.

Il mutamento più importante e manifesto, avvenuto durante gli ultimi anni nella cultura europea e in quella americana, è stato un generale e potente risveglio delle tendenze idealistiche. In pochi anni la nuova generazione intellettuale, e la parte più intelligente delle precedenti, hanno rapidamente abbandonato l'angusta e superficiale concezione materialistica - con tutto il suo seguito di sterili negazioni e di sprezzante noncuranza per lati più nobili e trascendenti - per le attività più feconde della natura umana.

Il recente movimento idealistico però, se è grandioso per estensione e intensità, ha spesso assunto in Europa forme molto discutibili, e ha dato finora dei prodotti intellettuali e spirituali troppo meschini e frammentari per appagare i grandi sogni e le ardenti aspirazioni che esso ha suscitato in tante anime giovanili. Anche i tentativi migliori sono stati isolati e disorganizzati, e hanno proceduto quasi a tentoni, essendo pieni di nobili propositi, ma non trovando una via sicura per attuarli decisamente e vigorosamente.¹⁷

La causa di tutto ciò mi sembra consista nel fatto che un orientamento così radicalmente diverso di tutta una civiltà stenta molto a compiersi con le sue sole forze, ma ha bisogno di una precedente cultura affine che quasi lo diriga e lo incanali, coordinando armonicamente tutte le disordinate energie e tendenze da esso suscitate. Prove evidenti di ciò le troviamo anzitutto nel fatto generale della ricerca affannosa dei predecessori e degli antecedenti, che viene sempre fatta in ogni nuovo indirizzo nella scienza, nell'arte e nella filosofia (il bisogno è tanto imperioso che quando non si riesce a trovare dei precursori, si è costretti ad inventarli!). E soprattutto poi nella storia dell'importantissimo movimento umanistico classico, nel quale le

¹⁶ Alessandro Costa, *Il Buddha e la sua dottrina*, Torino, Bocca. - Giuseppe De Lorenzo, *India e Buddismo antico*, Bari, Laterza, 1904.

¹⁷ Questa critica degli attuali movimenti idealistici formerà appunto il soggetto di un prossimo articolo di Giovanni Papini. Non insisto perciò più oltre.

civiltà latina e greca furono veramente rivissute entusiasticamente da tutta una generazione che aveva trovato in esse l'appagamento delle sue nuove aspirazioni.

È forse possibile che ciò si ripeta ora? Contengono le civiltà classiche quegli elementi di vita dei quali ha così tanto bisogno la nostra cultura attuale?

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo esaminare un po' più da vicino quali siano i principali nuovi bisogni contemporanei creati dall'accennata rinascenza idealistica.

Troviamo anzitutto vivo il bisogno di una nuova "impostazione" metafisica dei grandi problemi filosofici, e specialmente di quello della vita.

Dopo aver riconosciuto l'assoluta insufficienza e meschinità della spiegazione meccanicistica dell'universo, noi cerchiamo una nuova concezione più vasta, più complessa e più filosofica, che non pretenda di dare la spiegazione di tutti i più alti problemi per mezzo della sola speculazione razionalistica, ma che invece ce ne mostri le inevitabili limitazioni. Non solo per non ostinarci più oltre inutilmente a voler raggiungere un fine con mezzi che per loro stessa natura sono inadeguati, ma anche per aiutare la stessa nostra speculazione razionalistica a dare tutto quello di cui è capace, essendoci finalmente persuasi che il primo passo per svelare un mistero è il riconoscere umilmente che esso esiste.

Ma se a questa nuova "impostazione" metafisica dei più alti problemi non ci limitiamo a chiedere una serie - certo molto comoda, ma purtroppo altrettanto impossibile - di soluzioni spicce che mettano a posto l'universo in modo da non pensarci più, allora possiamo chiederle un'altra cosa importantissima, molto difficile, ma pur sempre possibile da ottenersi: e cioè che essa ci dia gli elementi e l'occasione per la grande opera di unificazione delle nostre individualità.

Troppo a lungo e con troppo suo danno in ogni uomo occidentale hanno albergato due personalità - è cioè esistito il tragico contrasto fra il pensiero e il sentimento, fra la ragione e la fede, fra la convinzione e l'adorazione - e troppo spesso le sue azioni incerte e contraddittorie non sono state che il riflesso delle alterne vicende della sterile lotta fra queste sue due personalità.

Ora basta. Per attuare i grandi propositi che ci infiammano, ci occorre assolutamente e anzitutto una personalità armonica, nella quale tutte le energie cooperino completandosi scambievolmente, e non si disturbino contrastandosi l'un l'altra. Ma questa personalità la vogliamo anche completa. Infatti, l'armonia raggiunta attraverso l'abdicazione di una parte importante e vitale di noi stessi sarà forse preferibile al contrasto, ma ormai non sappiamo né vogliamo più farla. Crediamo invece fermamente che ci sia il modo di coordinare gli elementi discordanti del nostro io in una bella e feconda sintesi superiore, ed è questa sintesi che ora tutti

consciamente o inconsciamente cerchiamo, e che dobbiamo cercare di attuare in noi e negli altri con tutte le nostre forze.

Ma una volta raggiunta, sia pure anche in piccola parte, l'unità interna, a quali scopi tenderemo, con le nostre accresciute e armonizzate energie? Qui si delinea nettamente un'altra grande tendenza attuale: un intenso bisogno di vita interiore.

Svanito l'entusiasmo per i grandi progressi esteriori, materiali e meccanici, dei quali il secolo scorso è stato così fiero, e riconosciuti impotenti ad appagare le nostre più intime ed essenziali aspirazioni, noi ci rivolgiamo ora pieni di fede e di ardore verso la nostra personalità interiore, e fin dal primo sguardo in noi stessi, ci accorgiamo con grande meraviglia di come noi possediamo delle forze, delle capacità e delle possibilità - latenti ma pronte ad essere sviluppate - delle quali ignoravamo l'esistenza. E quanto più insistiamo nello studio di noi stessi, tanto più ci accorgiamo di quanto sia vasto, importante e fecondo questo nuovo campo aperto alla nostra attività, anzi di quanto questa sia l'unica cosa che ci interessi davvero vitalmente. Ma è soprattutto qui che noi abbiamo bisogno che una guida sicura e sapiente che ci indirizzi e ci diriga, perché, per il lungo esilio volontario della nostra civiltà nel mondo esteriore, abbiamo perduto la conoscenza intima e vissuta (non quella "descrittiva" dataci dalla psicologia scientifica) di noi stessi, e ora, quali stranieri, brancoliamo miseramente nel misterioso labirinto del nostro io.

Un terzo intenso bisogno odierno, intimamente connesso con i due già esposti, è quello di un radicale rinnovamento morale.

Nel campo morale, più che in ogni altro, si vede chiaramente la grande disorganizzazione attuale, l'intrecciarsi e il contrastarsi disordinato di elementi disparati, la mancanza generale di una posizione netta e di convinzioni salde e sicure che informino i nostri giudizi morali e le nostre azioni. Ma è ben naturale che sia così, perché non si possono avere salde convinzioni morali finché non si sia trovata un'appagante soluzione metafisica o religiosa, sia pure negativa, dei più alti problemi, e si sia composto il dissidio interiore fra la ragione e il sentimento.

Esaminati così con un rapido sguardo d'insieme i principali nuovi bisogni contemporanei, vediamo se le civiltà latina e greca contengano quegli elementi di cultura che, immessi nella nostra vita attuale, verrebbero ad appagare questi bisogni. In altri termini, se sia possibile un nuovo umanesimo classico.

Dal lato filosofico certo abbiamo moltissimo da imparare dai Greci, e una profonda conoscenza della filosofia di Platone e di Parmenide potrebbe aiutarci validamente a trovare una solida ed elevata posizione metafisica; ma per gli altri loro lati le civiltà classiche mi sembra invece che non possano rispondere al nostro appello. Infatti le civiltà classiche sono state, al pari della nostra, essenzialmente esteriori. La latina più simile alla nostra, ha mirato alla massima

attività pratica e al più grande dominio e possesso materiale; la greca (curando più il lato estetico che il meccanico) ha mirato alla più perfetta espressione artistica della bellezza formale. In Grecia vi è stata bensì un'importante corrente di vita interiore, come ci mostra chiaramente quel poco che sappiamo dei misteri Orfici ed Eleusini; ma appunto troppo pochi documenti sono arrivati fino a noi di quell'attività interiore dei Greci, esercitata nel segreto, perché essa possa costituire la base di un simile indirizzo moderno. Noi accogliamo con ardore il severo ammonimento scolpito sulla porta del tempio di Delfo: "Conosci te stesso". Ma il solo ammonimento non basta. Non sappiamo seguirlo con le sole nostre forze; ci occorre una guida sapiente.

Neppure dal lato morale mi sembra che le civiltà classiche possano offrirci gli elementi di un profondo rinnovamento. Né la morale ferreamente sociale che ignorava l'individuo di Sparta e della Roma repubblicana, né il blando epicureismo posteriore, né il passivo e puramente negativo stoicismo, mi sembra che possano essere proposti come ideali alla nostra civiltà.

Ora, prima di passare a parlare della cultura indiana, dovrei accennare alla funzione del Cristianesimo nella vita moderna. Ma questo è un problema troppo vasto e complesso per essere trattato in qualche pagina, soprattutto da chi, come me, crede che il Cristianesimo possa dare, specialmente con le opere dei suoi grandi mistici, preziosi insegnamenti religiosi, psicologici e morali a tutti noi. Lascio quindi da parte la grave questione su fino a che punto il Cristianesimo possa e potrà appagare le anime moderne, limitandomi qui a far notare due punti che mi sembrano importanti:

1°. Per coloro che hanno trovato nel Cristianesimo la loro completa soddisfazione interiore, lo studio delle antiche civiltà orientali, pur non essendo di vitale importanza, potrà comunque risultare molto utile sia come arricchimento di cultura storica e filosofica, sia come eccellente rimedio contro l'intolleranza e la ristrettezza di idee, alle quali sono tratti così spesso coloro che hanno una fede intensa.

2°. Per moltissimi contemporanei invece, che per varie e complesse ragioni intellettuali, storiche e psicologiche - che ora non è il momento di esaminare - non hanno potuto o saputo trovare nel Cristianesimo l'appagamento di tutte le loro più alte aspirazioni, ma che, come ho accennato, cercano affannosamente un altro punto d'appoggio spirituale, lo studio della cultura indiana potrà certamente essere di grandissimo aiuto.

III.

Vediamo dunque finalmente - almeno a grandi linee - come l'India antica possa validamente e ampiamente rispondere al nostro insistente e concitato appello.

Non potrei incominciare meglio questo esame che col citare le parole profonde - e finemente ironiche per la nostra civiltà - che il Deussen scrisse nella sua introduzione allo studio della filosofia indiana:

Saremmo forse considerati degli ingenui se volessimo pretendere che la nostra epoca “di così grande progresso” in ogni campo abbia ancora qualcosa da imparare dagli indiani. Eppure una più diffusa conoscenza della concezione indiana del mondo un vantaggio almeno lo avrà, cioè quello di renderci coscienti che noi con tutto il nostro patrimonio religioso e filosofico siamo colossalmente unilaterali, e che ci può essere una maniera del tutto diversa di concepire le cose da quella che Hegel ha costruito come l'unica possibile e razionale.¹⁸

Oltre a questo utilissimo ammonimento, e grandioso “allargamento di prospettiva filosofica” d'indole generale, esaminiamo adesso più da vicino che cosa ci offre la cultura indiana per appagare i tre principali bisogni contemporanei dei quali ho parlato.

Per il primo - cioè per una nuova “impostazione” metafisica dei più alti problemi, che valga a comporre l'intimo dissidio che ci dilania - si può affermare con sicurezza che serve mirabilmente una gran parte dei migliori antichi scritti indiani, per la semplice categorica ragione che essi sono il prodotto di una civiltà nella quale questo dissidio interiore non esisteva.

Infatti la caratteristica più saliente della civiltà indiana è appunto l'armonica fusione, spesso perfino l'identità fra religione e filosofia. Quando queste non costituivano un'unica cosa, esse non erano tutt'al più che due facce, due aspetti di una stessa verità. Come dice molto bene Rudolf Kassner:

Sembra... che in India la stessa anima abbia pensato... L'indiano pensa perché egli ama. Il pensiero non è la deviazione, ma la diritta via della sua natura. L'indiano non pensa su questo o su quello, l'indiano pensa la virtù e il sapore di tutte le cose, egli pensa nel bel mezzo della natura, e in modo attuale, e non sta sempre col pensiero davanti o dietro alle cose.¹⁹

È uno spettacolo veramente magnifico quello dello svolgersi del pensiero indiano attraverso parecchi secoli, senza che l'armonia metafisica e religiosa della razza, e quella psicologica e interiore degli individui, fosse turbata.

Non occorre dimostrare più oltre quanto l'assimilazione delle opere d'un tal popolo possa aiutarci a ritrovare quell'armonia della quale sentiamo così vivamente la mancanza.

¹⁸ *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I-i, Seite 36.

¹⁹ *Der indische Idealismus*, F. Bruckmann, München, 1903, S. 21.

Bisogna però, specialmente in principio, saper scegliere le opere opportune, perché non tutti gli scritti lasciatici dagli indiani sono certo adatti al nostro scopo. Nel periodo di decadenza che precedette la venuta del Buddha, per esempio, non mancarono le deviazioni più illogiche della filosofia, e i materialisti indiani Cārvāka - dice il Deussen - “superarono, se pur è possibile, i loro confratelli occidentali in frivolezza e cinismo”.²⁰

E neanche tutti gli scritti delle età più belle del pensiero indiano possono servire allo scopo umanistico per il quale li cerchiamo. Ad esempio, due dei sei grandi sistemi filosofici ortodossi che formano la magnifica fioritura di pensiero sbocciata dalla letteratura vedica, cioè il *Nyāya* e il *Vaisesika*, pur non essendo affatto in contraddizione col nostro scopo, non possono esserci utili, perché si occupano soltanto di logica e di classificazione scientifica delle cose, e se il loro confronto con le corrispondenti scienze europee può formare il tema di un interessante lavoro specifico, nei preferiamo ora volgerci alla ricerca di “vital nutrimento”. E quanto ne troviamo in altri innumerevoli scritti indiani! Soprattutto importanti per la sublime “impostazione” idealistica dei più alti problemi metafisici e religiosi, sono le *Upanishad*, il sistema *Vedanta* e la parte speculativa di quello *Yoga*.

Questa parte che ora brevemente ho accennato è molto ben trattata da Houston Stewart Chamberlain nel suo libro *Arische Weltanschauung*.²¹ Peccato che questo piccolo libro, il primo nel quale si riconosca l'importanza umanistica del pensiero indiano per la civiltà contemporanea, sia viziato da gravi difetti. Non solo il Chamberlain non si occupa infatti dei due lati vitali della cultura indiana dei quali mostrerò fra breve l'importanza, ma condanna in blocco come una decadenza tutto il grandioso movimento buddhista, che fu una vitale reazione al brahmanesimo della decadenza, degenerato in un complicato e arido cerimoniale, del quale era trascurato o dimenticato il profondo senso simbolico. Il Chamberlain appoggia il suo strano giudizio sul buddhismo solo su delle superficiali e molto discutibili ragioni di razza, alle quali egli annette un'importanza evidentemente esagerata, e che hanno guastato anche gli altri suoi libri filosofici, pieni per il resto - come questo del quale parlo - di nuove e geniali idee.

Al secondo bisogno che ho osservato avvertirsi nella civiltà contemporanea, a quello cioè di avere una guida attraverso l'ignoto labirinto del nostro io per rintracciarvi i tesori in esso nascosti e sviluppare le forze e le facoltà in esso latenti, rispondono pienamente molte fra le inesauribili *Upanishad* e il sistema *Yoga*, uno dei suoi grandi sistemi filosofici già accennati. Noto subito che il sistema *Yoga* non ha proprio nulla a che fare con gli attuali fachiri che martoriano il loro corpo in varie guise, alcuni dei quali si fanno chiamare abusivamente yogi; se connessione si vuol trovare, si tratta tutt'al più della più bassa e materiale degenerazione di altissimi principi spirituali.

La lettura della meravigliosa *Bhagavad Gita*, dei profondi aforismi Patanjali, e di tante altre opere ci mostra quanto la psicologia introspettiva degli indiani, specialmente riguardo agli stati

²⁰ *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I-i, Seite 13.

²¹ Berlin, 1905 (1er Band der Sammlung *Die Kultur* - Bard, Marquard & Co.)

più elevati di coscienza, fosse arrivata a un tal punto tale di complessità e profondità da superare di gran lunga la psicologia contemporanea.

Non esito anzi a fare la facile profezia che fra non troppi anni i progressi della psicologia interiore in Europa renderanno necessaria l'adozione di molti termini tecnici indiani per designare stati di coscienza per i quali tutte le lingue europee mancano di equivalenti, e si parlerà quindi di Pratyāhāra, di Dhāraṇa, di Dhyāna, di Samādhi, ecc., come nel campo morale e in quello filosofico sono già di uso corrente i termini altrettanto intraducibili di Karma e di Nirvana, e nel campo grammaticale quelli di Guna e di Vrddhi.

Ma quello che è ancora più importante e prezioso per noi è che il sistema *Yoga* non solo ci porge nuove utilissime conoscenze sulla complessa e vasta struttura del nostro io interiore, ma che ci guida con precise norme pratiche allo sviluppo e alla direzione di quelle forze che ci insegna esistere in noi. Esso non è un sistema puramente speculativo o descrittivo, ma contiene anche un insieme armonico di insegnamenti particolari, applicabili da chiunque ne abbia la forza di volontà e la costanza necessarie.

Importantissimo per noi è specialmente il *Raja-Yoga*, che insegna il dominio e lo sviluppo di tutte le nostre facoltà interne con mezzi puramente psicologici, e nel quale troviamo chiaramente espresse e mirabilmente fuse e coordinate alcune dottrine psicologiche conosciute in Europa solo negli ultimi anni, come il "will to believe" e il "mind stream" del James, la suggestione, l'attività inconscia, ecc.

Il fine ultimo al quale cercano di condurre i metodi che compongono il sistema *Yoga* è l'annientamento della nostra piccola, meschina e ristretta coscienza individuale separata, e la gloriosa identificazione con la coscienza universale. Ma se siamo ancora troppo legati alla terra e alla nostra personalità per apprezzare e far nostro questo sublime ideale, se il solo pensiero di quell'eccelsa altezza ci dà la vertigine, possiamo, arrendendoci molto prima, occuparci soltanto dei metodi che conducono al dominio di noi stessi, allo sviluppo della volontà, al controllo delle passioni, delle emozioni, dei pensieri e dell'attività inconscia, tutte cose che sono della massima importanza per chiunque e che costituiscono da sole un vasto campo di studio e di attività.

Veniamo infine a cercare che cosa può darci l'India per appagare l'ultimo bisogno contemporaneo che abbiamo considerato: quello di un rinnovamento morale. Quest'ultimo bisogno è sentito in un modo molto diverso da quello dei due precedenti. Mentre questi sono provati solo dalla parte più intelligente e più colta dei contemporanei, da quella che si occupa di proposito di questioni filosofiche e spirituali, un rinnovamento morale è invece per lo meno altrettanto necessario anche alla grande massa della nostra generazione, a tutti coloro che assorti nell'attività materiale non si sono mai occupati di problemi metafisici, a tutti coloro che credono di poter raggiungere la felicità nella ricchezza o nel dominio, e che all'accanita caccia di questi consumano le loro energie.

Occorre quindi un insieme di dottrine morali, che possano imporsi per virtù loro propria, alle quali non abbisogni una precedente trattazione metafisica dei più alti problemi filosofici; ma che d'altra parte non siano in contrasto né con la ragione né con il sentimento, anzi siano in armonia con l'“impostazione” idealistica dei problemi metafisici della quale ho parlato.

Ebbene, in India c'è una dottrina che può riunire ambedue queste difficili condizioni; essa è il buddhismo.

Infatti il buddhismo pone in seconda linea, e arriva fino a disprezzare palesemente le questioni metafisiche; ma chi voglia riunire e coordinare i vari elementi speculativi che pur vi si trovano, si accorge che essi coincidono completamente con la filosofia delle *Upanishad*, fuorché nella designazione del termine ultimo dell'evoluzione individuale che deve costituire la nostra suprema aspirazione, che per l'una è il Nirvana e per le altre è l'Atman; ma vi è poi una vera differenza fra essi? Ne dubito molto. Ad ogni modo non è questo il momento di discutere tale questione.

L'utilissima funzione che può avere attualmente una rinascita del buddhismo consiste soprattutto nella sua parte negativa. Alla nostra civiltà lanciata ancora a tutta corsa alla caccia dei vantaggi materiali, abbagliata ancora dal miraggio dell'oro onnipotente, occorre in modo imperioso la calma, incisiva, e possente parola del Buddha che mostri la tragica inanità della sua febbre di possessi, che non arrecano se non dolore e che svaniscono dopo breve tempo, secondo la loro natura di vane e ingannevoli apparenze. Così il buddhismo potrà colmare l'abisso che si allarga rapidamente fra la parte più progredita dei contemporanei, che si volge ogni giorno più decisamente verso la vita interiore, e la grandissima maggioranza degli altri che continua a darsi al più sfrenato e spietato arrivismo.

Come al suo sorgere in India dunque, il buddhismo ha ora una funzione prevalentemente sociale. Non tende a formare una piccola schiera di eletti, ma a rinnovare fondamentalmente la coscienza della civiltà, sostituendo a quella che è la “radice del dolore”, e cioè alla sfrenata cupidigia egoistica di possesso, la serenità interiore e l'infinita pietà per il riconosciuto dolore universale.

Segni dell'inizio di questa rinascita buddhista ci sono offerti anzitutto dalla ricchissima letteratura della quale ho già brevemente parlato, e poi anche da alcuni esempi personali, ancora isolati ma pur estremamente significativi, come quello del tedesco Robert L'Orange, e quello dell'inglese Allan Bennett, che da scienziato che era divenne buddhista fervente, prese gli ordini religiosi in Birmania col nome di Ananda Metteyya (che vuol dire il lieto Pietoso), e ora dedica tutto il suo ingegno e la sua attività alla propaganda buddhista per mezzo della *Buddhasasana Samagama* (*Società Buddhista Internazionale*), che pubblica opere filosofiche e la rivista *Buddhism*.

Bisogna però notare che nulla è più contrario allo spirito del buddhismo che l'occuparsene - come è stato fatto da alcuni - con l'elegante e superficiale diletterantismo con il quale alcuni snob della cultura sciupano tutto ciò che toccano (a cominciare dallo stesso diletterantismo, che potrebbe essere un atteggiamento filosofico molto più alto e simpatico del meschino edonismo egoistico al quale lo hanno ridotto).

Con questo breve esame delle rispettive posizioni attuali delle due grandi civiltà - europea contemporanea e indiana antica - spero di aver mostrato in modo persuasivo come sia possibile, e quanto sarebbe fecondo, importante e magnifico un umanesimo ariano, che non sia sterile imitazione di vecchi modelli, ma piuttosto intima fusione dei più alti prodotti, dei succhi di vita più puri ed essenziali di due gloriose civiltà millenarie.