

Francis Cornford

RELIGIONS MISTÈRIQUES  
I  
FILOSOFIA PRESOCRÀTICA



EDICIONS ENOANDA

## ÍNDEX

I. Introducció .....	1
II. La naturalesa d'un «misteri» .....	10
III. Els misteris d'Eleusis .....	17
IV. Orfisme .....	23
V. Cosmogonia òrfica i antropogonia .....	23
VI. L'escola milèsia .....	27
VII. La filosofia de Pitàgoras .....	36
VIII. Heraclit .....	50
IX. Parmènides .....	59
X. Empèdocles .....	66
XI. Anaxàgoras .....	77
XII. L'atomisme .....	85
XIII. Conclusió .....	90

# I INTRODUCCIÓ

Una història que tingui la pretensió de descriure el progrés del pensament grec no tan sols a través de la seva expressió exterior en l'acció política sinó mitjançant l'activitat interior de la consciència reflexiva, està justificada si inclou dins els límits de l'obra dos temes que normalment s'exposen a part —els misteris eleusins i òrfics i els primers sistemes de filosofia. Els escrits fragmentaris del segle VI aC mostren que l'esperit grec va anar avançant en dues línies aparentment divergents i obtenint una consciència nova de l'univers i de la vida humana. En una direcció trobem, relacionat amb la figura d'Orfeu, el que és universalment reconegut com un renaixement religiós —una paraula molt ben trobada per descriure la reanimació d'antigues formes de pensament que semblen aparèixer pel flux i reflux procedent d'antics canals que s'havien anat sedimentant i gairebé eixugant. En l'altra direcció som testimonis del naixement de la ciència, de l'aplicació al món de la natura d'un hàbit racional de pensament que intenta desenredar el fil de la veritat literal i nua del cabdell de la fantasia mística. Sigui quina sigui la magnitud que l'aplicació d'aquest mode de pensament pugui haver trobat anteriorment en les operacions de la vida pràctica, sembla que aquí i ara, per primera vegada en la història de la humanitat, faci valdre la seva pretensió en el camp de l'especulació, ignorant amb una

audàcia sorprenent les prescriptives santedats de les representacions religioses. A primera vista, i en opinió d'alguns historiadors, això sembla un fenomen que no tingui arrels en el passat; una aparició portentosa d'una Atena adulta i sense mare. Però un estudi més acurat mostra que la relació de la filosofia o la ciència amb la mitologia no és d'exclusió ni purament negativa: aquí fins i tot pot semblar que la ment va enrere, que el millor és fer un salt endavant, i que el sorgiment de la ciència és en un cert sentit, com l'orfisme, un renaixement. Un coneixement més profund de la psicologia social pot il·luminar algun dia de manera més clara el sorgiment d'ambdós moviments; tot el que es pot intentar per ara és explicar per què ambdós s'han de tractar conjuntament.

Mentre que hi pot haver una relació d'algun tipus entre la religió i la filosofia d'un grup ètnic i d'una època donada, en el cas del segle VI aC a Grècia hi ha una connexió especialment estreta entre les religions místiques i un dels dos corrents de l'especulació filosòfica. Que hi havia dos corrents filosòfics, separats a l'inici i de tendències divergents, va ser reconegut pels historiadors antics del pensament des d'Aristòtil en endavant. Es coneixen com la filosofia jònica i la italiana, perquè la primera, fundada per Tales, tenia el seu centre a la jònica Milet, mentre que la segona es va establir per Pitàgoras a les colònies occidentals del sud d'Itàlia i Sicília. Aquesta regió occidental també va ser el baluard de l'orfisme, i generalment es reconeix que la filosofia pitagòrica estava estretament emparentada amb aquesta forma de religió mística, de la mateixa manera que l'escola pitagòrica era una germandat religiosa d'un tipus similar a les societats de cultes místics.

A l'extrem oposat del món grec, l'escola milèsia mostra un marcat contrast tant pel que fa a la

## INTRODUCCIÓ

seva tendència com al temperament: és racionalista i escèptica, i conté el germen d'aquell materialisme que arribà a la maduresa amb l'atomisme de Demòcrit i l'hedonisme d'Epicur. En aquesta tradició, l'actitud conscient del filòsof envers la religió o la mitologia resulta, si no hostil, com a mínim crítica i distant. En el món milesi el nervi vital de la religió, que era conegut a l'antiguitat com a *gnosis* i en el món cristià com a *fe*, es va trencar, tot i que no es va oblidar. Per altra banda, fins i tot el racionalista més tenaç, certament s'enganya si imagina que la separació d'aquest vincle implica que ha fet a miques tota arrel de la tradició racial des dels nivells més profunds de la seva ment. Un sistema de filosofia no és una fàbrica artificial; és un creixement viu. Això és cert en última instància fins i tot per als últims sistemes anomenats eclèctics, i és molt més cert per als grans sistemes primitius que ara hem d'analitzar.

D'acord amb això, es veu que malgrat la diferència d'actitud conscient, la tradició jònica, de la mateixa manera que la itàlica, és una continuació de les primeres formes del pensament grec que anomenem mítiques. Per tal de deixar clar aquest extrem, serà convenient començar amb les religions místiques, en les quals el mite es mantingué, junt amb el ritual, al llarg de l'antiguitat.

## II LA NATURALESA D'UN «MISTERI»

La importància essencial d'un «misteri» no s'exhaureix amb el significat superficial de la paraula *mysterion* que, a l'òida del grec, es diferenciava del culte públic habitual portat a terme en nom de l'estat o d'alguna unitat social subordinada. El misteri comporta una peculiar classe de ritus que eren secrets, en el sentit que el privilegi de ser-ne testimoni i de rebre els beneficis consegüents estava reservat als que havien experimentat una prèvia purificació.

Aquesta definició és merament formal; el fet del secretisme no ens diu res del context dels ritus. Hi ha un altre sentit més profund de la paraula pel qual, per exemple, les cerimònies cristianes del baptisme, el matrimoni i la comunió, malgrat que portades a terme en públic, es poden ben bé anomenar misteris. La idea central comuna a aquestes cerimònies i als misteris eleusins i òrfics és la d'una renovació de la vida. Un ritus d'aquest tipus no és primàriament un «servei» dirigit externament a una divinitat, malgrat que tingui aquest aspecte. També inclou una eficàcia inherent, una «gràcia» interior que indueix un canvi transformador en el participant i que, en alguns casos, afecta per simpatia fins i tot la vida de la natura externa.

La concepció general d'una renovació de la vida inclou l'entrada a una nova fase d'existència social, com en el baptisme, les iniciacions de la pubertat o el matrimoni; la renovació anual tant de la vida

tribal en el naixement dels nens com de la fertilitat dels animals i les plantes de les quals depèn el menjar; el restabliment del contacte amb els poders que governen la vida; i finalment la seguretat d'una vida millor més enllà de la tomba.

Els símbols apropiats per a cada misteri són els del nou naixement, del matrimoni, de la mort i la resurrecció. I el nou naixement significa un retorn a les fonts de vida per extreure'n nova energia; de manera alternativa, aquesta re-entrada a la matriu es pot representar com un matrimoni amb la Mare Terra o, de nou, com una mort de la vella vida, la condició per a la resurrecció de la nova. El ritus preliminar de «purificació» representa l'aspecte negatiu —la preparació per al contacte amb el diví mitjançant la neteja mística, primer de tota «impuresa» i després del «pecat». La lustració, en ella mateixa no està confinada als misteris, però en connexió amb ells adquireix el significat més ple de la regeneració.

Una segona característica de molts misteris és la forma ritual en què és expressada la seguretat de la vida renovada, a saber, una representació simbòlica de l'experiència similar d'un ésser diví. El drama místic o representació de la passió, naturalment evoluciona de manera natural a partir del procediment inicial de la màgia empàtica, de manera que l'efecte que es vol produir, ja sigui sobre la persona o sobre el curs de la vida en la natura externa, és representat mimèticament. Si es formulés la creença implicada, semblaria un principi quasi-científic que *el semblant actua o produeix sobre el semblant*, o que entre les coses o accions semblants hi ha un lligam misteriós de simpatia, fàcilment concebut com un *continuum* que es pot anomenar tant «material» com «espiritual». D'aquestes representacions, que impliquen la personificació d'éssers reals o imaginaris, l'acció

dels quals és transformada, sorgeix el misteri de la passió. En aquesta fase la vella eficàcia del ritual màgic sobre el curs dels éssers divins que el governen, és perpetuada; però hi ha un efecte psicològic interior afegit als participants que no són ells mateixos qui porten a terme el ritus, però que s'han imbuït en l'actitud contemplativa de l'espectador. Com diu l'homèric *Himne a Demèter*: «Beneït sigui l'home que ha vist aquestes coses». La benedicció obtinguda d'aquesta manera es pot concebre durant molt de temps només com un favor especial atorgat a l'iniciat en el món dels morts, pel simple fet d'haver contemplat els ritus; però al final s'obre la porta a la creença que la gràcia pot consistir parcialment en una reforma de la vida moral.

La visió de les «coses sagrades», ja siguin emblemes simbòlics o representacions dramàtiques, és acompanyada d'un estat emocional peculiar concebut com a «participació», comunió o fins i tot identificació amb el diví. Aquests noms només denoten una forma millorada de la consciència primitiva o «simpatia» implicada en la màgia mimètica; quan s'eleva al nivell d'una idea, el pensament implícit emergeix com la doctrina panteïsta de la continuïtat de tota la vida. La identificació amb el diví és la garantia que l'experiència de l'iniciat sigui semblant a la dels déus. El sentiment d'unió es pot induir amb mitjans orgiàstics —en personificar el déu, que es creu que pren «possessió» del seu grup o *thiasos*, assimilant-se a la seva virtut a través de la ingesta sacramental de carn o de la seva sang, o mitjançant la contemplació apassionada de l'espectacle del seu sofriment i triomf. La possibilitat d'aquesta identificació és el tret distintiu d'un déu místic. Igual que altres divinitats, deu aquestes propietats que constitueixen la seva «divinitat» a un acte de projecció, no de cap ment individual, sinó de la ment col·lectiva del grup que s'ha unit en el



seu culte. Però difereix d'aquelles altres classes de déus que han estat tan completament projectats, que assoleixen la independència, l'exclusivitat i la impenetrabilitat que pertanyen a un *individu*. La projecció del déu místic s'atura en un primer estadi: és com un ocell encara lligat a la corda d'una mà de la qual vola. Sigui quina sigui l'explicació causal, el secret del seu poder particular descansa en el fet que segueix sent no sols semblant a les passions del seu adorador —això és cert pel que fa a l'olímpic individualitzat—, sinó que, al contrari de l'olímpic, estarà subjecte al canvi i a la mort. El déu, que és immortal en el sentit que no pot morir mai, ha trencat el lligam de la simpatia amb la vida real en l'home i la natura. Només el déu és immortal, en el sentit que mor i malgrat això ressuscita de bell nou; però l'iniciat pot seguir en aquesta vida que es mou en la roda del temps perquè el canvi experimentat a través de l'experiència mística li garanteix la seguretat d'una vida renovada que dona resposta a l'esperança més profunda de la humanitat.

La força d'un culte místic és deguda, en bona mesura, al caràcter simbòlic dels seus ritus. En els serveis públics habituals de la família i de la religió de l'estat, el ritual té un significat evident; la intenció s'expressa i s'exhaureix en l'acció i en les paraules que l'acompanyen. El ritus místic, en canvi, se sent que posseeix una eficàcia més enllà de l'acció visible i un significat que es pot indicar però que no s'arriba a pronunciar explícitament. Aquest significat podria fins i tot restar amagat suposant que un testimoni no hagués completat de manera adient la instrucció deguda, fins i tot si hi fos admès; i sovint entre els mateixos iniciats hi ha graus diversos d'il·luminació. Els misteris més últims es poden reservar als qui han aconseguit arribar a l'orde més alt, o ocultar-se a tothom

excepte als diaques o als hierofants. D'aquí prové l'arrelament i la llarga durada que les religions místèriques han conservat en la ment humana. Un culte profà és condemnat a l'extinció tan aviat com les creences que expressa obertament i plena comencen a deixar de ser creïbles. No hi ha en ell una reserva de significació més profunda que es pugui extreure del ritual per tal de renovar el sentiment de satisfacció espiritual. Però el contingut del ritus místic mai no és revela plenament, i per tant no s'exhaureix mai en la seva significació. Si un cerimonial comença a semblar brutal, groller o tosc, és perquè al cap i a la fi és tan sols un símbol: en el ritus místic, però, es possible llegir-hi significacions diverses i creure que, d'una manera o altra, sempre hi han estat realment simbolitzats els pensaments i les esperances més grans dels quals ha estat capaç de participar el fidel. Una conseqüència de tot això és que els ritus i les fórmules poden romandre substancialment sense canvi al llarg d'un temps indefinit. Així, per exemple, no ha est demostrat que s'hagi produït cap canvi important en els misteris d'Eleusis durant els mil anys que acabaren amb la destrucció del santuari per Alaric el got.

Una altra conseqüència de l'estructura profunda de la ritualització és que no resulta possible construir cap història del desenvolupament de la doctrina eleusina, ni fins i tot argumentar de manera consistent la hipòtesi que, un cop que els misteris foren establerts del tot, s'hagués produït un desenvolupament o una adequació a circumstàncies canviants. La comparació amb la teologia de l'església cristiana resultaria totalment enganyosa. El culte eleusí descansava sobre una base diferent a la d'una església establerta. En primer lloc, era independent de l'estructura social. Certament, hi ha raons per creure que els misteris en un primer moment estaven reservats als natus

d'Eleusis i fins i tot als membres de les famílies sagrades que seguiren portant a terme els oficis més elevats; però l'*Himne a Demèter* sembla implicar que, almenys al final del segle VII aC, també hi eren admesos els forasters.

Aquesta independència respecte a l'estructura social és una característica comuna a totes les religions místiques: no expressaven, com els cultes de la família i de l'estat, el dret de naixement d'un cert grup social. Però fins i tot entre els mateixos cultes místics encara hi ha diferències d'importància significativa. Al contrari dels òrfics o dels adoradors d'Atis o de Mirtra, els iniciats eleusins no formaven en cap sentit una societat o una fraternitat. No tenien una existència contínua com a grup, ni hi havia res en comú entre ells llevat de l'experiència de la iniciació, que no els menava a mantenir relacions entre ells en cap altre moment de les de seves vides. D'aquesta manera, no hi havia cap congregació que pogués reunir-se una segona vegada, i l'únic nucli permanent era el que formaven les famílies sagrades que custodiaven la tradició dels ritus. En aquestes circumstàncies, siguin quins siguin els que hagin estat els pensaments privats, en cada època, del hierofant per una banda i de l'iniciat per l'altra, no hi havia la possibilitat d'un desenvolupament progressiu de la doctrina teològica ni la consegüent reacció sobre la forma del ritual. Les poques fórmules divulgades al final de l'època dels pares cristians porten el segell d'una gran antiguitat; i la naturalesa dels ritus va ser tal que els deixava oberts a les acusacions d'indecència, apuntant a la persistència del simbolisme sexual innocent d'una època primitiva. D'aquesta manera, és probable que el retrat imperfecte que ara podem donar del culte eleusí sigui vàlid només per alguna data dins del període històric del paganisme.

### III

## ELS MISTERIS D'ELEUSIS

Els grans misteris a Eleusis pertanyen a un grup de festivals que no estan relacionats amb la collita, sinó amb l'estació de tardor on es llaura i se sembra, quan el blat nou és confiat a la matriu freda i fosca de la terra. Aquest grup es compensa, al final de l'hivern, amb els festivals de l'inici de la primavera, que marquen el re-naixement de la vegetació sota la influència de la calor que torna. Un d'aquests eren els Petits Misteris, celebrats a Agra, molt a prop d'Atenes. Era aquí on els candidats experimentaven la purificació prèvia a les aigües de l'Illisos. Al *boedromion* següent (setembre) passaven als Grans Misteris, que constituïen pròpiament la iniciació. La majoria de *mystae* no anaven més lluny; però alguns, al cap d'almenys d'un interval d'un any, es presentaven de nou al festival eleusí per rebre la revelació del grau més alt, conegut com a *Epopteia*.

Els avatars del festival comprenien dues parts. La primera part, que començava el 13<sup>e</sup> i acabava el 20<sup>e</sup> dia de *boedromion*, se centrava al voltant dels objectes sagrats (*hiera*), que es prenien de la seva capella a Eleusis amagats en cistelles i escortats pels efebs cap a l'Eleusinion a Atenes. El 14<sup>e</sup> dia, els candidats que ja havien estat purificats en els Petits Misteris es reunien a la Porxada Pintada i el hierofant s'hi adreçava en una proclamació (*proresis*) que advertia als qui no tenien accés als mis-

teris que se n'allunyessin. El 16<sup>e</sup> dia es purificaven ells i els seus porcs per sacrificar banyant-se al mar a Fàleron. El sacrifici probablement tenia lloc al vespre. Els dos dies següents (el 17<sup>e</sup> i el 18<sup>e</sup>) eren dedicats a Epidaure, un festival que pot haver commemorat la introducció del culte d'Asclepi i que no formava part integral dels misteris, malgrat que sembla que proporcionava als últims principiants una segona oportunitat per al sacrifici. Finalment, el 19<sup>e</sup> dia una gran processió, de nou escortada per efebs i portant objectes sagrats, partia cap a Eleusis capitanejada per la imatge de Iacus. La processó arribava després del capvespre, els objectes sagrats eren reemplaçats en la seva capella, i aquesta part del festival acabava amb la recepció de Iacus i amb danses i himnes a la vora del pou Cal·licor.

La segona part consistia pròpiament en els misteris, els ritus secrets dins el recinte del Pòrtic de la Iniciació. En aquest punt, on el nostre interès és més gran, la nostra informació naturalment decau. Els antics parlen de tres elements en les cerimònies: les coses promulgades (*dromena*), incloent la posada en escena d'un o més drames litúrgics; les coses mostrades (*deiknumena*), és a dir, les «coses sagrades», emblemes i probablement estàtues misterioses de les divinitats; i les coses dites (*legomena*) pel hierofant i els seus assistents, que inclourien algunes paraules pronunciades pels actors en el drama i explicacions sobre les coses vistes i promulgades. Tots aquests elements es guiaven per la norma del secret inviolable, malgrat que aquest es dirigia, no als beneficis promesos als iniciats, sinó només als mitjans cerimonials mitjançant els quals s'asseguraven. Tothom sabia que el simple fet de la iniciació atorgava el favor de les deïtats d'ultratomba i que assegurava al participant una «millor sort» després de la mort. Es podia descriure

l'habitatge dels benaventurats i els sofriments contraris dels no iniciats; però fins i tot l'al·lusió més velada als ritus reals era perillosa. Per tant, depenem d'alguns pocs passatges de denúncia dels primers pares de l'església, que veien en els cultes místics del paganisme els rivals més seriosos per a la seva religió.

Sembla que els *mystae* estaven subjectes a un dejuni, que els assimilava a la Mare dolorosa, que havia dejunat mentre buscava la Persèfone perduda. Com ella, els iniciats tan sols tastaven el menjar després del capvespre, bevent el *kykeon*, una barreja de farina i aigua aromatitzada amb poliol i ingerint menjar sagrat, que pot haver consistit en pastissos d'una forma emblemàtica, que s'agafaven d'un cistell. No se sap fins a quin punt aquest menjar es considerava sacramental. Almenys, ha d'haver significat algun tipus de lligam amb la deessa, alguna seguretat de la seva gràcia. Després d'aquesta cerimònia, els *mystae* eren admesos a les revelacions en el Pòrtic de la Iniciació. Alguns estudiosos, basant-se en l'evidència d'un fragment de Plutarc i d'alguns passatges de Plató, creuen que el ritual incloïa un viatge a través del món subterrani, els terrors del qual eren representats en la foscor tènueament il·luminada per torxes amb alguns senzills artificis escènics que es disposaven al primer pis del Pòrtic. D'aquí els iniciats feien cap al pis superior que representava l'estatge dels benaventurats, i d'allà eren portats al santuari que contenia els objectes sagrats. Les portes d'aquest santuari s'obrien de bat a bat i el hierofant exhibia el contingut sota una llum potent, el resplendor de la qual s'escapava d'un focus a la teulada. Es conjectura que els objectes sagrats incloïen estàtues de fusta de les dues deesses i de les altres divinitats d'Eleusis.

Tenim una afirmació explícita del bisbe Hipòlit que el «gran, meravellós i més perfecte misteri» revelat en el segon grau d'iniciació —l'*epopeia*— era «una tija de blat segat». És impossible dubtar que aquest símbol, amb el qual devien estar familiaritzats molts d'aquells corintis a qui s'adreçà St. Pau en el seu famós capítol, transmetia la promesa d'una vida després de la mort. La tija de blat probablement representava un déu o deessa re-sorgit, originalment, potser, Persèfone retornada del món subterrani.

És clar que la renovació de la vida s'expressava sota el mateix simbolisme en el drama sagrat que escenificava la violació de Core per Plutó, el pelegrinatge i el dol de la mare, l'alegre reunió de les dues deesses i la missió de Triptòlem. Donat que aquestes escenes es descriuen públicament en l'*Himne a Demèter*, el drama secret ha d'haver inclòs altres escenes. Referències en escriptors cristians apunten a un matrimoni sagrat de Zeus i Deo personificat pel hierofant i la sacerdotessa de Demèter. La parella es retirava a una cambra fosca, i el matrimoni simbòlic difícilment pot haver estat infructuós. Si acceptem l'evidència d'Hipòlit, era seguit per l'anunci que «Brimo, la nostra Dama, ha donat a llum un Nen sagrat, Brimos». Pot haver estat mentre els iniciats estaven esperant davant de la cambra aquest anunci, que «mirant a dalt cap al cel cridessin “plou!” i mirant a baix a la terra cridessin “concep”!» Aquesta simple fórmula il·lustra la naturalesa transparent del simbolisme ritual. Sigui quina sigui la vertadera derivació del nom de Demèter, els antics l'entenien volent significar la Mare-Terra. En el matrimoni anual del cel i la terra i en naixement del nou blat trobaven la seguretat per una altra i millor vida per a ells mateixos.