

MICHEL DE CERTEAU

Sulla mistica

a cura di Domenico Bosco

MORCELLIANA

MISTICA

1. *Statuto moderno della mistica. Determinazione geografica e condizionamenti storici. La tradizione e la psicologizzazione. Il senso «indiscibile» e i «fenomeni» psicosomatici.*
2. *L'esperienza mistica. Paradossi. L'evento. Il discorso del tempo: un itinerario. Il linguaggio sociale della mistica. Il corpo dello spirito.*
3. *La mistica e le religioni. La pluralità delle strutture religiose. L'unità di una messa a distanza delle religioni.*

* All'analisi, fatta da Freud della religione in *L'Avvenire di una illusione* (1926), Romain Rolland opponeva una «sensazione religiosa del tutto diversa dalle religioni propriamente dette»: «sensazione dell'eterno», «sentimento oceanico» che può essere descritto come un «contatto» e un «fatto» (lettera a Freud, 5 dicembre 1927). Nel 1929, gli inviava appena pubblicati i tre volumi del suo *Saggio sulla mistica e sull'azione dell'India vivente*. Freud rispose a questa obiezione nel primo capitolo del *Disagio della civiltà* (1929). Scriveva, del resto, ad un suo «amico»: «Come mi sono estranei i mondi nei quali vi expandete! La mistica mi è preclusa, così come la musica» (20 luglio 1929). Più tardi, rifiutava l'assimilazione del proprio metodo con quello di Jung che, diceva, «è, lui stesso, un po' mistico e ha smesso, da qualche anno, di far parte del nostro gruppo» (lettera a R. Rolland, 19 gennaio 1930).

Dibattito significativo. Esso si iscrive in un insieme particolarmente ricco di pubblicazioni consacrate alla mistica nel corso di trent'anni: vi contribuiscono l'etno-sociologia (ad esempio in Francia, da *Le forme elementari della vita religiosa* di Emile Durkheim, 1912, fino a *L'esperienza mistica e i simboli presso i primitivi* di Lucien Lévy-Bruhl, 1938) o la fenomenologia (da Heiler fino a Rudolf Otto e Mircea Eliade); la storia letteraria (da *L'elemento mistico della religione* di Friedrich von Hügel, 1908, fino agli undici volumi di *La storia let-*

1. Lo statuto moderno della mistica

Qualunque cosa si pensi della mistica, e quand'anche vi si riconosca l'emergenza di una realtà universale o assoluta, non si può trattarne che in funzione di una situazione culturale e storica particolare. Che si tratti di sciamanesimo, di induismo o di Meister Eckhart, l'Occidente ha un suo proprio modo di considerarla. Non potrebbe essere, dunque, accettata la finzione di un discorso universale sulla mistica, dimenticando che l'indiano, l'africano, o l'indonesiano non hanno né la stessa concezione, né la stessa pratica di quel che chiamiamo con questo nome.

1.1. Determinazione geografica e condizionamenti storici

Nelle analisi avviate da Europei, quand'anche riguardino tradizioni lontane, l'attenzione posta sulla mistica altrui è condotta, più o meno esplicitamente, mediante interrogazioni o contestazioni che partono dall'interno. La ricerca scientifica sull'induismo o sul buddhismo è stata ed è ancora abitata, ad esempio, dall'«inquietudine», suscitata in Europa dall'irruzione di universi diversi, dall'estinzione di credenze cristiane, dalla nostalgia di punti di riferimento spirituali sciolti da infeedamenti ecclesiali oppure, al contrario, dalla volontà di adattare meglio all'Oriente la diffusione del pensiero europeo cristiano, restaurando un universale che non riguarderebbe più il potere degli Occidentali, quanto piuttosto il loro sapere. Il rapporto che il mondo europeo intrattiene con se stesso e con gli altri ha, dunque, un ruolo determinante nella definizione, esperienza o analisi della mistica. Tale constatazione non nega affatto a questa esperienza la sua autenticità o a tali analisi il loro rigore, ma ne sottolinea solamente la singolarità.

La determinazione del «nostro» punto di vista obbedisce ancora a determinazioni storiche. Nel corso della nostra storia, alla mistica è stato assegnato «un» posto: esso le fissa, nell'insieme della vita sociale o scientifica, una regione, oggetti, itinerari e un linguaggio propri. Da quando, in particolare, la cultura europea non è più definita come cristiana, cioè dal XVI e XVII secolo, non si designa come mistica la forma di una «sapienza», elevata al pieno riconoscimento del mistero, già vissuto ed enunciato in comuni credenze, ma piuttosto una conoscenza sperimentale, distaccatasi lentamente dalla teologia tradiziona-

teraria del sentimento religioso di Henri Bremond, 1917-1932); la filosofia (soprattutto con William James nel 1906, Maurice Blondel, Jean Baruzi nel 1924, Henri Bergson nel 1932); la diffusione in Europa occidentale dell'induismo o del buddhismo indiano che Romain Rolland, René Guenon, Aldous Huxley contribuiscono a far conoscere, analogamente a L. De la Vallée-Poussin, Olivier Lacombe, Louis Renou, etc. Questa abbondante produzione comporta posizioni molto diverse, ma sembra avere in comune il fatto di ricogliere la mistica alla mentalità primitiva, a una tradizione marginale e minacciata nel seno delle Chiese, oppure a una intuizione divenuta estranea all'intelletto o, ancor più, a un Oriente dove sorgerebbe il sole del «senso», mentre esso tramonta in Occidente. La mistica allora ha come luogo un *altrove* e come segno un' *anti-società* che rappresenterebbe, tuttavia, il fondo dell'origine dell'uomo. Data da questo periodo un modo di intendere e definire la mistica che si impone ancora fino ai nostri giorni. La reazione di Freud è situata in questo clima.

Il dissenso che si manifesta, tra il 1927 e il 1930, nelle lettere e nelle opere dei due corrispondenti è tipico delle prospettive che opponevano e continuano ad opporre un punto di vista «mistico» e un punto di vista «scientifico». Là dove Romain Rolland descrive, secondo i modi di Bergson, un *dato* di esperienza - «qualcosa di illimitato, di infinito, in una parola di oceanico» - Freud scopre solamente una *produzione* psichica dovuta alla combinazione di una rappresentazione con un elemento affettivo, esso stesso suscettibile di essere interpretato come una «derivazione genetica». Là dove il primo dice il riferimento ad una «sorgente sotterranea dell'energia religiosa», distinguendola dalla sua captazione o dalla sua canalizzazione attraverso le Chiese, il secondo rinvia alla «costituzione di un me» al seguito di un processo di separazione relativamente al seno materno e di differenziazione in relazione al mondo esteriore. Certo, entrambi fanno ricorso a un'origine, ma per l'uno essa appare nella forma del *Tutto* ed ha la sua più esplicita manifestazione in Oriente; per l'altro, è l'esperienza primitiva di uno stradicamento, inizio della storia individuale e collettiva. E insomma, per Romain Rolland, l'origine è l'*unità* che «affiora» alla coscienza; per Freud, è la *divisione* costitutiva dell'io. Per i due, tuttavia, il fatto da spiegare è dello stesso tipo: un'opposizione dell'individuo in relazione al gruppo; una irriducibilità del desiderio nella società che lo reprime o lo copre senza eliminarlo; un «disagio nella civiltà». Le relazioni instabili tra scienza e verità ruotano intorno a questo fatto.

trine. Da questo secondo aspetto, si tende verso quel che Romain Rolland chiama il «sentimento oceanico».

La posizione assegnata alla mistica dalle società occidentali da tre secoli vincolerà, dunque, problemi teorici e pratici posti all'esperienza mistica, determinando parimenti l'ottica secondo la quale la mistica (in qualunque tempo e a qualunque civiltà appartenga) sarà ormai considerata: un ordinamento proprio alla società occidentale «moderna» definisce il luogo da cui parliamo della mistica.

1.2. La tradizione e la psicologizzazione della mistica

Una tale determinazione ha prodotto due tipi di effetti, egualmente percepibili nell'esperienza dei mistici quali essi la descrivono e negli studi loro consacrati: la costituzione di una tradizione propria; la «psicologizzazione» degli stati mistici.

A partire dal posto loro assegnato, i mistici, i loro apologeti o i loro critici hanno costituito una tradizione rispondente all'unità da poco isolata, conformemente a quanto si nota anche in altri campi della ricerca. Così, la biologia, una volta definita nei secoli XVII e XVIII, serve da base ad una selezione del passato, dove si mette insieme tutto quanto manifesta problemi analoghi a quelli trattati. Nelle opere anti-que, si distingue (con una cesura che avrebbe sorpreso i loro stessi autori) quel che è «scientifico» e può entrare nella storia della biologia e quel che è teologico, cosmologico, etc. Una scienza moderna si ritaglia così una tradizione, secondo il proprio presente, nello spessore del passato. Allo stesso modo, la mistica nuovamente «isolata» si vede, dal XVII secolo, dotata di tutta una genealogia: la scoperta di somiglianze, presenti negli autori antichi, autorizza la raccolta di diverse opere con lo stesso nome oppure, al contrario; la frammentazione di un identico corpo letterario secondo le categorie moderne dell'esegesi, della teologia e della mistica. In uno scrittore patristico, in un raggruppamento medievale o dentro la scuola nordica, si distingue da una parte quanto è legato alla mistica e al livello dell'analisi che le corrisponde. Costellazioni di riferimenti — gli «autori mistici» — designano ormai l'oggetto conforme ad un punto di vista. In tre secoli, si è formato un «tesoro» che costituisce una «tradizione mistica» ed obbedisce sempre meno a criteri di appartenenza ecclesiale. Testimonianze cattoliche, protestanti, indù, antiche e da ultimo anche non religiose, si trovano

le o dalle istituzioni ecclesiali e caratterizzata da una coscienza, acquisita o ricevuta, di una passività saziata dove l'io si perde in Dio. In altri termini, diviene mistico quel che si discosta dalle vie normali o ordinarie; quel che non si iscrive più nell'unità sociale di una fede o riferimenti religiosi, ma si trova ai margini di una società ormai laicizzata e di un sapere, costituitosi ormai in oggetti scientifici; cosa che appare, dunque, contemporaneamente nella forma di fatti straordinari, strani, e di una relazione con un Dio nascosto («mistico», in greco, vuol dire «nascosto») i cui segni pubblici impallidiscono, si spengono o, anche addirittura, cessano di essere credibili.

Un indice di tale isolamento (nel senso in cui un corpo è isolato) si mostra nel fatto che solo nel XVII secolo ci si mette a parlare della «mistica», il ricorso a questo sostantivo corrispondendo all'istituzione di un ambito specifico. Prima «mistico» non era che un aggettivo che qualificava un'altra cosa e poteva investire tutte le conoscenze o gli oggetti in un mondo religioso. La sostantivizzazione della parola, nella prima metà del XVII secolo dove proliferava la letteratura mistica, è segno della divisione che si opera nel sapere e nei fatti. Uno spazio delimita ormai un modo di esperienza, un tipo di discorso, una regione della conoscenza. Nello stesso tempo in cui appare il suo nome proprio (che designa, si dice allora, una novità), la mistica si costituisce come un luogo a parte: essa circoscrive fatti isolabili (fenomeni «straordinari»), tipi sociali («i mistici»), altro neologismo dell'epoca, una scienza particolare (quella che elaborano questi mistici o quella che li prende come oggetto di analisi).

Ciò che è nuovo, non è la scienza mistica — poiché indubbiamente essa si inaugura nei più lontani inizi della storia religiosa —, ma il suo isolamento e la sua oggettivazione dinanzi allo sguardo di chi comincia a non poter più partecipare, né credere ai principi su cui è stabilita.

Divenendo una specializzazione, la mistica viene ad essere situata nei margini di un settore dell'osservabile; viene ad essere sottomessa al paradosso crescente di una opposizione tra fenomeni particolari (classificati come eccezionali) e il senso universale, o il Dio unico e vero, di cui i mistici si dicono testimoni. A poco a poco, finirà tra i fatti strani, oggetto di una curiosità, volta a volta; devota, psicologica, psichiatrica o etnografica e l'Assoluto: quell'Assoluto di cui i mistici parlano e che sarà posto nell'invisibile, considerato come dimensione oscura e universale dell'uomo, ritenuto o sperimentato come un reale nascosto sotto la diversità delle istituzioni, delle religioni o delle dot-

1.3. Il senso «indicibile» e i «fenomeni» psicosomatici

Il mistico fa di questi «fenomeni» psicologici o fisici il mezzo per compitare un «indicibile»; parla così di «qualcosa» che non può più essere detto veramente con parole; procede dunque a una descrizione che percorre «sensazioni» e permette così di misurare la distanza tra l'uso comune delle parole e la verità che la propria esperienza lo porta a dare loro. Un tale scarto di senso, indicibile nel linguaggio verbale, può essere reso visibile con il contrappunto continuo dello straordinario psicosomatico. Le «emozioni» dell'affettività ed i mutamenti del corpo diventano così l'indicativo più chiaro che si produce al di qua e al di là della stabilità degli enunciati intellettuali. La linea dei segni psicosomatici è così la frontiera grazie a cui l'esperienza si articola sul riconoscimento sociale ed offre una leggibilità allo sguardo degli increduli. Da questo punto di vista, la mistica trova con il corpo il proprio linguaggio sociale moderno, mentre da molti punti di vista un vocabolario spirituale garantito era stato il suo «corpo» medioevale.

Queste manifestazioni psicosomatiche sono state prese sul serio dall'osservazione scientifica ed hanno fornito ad un esame, volta a volta medico, psicologico, psichiatrico, sociologico o etnografico, quel che poteva cogliere dall'esperienza: dei «fenomeni» mistici. Nel XIX secolo, in particolare, il dottor Charcot (1825-1893) è un bell'esempio dello sguardo portato dallo psichiatra su un insieme di fatti e di casi di cui diagnosticava una struttura isterica. Legata al proprio linguaggio corporale, la mistica costeggia o attraversa la malattia, e questo quanto più il carattere «straordinario» della percezione si traduce sempre maggiormente, nel XIX secolo, nell'«anormalità» dei fenomeni psicosomatici. Mediante questi percorsi, la mistica entra nell'ospedale psichiatrico oppure nel museo etnografico del meraviglioso.

Se, mediante la sua logica propria, l'analisi scientifica è allora presa nella trappola di un positivismo che dà anticipatamente valore di verità ai fatti «obiettivi» che definisce, essa non corrisponde meno alla reale situazione socioculturale dell'esperienza. I credenti non giungono forse a confondere la mistica con il miracolo o lo straordinario? Insomma, l'osservazione medica o etnologica si inganna meno (pretendendo di restare sul terreno dei fenomeni), di quanto non faccia un teologo qualificato dell'epoca, padre Auguste Poulain, quando per dar conto del senso della mistica, dispiega senza fine una collezione di stigmati, di levitazioni, di «miracoli» psicologici e di curiosità soma-

raccolte sotto un identico sostantivo al singolare: la mistica. Una volta posta, la sua identità ha creato pertinenze, imposto una ri-classificazione della storia e permesso l'istituzione di fatti oppure idee che servono ormai di base ad ogni studio sui mistici. La riflessione e la stessa esperienza sono determinate oggi dal lavoro che ha raccolto tante informazioni e riferimenti su un luogo circoscritto in funzione di una congiuntura socio-culturale.

Tale congiuntura, si è visto, ha provocato ancora una localizzazione della vita mistica in un certo numero di «fenomeni». I fatti eccezionali definiscono, infatti, l'esperienza a partire dal momento in cui la mistica, in una società che si cristianizza, è costretta a una migrazione verso l'interno. Necessariamente dissociato dalle istituzioni globali che si laicizzano e dalle istituzioni ecclesiali che si miniaturizzano, il senso vissuto dell'Assoluto - Dio universale - trova i suoi indici privilegiati, interni ed esterni, in alcuni fatti della coscienza. La percezione dell'infinito ha come segno e punteggiatura quel che si prova. L'esperienza è espressa e decifrata in termini al più psicologici. Ma più ancora, non potendo dar credito ai fatti religiosi (il vocabolario religioso continua a circolare, ma progressivamente staccato dal suo significato primo ad opera di una società che gli assegna ormai significati metaforici e lo utilizza come repertorio di immagini e di leggende), il mistico è portato via, da quanto vive e dalla situazione che si è venuta a produrre, verso un linguaggio del corpo. Mediante un gioco nuovo tra ciò che riconosce interiormente e ciò che della sua esperienza è riconoscibile esteriormente (socialmente), è condotto a fare di questo lessico corporale il punto di riferimento iniziale del luogo in cui si trova e dell'illuminazione che riceve.

Come la ferita di Giacobbe all'anca è il solo segno visibile del suo incontro notturno con l'angelo¹, l'estasi, la levitazione, le stimmate, l'assenza di nutrimento, l'insensibilità, le visioni, i tocchi, gli odori, etc. forniscono ad una musica del senso la gamma di un proprio linguaggio.

¹ Gn 32,25 ss. [r.d.c.].

tiche (*Delle grazie d'orazione. Trattato della teologia mistica*, 1901); il significato vissuto vi è misurato con il grado della coscienza psicosomatica dello straordinario; infine, è sepolta sotto l'abbondanza di cose strane, ammassate dalle apologetiche ecclesiali e dalle osservazioni scientifiche.

La reazione che ispirava una posizione così estrema ripete ancora, dopo cinquant'anni, la rottura tra i «fenomeni» mistici e la radicalità esistenziale dell'esperienza. È alla seconda che si sono connessi i grandi studi filosofici e religiosi come quelli di Jean Baruzi (*San Giovanni della Croce e il problema dell'esperienza mistica*, 1924), di Bergson (*Le due fonti della morale e della religione*, 1932), di Louis Massignon (*La passione di al-Hallâj, martire mistico dell'Islam*, 1922). Essi hanno come equivalenti nella produzione cristiana, tra gli altri, i lavori di padre Maurice de La Taille (1919), di padre Maréchal (1924 e 1937), di Dom Stolz (1937) che assegnano alla mistica la propria struttura e portata dottrinale. Resta vero, però, che questa «reinvenzione» della mistica potrebbe chiudersi in modo troppo esclusivo nell'analisi filosofica o teologica dei testi, abbandonando troppo spesso alla psicologia o all'etnologia il linguaggio simbolico del corpo.

2. L'esperienza mistica

2.1. Paradossi

Il mistico appare, dunque, sotto forme paradossali: sembra cadere talvolta in un estremo, talvolta nell'altro; per un aspetto, è dalla parte dell'anormale o di una retorica dello stravagante; dall'altro, dalla parte di un «essenziale» che il suo discorso annuncia, senza giungere però mai a enunciarlo. Così, la letteratura posta sotto il segno della mistica è abbondantissima; spesso anche, confusa e verbosa. Ma è per parlare di ciò che non si può né dire né sapere.

Altro paradosso: i fenomeni mistici hanno il carattere di eccezione, persino di anomalità. Chi presenta, tuttavia, questi fatti straordinari, li vive come tracce locali e transitorie di un universale, come espressioni traboccanti per l'eccesso di una presenza mai posseduta.

Queste manifestazioni spesso spettacolari non mancano, infine, di rinviare a ciò che resta mistico, cioè nascosto. E così dunque, l'espressione «fenomeni mistici» fa coincidere due contrari: è «fenome-

no» ciò che appare, un visibile; è «mistico» quel che rimane segreto, un invisibile.

La mistica non può essere ridotta all'uno o all'altro di questi aspetti che ne compongono ogni volta il paradosso: essa sta nel loro rapporto; si tratta indubbiamente di questo stesso rapporto. È dunque un oggetto che fugge; volta a volta, affascina ed irrita; con i fatti mistici, sembra annunciarsi una prossimità dell'essenziale. E tuttavia, l'analisi critica entra in un linguaggio sull'«indicibile»: se lo rifiuta come sprovvisto di rigore, come commentario troppo ingombro di immagini e di impressioni, non incontra più, sul terreno dell'osservazione, che curiosità psicologiche o gruppuscoli marginali. Per evitare questa alternativa tra un «essenziale» che finisce per svanire nel «non detto», fuori dal linguaggio, ed i fenomeni strani che non si possono isolare senza votarli all'insignificanza, bisogna ritornare a quel che il mistico dice della sua esperienza, nel senso vissuto dei fatti osservabili.

2.2. L'evento

I fatti psicosomatici, classificati come mistici, presentano qualcosa di particolare. I fenomeni straordinari sembrano, innanzi tutto, specificare la mistica; essi sono strappati dalla via ordinaria, si distaccano nell'osservabile come segni di una lingua straniera. Ma questa irruzione di strani sintomi segnala solamente momenti e soglie che, di fatto, sono singolari. La via mistica comporta esperienze che la inaugurano o la modificano. Questi «momenti» hanno la particolarità di aprire una finestra nel luogo in cui ci si trova, dare nuovo agio, permettere di respirare alla vita che si conduceva. Sono esperienze decisive, indissociabili da un luogo, da un incontro o da una lettura, ma non riducibili a quel che è stato il luogo di passaggio: il canto dell'uccello che rive allo sciamano la propria vocazione; la parola che trafigge il cuore; la visione che rovescia la vita... «Era là», può dire il mistico, poiché conserva incise nella memoria le minime circostanze di questo istante. La precisione dei suoi ricordi, in qualsiasi «vita» o «autobiografia», lo mostra. Ma aggiunge: «Questo non era quello», poiché si tratta per lui di altra cosa che di un luogo, una impressione o una conoscenza.

Questi elementi privilegiati si ritrovano in altri luoghi oltre che nella vita mistica. Così, ad esempio, il momento che Julien Green descrive nel suo *Giornale* e che raggiunge il «sentimento oceanico» di

chi divini affluiscono in te, essi sconvolgono le abitudini», diceva Ibn 'Ata' Allah d' Alessandria, mistico musulmano del XII secolo; e citava una *sura* del Corano: «Se i re entrano in una città, la saccheggiano» (XXVII, 34) (traduz. di C.M. Guzzetti).

Sotto lo *choc* di una esperienza analoga, Jean-Joseph Surin scriveva nel 1636: «La sua opera è quella di distruggere, devastare, abolire e, poi, ricostruire, ristabilire, risuscitare. È meravigliosamente terribile e meravigliosamente dolce; più è terribile, più è desiderabile e affascinante. Nelle sue esecuzioni è come un re che, marciando alla testa delle sue armate, fa piegare tutto... Se toglie tutto, è per comunicarsi lui stesso senza limiti. Se separa, è per unire a lui ciò che separa da tutto il resto. È avaro e liberale, generoso e geloso dei suoi interessi. Richiede tutto e dà tutto. Niente lo può saziare e, tuttavia, si accontenta di poco perché non ha bisogno di nulla».

Descrizione dell'esperienza piuttosto che di Dio, il racconto narra una manifestazione che non riceve prove o ragioni dall'esterno. La verità che viene alla luce, non ha altra giustificazione se non un «riconoscimento» che ne è ancora il segno. In qualche modo, scaturisce dall'adesione stessa che provoca. «Come è vero!», il mistico non ha niente d'altro da dire oltre il colpo che, insieme, ferisce e lo rende felice. L'inaudito e l'evidente coincidono. È una alterazione e una rivelazione.

È impossibile identificare l'evento a un istante a motivo di ciò che risveglia nella memoria e di tutto il vissuto che emerge in un particolare momento. Ed è parimenti impossibile ridurlo a essere il prodotto di una lunga preparazione, perché giunge all'improvviso, «dato» e imprevedibile.

Nessuno può dirmi: «È la mia verità» o «Sono io». L'evento si impone. In un senso estremamente reale, aliena. È dell'ordine dell'estasi, cioè di ciò che porta fuori. Esilia l'io più che non ricondurvi. Ma come caratteristica ha quella di aprire uno spazio senza il quale il mistico non può più ormai vivere. Indissociabile dall'assenso che ne è il criterio, una «nascita» trae fuori dall'uomo una verità che è sua, senza essere di lui, né per lui. È così, «fuori di sé», nel momento in cui si impone un Sé. Una necessità si eleva in lui, ma sotto il segno di una musica, di una parola o di una visione venute da altri luoghi.

Romain Rolland: «18 dicembre 1932. A un tratto, sotto uno dei portici del Trocadero, mi ero fermato a guardare la prospettiva degli *Champs-de-Mars*². Era tempo di primavera, con una bruma luminosa ondeggiante sui giardini. I suoni avevano una qualità leggera che non hanno se non nei primi bei giorni. Nel giro di due o tre secondi, ho rivissuto tutta una parte della mia giovinezza, il mio sedicesimo, il mio diciassettesimo anno. La cosa mi ha fatto una strana impressione, più dolorosa che piacevole. Esisteva, tuttavia, un accordo così profondo tra me stesso e il paesaggio che mi sarei domandato come altre volte se non era delizioso annientarsi in tutto questo, come una goccia d'acqua nel mare e non avere più corpo, ma giusto abbastanza coscienza per poter pensare: "Sono una particella dell'universo. L'universo è felice in me. Io sono il cielo, il sole, gli alberi, la Senna e le case che ne costituiscono il bordo..." Questo bizzarro pensiero non mi ha abbandonato. Dopo tutto, è forse qualcosa di questo tipo che ci attende dall'altro lato della morte. Brusamente mi sono sentito talmente felice da rientrare in me stesso, con il sentimento che bisognava custodire come cosa rara e preziosa il ricordo di questo miraggio» (*Journal*, 1928-1934, Paris 1938). La sorpresa è estraneità. Essa però è libera; porta alla superficie un segreto della vita e della morte; nella coscienza si insinua un qualcosa che essa non è, ma piuttosto il suo annientamento o lo spirito di cui sembra la superficie o un'insondabile legge dell'universo. Questa cosa insospettata che ha la violenza dell'inatteso, raccoglie, tuttavia, tutti i giorni dell'esistenza, come lo zufolo del pastore raccoglie il gregge, riunendoli nella continuità di una inquietante relazione all'altro.

L'esperienza mistica ha spesso una identica forma, benché, di solito, instauri un altro rapporto con ciò che le si impone. Ciò che piuttosto, infatti, la definisce in Occidente, è la scoperta di un Altro, come inevitabile o essenziale. In maggior misura, in Oriente, sarà la lacerazione dell'esile pellicola di una coscienza in-fondata sotto la pressione di una realtà che la ingloba. Indubbiamente, è impossibile nominare quel che sopraggiunge e sembra, tuttavia, risalire da un che di insondabile dell'esistenza, come da un mare cominciato prima dell'uomo. Il termine stesso di Dio (o di assoluto) riceve da questo il suo senso piuttosto che fornirne riferimenti all'esperienza. Il linguaggio viene a esserne rinnovato. La vita se ne trova ormai modificata. «Quando i toc-

² Si tratta di luoghi parigini, ben conosciuti, vicino alla Tour Eiffel [r.d.c.].

smarrisce nella fissazione immaginaria³. L'esigenza è realista, impegnata come dicono i sufi nell'*is/ās*, nella via di un'autenticità che comincia con la relazione con se stesso e con gli altri: è dunque critica, relativizza l'estasi o le stigmate come un segno che diviene miraggio se ci si ferma ad esse. Il mistico non identifica l'essenziale nei «fatti» che hanno inaugurato o costituiscono le tappe di una percezione fondamentale. Né l'estasi, né le stigmate, né qualcosa di eccezionale, nemmeno l'affermazione di una Legge o dell'Unico sono essenziali. Al Halladj lo scrive in una lettera ai suoi discepoli. In essa mette in questione tutte le certezze sulle quali è basata la comunità dei credenti (la *umma musulmana*): «Mio figlio, che Dio ti nasconda il senso apparente della Legge e ti manifesti la verità dell'empietà. Il senso apparente della Legge è empietà occulta e la verità dell'empietà è conoscenza manifesta. Ora dunque: lode a Dio che si manifesta sulla punta di un ago a chi Egli vuole e si nasconde nei cieli e sulla terra agli occhi di chi vuole, per quanto uno attesti "che Egli non è" e l'altro attesti, invece, "che non vi è che Lui". Ora né colui che nega l'esistenza di Dio è respinto, né colui che ne confessa la esistenza è lodato. Il fine di questa lettera è che tu non abbia a spiegare nulla tramite Dio, non ne tragga alcuna argomentazione, non desideri né amarlo, né non amarlo, non abbia a confessare la sua esistenza, né sia incline a negarla. E soprattutto, guardati dal proclamare la sua Unità!».

Il più grande dei mistici musulmani non si fida di alcuna apparenza: ora la legge più sacra, l'affermazione più fondamentale del credente sono ancora dell'ordine delle «apparenze» in rapporto a una Realtà che non è mai data «come quello», immediatamente, né presa nella rete di una istituzione, di un sapere, di un'esperienza.

Nel XVII secolo francese, con cento altri più celebri, Constantin de Barbanson relativizza non più la legge che per l'Islam è regola della fede, ma l'«estasi» e il «rapimento», principi e riferimenti tradizionali della mistica: «è un tocco attuale della divina operazione nella parte superiore dello spirito, la quale afferra talmente in un momento la creatura che essa, toltà l'attenzione dalle parti inferiori, è tutta trasportata nell'applicazione di una operazione così efficace che avviene nello spirito con un tale effetto che i sensi esteriori [...] ne rimangono tutti sospesi, impediti e liberi dalla loro operazione [...] Cosa che, essendo

³ Si veda più ampiamente sul tema l'articolo di M. de Certeau, *L'expérience spirituelle*, «Christus» (1970), pp. 488-498, qui riportato [n.d.c.].

2.3. Il discorso del tempo: un itinerario

Il paradosso del «momento» mistico rinvia ad una storia. Quel che si impone là, è qualcosa che si è già detto altrove e si dirà ancora diversamente, che rifiuta da sé il privilegio di un presente e rinvia ad altri segni passati o a venire. La Traccia percepita, connessa ad incontri, apprendimenti, letture, estende la rottura di un'Assenza o di una Presenza in tutto un reticolo di segni consueti che, a poco a poco, appaiono non più compresi. L'evento non può essere ridotto alla sua forma iniziale. Chiama un aldilà di quanto non è stato che un primo svelamento. Apre un itinerario.

L'esperienza si viene spiegando in discorso o in pratiche mistiche senza potersi arrestare al proprio primo momento o accontentarsi di ripeterlo. Una via mistica si inaugura quando ritrova nella vita di tutti i giorni le proprie radici e il proprio spaesamento, quando continua a scoprire sotto altre modalità quel che si è presentato una prima volta.

L'aldilà dell'evento è la storia fatta o da fare. L'aldilà dell'intuizione personale è la pluralità sociale. L'aldilà della sorpresa che ha toccato le profondità dell'affettivo, è un dispiegarsi discorsivo, un riorganizzarsi delle conoscenze nel confronto con altri saperi o altri modi del sapere. In queste forme diverse, l'esperienza che ha segnato la coscienza come un lampo nella notte, si diffonde nella molteplicità di rapporti tra la coscienza e lo spirito lungo gli interi registri del linguaggio, dell'azione, della memoria e della creazione. Tale è il caso almeno per molti. Per altri, in una tradizione più orientale è invece il silenzio a far mostra dei suoi effetti attirando a sé, a una a una, le attività dell'essere. In ogni modo, per i mistici quello stesso che hanno riconosciuto non può essere circoscritto nelle forme particolari di un istante privilegiato. Il Dio di cui hanno percepito la prossimità assente nella forma di uno spazio che si aprirebbe a un particolare preciso momento nella loro vita, non può essere limitato a questo, né essere identificato, né trattenuto nel luogo che ha tuttavia segnato. Là non ci si può fermare.

Tale esigenza interna e l'oggettiva situazione dell'esperienza consentono già di distinguere dalle proprie forme patologiche un senso spirituale dell'esperienza. È «spirituale» l'itinerario che non si ferma in un momento, inteso od eccezionale che sia, né si dedica alla sua ricerca come a quella di un paradiso da ritrovare o da preservare, né si

colazione, cioè, con l'Altro e con gli altri. Una vita «nascosta» trova indubbiamente la sua effettività nel momento in cui si perde in ciò che in essa si rivela più grande di essa. Le difficoltà, le «prove», gli ostacoli ed i conflitti hanno per il mistico ancora il significato di indicargli la propria morte, la specificità della sua propria parola e il proprio vero rapporto con ciò che gli è dato di conoscere. Un simile nascondersi nel linguaggio di tutti è insomma il pudore del mistico. Di questo pudore testimonia parimenti il suo radicamento in un non sapere comune, nel modo discreto in cui ne parla un monaco egiziano del IV secolo negli *Apoftegmi dei Padri del deserto*: «Veramente, *abba* Giuseppe ha trovato la via, poiché ha detto: "Non lo so"».

Ripartire la vita personale alla vita sociale non è che un ritorno alle fonti. Non sono solo dei gesti che manifestano la verità dell'estasi. Esse lasciano risalire quel che l'ha preceduta e resa possibile: una situazione socio-culturale. Ma esse scoprono un senso a questo anonimato dei fatti. Il «c'è» o il «c'è stato» dei dati storici, linguistici o mentali di una situazione si incarica di essere riconosciuto come dato. Al principio di tutto, vi è un dato.

La percezione spirituale si dispiega in un'organizzazione mentale, linguistica e sociale che la precede e la determina. Sempre, come si sa dopo Hershkovits⁴, «l'esperienza, anche se fosse mistica, è definita culturalmente». Essa riceve la sua forma da un contesto che la struttura prima di ogni coscienza esplicita ed è sottomessa alla legge del linguaggio. Un neutro e un ordine vi impongono dunque tutto quanto di senso vi scopre il mistico.

Con questo «linguaggio» non bisogna intendere solamente la sintassi e il vocabolario di una lingua, cioè la combinazione di accessi e preclusioni che determina la possibilità di comprendere, ma insieme ancora i codici del riconoscimento, l'organizzazione dell'immaginario, le gerarchizzazioni sensoriali dove predominano l'odorato o la vista, la costellazione fissa delle istituzioni o delle referenze dottrinali, etc. Vi è così un regime rurale o un regime urbano dell'esperienza; vi sono epoche caratterizzate dall'esorbitanza dell'occhio e da una atrofia olfattiva; altre, da una ipertrofia dell'orecchio o del tatto. Una sociologia può egualmente classificare le manifestazioni, e anche le

⁴ Melville J. Hershkovits (1895-1963), etnologo americano allievo di Franz Boas, manifestò interessi per l'antropologia culturale, ma è famoso soprattutto per lo studio delle relazioni tra le culture [n.d.c.].

solo un effetto esteriore ben visibile agli occhi degli uomini che non ammirano altro che simili cose straordinarie, è piuttosto da fuggire che da desiderare».

Nel suo linguaggio che distingue i regimi dello psichico e dello spirituale secondo una gerarchia di livelli, Constantine de Barbanson conclude che questa «operazione», benché «ammirata da molti» è «segno che l'anima quanto al suo fondo è ancora molto in basso», pur essendo già «molto elevata».

«Ed io dico, scrive Meister Eckhart, Dio non è né essere, né ragione, né conosce questo o quello. È perché Dio è vuoto di tutte le cose ed è perché è tutte le cose».

Queste voci antiche si riferiscono a concezioni dell'uomo che ci sono divenute estranee. Ma relativizzando sicurezze istituzionali o eccezionali, hanno la nettezza di tutta la tradizione mistica. Da ogni parte la reazione si fa sentire: Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, ad esempio, i più grandi tra i mistici lo ripetono; lo straordinario non caratterizza l'esperienza mistica più della sua conformità ad una ortodossia, ma il rapporto che ciascuno di questi momenti intrattiene con altri, come una parola con altre parole, in una simbolica di senso.

2.4. *Il linguaggio sociale della mistica*

Il mistico è portato da ciascuna di queste esperienze in un aldiquà più radicale che si traduce ancora in un aldi là dai momenti più intensi. L'unità che lo «attrae all'interno», come alcuni dicono, lo spinge in avanti verso tappe ancora imprevedibili di cui lui stesso o altri formeranno il vocabolario ed in vista di un linguaggio che non appartiene a nessuno. A volta a volta dice: «Ciò che ho vissuto non è nulla se accostato a quello che viene» e «Mancano altri testimoni al frammento della mia esperienza». Il linguaggio mistico è un linguaggio sociale. Così ciascun «illuminato» è ricondotto al gruppo, portato verso l'avvenire iscritto in una storia. Per lui «far posto all'Altro» è far posto ad altri.

Il carattere eccezionale di quel che gli accade, cessa di essere un privilegio per diventare l'indice di un posto particolare che egli occupa nel proprio gruppo, in una storia, nel mondo. Non è che uno tra gli altri. Uno stesso movimento lo inserisce in una struttura sociale, facendogli accettare la propria morte: sono due modi del limite, di una arti-

dire: «Il sensibile è la causa del concettuale; il corpo è la causa dell'anima e la precede nell'intelletto»⁶.

Così la preghiera è immediatamente un discorso di gesti. «Come pregare? - Non è necessario usare molte parole, rispondeva Macario. Basta tenere le mani alzate». Arsenio, altro «padre del deserto», si teneva in piedi la sera, voltando la schiena al sole che tramontava; teneva le mani verso il Levante, «fino a che di nuovo il sole avrebbe rischiarato la sua faccia: allora si sedeva». La sua vigilanza fisica era il linguaggio del desiderio, come un albero nella notte, senza che fosse necessario aggiungere un brusio di parole⁷.

Non è che un indice. In tutti i modi, il mistico «somatizza», interpreta la musica del senso con il repertorio del corpo, non gioca solamente con il suo corpo; è giocato da esso, come se il piano o la tromba fosse l'autore di cui l'esecutore non fosse che strumento. Sotto questo profilo, le stimmate, la levitazione, le visioni, etc. svelano ed impongono delle leggi oscure del corpo, note estreme di una gamma mai completamente inventariata, mai affatto addomesticata, e tale risvegliare l'esigenza stessa di cui essa è, a volta a volta, il segno e la minaccia.

Una prossimità dannosa - dannosa per i suoi testimoni, ma più ancora per una società - unisce spesso, sui limiti dell'esperienza, il «mistico» al «patologico». Tra la follia e la verità, i legami sono enigmatici e non costituiscono un rapporto di necessità; ma è ancor più erroneo ritenere il conformismo sociale come criterio di esperienza spirituale. L'«equilibrio» psicologico risponde a norme sociali (per altro mutevoli) che il mistico passa e ripassa, al modo con cui Giacobbe attraversò il guado dello Yabboq, afferrato un momento sull'altra riva dall'angelo notturno⁸.

Dal «corpo profondo», e certamente da esso, nasce il movimento che caratterizza insomma il linguaggio «mistico»: quello di riconosce-

⁶ Filosseno di Mabboug (?-523), vescovo di Mabboug (Terapoli) è autore di alcune omelie che costituiscono il manuale del monachismo orientale, non prive di istanze apofatiche (teologia negativa) e richiami ai Padri orientali [r.d.c.].

⁷ Sui Padri del deserto - e su temi analoghi - Michel de Certeau si diffonde anche in *L'expérience spirituelle*, cit. a proposito di quel che è attesa, preghiera. I Padri del deserto (dal IV al VII secolo) - qui sono segnalati Macario, Arsenio e, più sopra, *abba* Giuseppe, ma è famoso soprattutto Antonio - sono alle origini del monachismo d'Oriente ed esprimono un senso profondo della più completa (e concentrata) ricerca di Dio [r.d.c.].

⁸ Gn 32,23 [r.d.c.].

visioni mistiche. In un gruppo minoritario, ad esempio, la testimonianza prende la forma di una verità perseguitata; il testimone, quella del martire; le rappresentazioni, quelle di un cuore trafitto o di un illetterato illuminato...

Da questo punto di vista, il mistico parla solamente un linguaggio ricevuto, anche se «l'eccesso» mistico, la ferita e l'apertura del senso (o ciò che con Jacques Derrida si può chiamare il «momento iperbolico») non sono identificabili a una struttura storica da cui dipende la loro forma e la loro stessa possibilità. Così, con la pastorella Katharina Emmerich (1774-1824), tutto un linguaggio emerge da una Westfalia silenziosa, nascosta agli uomini della penna e dello scritto. Esso affascina il poeta romantico Clemens Brentano che se ne fece lo scriba⁵. Grazie all'alleanza tra il poeta aristocratico e la mistica del villaggio, il discorso della «visionaria» fece emergere alla superficie di una «letteratura scritta» la lingua «selvaggia» di un mondo rurale. Una organizzazione sotterranea era portata alla luce, svelando e moltiplicando le risorse di una tradizione contadina nell'esperienza mistica che nasceva da essa. Uscendo dalla propria notte, è un popolo contadino che si esprime nel poema dei gesti e delle visioni dove Caterina racconta le scene, per essa contemporanee, della vita di Gesù. Delle «profondità divine» di cui parla sono indissociabili le immensità popolari di cui è eco.

Sotto forme diverse, le vaste strutturazioni latenti del linguaggio si articolano sempre, come loro luogo e loro determinazione, sul desiderio e sulla sorpresa del mistico.

2.5. Il corpo dello spirito

Non basta riferirsi al corpo sociale del linguaggio. Il senso ha per scrittura la lettera e il simbolo del corpo. Il mistico riceve dal proprio corpo la legge, il luogo e il limite della propria esperienza. Il monaco «sperimentato» quale era Filosseno di Mabboug, non aveva timore di

⁵ Anna Katharina Emmerich, stigmatizzata, visse una vita di sofferenza, descrivendo la sua esperienza in opere focalizzate sulla passione di Cristo, di cui diffuse la pietà nella Germania dell'epoca. Famosa la *Vita di nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo* (1858-1860). Clemens Brentano (1778-1842) che ne volle essere lo scrivano (1818), fu poeta e romanziere, capace di grandi affreschi e rievocazioni quali quelli consegnati in *Dalla cronaca di uno scolaro vagante* (1818), sulla Germania nel tempo medievale [r.d.c.].

re un essenziale nella modalità di uno scarto. Il suo gesto è di passare oltre, attraverso «fenomeni» che rischiano sempre di essere presi per la «Cosa» stessa.

In realtà, le manifestazioni mistiche enunciano ciò a cui anche [Friedrich] Nietzsche guardava («Sono un mistico, diceva, e non credo in nulla») quando rinvia a un aldilà emergente dalla parola: «*Es spricht*» scriveva («la cosa parla»); un non-soggetto (estraneo a ogni soggettività individuale) demistifica la coscienza; le acque del profondo agitate ne intorbidano al superficie chiara. In *Sein und Zeit* (Essere e tempo) [Martin] Heidegger si riferisce ugualmente a un *Es gibt* – che non vuol dire solamente «c'è», ma «la cosa dà»: vi è del dato che è insieme donante. È da questa perdita che ricolma che Surin parla, da parte sua, quando mette il suo *Cantico spirituale* sotto il segno di: un «bambino perduto» e «vagabondo»:

*Felice morte, felice sepoltura
Di quell'amante assorto nell'amore
Che non vede più né Grazia, né Natura
Ma il solo abisso in cui è caduto.*

Un itinerario sconcertante (bisognerebbe dire: sconcertato) di scarto in scarto, è il modo storico sotto il quale si insinua e si manifesta quel che canta anche Tukârâm, mistico maratha del XVII secolo, al termine dei suoi *Salmi del pellegrino*, per dare il loro senso ai suoi itinerari sulle vie dell'India:

*Voglio dire l'indicibile
Vivo la mia morte
Sono non essere.*

3. La mistica e le religioni

Nel 1941, René Daumal scriveva: «Ho appena finito di leggere di seguito alcuni testi sulla *bhakti* [amore mistico - *n.d.c.*], citazioni di autori cassidici e un passo di san Francesco d'Assisi; metto insieme qualche parola buddhista e sono ancora una volta colpito che si tratti della stessa cosa» (*La mistica e i mistici*). Ma questo singolare della mistica, opposto al plurale delle religioni, non è dovuto forse al fatto che si tratti dell'identico lettore?

Da un lato, non esiste alcun luogo d'osservazione da cui sia possibile guardare la mistica indipendentemente dalle tradizioni socioculturali o religiose, e dunque precisare «obiettivamente» il rapporto che intrattiene con queste tradizioni. Non vi è per «considerarla» il punto di vista di Sirio. Ogni analisi dell'Occidente è situata, lo si voglia o no, nel contesto di una cultura segnata dal Cristianesimo. D'altro lato, la mistica implica, nelle scienze come nell'esperienza dell'Occidente, un distanziamento dalle infeudazioni ecclesiali. Essa designa l'unità di una reazione moderna e profana dinanzi alle istituzioni sacre. Queste due coordinate determinano il luogo di una riflessione attuale⁹ sulla mistica e le religioni.

3.1. La pluralità delle strutture religiose

I lavori asiatici o africani, pur riferendosi parimenti alla mistica, ricostruiscono la pluralità quando interpretano la mistica occidentale nuovamente in funzione di punti di vista propri. Una tale distanza tra analisi eteroclitte fa apparire le differenze che specificano intere tradizioni e possono essere classificate secondo tre tipi di criteri.

È decisivo, innanzi tutto, il rapporto con il tempo. Esso distingue una tradizione occidentale di origine cristiana, fondata su un evento e, dunque, sulla varietà della storia. L'antichità o la civiltà indù presenta una forma di mistica più «henologica»¹⁰, caratterizzata dal ritorno verso l'*Uno*, o mediante la porosità del mondo: la storia è aperta alla realtà immanente che essa riveste di apparenze. Corrispondono a questa differenza alcune teologie: l'una, ponendo al cuore del mistero una Trinità, stabilendo perlomeno tra Dio e l'uomo la cesura della creazione e conservando una comunità come forma privilegiata della manifestazione; l'altra, orientata dal sole di un Principio unico, annunciando in ogni essere il diffondersi dell'Essere e destinando ciascuno all'unicità in-distinzione.

In secondo luogo, le tradizioni che si riferiscono a una Scrittura si differenziano da quelle che assegnano il primato alla Voce. Vi è qui (troppo poco evocata, perché rifiuta essa stessa il nome di «mistica») una spiritualità della Legge che immette tra la trascendenza di Dio e la

⁹ Il riferimento sull'*attuale* va agli anni Settanta del Novecento [*n.d.c.*].

¹⁰ «Henologicas»: da ἒν, ἐνός: dice riferimento all'Uno [*n.d.c.*].

fedeltà del servitore, la barriera di una «lettera» da osservare: mistica ebraica del salmo CVIII, mistica nata da un pudore che rifiuta all'uomo la pretesa di «divenire Dio» e stabilisce dei «figli» nell'amore reverenziale del Padre. Ogni tradizione protestante conserva questa inaccessibilità del Dio promesso, ma non dato a credenti, i quali sono chiamati, ma non giustificati. A questa tendenza si oppone una mistica della Voce, cioè di una presenza che si dà in segni umani e innalza tutta la comunicazione interumana, investendola in modo reale.

Le esperienze e le dottrine si distinguono, infine, secondo la priorità che accordano alla visione (contemplazione) o alla parola. La prima corrente mette l'accento sulla conoscenza, la radicalità dell'esilio, le iniziazioni incoscienti che liberano dalla coscienza, l'inabitazione del silenzio, la comunione «spirituale»: mistiche «gnostiche» e mistiche dell'*Éros*. La seconda lega l'appello ad una prassi; il messaggio alla città ed al lavoro; il riconoscimento dell'assoluto ad un'etica; la «sapienza» agli scambi fraterni: mistica dell'*agapé*.

3.2. L'unità di distanziamento dalle religioni

L'interesse per i mistici o il fascino che esercitano implica un altro tipo di rapporto con le religioni. Certo, in Occidente lo studio è attualmente determinato meno dalla necessità scientifica di difendersi contro Chiese oggi sempre più minoritarie. Ma, per questo fatto, è portato a ritenere il linguaggio mistico come il simbolo — persino la metafora — di un'«Essenza» nascosta da riconoscere filosoficamente oppure di un «senso di esistenza», concettualmente da chiarire, di una società che ha cessato di essere religiosa. Da un tal punto di vista, la mistica è meno un'eresia oppure una liberazione dalla religione di quanto non sia lo strumento di un lavoro inteso a svelare, nella religione, una verità enunciabile innanzi tutto nelle modalità di un margine indicibile in rapporto ai testi e alle istituzioni ortodosse, e che potrebbe ormai essere tratta fuori dalle credenze. Lo studio della mistica permette allora una esegesi non religiosa della religione. Nella relazione storica dell'Occidente con se stesso, essa dà luogo ancora ad una reintegrazione che liquida il passato senza perderne il senso.

Come la sfinge di un tempo, la mistica resta il crocevia di un enigma: lo situa, senza classificarlo. Nonostante le differenze tra civilizza-

zioni, si operano incroci che, in Occidente, accordano alle tradizioni induiste o buddhiste un prestigio spirituale ed in Oriente, estendono seduzioni ebraiche e cristiane mediante le loro metamorfosi marxiste. Resta, tuttavia, qualcosa di irriducibile su cui la ragione stessa prende appoggio, di cui essa demistifica i fenomeni spostando altrove i miti, ma di cui essa non libera una società. Forse, tra l'esotismo e l'«essenziale», i rapporti non saranno mai socialmente chiarificati. Ed è la sfida o il rischio del mistico quello di condurli a quella «nettezza» che Caterina da Siena¹¹ riteneva segno ultimo dello spirito.

Bibliografia

- E. Behr-Sigel, *Prière et sainteté dans L'Église russe*, Paris 1950; E. Brunner, *Die Mystik und das Wort*, Zürich 1928; M. Buber, *Les Récits hassidiques*, tr. fr., A. Guerne, Paris 1963; M. de Certeau, *Le langage mystique au XVII^e siècle*, Paris 1972; M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques de l'extase*, Paris 1951, 2^e éd. augmentée, 1967; S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, tr. M. Bonaparte, Paris 1932; *Malaise dans la civilisation*, tr. C. Odier, Paris 1934; L. Gardet-G.C. Anawati, *Mystique musulmane*, Paris 1961; L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La connaissance religieuse et le lien confessionnel au XVIII^e siècle*, tr. fr. A. Posner, Paris 1969; J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957; W. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris 1960; G. Morel, *Le sens de l'existence selon Jean de la Croix*, Paris 1960; R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge (Mass.) 1921; J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris 1966; R. Otto, *Mystique d'Orient et mystique de l'Occident*, Paris 1951; A. Ravier, dir. *La Mystique et les mystiques*, Paris 1965; H. Ritter, *Das Meer der Seele*, Leiden 1955; E.J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*, London 1951; H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, tr. R. Gibord-H. Bourboulon, Paris 1965-1968.

¹¹ «Nettezza, era già con questa parola di Caterina da Genova che Léonce de Grandmaison caratterizzava infine la figura evangelica di Gesù, in *Jésus Christ*, Beauchesne, Paris 1928, t. 2, p. 121». Michel de Certeau, *Suivre un «chemin non tracé» in La Faiblesse de croire*, Paris 1987, p. 302, nota 48 [n.d.c.].