



Poesia, estasi e stati non ordinari di coscienza

Silvia Argurio *

* Università degli Studi Roma Tre

silvia.argurio@uniroma3.it

1. Riflessioni in margine a un convegno

Si è svolto recentemente presso l'Università Ca' Foscari di Venezia il convegno nazionale "La Guarigione: antropologia, sostanze e neuroscienze".¹ L'incontro ha avuto come focus principale lo stato non ordinario di coscienza indagato attraverso analisi antropologiche, etnografiche, storico religiose, neuroscientifiche e psicologiche. Gli organizzatori si sono interrogati sui tratti comuni fra le antiche medicine orientali e l'animismo delle popolazioni asiatiche, chiedendosi se la medicina moderna possa riconoscere o meno la validità terapeutica di viaggi sciamanici,² stati alterati di coscienza e tecniche di guarigione tradizionali. I concetti di salute, malattia e guarigione rappresentano, in effetti, un campo vasto e dai confini sfumati sul quale le scienze mediche d'Oriente e d'Occidente possono scoprire delle affinità. Per rendere possibile questo confronto, oltre alla ricerca antropologica svolta sul campo, è indispensabile uno studio approfondito delle testimonianze storiche, letterarie e artistiche in grado di riportare il pensiero e la descrizione di pratiche forse non del tutto tramontate. I testi scritti svolgono un ruolo fondamentale, e dalla loro conoscenza non si può prescindere se si mira alla ricostruzione e alla costruzione di una scienza integrata con una visione umana totalizzante.

Durante il convegno sono stati, appunto, filologi e studiosi delle tradizioni orientali a proporre contributi che valorizzassero il legame con le fonti scritte rilevando la centralità del suono, del ritmo, della ripetizione di determinate parole e formule nelle tecniche di guarigione e di trance. Una ricognizione sui concetti di salute e malattia nelle fonti vediche ha messo in luce come nei testi medici i metodi di cura siano essenzialmente rappresentati dalla magia. La malattia è normalmente attribuibile alla presenza di demoni, e la guarigione si configura come una sorta di esorcismo praticato attraverso la recitazione di mantra e formule magiche, o tramite

¹ Convegno nazionale "La Guarigione: antropologia, sostanze e neuroscienze" 9-10 dicembre 2016 organizzato da Stefano Beggiora, Roberto Bocchieri, e Gastone Zanette e promosso dal *Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa mediterranea* dell'Università Ca' Foscari, dal *Dipartimento di Scienze Mediche, Chirurgiche e Neuroscienze* dell'Università di Siena e dal *Dipartimento di Neuroscienze DNS* dell'Università degli Studi di Padova.

² Utilizzo qui piuttosto liberamente il termine di origine tungusa *sciamano* (šaman) e i suoi derivati *sciamanismo* e *sciamanico*. Sui concetti sciamano e sciamanismo si veda *Sciamani e sciamanesimi*, a cura di A. SAGGIORO, Roma, Carocci, 2010.

l'esecuzione di danze e movimenti precisi preceduti, forse, dall'ingestione di sostanze allucinogene.³

Anche negli ambienti sufici del Sud Asia le tecniche di protezione e guarigione non sono completamente dissimili e non ci si allontana dalla prassi della scienza esoterica islamica.⁴ Il Dio supremo è l'autorità ultima sia nell'ambito dell'universale che del particolare: la scienza medica è finalizzata alla preservazione della salute delle creature, perciò il medico assume il ruolo di mediatore, di "agente" della divinità. La cura per la malattia (sia essa fisica, psicofisica o follia spirituale) appartiene ad una visione globale dell'uomo, e la devozione è l'attitudine fondamentale del paziente. Il guaritore sufi ha il dovere e il potere di ricorrere all'autorità spirituale adottando tecniche di cura che prevedono: la recitazione di specifiche sure; l'uso del fiato (di cui sarebbe composta la parte animica dell'uomo) mediante l'azione del soffiare la formula magica da parte del maestro sull'iniziando; la protezione dalle energie psichiche negative (Djinn) capaci di indurre, tra le varie malattie, la follia d'amore. A questo proposito, nel suo studio su musica e trance, Rouget scrive che i culti di cui i Djinn sono oggetto rappresentano delle varianti della possessione e rileva due aspetti particolarmente interessanti, il *shâ'ir majnûn* o «poeta indovino posseduto dai djinn»⁵ e il musicista, che più precisamente indica come compositore o poeta che «riceve l'ispirazione musicale da un Djinn».⁶

Casi specifici di sciamani e medicine-men dalla Siberia all'Amazzonia dimostrano che il suono,⁷ il ritmo, il potere taumaturgico della parola sono sempre rilevanti nei "riti" e nelle cure. Determinate frequenze sonore possono generare modificazioni dello stato emozionale e del battito cardiaco, l'uso di strumenti a percussione come il tamburo sciamanico, la ripetizione di suoni o formule (si pensi alle sure e ai mantra citati precedentemente) possono indurre una variazione dello stato di coscienza.⁸ Grazie alla capacità di alterare il sistema psico-motorio la musica e il canto sono indispensabili per il raggiungimento dello stato di trance all'interno di

³ Mi riferisco alla relazione di apertura tenuta da Fabrizio Ferrari che, con un approccio strettamente filologico, ha dimostrato la problematicità dell'identificazione delle specie botaniche nella medicina indiana.

⁴ È stato il tema della relazione di Thomas Dahnhardt.

⁵ G. ROUGET, *Musica e trance*, Torino, Einaudi, 1986, p. 377-8.

⁶ Ivi. A proposito di Ziryâb, il celebre musicista andaluso del IX secolo, Rouget cita Farmer (H. G. FARMER, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London, Luzac and Co, 1929, p. 130): «[Ziryâb] credeva che i *djinn* gli insegnassero le sue canzoni nel mezzo della notte. Quando era ispirato, egli chiamava le sue cantanti preferite, Ghazzâlan e Hînda, e domandava loro di imparare a memoria la musica che gli era giunta in tal modo» e chiosa richiamando ciò che nel Rinascimento, sulla scia di Greci e Romani, era definito *furor poeticus*.

⁷ Dal punto di vista fisico il suono è dato dalla vibrazione di un oggetto in oscillazione (sorgente sonora) che si trasmette alle molecole del mezzo in cui è immerso. Cfr. *Manuale di Fonetica*, a cura di F. ALBANO LEONI, P. MATURI, Roma, Carocci, 2005, p. 85. L'onda sonora raggiunge l'apparato uditivo dando origine alla relativa sensazione uditiva. In quanto manifestazione fisica il suono non coinvolge solo l'organo dell'udito ma si riverbera sull'intero corpo («ogni corpo elastico (solido, liquido o gassoso) ha la proprietà di entrare in vibrazione quando è sollecitato da una particolare frequenza [...]» Ivi, p. 97).

⁸ Si pensi al dhikr islamico che, semplificando al massimo, è l'esercizio religioso consistente nella ripetizione del nome divino. La pratica del dhikr può essere solitaria (nel qual caso è silenziosa, prevede tre diversi livelli di ascesi e sfocia nell'estasi) o collettiva (con un solo livello di ascesi e tesa alla ricerca della trance): nella manifestazione collettiva il dhikr è intimamente legato alla musica e alla danza. Cfr. G. ROUGET, *Musica e trance*, Einaudi, Torino, 1986, pp. 354-5. È noto come la musica e il ritmo stimolino l'intuizione e le sensazioni localizzate nell'emisfero destro del nostro cervello (G. M. MATTIA, *Rumore e Musica*, in *Musica urbana: il problema dell'inquinamento musicale*, atti del convegno internazionale di studio, Bologna, 17-19 Maggio 2002, p. 4), inoltre la musica e la luce agirebbero come sostanze psicoattive nel modificare i comportamenti anche a livello più profondo (Ivi, p. 10).

molte tradizioni sciamaniche. L'esecuzione musicale e canora permette allo sciamano la comunicazione con gli spiriti, con le anime dei defunti, con le divinità.

Lo studio di questi particolari stati (mentali, fisici, emotivi), delle tecniche attraverso le quali è possibile entrarne o uscirne rappresenta un obiettivo molto complesso poiché l'individuazione di uno stato di coscienza *alterato*, o meglio *non ordinario*, implica necessariamente la definizione dello stato ordinario.

2. Scienza della coscienza

Sarà utile a questo punto una breve digressione circa la "scienza della coscienza", disciplina ormai assunta a dignità scientifica,⁹ dedicata allo studio della mente e della coscienza. La scienza della coscienza si inserisce nel dibattito sulla questione corpo-mente oggi rielaborata nel problema cervello-mente. Si tratta di un'area di studi dedita all'analisi di fenomeni, comportamenti energetici, caratteristiche umane non spiegabili attraverso il paradigma materialista-riduzionista poiché non misurabili, ripetibili e osservabili dall'esterno. La scienza moderna presuppone che al di fuori di noi esista una realtà governata da leggi naturali e che tali leggi possano essere, almeno in parte, conosciute e studiate dall'uomo (tuttavia esistono culture che non condividono la stessa visione del mondo riconoscendo, ad esempio, la realtà esterna come illusione e proiezione della coscienza). Il metodo scientifico si fonda sul principio di riduzionismo, cioè ritiene che la conoscenza delle parti di un meccanismo e il loro modo di assemblaggio permetta di conoscere l'oggetto osservato nella sua totalità, l'esatto contrario dell'olismo secondo cui l'insieme è maggiore della somma delle parti.

La coscienza svolge un ruolo fondamentale nella rappresentazione che ci diamo del mondo: essa non può essere identificata *in toto* con il cervello, e tuttavia la distinzione tra mente e cervello non sembra avere più molto senso, così come non si può più parlare di energia e materia oppure di onda e particella come elementi separati e distinti.

L'intera visione del mondo, la cultura e la scienza, dipendono dalla coscienza che emerge dal cervello in modo ancora misterioso: non esiste una prospettiva coerente su che cosa essa sia e probabilmente le sue capacità e le sue funzioni non sono ancora del tutto note. Se ci si attiene al paradigma materialista-riduzionista le sue espressioni non ordinarie vengono sottostimate e bollate come illusorie o patologiche proprio perché alle "visioni" non corrisponde una controparte nel mondo fenomenico. Fra la coscienza e il cervello ci sarebbe una relazione di reciproca generazione e modellamento: se attraverso l'esperienza la mente muta nel corso del tempo, altrettanto fa il cervello modificando le proprie connessioni e l'integrazione fra aree cerebrali differenti. Ne consegue che la coscienza non sia semplicemente l'epifenomeno passivo dei circuiti cerebrali.¹⁰

Ad oggi sotto la nomenclatura di *stati alterati di coscienza* si raccoglie un insieme eterogeneo di fenomeni (fatti patologici e esperienze fisiologiche) attribuendo loro, dal punto di vista medico scientifico, una anormalità a priori, una alterazione della coscienza ordinaria. In questo gruppo di fenomeni rientrano: allucinazioni, esperienze di pre-morte, esperienze di uscita dal corpo, percezioni extrasensoriali, stimate, ipnosi, meditazione, trance, coma, crisi epilettiche, esperienze mistiche. Si possono inoltre individuare una serie di elementi in grado di causare gli stati alterati come, ad esempio: condizioni ambientali estreme o situazioni fisiche critiche;

⁹ Basti pensare che il problema è stato sollevato, tra gli altri, dai premi Nobel Francis Crick e Gerald Edelman.

¹⁰ L'argomento è stato affrontato durante il convegno da Enrico Facco.

deprivazione o sovraccarico sensoriale; assunzione di sostanze psicotrope; ma anche pratiche ascetiche, preghiera, danza e musica.

In generale tali fenomeni fuori dall'ordinario, che come è stato detto non escludono l'esperienza mistica e casi di "elevazione dello spirito" come l'ispirazione artistica, pur costituendo attività fisiologiche sono state escluse dall'indagine del pensiero scientifico dominante. Alcune di queste esperienze sono strettamente collegate alla metacognizione e alla spiritualità.¹¹

Non sarebbe dunque opportuno riesaminare sotto una nuova luce anche quei particolari stati di coscienza che identifichiamo come *estasi mistiche* e le caratteristiche che, secondo gli studiosi, esse hanno in comune con lo stato proprio dell'ispirazione poetica?¹² L'esperienza poetica ha assunto in moltissime culture sia una natura estetica che magico religiosa.¹³ L'intero discorso sulla poesia e sul misticismo può essere reinquadrato da un punto di vista neuroscientifico giovandosi anche dell'approccio antropologico e storico religioso. Lo studio del testo può apportare un notevole incremento di conoscenza per le cosiddette scienze dure, e gli studi filologico letterari sono più di tutti in grado di permettere l'accesso al testo sia nel suo processo di costituzione che nella sua forma definitiva. Qualora si vogliono indagare la manifestazione e l'evoluzione nel corso del tempo di determinati stati di coscienza sarà necessario rivolgersi alle testimonianze letterarie.

3. Tra estasi e poesia

Come è noto le esperienze mistiche si verificano nei più disparati contesti religiosi e culturali:¹⁴ il mistico può raggiungere la sua privilegiata posizione spirituale attraverso uno slancio oltre la storia. Questa universalità e perennità della manifestazione del sacro nell'esperienza mistica è simile a quella che si rivela nell'esperienza poetica e che permette al canto dei poeti, vicini o lontani nel tempo, di raggiungere la fibra profonda di ognuno e di farlo risuonare in armonia con loro. Lo stato poetico e lo stato mistico si pongono, dunque, alla base di un tipo di conoscenza che sfugge all'ambito strettamente razionale.¹⁵

Già per i greci il passaggio a questo speciale modo di conoscenza ha fatto sì che tali stati fossero giudicati divini: il poeta è *ἔνθεος*, permeato dell'io divino; la frenesia, l'estasi sono sue

¹¹ Enrico Facco, della cui relazione ho riportato sinteticamente alcuni punti, ha rilevato che l'importanza della spiritualità per la salute mentale e la qualità della vita è stata ormai riconosciuta sia dalla World Psychiatric Association (WPA) che dall'OMS.

¹² P. CANETTIERI, *La poesia dell'estasi*, «Cognitive Philology», 3 (2010), p. 2: «[...] il "lato divino" della nostra mente non disdegna di esprimersi in poesia: in alcuni casi di possessione spontanea le espressioni demoniche sono in versi e così anche i Veda indiani, le Gatha della letteratura avestica, alcune profezie della Bibbia che riferiscono le parole di Dio, gli oracoli greci in esametri».

¹³ G. GUIDORIZZI, *Ai confini dell'anima. I greci e la follia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010, p. 91.

¹⁴ «Gli incontri estatici [...] non sono affatto incoraggiati in tutte le religioni, e tuttavia è difficile trovare una religione che a un certo momento della sua storia non abbia ispirato nel petto almeno di alcuni dei suoi seguaci quei trasporti di esaltazione mistica in cui l'intero essere dell'uomo sembra fondersi in una gloriosa comunione con la divinità», I. M. Lewis, *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Roma, Ubaldini Editore 1972, p. 13.

¹⁵ Per spiegare la diversa natura e la complementarità della disposizione logica e di quella intuitivo-contemplativa Henri Bremond si rifà alla parabola di *animus* e *anima* di Paul Claudel (*Parabole d'Animus et d'Anima: pour faire comprendre certaines poésies d'Arthur Rimbaud*) identificandoli con l'io superficiale (la conoscenza razionale) e l'io profondo (la conoscenza mistica o poetica): sia nei mistici che nei poeti *anima* sarebbe «a fior di pelle», ma negli ultimi sarebbe anche costretta a convivere con *animus* poiché l'opera d'arte, oltre ad essere intuizione, è costruzione. Cfr. H. BREMOND, *Preghiera e poesia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010 pp. 117 e ss.

caratteristiche.¹⁶ L'unione con Dio (ἔκστασις) è avvertita e rappresentata, nella confessione dell'estatico, in modo più o meno corporeo attraverso una serie di dinamiche che vanno dal «mangiare il Dio»¹⁷ all'inspirare il Suo alito infuocato, unirsi amorosamente con Lui, rinascere in Lui, contemplare e vivere l'ascesa della propria anima verso il Creatore, e numerose altre forme.

Secondo quanto scrive Anita Seppilli nelle società a cultura arcaica, fino a quelle storiche "avanzate", l'ispirazione poetica ha avuto una rilevanza fondamentale e una funzione pratica: la disponibilità all'ispirazione ha influito sul formarsi di particolari gruppi sociali con peculiari prerogative e, di riflesso, sul nascere e il consolidarsi delle tradizioni poetiche.¹⁸ La Seppilli sostiene che se volessimo risalire, attraverso le culture di civiltà tramontate, alla funzione originaria dell'ispirazione poetica giungeremmo a non poterla scindere dalla religione e dal rituale magico;¹⁹ che il linguaggio poetico si impone per una sua «potenza di ordine artisticopsicologico» e che il processo mentale da cui scaturisce il linguaggio figurato e poetico è il medesimo da cui nascono miti e rituali.²⁰

Nel caso delle estasi mistiche accade talvolta che quando esse terminano l'esperienza non si recida di netto con il suo dileguarsi, ma degradi più lentamente inducendo il soggetto alla testimonianza. La necessità di comunicare uno *status* così inaccessibile si fa travolgente e *costringe* il narratore ad esplorare tutte le vie per poter dire ciò che non è dicibile. Si crea una sorta di iato tra la realtà ordinaria, quella dell'ingranaggio quotidiano, e la condizione di esaltazione di colui che parla, una esaltazione non distante da quella del poeta.²¹

Secondo Buber sarebbe proprio la pulsione ad esteriorizzare, dalla quale non è immune neppure la più intima delle esperienze, a dissipare gli ultimi barlumi dell'estasi poiché il linguaggio per sua natura sarebbe molteplicità,²² ovvero l'opposto di ciò che si è sperimentato nella contemplazione. Il racconto dell'estasi, insomma, ricondurrebbe il soggetto all'interno di ben delimitati confini, relegandolo nuovamente nella condizione di prigionia e di finitezza dalla quale era evaso per sperimentare l'infinito, l'unità.

Sebbene l'individuazione di determinate strutture o figure all'interno dei due linguaggi non sia in grado di restituirne il senso profondo, come neppure i nudi termini tecnici sono in grado di costituire un linguaggio mistico,²³ tuttavia si può riconoscere che per adattare il linguaggio alla

¹⁶ In una cultura tradizionale le alterazioni della personalità sono spesso collegate alla sfera religiosa: «dissociazione mentale, catalessi, allucinazioni vengono considerati [...] l'espressione di una misteriosa energia divina che usa un uomo per manifestarsi», cfr. G. GUIDORIZZI, *Ai confini dell'anima*, op. cit., p. 95.

¹⁷ M. BUBER, *Confessioni estatiche*, Milano, Adelphi, 2010 p. 27.

¹⁸ A. SEPPILLI, *Poesia e Magia*, Palermo, Sellerio, 2011 p. 29: «Queste prerogative assai tardi si laicizzano compiutamente; il diritto dell'artista ad essere al di sopra della morale, la tradizione che si torna ad imporre nel nostro Sette-Ottocento, del poeta con le chiome lunghe in attitudine da invasato, sono fenomeni fra i più longevi, che il romanticismo ha rimesso di moda, e che indubbiamente affondano le radici in un tempo in cui l'ispirato era inteso come un veggente o uno sciamano».

¹⁹ Anita Seppilli ricorda che la *poiesis* fu azione, incantesimo, dramma rituale, «rappresentazione destinata a realizzare una presenza sacrale», che «*vates* è poeta e profeta», Ivi, p. 30.

²⁰ Ivi, p. 31.

²¹ Anche secondo Buber questa esaltazione è «imparentata all'esaltazione del poeta», sebbene egli ritenga che l'*exaltatio* del mistico, rispetto a quella del poeta, sia «più misera nel possesso, più potente nel suo esserci come tale», M. BUBER, *Confessioni estatiche*, op. cit., p. 35.

²² Ivi, p. 29, e più oltre: «appena gli uomini si mettono a parlare, già sono vittime della lingua, che tutto può esprimere tranne il fondamento dell'esperienza vivente, ossia dell'unità. Appena gli uomini dicono, già dicono *l'altro*.», Ivi, p. 32.

²³ Secondo Baruzi un glossario di termini mistici non sarebbe in grado di restituire il senso profondo del linguaggio mistico: «Supposons réalisé un lexique des termes traduisant les états mystiques, lexique composé par les Mystiques eux-mêmes, comme ce fut l'habitude de quelques sufis, et s'épanouissant en

forma di conoscenza intuitiva dell'estasi l'espressione della tensione tra dicibile e ineffabile è spesso affidata a metafore (la metafora è un congegno eletto ad esprimere ciò che la lingua di per sé non potrebbe, ha una funzione gnoseologica poiché dà nome a cose che non ne hanno),²⁴ ossimori, iperboli, antitesi, a un tipo di comunicazione potentemente simbolica, e non di rado ad uno sgretolamento delle dimensioni spaziali e temporali. Insomma nel tentativo di comunicare l'eccezionalità della loro esperienza i mistici ricorrono frequentemente ai medesimi espedienti.²⁵

Scrive Hildegard von Bingen:

E quello che scrivo nella visione lo vedo e lo sento, e lo formulo in un linguaggio rozzo, così come lo sento nella visione. Perché in questa visione non mi si insegna a scrivere come scrivono i filosofi. E in questa visione le parole non sono come quelle che si sentono dalla bocca dell'uomo, ma somigliano piuttosto a una fiamma che oscilla, a una nuvola che si muove nell'aria pura.²⁶

La conoscenza alla quale si è attinto nel superiore stato di estasi, proprio perché svincolata dai moduli logico razionali, non trova parole in grado di sostenerne la pienezza («È difficile dire il modo in cui si riceve, durante una visione, il messaggio degli spiriti beati. Tutto quel che viene detto è di una brevità inaudita. Con una parola apprendo più cose che con trenta parole. [...] Nell'anima nostra, una sola parola significa più di un intero discorso»)²⁷

Se la libertà della capacità percettiva e conoscitiva ha permesso al poeta di trasfondere in involucri comuni (le parole) concetti e percezioni catturati nello slancio di pura libertà spirituale, come non si riesce ad individuare un linguaggio mistico *tout court*, ed è inutile compilarne un glossario, altrettanto è impossibile farlo per il linguaggio poetico.

Baruzi ritiene che nei mistici non ci sia una corrispondenza tra il piano del linguaggio e quello del pensiero profondo, e questo perché l'esperienza mistica non è né linguaggio né discorso all'interno del mistico stesso, il quale si situa al di là di ciò che trasmette. L'emozione che comunica un testo mistico, dunque, non potrebbe essere giustificata né dalle parole utilizzate,

un accord. Nous ne restituerions pas ainsi un langage proprement mystique», J. BARUZI, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, in «Recherches philosophiques» 1, 1931-1932, p. 75.

²⁴ L'*inopia* del sermo è un dato di tradizione, si veda Aristotele *Rhet.*, III 2, 1405a 34-35; *Poet.*, 1457b 25-26.

²⁵ Baruzi si domanda se sia esistito un mistico interamente mistico, ovvero che sia anche stato in grado di tradurre direttamente tutti i suoi stati mistici nel proprio linguaggio: «Un Mystique original serait celui qui ne quitterait jamais un langage, proprement et naïvement psychologique, docile à toutes les impressions éprouvées, défiant des symboles et des allégories, lesquels, n'étant presque jamais pour le Mystique des symboles et des allégories d'un caractère strictement esthétique, tendent à être hiératiques et à rejoindre une tradition», J. BARUZI, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, op. cit., pp. 70-1.

²⁶ Traduzione tratta da M. BUBER, *Confessioni estatiche*, op. cit., p. 85 che riporta il passo della lettera da H. VON BINGEN, *Analecta Sanctae Hildegardis opera Spicilegio Solesmensi parata*, a cura di J. B. Card. Pitra, Parigi, 1882 (la lettera è indirizzata a Gilbert von Gembloux).

²⁷ Sono parole di Anna Katharina Emmerich, tratte da M. BUBER, *Confessioni estatiche*, op. cit., p. 214. Scrive Gertrud di Helfta: «Signore mio Dio [...] nell'ora più conveniente e cioè di primo mattino, hai infuso in me una parte di questo discorso con tanta soavità e chiarezza che io ho potuto scrivere senza alcuna fatica ciò che prima non avevo mai pensato, come se si trattasse di qualcosa che ritenevo nella mia mente da lungo tempo. Ma questo lo hai fatto con tanta discrezione che io, dopo aver scritto una certa parte in sé coerente, benché mi sforzassi con tutti i miei sensi, non riuscivo a trovare una sola parola di ciò che il giorno successivo mi sarebbe riuscito di scrivere nella maniera più naturale, fluente, e senza alcuna difficoltà.», Ivi, p. 113.

né dai nessi sintattici, né da qualsiasi altro elemento appartenente alla sfera verbale.²⁸ Il linguaggio mistico propriamente detto emanerebbe in misura minore dai vocaboli nuovi che dalle trasmutazioni operate all'interno dei vocaboli improntati al linguaggio normale. L'opera dei poeti si profila, dunque, come una tipologia intermedia «que ne faisait pas pressentir la distinction trop tranchée qui s'offrait à nous d'abord».²⁹ L'incomunicabile visione si trasfonde nel linguaggio sia attraverso la coniazione di neologismi, che per mezzo del processo di impregnamento del vocabolo comune.³⁰

Henri Bremond ritiene che nei testi prodotti dai mistici sia possibile ricostruire il processo psicologico dell'estasi, ma che essi non abbiano né il compito, né l'intenzione, né (talvolta) le capacità per innalzare i lettori al loro stato, e che la loro testimonianza sia utile per comprendere il meccanismo del dire poetico, quello sì, destinato alla comunicazione e all'innalzamento dei destinatari. Bremond non parla di forme o di tecniche poetiche, ma della poesia nella sua globalità, sottolineando quanto la sua essenza sia inattuabile dall'intelligenza pura, cioè dal processo logico razionale, e che il tentativo di accostarsi razionalmente comporti l'inevitabile dissiparsi dell'impressione poetica.

Se il carattere precipuo dell'esperienza poetica è quello di essere comunicabile, se si è poeti per il pubblico, allora si pone la difficile questione di far salva l'estasi nella memoria.³¹ L'estasi, per il suo situarsi al di là dell'esperienza comune, è indicibile, non costituisce materia letteraria, eppure questa materia esiste.³²

Bremond riconosce alla parola poetica una doppia virtù: la prima, condivisa con il linguaggio comune, suscita una determinata idea; la seconda, che egli non esita a definire «magica» per il suo potere di irraggiamento, implica sia un arricchimento di idee che uno sconvolgimento dell'anima.³³ La purificazione, la catarsi, è prodotta nel lettore da rime, allitterazioni, ritornelli,

²⁸ J. BARUZI, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, op. cit., p.73. L'autore parla anche dello scarto tra l'espressione verbale e la vita vissuta, scarto del tutto diverso nel mistico e nel poeta: «Il y a souvent, chez l'écrivain mystique, un écart entre l'expression verbale et la réalité vécue, bien différent de celui que l'on discernerait chez l'artiste pur», Ivi, p. 72.

²⁹ Ivi, p. 75. Di seguito l'autore cita dalla *Subida al Monte Carmelo* di san Juan de la Cruz: «Llamamos aquí noche à la privación del gusto en el apetito de todas las cosas» commentando «Voilà la transmutation qui n'est pas seulement poétique, mais poétique et mystique à la fois, puisque cette même «Noche», qui va être de plus en plus profondément définie, qui nous apparaîtra comme un symbole et en même temps comme une force rigoureusement efficace, sera aussi le thème permanent dont le poète s'enchant, nuit «bienheureuse», nuit qu'il invoque».

³⁰ Baruzi ricorda anche che: «Tout langage, fût-il intimement créé, contient une partie héritée. [...] le Mystique lui-même, en tant qu'il découvre en lui-même plus ou moins consciemment une continuité intérieure, est-il entièrement libéré du langage hérité, bref, de l'histoire? [...] Tout mystique chrétien est d'abord nourri par la Bible», J. BARUZI, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, op. cit., p. 71.

³¹ Nell'opinione di Buber, il racconto dell'estasi rappresenta, in un certo senso, una sua diminuzione poiché è un sottrarsi per rientrare nella condizione della molteplicità e della finitezza. È il motivo per cui nella sua raccolta di confessioni estatiche sceglie di non includere «tutto ciò che è stato detto dai poeti, laddove l'esperienza vivente risulta assoggettata al ritmo, e cioè l'elemento dirompente e lacerante sostituito dall'oscillare della scansione poetica», M. BUBER, *Confessioni estatiche*, op. cit., p. 16. Cfr. anche H. BREMOND, *Pregheiera e poesia*, op. cit., p. 198: «Nell'esperienza poetica, l'atto di amore, d'unione totale, al reale, percepito e confusamente posseduto, [...] fallisce fatalmente allorché l'*animus* o la volontà del poeta si trova assorbito da altre attività, che non tendono a realizzare, a stringere, a completare l'unione.»

³² Bremond ritiene di doverla cercare nell'esperienza mistica, Ivi, p. 158.

³³ Ivi, pp. 92-3.

ripetizioni («La catarsi ha le sue leggi come tutti gli impulsi dell'anima, ma non le sue regole, e la più nota delle sue leggi è l'inclinazione che la porta a ripetere gli stessi suoni»³⁴

L'effetto della ripetizione di certi suoni o parole sembra perciò essere, anche nelle scelte della creazione poetica, un elemento importantissimo per il raggiungimento di uno stato d'animo diverso, diciamo pure di uno stato non ordinario di coscienza. Si pensi a quanto detto all'inizio sul ruolo fondamentale per il contatto con il divino che la parola e la ripetizione di formule svolgono in moltissime tradizioni religiose sia orientali che occidentali: il dhikr praticato da comunità sufi di dervisci; la recitazione di mantra in Buddismo, Hinduismo, Giainismo, Sikhismo; la *Preghiera di Gesù* degli esicasti e così via.³⁵

4. Conclusioni

Dopo aver ipotizzato che l'euforia pre-estatica possa aver costituito una delle fonti del lirismo universale Mircea Eliade scrive che lo sciamano, nella preparazione della trance, percuote il tamburo e invoca i propri spiriti ausiliari attraverso un «linguaggio segreto» o imitando il verso degli animali, in particolare il canto degli uccelli:

Egli finisce per ottenere un «secondo stato» che mette in moto la creazione linguistica e i ritmi della poesia lirica. Ancor oggi, la creazione poetica resta un atto di perfetta libertà spirituale. La poesia rifà ed amplia il linguaggio; ogni linguaggio poetico comincia con l'essere un linguaggio segreto, cioè la creazione di un universo personale, di un mondo perfettamente chiuso. L'atto poetico più puro si sforza di ricreare il linguaggio sulla base di un'esperienza interiore che, in ciò simile all'estasi [...], rivela il fondo stesso dalle cose. Sulla base, appunto, di creazioni linguistiche di quest'ordine, rese possibili dall'«ispirazione» pre-estatica, i «linguaggi segreti» dei mistici e i linguaggi allegorici tradizionali si sono successivamente cristallizzati.³⁶

Dall'estasi, dallo stato non ordinario di coscienza, alla successiva creazione linguistica, ma anche dalla creazione linguistica (il linguaggio segreto, il canto) allo stato non ordinario di coscienza.³⁷

Se dunque la capacità propria del poeta è di innalzare il lettore, di fargli vivere «un'esperienza più o meno simile alla sua»,³⁸ esperienza mistica ed esperienza poetica sono collegate.³⁹ Gli elementi da considerare sono almeno tre:

³⁴ Ivi, p. 189. Canettieri spiega che l'uso di strutture ritmiche e rimiche «rappresenta uno degli espedienti retorici più utilizzati nel discorso mistico: alla base c'è probabilmente una propensione psichica, analoga a quella di alcune patologie mentali, che porta il soggetto a trovare consolazione nelle forme iterative del linguaggio», P. CANETTIERI, *La poesia dell'estasi*, «Cognitive Philology», 3 (2010), p. 6.

³⁵ «Il mago di tipo sciamanico deve, per entrare in contatto con l'essenza della vita, imparare a discernere la musica occulta dell'universo, a riprodurre con la sua voce quella musica segreta» E. ZOLLA, *I mistici dell'Occidente*, Milano, Adelphi, 1997, vol. I, p. 77.

³⁶ M. ELIADE, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, op. cit., p. 540, e oltre: «Fermiamo a questo punto queste poche osservazioni intorno alle creazioni culturali rese possibili o stimulate dalle esperienze sciamaniche. Lo studio approfondito di esse supera i limiti della nostra opera. Qual bel libro si potrebbe scrivere sulle fonti estatiche della poesia epica e del lirismo, sulla preistoria dello spettacolo drammatico e, in generale, sul mondo favoloso scoperto, esplorato e descritto dagli antichi sciamani», Ivi, p. 541.

³⁷ Cfr. la più nota «legge» della catarsi citata da Bremond, ovvero la ripetizione di certi suoni: ripetizioni tra le quali possiamo annoverare processi come l'allitterazione e la rima.

- 1) la sequenza della loro manifestazione, cioè dall'estasi alla creazione poetica/confessione del mistico. Tale sequenza può talvolta risultare circolare, e l'impressione ricevuta dalla creazione a sua volta può essere in grado di innescare nel ricettore un nuovo stato di elevazione simile a quello provato dal poeta o, meglio, di suscitare in lui un avvicinamento a quel determinato stato;
- 2) ad entrambe appartiene una capacità conoscitiva estranea a quella logico-razionale;
- 3) i poeti e i mistici sperimentano uno stato comune di abbandono e di ricettività, uno stato non ordinario di coscienza.

Si è vista la stretta correlazione tra un tipo di esperienza fuori dall'ordinario, la creazione linguistica e quella poetico letteraria. È possibile che mistici e poeti vivano lo stesso processo mentale⁴⁰ e attingano ad una conoscenza sovra razionale trasfondendola poi nel linguaggio.

Se, come ritiene Bremond, si può svelare (o almeno intravedere) il processo psicologico alla base dell'ispirazione poetica analizzando le confessioni dei mistici, le scienze del testo, esaminando i luoghi speciali in cui uno stato non ordinario di coscienza si "cristallizza", possono apportare un nuovo contributo alle neuroscienze e a tutte le discipline che si occupano di tali stati. La comprensione delle modificazioni di coscienza, e delle fasi in cui essa si articola (specialmente le più oscure e sfuggenti che sono l'emergere e il tramontare dell'estasi e dell'ispirazione), può così illuminare le potenzialità conoscitive e terapeutiche degli stati non ordinari.

In questa direzione un punto di partenza è la lingua, l'impiego di formule, movenze sintattiche, retoriche, comuni a testi mistici e a testi poetici, i quali una volta persa la dimensione dell'oralità possono continuare a serbare traccia della funzione magico sacrale. Il parlare profetico, la rivelazione divina, sono da sempre collegate a ripetizione, rima, allitterazione.⁴¹ La tendenza al ritmo se da un lato può derivare da un processo di mimesi culturale, dall'altro può essere collegata a processi affini a quelli di alcune patologie psichiatriche.⁴² Sarebbe dunque il caso di porre particolare attenzione alla risposta emotiva suscitata da rime, ripetizioni, allitterazioni, assonanze, sia in formule rituali e religiose sia in poesia.

Si tratta di meccanismi che, combinati con altri elementi, sono in grado di indurre uno stato non ordinario di coscienza? E, in tal caso, tale stato apporta un reale beneficio a chi lo sperimenta?⁴³

Queste domande si inseriscono perfettamente nell'attuale dibattito sulla coscienza. La costruzione di una scienza integrata con una visione umana totalizzante, di cui si è parlato all'inizio, deve poggiare sia su un riesame della messe di testimonianze storiche e letterarie a

³⁸ H. BREMOND, *Preghiera e poesia*, op. cit., p. 163. Secondo Bremond Dio non si dona in modo immediato al poeta, e questo fatto determina una differenza fondamentale tra esperienza poetica ed esperienza mistica. Tuttavia l'unione dell'anima alla realtà trascendente rappresenta la catarsi che è mistica e poetica. Ivi, p. 184.

³⁹ Del resto «l'arricchimento poetico del discorso [...] è certamente uno degli universali del discorso mistico», P. CANETTIERI, *La poesia dell'estasi*, op. cit., p. 6.

⁴⁰ Il poeta può essere paragonato al mistico in virtù della propria esperienza psicologica che però non è direttamente espressa nella sua opera, al contrario i mistici nelle loro confessioni descrivono dettagliatamente questo meccanismo psicologico, cfr. H. BREMOND, *Preghiera e poesia*, op. cit., pp.99-100.

⁴¹ A. GUILLAUME, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, London, Hodder and Stoughton, 1938, pp. 244-245.

⁴² P. CANETTIERI, *La poesia dell'estasi*, op. cit., p. 2.

⁴³ Chi si consacrava all'estasi sacra del culto dionisiaco si definiva "beato" (*mákar*) sperimentando «il gusto di una strana felicità, ignota a chi è padrone della sua ragione: "Felice come la puledra che pascola accanto alla madre è la baccante", scrive Euripide [ndr. *Baccanti*, 165-167]», cfr. G. GUIDORIZZI, *Ai confini dell'anima*, op. cit., pp. 160-1.

disposizione che su saperi scientifici e progresso tecnologico. Gli studi filologico letterari apportano nuovi strumenti e sensibilità ad una scienza che sta ampliando i propri metodi di investigazione, e deve collaborare con filosofia, psicologia e neuroscienze per chiarire gli aspetti qualitativi e soggettivi dell'esperienza cosciente che sfuggono all'analisi materialista.

Bibliografia

- F. Albano Leoni, P. Maturi (a cura di), *Manuale di Fonetica*, Roma, Carocci, 2005.
- J. Baruzi, *Introduction à des recherches sur le langage mystique*, in «*Recherches philosophiques*» 1, 1931-1932.
- H. Bremond, *Pregheira e poesia*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2010.
- M. Buber, *Confessioni estatiche*, Milano, Adelphi, 2010.
- P. Canettieri, *La poesia dell'estasi*, «*Cognitive Philology*», 3 (2010).
- M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma, Edizioni Mediterranee, 1974.
- H. G. Farmer, *A History of Arabian Music to the XIIIth Century*, London, Luzac and Co, 1929.
- G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I greci e la follia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2010.
- A. Guillaume, *Prophecy and Divination Among the Hebrews and Other Semites*, London, Hodder and Stoughton, 1938.
- I. M. Lewis, *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo*, Roma, Ubaldini Editore 1972.
- G. M. Mattia, *Rumore e Musica*, in *Musica urbana: il problema dell'inquinamento musicale*, atti del convegno internazionale di studio, Bologna, 17-19 Maggio 2002.
- G. Rouget, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Torino, Einaudi, 1986.
- A. Saggioro (a cura di), *Sciamani e sciamanesimi*, Roma, Carocci, 2010.
- A. Seppilli, *Poesia e Magia*, Palermo, Sellerio, 2011.
- E. Zolla, *I mistici dell'Occidente*, Milano, Adelphi, 1997.