

CLAUDIO BONVECCHIO

RITI E SIMBOLI DEL POTERE TRA RIVOLUZIONE E IMPERO

I. IL SIGNIFICATO

Propedeutico a qualsiasi, possibile, riflessione sui riti ed i simboli del potere dell'età compresa tra la Rivoluzione Francese e l'Impero Napoleonico è riflettere sul significato che ciò □ per noi moderno (o post-moderni, come molti vogliono) □ può assumere. Il che significa che – dinnanzi ad essi – si può optare per diversi atteggiamenti. Li si può leggere in chiave di mera e cumulativa erudizione, così come li si può risolvere in un insieme di conoscenze utili per la propria *Bildung*. Oppure, li si può inserire in un contesto ideologico, trasformandoli □ come spesso avviene □ in un pretesto per esprimere giudizi e pareri sul presente, ovviamente letto nella prospettiva di un periodo storico difficile e controverso: come quello in oggetto. Ma li si può, anche, utilizzare per farne un più ampio ed articolato momento di riflessione, utile per venire a capo di verità non immediatamente comprensibili: senza pre-concetti, paure o ideologismi di sorta. È questa, infatti, una età in cui □ come in un crogiuolo □ si mescolano, magmaticamente e confusamente, spinte di varia natura: tra loro, comunque, tanto confliggenti quanto sfuggenti e proteiformi. Da queste spinte nascerà l'assetto dell'Europa politica e culturale contemporanea e, sempre da esse, prenderà origine un conflitto – talora patente, altre volte latente o strisciante – che si prolunga sino ai giorni nostri. Conflitto che si sostanzia nella "annosa" polemica tra conservazione e rivoluzione o in quella □ ancora più radicale ed insidiosa □ tra razionalismo e irrazionalismo.

È, ancora, una età che si condensa in pochi (e decisivi) anni, in cui però □ per una improvvisa "contrazione" della storia □ si dispiega una improvvisa ed impensabile trasformazione. Essa riguarda tutti gli aspetti della vita culturale e civile: dalla politica alla religione, dalla cultura all'arte, dalla vita militare alla comune quotidianità, in un *tourbillon* senza precedenti. È un *tourbillon* che

investe sia i singoli che, per la prima volta, le grandi masse popolari, per lo più inconsapevoli di determinare □ con i loro comportamenti e con le loro scelte □ mutamenti epocali. Mutamenti, a loro volta, che formeranno la struttura portante di quella che è la società in cui, ancora oggi, ci troviamo a vivere. In siffatto contesto, centrale diventa, allora, comprendere la portata, la genesi e la fenomenologia rituale e simbolica del potere attorno cui essi si dipanano e le conseguenze che ne discenderanno. Preliminare al proseguo è, tuttavia, la differenza □ fondamentale e decisiva □ che intercorre tra autorità e potere: senza venirne in chiaro, tutto s'ingarbuglia e si confonde.

II. AUTORITÀ E POTERE

A tal fine – ossia la differenza intercorrente tra autorità e potere – è il caso di prendere le mosse dall'autorità. Essa non può che essere legittima¹ e, in quanto tale, è l'unica in grado di attribuire un significato all'azione politica. L'autorità legittima □ chiamata, nel tempo e nelle culture, con i nomi più diversi² □ si può considerare il legame che unisce il materiale con lo spirituale, l'uomo con il tutto: in un rapporto di reciproca unione che rende il vivente ed il cosmo un insieme coeso ed inscindibile³. L'autorità legittima si esprime nel rapporto assiale che □ nell'unione simbolica di cielo e terra □ rinnova, nella figura sovrana (qualunque sia), la potenza divina. Per suo tramite, l'ordine, la stabilità e il divenire del cosmo diventano ciò che tiene unito l'uomo e il suo destino. Lo rendono immune dalla pesantezza della materia e dalla corruzione dello spirito, secondo il detto sapienziale ed ermetico della *Tabula Smaragdina* che scrive: «Ciò che è in basso è come ciò che è in alto e ciò che è in alto è

¹ Tipico della modernità è stata la sostituzione della legalità – e delle procedure formali (leggi, regolamenti, etc.) che ne conseguono – alla legittimità. «Lo Stato è legge» scrive Carl Schmitt «la legge è lo Stato. Solo alla legge è dovuta ubbidienza; solo nei confronti della legge è negato il diritto di resistenza» (C. Schmitt, *Legalità e legittimità in Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 225). Di fatto, come rileva ancora Schmitt, «i signori della *lex* hanno la meglio sul *rex*» (C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, in *Le categorie del 'politico'*, *op. cit.*, p. 254)

² I nomi che sono stati attribuiti alla fonte legittimante dell'autorità sono i più diversi. Nella tradizione occidentale □ di derivazione ebraico-cristiana □ è sicuramente Dio.

³ Utile, a tal fine, è la lettura di J. Servier, *L'uomo e l'invisibile*, trad. it., Borla, Torino, 1967.

come ciò che è in basso, per compiere i miracoli della realtà che è una»⁴. È il motivo per cui l'autorità legittima ha sempre incarnato la sacralità che discende dall'esercizio di un'alta e trascendente missione e la sua funzione □ intrinsecamente pedagogica □ è stata pensata come il mezzo, alchemico, atto a trasformare, la realtà in ciò che avrebbe dovuto essere. Aveva il compito □ ponendosi nel solco della Tradizione (con la T maiuscola⁵) □ di fare della Gerusalemme Terrena l'immagine di quella Celeste: il regno della giustizia in cui sono sovrani lo spirito, l'amore, la comprensione, la fratellanza e la tolleranza. Chi negava l'autorità legittima – storicamente impersonata da un re o da un principe sovrano – rischiava di cadere in preda di quello che il Cristianesimo ha sempre considerato un pericolo imminente: il *saeculum*, il disordine, il *caos*.

Molto più complesso è definire il potere: di scarsa importanza è se esso, storicamente, è esercitato da un uomo, da un gruppo sociale o economico o da un sistema politico. D'altronde, non è possibile definire – in maniera esaustiva e concettuale – ciò indichiamo (sempre per approssimazione) come potere. Problema questo, per altro, non nuovo, assodato che mai si è potuto formulare una definizione – per "via positiva" – del potere: una definizione che ne potesse tratteggiare i caratteri fondamentali ed originari. In ogni proposta definitoria, per via positiva, si trova – comunque e sempre – una ineliminabile inesautività. Basta pensare – semplificando al massimo – alle due modalità elementari con cui si è soliti analizzare il potere: quella empirica e quella intelleggibile. Nel *primo caso*, non si può lasciar da parte quel carattere trascendente e metastorico che è proprio al potere e che non è riconducibile alla pura verificabilità empirica. Nel *secondo caso*, il potere non è

⁴ Cfr. *Tabula Smaragdina* in C. Crisciani – M. Pereira, *L'arte del sole e della luna. Alchimia e filosofia nel medioevo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1996, p. 116.

⁵ Evola definisce "tradizionali" una civiltà o una società se sono rette «da principi trascendenti cioè che è soltanto umano e individuale, quando ogni [loro]dominio è formato e ordinato dall'alto e verso l'alto» (J. Evola, *Cavalcare la tigre*, Mediterranee, Roma, 1995, p. 19). Sulla Tradizione, più in generale, cfr. C. Bonvecchio, *Dove va l'idea di Tradizione*, a cura di L. L. Rimbotti, Settimo Sigillo, Roma, 2005.

collegabile, esclusivamente, alle pure condizioni trascendenti e metafisiche, ma necessita di un aspetto concreto e sensibile: da cui non si può e non si deve prescindere. Altre – e non meno inestricabili – antinomie continuano a sorgere allorché si indaga il potere, sempre per via positiva: la via cosiddetta catafatica⁶. Ad esempio, quando si avanzano definizioni sociologiche, antropologiche, filosofiche, economiche e teologiche del potere oppure quando, ingenuamente, se ne nega aprioristicamente l'esistenza o lo si risolve nella sua fenomenologia storica.

Ora, visto che non è possibile *com-prendere* – per via positiva (razionale) – il potere, non rimane che quella negativa: la via cosiddetta apofatica. Ne consegue che il potere – per sua natura – non può essere che indefinibile. Insomma del potere, come del numinoso⁷, non si può che affermare *ciò che non è*. Si può, allora, sostenere – seguendo quanto scrive Giulio M. Chiodi – che: «Il potere è invisibile e ontologicamente indefinibile, è metafisico»⁸. Con il che il problema, certo, non è stato risolto nella sua complessità, tuttavia lo si è chiarito nei suoi termini generali e procedurali. Si è stabilito che lo si può cogliere solo – apofaticamente – per via indiretta. Rifacendoci, sempre, alla definizione di Giulio M. Chiodi si può concludere che il potere può essere colto, solo allusivamente, in grazie dei simboli che mette in atto: siano persone, istituzioni, riti, poco importa⁹.

III. II SIMBOLO, L'ARCHETIPO E IL RITO

È il caso di specificare – metodologicamente – cosa s'intende, qui, per simbolo: onde non generare ambiguità o confusioni. A tal fine, conviene prendere le mosse dall'evidenza che fa dell'uomo un animale simbolico:

⁶ Nel *primo caso* il rifiuto dell'aspetto concreto del potere cancella l'esperienza della sua globalità e del suo oltrepassare il contingente e lo storico. È, invece, proprio da questa esperienza che si fa strada la certezza dell'esistenza di un potere che va oltre il suo detentore storico unita alla necessità di coglierlo in tutta la sua estensione. Nel *secondo caso*, una analisi fenomenologia del potere ne ripropone la necessità per ognuna delle forme che, storicamente, assume. Forme che – per la loro intrinseca contingenza – non sono mai esaustive e rimandano a quella, più generale, del potere.

⁷ Cfr., per una sua definizione, R. Otto, *Il Sacro*, trad. it., Feltrinelli, Milano, 1966, p. 17 ss.

⁸ G. M. Chiodi, *La menzogna del potere*, Vangelista, Milano, 1979, p. 6.

⁹ *Ivi*.

leggendo, di conseguenza, i simboli come l'ordito su cui si dipanano i pensieri, i desideri, le speranze, le certezze, le sicurezze e i comportamenti degli uomini. Comprendere il simbolo equivale, allora, a cogliere il nucleo centrale costitutivo dei nostri simili, la realtà che ci circonda e, alla fine, noi stessi. Il simbolo, infatti, agisce sulla psiche individuale e collettiva, dando luogo a intuizioni, emozioni, sentimenti ed ad una conoscenza impossibile da raggiungersi razionalmente. Di norma, si possono delineare tre modalità di lettura del simbolo. *La prima* – accolta dal pensiero razional-positivista – identifica il simbolo con i segni convenzionali di cui, quotidianamente, si serve il linguaggio. *La seconda* riguarda i simboli cosiddetti accidentali: ossia quelli stabiliti da un soggetto in virtù della sua specifica esperienza esistenziale (gioia, dolore, felicità). *La terza*, infine, attiene ai simboli universali, a quei simboli in cui il contenuto (l'aspetto materiale) si fonde con la forma: rendendoli l'espressione di qualcosa che è invisibile ed irriducibile all'oggetto simboleggiato. Facendone una cifra della totalità, facendone: «una modalità» come sostiene Eliade «autonoma di conoscenza»¹⁰. Ossia attribuendo loro un carattere esistenziale, conoscitivo e trascendente, in quanto manifestano una struttura della realtà non percepibile per via razionale¹¹. È insomma «una modalità del reale o una struttura del mondo» come ribadisce Eliade «che non sono evidenti sul piano dell'esperienza immediata»¹². Da ciò si può arguire che il simbolo – a partire dalla sua concretezza oggettiva – apre a un che di più elevato e di più profondo: a un qualcosa che non si può risolvere nella sua percezione sensibile. Altrimenti sarebbe un "segno". «Ciò che noi chiamiamo simbolo» scrive Jung «è un termine, un nome o anche una rappresentazione che può essere familiare nella vita di tutti i giorni e che tuttavia possiede connotati specifici oltre al suo significato ovvio e

¹⁰ M. Eliade, *Premessa a Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1984, p. 13.

¹¹ «Il simbolo è il miglior modo di esprimere un contenuto inconscio presagito ma ancora sconosciuto» (C. G. Jung, *Gli Archetipi dell'inconscio* collettivo in *Opere*, vol. 9, tomo primo, trad. it., Boringhieri, 1988³, Torino, p. 6, nota 8).

¹² M. Eliade, *Mefistofele e l'androgine*, trad. it., Mediterranee, Roma, 1971, p. 189.

convenzionale. Esso implica qualcosa di vago, di sconosciuto o di inaccessibile per noi [...] Quando la mente esplora il simbolo, essa viene portata a contatto con idee che stanno al di là delle capacità razionali»¹³.

Il simbolo dunque – che deriva dal verbo greco *sum-ballo* (metto insieme, paragono e confronto) – è il *trait-d'union* tra due sfere: quella terrena e quella supramondana. Quest'ultima coincide con quella sfera psichica (e metafisica) che Jung definisce come il mondo degli archetipi¹⁴, nel cui ambito l'archetipo (o immagine archetipica) si può definire come «l'intuizione che l'istinto ha di se stesso o come autoraffigurazione dell'istinto»¹⁵. In questo quadro, è strettamente conseguente ritenere l'insieme degli archetipi come tutt'uno con l'inconscio collettivo: una sorta di "deposito platonico" di tutte le forme immaginative che costituiscono il reticolo dei rapporti psichici, interpersonali e oggettivi. «"Archetipo"» sostiene Jung «è una parola esplicativa dell'*èidos* platonico. Ai nostri fini, tale designazione è pertinente e utile poiché ci dice che, per quanto riguarda i contenuti dell'inconscio collettivo, ci troviamo davanti a tipi arcaici o meglio ancora primigeni, cioè immagini universali presenti fin da tempi remoti»¹⁶. Sono: «contenuti psichici non ancora sottoposti a elaborazione cosciente e che per conseguenza rappresentano un dato psichico ancora immediato»¹⁷.

¹³ C. G. Jung, *Introduzione all'inconscio* in *L'uomo e i suoi simboli*, trad. it., Longanesi, Milano, 1980, p. 5.

¹⁴ Sull'archetipo, cfr. C. G. Jung, *Opere*, vol. 9, tomo primo, *op. cit.*, *passim* e ancora *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre* (in *op. cit.*, pp. 77-82). Sull'archetipo importanti riflessioni sono contenute negli studi sull'alchimia (rispettivamente vol. 12 e 13 dell'*Opera*), in quelli su psicologia e religione (vol 11 sez. prima e seconda) ed in *Mysterium coniunctionis. Ricerche sulla separazione e composizione degli opposti psichici nell'alchimia* (trad. it., in *Opere*, vol. 14, Torino, 1991). Sull'argomento, cfr. anche J. Jacobi, *La psicologia di C. G. Jung*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1973, p. 57 ss.

¹⁵ C. G. Jung, *Istinto e inconscio* in *Opere*, vol. 8, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1994, p. 154

¹⁶ C. G. Jung, *Gli Archetipi dell'inconscio collettivo* in *Opere*, vol. 9, tomo primo, *op. cit.*, p. 4. E più specificatamente: «Il concetto di archetipo, che è un indispensabile correlato dell'idea di inconscio collettivo, indica l'esistenza nella psiche di forme determinate che sembrano essere presenti sempre e dovunque» (C. G. Jung, *Il concetto di inconscio collettivo* in *Opere*, vol. 9, tomo primo, *op. cit.*, p. 43).

¹⁷ C. G. Jung, *Gli Archetipi dell'inconscio collettivo*, *op. cit.*, p. 5.

È, pertanto, evidente che l'archetipo – la cui influenza agisce, potentemente, nella vita individuale e collettiva¹⁸ – non è conoscibile direttamente, ma sempre attraverso il linguaggio simbolico e si può considerare come un modello di comportamento a priori¹⁹. Esso è pre-conscio e determina □ unitamente ad altre immagini archetipiche □ le «dominanti strutturali della psiche»²⁰, tra loro interconnesse e compenstrate in una inestricabile plurivocità²¹. L'archetipo, inoltre, possiede una sua forza intrinseca ed incontenibile che – quando non è imbrigliata dall'ordine determinato dal conscio – può riversarsi, con effetti imprevedibili (o inflazione²²) sia sul singolo individuo sia sulla collettività che in tali archetipi si identificano o sono da essi “posseduti”²³. Si possono considerare come vere e proprie presenze ancestrali che diventano, improvvisamente viventi ed operanti nella psiche del singolo e della comunità. «Viene attivato» sono parole di Jung «l'archetipo corrispondente alla situazione e di conseguenza entrano in azione le forze esplosive e pericolose nascoste nell'archetipo, spesso con esiti imprevedibili»²⁴.

Ora, l'attivazione archetipica si esplica nel rito – a sua volta interno ad un ordine simbolico²⁵ – ed è tanto più positiva quanto più il rito svolge una funzione equilibratrice. D'altronde, rito – dal latino *ritus*, derivante dall'indoiranico *rtu* (in avestico *ratu*), la cui radice sanscrito è *ar*²⁶ – significa, sostanzialmente, “ordine” e contraddistingue l'insieme delle forme cerimoniali (ripetitive e sempre identiche) utili ad inserire il singolo in una comunità, a sua volta fondata sul modello del cosmo. «Il rito» come scrive Jacques Vidal

¹⁸ «Gli archetipi sono complessi di esperienza che sopravvivono fatalmente, e il cui effetto si fa sentire nella nostra vita più personale» (*op. cit.*, p. 28).

¹⁹ Cfr. C. G. Jung, *Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità* in *Opere*, vol. 11, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1992, p. 149, nota 1.

²⁰ *Ivi.*

²¹ Cfr. C. G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, *op. cit.*, p. 36.

²² Sul significato di inflazione, cfr. C. G. Jung, *Empiria del processo d'individuazione* in *Opere*, vol. 9, tomo primo, *op. cit.*, p. 340.

²³ Cfr. C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* in *Opere*, vol. 8, *op. cit.*, p. 229.

²⁴ C. G. Jung, *Il concetto d'inconscio collettivo*, *op. cit.*, p. 48.

²⁵ Sul rito, cfr. A. van Gennep, *I riti di passaggio*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1988³, p. 3 ss.

²⁶ E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Einaudi, Torino, 1976, vol. II, p. 358.

«è un atto simbolico che ha lo scopo di realizzare le figure di un ordine al crocevia formato dalla natura, dalla società, dalla cultura e dalla religione»²⁷. Il rito si propone, altresì, di operare – in diverse forme e modalità (riti iniziatici, di aggregazione, di separazione, di affratellamento, di passaggio, di commiato, di ordinazione etc.) – il passaggio dalla sempre caotica dimensione profana a quella sacra. Ciò dà forma – e quindi rende sacro – l'uomo e la comunità, costituendoli come una personalità totale e come un insieme totale: in virtù della loro unione con il cosmo²⁸. Con la ritualità, l'individuo partecipa, pertanto, alla pienezza della dimensione archetipica, riuscendo – in virtù della struttura ordinativa del rito – a controbilanciare l'aspetto incontrollabile dell'archetipo stesso. Se l'uomo si sottrae alla ritualità – e, di conseguenza, a ciò che ordina l'archetipo – perde ogni controllo e mette a rischio la sua personalità. Tende a ritornare nell'indifferenziato: nel caos primordiale dove tutto è interscambiabile con il tutto e dove non esistono né regole né principi di sorta. Dal canto suo, l'archetipo – per il suo essere una totalità psichica – non rispetta le consuete differenze polari tra bene e male, positivo e negativo. Pertanto, possedendo una sua forza specifica ed incontenibile, è in grado di indirizzarsi (qualora non controbilanciato dal conscio), con esiti devastanti, sia sull'individuo che sulla collettività²⁹. Ne consegue che l'uomo – se rimane in balia dell'archetipo (inflazione) – viene a trovarsi in una situazione di *deficit* della coscienza, rischiandone la completa atrofia razionale. «L'uomo invasato da un archetipo» mette in guardia Jung «diventa una semplice figura collettiva, una specie di maschera, dietro la quale l'uomo non si può più sviluppare e progressivamente intristisce»³⁰. Questo nel caso migliore ma, in quello peggiore, può trasformarsi anche in un essere sanguinario: senza freni,

²⁷ J. Vidal, *Rito e ritualità in I riti di iniziazione*, a cura di J. Ries, trad. it., Jaca Book, Milano, 1979, p. 35.

²⁸ Cfr. J. Cazeneuve, *La sociologia del rito*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1974, p. 261 ss.

²⁹ Cfr. C. G. Jung, *Riflessioni teoriche sull'essenza della psiche* in *Opere*, vol. 8, *op. cit.*, p.229.

³⁰ C. G. Jung, *L'io e l'inconscio* in *Opere*, vol. 7, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 229.

senza remore e senza limiti. Si tratta, ora, di applicare questa griglia interpretativa agli avvenimenti che si svolgono nella Francia di fine settecento.

IV. LA FINE DELL'ANTICO ORDINE

Per comprendere, immediatamente, che cosa si è verificato, realmente, in Francia tra Rivoluzione ed Impero si può appuntare l'attenzione su di un fatto altamente simbolico. Anche se oggi del tutto dimenticato: persino dagli storici. Si tratta della rottura – avvenuta il 3 ottobre del 1793 – della Sacra Ampolla³¹ con cui, ritualmente, venivano consacrati i Re di Francia. L'autore di questo atto – che nel passato sarebbe stato rubricato come un vero e proprio sacrilegio – è stato Philippe Rühl, un deputato del Basso Reno alla Convenzione. Con esso – la cui rilevanza simbolica è, persino, superiore alla messa a morte di Luigi XVI – egli profanava (ed infrangeva) il presupposto stesso della legittimità, intesa come la manifestazione tangibile del legame che, nel sovrano, univa terra e cielo, le cose visibili con quelle invisibili: «*Per me reges regunt*»³². Sanciva la rottura di un ordine politico millenario e, con esso, di tutta la trama di sicurezze – politiche, religiose, istituzionali, culturali e simboliche – su cui si fondava la comunità francese e il popolo francese. Ed infatti gli eventi rivoluzionari che sconvolgono la Francia vanno ben al di là di un semplice mutamento di regime politico. Segnano il venir meno di un mondo e di quell'unità che riuniva la sfera politica con quella religiosa: in un tutto coeso e (apparentemente) immutabile.

Come questo sia potuto avvenire ha dell'inesplicabile: almeno se si presta fede ad un autore come Tocqueville, che tenta di comprendere cosa, realmente, è accaduto. Le conclusioni cui perviene Tocqueville sono sconcertante e divergono, radicalmente, dal consueto *cliché* ancora oggi

³¹ Cfr. R. de Mattei, *Introduzione a J. de Maistre, Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, trad. it., Il Falco, Milano, 1982, p. 9; e anche M. Garcia Pelayo, *Miti e simboli politici*, trad. it., Borla, Torino, 1970, p. 194. Sulla Santa Ampolla di Reims cfr. Jacques-Albin-Simon Collin de Plancy, *Dizionario delle reliquie e delle immagini miracolose*, trad. it., Newton Compton, Roma, 1982, p. 25.

³² *Prov.*, VIII, 15.

ampiamente diffuso. Secondo Tocqueville, la Francia pre-rivoluzionaria non versava – come comunemente si crede – uno stato economicamente comatoso: anzi godeva di un costante aumento del benessere economico. Il suo maggiore problema – non, per altro, irrisolvibile – era, semmai, una scarsa integrazione sociale che vedeva l'arroccamento difensivo (e aggressivo) sia dell'aristocrazia, che della piccola nobiltà, che della borghesia e del clero³³. Tale disagio si riversava, sicuramente, sul popolo che ne faceva le spese, sopportando rilevanti gravami fiscali e anacronistiche servitù agricole. A queste patenti difficoltà di crescita politica, sociale ed economica sembrava, però, che non ci fosse – da parte del potere – altro rimedio che una critica radicale e distruttiva: come dimostrano i *cahiers de doléance*³⁴. Ad essi il governo monarchico – prigioniero di una amministrazione ipercentralizzata – opporrà un immobilismo burocratico ed una politica di veti incrociati. Tale implicita (e inspiegabile) ammissione d'impossibilità a governare porrà le basi – malgrado nessuno dubiti, almeno sino al 14 luglio 1789, che la Francia sia una monarchia legittima – per una lenta dissoluzione dell'ordine politico francese.

Balza, poi, in primo piano, la sostanziale incapacità del sovrano – il "perno" dell'ordine simbolico dell'antico regime – a padroneggiare questa situazione d'impasse. Per un verso, Luigi XVI mantiene la convinzione della propria indiscutibile, sacrale ed assoluta autorità e la ribadisce con proclami, riti e cerimonie che si ostinano a confermare l'antica e stretta alleanza tra il trono (aristocrazia compresa), l'altare e la borghesia. Per l'altro verso, non si oppone, con intelligenza e perspicacia, alle istanze secolarizzanti attive in Francia³⁵. Esse – minando alla base il rapporto tra Sacro e 'politico' –

³³ Cfr. A. de Tocqueville, *L'antico regime e la rivoluzione*, a cura di G. Candeloro, BUR, Milano, 1989, pp. 126-141 e 217-227.

³⁴ *Op. cit.*, pp. 190, 191.

³⁵ Sulla secolarizzazione – fenomeno che originariamente significava il passaggio della proprietà ecclesiastica a laici – cfr. A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970; F. Gogarten, *Destino e speranza nell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico* (1966), Morcelliana, Brescia, 1972; W. Pannenberg, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*,

espungono il 'politico' del Sacro, fondandolo unicamente sulla funzionalità e la razionalità del suo operare. Come è facilmente immaginabile, ne conseguiranno il venir meno della legittimità monarchica, il patto di stabilità tra monarca, aristocrazia e borghesia nonché la stessa inviolabilità della persona regale: giudicata incapace a rivestire, razionalmente, il suo ruolo. Cosa questa che – dal luglio 1789, senza un piano rivoluzionario ed una guida – avverrà puntualmente, distruggendo, con il medesimo furore, la Bastiglia e lo Stato francese³⁶. Paradossalmente, saranno gli uomini dell'*ancien régime* □ attori e passivi testimoni delle sue contraddizioni³⁷ □ ad affossarlo, in nome di una veniente, mitica, aurora. Significativamente, Sarastro □ nel mozartiano *Die Zauberflöte* □ dà voce a questa percezione che compare nei sogni, nelle manifestazioni e nella simbologia dei rivoluzionari.: «*Die Strahlen der Sonne vertreiben die Nacht,/ Zernichten der Heuchler erschlichene Macht*»³⁸. Nel nome dell'aurora rivoluzionaria, si crea una diffusa tensione individuale e sociale in cui □ inopinatamente □ prende corpo un inimmaginabile risveglio mitico, accompagnato da una straordinaria vitalità archetipica. La si può considerare come la conseguenza dell'impossibilità psicologica dell'uomo – animale simbolico – a vivere privo di un ordine che attribuisca un senso simbolico alla sua vita, allo stesso modo in cui non può fare a meno del principio di totalità che l'ordine veicola. Così, non appena s'infrange l'ordine simbolico dell'antico regime che tiene a freno l'inconscio collettivo, compensativamente, si scatena una straordinaria "eruzione" psichica. In essa le immagini archetipiche □ provenienti dall'inconscio collettivo □ superano la

trad. it., Morcelliana, Brescia, 1991; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it., Marietti, Genova, 1992; G. Marramao, *Cielo e terra. Genealogie della secolarizzazione*, Laterza, Roma – Bari, 1994.

³⁶ In merito a questo straordinario avvenimento cfr. J. Godechot, *La prise de la Bastille*, Gallimard, Paris, 1965.

³⁷ Cfr. A. Rivarol, *Piccolo dizionario dei grandi uomini della Rivoluzione*, trad. it., Sellerio, Palermo, 1989.

³⁸ « La luce del sole ha scacciato la notte,/ distrutto il potere carpito dagli ipocriti » (W. A. Mozart-E. Schikaneder, *Il flauto magico*, trad. it. di Gian Piero Bona, Rizzoli, Milano, 1975, pp. 198-199).

barriera del conscio (rappresentata dal vecchio ordine simbolico³⁹) occupandolo: vuoi a livello individuale, vuoi a livello collettivo. Di questa "eruzione" saranno permeati gli avvenimenti rivoluzionari, motivandone molti aspetti apparentemente oscuri o incomprensibili. Se ne può tentare una – seppur superficiale – spiegazione, analizzando un esempio di archetipo, di simbolo e di rito: tutti caratteristici ed indicativi del periodo rivoluzionario.

V. L'ARCHETIPO DI ISIDE

Uno degli archetipi che □ in forma sconvolgente e prima ignota □ affiora a livello del conscio è, sicuramente, quello di Iside⁴⁰. La sua apparizione, a ben vedere era stata preparata □ negli ambienti colti della Francia settecentesca e pre-rivoluzionaria □ da una diffusa sensibilità per la simbologia e la ritualità egizia e per quella isiaca, in particolare: tutte veicolate dalla diffusione della Libera Muratoria⁴¹. Così uno studioso come Court de Gébelin, □ nel suo *Le monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne ou recherches sur l'antiquité du monde*⁴² □ collega, tramite il druidismo, la fondazione di Parigi al culto di Iside: di cui uno dei simboli più importanti, al pari dello stemma di Parigi, è un vascello⁴³. Tale collegamento viene, poi, ribadito dall'autore nella voce *Paris* dell'autorevole e diffusissimo *Dictionnaire Etimologique*⁴⁴. Da Court

³⁹ Basta solo pensare solo al processo di decristianizzazione che procede di pari passo alla secolarizzazione (cfr. M. Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Hachette, Paris, 1976).

⁴⁰ Su Iside uno degli interventi più significativi □ almeno nella presente prospettiva □ è dato dal secondo capitolo del saggio di J. Baltrusaitis: *La ricerca di Iside. Saggio sulla leggenda di un mito*, trad. it., Adelphi, Milano, 1985. Cfr. anche *Iside. Il mito il mistero la magia*, a cura di E. A. Arslan, Electa, Milano, 1997.

⁴¹ Nel 1784, a Parigi, Giuseppe Balsamo, conte di Cagliostro fondava una Loggia massonica □ la *Loggia Madre dell'Adattamento dell'Alta Massoneria Egizia* □ che si fondava su antichi (o ritenuti tali) rituali egizi incentrati sulla figura di Iside (cfr. M. Haven, *Le rituel de la maçonnerie égyptienne de Cagliostro*, Nice, s. d.).

⁴² L'opera è del 1773.

⁴³ Cfr. *Vascello* in J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, trad. it., BUR, Milano, 2002⁵, p. 532.

⁴⁴ Cfr. J. Baltrusaitis, *La ricerca di Iside*, cit., p. 26. Court de Gébelin (1725-1784), censore reale, filosofo, economista e vincitore di ben due premi della Académie Française fu fondatore e presidente del Musée de Paris (*ibidem*).

de Gébelin non si discosta Nicolas de Bonneville, che □ nel suo *De l'esprit des religions, ouvrage promis et nécessaire   la conf d ration universelle des amis de la v rit * □ ribadisce il legame tra i misteri isiaci, quelli celtici e quelli cristiani⁴⁵. Ci  che colpisce in tutti questi scritti □ e soprattutto nel pi  rigoroso *Origine de tous les cultes ou religion universelle* di Charles Dupuis⁴⁶ □   l'emergere di un immaginario collettivo che intende collegarsi ad un tempo mitico, negando la storia in nome di una continuit  simbolica con l'ancestrale.   in questo quadro che Iside s'inserisce □ prepotentemente e in un crescendo □ nel *pantheon* archetipico della rivoluzione francese. Non si pu  non ricordare, a titolo d'esempio, che il 10 aprile 1793 inaugurando □ sotto la sapiente regia di Jacques-Louis David □ la *Fontana della Rigenerazione* (sorta sulle rovine della Bastiglia) , ottanta commissari del popolo berranno l'acqua zampillante dai seni di una statua eretta sulla fontana ed avente i tratti di una divinit  femminile egizia: Iside, per l'appunto⁴⁷. Nell'immagine materno-archetipica⁴⁸ di Iside si placa l'ansia nevrotica di ritrovare un ordine simbolico che ripristini □ in qualche modo □ la totalit  perduta: una teofania⁴⁹ che protegge la Francia e vegli sul suo rinnovato destino. Ed infatti □ nel mito isiaco⁵⁰ □ il simbolismo lunare testimonia il rapporto con l'ordine cosmico e con il suo continuo rinnovamento. Siffatto simbolismo □ in stretta analogia con le fasi lunari □ ripropone il principio rigenerativo che, in sinergia con le

⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 27, 28. L'opera di Nicolas de Bonneville □ (1760-1824) illuminista e rivoluzionario □   del 1791.

⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 29 ss. Il saggio di Charles Dupuis □ (1742-1809), professore al Collège de France, membro della Académie des Inscriptions, della Convenzione e del Consiglio dei cinquecento (*ibidem*) □   del 1794. Il 21 fruttidoro dell'anno III, la Convenzione proclamer  l'*Origine de tous les cultes* «uno di quei monumenti che il genio umano innalza talora come segno del proprio passaggio attraverso i secoli» (*op. cit.*, p. 38).

⁴⁷ Riportano il fatto molte incisioni dell'epoca, conservate nel Musée Carnavalet di Parigi: cfr. J. Baltrusaitis, *op. cit.*, figura 14 a p. 28.

⁴⁸ Cfr., sull'archetipo della Grande Madre e sulla figura di Iside, E. Neumann, *La Grande Madre*, trad. it., Astrolabio, Roma, 1981.

⁴⁹ Lo storico A.Thiers □ in *Histoire de la révolution française*, Paris, 1850¹³, tomo V, p. 202 □ esprime questa potente necessit  popolare..

⁵⁰ A questo proposito, uno dei pi  antichi testi pervenutici   Plutarco, *Iside e Osiride*, trad. it., Adelphi, Milano, 1985. Sull'importanza e la diffusione del culto egizio di Iside, il riferimento   il classico F. Cumont, *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, trad. it., Laterza, Roma-Bari, 1967 .

“lunari” acque primordiali, è contrassegno di unità, di fecondità e di rinascita. «La luna» scrive Eliade «misura, ma unifica anche; le sue "forze" o i suoi ritmi, "riducono allo stesso dominatore" una moltitudine infinita di fenomeni e di significati. Il Cosmo intero diventa trasparente e soggetto a "leggi" »⁵¹.

È facilmente deducibile come Iside-luna rimanda a un archetipo di rinnovamento e di ricostituzione del disperso: rimanda all'archetipo della madre⁵². Tuttavia, proprio in quanto archetipo materno, Iside-luna incarna □ in virtù della sua simbolica opposizione all'astro solare □ anche le oscure potenze della terra⁵³. Accanto, dunque, alle connotazioni positive della classica immagine dell'archetipo materno (amorevolezza, affettività, sentimento, emotività, saggezza, tolleranza) si dispiegano quelle tenebrose, segrete e maligne. In perfetta sintonia con l'ambiguità costitutiva dell'archetipo, la madre amorosa mostra la polare compresenza della madre tremenda⁵⁴: la dea sanguinaria che come Persefone regna sul mondo dei morti. Per questo, mitologicamente, Iside-luna è collegabile con la morte: è il luogo simbolico (la luna) che i morti devono raggiungere per poter «rigenerarsi e assimilare le forze necessarie a una nuova esistenza »⁵⁵. Ma è pure associabile con la pazzia: un'altra forma □ questa volta metaforica □ di morte. È sulla luna che si recherà il protagonista dell'*Orlando furioso* per recuperare il senno perduto e ritornare a nuova vita. Va da sé che □ in quanto immagine di vita e di morte, di senno e di pazzia, di uranico e terreno □ l'archetipo materno di Iside-luna incarna la pienezza del Tempo⁵⁶. Appare, allora, plausibile interpretare l'iconografia e la statuaria isiaca della Rivoluzione Francese come l'oggettivazione mitico-simbolica del più potente

⁵¹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Boringhieri, Torino, 1986⁴, p. 160. Sul problema del simbolismo lunare cfr. il cap. IV del medesimo trattato.

⁵² Cfr. C. G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre* in *Opere*, vol. 9, tomo primo, *op. cit.*, p. 83 ss.

⁵³ Cfr. C. G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, *op. cit.*, p. 125 ss.

⁵⁴ Cfr. C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, trad. it., in *Opere*, vol. 5, Bollati Boringhieri, Torino, 1992, pp. 301-383 e part. p. 355 ss.

⁵⁵ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, cit., p. 178 ss.

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 188 ss.

archetipo vitale: quello materno-femminile. Esso rappresenta la donna-madre-destino che □ come Iside □ si tradurrà, intellettualisticamente, nella Dea Ragione: colei che tutto conosce, rinnova e guida⁵⁷.

Un'altra rilevante manifestazione dell'archetipo di Iside-luna è la raffigurazione popolare di Marianna, elevata a simbolo della Rivoluzione ed in seguito □ ancora oggi □ della intera Francia. Dell'archetipo di Iside-luna le immagini di Marianna conservano tutta la costitutiva ambiguità⁵⁸: come avviene per ogni archetipo che supera la soglia dell'inconscio collettivo per oggettivarsi nel conscio sociale o individuale. Così, Marianna è la madre-Francia, è l'icona della femminilità seducente, è la combattente sanguinaria e violenta, sulle barricate: per la libertà, l'uguaglianza e la fraternità. La sua duplicità archetipica □ che è poi quella di Iside-luna □ rigeneratrice e mortifera, può essere, dunque, un'utile chiave di lettura (e di comprensione) per i drammatici eventi rivoluzionari, attribuendo loro un significato meno superficiale di quanto, normalmente, non avvenga. Essi, insomma, non si possono sbrigativamente esaurire nel semplice spargimento di sangue che ha connotato il periodo detto del *Terrore* e neppure essere, retoricamente, letti come la condizione augurale e sacrificale per il sorgere rigenerante del sole della libertà e del progresso. D'altronde, il sorgere del sole non si può disgiungere dalle tenebre della notte: dal tremendo regno lunare. Emblematicamente, sulla piazza della Rivoluzione, accanto alla ghigliottina, si ergeva la statua della Libertà⁵⁹. Non a caso, Starobinski scrive che: «Il

⁵⁷ Cfr. A Thiers, *Histoire de la révolution française*, op. cit., tomo V, pp. 199-202.

⁵⁸ Nella sfera archetipica non ha significato riferirsi alle determinazioni □ tipiche del conscio □ di bene e male, di giusto e ingiusto, di buono e cattivo, di positivo e negativo. Roberto Balzani sottolinea, nello specifico, «l'ambiguità di Marianna □ quel suo volto bifronte, da un lato di benevola "vergine" francese, premurosa e protettrice, dall'altro di energica sanculotta, antiaristocratica e "sovversiva"» (*"Mitologia" politica e simbologia rivoluzionaria: lineamenti di un itinerario storiografico* in "Ricerche di Storia politica", 1989, n. 4, p. 122). La rispondenza con la già accennata ambiguità archetipica è tanto più importante in quanto Balzani giudica Marianna □ in una differente griglia interpretativa □ «una rappresentazione allegorica di una divinità pagana» (p. 124). Sarebbe, insomma, un ricupero dei valori della classicità unito alla seduzione popolare in funzione di una *religion urbaine* (*ibidem*).

⁵⁹ Cfr. E. e J. de Goncourt, *Histoire de la société française pendant la Révolution*, Charpentier-Fasquelle, Paris, 1918, p. 442. Sulla ghigliottina nell'immaginario della Rivoluzione francese cfr.

Terrore è la celebrazione prolungata di un sacrificio e di una nascita»⁶⁰

VI. IL SIMBOLO DELL'ALBERO

Prendiamo in considerazione, ora, un simbolo largamente diffuso durante tutto il periodo rivoluzionario ed emblema stesso della Rivoluzione Francese: si tratta dell'albero della libertà. Esso si può porre in relazione con l'archetipo della madre (Iside-luna) e, talora, lo si può trovare, anche, collegato all'immagine di Marianna o della Dea Ragione: come avviene, ad esempio, nella celebre incisione popolare intitolata *Allegoria della Repubblica*⁶¹. In tale incisione, l'albero della libertà □ insieme ad altri consimili simboli rivoluzionari □ fa corpo unico con la donna-dea, identificandosi con la Repubblica Francese e la Rivoluzione: di cui sarà il *logo* più diffuso in Francia e ovunque la Rivoluzione sarà esportata. Preliminare a qualsiasi specifica analisi sull'albero della libertà è, naturalmente, qualche cenno sull'importanza della simbologia dell'albero: aiuterà a comprendere meglio la specificità di quello della libertà⁶².

In tutte le religioni, le narrazioni mitiche, le saghe e le leggende □ dal cosmogonico *Yggdrasil* dell'*Edda* germanica all'albero dell'illuminazione del Buddha, a quello delle speculazioni alchimistiche, al *lignum crucis* o all'albero della *Kabbala* □ la simbologia arborea è considerata come la cifra della congiunzione di due mondi opposti: quello terreno e quello celeste. In tale quadro, l'albero rimanda all'unità del nascere e del morire ed è □ in quanto espressione della *complexio oppositorum* □ pienezza di vita e fonte d'immortalità⁶³. Conseguentemente, possiede una rilevanza sacrale: rappresenta un simbolo di potenza ed, insieme, di rigenerazione. «L'albero

D. Arasse, *La ghigliottina e l'immaginario del terrore*, trad. it., Xenia, Milano, 1988.

⁶⁰ J. Starobinski, *1789. I sogni e gli incubi della ragione*, trad. it., Garzanti, Milano, 1981, p. 39.

⁶¹ L'incisione (del 1792) è conservata nel già citato museo Carnavalet di Parigi.

⁶² Cfr. a questo proposito l'interessante e recente J. Brosse, *Mitologia degli alberi*, trad. it., Rizzoli, Milano, 1991, mentre per un quadro generale sul tema, cfr. *Albero* in H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, trad. it., Garzanti, Milano, 1991, pp. 15-19 e in J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, op. cit., vol. I, pp. 21-35.

⁶³ Cfr. a questo proposito M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, op. cit., pp. 272 ss.

rappresenta» scrive Eliade « □ in modo sia rituale e concreto sia mitico e cosmologico, e anche puramente simbolico □ il Cosmo vivente, che si rigenera senza interruzione»⁶⁴. Partendo da questo presupposto, è facile reperire una analogia tra l'albero e l'archetipo materno che, in quanto tale, inerisce alla forma più alta di conoscenza: la conoscenza della totalità⁶⁵. « Nella storia dei simboli» sottolinea Jung «l'albero è generalmente descritto come la via e la crescita verso l'immutabile, l'eterno che nasce dall'unione degli opposti e rende quest'unione possibile proprio grazie al suo eterno esser presente»⁶⁶. È il motivo per cui l'albero □ che nella simbologia medievale è identificato sia con il biblico albero della vita che con la croce redentrice di Cristo⁶⁷ □ introduce nell'immaginario rivoluzionario un archetipo di totalità.

Così, è davanti all'albero della libertà che □ in una mescolanza di simbologia pagana e di folklore contadino □ i giovani rivoluzionari, al *clou* della *Festa dell'Essere supremo* (il 20 prativo-8 giugno del 1794), giurano di difendere la patria e la rivoluzione⁶⁸. L'albero, come simbolo di totalità, di conoscenza e, di unità, incarna □ assumendo gli aspetti arborei dell'antica tradizione druidica⁶⁹ □ l'essenza della fortuna, della salute, dell'abbondanza: insomma dell'eterna giovinezza e della rigenerazione che è tutt'uno con la primavera. D'altronde, nelle tradizioni popolari europee, è sempre stato usuale festeggiare il sopraggiungere della primavera con "l'albero di maggio". Un albero sotto le cui fronde, giovani e vecchi, uomini e donne festeggiavano □ con danze e divertimenti collettivi □ il risorgere della natura dopo la fredda tenebra dell'inverno⁷⁰. Era una ricorrenza in cui la gioia per lo sbocciare delle gemme

⁶⁴ *Ibid.*, p. 275.

⁶⁵ Cfr. C. G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, *op. cit.*, p. 82. Sul rapporto simbolico albero-madre cfr. anche C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, *op. cit.*, p. 223 e p. 246.

⁶⁶ C. G. Jung, *Gli aspetti psicologici dell'archetipo della Madre*, *op. cit.*, p. 108.

⁶⁷ Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, *op. cit.*, p. 302 ss. e anche, più in generale, T. Giani Gallino, *L'albero di Jesse*, Bollati Boringhieri, Torino, 1996, *passim*.

⁶⁸ Cfr. A. Thiers, *Histoire de la révolution française*, *cit.*, tomo VI, p. 116.

⁶⁹ Sulla sacertà dell'albero e della foresta in età druidica cfr. F. Le Roux, Ch. J. Guyonvarc'h, *I druidi*, trad. it., ECIG, Genova, 1990, p. 291 ss.

⁷⁰ Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, *op. cit.*, pp. 323, 324.

si congiungeva con il ricordo di antiche feste orgiastiche che □ infrangendo, *pro tempore* e in analogia con i ritmi biologici, gli schemi convenzionali □ consentivano libertà di azione e di comportamento. Nella Rivoluzione Francese questa rottura di schemi comportamentali si traduce in libertà sociale, mentre il simbolo di vitalità e di totalità espresso dall'albero diventa, a sua volta, forza rigeneratrice.

Ne viene che "l'albero di maggio" che □ nel Périgord e altrove □ prende il nome di albero della libertà⁷¹ diventa il simbolo della Rivoluzione, anzi la Rivoluzione stessa: un punto di non ritorno. *Per un verso*, infatti, l'albero della libertà, adorno del berretto frigio □ antico simbolo romano di liberazione dalla schiavitù □ indica il superamento del vecchio ordine sociale e politico. *Per un altro* è il segno visibile del sorgere di una nuova età. Per suo tramite, si ricostituisce un *axis mundi*⁷², che fa della Francia il nuovo *umbilicus* cosmico: il centro rigeneratore del mondo. In questo spirito, le idee rivoluzionarie □ al di là dei contenuti politici di cui sono l'espressione □ appaiono come un annuncio di portata universale. È l'annuncio di una *etas aurea* che restituisce all'uomo la beata condizione originaria e di cui deve rendere testimonianza: infrangendo qualsiasi legame con il nefasto ordine politico precedente e portando la guerra a tutti i suoi difensori.

VII. IL RITO DEL GIURAMENTO

Durante il periodo rivoluzionario i riti rivestiranno una straordinaria importanza. Saranno loro a estrinsecare il fondamentale raccordo tra la dimensione di totalità fornita dall'archetipo e l'uomo nel momento della caduta dell'antico ordine simbolico. I nuovi riti infatti □ che per altro si ricollegano, modificati, agli antichi □ non soltanto colmano il vuoto lasciato dai precedenti ma, tramite, la reiterazione di gesti, parole e procedure adempiono alla

⁷¹ Cfr. *op cit.*, p. 324

⁷² L'albero della vita come *axis mundi*, come punto centrale dell'universo «esprime la realtà assoluta nel suo aspetto di norma, di punto fisso, sostegno del Cosmo. E' il punto d'appoggio per eccellenza. » (*op cit.*, p. 311).

funzione (rassicurante) di far incontrare, senza pericoli, il *mysterium tremendum* della totalità. Quanto più il nuovo assetto archetipo s'impone alla coscienza collettiva, tanto più si moltiplicano le forme rituali che si presentano come una vera e propria esigenza. Sono la conferma, immediata, che il mondo non è precipitato nel caos. La cronaca e l'iconografia rivoluzionaria ci tramandano i più importanti, con plastica immediatezza: tra questi, sicuramente, uno dei maggiormente ricorrenti è il giuramento. La sua diffusione, a livello iconografico, ne è una prova provata. Così, dal celebre *Giuramento degli Orazi e Curiazi* (1784-1785) di Jacques-Louis David, agli schizzi del *Giuramento del Jeu de Paume*, anch'esso di David⁷³, sino alle più semplici e povere incisioni popolari non c'è casa □ umile o ricca che sia □ che non esponga un *tableau*, una *planche* o una *gravure* di un giuramento. Parimenti, non c'è festa popolare o celebrazione pubblica □ riportata dagli organi di stampa □ che non preveda un solenne rito di giuramento. Si può, anzi, affermare che tutta la popolazione francese □ indipendentemente da *status*, età, cultura e censo □ durante il periodo rivoluzionario è chiamata a giurare qualcosa: fedeltà, amore, ubbidienza alla Repubblica, ai suoi valori, alle sue istituzioni, etc. Lo stesso clero □ abitualmente ostile per dottrina e tradizione a qualsiasi giuramento □ il 14 luglio 1790 (*Festa della Federazione*) giurerà, in una solenne cerimonia, fedeltà al nuovo Stato rivoluzionario.

Il motivo di tutti questi reiterati (e quasi ossessivi) giuramenti rituali appare subito chiaro, se si realizza che il giuramento richiama sempre □ da un punto di vista simbolico □ un ancestrale archetipo di tipo contrattualistico⁷⁴. Richiama, insomma, una gestualità ed una vocalità che stabilisce un inizio, un cominciamento o un ri-cominciamento. Nello specifico, segna il momento inaugurale di una rinnovata identità, il cui scopo è compattare una rinata

⁷³ Jacques-Louis David (1748-1825) è uno dei più famosi pittori francesi dell'epoca. Visse da vicino gli avvenimenti rivoluzionari e come deputato alla Convenzione (e seguace di Robespierre) votò la condanna a morte di Luigi XVI. Cfr. Su David – tra i tanti – D. L. Dowd, *Pageant Master of the Republic: Jacques-Louis David and the French Revolution*, University of Nebraska, Nebraska, 1948.

⁷⁴ Cfr. J. Starobinski, *1789 I sogni e gli incubi della ragione*, op. cit., p. 59.

comunità: la nazione. È il motivo per cui coloro che giurano □ secondo una arcaica tradizione □ molto spesso si collocano in cerchio o comunque delineano uno spazio circolare: come avviene per il famoso e già citato quadro del *Giuramento degli Orazi e Curiazi*, assunto a icona del giuramento repubblicano. Rappresenta, infatti □ rinviando alla più antica ed accreditata raffigurazione dell'archetipo di totalità⁷⁵ □ la pienezza e la perfezione del divino, pensato come il sole: la luce uranica e spirituale che dissolve le tenebre ctonie. L'archetipo del contratto originario si sovrappone, insomma, a quello della totalità simboleggiata dal cerchio, prefigurando con ciò la costituzione di un nuovo centro. Tale centro, nel rito del giurare, assume forma e sostanza: delinea uno spazio sacro ed omogeneo che, idealmente, racchiude nel suo perimetro il popolo, finalmente libero⁷⁶. Popolo e spazio sacro diventano, di conseguenza, indiscernibili: sono una unica, interscambiabile unità. Essa □ nella spazialità circolare □ oggettiva la sua intangibilità e la sua in-temporalità: in ciò simile a quella circolarità che, per i mistici, identifica Dio. Come recita *Il Libro dei ventiquattro filosofi*: «*Deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*»⁷⁷.

Inoltre, le braccia tese, nell'atto sacrale del giurare, esprimono □ chiamando a testimone un principio sacrale □ il legame che unisce, per la vita e per la morte, la comunità con il divino. Non a caso, le mani levate al cielo □ come nel caso del *Giuramento degli Orazi e Curiazi* □ impugnano delle armi come cruento pegno sacrificale per la patria nascente: come l'aurora che sorge dal buio della notte. Con ciò, il giuramento □ archetipo di un inizio collettivamente condiviso □ è il rito inaugurale di una temporalità nuova: la temporalità della

⁷⁵ Sul simbolismo del cerchio, cfr. *Cerchio* in H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, op. cit., pp. 107-109 e anche in J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, op. cit., vol. I, pp. 245-250. Va da sé che non tutti i giuramenti □ in relazione al numero □ venivano pronunciati in cerchio: spesso era la linea o il quadrato la figura geometrica in cui si disponevano coloro che giuravano.

⁷⁶ Sul simbolismo del centro cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, op. cit., pp. 377-398 e ancora *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, op. cit., p. 50 ss.

⁷⁷ «Dio è una sfera infinita, il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo» (*Il Libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di P. Lucentini, Adelphi, Milano, 1999, pp. 56-57).

nuova epoca. Lo testimonia Benjamin quando scrive: «nella Rivoluzione di luglio si è verificato un episodio in cui si è affermata questa coscienza. Quando scese la sera del primo giorno di battaglia, avvenne che in molti luoghi di Parigi, indipendentemente e nello stesso tempo, si sparasse contro gli orologi delle torri. Un testimone oculare, che deve forse la sua divinazione alla rima, scrisse allora: "*Qui le croirait! on dit, qu'irrités contre l'heure/ De nouveaux Josués au pied de chaque tour/ Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour*"»⁷⁸. Segna l'origine del nuovo calendario, concepito dai rivoluzionari come il distintivo di un nuovo cominciamento e di una nuova identità. Così, i mesi (ventoso, pratile, fruttidoro, etc.) □ rispondenti all'avvicinarsi delle stagioni □ sanciscono l'abbandono della temporalità liturgica⁷⁹ e della storicità lineare di stampo giudaico-cristiano⁸⁰. In sua vece, prende corpo una concezione ciclica del tempo⁸¹, che reintegra il momento originario della storia dell'uomo. Si tratta di quel momento in cui □ in una curiosa mescolanza di rousseauianesimo e di mitologia □ ritorna, tramite la politica, il sogno della mitica età aurea, il mondo edenico della fratellanza, dell'uguaglianza e della libertà.

VIII. IL RITORNO AD UN ORDINE COSTITUITO

Gli esempi sopra citati di archetipo, simbolo, rito mostrano □ con chiarezza □ come il vuoto provocato dal venir meno dell'ordine politico e simbolico dell'*ancien régime* abbia richiesto, nella coscienza individuale e collettiva, di essere colmato da qualcosa che il conscio-razionale non era in grado di

⁷⁸ W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia*, trad. it. in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino, 1962, p. 84.

⁷⁹ Cfr. A. Cattabiani, *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Rusconi, Milano, 1989³. Più specificamente sul calendario rivoluzionario cfr. M. Ozouf, *Calendario*, in F. Furet, M. Ozouf, *Dizionario Critico della Rivoluzione Francese*, trad. it., Bompiani, Milano, 1989, pp. 423-431.

⁸⁰ Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, trad. it., Il Saggiatore, Milano, 1991².

⁸¹ Sul tema della temporalità ciclica, cfr. da M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. it., Borla, Roma, 1968, pp.71-121.

soddisfare⁸². L'esito è cosa nota: le forme archetipiche si sono oggettivate, liberando la loro terribile ed incontrollabile istintualità⁸³. Esse hanno preso il sopravvento manifestandosi in simboli e riti e producendo una sorta di "possessione" collettiva (inflazione). Questa "possessione" □ libera da ogni determinazione di bene e di male e da ogni inibizione razionale □ ha dato luogo a pensieri e comportamenti che tutto hanno travolto. «Quel che più colpisce nella rivoluzione francese», sosterrà Joseph de Maistre, «è questa forza travolgente che piega tutti gli ostacoli. Il suo turbine trasporta come fucilli tutto ciò che la forza umana ha saputo opporle»⁸⁴. In questa sintomatologia, i grandi protagonisti della rivoluzione – ma anche il popolo minuto – sembra preda di oscure pulsioni psichiche⁸⁵. «Robespierre, Collot o Barère non pensarono mai di instaurare» è sempre de Maistre ad affermarlo «il governo rivoluzionario e il regime del terrore. Vi furono insensibilmente guidati dalle circostanze, e mai più si rivedrà niente di simile»⁸⁶. Ciò ha dato luogo ad un vero e proprio fenomeno di psicosi collettiva per cui □ accanto a atteggiamenti razionali affermati ma non perseguiti □ si sono dispiegati comportamenti e convinzioni che rimandano a situazioni primordiali: con tutto il loro correlato di rituali e simboli crudeli e sanguinari. Il che spiega l'aura di terrore che accompagna gli avvenimenti rivoluzionari e che li rende, per molti aspetti, inspiegabili. E dà anche conto dell'incomprensibile ambiguità degli uomini della Rivoluzione Francese, *per un verso* seguaci di una ragione incomprensibilmente irrazionale e, *per l'altro*, schiavi delle tenebre lunari che

⁸² Ciò che afferma C. G. Jung per l'uomo moderno si può applicare, all'incirca con eguale coerenza, all'uomo del '700 : «La cosiddetta coscienza civilizzata si è nettamente separata dagli istinti di fondo senza, però, che questi ultimi siano scomparsi. Essi hanno semplicemente perduto ogni contatto con la nostra coscienza e perciò sono costretti ad affermarsi in maniera indiretta» (C. G. Jung, *Introduzione all'inconscio*, op. cit., p. 66).

⁸³ Cfr. C. G. Jung, *Wotan* in *Opere*, vol. 10, tomo primo, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1998, p. 288.

⁸⁴ J. de Maistre, *Considerazioni sulla Francia*, trad. it., Editori Riuniti, Roma, 1985, p. 4.

⁸⁵ La contraddizione terminologica è voluta in quanto carattere dell'archetipo è l'unità della *coniunctio oppositorum*. Bene e male, volontà e costrizione etc. non sono perciò – come già rilevato – categorie oppostive ma, contrariamente ai presupposti della logica occidentale, tra loro perfettamente integrate ed espressione di unità.

⁸⁶ J. de Maistre, *Considerazioni sulla Francia*, op. cit., p. 5.

tuttavia prendono forma moderna: si calano in leggi, editti, norme, regolamenti, comportamenti.

Con il 27 luglio del 1794, Termidoro, – ossia circa sei anni dopo la presa della Bastiglia – questa “vera e propria” eruzione archetipica tende ad affievolirsi e a terminare: certo tragicamente. Non a caso – in una cruda nemesi del destino – Robespierre, l’incorruttibile sacerdote della Dea Ragione, perde la vita sulla ghigliottina, in nome degli stessi principi per cui tanto sangue era stato (inutilmente)versato. Pochi anni ancora – per la precisione quindici, dall’inizio della Rivoluzione – il senatoconsulto del 18 maggio 1804 proclama il Primo Console Napoleone Bonaparte Imperatore dei Francesi con il nome di Napoleone I. Sette mesi dopo – in Notre Dame – avveniva, *ritu solemni*, la fastosa cerimonia dell’incoronazione, alla presenza del papa Pio VII, riportando in auge sia l’istituzione monarchica, che la corte e la nobiltà: le tenebre che la Rivoluzione aveva voluto dissolvere. Seppur con qualche differenza – ad esempio, il giuramento con cui il novello imperatore s’impegnava a rispettare l’uguaglianza dei diritti e la libertà politica e civile – si ritornava al vecchio ordine in cui il Sacro, ancora una volta, era il garante della legittimità sovrana. Così, in una cattedrale, davanti al Sovrano Pontefice e con le antiche preghiere si confermava l’esercizio di un potere che – al di fuori da questo schema – correva il rischio di precipitare il mondo nel caos rivoluzionario.

È ancora una volta il pittore David – già regista ed illustratore dei rituali rivoluzionari – a curare l’esecuzione della cerimonia, di cui ha lasciato traccia in alcuni celebri dipinti. In essi si vede Napoleone che – dinnanzi all’altare e circondato dai simboli della sacralità monarchica (la corona, il manto, la mano di giustizia, lo scettro, il trono, l’aquila imperiale⁸⁷) – in uno sfolgorare di luci, oro, decorazioni, croci, mitrie, pastorali, insegne e paramenti, incensi ed inni assume la *plenitudo potestatis* della sovranità. Unica differenza che Napoleone

⁸⁷ Sui simboli della regalità, cfr. C. Bonvecchio, *Imago imperii imago mundi*, CEDAM, Padova, 1997, *passim*.

alla corona imperiale inizialmente scelta⁸⁸ preferirà – sul classico modello degli imperatori romani – una corona d'alloro⁸⁹ in oro: corona che cingerà personalmente (e non per mano papale), così come, sempre di sua mano, incoronerà l'imperatrice. Era la volontà di allontanarsi dalla consuetudine monarchico-ecclesiale dell'antico regime, anche se prima di lui già Federico II Staufen aveva cinto la corona di Sacro Romano Imperatore senza la mediazione della Chiesa.

Comunque, al di là di questi pur importanti aspetti, era chiaro che, nuovamente, il potere necessitava di una fondazione legittima. Necessitava di una autorità promanante dall'altro che, *da un lato*, ponesse fine ad un pericoloso disordine archetipico e, *dall'altro*, investisse, ritualmente, un potere rendendolo accettabile. Palesemente però, l'ordine simbolico che metteva fine "all'inflazione" rivoluzionaria ed instaurava il nuovo era, intrinsecamente, instabile. Infatti, l'accelerazione secolarizzante provocata dal venir meno del precedente ordine non solo non era – facilmente – reversibile⁹⁰, ma soprattutto non poteva risolvere, con un colpo di spugna (o con una pseudo-incoronazione) le cause che erano intrinseche al suo stesso esistere. La conseguenza sarà l'inizio – come insegna la storia europea – di un periodo di instabile stabilità destinato a durare a lungo nel tempo. Un periodo, altresì, che porrà le basi per future e rovinose instabilità: quelle da cui usciranno le contrapposizioni ideologiche, i conflitti di classe, i nazionalismi, gli imperialismi e le future, devastanti, guerre mondiali. Significativa in proposito è la leggenda "nera" secondo cui Napoleone non è mai esistito come persona⁹¹, ma come la manifestazione del sole che – in un *calambour* linguistico, giocato sul

⁸⁸ Si trattava di una corona in oro e cammei di forma simile alla (presunta) corona di Carlo Magno conservata a Saint Denis ed andata perduta durante la Rivoluzione (Cfr. *Corone*, a cura di J. Abeler, Leonardo, Roma, 1994, p. 64)

⁸⁹ Tradizionalmente, gli imperatori ed i re (ma anche i santi, i martiri e i poeti) erano □ tanto nel mondo antico che in quello medioevale □ coronati d'alloro: in segno di gloria e di eccellenza. Sul valore simbolico dell'alloro (o lauro) cfr *Lauro* in J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, *op. cit.*, vol. II, p. 11.

⁹⁰ Del tutto ridicola sarà la pretesa di Luigi XVIII – ritornato sul trono – di datare gli atti ufficiali dal diciannovesimo anno di regno: come se il Consolato e l'età napoleonica non fosse esistita (cfr. J. Tulard, *L'anti-Napoleone*, trad. it., Vestro, roma, 1970, p. 31, nota 11).

⁹¹ J.-B. Pérès, R. Whately, A. Newlight, *L'imperatore inesistente*, Sellerio, Palermo, 1989.

nome di Napoleone – si rivela Apollyon, l'angelo sterminatore dell'*Apocalisse* di Giovanni⁹². In un certo senso, rimane – anche se in forma residuale rispetto all'archetipo di Iside – una sorta di presenza archetipica. È quella che in Napoleone vede la permanenza dell'aspetto negativo di una immagine archetipica: in questo caso dell'eroe solare. Si tratta di una presenza comunque – positiva o negativa, come si era verificato per la Rivoluzione Francese – funzionale a motivare il potere presso un mondo che si avvia ad essere sempre più una società. È un mondo in cui centrale è la massa, ma la massa è razionalmente ingovernabile. Vengono, allora, alla mente le parole profetiche di Jung che nel 1936 – a proposito del ritorno del popolo tedesco ad uno oscuro passato archetipico, di cui sarebbe caduto preda – scriveva: «Dove non è il singolo a muoversi, ma la massa, il controllo umano viene meno, e gli archetipi cominciano ad operare»⁹³. Il periodo intercorrente tra Rivoluzione Francese ed Impero diventa così, il sinonimo di un pericolo futuro sempre in agguato.

⁹² J.-B. Pérès, Come qualmente Napoleone non è mai esistito, ovvero grande errore, fonte di un numero infinito di cose errate da correggere nella storia del XIX secolo in J.-B. Pérès, R. Whately, A. Newlight, *L'imperatore inesistente*, op. cit., p. 35 ss.

⁹³ C. G. Jung, *Wotan*, op. cit., pp. 288-289.