HAROLD BLOOM

VISIONI PROFETICHE

ANGELI, SOGNI, RISURREZIONI



il Saggiatore



"MI RIVOLGO A CHI NON HA UNA CHIESA,
AI TANTI CHE SONO IN CERCA,
TROPPO LUCIDI E SPIRITUALMENTE MATURI
PER DILETTARSI CON
I GIOCHINI DELLA NEW AGE."



ISBN 88-428-0588-2

9 788842 805885

Mentre si avvicina la fine del millennio, il mondo è sempre più affascinato da quel fenomeno definito come "New Age" e dalle sue manifestazioni: angeli, visioni profetiche ed esperienze pre-morte. Ma tutti questi elementi non devono essere presi alla leggera: traggono infatti origine dalle più antiche tradizioni ebraiche, cristiane e musulmane; hanno affascinato e ispirato le maggiori menti dell'Occidente, come Shakespeare, Milton e Blake.

Che cosa sono gli angeli e come nasce l'immagine che ce ne siamo fatti? Che cosa collega i sogni premonitori e le entità angeliche alle esperienze pre-morte? E che importanza rivestono per noi questi fenomeni, mentre ci dirigiamo verso il XXI secolo?

Per scrivere questo affascinante saggio, Harold Bloom ha utilizzato il suo lungo studio della storia delle religioni e dello gnosticismo, dottrina che afferma la possibilità di *conoscere* Dio non come entità remota, ma come forza presente in ciascun essere umano. Attraverso l'analisi della cabala ebraica, dei testi dello gnosticismo cristiano e del sufismo musulmano, Bloom ci mostra gli angeli e i sogni profetici non come le immagini popolari a cui ci ha abituato la New Age, ma come epifanie magnifiche e terribili, che hanno sempre giocato un ruolo decisivo nella cultura occidentale. Con *Visioni profetiche* Bloom ha creato un libro memorabile, non solo per la sintesi di secoli di pensiero religioso, ma anche per la sua profonda spiritualità, che ci mostra un tipo di esperienza religiosa forse ormai preclusa a noi uomini moderni.

Harold Bloom (New York 1930) è docente di letteratura alla Yale University e alla New York University. In passato ha insegnato a Harvard ed è attualmente membro dell'American Academy. Studioso del pensiero ebraico e cabalistico, critico letterario di fama mondiale, è autore di numerosi saggi tradotti in italiano, fra cui *L'angoscia dell'influenza* (1983), *La religione americana* (1994) e *Il canone occidentale* (1996).

In copertina:
Edward Burne-Jones,
Annunciazione, *1876-79*

Harold Bloom

VISIONI PROFETICHE

Traduzione di Nicola Rainò

www.saggiatore.it



© 1996 by Harold Bloom
© il Saggiatore, Milano 1999
All rights reserved
This edition published by arrangement
with Riverhead Books of G.P. Putnam's Sons
Titolo originale: *Omens of Millennium*
Realizzazione editoriale: Il Paragrafo s.n.c., Udine

La scheda bibliografica, a cura del Servizio Biblioteche Provincia di Milano,
è riportata nell'ultima pagina del libro

VISIONI PROFETICHE

a Glen Hartley
e Lynn Chu

Per la traduzione delle citazioni sono state utilizzate le seguenti edizioni italiane: *La Sacra Bibbia*, CEI; *Vangelo di Filippo*, *Vangelo di Tommaso*, *Vangelo della Verità*, in *Vangeli apocrifi*, Einaudi, Torino 1990; *Bhagavadgītā*, Adelphi, Milano 1976; H. Jonas, *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1991; G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Bari 1983; *Discorsi di Ermete Trismegisto*, TEA, Milano 1991; G. Scholem, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980; Id., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993; I. Couliano, *I viaggi dell'anima*, Mondadori, Milano 1994; H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste*, Adelphi, Milano 1986; Id., *L'uomo di luce nel sufismo iraniano*, Edizioni Mediterranee, Roma 1988; F. Nietzsche, *L'Anticristo*, in *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, t. III, Adelphi, Milano 1977; E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1978; H. de Balzac, *Louis Lambert*, SugarCo, Milano 1985; P. Brown, *Corpo e società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 1988; R.W. Emerson, *Natura e altri saggi*, Rizzoli, Milano 1990; M. Eliade, *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992; M. Fernández, *Museo del romanzo della Eterna*, il melangolo, Genova 1992; R.A. Moody, *La vita oltre la vita: studi e rivelazioni sul fenomeno della sopravvivenza*, Mondadori, Milano 1992; H. Bloom, *La religione americana. L'avvento della nazione postcristiana*, Garzanti, Milano 1994; A. Huxley, *La filosofia perenne*, Adelphi, Milano 1995.

Grazie a Piero Capelli per la traduzione dei testi di Enoch non disponibili in edizione italiana e per il prezioso aiuto nel reperimento delle fonti. [N.d.T.]

Sommario

Introduzione 11

Preludio: fiducia in se stessi o mero gnosticismo 21

1. Angeli
   Visioni di angeli 41
   Svilimenti attuali 45
   Metatron, che era Enoch 47
   La gerarchia cattolica degli angeli 55
   Gli angeli caduti 62
   Angeli, miracoli e America 69

2. Sogni
   L'angelo narratore 79
   La natura dei sogni 85
   Il libro dei sogni di Freud 96
   Profezia e sogni 105

3. Immortalità
   L'esperienza della pre-morte 113
   Sciamanismo: viaggi ultraterreni 120
   Il Corpo astrale: lo *Zelem* 128
   Immortalità e risurrezione 134
   Corpo di risurrezione 142

4. Gnosi
Il *Corpus Hermeticum*: l'uomo divino 153
Gnosticismo cristiano: Valentino e la risurrezione 158
Il sufismo: l'Angelo della Terra e la Veste di Luce 169
La cabala: Metatron, il «piccolo Jahvè» 175
La cabala: la trasmigrazione delle anime di Luria 179

5. Millennio
Secoli americani 187
Gnosi del mondo a venire 192

Coda: "Non per fede, né per gli angeli" (sermone gnostico) 199

Ringraziamenti 217

Indice dei nomi 219

L'uomo è in trappola [...] e il bene non gli giova a niente in questo nuovo ordine. Non c'è nessuno ora che si preoccupi dell'uno o dell'altro. Bene e male, pessimismo e ottimismo, sono questioni di gruppo sanguigno, non di disposizione angelica. Chiunque fosse colui che ci badava e aveva cura di noi, che si preoccupava del nostro fato e di quello del mondo, è stato sostituito da un altro che si gloria della nostra servitù alla materia, e alla parte più vile della nostra propria natura.

LAWRENCE DURRELL, *Monsieur, o il Principe delle Tenebre*

Introduzione

Le tradizioni religiose occidentali hanno come tratto dominante, soprattutto in Europa e in Medio Oriente, meno in America, un orientamento di tipo istituzionale, storico e dogmatico. Ciò vale per il giudaismo ortodosso, per l'islamismo nelle sue componenti sunnita e sciita, e per il mondo cristiano, sia esso cattolico, ortodosso o protestante. In ciascuna di queste religioni Dio è concepito essenzialmente come esterno rispetto al sé. In queste tradizioni ritroviamo mistici e visionari che sono riusciti a venire a patti con l'autorità istituzionale, ma è sempre esistita una concezione alternativa, la via della gnosi, una dimestichezza con Dio, una conoscenza del Dio di dentro, che è stata condannata come eretica dalle fedi istituzionali. In una forma o nell'altra, per almeno i due millenni di quella che abbiamo imparato a definire "l'èra volgare", la gnosi è riuscita a preservarsi, condivisa dapprima da ebrei e cristiani, e in seguito anche dai musulmani. La mia esperienza e i miei convincimenti religiosi sono una forma di gnosi e in un certo senso tutto questo libro, e non semplicemente la sua "Coda", costituisce una sorta di sermone gnostico. I miei interessi spirituali, pur restando quelli personali di un ebreo americano, sono percorsi al loro interno da un elemento universale che deriva da una vita di studio della gnosi, tanto di quella antica quanto di quella moderna. E questo libro, sebbene intriso di erudizione, non è un'opera erudita, ma una testimonianza religiosa personale

che si dilata fino ad abbracciare comuni interessi all'avvicinarsi del nuovo millennio.

Mi propongo di far vedere come quattro delle inquietudini che sempre più ci tormentano siano tra loro necessariamente legate: l'angelologia, l'aspetto in qualche maniera predittivo presente nei sogni, l'esperienza della pre-morte e l'avvicinarsi del millennio (variamente collocato nel 2000 o nel 2001 o nel 2033). La fusione di questi materiali è assai antica rispetto alla nostra attualità, e può essere fatta risalire alla Persia e alla Palestina arcaiche, all'Arabia, alla Provenza e alla Spagna medievali. Sono ricorso alla gnosi cristiana, al sufismo sciita musulmano e alla cabala ebraica come fonti esplicative perché ciascuna di esse mi fornisce interpretazioni persuasive dei legami tra angeli, sogni, viaggi ultraterreni o manifestazioni di corpi astrali e attese messianiche. Esistono altre tradizioni esoteriche al cui interno si ritrovano questi elementi, ma forse non con l'evidenza e la rilevanza che assumono per gnostici, sufi e cabalisti. Sembra esserci un orientamento comune, forse di natura ermetica, nella gnosi, nella teosofia sufi e nella cabala, che in questa sede cercherò di sviluppare in un modo che possa far luce su certi aspetti dell'arcano che oggi interessa tanti di noi, scettici e credenti in egual misura, mentre ci incamminiamo verso il XXI secolo.

Mi sono rifatto in genere a poche autorità in materia: Hans Jonas e Ioan Couliano per la gnosi cristiana, Henry Corbin per il sufismo iraniano, a Gershom Scholem e Moshe Idel per la cabala, ma la maggior parte delle interpretazioni che qui si danno di queste tradizioni sono sostanzialmente mie, e chiaramente condizionate dal mio sentimento di quella che definisco "religione americana", una fede sincretica e di larga diffusione che a me pare assai diversa dal cristianesimo europeo. L'interesse per l'angelologia, i sogni profetici, e per le manifestazioni della pre-morte in quanto profezie millenaristiche è ovviamente universale, ma ha un'intensità particolare negli Stati Uniti, dove il Cristo americano tende a essere il Gesù della risurrezione piuttosto che quello della crocifissione o dell'ascensione. Non è comunque nei miei propositi di fare di questo libro un

seguito della *Religione americana* (1992), poiché in questa sede la mia attenzione è rivolta esclusivamente alle connessioni esistenti tra angeli, sogni, morte apparente e aspettative della fine della nostra epoca. Un paese il cui ministro del culto è virtualmente il reverendo Billy Graham, l'autore di *Approaching Hoofbeats: The Four Horsemen of the Apocalypse* (Rumore di zoccoli. I quattro cavalieri dell'Apocalisse) è probabile che avverta, assai più di altre nazioni, forti premonizioni millenaristiche. In America mormoni e battisti del Sud, avventisti, pentecostali nonché altri credi indigeni hanno tutti una peculiare prospettiva apocalittica, che ho inteso far rientrare nelle tematiche di questo volume, seppure solo marginalmente. Al centro v'è un coagulo di idee, immagini, esperienze interiori che hanno assunto, per molti di noi, forme estrinseche, visibili, tangibili. Alcune sono indubbiamente di scarso rilievo; altre forse no. Tutte però hanno precedenti autorevoli in venerabili tradizioni che non mancano né di prestigio culturale né di forza esplicativa.

Voglio però rimarcare qui la mia convinzione che non serve a nulla prendere alla lettera o liquidare l'esperienza spirituale, sia essa antica, medievale o contemporanea. Il mio è un convincimento pragmatico, e concordo con William James nel riconoscere le esperienze religiose che fanno la differenza come realtà autenticamente differenti: tra di esse, e tra noi. Per gran parte degli antichi angeli, sogni e viaggi ultraterreni o manifestazioni di corpi celesti erano sostanzialmente un unico fenomeno, perché anche ciò che oggi chiamiamo psicologia e cosmologia erano un tempo una cosa sola. Buona parte di quanto noi definiamo "scienza" non è altro che il più puro scientismo, che nella sua versione di fine Ottocento inficiò taluni aspetti della riflessione freudiana, soprattutto per quel che riguarda la natura dei sogni. Ai margini esterni della fisica odierna (costituiti da una linea di demarcazione eternamente sfumata) non manca chi sostiene che lo scientismo ottocentesco debba essere accantonato per il suo misticismo. Mi affascina il fatto che tanta parte dell'arcano dei nostri tempi, all'avvicinarsi del terzo millennio, riproduca a livello popolare

le convinzioni e le immagini di raffinati, esoterici saggi che gettano più luce su di noi di quanta noi non si riesca a farne su di loro. Henry Corbin, il grande studioso dell'Islam iranico, soprattutto del sufismo sciita, deplora lo iato nel mondo occidentale tra la percezione sensoriale, con i suoi dati empirici, e le intuizioni o categorie dell'intelletto. L'immaginazione poetica, nella tradizione occidentale postilluministica, opera in quel vuoto, ma la gran parte di noi concepisce i prodotti di quell'immaginazione come semplici fantasie o miti. Corbin ha fornito, in *Corpo spirituale e Terra celeste*, sollecitazioni significative in tutt'altra direzione:

> A questa stregua, non resta speranza alcuna di ritrovare la realtà *sui generis* di un mondo soprasensibile, che non è né il mondo empirico dei sensi né il mondo astratto dell'intelletto. Perciò da molto tempo ci era apparso radicalmente impossibile ritrovare la realtà attuale, intendiamo la realtà in atto, propria del "mondo dell'Angelo", realtà che è inscritta nell'Essere stesso, non un mito dipendente da infrastrutture sociopolitiche o socioeconomiche. Impossibile penetrare, come si penetra in un mondo reale, nell'universo dell'angelologia zoroastriana. [...] Diremmo lo stesso delle angelofanie della Bibbia.

Nella prospettiva di Corbin, sulla scia dell'insegnamento dei saggi, il senso letterale o empirico in sé non è altro che una metafora per una carenza di visione, il che mi pare abbastanza vero. Tra mondo dei sensi e mondo intellettuale, i saggi hanno sempre sperimentato una realtà intermedia, affine a quella che definiamo "fantasia dei poeti". Se sei credente (ortodosso o eretico non importa), questa dimensione intermedia viene esperita come presenza del divino nella realtà di tutti i giorni. Se sei più scettico, questa presenza è in primo luogo di carattere estetico, o anche una forma di prospettivismo. In questo libro la sfera tra la realtà letterale e quella intellettuale prende la sua denominazione tradizionale di "regno degli angeli", e come tale viene descritta e analizzata. Gli angeli, nel senso loro attribuito in ambito giudaico, cristiano e islamico, compaiono di rado nella Bibbia, e non hanno una realtà davvero indipen-

dente fino al tardo Libro di Daniele, scritto intorno al 165 a.C., all'epoca della sollevazione dei maccabei contro il dominio siro-ellenistico. Nelle prime narrazioni bibliche (per esempio nel testo jahvista – o J – del X secolo a.C.), gran parte degli angeli è sostituta dello stesso Jahvè, e fu probabilmente aggiunta al testo dal redattore all'epoca del ritorno da Babilonia o immediatamente dopo. Riferisce un oscuro adagio talmudico che «I nomi degli angeli vennero da Babilonia», ma sospetto che dalla riva orientale del Giordano arrivasse ben altro.

L'angelologia del Libro di Daniele (e in seguito dei Libri di Enoch) è fondamentalmente di ispirazione zoroastriana più che israelita. Norman Cohn, un'autorità in materia di millenarismo, riconduce le sue origini al profeta iranico Zoroastro, ancora di incerta datazione, ma che si potrebbe riportare al 1500 a.C., mezzo millennio prima dello Jahvista. Zoroastro fu all'inizio un sacerdote dell'antico culto iranico dei magi, ma poi lo riformò, e lo zoroastrismo divenne la religione dell'impero persiano almeno a partire dal VI a.C. fino alla metà del VII secolo dell'èra cristiana, allorché fu bandita dai musulmani. Al giorno d'oggi esistono più o meno un centinaio di migliaia di seguaci dello zoroastrismo: i parsi in India e poche migliaia (a dir molto) di adepti in Iraq. Una grande religione è praticamente scomparsa, se si eccettua il fatto che giudaismo, cristianesimo e islamismo conservano il marchio peculiare del suo messianesimo. Il dio di Zoroastro, Ahura Mazda, signore della luce e della saggezza, era benevolo e potente, ma aveva un gemello malvagio, Angra Mainyu, signore del male e della distruzione. La guerra ininterrotta tra i due fratelli finirà, un giorno, con il trionfo di Ahura Mazda e l'instaurazione di una pace e di una gioia eterne. In quanto primo profeta millenaristico, si può attribuire a Zoroastro l'ideazione della risurrezione dei morti. Prima di lui, si riteneva che a tutti toccasse sprofondare sottoterra in una triste, desolata condizione, a eccezione dei pochi prescelti dagli dèi. I seguaci della concezione zoroastriana erano ammessi nei cieli, e i suoi nemici condannati a soffrire sottoterra. Anche l'inferno, dunque, andrebbe annoverato tra le sue creazioni, insieme con l'immagine

della risurrezione dei corpi, alla fine dei tempi: trasfigurata da un fuoco divino, la natura si muta in eternità. Zoroastro si aspettava evidentemente che questo grande mutamento avesse luogo nel corso della sua vita: dal momento che ciò non avvenne, il profeta ebbe la preveggenza di immaginare un futuro benefattore o una figura messianica, il Salvatore (*Saoshyant*), che avrebbe finito per prevalere contro le forze del male e che avrebbe risuscitato i morti.

Nella lunga storia dello zoroastrismo le dottrine originarie del profeta si rivelarono meno importanti del credo revisionista dello zurvanismo, che ebbe inizio come un'eresia ma poi si impose come religione di stato nell'impero iranico a partire dagli inizi del IV secolo a.C. Invece di un'apocalisse imminente, lo zurvanismo presentava una serie ciclica di ere. Tremila anni dopo Zoroastro, Ormazd (il nuovo nome di Ahura Mazda) avrebbe finito per trionfare su Arimane (il nome definitivo del perfido Angra Mainyu). Zurvan, "Tempo", era concepito come il padre sia di Ormazd sia di Arimane, un'identificazione che avrebbe facilitato al giudaismo ellenizzato il processo di assimilazione dello zurvanismo, poiché Jahvè poteva essere equiparato a Zurvan. Cohn ripercorre l'influsso dello zurvanismo dai Libri di Daniele e di Enoch attraverso la comunità di Qumran (del Mar Morto) fino all'Apocalisse di Giovanni. Corbin procede nello stesso modo per quanto riguarda la continuità tra zurvanismo e islamismo iranico, in particolare il sufismo sciita. L'angelologia fu il dono più grande che lo zurvanismo fece a ebrei, cristiani e musulmani.

Mi preoccuperò più avanti di ripercorrere l'evoluzione dell'angelologia; qui desidero soltanto fare una considerazione proprio su come l'origine degli angeli all'interno della religione millenaristica iranica abbia influito sin da allora sulle loro caratteristiche. La Bibbia ebraica, compreso il più recente dei suoi venti libri, quello di Daniele, ignora assolutamente un principio del male indipendente da Dio. Nel Libro di Giobbe Satana è un accusatore "autorizzato", che agisce con il consenso di Jahvè, e non un diavolo o un essere in condizione di operare per proprio conto, o per propri scopi. È con la lette-

ratura pseudoepigrafica, da Enoch in poi, che Satana inizia veramente la sua fulgida carriera di ribelle contro Dio. Già in Daniele, però, all'interno del canone della Bibbia ebraica, gli angeli cominciano a esser nominati, e per la prima volta fanno una profezia sul futuro, anche se semplicemente per interpretare i sogni di Daniele. Michele e Gabriele, angeli custodi di Israele, sono i precursori (come si vedrà) della valanga angelica che si precipiterà sul popolo di Dio nei Libri di Enoch. L'immagine centrale della visione di Zoroastro è un fuoco purificatore e rigenerante che trasforma Enoch in Metatron, il più grande degli angeli, cui gran parte di questo libro sarà dedicata. Metatron, figura cruciale della cabala, soprattutto del suo libro maggiore, lo *Zohar* di Moses de Leon, è un angelo diverso da tutti quelli che l'avevano preceduto nella tradizione giudaica. Non è proprio un servitore di Jahvè, e nemmeno un suo messaggero; è «il piccolo Jahvè», la seconda potenza del cielo. Il suo status ontologico è insieme divino e angelico, e rimanda agli Elohim, gli esseri divini nel cui novero rientrava inizialmente Jahvè.

L'autore dei Libri di Enoch prese le mosse dalla cosmologia zoroastriana, dove il Dio di pura luce e Signore di sapienza è sempre circondato da sei potenti entità, gli arcangeli. Ormazd compare con tre arcangeli maschi alla sua destra e tre arcangeli femmine alla sinistra, mentre lui, a sua volta, è sia padre che madre del creato. Dei sei arcangeli il più importante per questo libro è Spenta Armaiti, l'arcangelo femminile della Terra, madre di Daena e Corpo astrale o di risurrezione di ciascuno di noi, che mostra all'anima l'alba che segue la terza notte dopo la morte. L'immagine del Corpo astrale, o Veste di Luce, è più antica dello zoroastrismo; risale per lo meno all'India dei Veda, e ha precedenti analoghi in Egitto e in antichissime tradizioni sciamaniche diffuse ovunque. E tuttavia è la versione zoroastriana che sembra essere stata decisiva per l'Occidente; si fuse con l'ermetismo e con il neoplatonismo ellenistici fino a raggiungere pieno sviluppo dapprima nel sufismo iranico e poi nella cabala. Sono queste sofisticate visioni che mi proverò ad abbozzare; per ora basti riportare tanto la nostra angelologia

quanto la nostra peculiare esperienza della pre-morte alle loro autentiche scaturigini nell'immaginario iranico, sia mazdeo che musulmano. È paradossale che il cristianesimo abbia sempre visto l'Islam come un'eresia e lo zoroastrismo come un vestigio esotico, mentre invece deve buona parte della sua spiritualità a entrambe queste tradizioni rivali.

Cos'è che maggiormente lega gli angeli, i sogni profetici e gli auspici di immortalità alle ansie millenaristiche, messianiche o apocalittiche che siano? Potrei rispondere con un'immagine, il che non comporta in alcun modo che quanto è contenuto in tale immagine non possa costituire una realtà più ampia di quelle che con tanta prontezza siamo disposti ad accettare. È l'immagine di una figura primordiale, maschio e femmina al tempo stesso, più antica di Adamo ed Eva, semidivina e immune dalla Caduta, angelica e tuttavia superiore agli angeli, sogno nostalgico ma anche profezia di gloria millenaria o messianica, fulgida di una luce ardente. Quest'immagine ha diversi nomi; il più generico che conosca è Anthropos, o Uomo (anche qui in senso sia maschile che femminile). Per quanto eretica possa sembrare al giudaismo normativo, al cristianesimo e all'islamismo questa figura primordiale di Uomo, non è da escludere che rappresenti il principale fondamento di tutte queste religioni. A mano a mano che si avvicina la fine del millennio, ci verranno incontro varie specie di profezie, che non saranno altro che variazioni di quell'antica immagine, più di ogni altra in grado di annullare la contrapposizione ortodossa tra Dio e uomo. E nella misura in cui il sufismo iranico e il cabalismo da esso influenzato combinano insieme elementi del platonismo ermetico, della gnosi cristiana e dello zurvanismo, l'immagine sufi dell'Uomo di Luce diviene eclettica e centrale quanto basta per servire agli scopi di questo libro. L'angelo custode, o gemello celeste; il sogno al contempo portatore e interprete di messaggi; il corpo astrale adatto per l'ascesa della risurrezione; l'avvento della fine del tempo: tutt'e quattro queste profezie convergono nell'immagine di un ripristinato Uomo Primordiale, un'epifania e una testimonianza.

Una questione rimane aperta per quanto riguarda questa introduzione: la gnosi, o conoscenza diretta di Dio all'interno del sé, è di natura esoterica, sia essa riconducibile allo zoroastrismo o all'ermetismo, alla gnosi cristiana o al sufismo musulmano o alla cabala ebraica, oppure a una qualche versione mista, sincretica di queste credenze. Nel mondo contemporaneo, mentre ci avviciniamo alla fine del millennio le profezie dilaganti sono di carattere più popolare e laico di quanto non siano giudaiche o cristiane o musulmane. Quelli tra noi che avvertono la presenza di angeli, che fanno sogni premonitori, che passano per l'esperienza della pre-morte, di rado sono eruditi nelle antiche conoscenze esoteriche, e se mai conoscono le immagini tradizionali in forme svilite, adulterate dalla New Age. Come riuscire a comprendere le continuità, spesso apparenti e a volte reali, tra la gnosi e la quotidianità? Ci si troverà ad affrontare, all'ombra del millennio che incombe, immagini archetipiche che hanno una qualche sorta di esistenza indipendente, o si rimetteranno in scena (in un'interpretazione letterale) santi simulacri oggi ridotti a mode? Ci imiteremo tra noi, o ci rivolteremo dall'interno per riprodurre qualcosa che è già in noi stessi, vale a dire quel che c'è di più nobile e di più antico dentro di noi?

Non sono uno junghiano, e pertanto non attribuisco alcun credito agli archetipi dell'inconscio collettivo, ma sono un critico tanto della letteratura quanto della religione, uno studioso fedele della gnosi sia antica che moderna, e nutro un enorme rispetto per le immagini ricorrenti della spiritualità umana, indipendentemente da come vengano trasmesse. Si tratta di immagini dotate di una forza e una persistenza proprie; testimonianze dei bisogni e dei desideri degli uomini, ma anche di una frontiera trascendente che contrassegna o un limite dell'umano o un'illimitatezza che può essere al di là dell'umano. Torno qui a quanto citato in precedenza da Corbin, «un mondo soprasensibile, che non è né il mondo empirico dei sensi né il mondo astratto dell'intelletto». In quel mondo intermedio regnano le immagini, siano esse del teatro shakespeariano, delle scritture religiose, dei nostri sogni, della presenza degli angeli

o delle manifestazioni dei corpi astrali. Il millennio può essere un evento solo in quella realtà intermedia, ma chi è in grado di determinare o di predire le relazioni fondamentali tra impressioni dei sensi, immagini e concetti? Il mondo angelico, sia esso metafora o realtà, è una gigantografia in cui vedere e studiare noi stessi, proprio nel momento in cui ci dirigiamo verso ciò che potrebbe essere la fine del nostro tempo.

Preludio: fiducia in se stessi o mero gnosticismo

> Devo invitare gli uomini immersi nel Tempo a tornare in sé e a uscire dal tempo, ad assaporare la loro aria immortale originaria.
>
> R.W. EMERSON

I

Se cerchi *te stesso* al di fuori di te stesso, vai incontro a un fallimento, erotico o ideologico che sia. Dev'essere per questo che Ralph Waldo Emerson, in *Self-Reliance* (Fiducia in se stessi, 1840), il suo saggio fondamentale, rimarcava che «viaggiare è il paradiso degli sciocchi». Ho sessantacinque anni, ed è passato il momento di scrivere la mia versione di quella fiducia. Nella nostra epoca un'autobiografia spirituale, ho creduto finora, è meglio quando è implicita. Ma viene il momento in cui conosci perfettamente ciò che ti capiterà di conoscere, e in cui ti rendi conto che tutto il vivere e leggere e rimuginare che farai non modificherà il tuo sé più di tanto. Sono arrivato al quarantesimo anno consecutivo di insegnamento a Yale, e al mio settimo alla New York University, e negli ultimi dieci anni ho insegnato quasi esclusivamente Shakespeare. Che, oltre a dimostrare qualità sovrumane, mi dà continuamente l'impressione di saperne più di quanto chiunque altro abbia mai saputo. Per la gran parte degli studiosi, quell'impressione non è altro che un inganno, ma a me sembra la verità nuda e cruda. Conoscere me stesso, conoscere Shakespeare e conoscere Dio sono tre obiettivi distinti eppure strettamente collegati.

Perché tirare in ballo Dio?

La ricerca di Dio al di fuori di sé è un invito ai disastri del dogma, alla corruzione istituzionale, alle prevaricazioni stori-

che e alla crudeltà. Per almeno due secoli la maggior parte degli americani ha cercato il Dio dentro di sé piuttosto che quello del cristianesimo europeo. Ma perché, in tutto ciò, menzionare Shakespeare, che a mio parere rappresenta il prototipo dello scrittore laico?

Il sé lo si conosce principalmente conoscendo se stessi; la conoscenza di un altro essere umano è immensamente difficile, forse impossibile, per quanto in età giovanile, e persino nella mezz'età, si riesca a ingannarsi al riguardo. Ed è per questo che leggiamo Shakespeare e lo stiamo ad ascoltare: per incontrare altri sé. Nessun altro scrittore è in grado di fare questo per noi. Shakespeare come persona non lo si incontra mai, mentre è possibile che accada, all'interno della loro opera, con Dante o Tolstoj. Se ciò possa accadere con Dio dipende da noi stessi: sotto questo aspetto essenziale siamo assai diversi l'uno dall'altro. Ma per tornare al sé: lo si può conoscere principalmente attraverso la solitudine, o si può conoscerne alcune manifestazioni (in Shakespeare con particolare vivezza), o in esso si può conoscere Dio, ma soltanto quando si tratta a tutti gli effetti del nostro sé. Può darsi che i più grandi tra i mistici, i poeti e gli amanti siano riusciti a conoscere Dio in un altro sé, ma ho i miei dubbi che una simile eventualità possa ancora verificarsi in quest'epoca tarda, con il millennio che incalza.

Anche la più spirituale delle autobiografie è necessariamente un canto del sé. A sessantacinque anni, mi ritrovo a dubitare del momento in cui il mio sé è nato. Non sono in grado di individuarlo nei primi ricordi dell'infanzia, e tuttavia ne rammento la presenza in certe letture, specialmente delle poesie di William Blake e Hart Crane, quando avevo tra i nove e i dieci anni. Per lo meno nel mio caso, arrivò alla sua nascita tardiva (o seconda nascita) attraverso la lettura di poesia visionaria, un leggere che era anche, implicitamente, un atto di conoscenza di qualcosa prima a me ignoto. Solo più tardi quell'autorivelazione poté farsi esplicita; Blake e Crane, come altri grandi poeti, hanno il potere di ridestare nel lettore un'implicita forza reattiva, la percezione di possibilità del sé prima

inavvertite. La si potrebbe chiamare una percezione del "sublime possibile", di «qualcosa sempre sul punto di essere», come l'ha definita William Wordsworth. Emerson, propugnando la fiducia in se stessi, domandava: «Chi è l'Io originario, su cui può essere fondata una fiducia universale?». La sua risposta fu: una forza primitiva, o "profonda", che scopriamo dentro di noi. Emerson trovò la sua nell'eloquenza di certi sermoni; a me arrivò da certi brani sublimi di Blake e Crane che continuano a ripresentarsi alla mia memoria:

God appears & God is Light
To those poor Souls who dwell in Night,
But does a Human Form Display
*To those who Dwell in Realms of Day.**
(William Blake, *Auguries of Innocence*)

And so it was I entered the broken world
To trace the visionary company of love, its voice
An instant in the wind (I know not whither hurled)
*But not for long to hold each desperate choice.***
(Hart Crane, *The Broken Tower*)

Di questi tempi, in America, sono in molti a invocare la "legittimazione", intendendo in realtà il "risentimento" o la "spinta al risentimento". Essere legittimati dall'eloquenza e dalla capacità visionaria è quel che Emerson intendeva con fiducia in se stessi, ed è il punto di partenza di quel che intendo con "mero gnosticismo", laddove "mero" è usato nel suo significato originario di "puro" o "incontaminato". Innamorarsi della grande poesia quando si è giovani significa ridestarsi alle potenzialità del sé, in un modo che, almeno all'inizio, ha poco a che vedere con la conoscenza esplicita. Il po-

* Dio appare e Dio è Luce / per le anime triste che popolan la Notte, / Ma Mostra Forma Umana / a chi Popola i Regni del Giorno. [N.d.T]

** E fu così che entrai nel mondo franto / Per rintracciare la visionaria compagnia dell'amore, la sua voce / Un attimo nel vento (non so dove scagliata) / Ma non tanto da conservare ogni scelta disperata. [N.d.T]

tenziale del sé in quanto forza implica la sua immortalità, non nel senso della durata, ma come risveglio a una conoscenza di un qualcosa all'interno del sé che non può morire, perché non è mai nato. È una sensazione curiosa quella che può presentarsi a una persona giovane che si renda conto di non essere con i suoi genitori naturali. Sigmund Freud riporta questa sensazione alla "fantasia del bambino scambiato" in cui ci si immagina di essere un bambino rapito da genitori adottivi che poi si sono atteggiati a genitori naturali. Ma si tratta soltanto di una fantasia per individuare, all'interno del sé, un elemento magico o occulto, più antico di qualsiasi altro suo componente? Le intense letture nel corso dell'infanzia erano state la norma, una volta, per tanti di noi; oggi l'eccesso di stimoli visivi e sonori fa sì che queste immersioni nei libri siano una cosa rara, e ho il sospetto che le fantasie di sostituzione stiano scomparendo insieme con l'esperienza dell'autentica lettura infantile. A più di mezzo secolo di distanza dalla profonda impressione delle prime letture e dell'innamoramento per la poesia, non riesco più a ricordare *che cosa* esattamente sentissi allora, e tuttavia sono in grado di ricordare *come* era: un'esaltazione, un'euforia dovuta a nessun altro genere di inebriante che non fosse la magia del linguaggio, ma di un genere affatto diverso rispetto all'hip-hop contemporaneo. La lingua di Blake e di Crane, di Marlowe, di Shakespeare e di Milton andava oltre l'esaltazione gloriosa, oltre l'altezza, l'eccitazione della sua musica, e dava il piacere di un pensiero innescato, di un pensare che ti cambiava la natura esteriore proprio mentre rivelava un'identità interiore, un sé all'interno del sé, prima sconosciuto.

II

Gilbert Keith Chesterton, il più acuto degli scrittori cattolici moderni, ammoniva: «Il fatto che Jones adori il dio dentro di sé finisce col significare in sostanza che Jones adora Jones». Il mero gnosticismo richiede una netta distinzione da una simi-

le, generosa adorazione di sé; Bloom non aspira ad adorare Bloom, il che, oltre tutto, non sarebbe proprio un'esperienza religiosa. L'attuale degradazione dello gnosticismo va sotto il nome di New Age, un'armatura grande abbastanza per cingere insieme Shirley MacLaine e Arianna Huffington, in cui la signora MacLaine adora la signora MacLaine (con qualche buona ragione) e la signora Huffington venera la signora Huffington (con qualche ragione di meno). Ci sono stati ovviamente estatici di prima grandezza seguaci della gnosi, come il sufi sciita Al-Hallaj, che fu giustiziato a Baghdad nel 922, pare per l'ambizione del suo proclama («Sono la verità assoluta!»). Ma il mero gnosticismo, come l'intendo io, è qualcosa di più modesto, e non richiede rapimenti estatici per essere veicolato. Torniamo alle prime memorie, non a quelle di natura ambientale, o legate al sé empirico, ma a quelle del proprio sé più intimo, del senso della propria individualità. Quel che io rammento dev'essere abbastanza affine a quanto molti altri indubbiamente ricordano: una sorta di risveglio in cui sia la realtà che il sé sembravano tra loro in particolare sintonia, tanto che le sembianze del mondo esterno, sebbene solo per un tempo limitato, assumevano una sorta di radiosità. Un'esperienza trascendente di questo tipo può essere sottoposta al riduzionismo psicoanalitico, o a quello di altri sistemi interpretativi in grado di darne una lettura definitiva. Ma perché dovremmo sentirci in obbligo di farlo? La fallacia riduzionistica trova la sua migliore esemplificazione in quel genere di persone (a tutti note) che, a proposito di qualcuno con cui siamo in intimità, ci domandano: "Ma dimmi, com'è lui *veramente*?". Glielo diciamo, e per tutta risposta: "Ma no, voglio dire *veramente*", e all'improvviso ci rendiamo conto del senso autentico della domanda: "Qual è la cosa in assoluto *peggiore* che puoi dire di lui che sia vera, o sufficientemente tale?". Non c'è manifestazione dello spirito umano in grado di sopravvivere a questo genere di riduzionismo.

Di questi tempi, negli Stati Uniti, si vive circondati da una religiosità che pervade la politica, i media, persino le manifestazioni sportive. Søren Kierkegaard ripeteva decisamente

quanto fosse difficile, pressoché impossibile, «diventare cristiano» in quella che voleva passare per una società cristiana. Quello che lo speaker della Camera Newt Gingrich denuncia, e che il *New York Times* difende, come «controcultura» è in sostanza una religiosità diffusa, eretica più nelle sue implicazioni che nelle sue esplicite rivendicazioni. La New Age, un'interminabile, spassosissima orgia di vaghe brame, non è proprio un prodotto della controcultura come pare fosse all'inizio; le sue origini risalgono a un'antica mescolanza di occultismo e di fede americana nell'Armonia sospesa a mezza strada tra buoni sentimenti e benessere. Il rock, marchio o vessillo autentico della controcultura, ha rappresentato una volta una nuova versione dell'autoctona religiosità americana, per effimera o secolare che fosse, analoga, per quel che è durata, a certe fiammate trasformatesi poi in credi permanenti, come quelli dei mormoni, dei pentecostali o degli avventisti. È passato, probabilmente nell'inverno 1969-1970, quel momento in cui l'intensità dello spirito raggiunse il suo apice effimero, e quando qualcuno dei miei studenti più sensibili mi assicurava che i Jefferson Airplane, in concerto, avevano comunicato un'esperienza mistica. E così doveva essere stato, senza dubbio, visto che loro erano lì ad ascoltarli, in una condizione estatica, figli di quella che William James, in *The Varieties of Religious Experience* (Le diversità dell'esperienza religiosa), definisce la «Rivelazione anestetica», procurata allo psicologo-filosofo pragmatico dal gas esilarante. Il guaio della "rivelazione anestetica" è che la musica cessa, la droga svanisce, e non resta alcuno strascico di spiritualità, o per lo meno niente di cosciente che si possa mettere in parole. Il che, a ogni modo, è pur sempre preferibile alla prosa della New Age, alla sua inconcepibile vacuità.

Una trascendenza che non si riesce a esprimere in qualche maniera è un'incoerenza: la trascendenza autentica si può comunicare solo con la padronanza del linguaggio, giacché la metafora è una traslazione, un trasferimento da un genere di esperienza a un altro. Il fallimento della critica rock, a eccezione di certi suoi momenti squisitamente tecnici, è un altro

indicatore della fuga dell'intelligenza nella cosiddetta "controcultura". Ma il mio mestiere, la critica letteraria, è spesso anche più di un fallimento. L'esperienza letteraria ha di necessità un suo rapporto con il trascendente, ma chi potrebbe rendersene conto da ciò che oggi si definisce "cultural criticism", secondo cui non esiste il sé, né negli scrittori né in chi legge, ma soltanto la politica: genere, classe, etnia. Siccome la mia personale versione della fiducia in se stessi sarebbe impossibile senza il senso del sé profondo, e dal momento che la trascendenza per me ebbe inizio con il miracolo della lettura della grande poesia, sono obbligato a testimoniare che le opere letterarie possono comunicare trascendenza.

Ma che cos'è, per semplificare, la trascendenza? In quanto attributo divino, significa un'ascesa al di là dell'universo materiale e di noi stessi, nella misura in cui non siamo altro che elementi di quell'universo. In quanto attributo umano, i materialisti la liquidano definendola un'illusione, eppure essa conduce un'esistenza non facile in molti di noi, trovando appiglio più solido nel corso delle epoche in un esiguo manipolo di individui: mistici, visionari, saggi, uomini e donne che hanno un contatto diretto con il mondo divino o con quello angelico e sono in grado di trasmettere qualcosa di decisivo nel contatto che hanno con noi. Nell'introduzione a *La filosofia perenne*, la bella antologia del 1945, Aldous Huxley avverte che essa

> [...] contiene ben pochi estratti da opere di letterati di professione e, per quanto illustri una filosofia, vi si trovano ben poche pagine di filosofi di professione. Il motivo è molto semplice. La Filosofia Perenne si occupa principalmente dell'unica, divina Realtà consustanziale al mondo molteplice delle cose, delle vite e delle menti. Ma la natura di quest'unica Realtà è tale da non poter essere appresa direttamente e immediatamente se non da coloro che hanno deciso di adempiere certe condizioni, rendendosi pieni d'amore, puri di cuore e poveri di spirito. Perché sono queste le condizioni? Non lo sappiamo.

Il principio di Huxley significa che nel suo libro c'è posto per san Giovanni della Croce e Meister Eckhart, e non invece per

Dante, Emerson e Kierkegaard. Né per William Blake o nessuno dei grandi pensatori gnostici, siano essi il cristiano Valentino, il sufista musulmano Ibn 'Arabi o il cabalista ebreo Isaac Luria. La spiritualità che rinuncia ha una schiatta antica e onorevole, ed è sempre stata compatibile con l'ortodossia dogmatica in tutte le religioni occidentali. La spiritualità che s'impone ha un'ascendenza altrettanto antica e onorevole e non è mai stata conciliabile con la fede istituzionale e storicizzata. Ritengo non sia casuale che la spiritualità del sé forte abbia affinità così strette con le visioni dei poeti e del popolo delle lettere, a tal punto che scritti sia gnostici sia letterari potrebbero e dovrebbero essere raccolti insieme in un'antologia che emuli la *Filosofia perenne* di Huxley. Un libro del genere lo si potrebbe intitolare "L'arsenale spirituale", perché i suoi autori sono tanto aggressivi quanto riescono a essere pii, sono faziosi di cuore e ricchi di spirito. Perché debba essere così, noi lo sappiamo: perché il problema è per l'appunto la conoscenza. Gnostici, poeti e popolo delle lettere condividono la percezione di sapere che sanno. Il che mi conduce alla distinzione fondamentale tra gnosi e gnosticismo, una differenza di natura pragmatica che sta alla base del mio percorso sperimentale verso il mero gnosticismo.

III

Clive Stopes Lewis, in chiusura di uno dei libri che amo di meno, *Mere Christianity* (Mero cristianesimo), associa acutamente la rinuncia cristiana al sé con la rinuncia a cercare l'originalità in letteratura:

> Fino a quando non avrai ceduto a Lui il tuo io non avrai un io autentico. [...] Anche in letteratura e nell'arte, nessuno che si dia cura di essere originale lo sarà mai davvero: laddove se cerchi semplicemente di dire la verità (senza curarti un soldo bucato di quanto spesso sia stata detta) riuscirai, nove volte su dieci, a diventare originale senza neanche essertene mai reso

> conto. Il principio vale per tutta la vita, dall'inizio alla fine. Rinuncia al tuo io, e troverai quello vero. Abbandona la vita, e te la salverai. Sottomettiti alla morte, alla morte delle tue ambizioni e dei desideri più cari ogni giorno, e alla morte del tuo corpo alla fine: sottomettiti con ogni fibra del tuo essere, e troverai la vita eterna. Non portarti dietro nulla. Nulla che tu non abbia alienato sarà mai tuo per davvero. Nulla in te che non sia morto sarà mai risuscitato dalla morte. Cerca te stesso, e finirai per trovare solo odio, solitudine, disperazione, ira, rovina e sfacelo.

Messi da parte i motivi di semplice avversione personale, questo brano ha per me un certo fascino, perché rappresenta punto per punto il rovesciamento del programma della conoscenza del sé profondo che costituisce la ricerca gnostica (e letteraria) dell'immortalità. La gnosi fa affidamento sulla distinzione tra *psyche*, o anima, e sé profondo, il che significa in concreto che qualsiasi rafforzamento della *psyche* procede dalla conoscenza del sé originario, già tutt'uno con Dio. L'originalità è il contrassegno tanto dello gnosticismo storico quanto della genuina letteratura occidentale; il fatto che Lewis sminuisca sia il sé che l'originalità è una conferma dell'analisi negativa degli gnostici a proposito di coloro che vivono secondo la fede invece che seguendo la conoscenza. La "fede" cristiana è *pistis*, un credere che qualcosa è stato, è e sarà così. La "fede" giudaica è *emunah*, una fiducia nel Patto. *Islam* significa "sottomissione" al volere di Allah, manifestato tramite il suo inviato Maometto, «sigillo dei profeti». La gnosi però non è un credere in qualcosa, una fiducia in qualcuno, o un sottomettersi. Piuttosto è una forma di reciproca conoscenza, e un simultaneo essere conosciuti, di Dio e da Dio.

Non voglio dare l'impressione che si tratti di un processo semplice; è qualcosa di assai più elitario del "mero cristianesimo" di Lewis, e ho il sospetto che sia questa la ragione per cui, nel corso della storia, lo gnosticismo sia sempre stato sopraffatto dal cristianesimo ufficiale. Io però sto scrivendo un'autobiografia spirituale e non un trattato di teologia gnostica, sicché ritorno alla storia privata per spiegare come in-

tendo gnosi e gnosticismo. Non è necessario essere ebrei per sentire il peso angoscioso della mostruosità che i tedeschi hanno compiuto ai danni dell'ebraismo europeo, ma se capita di aver perso tutti e quattro i nonni e diversi zii, zie e cugini nell'Olocausto, allora può succedere di essere un po' più suscettibili davanti al principio, condiviso da giudaismo ortodosso, cristianesimo e islamismo, dell'onnipotenza e della benevolenza di Dio, che consegna un Dio tollerante verso l'Olocausto, e dunque intollerabile, pazzo o irresponsabile, se la sua benevola onnipotenza è compatibile con i campi di sterminio. Un cosmo così osceno, una natura pervasa di schizofrenia, risultano accettabili per il monoteista ortodosso in quanto parte del "mistero della fede". Lo gnosticismo storico, per quanto mi è possibile congetturare, nacque tra gli ebrei del I secolo dell'èra volgare come protesta proprio contro questo mistero della fede che, come ha scritto Emily Dickinson, «bela per capire». E però "gnosticismo" è un termine ambiguo; anche «religione gnostica», suggerito da Hans Jonas, crea, come ammette lui stesso, qualche difficoltà. Per quanto ci è dato di accertare, nel mondo antico di chiese o templi gnostici ce n'erano ben pochi, forse nessuno. E tuttavia lo gnosticismo fu più di una tendenza, anche più di un partito o un movimento: credo sia meglio definirlo un "orientamento spirituale", che è stato ed è un'esplicita, potente revisione del giudaismo e del cristianesimo, e poi dell'islamismo. Intorno allo gnosticismo aleggia un'aura di "prima volta", un'atmosfera di originario che sconcerta l'ortodosso di qualsiasi fede. Creatività e immaginazione, irrilevanti o addirittura pericolose per le fedi dogmatiche, gli sono essenziali. Quando mi imbatto in questa qualità, la riconosco all'istante, e in risposta sento una musica cognitiva che risuona dentro di me.

IV

A metà del viaggio, sui trentacinque anni (ormai trent'anni fa), mi ritrovai in condizioni miserevoli, e per quasi un anno

sprofondato in un'acuta malinconia. Svanivano i colori, non riuscivo a leggere e facevo fatica ad alzare gli occhi al cielo. L'insegnamento, la mia attività più consueta, mi era divenuto impossibile. Qualunque fosse stata, la causa scatenante di quella depressione finì ben presto con il diventare irrilevante, e mi resi conto che la crisi era di natura spirituale. Il mio io, che fino a quel momento mi era sembrato assai forte, aveva subito un'enorme devastazione che l'aveva rimosso. Su suggerimento del mio psichiatra di Yale me ne andai all'estero, ma a Londra mi ritrovai in un tale stato depressivo che ricorsi a un eminente psicoanalista pachistano raccomandatomi dal mio medico americano. Un'avversione immediata scattò tra l'analista londinese e me, al punto che mi rifiutai di andare da lui dopo la terza seduta; ma quella furia si rivelò terapeutica, e mi sottrasse in parte a un buio abisso spirituale. Racconto questa storia soltanto perché quel distacco fu, all'inizio, estremamente limitato. Ciò che mi salvò, in quel lontano 1965, fu un processo che all'inizio rappresentò una lettura, e poi diventò una sorta di conversione "religiosa" che era anche un'escursione all'interno di una personale teoria letteraria. Avevo acquistato il saggio di Jonas, *Lo gnosticismo*, nel momento in cui usciva in formato paperback nel 1963, e l'avevo letto per la prima volta, accostandolo a William Blake, di cui scrivevo allora un commento, e ai saggi di Gershom Scholem sulla cabala. Ma il libro di Jonas ebbe su di me un effetto ritardato; non accese i miei interessi fino a quando non mi diedi a leggere ininterrottamente Emerson, per tutto il 1965-1966. Ricordo ancora quei passi di Emerson che nella mia mente si andarono a sovrapporre retrospettivamente agli scritti di Jonas:

> Il meglio è sempre ciò che mi restituisce a me stesso. Il sublime è eccitato in me dalla grande dottrina stoica: "obbedisci a te stesso". Ciò che mostra Dio in me, mi fortifica. Ciò che mostra Dio fuori di me, mi trasforma in una verruca e in un porro.
>
> Nel momento della visione non c'è niente che possa essere chiamato gratitudine, o propriamente gioia. L'anima innalzata

> sulla passione contempla l'identità e l'eterna causa, percepisce l'esistenza indipendente della Verità e della Giustizia, e tranquillizza se stessa sapendo che tutte le cose vanno bene. I vasti spazi della natura, l'Oceano Atlantico, il Mare del Sud, i lunghi intervalli di tempo, gli anni, i secoli, non contano niente. Questo che io penso e sento era alla base di ogni precedente condizione di vita in ogni circostanza, costituisce il fondamento anche del mio presente, e di ciò che si chiama vita e di ciò che si chiama morte.
>
> Coloro che non riescono a reagire da un livello di giudizio superiore a questi fatti o questioni di tempo, ne diventano schiavi. I fatti li intralciano, li tiranneggiano, e ne fanno uomini di routine, uomini di *senso*, in cui un'assoluta obbedienza ai fatti ha estinto ogni scintilla di quella luce per cui l'uomo è veramente tale.

Per Jonas, come per Emerson, il momento della gnosi è la percezione diretta della mente, puro movimento ed evento che simultaneamente dischiude una scintilla divina nel sé, e un senso di degradazione divina anche lì, nell'intimità più riposta del sé, perché la Caduta gnostica avviene *all'interno* della divinità. L'effetto combinato di Jonas ed Emerson su di me fu quello di trovare il contesto per la mia depressione nichilistica. Jonas fornisce un catalogo degli stati che si accompagnano alla sensazione gnostica di *essere stati gettati* in quest'esistenza: senso di abbandono, terrore, nostalgia, torpore, sonnolenza, ebbrezza. Il trascendente Dio straniero o alieno dello gnosticismo, trovandosi al di là del nostro cosmo, non ha più un potere effettivo; Dio esiste, ma è a tal punto nascosto da essere diventato, in se stesso, un concetto nichilistico. Non è responsabile del nostro mondo di campi di sterminio e di schizofrenia, ma è così alienato ed esiliato da risultare impotente. Siamo privi di garanzie, poiché il Dio di questo mondo, idolatrato (come diceva Blake) con i nomi di Gesù e Geova, è soltanto un pasticcione, un arcangelo artigiano che ha rabberciato la Falsa Creazione che conosciamo come nostra Caduta.

In quanto americani, siamo oggi postpragmatisti; ammettiamo soltanto quelle differenze che fanno la differenza. E fa una certa differenza credere di risalire a prima della Creazione; di essere sempre stati lì, una parte e una particella di Dio. La fiducia in se stessi è una dottrina per solitari; non va affatto d'accordo con la tesi marxiana che la più piccola unità umana sia composta di due persone. Il mero gnosticismo non si presta a culti collettivi, per quanto sporadici tentativi del genere siano stati indubbiamente registrati. Come dovrebbe essere una preghiera gnostica? Un'invocazione al sé, forse, perché si svegli, perché sia reso libero dalla gnosi. Emerson, da profeta americano, lo ha detto per noi: «La cosa migliore è sempre quella che mi rende a me stesso».

V

Viviamo, oggi più che mai, in un'America dove un gran numero di individui è gnostico senza saperlo, il che costituisce un peculiare paradosso. Quando Newt Gingrich ci viene a dire che il futuro dell'economia nazionale dipende interamente dall'informazione, allora mi torna in mente che gli gnostici antichi negavano sia la materia che l'energia, e mettevano l'informazione sopra ogni altra cosa. L'informazione gnostica parte da due consapevolezze principali: l'estraneità, o l'alienazione di Dio, che ha abbandonato questo cosmo, e la collocazione di un residuo di divinità nel sé più riposto dello gnostico. Quel sé più profondo non fa parte della natura, né della storia: è privo di materia e di energia, e in questo senso non rientra nel sistema Creazione-Peccato originale, che per uno gnostico costituiscono un unico, identico evento. Se Gingrich è uno gnostico inconsapevole di destra, non ci mancano, anzi abbondano gli gnostici ignari di sinistra, come lui in cerca della salvezza attraverso un genere di informazione alquanto differente. Gingrich subisce molto l'influenza del futurologo apocalittico Alvin Toffler, la cui visione di una nuova America non è coerente abbastanza perché io riesca a capirne molto, eccetto che la via

dell'apoteosi passa per una tecnologia dell'informazione sempre più avanzata. Io stesso, in un momento di ironia, definii una volta lo gnosticismo come "una teoria dell'informazione", ma non mi rendevo conto per niente che tutt'attorno a noi, nel paese di Gingrich, era disponibile qualsiasi tipo di parodia, anche quella dello gnosticismo. I suoi nemici l'hanno confuso con ogni genere di ideologia moderna, ma i suoi cosiddetti "amici" gli fanno anche di peggio. Il culto degli angeli attualmente in voga in America è un'altra parodia degradata dello gnosticismo, sebbene al riguardo senta di dover riandare parecchio indietro per spiegare quanto effettivamente curiosa sia questa mania, e perché finirà per restare qui tra noi, almeno fino a quando non saremo nel XXI secolo.

Angeli nella Bibbia ebraica se ne trovano, ma è raro che abbiano un ruolo di primo piano, essendo spesso frutto di revisioni editoriali, surrogati di Jahvè ogni qual volta i redattori della scuola sacerdotale sentivano che il testo jahvista si faceva troppo ardito nella raffigurazione di Dio. Gli angeli diventano figure di primo piano, sostituti di un Dio sempre più remoto, solo nelle scritture apocalittiche ebraiche del III e del II secolo prima dell'èra volgare, in una Palestina governata dai successori ellenistici di Alessandro Magno. Gli angeli in realtà non erano un'invenzione del mondo ebraico, ma tornarono dalla cattività babilonese insieme con gli ebrei. La fonte principale va cercata nell'angelologia della Persia zoroastriana, che si può far risalire al 1500 a.C. Zoroastro (versione greca del suo nome originario Zarathustra, che fu quello preferito da Friedrich Nietzsche) è per molti di noi una figura avvolta nel mistero, ma pare che sia riconducibile a lui il fondamento religioso del nostro senso dell'apocalisse e dell'attesa millenaristica, concetti che prima non esistevano. Soggette a volte a curiosi effetti di rifrazione, le idee originarie di Zoroastro riapparvero nel tardo giudaismo apocalittico, nello gnosticismo e nel primo cristianesimo, per poi riemergere nel ramo sciita dell'islamismo, ancora oggi prevalente in Iran. Norman Cohn ha sostenuto di recente che ciò che collega tra loro le apocalissi ebraiche postbibliche come i Libri di Enoch e alcu-

ni dei Rotoli del Mar Morto, come pure il Nuovo Testamento, è la visione zoroastriana, che postula un conflitto dualistico tra forze soprannaturali del bene e del male, una lotta che termina con il trionfo del bene e l'istituzione del Regno di Dio sulla terra. Dottrine come quelle dell'esistenza del diavolo e degli altri angeli caduti, e della risurrezione dei morti, oltre a tutto l'universo dell'angelologia di rincalzo, sembra che siano prestiti ebraici, cristiani e infine musulmani dal mondo spirituale iranico di ispirazione zoroastriana. Gli aspetti paradossali di una simile eredità sono evidenti, e particolarmente accentuati proprio di questi tempi in cui gli scenari apocalittici degli esperti americani e israeliani sottolineano la minaccia costituita dall'Iran, in grado di dotarsi di una bomba atomica nel giro di cinque anni, giusto in tempo per dare un saluto al millennio con un fuoco infernale. Il precipitare dell'Unione Sovietica in un altro miserevole impero russo ha privato gli indovini dell'America protestante come il reverendo Pat Robertson di un'apocalittica bestia villosa che la malefica potenza iraniana è ora in grado di rimpiazzare. Il fondamentalismo cristiano americano e il fondamentalismo sciita dell'Iran sono eredi rivali delle raffigurazioni zoroastriane delle Ultime Cose. Cohn fa notare che nel Libro di Daniele il simbolismo dei quattro metalli, che rappresentano le quattro età della terra, culmina nella quarta e ultima epoca (la nostra) rappresentata da «ferro misto ad argilla [di Adamo]», prestito diretto da un testo apocalittico di Zoroastro.

Che cosa ha a che fare tutto ciò con lo gnosticismo, o con la gnosi personale di uno di noi, per esempio con la mia? Lo gnosticismo, allora come oggi, nasce a mio giudizio come protesta contro la fede apocalittica, anche quando si costituisce all'interno di una fede di questo tipo, come fece in seguito con il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo. Una religione profetica diventa apocalittica quando la profezia non si avvera, e una religione apocalittica si fa gnosticismo quando l'apocalisse non si realizza, come per fortuna è sempre accaduto finora e, ci auguriamo, accadrà in seguito. Lo gnosticismo non fallisce; non può fallire, perché il suo Dio è al contempo

profondamente radicato nel sé ed estraniato, infinitamente remoto, al di là del nostro cosmo. Nel corso della storia lo gnosticismo è sempre stato vittima di persecuzioni, che vanno dal ripudio relativamente clemente del giudaismo ortodosso alla tremenda violenza del cattolicesimo contro gli gnostici cristiani in tutte le epoche, dovunque e ogniqualvolta la Chiesa si è trovata strettamente alleata a un potere secolare repressivo. L'ultimo gnosticismo organizzato nel mondo occidentale fu distrutto nelle cosiddette "crociate" contro gli albigesi, che misero a ferro e a fuoco la Francia meridionale nel corso del XIII secolo sterminando non solo gli eretici catari ma anche l'idioma provenzale e la cultura trobadorica, sopravvissuta soltanto nel mito e nell'ideale imperante nel mondo occidentale dell'amore romantico. È poi solo un altro paradosso che le nostre vite amorose, con l'assegnamento che fanno su una malattia psichica definita "cadere (o essere) innamorati", debbano costituire un finale, inconsapevole retaggio dell'ultimo, a tutt'oggi, movimento gnostico organizzato.

È un punto di vista che sento il bisogno di modificare o rettificare, dal momento che lo gnosticismo è vivo e vegeto (fino a un certo punto) in America, e non soltanto nelle parodie New Age, per quanto sia delizioso scoprire sul *New York Times* che Gingrich tiene il trattato di Arianna Huffington, *The Fourth Instinct* (Il quarto istinto), nell'armadietto del suo ufficio. Lettore fra i più intrepidi, l'ho affrontato, ma solo per vedermi respingere, sconfitto, dalla sua ispirata vacuità. Le nostre forme di autentico gnosticismo sono diffuse dovunque celebrino i loro riti i nostri nuovi supremi magnati repubblicani del Sud e dell'Ovest: a Salt Lake City, a Dallas e dovunque templi mormoni e chiese battiste del Sud aprano varchi nei cieli. La religione americana, tanto nella versione autoctona quanto in quelle dichiaratamente cattolica e protestante, è più un amalgama gnostico che una versione di cristianesimo storico e dottrinale all'europea, sebbene siano in pochi a riuscire a comprenderlo (o forse in genere non desiderano rendersene conto). Preti cattolici allarmati, che cercano di tener duro di fronte alle femministe furiose della Woman Church

(un'imponente, grintosa associazione che in vari posti minaccia di impadronirsi delle chiese), si sono resi conto del pericolo, e così v'è pure un manipolo di ministri protestanti che oggi comprendono come il loro orientamento neo-ortodosso stia cedendo a un neognosticismo populista. Ma le manifestazioni più eclatanti vanno al di là delle chiese, e sono più grandi persino delle legioni di compagni di strada della New Age. L'industria sfrenatamente dilagante del culto angelico, delle esperienze di pre-morte e dell'astrologia (le reti di divinazione dei sogni) sono le versioni massificate di uno gnosticismo falsificato o camuffato. A volte mi abbandono alla fantasia di un san Paolo che ridiscenda nell'America contemporanea, in mezzo a culti tanto diversi come il cattolicesimo e il battismo del Sud. Resterebbe sconcertato, non dal cambiamento, ma dall'uniformità, e crederebbe di essere ritornato a Corinto e Colosse, a fare i conti di nuovo con i miti gnostici degli angeli che avevano creato questo mondo. A leggere san Paolo, si scopre che non aveva simpatia per gli angeli. C'è un'osservazione criptica nella Prima lettera ai Corinzi (11, *10*) secondo cui «la donna deve portare sul capo un segno della sua dipendenza a motivo degli angeli» che sospetto rimandi ai ragguagli contenuti nei Libri di Enoch a proposito della libidine angelica per le donne della terra. Nella Lettera ai Colossesi, la distinzione tra angeli e demoni sembra annullata, e si mettono in guardia i cristiani contro la «venerazione degli angeli», un'ammonizione che le chiese, al momento, sembrano poco inclini a riaffermare.

L'esperienza della pre-morte è un altro fenomeno premillenaristico che costituisce una parodia dello gnosticismo; ogni resoconto che ci arriva di questa curiosa materia culmina in un "abbraccio di luce", per il tramite di una fonte luminosa nota nella tradizione gnostica come Corpo astrale, Corpo di risurrezione, o Ermes, la guida nel regno dei morti. Essendo tutta la vita, in un certo senso, un'esperienza di pre-morte, sembra effettivamente strano che casi che hanno tutta l'aria di costituire diagnosi sbagliate debbano valere come probabili indizi di immortalità. È la commercializzazione dell'angelolo-

gia e delle ciarlatanerie extracorporee a stabilire un nesso effettivo tra l'annosa storia dell'astrologia da cassetta e la divinazione dei sogni. In quanto profezie di massa del millennio, tutto ciò rappresenta il probabile degrado finale di uno gnosticismo americano populista. È questo a indurmi a tornare ai grandi testi di uno gnosticismo più genuino e ai loro più autentici commentatori.

L'anarchica Confraternita del libero spirito del XV secolo e i catari provenzali del XII costituiscono, con i manichei, i tre esempi più cospicui di movimenti gnostici che andarono oltre il livello di un culto esoterico di intellettuali. Lo gnosticismo antico, come le varianti romantiche e moderne, è stato una religione esclusiva delle élite, quasi una religione letteraria. Uno gnosticismo depurato, allora come adesso, serve davvero solo a una cerchia relativamente ristretta, e forse si tratta di una disciplina tanto estetica quanto spirituale. Tuttavia, all'avvicinarsi del nuovo millennio, di fronte alla possibilità remota eppure realistica di un'America praticamente gingrichiana, potrebbe succedere di vedere uno gnosticismo popolare di protesta che sorge da una nuova Confraternita del libero spirito, composta di diseredati urbani privi di assistenza pubblica, e delle meste legioni della generazione X, i giovani di ceto medio che si danneranno tutta la vita per risanare i deficit del reaganismo e delle rivoluzioni gingrichiane. È una lugubre profezia, ma il periodo 1996-2004 *potrebbe* continuare a essere il regno dello speaker Gingrich, e portare così davvero al disastro prossimo venturo, cioè una Coalizione cristiana (con qualche seguace ebreo del neoconservatorismo) in grado di abrogare buona parte dei primi dieci emendamenti alla Costituzione ricorrendo a riforme costituzionali, il che ci riporterebbe all'America dei rapaci magnati della fine dell'Ottocento.

Immagino gli Stati Uniti della "Gingrichia" virtuale che pagano il pareggio del bilancio statale con un'alta imposta nazionale sui consumi, gravante in particolare sulle spalle dei poveri, neri e bianchi. Con il cristianesimo istituzionale, sia esso protestante, cattolico o di qualche setta americana (battisti e mormoni, in particolare) come parte integrante dell'"establish-

ment gingrichiano", si potrebbe assistere alla nascita tra gli sfruttati di un'eresia gnostica come movimento di massa, magari arrivando a staccare il movimento pentecostale dalle sue attuali alleanze reazionarie. Un'America di sollevazioni in nome dello stato sociale, di un virtuale "vangelo gingrichiano" imposto per contratto, fondato su di un monopolio dell'informazione, potrebbe benissimo dare il la a uno gnosticismo su larga scala degli umiliati e degli offesi, levatisi ad affermare e difendere la scintilla divina dentro di loro. Se dovesse verificarsi il trionfo di un impenitente Gingrich, allora l'unica fiducia in se stessi lasciata ai reietti potrebbe essere una resistenza di ispirazione religiosa. Come chiunque altro, sarei lieto se si potesse accantonare tutto ciò come mera fantasia, invece che come mera gnosi della catastrofe prossima ventura.

1. Angeli

Visioni di angeli

Gli angeli sono tutt'altro che immagini effimere. Le religioni occidentali nella loro sequenza storica (zoroastrismo, giudaismo, cristianesimo, islamismo) non sono riuscite a narrare la storia delle proprie verità senza l'intercessione degli angeli, né esiste alcuna tradizione religiosa di rilievo, tanto in Oriente quanto in Occidente, che su di loro non faccia affidamento. La vita spirituale, che si esprima nel culto o nella preghiera, nella contemplazione privata o in forme artistiche, ha bisogno di visioni angeliche. Queste abbondano in certe ere e sfumano in altre, e tuttavia, in genere, a un qualche livello sono sempre presenti. Persino tra laici e materialisti metafisici non fa specie sentir parlare dell'angelo buono di qualcuno o di quello cattivo di qualcun altro, ma è raro sentir dire che l'angelo del mattino o quello della sera ci siano vicini. Ciò avviene in parte perché anche tra credenti si guarda di frequente agli angeli come a esseri ambigui: sono puri spiriti o hanno un corpo, mangiano e bevono, fanno l'amore o la guerra? Lo stesso sant'Agostino, massima autorità in campo cristiano, affermava che non ci era dato sapere se gli angeli avessero materialità corporea, saggia affermazione che tuttavia non ebbe una particolare influenza. San Tommaso d'Aquino può essere preso come rappresentante del punto di vista cattolico secondo cui gli angeli sono puro spirito, mentre Milton può essere un esempio di quegli umani-

sti e protestanti secondo cui tutto ciò che effettivamente esiste deve incarnarsi in un corpo. Milton, nella più grande opera di tutta l'angelologia moderna, il poema epico *Paradiso perduto*, sottolinea che i suoi angeli mangiano e assimilano il cibo degli uomini, fanno l'amore tra di loro e possono essere feriti (ma non mortalmente) lottando con i propri simili. I suoi angeli buoni sono eretici nel senso che fanno affidamento sulle proprie forze, e non sulla grazia di Dio, nel solco dell'esaltazione miltoniana dell'uomo in grado di resistere o di cadere in ragione esclusiva del proprio libero arbitrio. Il ritratto più straordinario di un angelo che mai abbiamo avuto, e che mai avremo, è quello del Satana miltoniano, che utilizza la sua libertà per conquistarsi una titanica dannazione.

Robert H. West, nel suo *Milton and the Angels* (Milton e gli angeli, 1955) nota come la grande originalità del poeta, in rottura con tutta l'angelologia precedente, sia stata il fatto di sostenere che gli angeli, caduti e non, facessero l'amore tra loro per un'esigenza di appagamento e non per procreare una prole angelica. Esisteva un'antica tradizione, zoroastriana e di testi apocrifi ebraici, secondo la quale a molti angeli capitava di innamorarsi delle belle figlie dell'uomo, ma non pare che Milton avesse alcun precedente cristiano per la simpatica tesi delle voglie angeliche e di quel che facevano per soddisfarle. Sulla sessualità degli angeli sono disponibili dati di origine cabalistica e provenienti da altre fonti esoteriche, ma pare che Milton non ne avesse diretta conoscenza. I suoi angeli sono alternativamente maschi e femmine, e cambiano di genere con i propri partner, un po' sul tipo della sessualità umana dei mondi descritti nel meraviglioso romanzo di fantascienza *The Left Hand of Darkness* (La mano sinistra delle tenebre) di Ursula K. Le Guin. Se è vero che gli angeli della Bibbia, come quelli del Corano, si mostrano solo in sembianze maschili, le più antiche tradizioni persiana e babilonese sottolineavano l'esistenza anche di creature femminili, un rilievo che ritorna nella dottrina rabbinica e che avrà amplificazioni nella cabala. Milton, davvero una setta a se stante, rende intensamente umani i suoi angeli e profondamente angelici Adamo ed Eva,

al fine, ancora una volta, di esaltare l'immagine dell'uomo, e in particolare di celebrare le possibilità divine implicite nella sessualità umana.

Per il poeta inglese gli angeli erano uno specchio in cui tutti ci guardiamo, in contemplazione né di noi stessi né di un'assoluta alterità, ma di una regione intermedia dove sé e altro si fondono. Jakob Boheme, il mistico protestante tedesco vissuto tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, rivolse lo sguardo allo specchio angelico e ci vide una miscela assai diversa da quella che doveva aver osservato Milton. I suoi angeli, che sono pensieri di Dio, hanno sembianze umane, sono senza ali, hanno mani e piedi, ma in bocca non hanno denti perché mangiano solo il frutto del paradiso. Questi angeli germanici non sono semplici messaggeri; Dio non è in grado di governare la natura o la natura umana senza di loro dal momento che sono i suoi unici strumenti. Se mai accadesse che d'improvviso venissero a mancare, allora il Dio di Boheme sarebbe nell'impossibilità di agire, poiché gli elementi positivi e negativi che compongono la natura dualistica di Dio raggiungerebbero uno stato di inazione permanente, e gli angeli sono il puntello del lato positivo. Un secolo dopo Boheme, un altro formidabile mistico, Emanuel Swedenborg, ebbe degli angeli una visione più ampia. Tutti gli angeli del teosofo svedese erano allo stesso tempo mortali e umani: l'angelo sarebbe pertanto la forma della risurrezione. Già affermato ingegnere minerario, Swedenborg fissò lo specchio angelico e vi scoprì all'interno un paradiso e un inferno, che descrisse nei più minuti dettagli, quasi come per una perizia su minerali sconosciuti. Così vasto e sublimemente pedante è il resoconto di Swedenborg da dare ben presto al lettore la sensazione che tanto il paradiso quanto l'inferno siano regioni che è meglio evitare, sebbene nel mondo angelico l'amore coniugale cresca rigoglioso, tanto che vi si celebrano nuovi matrimoni. L'aspetto più singolare degli angeli swedenborghiani è che non hanno proprio nulla di singolare; sono banali quanto i nostri vicini di casa. Il poeta William Blake, che era nato nel 1757, l'anno indicato da Swedenborg come quello del Giudizio finale nel

mondo dello spirito, fece dei suoi angeli una satira cordiale. In Blake questi angeli diventano opportunistici sostenitori della triplice esaltazione illuministica di ragione, natura e società, risultando così perfetti bersagli della sua arte satirica.

Dopo Blake, gli angeli sembrarono eclissarsi, con l'eccezione di un visionario isolato come Joseph Smith, fondatore della setta dei mormoni. Nell'arte e nella letteratura del XIX e del XX secolo ci sono legioni di angeli, ma si tratta in genere di immagini isolate e idiosincratiche di una spiritualità perduta. E se continuano a essere specchio di aspirazioni spirituali, sono forse più un abbozzo di una nostalgia del credo che una manifestazione, nel loro splendore, della fede. Che esista tra gli umani un trasporto per gli angeli, incessante e inestinguibile per molti, non si può negare. Il desiderio della consolazione di una vita spirituale è un qualcosa che trascende le strutture istituzionali, storiche e dottrinarie, appartenendo alla natura umana in quanto tale. L'immagine dell'angelo si presenta a molti di noi nella forma di inquietanti sogni premonitori oppure volteggia al di sopra di noi nel momento critico dell'imminenza della morte nella forma di un corpo astrale. Tutti i secoli hanno un proprio motivo apocalittico ricorrente, ma in pochi hanno dovuto fare i conti con gli incubi di quello che adesso sta per estinguersi. Dobbiamo attenderci angeli come profezie millenaristiche, e magari essere preparati a incontrarli sulla soglia del sogno, o sul limitare della morte.

Il millennio, o l'avvento di un'età messianica (nelle aspettative di alcuni di noi) fa nascere inevitabilmente sensazioni ambivalenti anche tra coloro che si fanno beffe dell'arbitrarietà del calcolo che presiede a computi di questa natura. L'eredità principale che abbiamo ricevuto da Zoroastro, profeta del più antico credo monoteistico ancora in vigore (tra pochi devoti in Iran, e in numero esiguo in India), è la percezione di una possibile fine del tempo. Prima di Zoroastro tutte le religioni concepivano un tempo ciclico, un eterno ritorno. Dopo, le attese apocalittiche fiorirono e attecchirono nel giudaismo e nella sua eretica creatura, il primo cristianesimo, per poi passare all'islamismo, scaturito dalla cristianità ebraica. Zoroa-

stro è l'antenato più importante del millennio, anche nel senso che la sua angelologia ha generato gli angeli che sono poi andati ad affollare giudaismo, cristianesimo e islamismo. Non mi sorprende che sia stato in Iran, tra i sufi sciiti, che il credo islamico abbia dato vita alla spiegazione più convincente del mondo angelico, attingendo direttamente all'eredità d'immagini della religione del profeta iranico Zoroastro. Fu proprio tra i sufi che l'universo degli angeli trovò i suoi teorici più potenti, come si dimostrerà più avanti.

Svilimenti attuali

I sondaggi demoscopici, una faccenda molto americana, dicono che il 69 percento degli statunitensi crede negli angeli, e che solo il 25 percento non ci crede. Il 46 percento ha il suo angelo custode; il 21 percento non crede che qualcuno ce l'abbia. Sulla natura degli angeli la divisione è alquanto più netta: nel 55 percento dei casi si afferma che sono esseri superiori creati da Dio come suoi agenti, ma per il 15 percento sarebbero da identificarsi con gli spiriti della morte. Il 18 per cento li riduce a semplici simboli religiosi, e per il 7 percento sono una faccenda priva di senso. Sul piano esperienziale, il 32 percento degli americani ha avvertito la presenza degli angeli, contro poco meno del 35 percento. C'è un salto brusco dal 69 percento che crede negli angeli o nei diavoli al 45 percento che non ne è convinto. Ho il sospetto che esista una discreta affinità tra il 67 percento di americani che confida in una vita dopo la morte e il 69 che ha il culto degli angeli, poiché le due credenze si rafforzano reciprocamente. Ma soltanto (soltanto!) il 15 percento riferisce di un'esperienza di pre-morte, meno della metà di coloro che hanno provato la realtà della presenza angelica. Sono cifre, queste, che magari potranno risultare sorprendenti per qualche intellettuale laico, ma che invece sono perfettamente in sintonia con un paese di credenti in cui nove persone su dieci affermano che Dio li ama in un senso personale e individuale. Se si tiene presente, come sarebbe giusto,

che gli Stati Uniti si sono sempre concepiti come un paese millenaristico, sia prima sia dopo la Rivoluzione, allora la preoccupazione legata a fenomeni come visite di angeli, sogni visionari e apparizioni di corpi astrali nell'esperienza della premorte sembrerà, tutto considerato, un fatto normale.

Gli angeli, ai nostri giorni, sono stati spogliati della loro aura sublime a opera della cultura popolare. È possibile che questo processo di riduzione, che oggi ne fornisce un'immagine semplificata, e perciò volgare, abbia avuto di fatto inizio con l'umanizzazione estetica operata dai pittori del Rinascimento italiano. Si può azzardare la previsione che, con l'avvicinarsi del millennio, verrà restituita loro almeno una parte dell'equivoca gloria che li caratterizza, e che un interesse più preciso venga a sostituirsi a un generico entusiasmo. Non mancano nemmeno nella Bibbia ebraica gli aspetti dubbi e le ambiguità a proposito degli angeli: e come potrebbero mancare, data la loro natura di servi o sostituti di Jahvè, e dato che la stessa divinità, nel testo jahvista originale, è una personalità ambigua, misteriosa e imprevedibile, soggetta a violente oscillazioni d'umore?

Quanto a noi, siamo soltanto una parodia degli angeli? o siamo stati creati per prenderne il posto? In un frammento di Valentino, il più immaginifico degli eresiarchi gnostici, ci viene detto che gli angeli restarono terrorizzati alla vista dell'Adamo originario, e che in preda al panico sciuparono la creazione del nostro mondo. Nella nostra lenta deriva verso il millennio gli angeli ci ossessionano, a ogni livello, da quello della cultura popolare passando per *Angels in America* (Angeli in America) di Tony Kushner e *Marisol* di José Rivera fino al poema epico di James Merrill *The Changing Light at Sandover* (La luce cangiante di Sandover). Un assillo, anche sulla scena, che a volte finisce per fare degli angeli dei giocattoli. Il sintomo più evidente della nostra condizione obsoleta è il declino degli standard intellettuali: a livello di governo, nelle università, nei media, nell'arte. E i nostri angeli riflettono questo declino; nella New Age le sfere superiori, residenza degli angeli, sono sovrappopolate, al punto che anche al meno meritevole tra noi può essere concessa la tutela di un nunzio alato. La

mania per la protezione angelica, pur non essendo un fatto esclusivamente americano, è diventata particolarmente acuta negli Stati Uniti, dove mi capita sistematicamente di incontrare gente per strada con addosso spille a forma di cherubino. Qualunque fosse il primo scopo cui erano destinati, la prima ragion d'essere degli angeli ai giorni nostri sembra essere quella di rassicurare gli americani a qualche anno dal millennio incipiente. Se comunque c'è un Angelo dell'America a sovrastare le nostre teste, lui o lei non ha ancora un nome, eccetto forse per i mormoni e per pochi altri.

La passione americana per gli angeli non è un fatto sorprendente in un paese dove uno dei detti più comuni è "God's country and mine" (paese mio e di Dio). Se Dio ci ama a livello individuale, ne consegue che la gran parte di noi dovrebbe avere un angelo personale. Trovare il proprio angelo non significa necessariamente trovare se stessi, sebbene oggigiorno la maggior parte delle richieste di un angelo custode dia l'impressione di presupporre che questo assomigli più al cane o al gatto di casa che al marito o alla moglie. Ci si procura un angelo aspettandosi che questa integrazione del focolare domestico porti un amore eterno e incondizionato. Con in mente la risurrezione, si ritorna a figure antiche, a idee di ordine che diano una mano a stabilizzare un'epoca ansiosa, che si prolungherà almeno fino alla scadenza del millennio, all'avvento dell'anno 2001.

Metatron, che era Enoch

Gli angeli erano un tempo più ambigui e ambivalenti, e il loro ruolo nei nostri confronti tradizionalmente non è sempre stato consolatorio o di protezione. Ma oggi ci vanno bene per una serie di ragioni, in particolare perché, al pari di noi, soffrono di (e rappresentano) una condizione di obsolescenza: non si tratta di creature originarie. Di rado compaiono nella Bibbia ebraica, e quasi mai con il proprio nome; e ho avuto modo di osservare che spesso sono succedanei creati da un re-

dattore per qualche audace apparizione in sembianze umane di Dio stesso, di Jahvè nello strato più antico del testo biblico.

La Bibbia prima dell'esilio è soprattutto il Libro di Davide, figura che discretamente permea di sé il primo testo jahvista, dove però non è mai menzionato poiché il periodo storico coperto va dalla Creazione fino all'arrivo nella terra di Canaan. La corte di Davide era una società fondamentalmente militare, con il re-eroe che esercitava il comando sui guerrieri e uno o due profeti consiglieri. Nell'età successiva, quella di Salomone, una corte di grande cultura circondava il monarca, che amministrava una società mercantile, urbana e relativamente pacifica, ma che ancora riconosceva il suo ideale nella figura carismatica di Davide. Quale che fosse il suo potere effettivo, sembra che Salomone non avesse fatto proprio lo sfarzo tipico del dispotismo dell'antico Medio Oriente, con tutta la sua burocrazia gerarchizzata. Ma in Babilonia gli ebrei avevano visto quella che doveva essere un'immensa e complessa corte reale, la cui struttura riproduceva l'ipotetica gerarchia celeste. Dio, dopo l'esilio babilonese, regna su un cosmo di ordini angelici, e non è più il solitario Dio-guerriero Jahvè, cui bastava un pugno di Elohim a fare da messaggeri e agenti. Da Babilonia provennero non solo i nomi degli angeli, ma anche burocrati, principi e funzionari in veste di angeli.

Le leggende ebraiche convergono sul concetto che gli angeli siano stati concepiti il secondo giorno della Creazione e non il primo. Dietro queste storie si cela una polemica contro l'eresia dello gnosticismo ebraico che attribuiva la Creazione agli angeli invece che a Dio, insinuando così un'incrinatura nelle origini. Quel che sembra chiaro è che degli angeli non è possibile avere un resoconto definitivo o esemplare. Vaghi nel testo biblico, emergono più decisamente in epoca postbiblica a infestare l'epoca di turbamenti che fu la culla del cristianesimo. La letteratura apocalittica del periodo che va all'incirca dal 200 a.C. al 200 dell'èra cristiana è il vero dominio degli angeli ed è associata a Enoch. Un patriarca misterioso, Enoch (di cui si dice che «camminò con Dio e non fu più perché Dio l'aveva preso»), è la figura singolarmente più

cruciale nella lunga storia degli angeli, anche se la sua esistenza aveva avuto inizio in sembianze umane. Dopo che Dio l'"ebbe preso", Enoch divenne un angelo straordinario, forse più dio che angelo, visto che spesso era definito «il piccolo Jahvè». Questo Dio-angelo, Metatron, inaugura il modello dell'ascesa al cielo di Giacobbe (dapprima come Uriele, poi con il nome di Israele) e di Elia, che divenne l'angelo Sandalfon. San Francesco, a quanto ci hanno tramandato alcuni suoi seguaci, ebbe un'analoga trasformazione. Forse quinta in questa cospicua compagnia si potrebbe annoverare la Beatrice di Dante, se non fosse che, per il poeta, lei era già un angelo sin dalla fanciullezza e non aveva perciò bisogno di un'apoteosi. Enoch-Metatron, come avrò modo di sostenere in seguito, lo si può considerare il vero angelo americano, come intuì inizialmente il profeta, veggente e rivelatore mormone Joseph Smith, che identificò se stesso con Enoch e che, se si dimostrasse vero quanto sostenuto dai suoi seguaci, dovebbe ormai essersi ricongiunto in unione mistica con il suo grande precursore.

Ciò cui oggi ci riferiamo come Primo libro di Enoch si è conservato integralmente soltanto in una versione in antico etiopico, ma dei frammenti venuti alla luce nei Rotoli del Mar Morto dimostrano che la lingua originaria del libro era l'aramaico, idioma parlato per diversi secoli prima e dopo Cristo dagli ebrei e da popolazioni siriache confinanti. L'aramaico, secondo certe tradizioni, sarebbe la lingua degli angeli, il che rende giustizia del fatto che il Primo libro di Enoch sia stato composto in quella lingua (pur non mancando le tradizioni secondo cui l'unica lingua degli angeli sarebbe l'ebraico).

La lettura dell'Enoch etiopico è un'esperienza inquietante. Con un'amplificazione considerevole di quanto riportato in Genesi 6, *1-4*, il libro inizia con la discesa di due centinaia di angeli lussuriosi che atterrano sulla cima del monte Armon con il proposito di possedere le belle figlie dell'uomo. Li guida Semeyaza (che diventerà il greco Orione), condannato ad apparire per sempre come una figura rovesciata. Dopo essersi uniti con le figlie della terra, gli angeli caduti procreano gigan-

ti voracissimi, che finiranno per divorare i raccolti, gli animali, gli uomini, per poi sbranarsi tra loro.

Davanti a quest'orrore, e alla diffusione spaventosa della magia e della stregoneria per opera di uno dei demoni, Azazel, Dio manda sulla terra un diluvio e ordina all'arcangelo Raffaele di seppellire Azazel di pietre e di tenebra. Esattamente a questo punto entra nella storia Enoch, lo scriba virtuoso. In sogno gli angeli vigilanti lo inviano a rimproverare gli angeli caduti e ad avvertirli di quello che li aspetta. Enoch dapprima ascende fino al trono di Dio, in una sfera di fuoco, e gli è consentito di stare di fronte a Lui. Seguono una serie di spostamenti nel regno dei cieli, una sorta di escursione nel territorio degli angeli e nei segreti del cosmo. Tra questi, l'epifania di un Messia figlio degli uomini e le scene della risurrezione dei morti e del giudizio finale dei peccatori.

L'Enoch etiopico, pur con tutta la sua icasticità, è surclassato dallo splendore e dalla spietatezza apocalittici del Terzo libro di Enoch, testo scritto in ebraico con tutta probabilità nel V secolo d.C. Si è soliti attribuire tale visione estatica al grande rabbi Ishmael, giustiziato dai romani che lo consideravano uno degli ispiratori della rivolta di Bar Kohba nel 132 d.C., ma è fuori di dubbio che la data della composizione sia di molto posteriore. In quanto testo apocalittico, l'Enoch ebraico appartiene alla tradizione precabalistica della gnosi ebraica nota come mistica della *Merkabah*, dove *Merkabah* è il termine usato da Ezechiele per il carro che trasporta l'Uomo in Trono della sua visione. All'interno di questa tradizione, il visionario viaggia attraverso le sfere celesti fino ad arrivare al trono di Dio, dove gli è concessa una rivelazione. E tuttavia, siccome siamo all'interno del mondo rabbinico canonico, la rivelazione è un fatto assolutamente riservato; l'esuberante invenzione della scrittura gnostica costituisce una violazione del decoro e dell'autorità scritturale concessa.

È straordinario quanta invenzione mitopoietica penetri in tante forme nel Terzo libro di Enoch, forse perché ci troviamo a uno stadio arcaico di quel che mezzo millennio dopo si muterà nella stravagante immaginazione cabalistica. Al centro

immaginativo dell'Enoch ebraico si ritrova la radicale trasformazione di Enoch nell'arcangelo Metatron, principe della Divina Presenza (appellativo del profeta Isaia) e sorta di viceré dello stesso Jahvè. Nel corso di questa trasmutazione la pelle di Enoch si trasforma in una Veste di Luce, in «fiaccole fiammeggianti», e le sue dimensioni umane si espandono fino a raggiungere le dimensioni del creato. Moshe Idel, figura principe dello studio contemporaneo della cabala, osserva acutamente che l'apoteosi di Enoch è l'esatto contrario del ribaltamento del «superno Adamo» nell'Adamo della Genesi, giacché i testi ebraici antichi, tanto ortodossi quanto eretici, rappresentavano inizialmente Adamo come un Uomo-Dio la cui Veste di Luce era sostituita dalla sua pelle e dalle pelli animali di cui Dio lo rivestiva, mentre l'originario gigante Adamo, che intimoriva gli angeli per le sue dimensioni e la sua magnificenza, si riduceva alle nostre umane misure. Idel sottolinea anche il paradosso di un altro rovesciamento: in certe fonti l'Adamo originario "cade" per colpa degli angeli, perché il suo splendore li induce ad affermare che la sua potenza è pari a quella di Dio.

Nell'Enoch ebraico un passo interpolato riferisce della colpevolezza di Elisha ben Abuya, collega di Ishmael e di Akiba nel II secolo d.C. Elisha ben Abuya venne condannato come eretico nel Talmud perché sospettato di eresie gnostiche. Arrivato di fronte a Metatron, *Acher* ("l'altro"), come Elisha ben Abuya veniva chiamato dai rabbini, urlò: «Ci sono due Potenze in Cielo!», condannando con ciò Metatron al castigo divino. Vorrei estendere lo spunto di Idel suggerendo che Metatron non è soltanto il nuovo originario, superno Adamo, ma anche che diventa il legame esoterico nell'angelologia tra il divino e l'umano, fondendo i due regni al modo dell'Uomo di Luce iranico, zoroastriano o sufi che sia. Enoch fu ribattezzato Idris nel Corano, e i sufi identificarono Idris con l'Ermes dei greci, memori del fatto che il *Corpus Hermeticum* ruotava intorno all'immagine di Ermes in quanto Natura Perfetta, unione di uomo e Dio. Metatron lo si potrebbe interpretare come l'unico angelo della *reintegrazione*, ragione per la quale

divenne per lo *Zohar* e per tutti i testi cabalistici successivi l'angelo principe. Mi avventuro a dire che Metatron è l'arcangelo della nostra epoca di avvicinamento al millennio; ogni forma di presagio (altri angeli, sogni profetici, manifestazioni del Corpo di risurrezione) sono aspetti del suo essere. Come il «piccolo Jahvè», è l'angelo degli angeli; inoltre è interprete celeste di sogni profetici, la sua forma trasfigurata è il corpo astrale dell'esperienza della pre-morte, la sua reintegrazione Dio-Uomo ripristina il superno Adamo e illumina gli aspetti messianici del millennio.

Nell'Enoch ebraico Metatron è presentato con qualche reticenza; l'impulso apocalittico del testo è sovente temperato da una censura normativa, che riflette la natura curiosa di quest'opera, che sembra invece caratterizzata da una prolissità degli autori, alcuni dei quali evidentemente tardi redattori normativi. Di qui il sorprendente contrasto tra due successivi paragrafi di questo libro, il quindicesimo e il sedicesimo. Ecco il quindicesimo:

> Disse Rabbi Ishmael: – Mi disse Metatron, l'angelo Principe della Divina Presenza, onore dell'alto dei cieli: "Quando il Santo (che sia benedetto) mi prese a servizio, perché servissi il Trono della Gloria, le ruote del Carro e tutte le necessità della *Shekhinah*, d'un tratto la mia carne si trasformò in fiamma, il mio tendine in fuoco ardente, le mie ossa in carboni di ginepro, la luce delle mie ciglia in splendore di folgori, i bulbi dei miei occhi in torce di fuoco, i capelli del mio capo in fiamma e vampa, tutte le mie membra in roventi ali di fuoco, e la mia complessione in fuoco ardente. Alla mia destra coloro che dividono le fiamme di fuoco; alla mia sinistra ardere di torce; intorno a me soffiavano vento di tempesta e uragano; rumore tonante [come] nel terremoto davanti a me e dietro di me".

La *Shekhinah*, l'immanenza di Dio nel mondo, personificata al femminile, è servita da Metatron proprio come il trono e il carro divini. Poiché la *Shekhinah* dimora tra noi, ciò significa che Metatron è il gran visir di Jahvè sulla terra esattamente come in cielo. Questa straordinaria metamorfosi di Enoch, un

mortale, nel «piccolo Jahvè», contrasta in maniera schiacciante con la disfatta e la deposizione successive di Metatron, non per sua colpa, giacché in nessun modo poteva esser responsabile dell'eretico Acher:

> Disse Rabbi Ishmael: – Mi disse Metatron, l'angelo Principe della Divina Presenza, onore dell'alto dei cieli: "All'inizio stavo a sedere sul grande trono alla porta del settimo palazzo e giudicavo tutti i figli delle altezze (la famiglia dell'alto dei cieli) per autorizzazione del Santo, che sia benedetto. Ripartivo la grandezza e il regno, il rango e il potere, l'onore, la lode, il diadema e la corona di gloria a tutti i Principi dei Regni, quando sedevo nel consesso dell'alto e i Principi dei Regni stavano presso di me alla mia destra e alla mia sinistra per autorizzazione del Santo, che sia benedetto. Ma quando venne l'Altro a contemplare la visione del Carro ed ebbe posto gli occhi su di me, ebbe paura e tremò al mio cospetto, e la sua anima fu spaventata al punto da uscire da lui per il terrore, lo spavento e la paura che aveva di me al vedermi seduto in trono come un re, con gli Angeli del Servizio [divino] che stavano in piedi presso di me come servi, e tutti i Principi dei Regni incoronati intorno a me. In quel preciso momento egli aprì la bocca e disse: 'Davvero vi sono due potenze in cielo!' Subito uscì una voce divina dal cielo, [proveniente] dal cospetto della *Shekhinah*, e disse: 'Tornate, o figli apostati, tranne l'Altro!' In quel preciso momento venne Aniyyel, il principe glorioso, onorato, splendido, meraviglioso, terribile, temuto, inviato dal Santo, che sia benedetto, e mi colpì con sessanta vergate di fuoco e mi fece stare diritto in piedi".

Metatron ha il suo trono alla porta del settimo palazzo perché l'Enoch ebraico condivide con vari antichi testi gnostici il mito di un'ascesa al cielo dell'anima, da vivi in opere ebraiche come questa, ma dopo la morte nelle scritture gnostiche. Quest'ascesa avviene sempre in sette stadi o palazzi nella tradizione della *Merkabah*, eppure questi viaggi sono radicalmente differenti. In un testo gnostico come l'*Ipostasi degli Arconti*, l'anima viene fermata in ciascuna delle sette sfere, dove uno spirito maligno, l'arconte o governatore di quella sfera, blocca l'anima anelan-

te, a meno che questa non conosca e pronunci il vero nome dell'arconte e gli indichi il sigillo appropriato. Nel Terzo libro di Enoch i cieli sono numerati, ma non hanno nome, per quanto agli angeli che li governano ci si possa rivolgere chiamandoli per nome. I sette palazzi (o templi, o cieli) hanno disposizione concentrica, e al loro centro c'è la *Merkabah*, il Carro di Dio che è anche il suo trono. Di fronte, un velo cosmico ripara gli angeli dal pericoloso fulgore divino, e su di esso è ricamato tutto l'arco dei fatti storici da Adamo all'epoca del Messia. Fiumi di fuoco sgorgano da sotto il trono, e la scena ha un'ambientazione adeguatamente cruda. Gli angeli guardiani non sono apertamente ostili come gli arconti gnostici, ma di sicuro non sono creature amichevoli. Sono sostanzialmente delle barriere tra Dio e l'uomo, a eccezione del problematico Metatron, posto a protezione di Dio come gli altri, ma che conserva il suo pressoché unico status di mortale trasfigurato. La formula cabalistica diventò: «Enoch è Metatron», una maniera sintetica di suggerire che il mistico poteva emulare un altro uomo e ascendere fino alla condizione dell'arcangelo Michele (con cui a volte è identificato Metatron).

Come Adamo era caduto, così a Enoch era consentito di ascendere, e la demarcazione tra uomo e Dio sfumava, e poteva sfumare ulteriormente. A mio parere il brano più memorabile dell'Enoch ebraico si trova nel sesto paragrafo, allorché gli angeli respingono con sdegno e solennità l'apoteosi di Metatron, già Enoch:

> Quando raggiunsi i cieli più alti, le creature sante, gli *ofannim*, i serafini, i cherubini, le ruote del Carro e i ministri del fuoco che divora sentirono il mio odore da 365 000 miriadi di parasanghe e dissero: "Che cos'è quest'odore di nato di donna? Che cos'è questo sapore di una goccia di bianco che sale all'alto dei cieli fino a coloro che dividono la fiamma?".

Si tratta di un sunto superbo, secco, di ciò che il romanticismo dei nostri tempi oscura e svilisce: l'ambiguità profonda degli angeli nei nostri confronti. Lo scherno degli angeli è in-

dotto dalla sessualità degli umani: quella «goccia di bianco» è il contributo di Jared, suo padre, alla procreazione di Enoch. La replica di Dio agli angeli è al contempo una potente riprovazione nei loro confronti e una cocente accusa contro di noi: «E questo che ho preso è la mia ricompensa da tutto il mondo di sotto ai cieli».

La gerarchia cattolica degli angeli

La dottrina cattolica, nella forma stabilita da san Tommaso d'Aquino, sostiene la necessità degli angeli. Dio non era tenuto a compiere la Creazione, ma una volta che, nella sua bontà, l'ebbe realizzata, allora gli angeli dovevano esserne parte, perché Dio desidera, fino a un certo punto, che le sue creature lo imitino. San Tommaso, con la consueta acutezza, afferma che essendo Dio in sé un'Intelletto puro, allora deve creare intelletti puri anche negli angeli, poiché soltanto questi possono imitarlo adeguatamente. Gli esseri umani, invece, possono farlo solo in una maniera più limitata. "Puro", per san Tommaso, è sinonimo di spirito: Dio, e così pure gli angeli, sono svincolati dalla materia. E qui il teologo, che non è solo in quest'atteggiamento, non parla nemmeno a nome della Chiesa, giacché altri grandi teologi (san Bernardo e san Bonaventura) hanno sostenuto che solo Dio è al di là della realtà materiale. Ed effettivamente vengono in mente gli angeli di Enoch che procreano giganti con le figlie dell'uomo, e Raffaele nel Libro di Tobia che parla di cibo e bevande, e tutte le raffigurazioni del fuoco che pervadono le descrizioni degli angeli. Buona parte della tradizione è assai lontana dalla versione di san Tommaso, e tuttavia è difficile non farsi toccare dal suo entusiasmo e dalla sua perspicacia quando ci sollecita a vedere gli angeli come puri spiriti, come intelligenze non contaminate dalle pulsioni corporali. Dio, nell'interpretazione di san Tommaso, fece gli angeli esclusivamente per la sua gloria, e la gloria di Dio è al di là della materia, come pure del calcolo numerico, perciò il teologo insiste nel dire che il nu-

mero degli angeli in quanto tale va oltre la nostra capacità di misurazione.

Il cardinale Newman ha affermato che la spiritualità di cui siamo dotati dovrebbe renderci gli angeli meno misteriosi di quanto non ci risultino gli animali. L'osservazione di Newman ha in sé un limite straordinario, tenuto conto che gli animali sono assai meglio conosciuti dagli scienziati dei nostri tempi che non da quelli della sua epoca, mentre gli angeli sembrano sempre più inaccessibili. Se non siamo in grado di riconoscere la nostra spiritualità, come arrivare a quella degli angeli? La grande intuizione tomistica è che gli angeli hanno una perfetta conoscenza della propria spiritualità, come pure della loro libertà. Noi ci arrabattiamo, consapevoli soltanto delle realtà fattuali, mentre gli angeli sono dei grandi platonici, per così dire, e hanno una conoscenza diretta delle Idee, nonché della totalità dei fatti. La nostra capacità di amare si fonda spesso sul sentimento, che di necessità è il regno della conoscenza imperfetta; gli angeli, come Dio, amano con perfetta conoscenza. È difficile che questo assunto, in san Tommaso, avesse intendimenti ironici, ma in realtà si ritorce contro di noi svelando l'ironia dell'eros nella sua totalità. Allorché il teologo fissa dei limiti al sapere angelico, si tratta di limiti temporali: Dio conosce il futuro, ma gli angeli no, perché il loro limite è di non essere eterni. Per me, il più sorprendente ammonimento tomistico è che gli angeli, a differenza di Dio, non sono in grado di conoscere l'intima natura di uomini e donne, nonostante siano splendidi nel fare congetture. È il caso di riflettere sui limiti di tutti quegli angeli custodi oggetto di culto nell'America dei nostri tempi se è vero che non riescono a conoscere il cuore di coloro che dovrebbero proteggere.

San Giovanni della Croce, il maggiore tra i mistici spagnoli, ha detto magnificamente che soltanto a se stesso Dio non è né estraneo né nuovo; gli angeli, anche i più santi, sono perpetuamente sorpresi da Dio. Uno studioso cattolico francese, P.R. Régamey, ha accostato a questa osservazione la splendida formula del sommo oratore Jacques-Bénigne Bossuet, il quale, a proposito di Cristo in rapporto agli uomini e agli angeli, aveva

affermato che il Salvatore «è più il nostro che il loro capo». San Paolo e san Pietro, come ho già osservato, sottolinearono che la vittoria del Cristo era una sconfitta per gli angeli, un assunto grave che risulta fondamentale per l'angelologia cattolica. Régamey si sforza di darne una giustificazione, ma esso resta comunque parte essenziale della disputa di Pietro e Paolo contro i giudeocristiani guidati da Giacomo, forse cristiani gnostici. I seguaci della setta dei Rotoli del Mar Morto, che si riteneva fossero esseni, oggi risultano un gruppo che aveva piuttosto punti di contatto con i giudeocristiani e con i primi gnostici, e certamente ritenevano di avere come alleati angeli che avrebbero combattuto la battaglia finale al loro fianco. L'islamismo, che si sviluppò a partire da questa tradizione giudaico-cristiana, attribuì a Cristo lo status di un angelo, che non poteva essere crocifisso, e fu così che l'islamismo respinse la dottrina dell'incarnazione. Per quanto i moderni esegeti cattolici tendano a evitare questa differenziazione tra cristianesimo ebraico e paolino, non c'è dubbio che esista un'opposizione tra l'incarnazione e qualsiasi forma spinta di angelologia, opposizione che trova la sua formulazione classica in san Paolo. Non è eccessivo affermare che per san Paolo ogni angelo è potenzialmente un angelo caduto finché non è dimostrato il contrario; l'apostolo non amava gli angeli, o non si fidava di loro. Alla stessa stregua della Legge di Mosè, che san Paolo riteneva fosse stata fornita dagli angeli, questi gli sembravano parte più dell'antica che della nuova Alleanza.

Soprattutto per merito di san Tommaso, la dottrina cattolica degli angeli presenta caratteri di razionalità e ordine estremi, seppure inferiore sul piano dell'immaginazione alle concezioni di gnostici, sufi e cabalisti. Ciò che la dottrina cattolica condivide con le tradizioni gnostiche è il rilievo dato a un aspetto assolutamente assente nella nostra epoca, la maestosità o terrificante grandiosità degli angeli. Si tratta di una differenza che mi sento di rimarcare, perché l'opera di addomesticamento che su di essi abbiamo operato li rende del tutto sciatti. Non sono soltanto gli spiriti caduti a essere angeli sterminatori: dopo tutto anche la morte è un angelo. A ogni mo-

do il processo di edulcorazione degli angeli è stato lungo, e di carattere popolare, per tutto il corso delle ere cattoliche. Nel Cinquecento, gli angeli venivano spesso identificati con i bambini, con gli infanti. Il che poneva praticamente fine all'idea tomistica che gli angeli si mostrassero sotto "finte sembianze"; l'aspetto di messaggero o di guerriero adulti era assai più plausibile da far passare come finzione che non quello di un bimbo. L'immaginazione popolare ha di rado raggiunto trionfi più travolgenti della totale trasformazione dei cherubini della Genesi, esseri spaventosi che impedivano il ritorno all'Eden, nei putti alati della pittura occidentale.

San Tommaso era sospinto da una sorta di nostalgia platonica per l'immagine del puro spirito, dell'intelligenza svincolata dalla carne e dai suoi stimoli. I suoi angeli occupano lo spazio vuoto tra la mente umana e quella di Dio, e il teologo sosteneva che senza gli angeli quello iato non sarebbe mai stato colmato. L'ordinamento gerarchico richiedeva una catena degli esseri, con differenze sia di natura sia di grado a distinguere creature angeliche e umane. E poiché, come acutamente sosteneva l'Aquinate, Dio era (ed è) libero di creare universi diversi dal nostro, nonché più perfetti del nostro, il grande teologo, a onore del nostro cosmo, affermava che per esso Dio aveva creato elementi puramente spirituali. Gli angeli, per quanto temibili e spaventosi, sono pertanto complementari a noi, e accrescono la nostra dignità. Alle spalle dell'Aquinate, in epoca medievale, c'era una visione globale della realtà pressoché universale, quella che Lewis ha acutamente definito «discarded image», senza la quale l'angelologia cattolica avrebbe difettato di coerenza. Quest'immagine o modello di realtà ha inizio con Dio nell'alto dei cieli; il potere discende da Lui attraverso le sfere fino alla luna, e dalla potenza di Dio emana un'influenza (o un influsso) che nella sua forma incondizionata è l'amore di Dio per noi. Le singole sfere sono concepite come Intelligenze, una forma superiore di angeli. I nove differenti gradi angelici, come accettato in san Tommaso, ci riportano a uno dei tre o quattro scrittori della tradizione occidentale che sono stati oggetto di un equivoco madornale, un

neoplatonico del V o VI secolo dell'èra cristiana che scriveva sotto lo pseudonimo di Dionigi Areopagita. Nel Nuovo Testamento (Atti degli Apostoli 17, *32-34*) san Paolo parla ad Atene e riceve una cattiva accoglienza da parte di un pubblico di fede stoica ed epicurea, e c'è chi non manca di farsi beffe del suo accenno alla risurrezione dei morti. Ma qualcuno arriva a convertirsi, e tra questi ce n'è uno di nome Dionigi Areopagita. Ora, con quale intendimento non è dato saperlo, lo Pseudo Dionigi assunse l'identità di questo venerato convertito, e i suoi scritti non proprio ortodossi acquistarono un enorme prestigio presso molti teologi, tra cui Tommaso d'Aquino. Si dovette attendere il 1457, quasi due secoli dopo la morte dell'Aquinate, perché Lorenzo Valla svelasse la contraffazione, ma per quell'epoca il falso Areopagita aveva disegnato la gerarchia cattolica degli angeli conferendo loro una rara solidità. Si tratta di uno dei più grandi paradossi della storia delle religioni, giacché nella struttura del cielo dello Pseudo Dionigi c'è ben poco di cristiano e molto di platonico o neoplatonico. A quanto riporta Jaroslav Pelikan, san Tommaso citerebbe lo Pseudo Dionigi ben millesettecento volte, il che semplicemente non sarebbe accaduto se soltanto il grande scolastico avesse potuto sapere che l'autore aveva scritto cinque secoli dopo la conversione del Dionigi Areopagita originale, per così dire! L'opera fondamentale dell'anonimo neoplatonico è *De caelesti hierarchia*, senza dubbio il testo più importante dell'intera storia dell'angelologia. "Gerarchia" sembra sia una parola inventata dallo Pseudo Dionigi, che sulla scia del neoplatonico Proclo scompone tutto in triadi gerarchiche. Le gerarchie sono una creazione dello Pseudo Dionigi, ma le categorie angeliche risalgono a sant'Ambrogio, che le rilevò da tradizioni di antichissima e ignota origine. Esistono tre gerarchie, ognuna di tre ordini, di rango decrescente:

1. Serafini
2. Cherubini
3. Troni

4. Dominazioni
5. Virtù
6. Potestà

7. Principati
8. Arcangeli
9. Angeli

Tommaso seguì questa disposizione, Dante invece invertì le posizioni dei principati e degli arcangeli. I serafini, tradizionalmente, circondano il trono di Dio, cantando ininterrottamente: «Santo, santo, santo». Eppure vi è un solo rimando ai serafini nella Bibbia, lo splendido sesto capitolo del Libro del profeta Isaia:

> [2] Attorno a lui stavano dei serafini, ognuno aveva sei ali; con due si copriva la faccia, con due si copriva i piedi, e con due volava. [3] Proclamavano l'uno all'altro:
> "Santo, santo, santo è il Signore degli eserciti. Tutta la terra è piena della sua gloria".
> [4] Vibravano gli stipiti delle porte alla voce di colui che gridava, mentre il tempio si riempiva di fumo. [5] E dissi:
> "Ohimè! Io sono perduto, perché un uomo dalle labbra impure io sono, e in mezzo a un popolo dalle labbra impure io abito; eppure i miei occhi hanno visto il re, il Signore degli eserciti".
> [6] Allora uno dei serafini volò verso di me; teneva in mano un carbone ardente che aveva preso con le molle dall'altare.

Serafini non se ne trovano nel Nuovo Testamento, ma abbondano invece nel Secondo e nel Terzo libro di Enoch, e alla loro testa vengono collocati a volte Metatron o Michele e a volte Lucifero, il Satana non caduto. Nella Bibbia ebraica i cherubini compaiono in posizioni di rilievo, da guardiani posti a impedire il nostro ritorno all'Eden a simulacri d'oro sull'Arca dell'Alleanza (Esodo 25, *18*) fino ai quattro esseri della visione di Ezechiele (10, *4*) e agli angeli di legno d'ulivo del tempio di Salomone (Re 6, *23*). L'Apocalisse di Giovanni (4, *8*) riprendendo la profezia di Ezechiele presenta i cherubini come animali sacri dotati

di sei ali con occhi disseminati in tutto il corpo. Tra loro un ruolo preminente spetta a Gabriele e Raffaele, ma a volte anche Lucifero-Satana viene annoverato nel coro. I troni, che completano la prima triade celeste, non compaiono nella Bibbia ebraica, ma sono abbondantemente rappresentati nelle leggende rabbiniche, sebbene la loro funzione tenda a presentarsi oscura, forse perché un gran numero di loro seguì Satana nella Caduta.

Le dominazioni, al primo posto della seconda triade, hanno il pregio di essere gli angeli originari, o quelli più antichi, ma non hanno mai destato grande interesse. Le virtù, invece, al grado successivo, affascinano perché la loro funzione è di operare miracoli nel nostro mondo e di servire da angeli custodi come menzionato da Gesù nel Vangelo secondo Matteo (18, *10*). Hanno l'onore di essere i due angeli che affiancano Gesù nell'Ascensione, forse per via del rimando di Matteo. Le potestà, a completamento della seconda triade, sono viste in genere come una sorta di custodi dell'ordine, una specie di polizia celeste, ed erano oggetto di particolare ostilità da parte di san Paolo, probabilmente perché le associava con quella Legge che Gesù aveva soppiantato. La terza triade inizia con i principati, difensori della religione e associati spesso a continenti o paesi determinati. In *Angels in America* di Kushner la figura angelica femminile è la Centralità continentale americana, e viene insinuato, con una certa perfidia, che sarebbe l'angelo apparso a Joseph Smith, il profeta mormone, che però ne avrebbe frainteso nome e identità. Gli arcangeli, secondo il Primo libro di Enoch, sono sette, e precisamente Uriele, Raguele, Michele, Sarcaele, Gabriele, Remiel e Raffaele, che sono presumibilmente anche i sette angeli dell'Apocalisse di Giovanni (8, *2*). Ma il significato di "arcangeli" è quello generale di angeli di grado più elevato; la categoria gerarchica è appena al di sopra di quella dei più ordinari, semplici messaggeri addetti alla consegna dei decreti divini. L'ordine finale, quello degli angeli in senso proprio, è così remoto rispetto a Dio, che la loro vicinanza con noi diventa paradossalmente una conferma della freddezza neoplatonica del sistema dello Pseudo Dionigi. San Paolo, nella sua avversione per gli angeli,

ha sempre affermato che Gesù era l'unico intermediario tra Dio e gli uomini, ma ciò è praticamente contraddetto da una struttura gerarchica di angeli a nove livelli.

Gli angeli caduti

Sebbene gli angeli del tipo di cui ci occupiamo abbiano avuto origine in Persia e Babilonia, qualsiasi indagine sugli angeli caduti dovrebbe probabilmente partire da un autore del II secolo d.C., Apuleio, noto soprattutto per il magnifico romanzo *Le metamorfosi*, ma in realtà più influente per essere stato l'autore del saggio *De Deo Socratis*. Il "dio" di Socrate era il suo *daimon*, uno spirito né umano né angelico, che mediava tra gli dèi e lui. Apuleio identificava questi spiriti con abitanti dell'aria, dal corpo di materia così trasparente da potersi localizzare solo con l'udito, come accadeva a Socrate con il suo *daimon*. Si trattava purtuttavia di esseri materiali, com'erano gli dèi; fu un'innovazione di san Tommaso quella di considerare gli angeli, in quanto equivalenti della divinità, puri spiriti. A parere di Apuleio, ciascuno di noi avrebbe un custode personale, un suo genio. Nel tardo Medioevo si finì per identificarli con gli angeli caduti, o *demoni*, come erano indubbiamente per l'Aquinate. Lewis è arrivato a vedere dietro tutto ciò san Paolo, avendo questi scritto (Lettera agli Efesini 2, 2) del «principe delle potenze dell'aria, quello spirito che ora opera negli uomini ribelli», che fu preso come un riferimento ai *demoni* in quanto esseri satanici.

Sebbene continui a risultare sorprendente la constatazione che la Bibbia ebraica non presenta angeli caduti, va detto che in effetti essi non appartengono, nel lungo periodo di composizione delle Sacre Scritture, alla tradizione concettuale giudaica. Il Satana del Libro di Giobbe è "l'antagonista", o "la pubblica accusa", un servo di Dio con buona reputazione e tutt'altro che malvagio. Di nuovo, nel Libro di Isaia (14, *12-15*), quando il profeta canta la caduta di *Helel ben Shahar*, la stella del mattino, il rimando è indubbiamente al re di Babilonia, e non a un angelo caduto, come hanno ritenuto gli interpreti cristiani:

[12] Come mai sei caduto dal cielo, Lucifero, figlio dell'aurora?
Come mai sei stato steso a terra, signore di popoli?
[13] Eppure tu pensavi: Salirò in cielo, sulle stelle di Dio innalzerò il trono, dimorerò sul monte dell'assemblea, nelle parti più remote del settentrione.
[14] Salirò sulle regioni superiori delle nubi, mi farò uguale all'Altissimo.
[15] E invece sei stato precipitato negli inferi, nelle profondità dell'abisso!

Nella bellezza del suo periodare la Bibbia di Re Giacomo distorce radicalmente il testo ebraico, sicché Lucifero diventa semplicemente lo *Shining One*, lo Splendente, e gli inferi un ben diverso Sheol, una sorta di Averno. Allo stesso modo l'interpretazione cristiana ha seguito la letteratura apocrifa leggendo *i b'ne ha Elohim*, o «figli degli Elohim» (Genesi 6, *1-4*) come se fossero gli scellerati angeli caduti, o «figli di Dio», che nei Libri di Enoch si uniscono alle donne della terra per procreare mostruosi giganti. L'attuale testo jahvista di Genesi 6,*1-4* non ha alcuna intonazione morale, offrendo invece un apprezzamento forse ironico allorquando si riferisce a «gli eroi dell'antichità, uomini famosi» come progenie nata da quegli squilibrati accoppiamenti. Un fraintendimento dello stesso tenore emerge nell'interpretazione cristiana del Salmo 82, una composizione curiosamente eterogenea che sembra leggere allegoricamente i depravati condottieri delle nazioni come Elohim condannati da Dio a morire sul modello degli uomini. La stessa ambiguità si insinua in Ezechiele (28, *12-19*), una visione del principe di Tiro decaduto dalla condizione di «cherubino protettore», custode dell'Eden, e «scacciato dal monte di Dio», di nuovo chiaramente una profezia di natura politica, ma che nell'interpretazione cristiana è diventata un altro rimando alla degradazione di Lucifero in Satana. L'evoluzione più nota e cospicua dell'esegesi cristiana è la metamorfosi dell'insidioso serpente dell'Eden in Satana, che non ha naturalmente il benché minimo fondamento nel testo jahvista. Più o meno gli unici passi della Bibbia ebraica che si ri-

feriscono ad angeli realmente cattivi o malvagi sono quelli contenuti in Daniele (10, *13-21* e 12, *1*) laddove Gabriele e Michele, in quanto custodi di Israele, sono schierati contro gli angeli nemici di Persia e Grecia. Tuttavia anche lì non ci è fornita un'esplicita profezia che gli angeli custodi dei paesi gentili siano condannati a cadere, o che magari siano già degli "angeli caduti".

L'emergere del Satana della tradizione cristiana e delle sue schiere di angeli caduti fu un processo complesso, ma con un inizio alquanto eclettico. In *The Old Enemy* (Il vecchio nemico) Neil Forsyth riconduce il diavolo a Huwawa, antagonista dell'eroe sumero Gilgamesh, e all'altrettanto sgradevole Humbaba degli assiri. Ce ne furono molti altri nello stesso pentolone, inclusi la mostruosa babilonese Tiamat, e Arimane, l'antagonista di Zoroastro. E tuttavia con il Satana cristiano si ha la sensazione di qualcosa di radicalmente nuovo, tenuto conto del fatto che nella letteratura jahvistica per lui non c'è assolutamente spazio, e nonostante alcuni testi ebraici apocalittici gli riservino successivamente una certa attenzione, in particolare nei Libri di Enoch, nella *Saggezza di Salomone*, e nella *Vita di Adamo*. Ma c'è ancora un abisso tra questi testi e il Nuovo Testamento, in cui Satana è davvero un'invenzione originale, un concentrato di peccato di dimensioni di gran lunga più universali e potenti di quanto possa concepire la nostra immaginazione. Il poeta romantico inglese Percy Bysshe Shelley amava dire che Satana doveva tutto al puritano secentesco Milton, ma ho la sensazione che Shelley sarebbe stato d'accordo con me che l'autentico debito del diavolo fu quello contratto con sant'Agostino, il teologo del IV secolo d.C., a tutt'oggi il più grande nella storia bimillenaria del cristianesimo. Intelligenza superba, a lui spetta la responsabilità fondamentale della concezione di Satana, cui tocca un ruolo di rilievo nella *Città di Dio*, il capolavoro agostiniano. È a partire da questo libro che abbiamo appreso la storia fondamentale della ribellione di Satana, indotta dall'orgoglio e che *precede la creazione di Adamo*, sicché la seduzione di Adamo ed Eva a opera di Satana è successiva alla caduta degli angeli. In

altri momenti dell'opera agostiniana ci imbattiamo nel suo concetto più originale, la dottrina assolutamente non ebraica secondo cui Adamo ed Eva e i loro discendenti sarebbero stati creati da Dio con l'unica finalità di rimpiazzare gli angeli caduti, il che porta al concetto meno ebraico della tradizione cristiana: in seguito alla loro Caduta, Adamo ed Eva e la loro progenie sono colpevoli per l'eternità e predisposti a peccare, soprattutto per quel che riguarda le sfere dell'obbedienza e della sessualità. Soltanto il sacrificio espiatorio del Cristo incarnato, nella versione fornita da san Paolo, precursore di Agostino, è in grado di redimerci dalle nostre colpe.

Fu così che Satana e i suoi seguaci vennero a collocarsi stabilmente nel nucleo centrale della storia del cristianesimo, uno stacco radicale dalla religione jahvista, a mio parere, quanto la stessa incarnazione. Ma poiché in questa sede sono gli angeli caduti l'oggetto della mia indagine, devo rifarmi alle fonti del tardo giudaismo e del primo cristianesimo per mettere a nudo le caratteristiche distintive degli angeli non caduti e dei loro simili peccatori, allo scopo di presentarle per quello che sono. Nel dodicesimo capitolo dell'Apocalisse di Giovanni si afferma che precipitò un angelo su tre, mentre Gustav Davidson, nel suo incantevole *A Dictionary of Angels* (Dizionario degli angeli) cita un vescovo del XV secolo che avrebbe fissato il numero degli angeli caduti in un congruo 133 306 668. Una cifra che avrebbe sconvolto i rabbini antichi, che seguivano la Bibbia ebraica nel rifiuto di attribuire impulsi malevoli agli angeli, ai quali nessuna legge divina sarebbe mai risultata troppo severa (senza dubbio un altro indizio del motivo per cui san Paolo li aveva in tanto disprezzo). Il problema è senz'altro questo: come accadde che una simile efferatezza si sia insinuata in tanti angeli della letteratura apocrifa ebraica? Norman Cohn, erede di due secoli di riflessione, arriva a indicare l'influsso del dualismo delle dottrine zurvanite (una revisione dello zoroastrismo) sugli ebrei dell'epoca dei maccabei. Non ho dubbi sulla giustezza di quest'affermazione: i nomi degli angeli venivano da Babilonia, e la natura malvagia degli angeli caduti proveniva dalla Persia.

Paradossalmente, è Zoroastro, più che lo Jahvista o Isaia, l'autentico predecessore di san Paolo e di sant'Agostino.

Dal momento che san Paolo anche in rapporto agli angeli caduti mostrò un'accentuata ambiguità, mi azzardo a ipotizzare che l'incarnazione del Cristo in Gesù abbia reso gli angeli in qualche modo superflui, avendo essi perso quasi tutte le funzioni di mediazione tra gli uomini e Dio, una volta risorto il Cristo. Paolo aveva intuito, ben prima di Agostino, che la differenza tra giudaismo e cristianesimo era quella tra una credenza in cui l'immagine di Dio sopravvive in noi anche se nascosta dal peccato, e una fede in cui l'immagine è stata cancellata dalla colpa, con l'eccezione dell'opera della redenzione. Gli angeli, in quanto creature di Dio e parte del cosmo, sono perciò riconosciuti nella loro bontà da parte degli ebrei, ma Paolo ha così forte il senso della perdita dell'immagine di Dio, a eccezione del Cristo, che per lui anche i sommi tra gli angeli sono creature equivoche su cui Cristo ha trionfato.

Nella misura in cui il cristianesimo è fondamentalmente paolino, non ha bisogno né punto né poco di angeli virtuosi. Ciò che serviva a san Paolo e al cristianesimo erano degli angeli caduti e il loro capo, Satana, in particolare. Non si dovrebbe mai dimenticare che nella Bibbia ebraica "Satana" non è un nome proprio. Nel Libro di Giobbe il lettore incontra *ha-Satan*, "il Satana", che viene dal linguaggio giuridico, qualcosa come "pubblico ministero". In quanto uno dei *b'ne Elohim*, i "figli di Dio", Satana è un essere divino, o un angelo, *mal'ak Yahweh*, un rappresentante diplomatico di Dio. Il suo titolo corrisponde a qualcosa come "accusatore": è un antagonista autorizzato degli esseri umani. In greco, un accusatore è un *diabolos*, e fu così che Satana divenne diabolico. Forsyth, in *The Old Enemy*, ripercorre la curiosa evoluzione di Satana nel mondo ebraico, in cui un ostacolo diventò uno scandalo e un agente di Dio si trasformò in un autonomo avversario del genere umano, dedito prima a perseguire e poi a perseguitare, per così dire. Una strana metamorfosi, se si considera quanto poco confacente a un monoteismo così rigido. I Libri apocrifi di Enoch divennero popolari nel periodo dell'ellenizzazione degli ebrei determinata

dalle conquiste di Alessandro Magno, e dagli strascichi delle lunghe guerre combattute tra i diadochi rivali interessati a ereditare l'impero di Alessandro. Nella Leptogenesi, o Libro dei Giubilei, testo scritto probabilmente nel III secolo a.C. e influenzato dai Libri di Enoch, l'avversario diabolico è chiamato *Mastema*, nome la cui radice è affine a Satana, e ha un rapporto ambiguo con l'autorità divina, essendo al contempo angelo ribelle e parte costitutiva del disegno cosmico. Un balzo radicale verso il superamento di quest'ambiguità si ha nei protognostici Libri di Adamo del I sec. a.C., in cui Satana, identificato con il serpente dell'Eden, è un angelo ribelle responsabile della Caduta di Adamo ed Eva, i quali partono da uno status superiore a quello degli angeli e finiscono per diventare vittime dell'invidia degli angeli, caduti e non.

Un balzo ancora più ardito, tanto di qualità quanto di grado, si verifica nel Nuovo Testamento, dove il Satana dell'Apocalisse di Giovanni diventa da allora in poi l'archetipo perfetto di tutti gli angeli ribelli. La guerra nei cieli, mai menzionata altrove nel Nuovo Testamento, porta alla caduta di un terzo delle stelle, o delle schiere celesti, trascinate giù da un Satana in sembianze di drago, a questo punto del tutto autonomo rispetto a Dio. La storia narrata nell'Apocalisse è la prima delle tre fasi della caduta degli angeli ribelli, con san Paolo a ispirare la seconda, mentre saranno le dottrine di sant'Agostino a fornire il terzo, definitivo stadio evolutivo. Dell'avversione di san Paolo per tutti gli angeli ho già detto; la sua espressione più icastica la si ritrova nella Seconda lettera ai Corinzi (11, *14*) laddove l'apostolo ammonisce che «anche Satana si maschera da angelo di luce». Qualsiasi angelo di luce era oggetto dei sospetti di Paolo, che ascriveva all'influsso eretico di Satana tutti i suoi antagonisti, giudeocristiani e gnostici. Quest'attribuzione, che inizia con Paolo, non ci abbandonerà più, perché diventa parte costitutiva di qualsiasi versione del cristianesimo. E siccome Paolo interpretava la Legge degli ebrei e dei giudeocristiani come la legge del peccato e della morte, fu sin troppo naturale per lui identificare i suoi antagonisti con il diavolo. Così nella Lettera agli Efesini (6, *11-12*) pronuncia la

più eloquente delle sue denunce contro gli angeli, che sembrano allo stesso tempo essere caduti e non:

> [11] Rivestitevi dell'armatura di Dio, per poter resistere alle insidie del diavolo. [12] La nostra battaglia infatti non è contro creature fatte di sangue e di carne, ma contro i Principati e le Potestà, contro i dominatori di questo mondo di tenebra, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti.

L'influsso di san Paolo sui Padri della Chiesa doveva portare all'immagine di Satana come invidioso fratello minore di Cristo che cerca di usurpargli il Regno di Dio. Sant'Agostino condurrà a termine questa evoluzione riportando la divisione tra Cristo e Satana al primo giorno della Creazione, allorché Dio distinse la luce dalle tenebre e una parte degli angeli scelse le tenebre, in un primitivo peccato d'orgoglio. Più sottile di Paolo, Agostino ebbe l'originalità di inventare la psicologia satanica, fondandola sull'invidia e sull'orgoglio, creando così la tradizione che sarebbe confluita nello Iago dell'*Otello* shakespeariano e nel Satana del *Paradiso perduto* di Milton. Tuttavia l'orgoglio satanico di Agostino mi interessa meno dell'ambiguità paolina verso tutti gli angeli, magari solo perché quest'ambiguità è quasi del tutto scomparsa nell'ossessione attuale degli americani. Persino i più devoti tra i cristiani sembrano aver dismesso l'incessante diffidenza di san Paolo, che nondimeno è elemento centrale della sua polemica contro cristiani giudaizzanti e gnostici cristiani. San Paolo paventava il culto degli angeli e della Legge da loro introdotta, confermando così paradossalmente le tradizioni gnostiche di avversione e rivalità tra Adamo e gli angeli. Forse l'apostolo scelse di fraintendere gli angeli allo stesso modo in cui scelse di fraintendere la Legge; l'osservanza della Torah non era mai una giustificazione (come lui sosteneva) ma soltanto un obbedire alla volontà di Jahvè, e gli angeli non erano mai da giustificare se non come espressione di quella volontà.

Il ritorno del culto angelico in America non è un fatto nuovo; è semmai un riflesso di una tradizione che ha preso piede

a cominciare dal XIX secolo, allorché culminò nella più americana delle religioni, quella dei mormoni. Paolo e Agostino avrebbero manifestato tutta la loro disapprovazione per il nostro culto maniacale degli angeli, e tanto i cattolici quanto i protestanti normativi dovrebbero provare un grandissimo disagio di fronte a quest'orientamento della spiritualità popolare americana. E tuttavia è qualcosa di veramente americano e rappresenta l'ennesimo ritorno di una gnosi antica che il cristianesimo ufficiale si è sforzato di cancellare.

Angeli, miracoli e America

Perché mai Ezechiele e Daniele, e i saggi gnostici, sufi e cabalisti, e san Francesco e santa Teresa e Joseph Smith hanno visto gli angeli, e questo a noi non è concesso? I resoconti contemporanei di avvistamenti angelici sono poco convincenti, sia il personaggio in questione un angelo tradizionale o un alieno trasportato da un UFO. I più accorti dei nostri angelologi si sono rassegnati ad avvertire delle presenze più che a vedere o udire la voce degli angeli. Personalmente non ho dubbi che la lunga teoria di profeti che si sono succeduti da Zoroastro fino a Smith abbiano davvero visto e udito a tutti gli effetti degli angeli, proprio come sono fortemente scettico sul dilagare attuale degli incontri angelici. A partire dall'Illuminismo c'è stata una svolta decisa, con appena qualche caso sporadico di atavismo, come Swedenborg, Blake e Smith. La natura umana cambia, mentre miracoli e angeli declinano. Come mai, e perché?

Si tratta di un fenomeno di distanziazione, temporale più che spaziale. Ciò che è stato distanziato non è un qualcosa di empirico né di spirituale, ma riguarda tutti i nessi intermedi, e il tempo è l'agente di quella estraniazione. Gli angeli violano le leggi della natura, leggi però non in vigore sino alla fine del XVII secolo. Fu forse allora che vennero scoperte; o forse furono imposte, come ha sostenuto Blake. Sia come sia, gli angeli non sono dei fatti fortuiti, e nessun profeta cui sono apparsi li ha mai comunque considerati tali.

I messaggeri risultano inutili se non hanno messaggi da consegnare e se non c'è nessuno che li invii. A leggere degli infiniti resoconti di avvistamenti di alieni, viene da chiedersi come mai le persone che sostengono di avere subìto un rapimento o un'intrusione non risultino particolarmente dotate o intelligenti. Lo stesso mesto interrogativo sollevano i più benevoli e tradizionali angeli custodi di certe cronache recenti. Gli angeli hanno avuto rilievo soltanto allorché gli esseri umani con cui hanno avuto a che fare erano persone di grande rilievo. Gabriele andò a trovare il profeta Maometto, che aveva l'immaginazione creativa di un Dante o di un Milton. Moroni scelse Smith, uno straordinario genio religioso. Se l'avvicinarsi del millennio sarà accompagnato da discese di angeli, esse avverranno in direzione di autentici profeti, che ancora non sono apparsi tra noi. È proprio qui l'effettivo pathos comico, e al tempo stesso la sostanziale debolezza estetica, di *Angels in America* di Kushner, in cui il suo galante, malato profeta gay non ha semplicemente alcuna profezia da trasmetterci.

Gli angeli, dal nostro punto di vista, devono costituire eventi umani piuttosto che divini. Dio non ha bisogno di credere negli angeli; noi invece sì, ma è necessario che questa fede abbia un senso, in modo che le leggi della natura siano violate per qualche scopo. Altrimenti gli angeli sarebbero soltanto bestemmie, insulti alla Creazione. Questa lezione fondamentale la fornisce il Corano in maniera più esplicita della Bibbia, e si tratta di un insegnamento che ripristina verità giudaiche e cristiane, come ha sostenuto Maometto. Un angelo non può intervenire, o essere invocato, per un capriccio, suo o nostro: dev'essere per via di una volontà superiore, per non diventare un abuso né del credente né dello scettico. Nella nostra epoca tarda, all'ombra del nuovo millennio, gli angeli che serviranno saranno creature estremamente sottili, perché i grandi miracoli ormai non si addicono alla nostra condizione. Lo psichiatra olandese J.H. Van den Berg, nella sua acuta introduzione a un testo di psicologia storica, *The Changing Nature of Man* (La natura mutevole dell'uomo), mi fa qui da mèntore:

> Se il miracolo sia un fatto *contra naturam* dipende in ultima analisi dalla nostra concezione della natura. Se si intende la natura come la realtà della scienza (in altre parole, una realtà distillata da quell'altra totale, generale realtà quotidiana a opera di un punto di vista strettamente circoscritto, inusuale, acquisito e, sotto ogni aspetto, artificiale), allora indubbiamente i miracoli coinvolgono fatti tanto discosti dalla loro ordinaria natura da non riuscire più a far vedere la presenza di Dio. [...] Dio è stato allontanato dalla realtà in misura così globale che Gli è impossibile apparire. Se all'interno di questa concezione della natura ci si aspetta che Dio comunque compaia, bisognerà aspettarsi che possa apparire come un fatto fisico tra altri fatti fisici, per esempio come un bambino, come il bambino Gesù che gioca tra la quercia e l'acero, e cui ci si può accostare nella stessa maniera biologica in cui ci si avvicina agli alberi. Credere al miracolo in questa forma è, in effetti, un non crederci. Perché in primo luogo la realtà (che è, al di là di tutto, una percezione della nostra intesa con Dio) è stata ridotta a un sistema di fatti scientifici; il che significa che Dio è stato allontanato da questa realtà. E in secondo luogo, se Gli si chiede nonostante tutto di ripresentarsi in questa realtà che per Lui è diventata estranea, nella forma di un fatto "obiettivo" tra altri fatti "obiettivi", allora questo vuol dire la morte di Dio. Il concetto che il miracolo sia *contra naturam* non significa soltanto che, in quanto miracolo, la sconvolga; implica anche che il miracolo che compare nell'interstizio che si determina si mostri come un fatto (pseudo)naturale, (pseudo)fisico e (pseudo)chimico. La fede nel miracolo [...] è la fede in una (pseudo)scienza.

Si sostituisca "angelo" a "miracolo" in tutto questo paragrafo e si arriverà a una incontestabile spiegazione del motivo per cui faremmo meglio a prestare fede a qualsiasi avvistamento angelico, oggi e nel futuro, solo qualora venisse riportato da profeti, veggenti, rivelatori o grandi poeti. Credere negli angeli, per la gran parte di noi, vuol dire credere in falsi miracoli, ed è un oltraggio nei confronti di Dio, a meno che non si abbracci un punto di vista sulla natura di carattere magico, o spirituale, o metaforico. Joseph Smith viveva in un'America dove concezioni magiche erano ancora diffuse a livello popolare,

come ha dimostrato Vincent Quinn. Non c'è dubbio che in America comparirà un altro genio religioso, anche se non facile da riconoscere (sulle prime) quando arriverà. Per il momento esorterei chiunque abbia un qualche interesse per gli angeli, i sogni profetici, le esperienze di pre-morte e il millennio incombente a valutare gli attuali incontri con simili fenomeni sulla base di quanto di meglio è stato conosciuto e scritto al riguardo in passato. È questo che si propone principalmente il libro: evocare e illuminare queste parvenze allo scopo di salvarle, riportandole alla sapienza interpretativa degli gnostici cristiani, dei sufi musulmani e dei cabalisti ebrei. In assenza di un contesto che funga da parametro spirituale, annegheremo negli entusiasmi e negli appagamenti della New Age.

La Chiesa cattolica, nel rispetto delle proprie tradizioni, continua a ripetere che gli angeli sono più vicini a Dio che all'uomo, e tende a sottolinearne la diversità. Nell'America protestante e postprotestante questa alterità è in declino, e oggi minaccia di scomparire del tutto. Nella drammatica apparizione di Gabriele a Daniele, il profeta dapprima perde conoscenza e cade stordito, e si riprende soltanto allorché l'angelo lo tocca benevolmente. Al trauma spirituale di Daniele accosto a confronto la melassa dei manuali di angelologia correnti, uno dei quali sostiene realmente che esisterebbero angeli-gatti che evidentemente dovrebbero apparire ai nostri felini domestici. L'addomesticamento degli angeli li rende monotoni e mielati, e mi fa tornare in mente lo sfogo teologico sugli schermi televisivi dell'attrice Jane Russell quando, sul finire della carriera, prese a cantare *spirituals*, e riferendosi a Dio si espresse così: "Penso che Dio sia soltanto una bambola vivente!"

Che li si interpreti come messaggeri di Dio, o suoi guerrieri, o anche suoi amministratori, senza Dio gli angeli non hanno senso, anche quando gli si rivoltano contro. Per quanto sembri scontato, sarà bene tenerlo a mente. Agli occhi di un ateo o di uno scettico gli angeli possono non avere nessuna realtà, e tuttavia il migliore dei poeti americani moderni, l'ateo Wallace Stevens, invoca nelle sue opere quel che lui definisce «l'angelo della realtà». Avicenna, il grande medico, mistico e

filosofo persiano dell'XI secolo, trasfigurò l'angelologia coranica in una dottrina fortemente immaginativa che presenta curiose analogie con certa poesia laica novecentesca che celebra gli angeli, in particolare quella di Stevens e quella visionaria di Rainer Maria Rilke. Nell'angelologia avicenniana il cosmo monoteistico del Corano tende a frammentarsi in una sorta di effettivo politeismo, molto osteggiato dai letteralisti ortodossi islamici, oggi come allora. La tensione all'interno di tutta l'angelologia, allora come oggi, è quella tra la concezione monoteistica e quella che eleva altre creature celesti a uno status che sembra competere con quello divino. E tuttavia le principali fedi monoteiste (zoroastrismo, giudaismo, cristianesimo, islamismo) sono tutte pervase di angeli.

È uno schema antico delle religioni monoteiste quello di retrocedere allo status angelico (o diabolico) le divinità di altre fedi o di altri paesi. In quanto angeli custodi di nazioni nemiche, queste creature, già divine, era facile identificarle con il male o con le calamità. La solitaria eccellenza di Jahvè impedì che fra gli ebrei prendesse forma una completa, manifesta mitologia, sebbene si abbiano molte tracce di una simile creatività politeistica prima della rinascita dello spirito dello «Jahvè solo» che pare abbia inizio con il profeta Osea nell'VIII secolo a.C. Quando quello spirito trionfa nel Deuteronomio, era ormai spianata la strada per una religione jahvista quasi del tutto emendata di ogni angelologia. Non fu prima della ribellione dei maccabei contro il dominio siro-ellenistico che l'angelologia fece un deciso ritorno nel Libro di Daniele e più tardi nei testi non canonici; e tuttavia la ripresa dell'angelologia giudaica era cominciata parecchio prima, al tempo dell'esilio in Babilonia. Qui la figura centrale è quella del profeta Ezechiele; la sua visione del Carro, «le ruote e la loro opera», è il vero punto di partenza per tutta l'angelologia e l'esoterismo giudaici, e va annoverata tra le massime epifanie angeliche di ogni tempo.

Esiste, come si vedrà, un'antica tradizione di ostilità tra gli angeli caduti e Adamo, e una rivalità ancora più arcaica tra gli angeli eletti e il primo uomo. Forse è la figura di san Paolo il punto d'incontro delle tensioni tra angeli e umani. Come in

seguito Agostino, Paolo è a tal punto decisivo nella tradizione cristiana, sia cattolica sia protestante, che l'attuale ampia diffusione del culto angelico è un fenomeno ancor più straordinario di quanto non sia sembrato all'inizio. In America non teniamo in alcuna considerazione gli ammonimenti di san Paolo perché un'angelologia americana, lentamente ma in misura cospicua, si va diffondendo in tutto il paese, e non solo tra mormoni e pentecostali e sulle reti New Age, ma tra cattolici, battisti, ebrei e nell'intero arco degli orientamenti religiosi. L'America è sempre stato un paese fertile in senso religioso, soprattutto dall'Ottocento in poi. Poiché la nostra religione presenta in genere un carattere esperienziale e pragmatico, si è andata sempre più distaccando dal cristianesimo europeo, dove gli aspetti istituzionali, storici e teologici della fede si sono conservati relativamente potenti. Dal momento che la nostra tendenza è l'eterodossia, anche quando affermiamo il contrario, è da noi che si rifugiano gli angeli dalla repressione spirituale inaugurata da san Paolo. Per noi diventano immagini della nostra libertà: libertà dal passato, dall'autorità, dalla necessità della morte. E per molti di noi, sospetto, gli angeli sono pressoché indipendenti da Dio. Come il Gesù americano, che è principalmente il Gesù della risurrezione più che quello della crocefissione o dell'ascensione, i nostri angeli sono variazioni del *Christos Anghelos* giudaico-cristiano, gnostico e musulmano. Ciascun angelo custode annuncia la possibilità di una risurrezione personale, se non proprio allo scoccare del prossimo millennio, magari un terzo di secolo dopo.

Nel quarto capitolo di questo libro, dedicato alla gnosi, delineerò uno schema simile tra i sufi e i cabalisti. Poiché non esistono legami diretti tra la mania angelica contemporanea e forme precedenti di esoterismo, una qualche spiegazione per certi parallelismi va cercata. Se si è junghiani, ma non è il mio caso, non ci sarebbe nulla da spiegare: avremmo a che fare con degli archetipi dell'inconscio collettivo. L'interpretazione più probabile è che la gnosi, tanto quella antica quanto quella medievale e moderna, cerchi di dare una risposta a un autentico e permanente bisogno spirituale, vale a

dire quello di riconciliare tempo e morte con i nostri indizi di immortalità.

Esiste un *midrash* anonimo in cui Giacobbe dice a Mosè: «Sono più grande di te; ho incontrato un angelo e l'ho sottomesso». E Mosè replica: «Hai incontrato l'angelo nel tuo dominio, ma io sono asceso fino agli angeli officianti nel loro dominio, e loro hanno avuto paura di me». Ammettiamo che Giacobbe abbia sottomesso Sammael, l'angelo della Morte, l'angelo custode del suo raggirato fratello Esaù, e supponiamo anche che Mosè, sopravvissuto e trasportato in cielo dal bacio di Jahvè, abbia oltraggiato gli angeli proprio nel modo in cui erano stati spaventati dall'Adamo originario e da Enoch-Metatron. Come Enoch ed Elia (che poi divenne Sandalfon) Mosè salì al cielo per mettersi al servizio di Jahvè, ma non abbiamo alcun nome del Mosè angelico. Mi sono sempre chiesto perché; a volte i rabbini lo definivano "angelo", e certi testi gli conferiscono un rango superiore a tutti gli angeli, persino a Metatron. La risposta può essere la seguente: proprio come il Nuovo Testamento rammenta agli angeli che la loro condizione è inferiore a quella di Gesù, così la Bibbia ebraica venera implicitamente Mosè al di sopra degli angeli. Esiste una tradizione esoterica secondo cui Gesù era un angelo, uno dei due che apparvero insieme con Jahvè sotto i terebinti a Mamre, ospiti di Abramo. Giacobbe, che divenne poi Israele, viene a volte identificato con l'angelo Uriele (con cui Emerson ebbe l'audacia di cercare l'identificazione). C'è una tradizione francescana, fortemente eterodossa ed esoterica, secondo cui solo san Francesco avrebbe condiviso la peculiarità di Enoch, Elia e Giacobbe, di essere cioè un quarto mortale a essere trasformato in angelo. Rachmiel, l'angelo della misericordia, è la forma finale di san Francesco, che tiene a bada i venti della distruzione fino a che tutti i redenti si sono radunati in cielo.

C'è chiaramente una tensione tra questa immagine di quattro patriarchi e profeti (Enoch, Giacobbe, Elia e san Francesco) tradotti alla condizione angelica e gli ammonimenti dei rabbini e di san Paolo contro una religione degli angeli, ammonimenti che risultano particolarmente appropriati ai nostri

tempi. E tuttavia l'America millenaristica ha sempre accolto di buon grado gli angeli, un'accoglienza particolarmente manifesta nelle tradizioni della chiesa dei Santi dell'ultimo giorno, dei mormoni di Joseph Smith. Smith, il primo profeta, veggente e rivelatore mormone, ricevette tre visite notturne da parte di Moroni, un angelo mai prima conosciuto, il 21 settembre 1823 a Palmyra, nello stato di New York. Il messaggio dell'angelo riguardava un libro «scritto su lamine d'oro, che dà un profilo dei precedenti abitanti di questo continente, e delle loro origini». Ci vollero però quattro anni prima che Moroni lo ritenesse degno della missione di tradurre il nuovo libro sacro, che non sarebbe apparso se non nel 1830. Essendo lo stesso libro dei mormoni un'opera di origine angelica, la setta è di necessità profondamente coinvolta nell'angelologia. Che si prenda la visione come una rivelazione divina ricevuta da Smith, oppure come un prodotto del suo indiscutibile genio religioso, la dottrina mormonica degli angeli è di straordinario interesse, sia per la sua forza intrinseca sia per la luce che riversa sull'anelito americano per le realtà angeliche. Le mie fonti principali, al riguardo, sono un utile volume del 1975, *Angels* (Angeli), di Oscar W. McConkie, e le ricerche condotte da D.B. Timmins, un diplomatico e studioso mormone. Timmins precisa che Smith suddivideva gli angeli in tre classi:

1. Spiriti premortali inviati sulla terra con messaggi per i veri credenti; questi spiriti sarebbero nati successivamente come esseri umani.
2. "Uomini giusti resi perfetti": i virtuosi che hanno vissuto e sono morti sulla terra, e che sono inviati a compiere missioni che gli spiriti premortali non avrebbero avuto l'esperienza per comprendere. Questi giusti vengono divisi in due sottogruppi: quelli non ancora risuscitati, e quelli con un corpo consustanziale risorto fatto di carne e ossa (ma non di sangue, che è puramente mortale).
3. Lucifero e i suoi scherani, che (come in san Paolo) sono travestiti da "angeli della luce".

Moroni apparteneva evidentemente al secondo sottogruppo della seconda classe, un essere risorto. Tutti i quattro tipi di angeli hanno le stesse sembianze; l'apparizione di Moroni a Smith mi ricorda quella di Gabriele nel Libro di Daniele, ed è analoga a quella di Gabriele al profeta Maometto. Proprio come questi è «il sigillo dei profeti», il messaggero finale per l'Islam, così Smith lo è per i Santi dell'ultimo giorno. Ma mentre Maometto resta tale per i musulmani, il mormonismo è una dottrina più radicale, e senza dubbio il suo profeta è ormai un angelo risorto, un altro Uomo-Dio, che opera per il benessere dei circa dieci milioni di mormoni in tutto il mondo. Si capisce perché Smith subisse il fascino di Enoch, e finisse per identificarsi con quella creatura straordinaria. Nella fase finale della sua attività Smith studiò evidentemente la cabala e si rese conto che alla stessa stregua del risorto Enoch la sua trasformazione finale sarebbe stata nell'angelo Metatron, il «piccolo Jahvè», che è anche l'arcangelo Michele e l'Adamo risorto. Sebbene quest'identificazione venga respinta dall'Islam ortodosso per quanto riguarda Maometto, i sufi l'hanno fatta propria, sicché Smith condensa in sé (consapevole o no) le tre grandi tradizioni esoteriche dello gnosticismo cristiano, del sufismo e della cabala.

McConkie descrive minutamente alcuni dei tanti casi di visite angeliche celebrati dai mormoni; sarà perché in questi casi riconosco lo stampo della tradizione, ma a me sembrano l'eccezione che viene a turbare il mio profondo scetticismo verso i resoconti americani contemporanei delle apparizioni. Smith aveva fissato il principio, autenticamente e pragmaticamente americano, che gli angeli possono e dovrebbero fare solo ciò che non siamo in grado di compiere per noi stessi. Come sempre sono toccato dalla saggezza di Smith: oggi potrebbe fare molto per correggere gli eccessi e le indulgenze nello sfruttamento teleguidato e commercializzato dell'immagine degli angeli. Il principio operativo valido per la nostra epoca sembra essere esattamente il contrario dell'ammonimento del profeta mormone: adesso schiere di anime illuse implorano gli angeli di fare per noi quel che dovremmo fare per noi stessi.

2. Sogni

L'angelo narratore

Nella cittadina di Safed, nella Palestina settentrionale, la cabala conobbe uno straordinario sviluppo per tutto il XV secolo. Le figure di maggior rilievo furono Mosè Cordovero, autore di un fecondo lavoro sistematico, e il suo allievo Isaac Luria, senza dubbio il pensatore più originale mai apparso tra i cabalisti. Luria appartenne alla tradizione orale; scrisse poco, e la parte più vitale della sua personalità non si trova negli scritti: si è conservata solo perché gli allievi ne hanno trasmesso le idee nelle loro opere. Dopo Cordovero e Luria, il mistico più rinomato della scuola di Safed fu Joseph Caro, il cui impegno si rivolse principalmente alla codificazione del rituale rabbinico, lo *Shulhan 'Arukh*. L'orientamento mistico di Caro si manifestò soprattutto nella lunga frequentazione con la voce angelica, o *maggid*, che fungeva da sé alternativo. C'è un celebre saggio di R.J. Zwi Werblowsky (1962) che è centrato sul *maggid*, l'"angelo narratore" di Caro che gli suggerì un diario mistico. Scritto nell'aramaico dello *Zohar*, questo capolavoro della cabala si è conservato solo in frammenti, ed è un documento sorprendente, in grado di sovvertire tutte le idee preconcette sulla natura del giudaismo normativo. Caro rappresenta, dopo tutto, la forma conclusiva del giudaismo più o meno quanto Maimonide: l'uno e l'altro fissano i precetti dell'osservanza della Legge. Eppure il suo *maggid* è forse il feno-

meno cabalistico più imprevedibile, essendo un *angelo fatto uomo*, ancorché un evento indubbiamente unico nella realtà spirituale della Safed cinquecentesca.

Che il *maggid*, o "angelo narratore" debba essere una creazione umana mi pare costituisca la chiave per la tarda speculazione cabalistica di Luria. La cabala, come il pensiero ebraico precedente, conosce angeli creati dalla parola di Dio semplicemente per adempiere una minima, specifica mansione, pratica o celebrativa, dopo di che escono di scena. La tradizione ebraica (per quanto mi risulta) non è mai riuscita a concepire nulla di ciò che un discepolo di Luria, Hayyim Vital, ha definito angeli nati dalla Torah o da azioni sante:

> Spieghiamo ora il tema della profezia e dello Spirito santo. [...] È *impossibile* che tutto ciò che proviene dalla bocca dell'uomo sia vano, e non c'è nulla che sia del tutto inutile [...] giacché ogni parola pronunciata crea un angelo. [...] Di conseguenza, quando un uomo conduce una vita santa e giusta, studia la Legge, e prega con devozione, allora dai suoni che lui emette si creano angeli e spiriti virtuosi [...] e questi angeli sono il mistero dei *maggidim*, e ogni cosa (per esempio qualità e dignità di questi *maggidim*) dipende dalla misura di opere buone compiute.
>
> Ci sono *maggidim* che in qualche misura ingannano, perché nonostante siano santi e le loro radici affondino nella santità, pure [l'imperfezione del] l'azione umana [che ha dato loro la vita] ha fatto in modo [che risultassero imperfetti].
>
> Tutto dipende dalla qualità dell'azione umana. A volte i *maggidim* sono veritieri e a volte ve ne sono che dicono bugie. Perciò è detto di Samuele [1 Samuele 3, *19* «poiché il Signore era con lui, né lasciò andare a vuoto una sola delle sue parole»]; è questo il caso quando lui [il *maggid*] può dare fondamento alle sue parole. [...] un altro criterio è che tutte le sue parole siano rivolte al cielo [cioè portatrici di perfezione] [...] un altro è che interpreti dottrine e misteri cabalistici. Ma una ragione per cui un angelo possa dire bugie è questa: poiché la sua creazione dipende dalle azioni umane, la sua natura può essere pertanto in sintonia con queste azioni. Se qualcuno studia la Legge con puri intenti e senza altri scopi, allora, di conseguenza,

> l'angelo così creato sarà estremamente virtuoso e ispirato e vero in ogni sua parola; lo stesso dicasi di chi legga la Legge senza commettere errori.

Werblowsky definisce acutamente le osservazioni di Vital come basate «sulla davvero terrificante convinzione della potenza e del peso di ogni azione umana». Questi angeli tardi della scuola cabalistica di Safed sono fascinosamente instabili, in maniera conforme ai regni onirici che controllano. Gli angeli narratori danno in sogno risposte a interrogativi a occhi aperti, ma irrompono nella dimensione della veglia solo quando parlano per bocca del profeta, indipendentemente dalla sua volontà. La diagnosi di possessione diabolica o di manifestazione schizoide mi sembra assurda se applicata ai santi mistici di Safed, meno convincente della loro tesi di essere posseduti da un *maggid*. I grandi rabbini di Safed, persone di cultura e di genio, sottoponevano a vaglio intellettuale ogni *maggid* per stabilirne l'affidabilità e la veracità. L'angelo doveva sottoporsi a un severo esame per dimostrare le sue credenziali nel campo dell'erudizione cabalistica, della ricerca della santità e della benevolenza verso ogni cosa «nell'interesse del cielo». Tuttavia, nonostante tutte queste cautele, l'angelo narratore resta l'innovazione più sconvolgente dell'intera storia dell'angelologia. Ci stiamo muovendo verso fenomeni diversi solo per grado, non per natura, che culmineranno nella creazione del *golem* attribuito al rabbino cabalista di Praga Judah Löw ben Bezalel, che si suppone abbia anticipato di molto nella creazione di un demone o mostro il dottor Frankenstein di Mary Shelley. Il principio implicito è indubbiamente lo stesso, e non si può non restare stupiti di fronte all'audacia dei grandi cabalisti di Safed che indubbiamente rischiarono di incorrere nel peccato di sottrarre a Dio il merito della Creazione. Forse quell'azzardo spiega sia l'associazione originale da loro istituita dell'angelo narratore con il regno dell'angelo Metatron, sia la misteriosa sostituzione di Enoch al posto del profeta Elia come umano trasformato in «piccolo Jahvè», Metatron.

Essendo le parole della Torah parole di Dio, la rivelazione scioccante che gli angeli nascessero dalle sue parole poteva in qualche misura risultarne attenuata, salvo il fatto che i cabalisti leggono non solo le parole ma anche le lettere, nonché gli spazi tra le lettere e le parole, e le interpretazioni di questi vuoti generavano anch'esse degli angeli. I mistici di Safed non facevano quasi nessuna distinzione tra atti interpretativi e buone azioni, una tendenza indubbiamente preoccupante nel momento in cui degli interpreti di professione smettono di prendere in considerazione le conseguenze del proprio agire. Angeli su angeli, angeli per ogni dove affollavano l'atmosfera di Safed nel Cinquecento, e i più ragguardevoli, come il *maggid* di Caro, facevano «formidabili promesse» in qualità di interpreti di sogni profetizzando il futuro personale, incluso il martirio che stranamente Caro desiderava per sé: morire bruciato per santificare il nome di Dio. Per fortuna il *maggid* si sbagliò, e Caro morì per cause naturali alla bella età di ottantasette anni. Il Talmud sostiene che un sogno è solo la sessantesima parte di una profezia, sicché è da presumere che anche i più santi degli angeli narratori che controllano il regno dei sogni possano sbagliarsi sul futuro. Il giudaismo normativo, in ogni caso, ha sempre negato la possibilità dell'esistenza di un'autorità che sovrintenda ai fenomeni soprannaturali, e i cabalisti di Safed erano tutti talmudisti rinomati, Caro sopra tutti. Diventa perciò una questione assai delicata stabilire quanta fiducia o credito Caro potesse riporre nel suo *maggid* senza ritrovarsi a sua volta in grande imbarazzo.

Werblowsky lascia intendere che per Caro ciò non rappresentava un problema; indubbiamente la differenza tra qualsiasi forma di spiritualità disponibile alla maggior parte di noi e quella di Safed ai tempi di cui parliamo è così grande che è assai difficile rendersi conto completamente del punto di vista di Caro. Il linguaggio quasi automatico di un *maggid* non è assolutamente diverso da quello dei pentecostali dei nostri giorni, ma non si tratta di un fenomeno riconducibile all'ebraismo, e il *maggid* di Caro ha tratti decisamente intellettuali, al contrario dei pentecostali che parlano le lingue degli uomini e degli ange-

li. Resta da spiegare il paradosso di una forma di possessione razionale (più che razionalizzata) da parte dell'angelo narratore.

Meno radicale di Vital, che presumibilmente fu assai fedele alla lettera degli insegnamenti di Luria, il grande ordinatore Cordovero (di sicuro l'intelletto più alto tra i cabalisti) non si permise mai di scrivere che gli angeli fossero una creazione umana. Pure anche Cordovero afferma che «il mistero di Metatron» governa gli angeli narratori, intendendo che quanto più un individuo assomiglia in parole e azioni al profeta Elia, tanto più è probabile che un angelo parli attraverso di lui, dando in sogno risposte a domande a occhi aperti. Si tratta ancora dell'intervento di un *maggid*, e pertanto di un'apparizione anomala, indipendentemente dall'attestazione della sua santità. Si sente che il più immaginifico Luria era psicologicamente più accorto del maestro Cordovero, attribuendo caratteristiche di possessione a uno spirito creato dall'uomo. La responsabilità pertanto ricade sull'individuo, e così in un certo senso il narratore del sogno e il suo interprete finiscono per essere la stessa persona.

Ciò ci riconduce alle scaturigini di tutta l'interpretazione dei sogni del mondo giudaico, al Giuseppe della Genesi. Costui inizia la sua carriera di interprete di sogni con la pericolosa procedura di raccontare i suoi sogni ai fratelli e di spiegarne poi il significato a questi gelosi rivali. Freud non lo annovererebbe tra i suoi predecessori, ma i punti di affinità sono abbastanza netti: in entrambi i maestri dell'autointerpretazione dei sogni, pulsione e significato del lavoro onirico convergono nella forma delle aspirazioni personali di chi sogna. Tanto Giuseppe quanto Freud rientrano nel tipo che il padre della psicoanalisi definiva del «conquistador». Paradossalmente, l'ateo Freud sembra godere dei favori divini tanto quanto il carismatico Giuseppe, di cui nella versione della Bibbia di William Tyndale è detto «Now Joseph was a lucky fellow, and God was with him» (Giuseppe era un uomo fortunato, e il Signore era con lui). Giuseppe, a differenza dei cabalisti di Safed, non aveva bisogno di un angelo narratore. I suoi fratelli lo odiavano scientemente «ancora di più a causa dei suoi sogni e

delle sue parole» perché nelle sue interpretazioni profetiche percepivano una penetrante autorità che era una perfetta premonizione del potere che avrebbe finito per avere su di loro. Riprenderò il discorso su Giuseppe nella parte finale di questo capitolo intitolata "Profezia e sogni", poiché adesso devo tornare alla figura ambigua dell'angelo narratore. Un angelo-interprete dei sogni la cui capacità di raggiro dipende dal grado relativo di virtù del suo creatore umano è una rappresentazione notevole della natura equivoca dei sogni, e dei pericoli insiti nelle previsioni fatte per il loro tramite. In quanto studiosi del Talmud, i cabalisti di Safed non potevano non basare le loro concezioni dell'attività onirica sul Talmud babilonese, e soprattutto sul trattato *Berakhot*, poiché in questo si trova radunata un'immensa mole di materiali sul significato dei sogni. Ken Frieden, nel suo lucido *Freud's Dream of Interpretation* (Il sogno dell'interpretazione di Freud, 1990) osserva che molti dei rabbini citati in *Berakhot* sono tra loro in disaccordo sulle origini dei sogni, perché alcuni sostengono che sarebbero una concessione degli angeli, mentre altri li attribuiscono a spiriti maligni. Contrari a tutt'e due queste teorie, che considerano entrambe i sogni come profezie malsicure, di grado inferiore, sono i giudizi di altri rabbini antichi, secondo cui i propri sogni sono rivelati a ciascuno dai «pensieri del proprio cuore». Poche affermazioni sulle profezie oniriche sono più penetranti dello scetticismo del rabbino Chrisda: «La tristezza di un brutto sogno è quella che gli basta, e lo stesso si dica della gioia di un bel sogno». Frieden commenta giustamente: «Si ha l'impressione che la reazione a un sogno sia ancor più decisiva del sogno stesso; in *Berakhot* si arriva gradualmente a confutare l'ipotesi che i sogni siano in sé e per sé belli o brutti».

Come possono però essere profetici, i sogni, se la profezia autentica, come sostiene il Talmud, deriva sempre da Dio? I rabbini antichi sapevano, almeno quanto noi, che i sogni non hanno una verità letterale, né una forza d'immaginazione illimitata. Al momento di fare un sogno non siamo né profeti né poeti, ma soltanto qualcosa da sottoporre a interpretazione. Lo stesso sogno può arrivare a essere una sorta di profezia mi-

nore, ma anche allora non sfugge al saggio adagio rabbinico: «Non c'è sogno che sia privo di sciocchezze». Ancor maggiore saggezza si ritrova in una storia riportata nel trattato *Berakhot*, in cui rabbi Banna'ah presenta un suo sogno a due dozzine di diversi interpreti: «Ognuno diede una versione differente, e tutte le loro interpretazioni si dimostrarono vere. [...] Tutti i sogni vanno dietro la bocca». Cosa avrebbe risposto Freud a chi gli avesse proposto di apporre a epigrafe dell'*Interpretazione dei sogni* questo splendido esempio di ironia talmudica? Da tempo ho riportato quella frase («Tutti i sogni vanno dietro la bocca») sul frontespizio di ogni edizione in mio possesso dello straordinario libro dei sogni di Freud, il suo capolavoro eppure, allo stesso tempo, un'irriguardosa sovrapposizione del suo genio a materiali riottosi a cedere anche alla sua volontà faustiana. Freud, come mostrerò più avanti in questo capitolo, fu il proprio angelo narratore, e le sue appaganti, profetiche interpretazioni sbiadiscono con l'avvicinarsi del millennio, quando più che mai tutti i sogni andranno dietro la bocca.

La natura dei sogni

Aristotele, nel piccolo trattato *De divinatione per somnium* (Sulla divinazione per mezzo del sonno), evita di pronunciarsi a favore o contro la divinazione o i sogni profetici; tuttavia osserva: «che sia dio a mandare tali sogni e non agli uomini migliori e più saggi, ma al primo venuto, è assurdo». Status o carattere di chi sogna sono fattori variabili in ogni genere di narrazione o interpretazione dei sogni dagli antichi ai nostri giorni. In più di un'antologia dei sogni viene citato il filosofo Eraclito e la sua insistenza sull'elemento idiosincratico presente nel mondo onirico: «I desti hanno un unico mondo comune, ma nel sonno ognuno si apparta in un mondo a lui proprio». Questo è nella scia della sua tesi secondo cui, mentre esiste un'unica verità, la massa del genere umano tiene ferme le proprie opinioni personali. Eraclito, dunque, non dà alcun credito ai sogni. Artemidoro, autore dell'*Oneirocriticon* (Il libro dei sogni), scritto intorno

al 150 d.C., dà il via all'altra tradizione, quella che concede credito ai sogni, e che si può dire culminerà in Jung, proprio come Freud ritorna a Eraclito. Freud tratta il sogno come un antagonista, da combattere e domare. Quanto a status, un sogno e un'allucinazione sono per lui pressoché identici, tant'è che, peculiarmente, si ritrova costretto a considerare il sogno come una malattia da curare. Non mi viene in mente un distacco più netto da qualsiasi tradizione onirica di questo atteggiamento freudiano, ma mi riservo di tornarci sopra nel paragrafo successivo.

Il rabbino talmudista Hisda ha affermato che «un sogno non interpretato è come una lettera non letta». Il che è già sufficientemente freudiano, e all'estremo opposto rispetto al punto di vista neoplatonico, secondo cui i sogni proverrebbero dalle sfere superiori e avrebbero un valore trascendente. Se questa sia una differenza decisiva a me non è chiaro, dal momento che i neoplatonici affermavano anche che tutti dobbiamo affidarci all'interpretazione dei sogni. È straordinario come tanta parte della tradizione teologica (giudaica e cattolica) sia tendenzialmente con Freud nella sua svalutazione del sogno. Maimonide riporta l'insegnamento dei Saggi secondo cui «il sogno è il frutto acerbo della profezia», e san Tommaso d'Aquino mostra fortissime ambiguità a proposito della divinazione attraverso i sogni. Al contrario, il protestante Calvino ammoniva di non trascurare i sogni che si aveva la tendenza a dimenticare, perché *era possibile* che provenissero da Dio. All'interno della tradizione protestante domina sempre una vena di scetticismo, persino in Calvino, nei confronti di tutto ciò che riguarda i sogni. L'espressione più eloquente di questo atteggiamento è fornita dal medico e pensatore inglese del Seicento, scettico e credente, Thomas Browne:

> È possibile che alcuni, avendo perso i sensi, siano anche morti sognando, giacché la morte altro non è che una perdita dei sensi definitiva. Se Platone sia morto durante un sogno, come riportano alcuni, è un fatto di cui solo lui potrebbe informarci tornando in vita. E che qualcuno non abbia mai sognato è altrettanto improbabile dell'eventualità che non abbia mai riso.

> Che i bambini non sognino per il primo mezz'anno, che non si sogni in certi paesi, insieme con tante altre storie, sono per me sogni di gente inferma, sogni al di là della porta dei sogni fallaci, e visioni prima di mezzanotte.

Questa splendida mescidanza di credulità e di sospetto interpretativo si ripresenta molte volte nella tradizione filosofica, culminando nell'uso affascinante che Nietzsche fa del sogno per mettere in dubbio ciò che noi definiamo una "lucida coscienza". Con l'abituale acutezza aforistica il filosofo ci fa notare che *i sogni in quanto tali sono una modalità interpretativa*, e che la coscienza ordinaria non è niente di più e niente di meno:

> La vita allo stato di veglia non ha questa libertà d'interpretazione come quella del sogno, è meno poetica e sfrenata – tuttavia non dovrò forse concludere col dire che i nostri istinti nella veglia non fanno nient'altro che interpretare le eccitazioni nervose e disporre le "cause" di queste sulla base della loro esigenza? che tra veglia e sogno non v'è sostanzialmente alcuna differenza? che anche in un raffronto di stadi di civiltà diversissimi, la libertà dell'interpretazione allo stato di veglia, nell'uno, non è per nulla inferiore alla libertà dell'altro nel sogno? che anche i nostri giudizi e le nostre valutazioni morali sono soltanto immagini e fantasie di un processo fisiologico a noi ignoto, una specie di linguaggio consueto per designare certe eccitazioni nervose? che tutta la nostra cosiddetta coscienza è un più o meno fantastico commento di un testo inconscio, forse inconoscibile, e tuttavia sentito?

V'è un senso in cui Freud, in quanto interprete dei sogni, si è allontanato prudentemente da questa sovversiva prospettiva nietzschiana, che ha più in comune con Shakespeare, in particolare con l'*Amleto*, che con chiunque altro. Eroi della coscienza, tanto Amleto quanto Nietzsche ne mettono in dubbio l'autorità. Anche Freud sapeva quante insidie nascondesse la coscienza, in parte perché gli erano ben noti Amleto e Nietzsche; ma il fatto di saperlo è da lui utilizzato sostanzialmente per renderla più corazzata contro il mondo degli istinti, delle

pulsioni. Dire della coscienza che è un commento fantasioso di un testo inconscio significa per forza di cose negare qualsiasi autorità al punto di vista personale; non c'è più una base sicura su cui collocarsi. Freud rifiutò quell'abisso amletico, essendo il suo un progetto manifestamente terapeutico almeno quanto, nelle intenzioni, rivelatore, ma anche perché il suo libro sui sogni era celatamente un'autobiografia spirituale, al cui centro si collocava la propria, stupefacente ambizione intellettuale. Ed è proprio questo il tema del prossimo paragrafo; più pertinente alla natura dei sogni sarebbe rendersi conto che Freud sapeva poco, e ancor meno gli interessava sapere, della natura del sonno. Credeva che l'unica funzione del sogno fosse quella di ostacolare il risveglio, e ben poco sapeva dei diversi livelli di sonno e del loro rapporto con l'attività onirica.

Il sonno è sostanzialmente un rilassamento dei muscoli e del cervello, e va ricordato che in molte tradizioni antiche il sonno era considerato fratello della morte. Il presocratico Empedocle spiega il sonno come un raffreddamento del sangue causato dal distacco del fuoco dagli altri tre elementi. La ricerca moderna sul sonno ha avuto praticamente inizio con Nathaniel Kleitman e Hans Berger, cui va attribuita la scoperta delle due verità più significative al riguardo. Berger, nel corso degli anni venti, scoprì che il dormire è accompagnato dall'insorgere di onde elettriche cerebrali (elettroencefalogrammi, EEG). Kleitman, nel 1952, risalì al fenomeno del sonno REM, nel corso del quale ha luogo l'attività onirica. Si tratta di una fase del sonno fondamentalmente diversa da tutte le altre, nel corso della quale il sonno diventa progressivamente sempre più profondo. Ci sono in genere due periodi di sonno REM per notte, con una media da una a due ore di durata complessiva. La maggior parte dei sogni, a parere di studiosi attendibili, è tutto sommato insignificante e trascurabile. L'adagio secondo cui saremmo tutti, nel sonno, geni o poeti, non ha fondamento alcuno. I sogni che si fissano nella memoria sono generalmente quelli ansiosi o tristi, anche se questo vale meno per i bambini, pur sognando questi per periodi più lunghi. Alexander Borbély nel suo *Libro del sonno* ci sorprende affermando che l'arco di tem-

po rappresentato in un sogno e il tempo effettivo trascorso a dormire di solito coincidono, osservazione che avrebbe sconvolto Freud, che sarebbe stato anche disturbato dall'apprendere che non esiste una differenza vera e propria tra sonno "con sogni" e sonno "senza". Il sonno REM produce sogni più vivaci e intensi, e indubbiamente più prolungati, ma tutta l'attività del dormire è costellata di sogni.

Difficile sarebbe anche conciliare Freud con le teorie più interessanti oggi in voga, per prima quella dei ricercatori svizzeri Lehman e Koukkou, secondo la quale mentre dormiamo siamo impegnati a rivedere le concezioni che avevamo nell'infanzia sulla base di formulazioni successive. I sogni così diventano il prodotto di un processo di revisione senza il quale non potremmo sopravvivere. Più drastica è la teoria neurologica di Francis Crick, secondo cui i sogni costituirebbero un processo di rimozione nel corso del quale il cervello si libera del materiale ritenuto irrilevante accumulato durante il giorno. Laddove Freud sollecita il paziente a ricordare il sogno, Crick lo spinge a dimenticare, cooperando così con il cervello. Borbély sottolinea che né la teoria di Lehman-Koukkou né quella di Krick sarebbero verificabili, ma è vero che non le si può nemmeno confutare, mentre buona parte della tesi del desiderio represso di Freud è ormai roba d'antiquariato.

In Omero il sogno è una persona o un dio, frequentemente impegnato ad allontanare dall'eroe qualche calamità incipiente. Quell'identificazione culturale non è più recuperabile, per quanto capiti che certi sogni ci turbino con l'aura di presagio che li circonda. In quanto messaggeri, custodi, soglie del trascendente alcuni dei nostri sogni ci appaiono in nulla diversi dagli angeli, e come tali può succedere di concepirli. E così sono visti nel pensiero sufi di Ibn 'Arabi (1165-1240), come si vedrà nel quarto capitolo, "Gnosi", ma a ogni modo nessun profilo generale della natura dei sogni può permettersi di trascurare la più potente delle tradizioni universali, sia orientale che occidentale, quella che associa angeli e sogni. L'Avesta zoroastriano, la Bibbia, il Corano, la riflessione gnostica, quella sufi e quella cabalista, tutte concordano con i

sacri testi indiani e cinesi nel considerare i sogni alla stregua di epifanie del divino. Freud, che combatté scopertamente questo orientamento, gli fece delle concessioni nelle sue digressioni parapsicologiche, e il mistero dei sogni rimane ancora tale. La nostra maniera di interpretarli, tanto tra i freudiani quanto tra i neurologi che si occupano del sonno, è sempre riduttiva, tendente a darne una lettura verso il basso, per così dire. Eppure i nostri sogni trafficano scopertamente con le nostre paure e con le speranze per il futuro; nei sogni creiamo con la massima intensità libere associazioni, e, a meno che non siamo adamantini metafisici materialisti, nella realtà dei nostri sogni siamo portati a incontrare annunci di trascendenza. L'atteggiamento di Freud era speculativo, e così pure quello di Ibn 'Arabi; scegliere l'uno o l'altro come interprete dei sogni non significa scegliere l'irrazionale al posto del razionale, semmai un tipo di speculazione rispetto a un'altra. In questo libro la mia scelta cade su Ibn 'Arabi, sebbene non mi senta più mistico o più ortodosso di quanto non lo sia mai stato Freud. Senza precipitare nell'arcano della New Age, quel che ancora ci si ritrova a cercare è una spiegazione dei sogni coerente sul piano dell'immaginazione e adeguata su quello umano, e non è Freud a fornircela. Lo fa Shakespeare, ovviamente, ma con tanta ricchezza che facciamo fatica a star dietro a una simile complessità. Cleopatra narra a Dolabella di aver sognato lo scomparso Antonio, ma termina il racconto con qualche ambiguità sulle caratteristiche contro natura dei suoi sogni:

But if there be, or ever were one such,
It's past the size of dreaming: nature wants stuff
To vie strange forms with fancy, yet to imagine
An Antony were nature's piece, 'gainst fancy,
*Condemning shadows quite.**

* Ma ora o nel passato, l'esistenza / d'un uomo simile supera il limite del sogno. / La natura non può imitare la fantasia / nel creare le più strane forme. / Ma immaginare un Antonio / sarebbe un capolavoro della natura /

Shakespeare, a un livello profondo, associa i sogni con la rappresentazione sulla scena, giacché *shadows*, ombre, sono per lui tanto i ruoli degli attori quanto le forme che compaiono nei sogni, o ogni parvenza fantastica come in «un'ombra errante / simile a un angelo». Di tutti i sogni di Shakespeare il più memorabile è probabilmente quello del duca di Clarenza nel *Riccardo III*, denso com'è di ironia drammatica, presaga del suo imminente, grottesco assassinio: lo getteranno in «una botte di malvasia» per finirlo dopo averlo accoltellato. Il suo sogno, per le dimensioni, è forse il più ricco e universale di tutta la letteratura, e rappresenta una penetrante esemplificazione dei fondamentali legami associativi tra profezia e sogno. Si apre con la sua fuga dalla torre, dopo di che si ritrova su una nave diretta in Borgogna, in compagnia del suo mostruoso fratello, il duca di Gloucester, che diverrà re Riccardo III. Il sogno, come Shakespeare dà per noto al suo pubblico, richiama alla memoria il viaggio precedente in Borgogna del duca di Clarenza e di quello di Gloucester in fuga dopo l'assassinio del loro padre, principe della casa di York. Arcanamente esatto nei suoi presagi, il sogno svela l'ipocrisia di Gloucester, cosa che il duca di Clarenza non era in grado di fare consciamente. Gloucester "inciampa", il misero duca di Clarenza tenta di trattenerlo e in cambio si ritrova scaraventato fuori bordo. E allora ha inizio la sua straordinaria visione:

O Lord, methought what pain it was to drawn
What dreadful noise of waters in mine ears,
What sights of ugly death within my eyes.
Methoughts I saw a thousand fearful wracks,
A thousand men that fishes gnawed upon,
Wedges of gold, grat anchors, heaps of pearl,
Inestimable stones, unvalued jewels,
All scattered in the bottom of the sea.

contro la fantasia. Già: la natura / che offusca la fantasia e tutti i suoi fantasmi! [*Teatro completo di William Shakespeare*, vol. V, *Antonio e Cleopatra*, Mondadori 1978, trad. it. di Salvatore Quasimodo]

Some lay in dead men's skulls, and in the holes
Where eyes did once inhabit, there were crept,
As 'twere in scorn of eyes, reflecting gems,
That wooed the slimy bottom of the deep
*And mocked the dead bones that lay scattered by.**

Che senso hanno in questo brano i lingotti d'oro e le pietre preziose? Stanno a rappresentare, se non altro, la condizione del duca di Clarenza non destinato a morire, la sua esperienza di pre-morte per dirla nel gergo dei nostri tempi, e sono emblema paradossale della sua incapacità di morire a suo e per suo volere:

[...] and often did I strive
To yield the ghost, but still the envious flood
Stopped in my soul, and would not let it forth
To find the empty, vast, and wand'ring air,
But smothered it within my panting bulk,
*Who almost burst to belch it in the sea.***

Compaiono qui preannunci del fatto che il duca di Clarenza non può annegare nell'acqua, e la sinistra immagine di lui che «quasi scoppiava, nello sforzo di rigettarlo» accenna alla sua morte per immersione nel vino, una bizzarra parodia del sacramento della comunione. Subito dopo Clarenza si ritrova in

* Pensai, o Dio, che dolore annegare / che tremendo rumore di acqua nelle orecchie / che brutte immagini di morte negli occhi! / Vidi mille relitti, credo, di navi, / migliaia di uomini rosicchiati dai pesci, / lingotti d'oro, ancore, mucchi di perle, / pietre preziose, gioielli senza prezzo / sparsi nel fondo del mare. Taluni / dentro i teschi dei morti, e nelle orbite / ove un tempo erano occhi, si trovavano, / quasi a scherno degli occhi, gemme lucenti / per sedurre quell'abisso melmoso, e farsi gioco / delle ossa dei morti sparse all'intorno.

** [...] io volevo rendere / lo spirito, ma quel mare invidioso / lo ricacciava indietro, non lo lasciava / cercare l'aria vasta, errante e vuota, / ma lo rinserrava nel mio corpo ansimante, / che quasi scoppiava, nello sforzo / di rigettarlo in mare.

[*Teatro completo di William Shakespeare*, vol. VIII, *Riccardo III*, Mondadori 1989, trad. it. di J. Rodolfo Wilcock riveduta da Giorgio Melchiori]

un Ade che è diventato un'inferno, dove si imbatte nel principe di Galles, l'uomo alla cui uccisione ha contribuito. Quest'«ombra errante / simile a un angelo, coi capelli / biondi insanguinati» lancia alti strepiti verso le Furie perché afferrino il suo assassino, e le urla spaventose di queste diaboliche vendicatrici gli aprono letteralmente gli occhi sulla scena reale del suo assassinio. L'elemento arcano è il doppio annegamento, quello non riuscito nell'acqua e quello del sacrificio nel vino, e il racconto di Clarenza è in se stesso un'interpretazione del proprio sogno profetico, proprio il suo «sogno d'interpretazione». Una volta, senza dubbio per amore di paradosso, Arthur Schopenhauer ha affermato che «chiunque, mentre sogna, è uno Shakespeare». Se mettiamo da parte l'ironia, ci troviamo davanti l'elemento chiave della natura dei sogni, e della loro interpretazione, che è il processo associativo. Ho citato per esteso il sogno del duca di Clarenza perché esso dimostra che è Shakespeare, più che Freud, il profeta del legame associativo come fondamento tanto del sogno quanto della sua analisi, legame che Freud trasformò stranamente nel metodo delle libere associazioni imposto poi ai pazienti. Il padre della psicoanalisi negò decisamente qualsiasi connessione tra la psicologia associazionistica settecentesca e le sue libere associazioni, ma lui stesso aveva tradotto John Stuart Mill, la cui psicologia restò sempre di tipo associazionista, e fece suo per sempre il concetto milliano di "rappresentazione oggettuale", derivato da John Locke, fonte primaria dell'associazionismo. In maniera estremamente semplificata, per Freud tutti i sogni derivano da catene associative di fantasie e idee, trasformazioni fantastiche a partire da elementi empirici. Idee e immagini, in serie o simultanee, sembrano evocarsi reciprocamente in forma pressoché automatica. La memoria, come l'abitudine, funziona in modo ripetitivo collegando le idee in maniera costante al dolore o al piacere. Abitudini e memoria si riducono a premonizioni intuitive, contribuendo a fornire le dimensioni angosciose del sogno. Più avanti, nel corso del capitolo, dimostrerò come Freud rifiuti la funzione profetica dei sogni, ma poi praticamente reintroduca il futuro di chi sogna attraverso

la libera associazione, come pure attraverso il fenomeno della telepatia, che Freud razionalmente negò ma che non poté mai eliminare del tutto dalle sue più straordinarie intuizioni.

Si può dire che la nostra abitudine occidentale (tutt'altro che universale) di considerare i sogni come qualcosa di illusorio o immaginario sia un atteggiamento sostanzialmente pragmatico? Wendy Doniger O'Flaherty, grande studiosa delle antiche tradizioni religiose indiane, fornisce uno straordinario correttivo alla nostra degnazione in *Dreams, Illusion and Other Realities* (Sogni, illusione e altre realtà, 1984). Doniger dimostra come la filosofia e la medicina indiane non accettino la nostra distinzione tra immagini significative all'interno del sogno, nonché la contrapposizione tra realtà dei sogni e mondo empirico. Secondo l'*Atharvaveda* (a quanto riferisce Doniger) «è possibile sognare i sogni di altre persone; vale a dire, si possono fare sogni che simbolizzano gli eventi futuri che accadranno non a sé ma alla propria famiglia». In una cultura in cui assai più facilmente che nella nostra accade che sé differenti vengano a coincidere, coincidono, a quanto pare, anche i sogni, per quanto sogni condivisi si registrino anche nella nostra cultura, nella forma della telepatia o attraverso altri canali che ancora non riusciamo a comprendere. Platone, e così tutta la tradizione neoplatonica, si oppose all'affermazione di Eraclito, quella per cui da svegli condivideremmo un'unica realtà mentre nel sogno entreremmo in una dimensione assolutamente privata. Nei dialoghi socratici la distinzione tra sogno e veglia viene annullata; non ci è dato sapere «se siamo nel sonno e i nostri pensieri sono un sogno, o se siamo con gli occhi aperti e parliamo l'uno all'altro da svegli». Per Socrate, infatti, la gran parte di noi è sostanzialmente in una condizione di sonno perenne, e sono solo pochi filosofi a essere svegli. Platone, forse più di Socrate, provava timore per i sogni, per le loro energie sovrarazionali, ma il suo rispetto per la dimensione onirica influenzò i suoi tardi seguaci, i neoplatonici (sufi inclusi), più della diffidenza per le visioni notturne. Doniger sottolinea come molti saggi indiani più che con Freud concordino con Platone:

> Siamo *effettivamente* in grado di applicare le leggi della scienza ai contenuti dei sogni, Freud *permettendo*, ma non al processo onirico: alla questione se sia o no un sogno, o se siamo svegli oppure no.

Doniger concorda con i saggi indù nell'accordare realtà psicologica ai sogni; come si vedrà, è esattamente quel che Freud si rifiuta di fare. Tuttavia, come aggiunge la studiosa, tra gli indiani l'attenzione principale è rivolta ai sogni collettivi più che a quelli privati, che possono rivelarsi perfettamente illusori. I sogni d'amore condivisi, che portano a istituire rapporti veri e propri, costituiscono un fenomeno molto più indiano che occidentale. Eppure esistono nella gran parte delle culture, se non in tutte, forme oniriche con caratteristiche generali o pressoché universali, per quanto prive delle sconvolgenti caratteristiche telepatiche dei sogni indiani in cui due amanti potenziali si invocano reciprocamente. Doniger sostiene con grande acutezza che nella nostra cultura, all'interno di un contesto psicoanalitico, una telepatia corrispondente è indotta (forse inconsciamente) dal lavoro del transfert dell'analista, che lo apparenta a ciò che, in India, sarebbe un medium se non addirittura un dio. Sognare un sogno contemporaneamente a un'altra persona, per bizzarro che possa sembrare nella nostra "realtà" sociale, è un elemento centrale di molte culture, comprese l'indiana e quella degli aborigeni australiani. E qui arriviamo a una frontiera da cui lo stesso Freud si discostò non senza imbarazzo, giacché non è possibile né dimostrare né confutare (finora) la realtà dei sogni collettivi.

Doniger conclude il suo splendido libro valutando la propensione indiana a dar credito al concetto piuttosto affascinante che il nostro cosmo sia allo stesso tempo il sogno di Dio e il suo corpo, sostanzialmente l'idea della *maya*. Per quanto la studiosa attribuisca all'India un netto primato in questa esaltazione del sogno, qualcosa di analogo occupa un posto di rilievo nella gnosi occidentale, come farò notare nel quarto capitolo. Il sogno appartiene a una sfera angelica nello gnosticismo cristiano, nel sufismo islamico e nella cabala ebraica. Tra la di-

mensione onirica di quella sfera e noi stessi, all'avvicinarsi del millennio, il grande agente inibitore è Sigmund Freud, al cui libro dei sogni rivolgiamo nuovamente l'attenzione.

Il libro dei sogni di Freud

Si potrebbe discutere se l'*Interpretazione dei sogni*, pubblicata alla fine del 1899, sia stata l'opera intellettuale più autorevole del XX secolo. Sfortunatamente il grande libro di Freud è inficiato dal suo scientismo, o dal suo fare della scienza un feticcio, difetto che tuttavia non ne ha ostacolato il duraturo successo come modello interpretativo, nonché come tipo di autobiografia spirituale, un capolavoro confessionale. Terminata la prima stesura quando l'autore aveva quarantaquattro anni, il libro subì quasi quarant'anni ancora di revisioni, e sfida anche il più analitico e competente dei commenti. Mi sento di raccomandare in particolare *Freud's Wishful Dream Book* (1994) di Alexander Welsh, un esempio straordinario di chiarezza ed equilibrio. Welsh sottolinea come certi risultati positivi, al di là dello scientismo datato di Freud, e una tendenza dell'ideologia psicoanalitica a prevalere sulla veridicità, restino indiscutibili per quanto riguarda due tematiche: il concetto che ciascuno di noi è condizionato dai fatti contingenti della propria esperienza individuale, e un metodo davvero convincente di analizzare le storie personali. Però né l'uno né l'altro di questi contributi era ciò che Freud rivendicava come suo apporto fondamentale, vale a dire una teoria universale dei sogni.

Un sogno, al di là di quanto sostenuto da Freud, non è sempre il conseguimento deformato di un desiderio represso, e l'insistenza ossessiva dell'autore su questa formula è stata giustamente definita da Ludwig Wittgenstein una «speculazione piuttosto confusa». Anche la più limpida delle speculazioni finisce con l'avere più elementi in comune con il mito che con la scienza, e la psicoanalisi fu indubbiamente proprio quel che Wittgenstein sosteneva: «una potente mitologia».

Ma qualsiasi teoria dei sogni s'è dimostrata tale, e quella di Freud, se non altro, è più potente di tutte le altre. L'ambizione di Freud era di natura profetica; per quanto profondamente laico, anelava a diventare il profeta di una nuova rivelazione, e magari persino di un nuovo ebraismo, seppure non di un nuovo giudaismo. Con uno splendido paradosso si propose di istituire il suo status profetico negando qualsivoglia funzione profetica ai sogni. Questa associazione con il sogno, così antica nell'uomo, fece fatica a morire anche in Freud, tenuto conto che in senso lato il padre della psicoanalisi doveva tutto alla passione ebraica per l'interpretazione, che trovava un paradigma necessario all'interpretazione profetica del sogno negli aspetti profetici dell'interpretazione scritturale.

Ho segnalato in precedenza la strana ambiguità dell'atteggiamento di Freud nei riguardi della telepatia, poiché da un lato vi si opponeva sul terreno empirico, dall'altro, in segreto, le sue possibilità lo ammaliavano. L'agiografo di Freud, Ernest Jones, dedica un intero capitolo all'"occultismo" del maestro. Jung, si sa, credeva fermamente nell'occulto, e così pure Sándor Ferenczi, il grande discepolo di Freud. Essendo Jones una persona essenzialmente pratica, il suo capitolo su Freud e su argomenti quali telepatia e chiaroveggenza rivela un altissimo senso di disagio, che sfocia comunque in un'asserzione corretta:

> Dura era in lui la lotta tra il desiderio di credere e l'ammonimento a non credere, che rappresentano due tratti fondamentali della sua personalità, entrambi indispensabili alla realizzazione delle sue conquiste. Ma in questo caso Freud si sentiva veramente naufragare: non stupisce sentirlo lamentarsi che l'argomento «lo turbava sino alla follia».

Sono dell'idea che le perplessità di Freud nascessero dallo stesso conflitto che gli impedì sempre di scrivere un saggio più volte promesso sul contro-transfert. Nel circolo freudiano la telepatia era un fenomeno che in genere si verificava tra l'analista di sesso maschile e la paziente donna, sul terreno del falso rapporto o dello pseudoerotismo del transfert analitico.

La prassi freudiana prevedeva che il paziente dovesse sperimentare un innamoramento fittizio con l'analista, che era tenuto a sfruttare questo erotismo per finalità esclusivamente terapeutiche. Il contro-transfert, o relazione emotiva dell'analista con il paziente, è il terreno minato della psicoanalisi, sebbene nello stesso Freud il suo aspetto davvero temibile sia presentato soprattutto in *Totem e tabù*, dove il padre-totem, che ha fatto sue tutte le donne della tribù, viene alla fine trucidato e divorato, vittima della gelosia e della rivalità dei figli. A differenza di Ferenczi e di tanti altri suoi allievi, Freud non era particolarmente incline a farsi sedurre dalle pazienti, ma c'era in lui il timore, forse solo in parte cosciente, che tutta una serie di Jung e Adler gli si rivoltasse contro all'interno dell'orda di cui era il padre riconosciuto. Telepatia e chiaroveggenza, soprattutto nei sogni premonitori, assunsero così il loro aspetto minaccioso nonché il loro fascino nel contesto surriscaldato del transfert e del contro-transfert.

In una conferenza intitolata "I sogni e l'occulto" Freud chiedeva ai suoi auditori di fare bene «attenzione che non il sogno è parso insegnarci qualcosa sulla telepatia, bensì l'interpretazione del sogno, l'elaborazione psicoanalitica». È forse questa un'altra manifestazione della carenza di rispetto o di simpatia di Freud per i sogni, opposta alla grande passione per le interpretazioni che ne dava. I sogni, che per tanti di noi hanno un che di oscuro e irrazionale, se non di magico, a Freud apparivano chiarissimi nella loro concezione, anche se quella chiarezza era figlia della repressione. Richard Wollheim, il più lucido esegeta di Freud, osserva che l'elemento del desiderio *nei* sogni non è espresso *dai* sogni (secondo Freud), sicché la deformazione, o lavoro onirico, risulta dalla repressione del desiderio ben prima che scivoli all'interno del sogno. Ciò consente a Freud di affermare con maggiore convinzione che il pensiero onirico latente è identico alle severe razionalizzazioni delle sue incessanti interpretazioni. Tuttavia i sogni narrati che costituiscono il materiale dimostrativo sono o suoi o emergono dalla pressione erotica esercitata dai transfert dei suoi pazienti *su di lui*. Figura dotata di grande carisma e di poteri straordinari, quasi ipnotici,

Freud deve essersi reso conto, a volte "inconsciamente", di avere un deciso effetto telepatico o chiaroveggente sui propri pazienti. I sogni riferiti, poca cosa, erano magari i loro, ma il *racconto* di quei sogni era già freudiano, ancor prima che l'interpretazione avesse inizio. Le libere associazioni di Freud divennero associazioni coatte per i suoi pazienti, e un rapporto autenticamente occulto presiedeva alla seduta analitica.

I sogni profetici lo disturbavano, perché il massimo appagamento di un desiderio per lui doveva essere la piena realizzazione delle proprie ambizioni intellettuali. L'*Interpretazione dei sogni* trova necessario informarci che, al momento della nascita dell'autore, una vecchia contadina aveva annunciato che era venuto al mondo un grande uomo. Freud osserva con modestia che simili profezie sono frequenti, ma con ciò non riesce a ingannare se stesso e nemmeno noi. Pur essendo il più grande dei demistificatori, superiore persino a Nietzsche e a Marx, Freud arriva quasi a definirsi un messia laico. La motivazione fondamentale dietro l'interpretazione dei sogni era quella di mascherare la propria ambizione, e la maschera era la "scienza". Questa forma ossessiva di scientismo, che oggi risulta perlopiù fastidiosa, era anche una forma di difesa contro l'antisemitismo. Freud sperava di allontanare l'accusa rivolta alla psicoanalisi di essere una formula interpretativa tipicamente ebraica. E invece la psicoanalisi era ed è una forma di sciamanismo; le sue affinità con l'occultismo o la parapsicologia sono assai più autentiche dei supposti legami con la biologia in quanto disciplina. Freud non smise di sperare che la psicoanalisi avrebbe dato un contributo alla biologia, ma si trattava di un'ambizione priva di fondamento. Pur essendo un'ideologia che esalta i fatti, la creatura di Freud è una mitologia, eretta sul mito centrale degli istinti di amore e di morte. Andando a ritroso per quanto possibile, le affinità più profonde le si rintraccia con lo sciamano Empedocle, la cui visione di un conflitto incessante riemerge nella tragica concezione freudiana di una guerra civile nella psiche dell'individuo. L'intuizione freudiana più fosca, mitologica ma assolutamente convincente, è che ciascuno di noi sia il peggior nemico di se

stesso, un'intuizione che, sospetto fortemente, Freud debba principalmente ai personaggi tragici di Shakespeare.

Sembrerà strano all'inizio, e lo sembra anche a me, che un libro che si occupa di angeli, dell'esperienza della pre-morte e di attese millenaristiche debba avere a che fare con il razionalista e razionalizzante Freud, ma il sogno è un contesto inevitabile in quanto analogo per le sfere angeliche, i corpi astrali e le aspettative messianiche. Per me, e ritengo per la gran parte di noi, Freud s'è sforzato, riuscendoci (sebbene non in maniera definitiva), di operare un'usurpazione del mondo onirico, in particolare in Occidente. In definitiva preferisco Valentino lo gnostico, Ibn 'Arabi il sufi e Mosè Cordovero il cabalista a Freud come autorità per l'interpretazione dei sogni, ma credo che sia necessario *passare per* Freud se si vuole recuperare ciò che lui in maniera così convincente rigettò, cioè in primo luogo l'autorità o il valore del sogno *in quanto tale*. Sotto certi aspetti il sogno costituiva per Freud non tanto, come lui sosteneva, la strada maestra per l'inconscio, quanto invece un modo privilegiato per allontanarsi dall'inconscio, nell'antico, primitivo, davvero gnostico senso di un Abisso originario.

Contro il libro dei sogni è stato detto quasi tutto e da partigiani di ogni bandiera. Penso che pur tenendo conto di tutte le obiezioni il libro rimanga un capolavoro, a patto però di non considerare, una volta per tutte, l'infelice pretesa che Freud fosse uno scienziato. Come rileva maliziosamente Francis Crick, Freud era un medico con un notevole stile letterario, come era stato nel Seicento sir Thomas Browne, l'autore della *Religio Medici*; ma nel caso di Freud c'era ben altro. Era un grande scrittore, un narratore di sé quanto sant'Agostino e Dante, un saggista morale di primo piano come Montaigne ed Emerson, e un drammaturgo di tutto riguardo, anche se non proprio al livello di Molière e Ibsen, e tanto meno di quel dio mortale che fu Shakespeare. Il vero posto di Freud è accanto agli scrittori fondamentali del XX secolo: Proust, Joyce, Kafka, Beckett, Pirandello, e quella piccola cerchia di loro pari. Freud avrebbe voluto emulare Darwin, ma, come ha dimostrato Welsh, aveva affinità più reali con Charles Dickens.

Ho già rivelato che tra i saggi che si sono occupati dei sogni (di tradizione vedica, talmudica, sufi e così via) e Freud, ho imparato a seguire senza esitazione i primi. E tuttavia quella di Freud rimane la più grande teoria, più o meno razionalizzata, di interpretazione dei sogni che mai sia stata tentata. All'avvicinarsi del millennio ci troviamo ben lontani dall'Età di Freud, ma lui continua a essere il migliore, l'ultimo esponente di un empirismo aperto alla riflessione immaginativa, e la sua presenza in questo libro è destinata a rappresentare l'antitesi della gnosi, la riflessione che a mio parere meglio spiega la persistenza delle grandiose immagini degli angeli, delle profezie nei sogni, degli avvistamenti di corpi astrali nella pre-morte e di altri presagi millenaristici. Freud non è quel che affermava di essere, o noi possiamo aver creduto che fosse, ma a chi altro possiamo rivolgerci come al nostro Platone, al nostro Montaigne, al nostro Emerson?

Wittgenstein, che ben più di Heidegger è la mente illuminata della nostra epoca, manifestò quel che vorrei definire una precisa ambiguità nei confronti della teoria freudiana, che non considerava nemmeno come una teoria ma come una speculazione: «qualcosa di anteriore addirittura alla formazione di un'ipotesi». La saggezza, da lui trovata in Tolstoj, non riuscì a riconoscerla in Freud, il che mi risulta sorprendente dal momento che Freud rivaleggia con Proust come scrittore sapienziale della nostra ricerca del tempo perduto. Wittgenstein, pensatore di profonda spiritualità, era alla ricerca di una saggezza più antica di quella che Freud *sembrava* esemplificare, forse una forma di sagacia popolare. Tuttavia Freud turbava Wittgenstein, come turbava Kafka e Scholem, che lo rifiutarono entrambi, e Borges e Nabokov, che ebbero tutt'e due atteggiamenti decisamente astiosi e poco urbani a proposito del fondatore della psicoanalisi. In termini ben più tranquilli e convincenti, lo scetticismo di Wittgenstein risulta assai più interessante:

> La teoria freudiana del sogno. Freud sostiene che qualsiasi cosa accada in un sogno risulterà connessa con un desiderio che l'analista porterà alla luce. Ma questo procedimento di asso-

> ciazione libera, e così via, è strano, perché Freud non chiarisce mai come possiamo sapere dove fermarci, dove sia la soluzione giusta. Talvolta dice che la soluzione giusta, o l'analisi giusta, è quella che soddisfa il malato, talaltra, che il medico sa quale sia la soluzione giusta o l'analisi del sogno, mentre il malato non lo sa: il medico può dire che il malato ha torto.
> La ragione per cui egli definisce giusta una certa analisi non sembra doversi ricondurre alle prove di cui dispone, e altrettanto la sua asserzione che le allucinazioni, e così i sogni, sono appagamenti di desiderio. Supponiamo che un uomo che sta morendo d'inedia abbia un'allucinazione di cibo. Freud sostiene che l'allucinazione di una qualsiasi cosa richiede un'energia tremenda: è un fatto che non potrebbe aver luogo in condizioni normali, ma l'energia è fornita nelle circostanze eccezionali in cui il desiderio di cibo è irresistibile. Questa è una *speculazione*, è il tipo di spiegazione che siamo inclini ad accettare. Non è proposta come risultato di un esame particolareggiato dei vari tipi di allucinazione.

Wittgenstein diventa ancor più provocatorio a proposito del *freier Einfall* ("libera associazione") freudiano:

> Ciò che avviene nel *freier Einfall* è probabilmente condizionato da un intero esercito di circostanze. Non sembra ci sia motivo di dire che deve essere condizionato solo dal tipo di desiderio che interessa all'analista e di cui ha ragione di dire che deve aver avuto una parte nel sogno. Se vuoi completare ciò che sembra il frammento di un quadro, potresti esser consigliato ad abbandonare ogni tentativo di capire quali potrebbero esserne i complementi più probabili, e fissare invece attentamente il quadro, tracciando la prima linea che ti venga in mente senza pensarci. In molti casi, potrebbe essere un consiglio molto fruttuoso, ma sarebbe sorprendente se producesse sempre i risultati migliori. La linea che tracci è probabilmente condizionata da tutto ciò che accade attorno a te e dentro di te. Se io conoscessi uno dei fattori condizionanti, ciò non basterebbe a indicarmi con certezza quale linea tu stia per tracciare.

Quel che Wittgenstein sottintende è che esistono molti tipi di libera associazione e tanti tipi di sogni: non esiste un'*essenza*

del sognare. «Una potente mitologia» fu il giudizio conclusivo di Wittgenstein sul pensiero di Freud nel suo insieme, compresa l'interpretazione dei sogni. Per rendere giustizia al padre della psicoanalisi oppongo al parere di Wittgenstein quello di Wollheim, perché questi, a sua volta celebre filosofo analitico, sostiene con buone ragioni un Freud che non è in primo luogo un pensatore speculativo. Wollheim si chiede quali siano le prove a favore della teoria freudiana dei sogni, riportata al suo nocciolo: il fatto che un sogno sia un soddisfacimento fittizio di un desiderio soffocato o represso, e che il fattore di travestimento sia spiegato dall'idea centrale freudiana: il "lavoro onirico". Un resoconto di un sogno ha un contenuto manifesto che noi ricordiamo, ma esiste anche un contenuto latente, o i "pensieri del sogno", che attraverso il lavoro onirico vengono trasformati nel contenuto manifesto. Il lavoro onirico, senza dubbio uno dei miti o delle metafore più potenti di Freud, è sottoposto a quattro processi: *condensazione*, *spostamento*, *considerazione della raffigurabilità* ed *elaborazione secondaria*. La condensazione è semplicemente la contrazione del contenuto latente in quello manifesto. Lo spostamento è una sostituzione per associazione, che ha come conseguenza un travisamento. La raffigurabilità è semplicemente la traduzione del pensiero in immagini. L'elaborazione secondaria è ancora un altro potente (e alquanto dubbio) mito freudiano, dal momento che implica lo sforzo della mente di riplasmare il sogno secondo una coerenza "intelligibile" (nel senso specificato da Freud). Lo stesso padre della psicoanalisi ebbe sentore dell'eccesso rappresentato da questa metafora *ad hoc*, e alla fine la eliminò dal suo schema del lavoro onirico.

La difesa di Freud del lavoro onirico, come ha messo in luce Wollheim, si basa interamente su di un'altra metafora freudiana, la "censura", un agente presente nella mente che sarà chiamato in un secondo tempo Super-io, e che costringe i sogni a camuffare le loro intenzioni effettive. Osserva correttamente Wollheim che Freud cerca di salvare la teoria dei sogni stabilendo un'identità, o almeno una forte analogia, tra sogni e sintomi nevrotici. A questo punto, prima di cedere alla ten-

tazione di accantonare Freud, sarà meglio rivolgersi a Philip Rieff, un altro suo classico commentatore:

> Va sempre tenuta presente la caratteristica totalizzante del concetto freudiano di sintomo: in definitiva ogni azione è sintomatica. Esistono sintomi "normali", come i sogni, e sintomi somatici come un tic del viso o una gamba paralizzata.

Per Freud qualsiasi azione è sintomatica, perché tutto è già accaduto; tutte le azioni sono nel passato e non potrà mai esserci nulla di totalmente nuovo. Ciò che è accaduto a un individuo nell'infanzia condiziona in maniera assoluta l'intero corso successivo della sua esistenza. È un concetto davvero opprimente, difficile da accettare e non facile da refutare. Per Freud non esiste il "rumore bianco"; tutto ha un senso, o se non altro l'*aveva una volta*. Una concezione così sovradeterminata della vita umana non è priva di una sua intensità tragica e di dignità, ma presenta anche limiti considerevoli. È chiaro perché Freud scelse l'interpretazione dei sogni come suo primo grande campo di battaglia: qualsiasi cosa dovessero essere per lui i sogni, bisognava isolarli dal futuro, dall'imprevisto. Tutto esisteva già nel passato; di conseguenza nulla di nuovo poteva capitarci. Non va mai dimenticato che, per Freud, l'interpretazione dei sogni ha valore *solo nel contesto della sua terapia*. Quella terapia ha fallito, eccetto per quel tanto che ha significato un ritorno all'antica, carismatica prassi dello sciamanismo. Secondo il metro dello stesso Freud, dunque, la sua mitologia del lavoro onirico è oggi solo un pezzo d'epoca: brillante, arcaico, speculativo più che scientifico. Mi spingo a sostenere che il contributo durevole di Freud come interprete di sogni non è di natura terapeutica e neppure narrativa, ma riguarda esclusivamente l'alto livello della resistenza opposta dalla sua teoria a tradizioni antichissime di interpretazione profetica dei sogni. Gli angeli sono indubbiamente sintomi nel senso freudiano più ampio, e in questo libro quel che mi riservo di appurare è proprio questo: sintomi di che cosa?

Profezia e sogni

Nel suo distacco dall'interpretazione dei sogni di tipo giudaico (biblico, talmudico, cabalistico) Freud si allontanò anche da tutte le tradizioni antiche che accomunavano divinazione e sogno. Tutto ciò che venne espunto andò a confluire sotto l'etichetta di "telepatia", che per Freud era parente dell'arcano e del demoniaco. Ufficialmente Freud non venne mai meno alla sua pregiudiziale nei confronti dei sogni profetici, espressa con classica eleganza già nel 1899:

> Così la creazione onirica posteriore che, sola, rende possibili i sogni profetici, altro non è se non una forma di censura che permette al sogno di penetrare nella coscienza.

Mettendo in guardia i suoi seguaci contro qualsiasi alleanza con gli occultisti, Freud ribadisce quel principio nel 1934:

> Gli psicoanalisti sono fondamentalmente meccanicisti e materialisti all'antica, sebbene si rifiutino di spogliare mente e spirito delle loro sinora riposte qualità. Studiano il materiale occulto soltanto perché sperano che ciò li porti a eliminare una volta per tutte le creazioni del desiderio umano dal dominio della realtà materiale.

Oltre che dello sgradevole, incessante darsi da fare dei freudiani ortodossi americani come meccanici della psiche (sollevare il cofano, pulire il carburatore, rispedire la macchina umana alla sofferenza ordinaria, alla sua giornata lavorativa), questo brano è anche una previsione della persistente supponenza analitica a proposito del «dominio della realtà materiale» e di come stanno le cose. Lo stesso Freud combatté una battaglia più degna contro ciò che definì la più grande delle illusioni narcisistiche: «l'onnipotenza del pensiero», o della mente, sulla materia. La parapsicologia, indipendentemente dalla validità che possa o non possa avere, non lo entusiasmò. Il suo esegeta, Philip Rieff, seguì la sua lezione, operandone una liquidazione che Freud avrebbe apprezzato:

> Tra i suoi sostenitori più estremisti la parapsicologia è una sorta di religione e, in effetti, lancia la stessa promessa fondamentale delle religioni storiche occidentali: che, dopo tutto, non moriremo.

Il narcisismo nella sua forma estrema rifiuta la morte, e un vestigio di platonismo presente in Freud era il suo culto del *principio di realtà*: fare i conti con la necessità di morire. La psicologia dell'inconscio doveva essere la spiegazione della telepatia, della chiaroveggenza e di tutti i fenomeni analoghi.

Rimuovere non è spiegare e di sicuro lo stesso Freud doveva avere la sua bella scorta di superstizioni personali, molte delle quali misteriose almeno quanto la telepatia. S'è visto a quante problematiche si sottragga il suo dogma dell'interpretazione dei sogni, e la mia ipotesi è che la terra di nessuno della libera associazione, insieme con l'abisso del transfert, fornisce un ampio spazio dove sistemare la parapsicologia. L'associazione libera richiama inevitabilmente la sessualità, e il transfert non è altro che il ricorso a un eros artificiale che abbastanza presto si rivelerà reale, per lo meno da parte del paziente. Il futuro sessuale o erotico è quasi sempre un elemento, per quanto soggetto a spostamento, delle nostre versioni laiche di sogni profetici. Pare che un qualche ideale partner futuro ossessioni la nostra visione dell'avvenire.

Non sappiamo quali partner futuri ossessionassero Freud, ma qualunque cosa significasse la telepatia per il Freud interprete dei sogni, ormai un secolo fa, il suo senso è oggi abbastanza diverso. L'influsso che i sogni ebbero sullo stesso Freud fu, come s'è visto, in gran parte represso o accantonato, per quanto il suo libro dei sogni ci appaia adesso come un peana alle sue enormi ambizioni. I pronostici personali nel sogno o per suo tramite sono uno degli intrecci secondari del suo capolavoro, e l'aspetto occulto o telepatico di quelle divinazioni ne costituisce un elemento di rilievo.

E come potrebbe non esserlo? Per migliaia di anni ogni cultura sulla terra ha fatto affidamento sui sogni profetici e su qualche versione dell'interpretazione angelica. Sogni di que-

sto genere sono numerosi in Shakespeare; il suo teatro difficilmente sarebbe quello che è senza gli indizi di carattere enigmatico e profetico, di cui ho qui offerto come esempio il sogno del povero duca di Clarenza nel *Riccardo III*. Ma per Shakespeare non tutto era già nel passato; l'avvenire riservava ancora mutamenti e fatti significativi. Per Freud, invece, i sogni possono soltanto riprodurre delle pene passate; *non c'è nulla da prevedere*. La profezia, in Israele, come in qualsiasi altro posto, era finita, e la *scienza* di Freud è il "sigillo dei profeti"; come il Corano, o il Nuovo Testamento, rende superfluo ogni sogno ulteriore. *L'Interpretazione dei sogni* fu pubblicata nel dicembre del 1899, ma posdatata al 1900, a inaugurare il nuovo secolo. Freud ha avuto un successo enorme; il Novecento è appartenuto alla psicoanalisi, nel XXI secolo consulteremo Freud su tanti argomenti, quando avremo bisogno di saggezza, proprio come si fa con Montaigne, Emerson e Nietzsche. Tuttavia ci volgeremo altrove, come faccio io adesso, se avremo bisogno di un parere autorevole sull'aspetto profetico dei sogni. Freud non cessò mai di vedere nel sogno un antagonista, ma più debole di lui. Il sogno è a sua volta un interprete, che il Vero Interprete deve sconfiggere. Per Freud il sogno è l'Angelo della morte, e lui stesso è Giacobbe (nome effettivo di suo padre), che combatte sino allo spuntare del giorno finché non diventa Israele, e poi si allontana, zoppicando. «Ma non è una colpa zoppicare» sottolinea genialmente Freud-Israele in una lettera, esultante per aver usurpato l'interpretazione dei sogni, per la sua epoca.

L'adagio talmudico secondo cui i sogni vanno dietro la bocca, vale a dire la bocca del loro interprete, è un principio estremamente pericoloso, e come tale il Talmud lo intendeva. Dio ci inviava messaggeri in sogno, ma non tutti gli angeli dei sogni provenivano da Dio, trattandosi a volte di demoni. Se succedeva di credere, come talmudisti e cabalisti, che un sogno fosse profetico *esattamente come veniva interpretato*, allora accettare o respingere un'interpretazione non era cosa di poco conto. Ma la *prima* interpretazione fornita aveva sempre un'autorità tutta particolare, sicché la scelta di chi doveva trasmettere il

senso diventava cruciale. Joshua Trachtenberg, nel suo *Jewish Magic and Superstition* (Magia e superstizione ebraiche, 1939) richiama l'attenzione sull'invocazione diretta degli angeli per sollecitare da loro sia i sogni sia la loro interpretazione. La parte più affascinante del libro ha a che fare con la confutazione o neutralizzazione dei sogni brutti o infausti, ricorrendo a "digiuni onirici" e a rituali di conversione degli incubi in premonizioni più benigne, rituali di "rovesciamento".

La divinazione nel mondo ebraico è in genere sollecitata, come per la gran parte dei popoli, da un senso di fatalismo e, il che è forse un fenomeno ebraico, dal timore di un eccesso di determinismo. Come osserva Trachtenberg il giudaismo tradizionale sosteneva allo stesso tempo libero arbitrio e determinismo, una tensione notevole condivisa però anche da cristianesimo e islamismo. Per quanto liberi si sentano anche i più laici tra noi dalla pura e semplice superstizione, può sempre capitare di ritrovarsi, anche involontariamente, a leggere dei presagi. La divinazione, nel suo senso più ampio, è necessariamente il tema di questo libro, dal momento che mi propongo di leggere alcuni segni della fine di un'epoca. Divinazione magica e negromanzia non mi interessano più di tanto, ma del fatto che esista un rapporto tra sogni e profezie non ho dubbi, sulla scia delle tradizioni più eminenti. Lo *Zohar*, in un passo estremamente intricato sui sogni profetici (I, 183a-b) ci racconta che Dio creò per questi sogni tanti livelli differenti, così tanti che non possono venire rivelati direttamente nemmeno ai veri profeti, ma vanno visti attraverso lo «specchio che non riluce», vale a dire la *Shekhinah*, la presenza femminile di Dio nel mondo. Della *Shekhinah* non si può certo dire che sia passiva: la sua enorme potenza è dovuta al fatto che riflette tutte le luci colorate sprigionate dalle *sefiroth*, tutte le emanazioni o forze o potenze di Dio. Secondo lo *Zohar* è Gabriele a esercitare autorità sui sogni profetici, ma soltanto in teoria, perché, a differenza di Maometto, il visionario cabalista ha a che fare praticamente non con l'arcangelo ma con la stessa *Shekhinah*.

David Bakan, nel suo stimolante ma indubbiamente discutibile *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition* (Sig-

mund Freud e la tradizione mistica ebraica, 1958) suggerisce che la *Shekhinah*, immagine al contempo divina, materna e affatto sessuale, può avere ispirato la dilatata percezione di Freud della natura della sessualità come «una complessa metafora in cui vengono a trovarsi in qualche modo coinvolti tutti i significati dell'uomo». Da parte mia ho il sospetto che sia stato Shakespeare, per cui Freud aveva una sorta di ossessione, a costituire una fonte più plausibile della metafora che non lo *Zohar* stesso, ma mi pare che Bakan sia nel giusto quando nota che la "libera associazione" di Freud è più vicina alla libertà dello *Zohar* da ogni asservimento alla lettera che non alle più severe tecniche di associazione del Talmud. Anche se, come mi sembra probabile, Freud non aveva il benché minimo interesse per la cabala, è proprio questa, insieme con il sufismo, a fornire secondo me una via d'uscita dal blocco imposto da Freud all'interpretazione profetica dei sogni. Non conosco un principio atto a definire l'interpretazione profetica meglio della grande immagine concettuale della *Shekhinah*, il cui potere "riflettente" abbraccia ogni significato possibile di quel termine. Gershom Scholem, nella sua più compiuta indagine sulla *Shekhinah* (compresa nel volume *On the Mystical Shape of the Godhead*, Sull'aspetto mistico della testa di Dio, 1991) afferma che la cabala avrebbe creato una nuova concezione della *Shekhinah*:

> In questo mondo di *Sefiroth*, ciascuna delle quali può esser vista come un'ipotesi di un particolare aspetto di Dio, la *Shekhinah* riceve il suo nuovo significato come decima, ultima *Sefirah*. L'elemento decisivo nella sua nuova condizione è indubbiamente il suo carattere femminile che, come s'è già detto, non è rintracciabile in nessuna fonte pre-cabalistica, ma che a questo punto assorbe tutto quanto si presti a una simile interpretazione nella letteratura biblica e rabbinica. Questa presentazione della *Shekhinah* come elemento femminile (al tempo stesso madre, sposa e figlia) all'interno della struttura della divinità rappresenta un passo fortemente significativo, ricco di conseguenze, che i cabalisti cercarono di giustificare ricorrendo all'esegesi gnostica. Non desta meraviglia che gli avversari della cabala

> mostrassero davanti a quest'idea una diffidenza estrema. L'enorme popolarità che ebbe questa nuova concezione mitica del concetto è rivelata proprio dalla sua propagazione in confusi travisamenti di carattere apologetico nei quali la *Shekhinah* veniva identificata e paragonata con la stessa divina Provvidenza. È una prova indubitabile del fatto che i cabalisti hanno toccato un'esigenza fondamentale e primaria, svelando un'immagine religiosa delle più durevoli latente nello stesso giudaismo.

Credo che l'intuizione più profonda all'interno di questa nuova concezione, come Scholem sottolinea altrove, sia che «la forma di tutte le cose, insieme e singolarmente, è prefigurata nella *Shekhinah*». Il che certamente include i sogni e ci riconduce all'atteggiamento ambiguo di Freud a proposito dei sogni profetici. Se tutti i sogni vengono riflessi dalla *Shekhinah* (o, come sostenevano i sufi, da Fatima, figlia del Profeta, o dal *Christos Anghelos* nella tradizione della gnosi cristiana), allora i sogni non possono essere semplici rimaneggiamenti del passato. È pragmatico e fine al tempo stesso da parte dei mistici sostenere il paradosso per cui i nostri sogni sarebbero meno individuali di noi. Si muore in solitudine, ma si sogna in forma collettiva, ed è questo il vero tema di questo libro, come faranno intravedere i seguenti capitoli. Ciò che la *Shekhinah* (o Fatima o il *Christos Anghelos*) fornisce ai sogni è fondamentalmente l'immagine del corpo astrale, un uomo o una donna integralmente di luce. Le esperienze della pre-morte non sono altro che sogni profetici in senso proprio, o quei fenomeni di telepatia nella forma che angustiava e al tempo stesso affascinava Freud.

Il padre della psicoanalisi non riuscì a sciogliere il nodo dei sogni telepatici. Se *fossero* sintomi sovradeterminati di un singolo individuo, allora dovrebbero essere fenomeni notevolmente più limitati rispetto alle grandiose, universali mitologie freudiane: pulsioni, meccanismi di difesa, concetti limite come l'"io corporeo". Lo sforzo maggiore di Freud è di convincerci che siamo abitati da forze al di là della nostra volontà, e da desideri che non riconosceremo mai, e da immagini che abbiamo interiorizzato. Il fascino del mito del lavoro onirico

si dissolve allorché si cerca di integrarlo in un universo psichico così coercitivo. Freud dà un colpo al cerchio e uno alla botte: siamo abitati da altri, ma non sono altri a sognare per noi. Assegnando a chi sogna una relativa autonomia, Freud vuole fare di ciascuno di noi più un poeta che un attore, più uno Shakespeare che scrive il sogno di Clarenza che non il misero Clarenza che ne subisce la narrazione. E tuttavia Freud non riesce a non provare il profondo timore che siamo sognati da altri o, come direbbe la tradizione, dall'angelo, dall'altro, dall'alter ego. Se esiste un lavoro onirico, allora tutti gli antichi avevano ragione: è opera degli angeli. Collocando decisamente tutto, a eccezione della nostra morte, nel passato, Freud va contro la profonda verità umana dell'immagine cosmologica della *Shekhinah*, che riflette necessariamente la vita futura tanto quanto la necessità della morte.

Freud è convinto che «un sogno privo di condensazione, deformazione, drammatizzazione, e soprattutto senza appagamento di un desiderio, non merita di essere detto sogno». Ma se si vogliono escludere i sogni profetici dalla categoria del sogno, allora che cosa si intende farne? Per quanto il transfert tra persone distinte che sognano non sia del tutto diverso dal transfert psicoanalitico, poiché, in entrambi i fenomeni, tutto dipende dall'interpretazione. Freud avrebbe dovuto meditare sull'eterno interrogativo di Nietzsche: «Chi è l'interprete, e che potere cerca di avere sul testo?». Rileva Frieden: «Una volta riindirizzata verso la cura la nevrosi di transfert, Freud ne trascura il ruolo nel trattamento dei sogni e assegna all'interpretazione onirica una funzione quasi esclusivamente cognitiva». Allora che cos'è la psicoanalisi, se non cerca di migliorare il futuro del paziente, proponendo interpretazioni che agiscono nel senso di profetizzare e al contempo di modificare un futuro che arrivi, se non altro, a essere migliore del passato?

Freud rifiutò decisamente di ammettere che *interpretare è profetizzare*. Il lavoro onirico, anche nel senso freudiano, evidenzia forze che di necessità trascendono la psiche del singolo sognatore. Che cosa doveva fare Freud, messo di fronte a entità trascendenti? Il sogno più straordinario narrato nel libro di

Freud è quello misterioso del bambino che brucia. Un padre, il cui piccolo è morto da poco, va a dormire in un'altra stanza, mentre un vecchio è incaricato di vegliare la salma del bimbo. Nel sogno del padre compare il figlio e gli dice: "Babbo, non vedi che brucio?" Ridestatosi dal sonno, il padre ritorna nell'altra stanza e trova il vecchio di guardia assopito che non ha evitato che una candela caduta desse fuoco alle vesti del morticino.

Freud interpreta questa visione impressionante come l'appagamento di un desiderio paterno, che riporta il bambino in vita in una maniera che ricorda assai da vicino il caso sventurato di re Lear che regge tra le braccia il cadavere di Cordelia. Non si avvertiva proprio la necessità che il mistagogo francese Jacques Lacan indicasse quanto in questo caso il minimalismo freudiano risulti insopportabile, e indegno dell'elevatezza morale ed estetica dell'impresa psicoanalitica. Freud il "conquistador" socchiude gli occhi davanti al bimbo che brucia, che brucia con la responsabilità del padre, della paternità. Nessun altro sogno nella nostra epoca poteva risultare più profetico, nel senso proprio di richiedere, esigere l'interpretazione profetica che Freud gli nega, perché il bambino che brucia è il corpo astrale, e non leggerlo come un'immagine profetica vuol dire perderlo. Non siamo in grado di sapere che il bambino sta bruciando, sicché dobbiamo immaginarlo, o prestare fede all'autorità paterna. Ma è in quell'immaginare, in quella scelta di fede, che a nostra volta siamo costretti a fare profezie. Il sogno freudiano del bambino che brucia è una parabola di restrizioni, del rifiuto di possibilità telepatiche, che ciò nonostante resistono anche alla superficie del sogno. Nessun padre può evitare di rispondere alla domanda: "Non vedi che brucio?". Al limite estremo della sua usurpazione razionalizzata dell'autorità interpretativa Freud si rifiuta scandalosamente di interpretare, perché non intende accettare l'uffizio di profeta.

3. Immortalità

L'esperienza della pre-morte

Gran parte delle rievocazioni dell'esperienza della pre-morte dei nostri tempi ha un debito esplicito con il libro di Raymond A. Moody, *Vita oltre la vita* (1976), una rassegna "garbatamente argomentata" di circa centocinquanta testimonianze di persone comuni che affermano di essere ritornate in vita dopo un'esperienza di morte apparente portando con sé indizi a sostegno dell'immortalità. «Esperienza della pre-morte» è un conio dello stesso Moody, destinato a includere non soltanto coloro che sono tornati a vivere dopo essere stati dichiarati clinicamente morti, ma anche gente sopravvissuta a incidenti o a situazioni di estremo pericolo. «Che cosa è la morte?» è l'interrogativo posto in apertura del libretto, tutto sommato gioviale, di Moody, che poi continua rispondendo in una serie di paragrafi piuttosto esauriente. In ciascuno dei titoli che seguono la prima parte è di Moody, la seconda è mia:

1. *Ineffabilità, o Inesprimibilità*
Pare riferirsi a una povertà di vocabolario da parte dei sopravvissuti; perché Moody abbia dato per scontato che l'esperienza sia ineffabile, invece di verificare i limiti espressivi dei suoi soggetti, non è chiaro.

2. *L'ascolto della notizia, o Diagnosi errata*
Se l'essere malaccortamente dichiarati morti si debba considerare parte del "Che cos'è la morte?" mi sembra per lo meno discutibile, ma non costituiva un problema per il buon Moody.

3. *Senso di pace e di quiete, o Non sento più male*
Non c'è bisogno di commento, ma solleva effettivamente il problema dell'ambiguità del *pre* quando si parla di *pre*-morte.

4. *Il suono: Sgradevole o Gradevole*
Gran parte degli informatori di Moody lamentano il disturbo, in prossimità della morte, di ronzii, tintinnii, rimbombi, clangori, o sibili; altri odono invece un gradevole suono di campanelle o di una bella musica. Non è possibile verificare se i temperamenti dei singoli possano spiegare queste differenze.

5. *La galleria buia, o Caverna, pozzo, fossa, recinto, tubo ecc.*
I moodiani, non appena avvertita la sensazione sonora, vengono velocemente risucchiati in uno spazio buio, evidentemente una sorta di vuoto. La metafora di Moody della "galleria buia" può avere qualche debito con l'icastico *Testamento d'Orfeo* di Cocteau; gli interlocutori non mostrano un grande accordo sulle modalità del transito.

6. *L'abbandono del corpo, o Essere uno spirito*
"L'esperienza di abbandonare il proprio corpo" è quasi sinonimo di "esperienza della pre-morte", perché è il momento centrale del fenomeno. Gli uomini e le donne di Moody paragonano i loro corpi spirituali a nebbie, nuvole, fumi, vapori ecc., e per la maggior parte contemplano il proprio cadavere con ammirevole distacco, sebbene a ciò si accompagni di frequente l'angoscia della solitudine o dell'isolamento. Siccome però nell'America contemporanea l'esperienza della pre-morte è ben attenta a restare una Cosa Positiva, a quest'angoscia fa immediatamente seguito:

7. *L'incontro con altri, o i Pensierosi*
Questi ineffabili amorfi possono essere vecchie conoscenze trapassate in precedenza o gente del tutto anonima o esseri invisibili. Per quanto mi riguarda, più che spiriti custodi vorrei chiamarli i "pensierosi", per sottolineare la loro garbata indolenza.

8. *L'Essere di Luce, o il Cristo angelo*
"Il Cristo angelo" è un'espressione che introduco io, non Moody, ma quell'espressione gnostica descrive esattamente l'individuo luminoso che tutti i moodiani incontrano e con cui hanno una comunicazione telepatica. La funzione di questo Essere di Luce non pare essere salvifica né giudicante, ma semplicemente il preludio a:

9. *L'esame della propria vita, o il "Flashback"*
Anche questo percorso nella memoria sembra avere carattere educativo più che giudicante, per quanto mostri una tendenza al luogo comune.

10. *Il confine, o Limite o salvaguardia*
Dal momento che l'esperienza della pre-morte alla Moody è fondamentalmente un conforto e una rassicurazione, deve presentare un limite, a rammentarci che il *pre* è più importante della *morte.*

11. *Il ritorno, o la Finta risurrezione*
I soggetti di Moody per lo più ripetono di essere stati riluttanti a tornare, dopo avere scoperto che la morte era una Cosa Positiva.

L'autore aggiunge inoltre *Il racconto dell'esperienza*, *Conseguenze*, *Nuovi modi di concepire la morte* e *Testimonianze*, giusto per arrivare a quindici fasi, ma queste quattro conclusive a me paiono irrilevanti. Per non fargli torto, cito integralmente i due paragrafi in cui condensa paradigmaticamente l'esperienza della pre-morte:

Un uomo sta morendo e, nel momento in cui ha raggiunto l'acme della sofferenza fisica, sente dalle parole del dottore di essere clinicamente morto. Avverte allora un rumore sgradevole, come un tintinnio o un ronzio, e contemporaneamente sente di muoversi con estrema rapidità lungo una galleria buia. Giunto al termine, avverte improvvisamente di essere uscito dal proprio corpo ma di trovarsi ancora nell'ambiente in cui si trovava prima e vede in lontananza il suo stesso corpo, come se egli fosse soltanto uno spettatore. Da quella posizione privilegiata osserva il tentativo di rianimazione e prova un senso di sconvolgimento emotivo.
Dopo breve tempo, si riprende e si abitua alla sua strana condizione. Avverte di avere ancora un "corpo", ma di una natura assai diversa e dotato di poteri assai diversi da quelli del corpo fisico che ha lasciato dietro di sé. Cominciano allora ad accadere altre cose. Altri individui gli si fanno vicino per aiutarlo. Scorge gli spiriti di parenti e amici già morti e gli appare uno spirito di amore come egli non ha conosciuto mai: un essere di luce. Questo gli rivolge, senza parole, una domanda che lo esorta a valutare la propria vita, e lo aiuta mostrandogli, come in un flashback, gli avvenimenti più importanti della sua esistenza. A un tratto si trova vicino a una barriera, o a un confine, che sembra rappresentare la divisione tra la vita terrena e l'altra vita. E tuttavia sente di dover tornare sulla terra, sente che non è ancora giunto per lui il momento della morte. Tenta di opporsi perché è ormai affascinato dall'altra vita e non vuole tornare in questa. È sopraffatto da intensi sentimenti di gioia, amore e pace. Tuttavia si riunisce in qualche modo al suo corpo fisico e torna alla vita.

Provenendo da uno studioso autorevole, particolarmente nel campo letterario e in quello dell'esoterismo religioso, ho la sensazione che il paradigma di Moody abbia condizionato non solo quella strana industria nota come "ricerca sulla premorte", ma anche molte esperienze della pre-morte. Moody cita san Paolo, il *Libro tibetano dei morti* e Swedenborg come esempi di affinità con la sua ricerca, ma mostrerò analogie molto più strette con il campo della gnosi, con lo gnosticismo cristiano, con il sufismo sciita e con la cabala. Tuttavia, ahimè, proprio come s'è visto che esiste un'enorme differenza di di-

gnità spirituale e di forza cognitiva quando si mettono a confronto il nostro interesse attuale per gli angeli e le visioni che al riguardo si avevano in passato, allo stesso modo si prova un senso ancora più stridente della perdita quando si confrontano il Corpo astrale o l'immagine di Luce della tradizione gnostica con le apparizioni luminose nelle esperienze della premorte post-moodiane. Ma contrasti e confronti di questo tipo li rimando al prossimo capitolo, "Gnosi", e alla terza parte di questo, intitolata "Il Corpo astrale". Qui intendo proseguire con la saga popolare del moodismo, così come è stata continuata da un gruppo di ricercatori, tra cui spicca la figura di Kenneth Ring, i cui risultati sono riassunti in *Life at Death* (Vita alla morte, 1980). Pur rispettando i principi di Moody, Ring sostituisce gli undici elementi del suo modello con un paradigma assai più semplice a cinque fasi: la pace riposante, il distacco dal corpo, l'ingresso nel vuoto oscuro o tunnel, l'avvistamento di «una luce magnetica e sfolgorante» e, infine, l'ingresso nella luce. Moody si tiene decorosamente lontano dalla profezia di tipo religioso, ma Ring ha abbracciato la New Age e ripete che i sopravvissuti dell'esperienza della premorte sono per ciò stesso esseri umani più sviluppati di noi. Invece di fare dei commenti su questo giudizio di valore preferisco citare Ring dove dà il meglio di sé:

> Moody parlava di un «essere di luce», e per quanto nessuno dei nostri informatori abbia usato quest'espressione, risulta che qualcuno avvertisse una "presenza" (o una "voce") associata alla luce. Spesso, ma non sempre, questa presenza viene identificata con Dio. Comunque stiano le cose, voglio prendere in considerazione quel che rappresenta la luce quando è associata alla sensazione di una presenza o a una voce sconosciuta.
> Qui è necessario, ritengo, far fare un balzo in avanti alla nostra riflessione. Affermo che questa presenza-voce non è altro che, in realtà, noi stessi! Non si tratta della semplice proiezione della personalità di qualcuno, ma del suo *sé totale*, o ciò che alcune tradizioni definiscono *sé superiore*. Secondo questa concezione la personalità individuale non è che un frammento scisso dal sé totale con cui si ricongiunge al momento di mori-

> re. Nel corso della vita ordinaria la personalità individuale funziona in una maniera apparentemente autonoma, come se fosse un'entità distinta. In realtà, invece, è legata con fili invisibili alla più ampia struttura del sé di cui fa parte. Per dare un'idea si potrebbe dire che la personalità individuale è come un bambino che, una volta cresciuto, dimentica completamente la madre e, incontrandola successivamente, non la riconosce.

Come riflessione, non si può dire brilli per chiarezza, ma l'interesse che desta discende dalla sua natura di gnosi dell'Acquario o *made in America*. A Ring, come al suo predecessore, sono ben note le analogie tanto antiche quanto esoteriche, e però è trattenuto sulla strada della comprensione di quelle analogie da un bizzarro letteralismo a proposito dell'esperienza della pre-morte in cui di nuovo si rifà a Moody. Definisco "bizzarro" quell'attaccamento perché rifiuta di fare i conti con l'assurdità o l'impossibilità di tutti gli attuali abbracciamenti da parte della Luce in America. Coloro che bramano questi amplessi hanno un disperato bisogno di essere rassicurati della loro immortalità, termine con cui intendono concretamente il non morire affatto. Però anche centinaia di migliaia di esperienze di *pre*-morte per forza di cose non ci dicono assolutamente *nulla* sulla sopravvivenza *post*-morte. La morte, la nostra morte, è purtroppo un affare del tutto differente anche dalla più calorosa e rassicurante delle avventure pre-mortali.

La mia personale esperienza della pre-morte l'ho fatta all'epoca in cui mi avviavo verso i sessanta; avevo trascurato, anzi avevo stupidamente rifiutato di ammettere di avere un'ulcera perforata, ed ero stato ricoverato all'ospedale di Yale quando avevo perso il 60 percento del sangue della mia carcassa falstaffiana. Prima di perdere conoscenza al pronto soccorso, proprio mentre diversi litri di sangue rifluivano dentro le mie vene, feci il mio pellegrinaggio fino ai confini estremi, e intanto sentivo vagamente le parole di conforto del mio figlio più piccolo, finché non attraversai la soglia del sonno. Non incontrai gli undici elementi di Moody, o le cinque fasi di Ring, ma mi ritrovai in qualcosa di analogo al regno della pre-morte ci-

nematica di Cocteau, l'*Orfeo*, e vagavo con un certo distacco, forse un po' meno angosciato all'idea d'essermi perso di quanto non avvenga di norma. C'era in effetti una luce piuttosto intensa al momento in cui persi i sensi, ma più che sollievo a me dava un senso di fastidio. Un'esperienza di certo notevolmente meno impegnativa rispetto alla "rivoluzione anestetica" (alla William James) da me sperimentata sotto l'influsso del protossido d'azoto al momento in cui mi ritrovai a farmi estrarre con perizia da un dentista londinese tre denti del giudizio, un quarto di secolo prima del mio travaglio con l'ulcera. Alla stessa stregua di tanti informatori di James, ebbi una grande rivelazione religiosa, che mi svelò i segreti dell'eternità, ed ero euforico all'idea di tornare a portare la buona novella, per poi scoprire al momento di riprendere i sensi che la Verità mi aveva totalmente abbandonato.

Non è mia intenzione sminuire l'esperienza della pre-morte di nessuno. Voglio semmai suggerire che la sua attuale maniacale diffusione va di pari passo con la degradazione corrente della realtà angelica. C'è, ne sono convinto, una notevole dose di realtà spirituale in tutt'e due questi interessi ossessivi, ma la commercializzazione di questi fenomeni ha portato a un travestimento parodistico di antiche verità. A leggere quanto scrive Corbin sulla visione sufi dell'Uomo di Luce ci si imbatte in un senso del vivere e del morire ben più provocatorio e pressante di quanto non emerga dalle "ricerche" dell'industria Moody-Ring. Un'industria è quel che indubbiamente è diventata, esattamente come i fornitori di angeli sono un fattore di sviluppo. Oggi abbiamo la IANDS (International Association for Near Death Studies, "Associazione internazionale di studi sulle esperienze di pre-morte") che offre magliette color ruggine con un logo in cui il tunnel di Moody si combina con i simboli taoisti dello yin e dello yang. Il suo notiziario trimestrale si chiama *Segni di vita*, e organizza *workshops*, assemblee, gruppi di studio e tante altre iniziative. Sembra quasi di essere in un romanzo alla Huxley o alla Waugh, e invece non è niente di più di un altro esempio di isteria millenaristica americana.

Torno a precisare che non considero l'esperienza di pre-

morte di nessuno come quel che uno scettico ha definito «psicosi tossica», ma lo sfruttamento del fenomeno sarebbe degno di un satirico di prim'ordine, sempre che ne avessimo ancora uno. "Allegro Sei Quasi Morto", il motto implicito nella mentalità dei Moody-Ring, non è privo di una certa attrattiva, che però si dissolve nel momento in cui gli adepti della IANDS dagli undici elementi e dalle cinque fasi cercano di cavare un qualche sapere teologico o teosofico. Carol Zaleskie, i cui *Otherworld Journeys* (Viaggi ultraterreni, 1987) rappresentano lo studio più documentato e corretto sull'argomento, nella chiusa del libro afferma:

> La letteratura sull'esperienza della pre-morte dà il meglio di sé quando mantiene un carattere aneddotico e un tono moderato; laddove sia invece piegata a fini filosofici o profetici suona insulsa.

Ma insulsa *lo è* davvero, allo stesso modo delle storie di angeli in circolazione. I seguaci di Moody-Ring, come i tanti invasati degli angeli e i veterani di incontri e rapimenti a base di alieni, non hanno strumenti più raffinati dei loro maestri per verificare e interpretare le loro supposte esperienze.

Rivolgiamo invece adesso l'attenzione agli sciamani, questi professionisti delle esperienze extracorporee, i cui viaggi ultraterreni costituiscono un autentico punto di partenza per la comprensione del fenomeno della pre-morte. La pre-morte è la nostra impacciata maniera odierna di sottrarci alla gnosi e alla sua visione della risurrezione, o della non-morte, la visione dell'Essere di Luce che collega tra loro gnosticismo cristiano, sufismo e cabala, tradizioni vitali di un'esperienza visionaria e della sua interpretazione.

Sciamanismo: viaggi ultraterreni

Alla base di ogni forma di sciamanismo c'è l'idea che una volta non esistessero barriere tra cielo e terra; lo sciamano è colui

che può aprirsi un varco nei nostri confini e conquistare la libertà di riaprire la strada a più vasti poteri umani, oggi evidentemente perduti. La divinazione con i sogni è uno di questi poteri, e ci ritornerò sopra per far capire non tanto le origini dello sciamanismo, che in quanto fenomeno universale sfugge a qualsiasi univoca interpretazione dei suoi esordi, ma l'ingresso specifico dello sciamanismo nella tradizione occidentale. Il termine in tunguso (*shaman*) significa "stregone", individuo che fa ricorso a metodi estatici, comprese esperienze extracorporee, per invocare il mondo degli spiriti.

La profezia estatica, sia negli oracoli che nei sogni e nelle loro interpretazioni è uno degli effetti principali dell'invocazione degli spiriti, e pare sia stata praticata in quasi tutte le culture. Eric R. Dodds, nel suo magnifico *I Greci e l'Irrazionale* (1951) interpretava il culto classico di Apollo come un esempio di profezia estatica, che presentava «i doni dell'entusiasmo». Poiché nella Grecia arcaica i sogni, più che "farli", li si "vedeva", se si trattava di sogni profetici allora il futuro diventava concretamente visibile, in genere nell'aspetto di un dio, o anche di un amico defunto o lontano. Questa sostituzione ci porta nel mondo degli sciamani greci, il cui influsso Dodds riconduce alla distinzione tra la *psyche*, o "anima", e un "sé occulto", dapprima detto *psyche* e in seguito *pneuma* o *daimon*.

Il sé occulto era di origine divina, a differenza dell'anima che, per i greci, era a suo agio all'interno del corpo. Non così il nuovo sé degli sciamani, arrivato in Grecia dalla Tracia, dal Nord e infine dalla barbara Scizia, in cui erano discese popolazioni dell'Asia centrale. Il conflitto tra sé divino e anima naturale, prima sconosciuto ai greci, è fondamentale per ogni forma di sciamanismo, ed è elemento cruciale negli sciamani greci Pitagora ed Empedocle, uomini di natura divina o semidivina, almeno a detta dei loro seguaci. Il mitico Orfeo deve essere stato all'inizio un personaggio assai simile a Pitagora ed Empedocle, un altro sciamano che, come sostiene Dodds, ha diffuso la credenza in «un io, in un'anima separabile, che mediante tecniche adatte può staccarsi dal corpo anche durante

la vita; *un io più antico del corpo, al quale esso sopravviverà*» (corsivo nostro).

La parte più antica e più nobile di una persona, un sé divino e magico: questa credenza sciamanica, da noi definita anche orfica, a me pare sia alle radici di ogni tipo di gnosticismo, ebraico, cristiano o islamico che dir si voglia, e dello gnosticismo laico, alessandrino, detto *Corpus Hermeticum*, alla base del pensiero di Giordano Bruno e di altri mistagoghi del Rinascimento italiano. Lo sciamanismo è un fenomeno universale, e ciò spiegherebbe la straordinaria ubiquità di ciò che per i credenti ortodossi di tutte le epoche è stata "l'eresia gnostica". I fenomeni cui rivolgo l'attenzione in questo volume ci si presentano oggi come tendenze di carattere non normativo ma gnostico, per quanto in forme degradate, volgarizzate e commercializzate. Al loro nocciolo c'è l'antica derivazione dello gnosticismo dallo sciamanismo, in particolare dal sé occulto o magico. Orfeo era forse solo un potente mito, ma Empedocle era un autentico saggio, che negò che la *psyche* fosse il vero sé immortale in ciascuno di noi, affermando invece che il nostro destino era il *daimon*, perché era quanto di più antico e di più elevato (e perciò potenzialmente divino) ci fosse in noi.

Il più importante lavoro scientifico sull'argomento, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi* (1951) di Mircea Eliade, sottolinea come gli sciamani, dovunque e in ogni epoca, traggano origine da forme di iniziazione in cui si mescolano fenomeni patologici e sogni poetici, al punto che è difficile distinguere tra morbo e profezia. Una volta investiti del loro potere, gli sciamani compiono di norma viaggi ultraterreni, in tutti i paradisi e in tutti gli inferni, al fine di svolgere il loro compito specifico, quello cioè di curare ogni forma di malessere patologico o fisico. Eliade arriva a dire che «l'elemento specifico dello sciamanismo non è l'incarnazione di "spiriti" da parte dello sciamano, ma l'estasi indotta dalla sua discesa negli inferi». Quell'«estasi», che si manifesta così di rado nei viaggi oltremondani a noi contemporanei, siano essi del tipo "esperienza della pre-morte" o "rapimento da parte degli alieni", è il marchio autentico, lo stigma, non solo dello sciamano ma anche

dello gnostico a qualsiasi èra o tradizione appartenga. Esiste evidentemente un senso fondamentale in cui questa estasi sciamanica è praticamente la gnosi, il sapere in cui diventiamo tutt'uno con ciò che sappiamo. Siamo in grado di dare una definizione di quell'estasi e, quindi, di capire cosa *dovrebbero* essere quei viaggi ultraterreni?

L'estasi sciamanica si verifica in una condizione di trance, condizione necessaria affinché il viaggio dello sciamano possa avere luogo. Spesso la trance è indotta dall'uso di droghe, o almeno stimolata da un qualche genere di sostanza inebriante, a volte da un sacro fungo allucinogeno. R. Gordon Wasson e Wendy Doniger O'Flaherty in *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (Soma, il fungo divino dell'immortalità, 1968) identificano il soma, con tutta probabilità, con l'*Amanita muscaria* dell'Eurasia settentrionale, un fungo rosso scarlatto punteggiato di bianco. Gli antichi inni vedici che celebrano il soma e che sono alla base dell'induismo entrarono a far parte del *Rgveda*, più di un migliaio di composizioni poetiche che celebrano gli dèi e le loro gesta. Composti per la maggior parte intorno al 1200 a.C., gli inni erano opera di una popolazione che aveva invaso l'India provenendo dalla Russia meridionale, forse intorno al 1500 a.C., portando probabilmente con sé la propria cultura sciamanica e il nome di un dio, Soma. Gli indiani vedici, che a partire da quel periodo costituirono la popolazione prevalente del subcontinente, adoravano un dio degli uragani e guerriero divino, Indra, che era a capo di tutti gli dèi. Potente di per sé, Indra lo diveniva ancora di più grazie al soma (il fungo, non la divinità), o meglio al succo che si estraeva dal fungo, o dalla pianta a noi nota come "ruta selvatica" secondo certi autorevoli studiosi. Nei *Rgveda* il soma è considerato alla stregua di una panacea, in grado di potenziare le forze e la vita stessa.

Gli studiosi dello sciamanismo, Eliade incluso, in genere utilizzano quello siberiano come archetipo, dal momento che, storicamente, le prime documentazioni delle origini sciamaniche riportano all'Asia centrale, e la pratica siberiana pare che non abbia subito cambiamenti da quell'epoca arcaica.

In epoca moderna la trance, o estasi, prevede in genere un

elemento narcotico, e spesso si fa uso di funghi. Eliade avanza l'ipotesi che la trance "pura" fosse un fatto più autenticamente arcaico, e tuttavia i sufi iranici, i più spirituali e intellettuali di tutti gli sciamani, seguivano i precedenti vedici affidandosi alla sacra ebbrezza, come riportato costantemente nella loro meravigliosa tradizione poetica. Le tecniche arcaiche per il conseguimento dell'estasi esposte da Eliade sono in genere più drastiche e scioccanti del semplice ricorso al soma. Iniziato da una malattia mentale o da sogni magici, lo sciamanismo fa ben presto affidamento su viaggi ultraterreni che significano spesso una preparazione a forme di tortura micidiali. L'alto costo della liberazione dello spirito per cercare gli spiriti può comportare una drastica "liberazione" dal corpo. La risurrezione prevede purtroppo come precondizione che si muoia, e le "morti" sciamaniche spesso non vanno collocate tra virgolette. Da parte mia mi sono sempre posto il problema del motivo per cui il cattolicesimo storico e i suoi principali antagonisti protestanti (luteranesimo e calvinismo), abbiano glissato sui quaranta giorni che Gesù risorto passò vagabondando con i discepoli prima di ascendere al cielo. Oggi darei questa risposta: non sarà che il Gesù degli gnostici e dei tanti fanatici americani è sostanzialmente uno sciamano? Ecco perché l'antica gnosi valentiniana e tanti americani dei nostri giorni adorano essenzialmente il *Gesù risorto*: non quello che fu torturato a morte sulla croce, in un'estasi terribile, ma il Gesù che risorse in un'estasi beata, riaprendo di nuovo il cielo alla terra. Gli eletti del Gesù risorto condividono questo secondo tipo di estasi e adorano pertanto il più universale di tutti gli sciamani.

Le esperienze della pre-morte, quando sono di carattere sciamanico, hanno poco da spartire con i resoconti mielosi dei Moody-Ring dei nostri tempi. Per quanto avvenga in stato di estasi, l'iniziazione di uno sciamano comporta spesso morte per mutilazione, seguita da una risurrezione che reintegra il corpo offeso. Quale credito accordare a simili violenze magiche che sfidano i limiti del nostro universo empirico? La trance estatica può assomigliare in modo abbastanza convincente a una specie di morte, ma lo *sparagmos* (squartamento) sciamani-

co è chiaramente qualcosa di diverso, che rimanda, suppongo, a sistemi di credenze magiche, o penetra in sfere di difficile comprensione: l'iperspazio, o la quarta dimensione. Dove che sia o quale che sia il mondo in cui entra lo sciamano, dapprima in sogno e poi nella realtà (sua o nostra o comune), ciò che conta è la dimensione oltremondana del viaggio. Lo sciamano viaggia per curare un male, a volte di una singola persona, a volte di una tribù, ma la cura può compiersi solo dopo che lo sciamano abbia conosciuto a sua volta quel male, in forma di squilibrio mentale o di smembramento corporeo. Fondamentali nello sciamanismo sono i suoi cosiddetti "misteri": volo, levitazione, mutamento di sesso, bilocazione e incarnazioni in un animale o in un uccello. Tutti questi fenomeni, per quanto straordinari, non sono altro che strumenti per raggiungere l'unico scopo che lo sciamanismo si propone: ripristinare il sé imperituro dei morti. Come Ermes psicopompo, in grado di portare le anime dall'Ade sulla terra e viceversa, lo sciamano è la concreta esemplificazione della verità eraclitea che la via che conduce in alto e quella che porta in basso sono una e una sola.

Non esiste un rapporto semplice tra sogni e viaggi ultraterreni, tanto arcaici quanto moderni. La compenetrazione di resoconto onirico e narrativa di ricerca è la norma; entrambi sono forme romanzesche, nel senso tecnico di storie meravigliose che affidano il loro effetto a un sapere imperfetto, all'incanto dell'elusivo. Terreno comune a sogni e viaggi sciamanici è il desiderio umano fondamentale: sopravvivere all'incontro con la morte. I teologi operano a livelli indubbiamente più alti, ma il Gesù della gente comune, quasi dappertutto, è lo sciamano universale. Niente di contrario forse al genio del cristianesimo, ma contrario indubbiamente all'insegnamento del mondo cattolico e delle chiese protestanti tradizionali per cui la risurrezione *non* segue il modello di Cristo, la cui ascensione è stata concepita all'interno di queste tradizioni come una sorta di cambiale in vista della più generale risurrezione a venire, o forse piuttosto come una prima rata. Lo stesso Dante, nella fiera arroganza della *Commedia*, non configura i suoi viaggi ultraterreni sul modello di quelli di Cristo: a quanto pare ha com-

preso l'oscura fratellanza che lo lega a Ulisse meglio di quanto non facciano i suoi critici. Lo spiritualismo popolare, che assai prima della New Age era diventato la nostra forma urbana di sciamanismo, è venuto a inserirsi nell'interstizio lasciato curiosamente aperto dal cristianesimo, nel vuoto che esiste tra la risurrezione di Cristo e la nostra.

Lo sciamanismo con cui nella nostra epoca deve fare i conti la Chiesa cattolica è esemplificato magnificamente dalle femministe cattoliche, vere e proprie truppe d'assalto della New Age. Non è mia intenzione schierarmi a favore dell'una o dell'altra posizione, con la Chiesa o con le sue ribelli femministe, ma voglio soltanto segnalare gli schemi sciamanici (e gnostici) messi in atto da queste operatrici mediatiche di successo, in grado di conquistare, agendo dal suo interno, buona parte della chiesa americana. La Woman Church, la più estesa delle "comunità liturgiche" femministe, scientemente o meno si muove verso una visione di Gesù lo sciamano avente come spirito tutelare Maria Maddalena. L'androginizzazione rituale è una delle radici dello sciamanismo; gli sciamani maschi si mutano in femmine, e le femmine in maschi, in quella che può costituire una variante dell'arte sciamanica della bilocazione: essere contemporaneamente in due posti diversi, comparire nelle sembianze di un sesso o dell'altro, o come animale o uccello. Nello gnosticismo l'Abisso originario è chiamato tanto "prepadre" quanto "premadre", e l'Adamo originario degli gnostici, Anthropos, è un androgino. Lo sciamanismo, a differenza dello gnosticismo, non è una religione ma una serie di forme di estasi, alcune delle quali possono costituire punti di partenza per l'esperienza della gnosi, per un sapere in cui chi sa è tutt'uno con ciò che sa, una reciprocità di sé profondo e spirito tutelare. Il che contribuisce a dar conto della natura peculiare dei viaggi ultraterreni tanto sciamanici quanto gnostici. Pare che faccia ben poca differenza che lo sciamano ascenda in cielo o si cali negli inferi. Arrampicandosi su una betulla dopo il sacrificio di un cavallo lo sciamano sperimenta un'estasi che annulla la distinzione tra ascesa letterale e simbolica. Oppure, invece, lo sciamano si cala in una buca del

terreno, naviga per un mare sotterraneo ed emerge nel rifugio del Re dei morti. Ancora una volta l'estasi che accompagna il viaggio concilia la lettera e il simbolo, sicché non possiamo essere certi di ciò che la discesa sia effettivamente stata. Nel regno dello sciamanismo è il sé occulto a stabilire le regole, che sono necessariamente di carattere estatico e arcaico.

Si può distinguere fra stato di trance e stato di possessione nello sciamanismo? Questa complessa domanda è al centro di *Le religioni estatiche. Studio antropologico sulla possessione spiritica e sullo sciamanismo* di I.M. Lewis (1971), in cui l'autore sostiene che la trance è sostanzialmente uno stato di coscienza radicalmente turbata, mentre la possessione, che associa trance e malessere, è sempre una risposta a certe condizioni culturali, a pressioni e aspettative che vanno oltre la sfera individuale. Tuttavia, anche l'antropologia sociale è essa stessa un fattore di forte condizionamento, e ho i miei dubbi sulla distinzione operata da Lewis, la quale dipende dalla sua accettazione dell'idea che lo sciamanismo si sviluppi da condizioni sociali di mutamento e incertezza. Se mai, abbiamo testimonianze del fatto che lo sciamanismo era ed è un fenomeno universale e primario: ha sempre rappresentato una risorsa per quei gruppi o quegli individui che si rifiutano di cedere ogni potere a un Dio o agli dèi. La divinità innata è il nucleo centrale dello sciamanismo come di tutte le sue derivazioni: pitagorismo, orfismo, gnosticismo, entusiasmo. La trance sciamanica si basa totalmente sulla possessione a opera di spiriti, e non credo di capire che cosa vorrebbe dire definire questa condizione una malattia. Malattia di chi? Un'enorme società retta dagli psicofarmaci non è nella condizione ideale per giudicare una religione estatica, tanto la sua quanto quella di tempi e luoghi lontani. Ciò mi riporta agli aspetti dello sciamanismo più rilevanti per questo libro: sogni profetici e viaggi ultraterreni. Le nostre esperienze della pre-morte sono parodie dello sciamanismo autentico proprio per il fatto che, con rarissime eccezioni, non hanno alcuna percezione della divinità innata, nessuna idea del fatto che un sé magico, e non l'ordinario "sé superiore" di Ring, stia facendo ritorno al proprio mondo. I nostri sogni, co-

me anche gli incontri "extracorporei", sono svalutati dalla nostra incapacità di estasi spirituale.

È stato osservato, da Dodds e altri studiosi, che divinazioni oniriche, viaggi ultraterreni e dottrine della reincarnazione sono invariabilmente associati tra loro, come lo erano nella Grecia antica e in India. La trasmigrazione delle anime e i sogni profetici di ascesa o caduta sembrano essere manifestazioni diverse dello stesso fenomeno, vale a dire l'iniziazione sciamanica, o il morire che deve precedere la risurrezione nei poteri dello sciamano. Sognare di morire, come pure di risuscitare, non è un fatto raro; ben pochi di noi sono sciamani, eppure facciamo sogni di questo tipo. Assai di rado, però, abbiamo la convinzione spirituale che uno spirito del passato si sia reincarnato in noi, soprattutto quando questo in precedenza ci era sconosciuto. È la presenza quasi simultanea di sogno iniziatico e possessione da parte dello spirito a segnare il potenziale sciamano, che poi scivola nella trance estatica che contraddistingue la vocazione divinatoria. Un nuovo sciamano deve sempre essere istruito da uno vecchio, ma la scelta è fatta dallo spirito, e non dall'istruttore o dall'aspirante. Non sono molto dell'idea che sarebbe preferibile che fossimo tutti sciamani (nel clima sociale in cui viviamo ciò porterebbe solo a sciamani ancor più politicizzati), ma un qualche contrassegno di autenticità nei nostri cosiddetti "viaggi spirituali" non guasterebbe. Il marchio oggi più spesso divulgato e commercializzato è un essere o personaggio che è tutta Luce, l'entità tradizionalmente definita Corpo astrale, cui ora ritorno cercando, come in precedenza, qualche testimonianza della sopravvivenza dello spirito in un'epoca in cui le sue parodie abbondano.

Il Corpo astrale: lo Zelem

Nelle tradizioni occidentali e orientali non mancano le varianti dell'immagine del Corpo sottile, o Corpo astrale come più spesso viene definito. Siamo in grado di ricostruire (fino a un certo punto) un contesto plausibile per quanto rigurda l'im-

magine occidentale all'interno del neoplatonismo, ma l'immagine nella tradizione orientale è così multiforme che sembra sia sempre stata presente. Gli junghiani, in quanto membri di un culto riduttivo, concepiscono il Corpo astrale come ciò che il loro maestro definiva «psiche obiettiva», un concetto che non riesco ad afferrare. Preferisco uno studioso classico, Dodds, che ci rimanda all'antica parola greca *ochema*, termine che significa al contempo Corpo astrale e "veicolo" o "cocchio", paragonato nel *Timeo* di Platone alla disseminazione di ciascuna nostra anima in un astro, da parte del Demiurgo, «come in cocchio», prima che alcune delle anime vengano congiunte a corpi sulla terra e altre collocate nei vari pianeti. Seguendo tanto Platone quanto Aristotele, il neoplatonico Proclo ha dato un'esauriente spiegazione del Corpo astrale nel suo piuttosto asciutto *Elementi di teologia*, in cui si afferma che questo involucro luminoso è un ponte tra l'anima e il corpo, ed è dunque un possesso di tutti. A questa concezione si contrappone la credenza ermetico-gnostica secondo cui l'immortale Corpo astrale viene conseguito solo attraverso una gnosi divinizzante e pertanto può spettare solo a un'élite di iniziati.

Il conflitto tra queste concezioni antagoniste del Corpo astrale non è mai stato appianato, e perdura tutt'oggi nella differenza tra l'infinita letteratura delle esperienze della premorte e le più rare visioni registrate da pochi gruppuscoli di saggi contemporanei. Va fatto notare che la concezione più antica, quella neoplatonica, insieme con le sue sopravvivenze moderne, è fondamentalmente di carattere deterministico: Proclo assegna ciascun'anima umana all'influsso di un'anima divina collocata su di un qualche pianeta. Esiste pertanto un legame autentico tra le quasi universali esperienze della premorte e l'astrologia, con tutto il suo bagaglio di sovradeterminazioni. Il Corpo astrale iniziatico di tipo ermetico-gnostico è un fenomeno del tutto differente, che raggiunse completo sviluppo nel sufismo e nella cabala, prima di arrivare a forme di sopravvivenza, degradate, nello spiritismo e nell'occultismo moderni. Il commento indispensabile per il Corpo astrale nel

sufismo è naturalmente quello di Henry Corbin, la cui acuta percezione di una realtà intermedia tra il mondo divino e quello empirico è stata per me determinante, qui come nel resto del libro.

Il Corpo astrale lo possiamo indicare con i suoi nomi alternativi di Corpo a venire, o Corpo di risurrezione. I sufi iranici eccellevano nelle descrizioni delle visioni dell'Uomo di Luce, il Nuovo corpo, o l'Adamo del tuo essere. Questo Corpo di risurrezione è al tempo stesso il tuo vero ego, o sé, e il tuo alter ego, o controparte angelica, un collegamento già incontrato in precedenza. Sottolinea Corbin:

> Si tratta sempre, infatti, di quello stesso mondo in cui l'anima liberata, sia in stato d'estasi momentanea, sia per la suprema estasi della morte, incontra il suo Io archetipo, il suo Alter ego o Immagine celeste, ed esulta nella gioia di quell'incontro.

Quel «sempre» di Corbin è esatto: l'«estasi momentanea» appartiene all'adepto gnostico, mentre l'«estasi della morte» è un terribile universale, fornendo così ancora un'illustrazione dei due aspetti del Corpo astrale.

La massima autorità sufi in materia di Corpo di risurrezione fu Shaykh Ahmad Ahsa'i, morto nel 1826, che sviluppò le idee fondamentali di Avicenna, il grande filosofo musulmano vissuto nella Persia dell'XI secolo. Avicenna, nei suoi "racconti visionari", si riferiva a quella che definiva «la filosofia orientale», un'angelologia ermetica che istituiva una realtà intermedia tra la percezione ordinaria e il regno divino. Questo mondo intermedio di percezione angelica viene equiparato alla realtà umana dell'immaginazione attiva, dimensione in cui si collocano saggi e poeti, nonché il resto di noi in certi momenti di particolare esaltazione o illuminazione quando vediamo, sentiamo e pensiamo con la massima lucidità. Quei momenti, secondo i sufi, ci introducono in quello che definiscono «mondo di Hurqalya», il mondo angelico. Hurqalya è detto sia Città sia Mondo, e a volte anche Terra celeste, essendo il nostro mondo reimmaginato. L'immaginazione angelica è una

forma di intelligenza particolarmente complessa e il sufismo è in primo luogo una disciplina, oltre che una gnosi. Hurqalya ha sia un inferno che un paradiso, ed è la città-campagna dell'inaspettato, dove il passato non è ancora compiuto e si può perciò modificare, e dove presente e futuro sono sempre mescolati, sicché la risurrezione è sia qui sia di là da venire. Un'indagine sui presagi millenaristici è un luogo adatto per invocare Hurqalya, perché lì tutti i presagi sono a casa propria, se li richiamiamo alla mente come è tra gli scopi di questo libro.

Nel IX secolo lo storico dell'Islam Tabari descriveva una strana regione (che oggi potremmo figurarci all'interno di un racconto di Borges), un paese immaginario, la «Terra delle Città di Smeraldo». Queste città (i cui nomi non hanno mai avuto una spiegazione) sono Jabarsa e Jabalqa, nonché Hurqalya, il nome dato a volte alla regione immaginaria nel suo insieme. Corbin segue Tabari nella lucida descrizione di queste città, che sulla scia dei sufi considera del tutto reali, più reali in effetti di Parigi, Londra e New York:

> Jabarsa e Jabalqa, ci dice Tabari, sono due città di smeraldo attigue alla montagna di Qaf. Come quelle della Gerusalemme celeste, le loro dimensioni esprimono una quaternità, simbolo di perfezione e totalità. La superficie di ciascuna presenta un quadrato di dodicimila parasanghe di lato. I loro abitanti non conoscono la presenza del nostro Adamo né quella di Iblis, l'Antagonista; il loro nutrimento si compone esclusivamente di vegetali; non hanno bisogno di vestirsi, poiché, senza che essi siano degli Angeli, la loro fedeltà a Dio li rende simili agli Angeli. Poiché non vi è tra loro differenza di sesso, non desiderano posterità. Infine tutta la loro luce viene dalla montagna di Qaf, mentre i minerali del loro suolo e le mura delle loro città [...] emettono la loro propria luce.

Qaf è una montagna di smeraldo che circonda il nostro mondo; se si riesce a valicarla, allora si possono vedere le città immaginarie che rappresentano quello che Corbin chiama il *mundus imaginalis* del Corpo di risurrezione. Forse per in-

fluenza sufista la cabala definisce questa immagine *Zelem*, termine usato nella Genesi quando ci viene detto che Dio ci ha creati a sua immagine. Hurqalya, detta a volte dai sufi anche «l'ottavo clima» (sette erano quelli naturali), è la finalità della ricerca gnostica di venire a conoscenza della risurrezione già nel corso della vita.

Ibn 'Arabi, il più eminente teosofo sufi, è l'autore del mito più importante per la comprensione della mistica Terra di Hurqalya. Dopo che Dio ebbe creato Adamo dall'argilla, ne rimase un sovrappiù. Dio lo utilizzò per creare sia la palma, «la sorella di Adamo», sia la Terra della Vera Realtà, Hurqalya, che contiene per ciascuna delle nostre anime un universo a essa corrispondente. Ogni anima possiede un'Immagine in cui contemplarsi e alla fine risuscitare. Spesso l'Immagine viene personificata come Idris-Ermes, l'Uomo di Luce, o Corpo astrale, la figura della Natura Perfetta dell'angelo tutelare, il proprio alter ego. Shaykh Ahmad Ahsa'i aggiunge in maniera suggestiva: «Il mondo di Hurqalya è un mondo materiale *altro* (il mondo della materia allo stato sottile)». Essere materiale ma *altro* è una metafora per l'alter ego, per la stranezza di un angelo custode che è tuttavia la propria anima. Veniamo riportati all'assoluta straordinarietà di Genesi 1, *26* laddove Dio afferma: «Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza». Gershom Scholem, nell'esporre il concetto cabalistico dello *Zelem*, Immagine o Corpo astrale, sottolineava che questo «serviva ai cabalisti come slogan per un concetto che aveva un rapporto solo approssimativo con l'idea biblica». E tuttavia Dio doveva avere qualcosa come un'«immagine» o «somiglianza» di sé, come sosteneva anche Scholem. Dio, per quanto trascendente, è anche qualcuno che, in un certo senso, ha la forma di un uomo, un'immagine tridimensionale, materiale, e tuttavia *altra*. Sebbene le origini del Corpo astrale, come immagine, risalgano al neoplatonismo, esso fu ben presto assorbito nelle tradizioni giudaica, cristiana e islamica. Lo *Zelem* cabalistico, in particolare, venne a rappresentare il principio di individuazione in ciascuno di noi. Potrà sembrare un giro assai lungo passare dal Corpo astrale alla ca-

ratterizzazione di un individuo, ma l'identità tra l'essere angelico che guida la "stella" di una persona e la sua essenza interiore è un elemento fisso di tutte le varie tradizioni monoteistiche. Il Corpo astrale, al di là della sua apparenza esoterica, è alla fin fine la metafora per ciò che fa del sé il vero sé, e non quello di qualcun altro.

Nell'epidemia contemporanea di esperienze di pre-morte l'immagine centrale è quasi sempre la figura luminosa che alla fine abbraccia il sé nell'atto di separarsi. Tra i tanti libri di pregio di Corbin quello che preferisco è *L'Uomo di Luce nel sufismo iraniano*, a quanto ne so la più completa presentazione di quest'immagine dominante del Corpo di risurrezione. Corbin cita un resoconto di Abul-Barakat di Bagdad, un saggio ebreo morto intorno al 1165, convertitosi all'islamismo all'età di novant'anni:

> È per questo che i Saggi antichi [...] iniziati alle cose non percepite dalle facoltà sensibili, professavano che per ogni anima individuale, o forse per più insiemi che hanno medesima natura e affinità, vi è un essere del mondo spirituale che per l'intera durata della loro esistenza assume verso quell'anima e quel gruppo d'anime una sollecitudine e una tenerezza particolari; è lui che le inizia alla conoscenza, che le protegge, le guida, le difende, le conforta, le fa trionfare, ed è questo essere che essi chiamavano *Natura Perfetta*. Ed è questo amico, questo difensore e protettore che nel linguaggio religioso è chiamato *Angelo*.

La Natura Perfetta è Ermes, o Angelo Idris, o Enoch-Metatron. Scholem, commentando Abul-Barakat, centra il senso fondamentale della sua dottrina: «Lo svuotamento da parte del profeta del suo sé quotidiano gli consente di assorbire il suo sé angelico». Ma che dire di quelli tra noi che non sono profeti? Tutti, a detta della quasi totalità delle tradizioni esoteriche, abbiamo un Corpo astrale. In effetti i sufi erano convinti che ne avessimo quattro, e diverse altre tradizioni ce ne assegnano ovunque da due a cinque. Il fatto che questi corpi da due a cinque vengano *percepiti* o no, può dipendere dall'essere o meno un profeta, riconoscimento che porta il Corpo astrale

e i suoi simili più vicini a considerazioni di natura psicologica che non di tipo occultistico o di speculazione esoterica.

Sostiene Scholem a proposito dello *Zelem* cabalistico che esso costituisce il principio di individuazione di ogni persona, sicché in un certo senso dev'essere il suo corpo più autentico, sebbene lo si incontri soltanto una volta, al momento della morte. Moshe Idel, innovatore erede di Scholem, in forma abbastanza sorprendente arriva quasi a identificare lo *Zelem* con il *golem*, la figura dell'"antropoide artificiale" creato dal rabbi Judah Löw di Praga. Ciò farebbe del *golem*, alla pari del *daimon* o "mostro" del dottor Frankenstein, il doppio o lo "spirito" del cabalista Löw. A volte la cabala si riferisce al Corpo astrale come all'"ombra", sicché Idel ci avverte giudiziosamente, seppure in forma indiretta, che lo *Zelem*, o Corpo astrale, ha una doppia valenza: è insieme un incubo e il Corpo di risurrezione. Un'antitesi troppo presto messa da parte nelle esperienze di pre-morte della nostra epoca, ma su cui presto torneremo a indagare.

Immortalità e risurrezione

Se questo libro non si fosse interessato quasi esclusivamente della tradizione occidentale, l'immortalità, anche all'ombra del millennio imminente, non avrebbe costituito un argomento di discussione. Le tradizioni orientali, in particolare quella indiana, non hanno alcun dubbio su ciò che per noi è fonte come minimo di perplessità. La psicologia indiana, seppure divisa su altre questioni, in genere afferma decisamente l'indistruttibilità del sé interiore. Esso è anche inattivo: secondo la *Bhagavadgītā* non uccide e non può essere ucciso. Può però *sembrare* attivo, essendo legato al corpo sottile, o corpo astrale (*linga*), per il quale non si deve attendere sino al momento della morte, come in genere nelle nostre tradizioni. Il corpo sottile è attivo, e può mostrarsi nell'atto di uccidere o di essere ucciso, ma è sempre in grado di ritornare. Nella *Bhagavadgītā* il guerriero Arjuna sostiene un dialogo straziante con il

suo auriga Kṛṣṇa, una sorta di dio mortale. Riluttante ad andare a combattere contro parenti, amici e maestri, Arjuna viene persuaso dal consiglio di Kṛṣṇa:

> [19] Colui che lo ritiene capace di uccidere e colui che lo crede colpito a morte non posseggono la vera conoscenza, nessuno dei due: non uccide; non viene ucciso.
>
> [20] Mai nasce, né muore; non è stato, non sarà di nuovo. Esso che è innato, necessario, eterno, primordiale, non lo si uccide quando si uccide il corpo.
>
> [21] La monade spirituale che lo riconosce come indistruttibile, necessario, innato, o figlio di Pṛthā, come e chi essa farebbe uccidere o ucciderebbe?

Il sé individuale sembra qui combinarsi, per Kṛṣṇa, con il *brahman*, il sé fondamentale, universale, ma ciò che per la mentalità occidentale può costituire una forma di confusione, di commistione, non rappresenta alcun rompicapo per Kṛṣṇa e per tanta parte dell'induismo. La morte, per l'induismo, conduce a un lungo, quasi infinito processo di trasmigrazione, a una rotazione di esistenze. Nelle tradizioni occidentali non mancano le analogie, se non altro per via delle influenze iraniche sul primo giudaismo e sull'Islam, tenuto conto che iranici e indiani hanno una comune origine. In *Cosmos, Chaos and the World To Come* (Il cosmo, il caos e il mondo a venire, 1993) Norman Cohn sostiene in maniera convincente che le visioni religiose occidentali del millennio e della risurrezione risalgono al profeta iranico Zarathustra. Senza dubbio queste visioni non emergono direttamente dai testi fondamentali che compongono la Bibbia ebraica, che non parla di immortalità dell'anima o del sé fino a quano i profeti e i salmisti della cattività babilonese non intonano i loro canti di Sion. Esiste un solo testo apocalittico nella Bibbia ebraica, il Libro di Daniele, ed esso, come le apocalissi di Enoch negli apocrifi, riflette chiaramente influenze iraniche. Gli assunti indoiranici a proposito dell'indistruttibilità del sé semplicemente non erano un feno-

meno israelita. Le credenze farisaiche nella risurrezione del corpo affondavano parte delle loro radici in Ezechiele e nel secondo Isaia, ma ancor più, ritengo, nel mondo ellenistico. Si è visto qualcosa degli annunci di immortalità nella tradizione indoiranica; le concezioni dei greci erano piuttosto differenti ed ebbero un influsso più sottile sulla mentalità giudaica, e di conseguenza su quella cristiana e islamica, ma si trattò di concezioni più tarde, di epoca ellenistica. Una pressoché analoga cupezza condividono Omero e l'ebraismo antico: le differenze tra l'Ade e Sheol non sono esorbitanti. Esiste un notevole saggio dello studioso virgiliano W.F. Jackson Knight, uscito postumo a cura del fratello, G. Wilson Knight, il critico letterario moderno che stimo di più. Tutt'e due gli studiosi erano spiritualisti convinti e la loro fede particolare ha improntato di sé *Elysion: On Ancient Greek and Roman Beliefs Concerning a Life After Death* (Elysion. Sulle credenze dei greci e dei romani antichi riguardo la vita oltre la morte, 1970). Ciò non impedisce che il libro non risulti particolarmente illuminante, soprattutto dal periodo ellenistico in poi, documentando la tendenza della tradizione classica a mantenere una comunicazione costante con i morti. Se non altro, i due Knight hanno il grande merito di averci riportati al grande libro di Dodds sui greci e l'irrazionale, in cui la teoria della rinascita è vista come l'elemento sciamanico della religione greca. Il *daimon*, sé magico o occulto, viene distinto dalla *psyche*, o anima, ed è il primo a sopravvivere per affrontare una serie di rinascite.

Qual è il legame tra immortalità e millennio? O per dirla in altro modo, riferendoci a una delle tematiche centrali di questo libro: perché è l'"immortalità" uno dei primi auspici del millennio che arriva? Cohn attribuisce a Zoroastro la responsabilità primaria di aver creato una coscienza millenaristica, che avremmo anche nel caso in cui la fine del XX secolo non fosse così imminente. L'America, come mostrerò nell'ultimo capitolo, per quanto abbia sinora evitato i due estremi del millenarismo moderno, il fascismo e il marxismo-leninismo, è comunque il paese dove questo sentimento è più forte. Tuttavia l'insieme dell'angelologia occidentale mi sembra che, in

definitiva, debba di più a Zoroastro che a qualsiasi altro sommo ingegno religioso.

La fondamentale creazione di Zoroastro è la separazione di tutta la realtà in due forze, la sublime Luce di Ormazd, o Dio, e l'abisso di Tenebra associato ad Arimane, Morte, o Diavolo. (Il Diavolo, pur essendo una commistione di tradizioni diverse, non deve quasi nulla alla Bibbia ebraica e a Zoroastro quasi quanto Shelley ammette di dovere a Milton.) Viviamo in una condizione intermedia, tra Luce e Tenebra, ma questo dualismo cosmico non è l'aspetto cruciale dello zoroastrismo, anche se è questa la versione più diffusa. Ciascuno di noi, a detta del profeta iranico, possiede quel che oggi chiamiamo "angelo custode", un Essere celeste di Luce che è il nostro prototipo. Il nostro incontro con l'angelo non è né empirico né trascendente; esso avviene invece in un mondo intermedio che Corbin definisce «immaginale», che non significa né "immaginario" né ciò che generalmente indichiamo con "immaginativo", nel senso attribuito dall'estetica occidentale. Per gli zoroastriani, come per i loro discendenti iranici, i sufi sciiti, o per gli gnostici, il *mundus imaginalis*, Hurqalya, o Terra di risurrezione, è là dove la risurrezione ha luogo. Presenta ciò che Corbin chiama «una fisica e una fisiologia della risurrezione», che esporrò più avanti in questo capitolo. Ciò che Corbin non si cura di sottolineare merita secondo me maggiore rilievo nel momento in cui ci avviciniamo alla scadenza millenaristica: è questo mondo immaginale o intermedio, e non il regno divino soprasensibile, quello da cui ci giungono gli annunci di immortalità e le promesse di risurrezione. Non c'è in effetti nessuna concreta differenza tra i concetti di immortalità e di risurrezione nel zoroastrismo o nell'Islam iranico. Tra questa visione e le nostre aspettative e credenze abituali in ciò che vogliamo definire "l'altra vita" esiste una sfasatura così ampia che si rende necessaria una riflessione se vogliamo proseguire nell'interpretazione di ciò che potremmo definire "la gnosi del mondo a venire". Non mi sfugge il paradosso del fatto che, oggi, l'Iran rappresenti il più implacabile nemico dell'Occidente, sicché una

comprensione religiosa del suo retaggio spirituale può avere anche un qualche valore pratico.

Esiste da sempre un'ambiguità nel rapporto tra due concetti che si tende a identificare in una società cristiana o postcristiana: immortalità e risurrezione. È un'ambiguità che ci riporta a un'altra, presente tanto nella storia dell'Occidente quanto nella teologia cristiana: i nostri schemi di pensiero sono greci, la morale e la fede sostanzialmente ebraiche, e molte concezioni del mondo della Grecia e dell'ebraismo antichi erano tra loro profondamente antitetiche. L'immortalità dell'anima, come in genere ci viene raccontata, è un concetto platonico: il suo modello eroico è Socrate. La risurrezione pare sia nata come idea zoroastriana, ma i suoi sviluppi decisivi coincidono con l'ebraismo intertestamentario, e il suo grande prototipo è Gesù. L'anima socratica non ha bisogno della risurrezione, perché non può morire. Gesù, come i farisei, crede che la sua anima debba presentarsi davanti a Dio per essere giudicata, e sempre come i farisei Gesù ritiene che il suo corpo sarà risuscitato. Per quanto immortalità dei greci e risurrezione ebraico-cristiana siano state (e siano) abbondantemente confuse, a me non sembrano credenze più di tanto compatibili. Mi rifaccio qui al teologo svizzero Oscar Cullmann che, in un'applaudita conferenza tenuta a Harvard nel 1955, operò una rigorosa distinzione tra pensiero socratico e cristianesimo primitivo.

Ci rammenta Cullmann che nel Nuovo Testamento si afferma che la morte è «l'ultimo nemico», laddove Socrate saluta la morte come un'amica. Per i primi cristiani, aggiunge il teologo, «l'anima non è intrinsecamente immortale» ma lo diventa solo per il tramite della risurrezione di Cristo e attraverso la fede in quella risurrezione. Infine, aggiunge, arriverà la completa risurrezione, ma solo quando «l'ultimo giorno» il corpo sarà risuscitato per sempre. Fino a quel momento la morte è il nemico di Dio, secondo Gesù, mentre non lo è per Socrate, sicché è indubbio che si tratti di due prospettive assai differenti. San Paolo, alla pari dell'ebraismo ellenistico, sembra aver assorbito le idee platoniche di immortalità, ma non risulta alcuna influenza platonica su Gesù, con la sua

credenza per niente farisaica nella risurrezione: «Non è il Dio dei morti ma dei vivi». I testi ebraici intertestamentari che fondono immortalità e risurrezione sono anch'essi platonizzati, ma Gesù, nonostante la polemica neotestamentaria contro i farisei montata artificialmente a suo nome, sembra meno platonico persino dei farisei. Gesù infatti si colloca nella tradizione dello "Jahvè solo", anche se la concezione che ne ha è straordinariamente benevola, per lo meno in quei brani dei Vangeli (e del *Vangelo di Tommaso*) che conservano la risonanza autentica della sua voce.

Perché accadde che gli ebrei, ben più di un millennio prima dei farisei, non avessero alcuna dottrina né dell'immortalità né della risurrezione? Lo Jahvista, il più antico e il più potente (in senso tanto letterario quanto conoscitivo) degli autori ebrei, considera la morte individuale come un momento conclusivo. Alla stessa stregua di Omero, gli autori biblici vedono la vita dopo la morte come un semplice fluttuare di ombre, sia nell'Ade omerico che nello Sheol ebraico. Eppure c'erano Enoch, che non morì ma fu portato via da Jahvè, ed Elia, che ascese al cielo anche lui senza morire. Il giudaismo successivo all'esilio poté far riferimento alla visione di Ezechiele delle ossa inaridite che tornavano alla vita, e c'è da sospettare un pungolo zoroastriano operante sull'Ezechiele dell'esilio. Al tempo di Giuda Maccabeo, nel pieno della lotta del popolo ebraico contro la dominazione siro-ellenistica, il concetto di risurrezione era oggetto di grandi dispute, e il Secondo libro dei Maccabei indica chiaramente che questi la propugnavano. Non mi è chiaro quanto fosse sentita questa problematica; lo stesso Gesù (eccetto che in testi gnostici) non ci dice molto al riguardo. I giudeocristiani di Gerusalemme, gli antagonisti di san Paolo, avevano forse molto in comune con i cristiani gnostici del secolo successivo, e può darsi che concepissero la risurrezione più come un fatto interiore che come un evento storico in senso paolino. Come già menzionato, è uno dei tanti straordinari enigmi del Nuovo Testamento canonico il fatto che non ci dica quasi nulla di ciò che Gesù disse e fece allorché si intrattenne con i disce-

poli nell'intervallo tra la risurrezione e l'ascensione. Lo gnosticismo, come la gnosi dei mormoni americani, ha qualcosa da dire al riguardo, ma è evidente lo scarso interesse di san Paolo e di quanti sono venuti dopo di lui. Mi sono sempre chiesto come sia stato possibile che i primi cristiani non siano riusciti a conservare il testo aramaico autentico dei discorsi di Gesù, interrogativo cui si accompagna la perplessità per la mancanza di curiosità in san Paolo a proposito di ciò che Cristo disse e fece dopo essere risorto.

Il teologo della prima cristianità Origene sottolineava che Cristo si era mostrato non solo nelle sue normali sembianze e in forma trasfigurata, ma anche «a ogni uomo a seconda dei suoi meriti». Origene introduce una delle questioni più complesse che accompagnano la risurrezione di Gesù: ritornò come fantasma, o come il dogma istituzionale della cristianità, una risurrezione-incarnazione che fonde insieme corpo e immagine? Il punto di vista gnostico, adottato dal Corano, è che la risurrezione fu "docetista", vale a dire un fatto visionario e soggettivo, osservabile a seconda del merito spirituale dell'osservatore. Corbin sostiene che la manifestazione del Gesù risorto dipenderebbe dalla disposizione di ciascuna singola anima a vedere una figura divina: «L'intuizione fondamentale è che l'anima non è la testimone di un evento esteriore, ma il medium *nel quale* l'evento ha luogo». Come dice Corbin, il docetismo non è una dottrina (come l'incarnazione) ma una tendenza, in grado di «concepire la realtà intermedia di un corpo tra il sensibile e l'intelligibile». Questo Cristo gnostico è stato definito, anticamente, il *Christos Anghelos*, che si mostrava in sembianze umane agli uomini e come angelo agli angeli, a detta di Origene. Un Cristo simile esclude qualsiasi possibilità di dogma: l'immacolata concezione può essere accettata, nota Corbin, come anche rifiutata, perché la distinzione tra lettera e simbolo è scomparsa. Il dogma cristiano è paolino e post-paolino; il Gesù del protognostico *Vangelo di Tommaso* non si concilia con nessun dogma, e non ho mai capito perché gli studiosi cristiani si schierino quasi inevitabilmente a favore di san Paolo piuttosto che

della Chiesa di Gerusalemme, guidata da Giacomo il Giusto, fratello di Gesù e suo indiscutibile erede. Gli studiosi, a loro volta dogmatici, sembrano avere il culto dei vincitori, e a vincere fu Paolo.

L'Islam, nelle sue origini, rappresentava in parte un ritorno alla fede degli ebioniti, i discendenti dei giudeocristiani guidati da Giacomo il Giusto. Alcuni studiosi, in particolare Cullmann e Schoeps, hanno dimostrato che la prima Chiesa di Gerusalemme (e con ciò ci accostiamo per quanto possibile a un cristianesimo primitivo autentico) non faceva affatto riferimento al dogma dell'incarnazione secondo il quale Gesù sarebbe al contempo Dio e uomo, e rappresenterebbe così un secondo Adamo, seguito a quello della Caduta. Al contrario i giudeocristiani, e poi molti gnostici cristiani e mistici musulmani, prestavano fede alla concezione di Adamo come profeta autentico, "non caduto", posto più in alto degli angeli e pertanto incapace di peccato. Alle spalle di questa concezione, ma ormai non più recuperabile, è esistita una gnosi ebraica precedente, forse in gran parte una tradizione orale, che sarebbe risorta più di mille anni dopo nella Provenza medievale e nella cabala ispanica. Questa estrema concezione di Adamo, conservatasi successivamente in testi eretici di tradizione ermetica e cristiana, è stata detta "dottrina del Dio-Uomo", dell'Anthropos originario. A volte questo Dio-Adamo era concepito identico alla stessa somma divinità, sicché l'Adamo terrestre appariva come copia o riflesso dell'originale. Ma altre volte Dio fa un "Figlio dell'Uomo", che è la copia, e questo Figlio dell'Uomo diventa il paradigma di un terzo Adamo, il protagonista della Genesi. Oppure, in qualche variante del mito, il secondo Adamo cade (o è attratto) nel terzo, diventando così il *pneuma*, "spirito", "scintilla", o "uomo interiore", che gli gnostici identificano sempre con il sé profondo.

Il Gesù gnostico pertanto non rivendica nessuna discendenza da re David e nessuna Maria come madre. In un vangelo giudeocristiano Gesù parla dello Spirito Santo come di sua madre che l'avrebbe afferrato per i capelli e portato con sé in cima al monte Tabor. Solo il Cristo Angelo è preesistente, ed è

la figura catturata dallo Spirito Santo. Così non c'è nessuna Passione, solo un'illuminazione che è la conoscenza della verità. Siamo assai vicini al Gesù del Corano, in una quasi totale identificazione con l'angelo Gabriele che portò a Maometto la sua rivelazione. Gabriele, Gesù e Adamo sono tutte forme del *christs* ("unto") e tutte rappresentano lo Spirito Santo della profezia. È all'interno di questa matrice che la distinzione tra l'"immortalità" dei greci e la "risurrezione" giudeo-cristiana perde interamente la sua forza di persuasione. L'Adamo del mito dell'Anthropos è l'immortalità, e il nostro ritorno a lui, e il suo a noi, è la risurrezione. La risurrezione del corpo è il ripristino di Adamo.

Corpo di risurrezione

Nella chiusa eloquente del suo *Corpo e società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli del cristianesimo* (1988) lo storico Peter Brown faceva il punto sulle connessioni tra ascetismo e speranze di risurrezione tra la fine del V secolo e il secolo successivo:

> Il corpo umano era in equilibrio sul filo di un grande cambiamento. Negli ambienti cristiani l'astinenza sessuale non aveva l'unico scopo di rafforzare il dominio sul corpo ma, anche in pensatori che appartenevano a tradizioni e mentalità molto diverse, era un eroico e assiduo tentativo di scandagliare le profondità della libertà umana. Dietro le più austere posizioni ascetiche risplendeva sempre la grande e luminosa speranza di un'imminente trasformazione. Per molti cristiani la continenza abbatteva la tirannia del "secolo attuale". Secondo l'espressione di Giovanni Crisostomo, la verginità rendeva palese che «le cose della risurrezione sono alla porta».

Dietro questa concezione cristiana della risurrezione, come dimostra Brown, c'è lo spietato interrogativo di san Paolo: «Chi mi libererà di questo corpo mortale?». È questa la formulazione dogmatica cristiana che, a parere degli gnostici cri-

stiani, e ancora prima dei giudeocristiani della Chiesa di Giacomo, ribaltò completamente la concezione della risurrezione di Gesù. Il *Vangelo di Filippo*, di ispirazione gnostica valentiniana, replicava: «Mentre siamo in questo mondo, è necessario acquistare per noi la risurrezione». Una risposta ancor più sottile fu data da Origene, nel III secolo, e in questo caso non si trattava né di un difensore del dogma dell'incarnazione né di uno gnostico. Scrive Brown:

> La concezione dell'uomo di Origene, che avrebbe continuato a ispirare, affascinare e sconcertare tutte le successive generazioni di seguaci, trasmetteva in particolare un profondissimo senso della fluidità corporea: certi aspetti basilari degli esseri umani, come il sesso e altre qualità apparentemente ineliminabili perché legate al corpo fisico, per lui avevano un carattere puramente transitorio. Il corpo umano rispondeva ai bisogni di una singola fase, assai limitata, del processo che riportava lo spirito a una primigenia identità senza limiti.

Una concezione così fluida del corpo era consonante con l'idea di Origene, citata prima, secondo cui Gesù si presentava come uomo agli uomini e come un angelo agli angeli. Origene, volendo conservare un'identità tra il nostro corpo naturale e quello risorto, seguiva il giudizio di Gesù in Luca 20, *36* secondo il quale nella risurrezione saremmo «uguali agli angeli». Come in Platone, l'uno e l'altro corpo possiedono un elemento "etereo", ma i corpi resuscitati sono più eterei, più sottili, pur conservando "la forma caratteristica" delle nostre sembianze animali. L'identità letterale tra i due corpi, dogma ribadito da gran parte dei Padri della Chiesa, è respinta da Origene, che concepisce la risurrezione come l'unione dell'anima con un'identità purificata. Una forma interiore, come un chicco di grano, è seminata nei nostri corpi, e da questa sorgerà il Corpo di risurrezione, magari con sembianze del tutto differenti da quelle cui eravamo abituati. Il mite e accorto Origene aggirava così il quesito specifico sollevato da Tertulliano: «Che uso si farà dell'intero corpo, quando il corpo intero diventerà inutile?». Come gli altri Padri, Tertulliano non

trovò una risposta, salvo dire che al cospetto di Dio non ci sarebbe stata indolenza!

Il contrasto fra Origene e Tertulliano può servire da introduzione a una discussione sulle difficoltà insite in ogni genere di riflessione a proposito dei nostri corpi in una risurrezione universale. Caroline Walker Bynum, in *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336* (La risurrezione del corpo nel cristianesimo occidentale, 1995) espone i dibattiti della Patristica che si susseguirono dall'epoca di Tertulliano (intorno al 200) fino a quella di Origene e Agostino (400 circa). Nella sua interpretazione vengono a delinearsi molte costanti tra le «immagini germinali» dei Padri della Chiesa e la curiosa proliferazione di immagini analoghe nella cultura popolare dei nostri tempi. Per la tradizione cristiana l'immagine prende forma con san Paolo nella Prima lettera ai Corinzi (15, *44*), nel passo dove viene seminato un corpo animale, ma risorge un corpo spirituale. Che cosa mai sarà un corpo spirituale? Il libro di Bynum si sforza di fornire una risposta di tipo materialistico, al modo in cui Corbin, a proposito dei sufi sciiti, cerca un mondo immaginale tra quello materiale e quello spirituale. Una risposta puramente spirituale non sembra confacente alla nostra epoca, in cui tante demarcazioni tra materiale e immaginario tendono a eclissarsi, mentre la nostra "scienza" si indirizza verso una maggiore autoriflessività. Nel contesto delle immagini materialistiche medievali della risurrezione Bynum pone una domanda piuttosto stupefacente: «Perché la ricostituzione del mio dito o della mia unghia sarebbe un premio della virtù?». La domanda è formulata nello spirito di Origene, e anche di san Tommaso d'Aquino un millennio dopo, tutt'e due alla ricerca di una soluzione non materiale al problema della conservazione dell'identità nella risurrezione.

La concezione di Origene resta al bando all'interno della Chiesa, e persino san Tommaso ricevette una condanna, su quest'argomento, per poi venire ufficialmente prosciolto una generazione dopo. E tuttavia ancora oggi l'orientamento prevalente nella Chiesa rimane materialista, sebbene soltanto per puro amore del dogma, per così dire. Tanto i cattolici quanto i

protestanti tradizionali affermano di credere nella risurrezione, ma in genere intendono una sopravvivenza che riguarda un'entità spettrale. La religione delle sette americane, nelle sue versioni indigene, si richiama spesso alla più antica credenza nella risurrezione del corpo, ed effettivamente molti, come gli gnostici antichi, hanno già sperimentato la risurrezione in questa vita. Ho sostenuto altrove (*La religione americana*, 1992) che esiste un *sapere* diffusissimo in America, quasi gnostico nel suo significato antico, secondo cui il sé più recondito di un individuo non appartiene alla Creazione, ma è antico quanto Dio, essendone una scintilla o una particella. Gli americani sono sinceramente convinti che Dio li ami, e spesso lo interpretano come se volesse dire che hanno camminato con Gesù, il Gesù che andò in giro con i suoi discepoli nell'intervallo di quaranta giorni tra la risurrezione e l'ascensione. A questo punto ritorno alla mia considerazione secondo cui il Nuovo Testamento e il dogma cristiano non ci dicono quasi nulla di questo lasso di tempo:

> Egli si mostrò ad essi vivo, dopo la sua passione, con molte prove, apparendo loro per quaranta giorni e parlando del regno di Dio. (Atti degli Apostoli 1, *3*)

Che cos'erano, che cosa sono questi discorsi sul regno di Dio? Laddove la dogmatica cristiana s'è mostrata reticente ed evasiva, la tradizione eretica è giunta a delle certezze, o almeno ad avanzare alcune ipotesi. I testi apocrifi e gnostici raggiungono l'apoteosi nelle straordinarie protognostiche «parole segrete di Gesù», il *Vangelo di Tommaso*, che promette la risurrezione attraverso un atto di intelligenza: «Chiunque trova la spiegazione di queste parole non gusterà la morte». Composto probabilmente verso la fine del I secolo, plausibilmente in Siria, il *Vangelo di Tommaso* può benissimo includere detti autentici di Gesù non rintracciabili altrove. Non c'è dogma in questo testo: Gesù è un maestro di saggezza, che non passerà per la crocifissione e poi l'ascensione. Non avrà bisogno di risuscitare perché afferma che la risurrezione è tutt'attorno a

noi. Dal momento che le sue lodi più alte sono destinate al fratello, Giacomo il Giusto, guida della Chiesa giudeocristiana, immagino che il testo sia stato concepito in quella cerchia, per essere poi rivisto e probabilmente censurato da un monaco asceta siriano. Ma nello spirito il *Vangelo di Tommaso* si colloca in quell'intervallo di quaranta giorni di cui parlano gli Atti degli Apostoli, un intervallo ampliato in maniera indeterminata nelle parole segrete di Gesù, ed esteso pressoché all'infinito da parte delle sette religiose americane, che concepiscono quell'intervallo come un presente senza tempo.

Un modo per dimostrare quanto radicale sia il *Vangelo di Tommaso* in un mondo occidentale che professa ancora un cristianesimo istituzionale e storico, è metterlo a confronto con l'interpretazione che dà sant'Agostino del «corpo spirituale» di san Paolo. Nella *Città di Dio* si afferma che questo corpo spirituale è sì il proprio corpo, ma solo allorché la carne sarà «sottomessa allo spirito con somma e mirabile prontezza d'obbedienza». Nel *Vangelo di Tommaso*:

> Gesù disse: "Io non sono più tuo maestro, perché tu sei ebbro: ti sei inebriato alla copiosa sorgente che è emanata da me".

L'ebbrezza è cosa ben diversa dall'obbedienza; si può essere obbedienti o nel mondo fisico o in quello spirituale, ma non nell'intervallo prolungato della risurrezione, un mondo immaginale nel senso piuttosto preciso derivato da Corbin dai suoi precursori sufi. Quando Enoch camminava con Dio e non fu più perché Dio l'"aveva preso", ci troviamo nel mondo intermedio, il regno del Corpo di risurrezione, degli angeli dei sogni profetici, del camminare con Gesù, della gnosi di ogni tempo. Come afferma Corbin, questo potere di mediazione dell'immaginale è un organo di conoscenza a tutti gli effetti, sebbene non riconosciuto dalla gran parte delle scuole filosofiche. Ci si trova in un mondo intermedio tra la pura materia e il puro spirito. Gli empiristi, ma anche chi crede nel soprannaturale, liquideranno questa sfera mediana come una fantasia, ma le persone dotate di immaginazione, letteraria e no,

ammetteranno che il mondo immaginale esiste e non è una fantasia di appagamento del desiderio. Metto da parte la questione della preghiera nel momento in cui faccio queste osservazioni, che non sono né gnostiche né agnostiche nelle loro intenzioni. La concezione del Corpo di risurrezione non deve essere né una preghiera né una poesia né un salto disperato verso una reviviscenza materialista; non è necessario che sia mito o metafora o parte di un culto junghiano di un inconscio divinizzato. Per citare una tradizione assai diversa da quella del sufismo di Corbin, mi volgo alla *Rosa di tredici petali* del grande talmudista Adin Steinsaltz. Il titolo fa riferimento al brano d'apertura dello *Zohar*, che è a sua volta un commento del *Cantico dei Cantici* (2, 2): «Come un giglio fra i cardi, così è la mia amata tra le fanciulle». Evitando gran parte della terminologia tecnica della cabala, Steinsaltz comincia con un capitolo sui quattro "mondi" secondo la cabala: *emanazione*, *creazione*, *formazione* e *azione*, dal più alto al più basso. L'azione è il mondo empirico, mentre la formazione è il mondo immaginale, dove la cabala e Steinsaltz collocano gli angeli. Tralasciando di addentrarci nella *vexata quaestio* di come fonti ebraiche, aristoteliche, neoplatoniche e magari anche indiane e iraniane arrivino a fondersi all'interno sia del sufismo che della cabala, si può osservare come Steinsaltz segua fedelmente lo schema dello *Zohar*. Il mondo dell'emanazione contiene le dieci *sefiroth*, le fondamenta della cabala, mentre al mondo della creazione appartengono il trono e il carro (*Merkabah*) di Dio. Il mondo della formazione ruota attorno a Metatron, già Enoch, principe degli angeli, mentre quello dell'azione o del fare è quello della percezione ordinaria. Sottolinea in maniera convincente Steinsaltz, così come Corbin presentando il mondo immaginale sufi, che la nostra percezione degli angeli può risultare del tutto ordinaria come se questi messaggeri dimorassero stabilmente nel mondo dell'azione:

> La creazione di un angelo nel nostro mondo e il suo immediato spostamento in un altro mondo non è affatto, di per sé, un fenomeno soprannaturale; è parte di un mondo d'esperienze fa-

> miliari, un momento integrale dell'esistenza, che può anche sembrare ordinario e comune per via del suo tradizionale radicamento nel sistema delle *mitzvot* [buone azioni], o nell'ordine della santità. Quando ci troviamo nell'atto di creare l'angelo, non abbiamo nessuna percezione della sua creazione, e quest'atto sembra esser parte della struttura nel suo insieme del concreto mondo materiale in cui viviamo. Allo stesso modo, l'angelo che ci viene inviato da un altro mondo non ha sempre un rilievo o un impatto che trascendono le normali leggi della natura fisica. In effetti, accade di sovente che l'angelo si riveli davvero in modo naturale, nel banale mondo ordinario della casualità, e soltanto un'intuizione o una divinazione profetica può far vedere quando, e in che misura, sia opera di forze superiori. Ma l'uomo, per sua intima natura, è legato al sistema delle realtà superiori, anche se ordinariamente questo sistema non gli viene rivelato e non gli è noto. Di conseguenza, il sistema dei mondi supremi a lui sembra qualcosa di naturale al modo in cui la sua duplice esistenza, che prevede materia e spirito, nella sua globalità a lui sembra ovvia. L'uomo non si meraviglia affatto di quei passaggi che deve fare continuamente nel mondo dell'azione, dal regno dell'esistenza materiale a quello dell'esistenza spirituale. Per di più, il resto degli altri mondi che penetrano anche nel nostro può sembrarci parte di un qualcosa di naturale. Si può affermare che le realtà dell'angelo e del mondo della formazione sono parte di un sistema di esseri "naturali" che è vincolato da leggi quanto quell'aspetto dell'esistenza che siamo in grado di osservare direttamente. Pertanto né l'esistenza dell'angelo né la sua "missione", che lo porta da un mondo all'altro, hanno bisogno di aprirsi un varco nella realtà naturale nel senso più ampio del termine.

Quell'«intuizione» o «divinazione profetica» è l'immaginale impegnato a interpretare quella che è sostanzialmente la nostra comune (e banale) esistenza. Che cosa succede quando un'intuizione o una divinazione del genere interpreta i nostri corpi? I saggi sufi di Corbin si accontentavano di soli tre mondi, fondendo i due regni superni che i cabalisti chiamavano *emanazione* e *creazione* in un unico mondo delle pure Intelligenze. Restavano il mondo intermedio dell'immaginale,

sede degli angeli e delle anime, e il mondo inferiore, sensibile, delle cose materiali. L'amore, in ogni senso che non sia semplicemente ciò che Freud definiva pulsione sessuale, abita chiaramente il mondo della formazione o mondo immaginale. Afferma Corbin che «non si penetra nel mondo dell'Angelo per effrazione», osservazione applicabile pari pari al dominio amoroso. L'amore, allorché interpreta il corpo dell'altro, partecipa a una divinazione o intuizione che si dovrebbe dire "profetica". Quello che il sufismo (e prima ancora lo gnosticismo cristiano) definisce Corpo di risurrezione, è ciò che molti di noi incontrano, in qualche raro momento dell'esistenza, come corpo dell'amore. Memorabili evocazioni di quel corpo si ritrovano in grandi poeti, Dante e Shakespeare in particolare, ma per un ragguaglio più sistematico seguo Corbin affidandomi a Shaykh Ahmad Ahsa'i, il fondatore sciita della scuola shaykhita di sufismo. Morto nel 1826, Shaykh elaborò una dottrina ricca di elementi ermetici, neoplatonici e gnostici, fusi in ciò che Corbin definisce «qualcosa come una fisica della risurrezione e una fisiologia del "Corpo di risurrezione"». Anche senza addentrarci nei tecnicismi (e nell'esoterismo della terminologia iranica), il ritratto immaginale del Corpo di risurrezione di Shaykh conserva una persuasività e una coerenza tristemente assenti negli equivalenti della nostra New Age.

Ogni essere umano, commenta Corbin, possiede quattro aspetti di un corpo. Lo studioso ne traccia la mappa, e io ne fornisco di seguito un adattamento semplificato:

1. Il corpo "elementare" o apparente, quello che si può vedere, toccare e pesare: è accidentale e corruttibile. Chiamamolo, per comodità, corpo "apparente".

2. All'interno di 1. c'è un corpo nascosto, anch'esso elementare ma essenziale e imperituro: *caro spiritualis*, «carne spirituale» lo definisce Corbin, e così viene qui adottato.

3. Il tradizionale Corpo astrale, non elementare e tuttavia accidentale, non duraturo, perché destinato a essere riassor-

bito dalla divinità nella risurrezione. E proprio Corpo astrale lo chiameremo qui.

4. Il corpo sottile eterno, essenziale e angelico, il garante fondamentale dell'individualità, affine allo *Zelem* della cabala e al "corpo immortale" degli scritti ermetici. Chiamiamolo qui "corpo angelico".

Quali i vantaggi, spirituali e interpretativi, di questo schema quadripartito? La sua complessità aggiuntiva serve a fornirci due versioni del corpo astrale della tradizione: "astrale" ma non eterno e "angelico" o duraturo. Il rapporto che lega "corpo apparente" e "carne spirituale" è parallelo a quello tra "corpo astrale" e "corpo angelico". Poiché l'Islam ortodosso, sunnita, interpretava il Corano in maniera altrettanto letterale di come molti cristiani avevano interpretato il Nuovo Testamento, la risurrezione per loro significava semplicemente il ritorno al "corpo apparente". Però nella concezione del sufismo sciita tanto il "corpo apparente" quanto il "corpo astrale" alla fine scompaiono, mentre finisce per aver luogo la fusione della "carne spirituale" e del "corpo angelico". Questa "carne spirituale" equivale all'antica metafora gnostica della "scintilla", o sé più recondito, che non è parte della Creazione ma è una particella di Dio, essendo altrettanto antica. Allorché gli gnostici, antichi o moderni, parlano della risurrezione come già avvenuta, vogliono con ciò dire che fanno una netta distinzione tra il corpo esteriore e la scintilla. Il "corpo angelico" sufi è analogo al "Cristo Angelo" della gnosi antica, la forma compiuta delle scintille sopravvissute. Resta però ancora la sottile differenziazione immaginale tra i due corpi "astrale" e "angelico". Che cosa ci guadagnamo a ripristinare questa distinzione?

Sostanzialmente la complessità shaykhista ripristina l'antica differenziazione gnostica tra anima (o *psyche*) e sé (o *pneuma*, o scintilla). Il "corpo astrale" è analogo all'anima gnostica, entrambi sono perituri. La scintilla, o "carne spirituale", sopravvive e si ricongiunge a un'anima più autentica, in una fusione del sé e dell'anima angelica che è l'autentico Corpo di risurrezione e che garantisce una sopravvivenza dell'identità indivi-

duale, facendo invece a meno dell'accidentale "corpo apparente" e dell'anima accidentale, o "corpo astrale". Quali che siano le difficoltà ulteriori implicate in questa concezione del Corpo di risurrezione, siamo arrivati a un'intelligenza immaginale della convinzione spirituale e della consapevolezza che è possibile sperimentare quel che in questa vita dev'essere la "carne spirituale". Per dar conto di questo genere di intelligenza passo adesso a un capitolo sulla stessa gnosi, in quattro delle sue incarnazioni storiche principali: ermetismo, gnosticismo cristiano, sufismo e cabala.

4. Gnosi

Il Corpus Hermeticum*: l'uomo divino*

Già in precedenza ho discusso dell'identità sovrapposta di cinque figure: Seth, il figlio di Adamo, il patriarca ebreo Enoch, l'angelo Metatron, il dio greco-egizio Ermes e l'angelo musulmano Idris. L'ermetismo non è stato né la prima gnosi né la prima forma di gnosticismo, ma ha sempre fatto da amalgama per tradizioni esoteriche differenti. Sotto molti aspetti le nostre attuali apprensioni millenaristiche (con angeli, sogni telepatici, esperienze extracorporee e di pre-morte) possono essere definite una forma di ermetismo americano. Gli studiosi, definendo con il nome di "ermetismo" l'originaria dottrina greco-egizia di Ermes, la distinguono dalle sue propaggini rinascimentali e moderne, e anch'io seguirò questo esempio.

L'ermetismo si presenta come un movimento religioso pagano, probabilmente di modeste dimensioni, nell'Alessandria ellenistica del I secolo dell'èra moderna. Lo studio migliore al riguardo è *The Egyptian Hermes* (L'Ermes egizio, 1986) di Garth Fowden, e una superba versione inglese dei testi sopravvissuti si trova negli *Hermetica* di Brian P. Copenhaver (1992). Questi due studiosi hanno fatto insieme per l'ermetismo quel che Gershom Scholem ha fatto e Moshe Idel va facendo per la tradizione cabalistica, e Henry Corbin per il sufismo sciita: ciascuno di loro ha posto le basi per tutta la ricerca a venire.

Lo gnosticismo, fenomeno assai più complesso e sconcertante, ha avuto un gran numero di studiosi di vaglia, tra cui in posizione preminente Hans Jonas. L'ermetismo, pur essendo stato agli inizi con tutta probabilità frutto dell'iniziativa di un gruppetto o due di intellettuali pagani alessandrini, ha finito per costituire la tradizione forse in assoluto più influente per via di quelli che si possono solo definire "celebri errori" sulla sua datazione e la sua natura.

Chiunque sia stato all'interno dello straordinario Duomo di Siena ricorderà probabilmente la pregevole pittura che rappresenta Ermes Mercurio Trismegisto di Giovanni di Stefano (1488). Questo "Ermes tre volte grandissimo" fu collocato in un tempio del cattolicesimo perché nel 1462 il granduca Cosimo de' Medici aveva commissionato all'umanista Marsilio Ficino la traduzione del *Corpus Hermeticum* dal greco in latino. Cosimo e Ficino, e i loro contemporanei, credevano che gli scritti ermetici fossero stati redatti in Egitto più o meno all'epoca della nascita di Mosè, sicché questi testi dovevano essere più antichi dei cinque Libri di Mosè, e si riteneva di fatto che costituissero la "teologia antica". L'autore presunto, Ermes, si riteneneva avesse profetizzato la nascita e la rovina di Gerusalemme, la venuta di Cristo, nonché il Giudizio finale e la Risurrezione universale. Si dovette aspettare il 1614 perché Isaac Casaubon dimostrasse che i testi ermetici non erano stati composti prima di Mosè. La fine del Quattrocento e tutto il Cinquecento furono pervasi da un entusiasmo ermetico che raggiunse vette apocalittiche nella visione di Giordano Bruno, martirizzato dalla Chiesa per avere sostituito Cristo con Ermes. Ma l'ermetismo restò a fondamento dell'alchimia e dell'occultismo del continente ben oltre l'accettazione delle scoperte di Casaubon.

L'ermetismo originario, a mio parere, è più vitale delle sue propaggini rinascimentali e in qualche maniera ci condiziona ancora molto. La Luce o Essere di Luce che abbraccia i sopravvissuti delle esperienze di pre-morte dei nostri tempi è lo stesso Ermes egizio, lo psicopompo che ci conduce nella terra dei morti. C'è ancora molto di importante da apprendere da

una lettura attenta degli scritti ermetici, trattati composti in realtà nell'Egitto ellenistico sul finire del I secolo d.C., epoca in cui venne scritto il Vangelo secondo Giovanni, il più recente dei Vangeli. Sebbene pagani di ispirazione platonica, i primi ermetici erano fortemente influenzati dal giudaismo ellenistico e dalle sue letture allegoriche della Bibbia, e la gnosi al centro degli scritti ermetici ci rammenta ancora una volta che lo gnosticismo costituì un'eresia ebraica prima di diventare un'eresia cristiana. Nel nucleo centrale dell'ermetismo si ritrovano miti ebraici di un Adamo, Anthropos o Uomo Primo o Primordiale, come nella chiusa di *Hermetica X*, il discorso di Ermes Trismegisto noto come *La Chiave*:

> L'uomo è infatti un essere vivente di natura divina, che non deve essere paragonato agli altri esseri viventi sulla terra, ma a quelli di lassù, del cielo, che sono chiamati dèi. O piuttosto, se dobbiamo osare di dire il vero, l'uomo ha in realtà una posizione superiore a essi, o per lo meno ha una completa uguaglianza di potere con quelli.
> Nessuno degli dèi celesti scenderà infatti mai sulla terra abbandonando il confine del cielo; l'uomo al contrario si eleva anche fino al cielo, è capace di misurarlo e sa quali cose in esso sono poste in alto, quali in basso, conosce con precisione tutto il resto e, miracolo più grande, non ha bisogno di abbandonare la terra per salire in alto, tanto è capace di estendersi. Bisogna dunque osare affermare che l'uomo che vive sulla terra è un dio mortale, il dio celeste un uomo immortale; perciò è per mezzo di questi due, del mondo e dell'uomo, che tutte le cose esistono, ma tutte però sono state generate dall'uno.

Nella sua edizione Fowden nota come questa via ermetica alla divinizzazione sia diversa da un semplice rito di passaggio alla morte, stabilendo invece una comunanza con una moltitudine di dèi. Alla pari dell'uomo divino del neoplatonico Plotino, l'ermetico viene assimilato allo stesso Dio, ma poi «deve discendere dall'intelletto alla ragione», dopo essere stato Dio. L'uomo ermetico si differenzia dal neoplatonico perché, come l'ebreo e il cristiano, *conosce* Dio. La natura di

quella conoscenza apparenta l'ermetismo allo gnosticismo sia ebraico che cristiano, in quanto forme di religione *esperienziali* la cui finalità è esclusivamente quella di abolire l'ignoranza per arrivare a scoprire l'esatta natura delle origini. Nel famoso primo trattato del *Corpus Hermeticum*, il *Poimandres*, nell'origine si fondono Creazione e Caduta secondo l'autentico schema gnostico:

> L'intelletto, padre di tutti gli esseri, essendo luce e vita, generò un uomo simile a lui, del quale s'innamorò come della propria creatura; era infatti molto bello, poiché aveva l'aspetto del padre: in realtà Dio s'innamorò della propria immagine, e affidò all'uomo tutte le proprie opere. L'uomo, avendo conosciuto ciò che il Demiurgo aveva creato nel fuoco, volle anch'egli produrre un'opera, e ciò gli fu consentito da parte del padre. Venuto dunque nella sfera demiurgica, dove avrebbe avuto pieno potere, conobbe le opere prodotte dal fratello; i ministri si innamorarono di lui e ciascuno di essi lo fece partecipe del proprio stato. Avendo allora conosciuto a fondo la loro essenza e avendo partecipato della loro natura, volle penetrare al di là della superficie sferica dei cerchi e conoscere la potenza di colui che regna sopra il fuoco.
> L'uomo dunque avendo il dominio assoluto sul mondo degli esseri mortali e degli animali irrazionali, volle sporgersi a guardare attraverso la compagine delle sfere celesti, dopo averne spezzato l'involucro superficiale, e mostrò così alla natura inferiore la bella immagine di Dio. Quando la natura ebbe visto l'uomo, che aveva in sé la bellezza che non può mai saziare e tutta la forza attiva dei ministri dei cieli insieme alla forma divina, sorrise d'amore, poiché aveva scorto nell'acqua l'immagine della meravigliosa bellezza dell'uomo e l'ombra di essa sulla terra. L'uomo, a sua volta, avendo visto questa forma simile a sé, presente nella natura, riflessa nell'acqua, fu preso d'amore per essa e volle abitare là. Nell'istante stesso in cui volle ciò, lo realizzò e venne così ad abitare nella forma priva di ragione; la natura, avendo accolto in sé l'amato, si avvolse tutta intorno a lui e si unirono, poiché ardevano d'amore l'uno per l'altra.
> Ed è per questo che l'uomo, fra tutti gli esseri che vivono sulla terra, è l'unico che possiede una doppia natura; è mortale per

> il corpo, immortale per l'uomo essenziale che è in lui. È infatti immortale e domina su tutte le cose, ma si trova anche nelle condizioni degli esseri mortali ed è quindi soggetto al destino. Egli che fu al di sopra della compagine delle sfere celesti, una volta compreso entro questa compagine, ne è divenuto schiavo, possiede in sé la natura maschile e femminile, poiché è stato generato da un padre, che ha ambedue le nature; nella sua essenza non è soggetto al sonno, perché generato da un padre che non è soggetto al sonno.

Si tratta di una versione gnostica della genesi giudaica, ma non un suo drastico stravolgimento o una sua negazione, come è dato trovare nello gnosticismo cristiano del II secolo dell'èra moderna. Il visionario ermetico si duole della nostra caduta in «amore e sonno», in cui il cosmo prende il sopravvento su di noi, ma siamo colpevoli del nostro narcisismo, mentre «l'Intelletto, il padre di tutti», è indirettamente assolto da ogni colpa. Ma qual è il processo che viene qui rappresentato con tanta icasticità? Ci viene consegnata la storia fondamentale di ogni forma di gnosticismo, la Caduta di Anthropos, l'Uomo Primordiale o Adamo-Dio, nelle sembianze dell'Adamo inferiore, noi. Adusi come siamo alla versione ebraica e cristiana di quest'evento, o ai furiosi ribaltamenti operati dalle tradizioni gnostiche, è possibile che sulle prime ci abbandoniamo all'imperturbabilità del tono di questa versione ermetica. Nel suo impatto c'è una sottile nostalgia, nonché una calma sovrannaturale, per quanto tema della descrizione sia una catastrofe più che una caduta propizia. Farsi narcotizzare dall'abbraccio della natura in ciò che in noi teniamo per più naturale, il sonno e il desiderio sessuale, è un destino allo stesso tempo piacevole e infausto, poiché quel che si conserva immortale in noi è androgino e insonne.

Lo gnosticismo pagano degli ermetici si mostra assai più remissivo e rassegnato nei confronti di questo paradosso di qualsiasi atteggiamento riscontrabile tra gli gnostici ebrei o cristiani. Ci vorranno certe figure di saggi sufi, come vedremo in seguito, per recuperare la causticità della doppia posizione

ermetica rispetto alla Caduta dell'Uomo divino. L'Uomo di Luce sufi, un Ermes ripristinato, è assai vicino all'immagine millenaristica che ossessiona l'America in questi anni di fine secolo. La rinascita spirituale della religione americana, quale che sia la confessione professata, è molto più vicina ai modelli dell'ermetismo che non alla cristianità dottrinale del tipo europeo. La "fiducia in se stessi" di Emerson resta la forma americana di conoscere se stessi, ed è essenzialmente ermetica, non cristiana. L'avvio della rinascita spirituale americana dà inizio a un processo in cui diveniamo «risanati, originali e puri» per dirla con il Crane di *Passage*, in cui ci viene promessa «un'infanzia migliorata». Fowden, nel presentare l'ermetismo, è in perfetta sintonia con gli annunci dell'evangelismo americano della Seconda Nascita: «Rinascere non è decisamente una ripetizione della nascita fisica, ma un'esplodere verso un nuovo livello di vita mai prima conseguito, nemmeno sospettato, seppure potenzialmente disponibile».

Gnosticismo cristiano: Valentino e la risurrezione

Quando tanti di noi affermano "Credo in Dio" o "Credo che Gesù Cristo era ed è il figlio di Dio" o "Non esiste altro Dio all'infuori di Allah e Maometto è stato il sigillo dei profeti" oppure "Credo nell'Alleanza", la cosa può essere interpretata in molte maniere diverse. La credenza che qualcosa sia stato, sia e sarà in un certo modo è in genere quel che si definisce "fede", la forma della religione occidentale nei suoi filoni principali, che si può ricondurre alla figura di Abramo, giacché giudaismo, cristianesimo e islamismo sono tutti "figli di Abramo". La fede rappresenta un approccio assai diverso rispetto alla conoscenza, per quanto ambigua questa possa dimostrarsi all'interno della sfera religiosa. Se la fede sostiene di essere effettivamente conoscenza, quest'affermazione risulta ben diversa da un conoscere che si contrapponga a una fede, nell'intima convinzione che conoscere sia una strada più autentica verso Dio. Quando la conoscenza si rappresenta come

scambievole, e in essa Dio conosce il sé profondo proprio come questo conosce Dio, allora abbiamo abbandonato la fede per la gnosi. Questo libro si occupa fondamentalmente di gnosi, tanto esoterica quanto popolare, tanto antica quanto moderna. E soltanto in tono minore di gnosticismo, una tradizione eretica sorta nelle prime epoche dell'ebraismo, e che si propagò in certi momenti del cristianesimo e dell'islamismo. Esisteva (ed esiste) un qualcosa che, per dirla con Jonas, si può definire "religione gnostica", che si fonda sulla gnosi, ma che non è detto porti necessariamente ad alcuno specifico gnosticismo.

Nella misura in cui le varie fedi dei figli di Abramo continuano a conservare il loro status istituzionale, gnosi e gnosticismo sono soggetti a costante denigrazione, a opera sia della dottrina normativa sia di certo giornalismo neoconservatore. Dal punto di vista storico la religione normativa occidentale ha tante brutalità da espiare: la religione gnostica, che non ha mai detenuto il potere, è esente da questa colpa. Gnosticismo e gnosi erano un tempo fenomeni d'élite: un culto per gruppi relativamente ristretti, più spesso intellettuali. E in questo, a mio parere, non c'è nulla di riprovevole e nemmeno di esaltante: l'immaginazione spirituale è difficilmente una dote universale. William Blake, che aveva una sua gnosi, era del parere che un'unica legge per il leone e per il bue fosse un'ingiustizia, e aggiungeva la postilla provocatoria che quanto si poteva spiegare a uno stupido non meritava d'essere tenuto in conto. Quanto la gnosi possa essere spiegata è per me un grosso problema, ma è parte della sfida che cerco di raccogliere in questo libro. Come si può spiegare la gnosi a chi con tutta probabilità l'ha sperimentata, ma ancora non sa di sapere, o non sa che cos'è che si sapeva, da parte sua o sul suo conto? Già fenomeno elitario, in America la gnosi ha conosciuto un processo di divulgazione nel corso degli ultimi due secoli, lasciandoci con il paradosso di un paese gnostico che non sa di sapere.

L'esperienza della gnosi è un fenomeno multiforme: il sapere in un individuo può essere indotto da un momento di asso-

luta solitudine, o dalla presenza di un'altra persona. Si può essere intenti a leggere o a scrivere, a guardare un'immagine o un albero, o solo riflettere nel proprio intimo. La gnosi, per quanto parente del misticismo e della sapienza, è nettamente diversa da entrambi. Il misticismo, pur presentandosi in tante guise, è in chiara opposizione alla fede; e in realtà rappresenta forse la forma di fede più intensa. La sapienza, in senso biblico, è associata alla percezione profetica di un Dio che governa il nostro mondo, concepito come lontano dalla sua Creazione originaria. La gnosi garantisce la conoscenza di un Dio ignoto a questo mondo, e da esso lontano, un Dio esiliato da una falsa Creazione che, di per sé, costituiva una Caduta. Da se stessi, venendo a conoscere questo Dio alienato e a esserne conosciuti, si arriva a rendersi conto che quel sé più profondo non faceva parte della Creazione-Caduta, ma risale a un tempo arcaico prima del tempo, quando quel sé faceva parte di un tutto che era Dio, un Dio più umano di qualunque altro adorato da allora in poi.

Sono perfettamente consapevole del fatto che quest'ultima frase richiede un certo lavoro di decifrazione, ma è stata concepita a questo scopo, perché la gnosi è decisamente la dottrina del sé profondo o sé più riposto. La gnosi, in ultima analisi, è l'atto con cui si distingue la *psyche*, o anima, dal sé profondo, un atto di differenziazione che è anche un riconoscimento. Non si può fortificare la propria anima senza riprendere familiarità con il proprio sé originario, a confronto del quale la *psyche* è soltanto un vestigio, un superstite ferito. In *Corpo e società* Peter Brown esprime sinteticamente questo concetto nell'analizzare la dottrina gnostica di Valentino:

> E anche l'anima o *psyche*, l'io conscio, era soltanto un riflesso che avvolgeva il lucido spirito in una densa nebbia di dubbi, ansietà e passioni. Il non redento, anche se sveglio, viveva in un incubo. Tutto il pensiero umano, compresa l'introspezione religiosa più profonda, era inficiato dall'incertezza e dall'ambizione fuorviante. Aveva diritto d'esistere soltanto lo spirito, che si agitava nell'intimo degli iniziati come un cieco e peren-

ne "fermento", originario del Luogo di Pienezza. Lo spirito, o *pneuma*, era l'uomo autentico.

Il problema di ogni forma di gnosi (e di ogni gnosticismo) è effettivamente quello della "persona vera". Negli Stati Uniti c'è una forma di fanatismo per la ricerca del sé autentico, in se stessi e negli altri, e la fame ossessiva di "informazioni" è l'altra faccia di questa ricerca. È l'interrogativo del riduzionista ("Com'è *veramente* quella persona?") a costituire oggi la molla del nostro giornalismo. La caccia all'autentica personalità può rivelarsi un'illusione, la realtà recede con la stessa velocità con cui tentiamo di afferrarla. La ricerca delle autentiche origini dello gnosticismo è una cosa assolutamente simile; quanto più lo studioso vi si avvicina, tanto più il fenomeno sembra farsi sfuggente. "Gnosticismo" come termine non esisteva prima del XVII secolo, ma non possiamo fare a meno di usarlo quando ci capita di riflettere sugli inizi di questa tendenza (o religione o eresia, comunque la si voglia chiamare). Nonostante la sua ribellione contro il giudaismo normativo, o paradossalmente proprio per questa ragione, lo gnosticismo probabilmente ebbe origini ebraiche. Con tutto il rispetto che nutro nei confronti di Jonas, i cui scritti sullo gnosticismo mi hanno influenzato profondamente, mi dichiaro in disaccordo con lui su questo tema. Il cristianesimo gnostico, come lo intendo io, ebbe inizio con lo stesso Gesù, e poi, alla sua morte, con i giudeocristiani guidati da suo fratello Giacomo. Se Gesù fu fondamentalmente gnostico, com'è che era arrivato a diventarlo? E cos'è che rende il Gesù gnostico del *Vangelo di Tommaso* così persuasivo?

Precedenti agli ebioniti, o giudeocristiani, esistevano tradizioni in ambito ebraico che celebravano Adamo come essere superiore agli angeli, come anche Vero Profeta o *Christos Anghelos*, il Cristo Angelo. Questa celebrazione mi pare che rientri nella costituzione iniziale di tutta la gnosi, incluse certe sue manifestazioni che si perdono nella notte dei tempi, nei culti prejahvisti dell'ebraismo arcaico, di cui per forza di cose non sappiamo quasi nulla. Alessandria, nel II secolo della no-

stra èra, fu il crogiolo in cui lo gnosticismo cristiano venne modellato nelle sue varie forme, come lo era stato lo gnosticismo laico degli ermetici e un ancora controverso gnosticismo ebraico. Ma le origini dello gnosticismo ebraico non erano alessandrine; l'ipotesi più ragionevole è che vadano ricondotte alla Palestina. Gli eresiologi cristiani, proponendosi senza dubbio intenti polemici, attribuirono quella che reputavano l'equivoca fama di primo gnostico a un samaritano, Simon Mago, una figura non facilmente distaccabile dal mito straordinario cui contribuì la leggenda di Faust. Contemporaneo di Giovanni Battista e di Gesù, Simone di Samaria ne condivide in parte l'alone magico. Un mago era un santone, uno che operava miracoli, e si suppone che il santone Simone fosse all'inizio, come Gesù, un discepolo di Giovanni Battista, e magari un rivale dichiarato del santone Gesù.

Nel I secolo prima della nostra èra gli ebrei di Palestina erano fortemente ellenizzati, seppure non al livello degli ebrei d'Alessandria, che parlavano greco e in greco leggevano la Torah. Dovremmo forse ricorrere a una formula magica per spiegare lo gnosticismo ebraico di Palestina, i *minim* o "eretici gnostici" come li definivano i rabbini. È un luogo comune affermare che per lo gnosticismo ebraico di Palestina il fallimento delle profezie si mutò in attesa apocalittica: da qui il Libro di Daniele e i Libri di Enoch. Ma che cosa seguì al fallimento degli apocalittici? Divennero evidentemente gnostici; fu così che lo gnosticismo ebbe inizio come eresia in ambiente ebraico e non cristiano. Idel ha avanzato l'ipotesi che il tardo gnosticismo ebraico della cabala medievale fosse sostanzialmente una ripresa di antiche teosofie ebraiche, nella fattispecie di un'«antica teurgia ebraica» per far discendere Dio o perfino per rafforzarlo. Nella concezione di Idel, che trovo convincente, lo stesso gnosticismo, persino nelle sue espressioni del I secolo, era un ritorno a teosofie arcaiche. Gli scettici che si schierano polemicamente contro il punto di vista di Idel sostengono in genere che esisterebbe appena un numero esiguo di misteriosi rimandi ai *minim* da parte dei grandi rabbini, tipo Tarfon e Ishmael, di fronte al copioso elenco dei

primi Padri della Chiesa seguaci della gnosi cristiana. Ciò a me pare un omaggio all'immensa perspicacia dei rabbini che si rifiutavano persino di menzionarli, gli eretici, nella speranza di cancellarli per sempre. Il loro silenzio ebbe uno straordinario successo, ancor più delle denunce in ambito patristico, all'interno del progetto di soppressione di ciò che Idel definisce «un'intima controversia in seno al pensiero ebraico».

Resta il fatto incontrovertibile che quasi tutti gli scritti gnostici oggi in nostro possesso, integralmente o in parte, rappresentano lo gnosticismo cristiano del II secolo. Nella congerie di materiali francamente scadenti e nell'eccesso di fantasticherie mitologiche di gran parte della letteratura gnostica cristiana spicca una geniale figura di scrittore e pensatore religioso: Valentino d'Alessandria, vissuto all'incirca dal 100 al 175. Non sappiamo con esattezza come Valentino sia pervenuto al suo gnosticismo, e nemmeno se sia nato cristiano. Bentley Layton (autore di un'eccellente versione inglese dei testi antichi nelle sue *Gnostic Scriptures* del 1987), sottolinea come Valentino avesse più del cristiano gnostico (come Origene, in epoca successiva) che dello gnostico cristiano. Per Layton si tratta essenzialmente di un riformatore cristiano della prima teologia gnostica. Non si può mettere in dubbio la diligenza dello storico; certo è però che l'esperienza della lettura di Valentino è nettamente diversa da quella dei Padri della Chiesa, come la lettura del *Vangelo di Tommaso*, non-gnostico in senso tecnico, è tutt'altra cosa dalla lettura dei quattro Vangeli canonici. Il Gesù di Valentino non ha niente a che vedere con il Cristo di sant'Agostino, e il monismo in senso tecnico di Valentino non mostra scarti sostanziali di concezione rispetto al dualismo gnostico. Nella prospettiva di un comune lettore dei nostri tempi Valentino manifesta il fascino dell'insolito, a confronto del cristianesimo neotestamentario nei suoi sviluppi dogmatici o ecclesiali. Poiché in questa sede mi occupo soltanto del significato che in Valentino riveste la risurrezione, dovrò trascurare molti altri aspetti della sua «speculazione», come ci ha insegnato a chiamarla Jonas. In senso lato, si possono assegnare allo gnosticismo cristiano due fasi: quella del

cosiddetto "gnosticismo sethiano", in cui il figlio di Adamo, Seth, acquisisce l'immagine di Cristo, e quella della scuola valentiniana. Lo gnosticismo sethiano, quasi certamente precristiano, cominciò probabilmente come un'eresia giudaica per poi confluire successivamente nel giudeocristianesimo. Lo stesso Valentino sembra che avesse familiarità sia con l'ermetismo alessandrino sia con la versione mistica del giudaismo ellenistico di Filone, sicché il suo cristianesimo era influenzato da diverse correnti gnostiche o semignostiche.

La risurrezione può essere vista come uno dei punti in cui più netta appare la differenza tra la concezione valentiniana e il cristianesimo dogmatico, una differenza che ricompare nel sufismo e in altre tradizioni esoteriche, come pure in tante versioni di quella che ho definito la "religione americana", l'insieme di confessioni e sette indigene degli Stati Uniti. Come nella tradizione gnostica precedente, la risurrezione per Valentino chiaramente non è qualcosa che si verifica dopo la morte. Corbin, a sostegno della riflessione gnostica sufi di cui si occupa, riporta una citazione dal *Louis Lambert* di Balzac, un racconto ermetico a tutti gli effetti:

> La risurrezione è opera del vento del cielo che spazza i mondi. L'angelo portato dal vento non dice: "Morti, sorgete!" Dice: "Che i viventi sorgano!"

È qui il cuore della risurrezione valentiniana: il *sapere* fa scattare la scintilla, e si sorge dal corpo di questa morte. L'ignoranza si dilegua, la dimenticanza cessa di esistere, si torna all'interno della Pienezza. Il valentiniano *Vangelo di Filippo*, una sorta di antologia, presenta nove brani fondamentali sulla risurrezione, il più esplicito dei quali afferma: «Coloro che dicono che il Signore prima è morto e poi è risuscitato, si sbagliano, perché egli prima è risuscitato e poi è morto». E aggiunge poi: «Mentre siamo in questo mondo, è necessario acquistare per noi la risurrezione». Il battesimo, per i valentiniani come anche per molti americani, era di per sé la risurrezione, sempre secondo il *Vangelo di Filippo*:

> Coloro che dicono che prima si muore e poi si risorge, si sbagliano. Se non si riceve prima la resurrezione, mentre si è vivi, quando si muore non si riceverà nulla. Così pure si parla riguardo al battesimo, dicendo che il battesimo è una grande cosa, perché se si riceve si vivrà.

È solo la scintilla a risuscitare, tramite la liberazione della versione valentiniana del battesimo. Poiché i suoi seguaci, per i circa cinque secoli in cui operarono, furono pensatori di spiccata originalità, ci ritroviamo con una pletora di valentiniani, ma con ben poche tracce del maestro. Tra queste, un magnifico sermone, il *Vangelo della Verità*; per il resto, si tratta di frammenti, densi ed enigmatici. Uno di essi pare provenire da un sermone recitato ad Alessandria:

> Dall'inizio siete immortali e figli della vita eterna, e avete voluto che la morte fosse divisa fra voi per consumarla e dissolverla: e la morte è morta in voi e per voi. Infatti allorché dissolvete il mondo, voi non siete dissolti, ma dominate sulla creazione e su tutta la corruzione.

Voglio qui sottolineare soltanto la potenza retorica di Valentino. Sebbene poeta notevole, a quanto se ne sa, la sua poesia si è conservata in un unico frammento, *Messe*:

> Vedo in spirito che tutto è sospeso,
> osservo in spirito che tutto viene trasportato:
> la carne è sospesa all'anima,
>
> l'anima è trasportata dall'aria,
> l'aria è sospesa all'etere,
>
> frutti provengono dall'abisso,
> un infante proviene dall'utero.

Lo «Spirito» è quello del profeta, e attraverso lo spirito il profeta percepisce e conosce la situazione contingente di tutti noi che soffriamo, "sospesi" a un'anima che non è la nostra, ma quella del Demiurgo, o falsa divinità di questo mondo, che ci

ha trascinati dal luogo a noi più acconcio, all'interno della Pienezza divina alla condizione coatta del mondo della Creazione-Caduta. La stessa anima del Demiurgo è però contingente, pateticamente aggrappata all'aria della Pienezza originaria, definita generalmente Pleroma. L'aria stessa è fissata nello spazio, sospesa all'etere o Pleroma più interno, adesso chiuso per noi. L'origine fondamentale dei frutti, di ogni fecondità, resta l'Abisso profondo o parentale, al contempo premadre e prepadre, da cui l'infante si precipita nel nostro vuoto. Layton lo definisce «poema cosmologico» adatto all'Avvento, ma non la pensava così la Chiesa cattolica di una volta, nella quale sant'Ippolito citava la piccola poesia o frammento come travisamento eretico e blasfemo dell'Avvento. Così pare anche a me, e sebbene Valentino sia spesso definito "platonico", la poesia *Messe* implica un rovesciamento tanto di Platone quanto della Bibbia. Il testo cruciale per comprendere Valentino è il più acuto e più completo che di lui possediamo, il bel sermone detto *Vangelo della Verità*, e a esso ora mi rivolgo per trovare quanto v'è di più essenziale nella concezione valentiniana della risurrezione.

Layton mette acutamente in rilievo la «retorica gnostica» del *Vangelo della Verità*, e segnala la sua affinità spirituale, nell'atmosfera e nel concetto di "salvezza-risurrezione", con il proto-gnostico *Vangelo di Tommaso*, che presumo abbia influenzato profondamente Valentino. L'uno e l'altro testo, il sermone e la raccolta di parole segrete di Gesù, sono apparentati da una straordinaria libertà dal dogma e dal mito, tanto cristiani quanto gnostici. In ciascuno si ritrovano una schiettezza e una passione che rompono le barriere di riservatezza erette dalla tradizione storicistica. Siamo apostrofati direttamente, o da Valentino o da Gesù, e sfidati a vedere quel che c'è tutt'attorno a noi, cos'è che già sappiamo, anche se non sappiamo di sapere.

> Gran meraviglia che essi fossero nel Padre senza conoscerlo e che abbiano avuto la possibilità di uscire fuori da soli, non potendo comprendere e conoscere Colui nel quale si trovavano!

«Essi» sono gli gnostici eletti, ironicamente definiti «perfetti», che erano parti del Dio straniero, o alieno, senza conoscerlo. Il processo di salvazione ha inizio con la loro emanazione, o fuoruscita, dal Padre. Paradossalmente, vengono emanati proprio perché arrivino a comprendere il tormento della loro ignoranza. Nella parabola valentiniana dei vasi, straordinariamente simile alla visione cabalistica di Luria della rottura dei vasi di millequattrocento anni dopo, le scintille esiliate sperimentano la varietà dei loro destini nella Creazione-Caduta:

> [...] una grande confusione avvenne tra i vasi; alcuni erano stati svuotati, altri riempiti, perché, ecco: alcuni erano lì pronti, altri rovesciati; alcuni furono purificati, altri fatti a pezzi.

Accanto a questa semplice parabola emerge la terribile visione del nostro incubo, cui si può rimediare solo ridestandosi. Quel risveglio è appunto la risurrezione, realizzata nel *Vangelo della Verità* in una quiete meravigliosa, attraverso la retorica di un cerchio sempre più largo di consapevolezza, un ripristino della conoscenza del Padre straniero. L'intervento del Padre, tramite la figura angelica di Gesù, emana di nuovo flussi di conoscenza, fino alla conclusione della conoscenza da parte dello stesso Valentino del «riposo», o risurrezione, del rientro nel luogo della Pienezza, il Pleroma originario:

> Questo è il Luogo dei beati, questo è il loro luogo. Quanto agli altri, sappiano essi, nei luoghi in cui si trovano, che non è conveniente per me, dopo che sono stato nel Luogo del riposo, parlare di altre cose.

Questa solenne certezza di avere sperimentato la risurrezione riceve la sua esegesi negli scritti pervenutici dei discepoli di Valentino, in particolare nell'epistola nota come *Trattato sulla Risurrezione*, databile probabilmente due secoli dopo la morte di Valentino. Qui la fine poesia del "riposo" che rappresentava la visione valentiniana della risurrezione subisce una sorta di processo di letteralizzazione, ma la perdita è compensata dalla

comprensione di come i valentiniani comprendevano la revisione cristiana dello gnosticismo operata dal loro maestro, una revisione che, a partire dal VII secolo, veniva obliterata dalle persecuzoni della Chiesa. Il *Trattato sulla Risurrezione* cerca di spiegare, in maniera alquanto riduttiva, il triplice significato attribuito da Valentino alla risurrezione. I nostri corpi ritornano polvere; le anime sopravvivono, conservando la nostra individualità; il sé interiore, o scintilla, rientra nel Pleroma del prepadre o premadre. È il secondo termine, nello gnosticismo valentiniano, a presentare le maggiori difficoltà: le anime, opera del Demiurgo, sono di gran lunga inferiori al sé, che è antico quanto Dio e quindi non è una sua creazione. Che differenza c'è nel destino dell'anima, che da un lato non perisce, e dall'altro non può rientrare nel Pleroma dell'ingenerato? L'anima non accompagna il sé nel luogo del riposo, ma resta nei «luoghi che sono nel mezzo», i mondi della *psyche*. Sebbena questa non muoia, è circondata dalla morte fino a che non riceve un nuovo corpo di «carne spirituale» con cui è in grado di ascendere: il Corpo di risurrezione "spirituale" già incontrato in precedenza, nella concezione sufi, che aveva chiari precedenti valentiniani nel retroterra eclettico delle sue tendenze esoteriche. Il *Trattato sulla Risurrezione* compendia tutto ciò con una qual certa insofferenza, nella convinzione che gli enigmi dell'anima e del sé abbiano già ricevuto compiuta elaborazione:

> Perciò, Regino, non ti concentrare sui dettagli, non vivere secondo [i dettami di] questa carne, nell'interesse dell'unità. Lascia, piuttosto, lo stato di dispersione e schiavitù, e avrai la risurrezione. Perché se la parte peritura [la carne] "conosce se stessa", e comprende che in quanto moribonda si precipita verso quest'esito [la morte] pur avendo vissuto tanti anni della vita presente, perché tu [l'intelletto] non esamini il tuo proprio sé e ti rendi conto che ti sei levato? E ti precipiti verso questo esito [vale a dire, la separazione dal corpo] dal momento che possiedi la risurrezione.

Un po' sbrigativo, e non fa i conti direttamente con la sottile elusione di queste difficoltà che si riscontra in Valentino. Il sé

"perfetto" rientra nel Pleroma; l'anima imperfetta, ma redenta, essendo un prodotto della Creazione, non può far ritorno all'Abisso originario, ma anche alla sua più limitata salvezza è riservata l'acquisizione di un di più di conoscenza. La sua risurrezione non si realizza in questa vita, come accade con quella del sé pienamente consapevole, ma conoscerà una trasfigurazione dopo la morte, andando così al di là delle sue origini. Valentino, pensatore fortemente elitario, offriva una risurrezione e una salvezza intellettuali agli individui di cultura, e una speranza d'altro tipo ai meno dotati. Non c'è dubbio che la lotta senza quartiere contro la gnosi valentiniana condotta dalla Chiesa, ancora oggi non conclusa, è fortemente motivata da questo elitarismo spirituale, motivo di sconcerto per le masse dei cristiani increduli di fronte alla prospettiva di essere già risuscitate.

Il sufismo: l'Angelo della Terra e la Veste di Luce

Il sufismo, o mistica della tradizione islamica, è uno sbalorditivo labirinto, e tuttavia uno dei suoi filoni, lo gnosticismo sciita, si rivela dotato di un particolare potere di illuminazione nel momento in cui ci avviciniamo alla fine del millennio. Due dei più grandi studiosi del sufismo, Henry Corbin e Annemarie Schimmel, concordano quanto all'origine di questa esoterica disciplina. Nella sura 7,172 del Corano Dio, *prima* della Creazione di Adamo, fece uscire dai lombi ingenerati di Adamo tutti i discendenti e pose loro questa domanda: "Non sono io il Signore vostro?", cui noi tutti rispondiamo: "Certamente, ne siamo testimoni!". È questa l'Alleanza primordiale tra divino e umano, prima ancora delle alleanze di Noè, Abramo, Mosè, Gesù e dello stesso Maometto, la cui profezia conferma questo scambio originario. Il sufismo, commenta Schimmel, cerca di riportarci al giorno della prima Alleanza, quando Dio esisteva in perfetta solitudine, con l'eccezione del suo libro, il Corano, anch'esso ingenerato e quindi eterno quanto lui. Hallaj, un martire sufi del X secolo, identificava la conoscenza del Corano con lo stato angelico di risurrezione:

«Chiunque conosce il Corano è già la risurrezione». «Conosce» è il termine decisivo, perché mette sullo stesso piano gnosi e risurrezione.

Nei suoi libri Corbin ritorna di frequente sulla figura simbolica di Fatima, figlia del profeta Maometto e moglie di Ali, il martire, primo Imam degli sciiti. Fatima, detta non senza altezzosità la Splendente, è per i sufi iranici l'Angelo della Terra della Terra celeste, e quindi un essere trascendente, sia parte del Pleroma celeste (Pienezza) che personaggio storico. Ho già fatto cenno a Hurqalya, il Mondo della Terra celeste, ma ora vi ritorno per darne una presentazione in qualche misura più esauriente, poiché la gnosi esposta da Corbin ne tiene conto in quanto contesto fondamentale o scenario immaginale della visione spirituale. Nel presentare Hurqalya, lo studioso francese dà piuttosto l'impressione di un critico letterario che analizza uno scenario fiabesco in un'opera romanzesca o di fantascienza:

> L'universo spirituale dell'Iran, prima e dopo l'Islam, assume qui un'importanza preponderante. Nelle sue ricorrenti apparizioni (zoroastrismo e manicheismo, ermetismo e sufismo) questa Figura indica la stessa direzione: la luce del Nord in quanto soglia dell'Aldilà, le dimore dell'alto Nord, ovvero le dimore interiori che secernono la loro stessa Luce. L'Oriente mistico, l'Oriente origine è il *polo celeste*, punto di orientamento dell'ascensione spirituale che calamita verso gli sfolgoranti palazzi della materia immateriale degli esseri fissati nelle loro ecceità eterne. È una regione priva di coordinate sulle nostre carte: il paradiso di Yima, la Terra di Luce, la *Terra lucida*, la Terra celeste di *Hurqalya*.

Quel «Nord» non è rintracciabile su nessuna carta, ma è la soglia dell'aldilà, l'ingresso immaginale del mondo divino. La luce che si leva in quel Nord è l'abbagliante «luce nera», un sole di mezzanotte. Quest'ottica, come anche questa geografia, appartiene al mondo angelico; si tratta di una trasmutazione delle idee platoniche nella mitologia iranica, con una straordinaria continuità tra l'antico zoroastrismo e l'Islam sciita. Fatima, sottolinea Corbin, è una figura d'iniziazione e al contempo di tra-

scendenza, e il viaggio al Nord cosmico è un rituale gnostico di iniziazione. Certo, molti junghiani non mancherebbero di parlare, al riguardo, di "reintegrazione psichica", ma in questa sede quel che mi interessa è la superiorità spirituale dell'antica gnosi rispetto alle forme svilite dei nostri tempi, tanto cultuali che popolari. Corbin ci induce a distinguere Hurqalya, «il luogo delle trasfigurazioni», da certi scenari di fantasie demoniache o crepuscolari che sono la materia prima delle fantasmagorie New Age. Ecco la versione di Corbin delle parole del saggio sufi Sohravardi (martire nel 1191) nel suo *Libro di teosofia orientale*:

> Le realtà soprasensibili che i profeti, gli Iniziati e altri ancora incontrano, si presentano ora sotto forma di righe di scrittura, ora attraverso l'audizione di una certa voce che può essere soave e dolce e che può essere terrificante. Talora vedono forme umane di un'estrema bellezza che rivolgono loro le più belle parole e si intrattengono confidenzialmente sul mondo invisibile; talvolta queste forme si presentano loro come quelle figure delicate dovute all'arte più delicata dei pittori. Talora esse si presentano come in un recinto; talora essi vedono forme e figure sospese. Tutto ciò che si percepisce in sogno, montagne, oceani e continenti, voci straordinarie, persone umane, tutte queste cose sono altrettante forme e figure che sussistono di per se stesse senza aver bisogno di un sostrato. Lo stesso per i profumi, i colori e i sapori. Montagne e oceani visti in sogno, che si tratti di un sogno veridico o di un sogno menzognero, in che modo il cervello, o qualcuna delle sue cavità, li potrebbe contenere, quale che sia la maniera in cui si concepisca o si spieghi tale capacità? Come il dormiente che si sveglia dai suoi sogni, o l'immaginativo e il contemplativo tra la veglia e il sonno, di ritorno dalla loro visione, lasciano il mondo delle Forme immaginali autonome senza doversi mettere in moto né avere il sentimento d'una distanza materiale da quel mondo, così colui che muore a questo nostro mondo incontra la visione del mondo della Luce senza dover compiere un movimento, perché è lui stesso nel mondo della Luce.

Non si può dire di questo brano potente che sia semplice, eppure io lo trovo straordinariamente limpido, e la forza della

sua eccellenza spirituale riesce a far superare al lettore qualcuna almeno delle sue sottili asperità. I due passaggi fondamentali sono «il mondo delle Forme immaginali autonome» e «il mondo della Luce», Hurqalya il primo e Nord cosmico il secondo. Di straordinaria bellezza risulta il parallelismo, delineato da Sohravardi, tra Forme immaginali e Luce divina, *non dell'una rispetto all'altra*, ma in quella naturalezza, l'assenza di movimento, che caratterizzano la trasmutazione o la trasfigurazione, come quando il dormiente si desta da un sogno, l'uomo immaginativo ritorna dalla sua visione, e lo gnostico, morendo a questo mondo, scopre d'essere già nel mondo della Luce. Non serve alcun movimento, né da parte del dormiente che si desta, né del saggio che si ritira da Hurqalya, né del mistico perfettamente iniziato che percepisce una Luce in cui è già immerso. Se torniamo alle «realtà soprasensibili» di Sohravardi scopriremo quante differenze di natura e di grado le caratterizzino. Le «Forme immaginali autonome» sono di natura in parte estetica, in parte visionaria, poiché Hurqalya prevede tutt'e due queste forme di percezione. Si tratta, come dice Corbin, di un *intermondo*, collocato sia «alla cima del Tempo» sia al grado inferiore dell'Eternità. Come le realtà rappresentate nei dipinti e nella poesia, Hurqalya fiorisce dalle sue contraddizioni, perché come quelle è un mondo immaginale. Le Immagini di Hurqalya, però, a parere di Corbin, sono *antecedenti* alla creazione di pittori e poeti. Risalgono alla meravigliosa opera di Ibn 'Arabi che ci consegnò una «Terra della Vera Realtà», il cui emblema è la palma, la «sorella di Adamo». Con il sovrappiù dell'argilla della Creazione di Adamo furono plasmati sia la palma che la Terra della Verità, la Terra di Hurqalya, di cui Fatima è l'arcangelo principe, l'equivalente della Sophia della gnosi antica. Riferendosi a questa Terra della Verità, Ibn 'Arabi afferma che non è il luogo dove l'anima si fonde nella divinità, se mai quello dove l'anima contempla se stessa come potrebbe fare un angelo, sola in se stessa e con se stessa, del tutto a suo agio. Hurqalya, nella sua natura di mondo intermedio, è un luogo di transito, per visionari in ascesa dal basso come per angeli che discendono

dall'alto. Ciò che vi accade va al di là della normale percezione sensoriale, e tuttavia continua a essere un fatto individuale, una visione puramente personale, a differenza del mondo angelico. Corbin riassume quest'aspetto in una formula geniale: *Hurqalya è la Terra dell'anima, perché è la visione dell'anima.*

Ciò significa che possiamo accedere a Hurqalya solo aprendo l'anima alla visione, qui sulla nostra terra. Per citare ancora una volta il Gesù del *Vangelo di Tommaso*: «Il regno è dentro di voi ed è fuori di voi». Non c'è bisogno di alcuna mediazione per il sé più profondo o anima più recondita: tutto ci è aperto, basta solo bussare ed entrare. Non vediamo il regno, quello che i saggi sufi chiamavano Hurqalya, ma esso è diffuso su tutta la terra. Allorché lo si percepisce diventa, per il Gesù gnostico come anche per i sufi, la Terra di Risurrezione, dove alligna il Corpo di risurrezione, come s'è visto in precedenza. Sin qui ho seguito Corbin solo per dare un resoconto di Hurqalya come regno di Fatima, l'Angelo della Terra. Per completare il quadro, ho bisogno di documentare l'ingresso dell'uomo nel regno delle Immagini di Hurqalya, un ingresso effettuato dall'agente che Corbin definisce tanto «Uomo di Luce» quanto «Veste di Luce». Quest'Uomo, o Veste, è semplicemente l'anima che vede, che non agisce soltanto come testimone di un evento esterno a sé, ma come il medium effettivo in cui l'evento ha luogo.

Di più, come aggiungono tutte le tradizioni gnostiche, dev'esserci anche una guida dell'Uomo di Luce, un alter ego o angelo custode, perfettamente distinto dall'anima nel mondo intermedio, ma non interamente differenziato nelle sfere superiori. Esponendo il sistema di Sohravardi, Corbin evoca il concetto di Natura Perfetta dal *Corpus Hermeticum* e dall'ermetismo arabo da esso ispirato. Come prevedibile in una tradizione improntata all'eclettismo quale lo gnosticismo, la Natura Perfetta ermetica ha assunto guise e sembianze di vario tipo nel corso dei secoli, tra cui un Prometeo neoplatonizzato e l'Uomo di Luce che nella *Pistis Sophia* gnostica parla per bocca di Maria Maddalena allorché questa prende parte alla discussione tra Gesù risorto e i suoi discepoli. In tutte queste

ricorrenze è da notare una struttura analogica quadripartita, come fa Corbin nel passo seguente de *L'Uomo di Luce nel sufismo iraniano*:

> La "potenza che si trova in voi", in *ognuno* di voi, non può essere una guida collettiva, una manifestazione e un rapporto collettivamente identico per *ognuna* delle anime di Luce [...]. L'infinito prezzo attribuito all'individualità spirituale rende inconcepibile che la sua salvezza consista nell'assorbimento di una totalità, sia pure mistica. È importante osservare che questa analogia di rapporti presuppone *quattro* termini. È questo in fondo ciò che l'angelologia della gnosi valentiniana ha espresso in modo ammirevole: gli Angeli di Cristo sono Cristo stesso, perché ogni Angelo *è* Cristo rapportato all'esistenza individuale. Ciò che Cristo è per l'insieme delle anime di Luce lo è ogni Angelo per ciascuna anima. La relazione costitutiva del Pleroma di luce si riproduce tante volte quante sono le diadi di questo tipo.

«Ciò che Cristo è per l'insieme delle anime di Luce lo è ogni Angelo per ciascuna anima»: con ciò Corbin fa riferimento non al Cristo dell'incarnazione, come nella dottrina paolina, ma al *Christos Anghelos* degli gnostici, che non subì la crocifissione e che fu risuscitato dal battesimo in poi. Ogni anima è Ermes, ogni guida la sua Natura Perfetta. Indossare la Natura Perfetta significa essere rivestito dall'angelo non *in*, ma *come* una Veste di Luce. Proveniente in effetti dalla trasformazione manichea dello gnosticismo, questa visione sufi mi pare il correttivo più idoneo che mai potremmo avere all'inconsistenza dell'odierna angelologia in versione popolare, commercializzata. L'immagine dell'angelo può tornarci utile solo nella misura in cui siamo in grado di perseguire la gnosi, seguendo un arduo percorso di rinascita spirituale. Il culto popolare degli angeli mostra grande condiscendenza verso quegli esseri formidabili: sarà meglio tenere a mente la tradizione secondo cui, quando il profeta Maometto chiese di alzare lo sguardo su Gabriele, l'angelo della rivelazione, la richiesta fu accolta, ma comportò che il profeta perdesse i sensi alla vista dell'angelo che occupava l'orizzonte, estendendosi al di là dello

sguardo del profeta, poiché la gigantesca figura riempiva tutto lo spazio. Ciò che trasformiamo in immagine vuota potrebbe ancora conservare il suo enorme potere, ma solo se ci si riaccosta con tutte le energie della mente e dello spirito.

La cabala: Metatron, il «piccolo Jahvè»

Già diverse volte in questo libro ci siamo soffermati su Metatron, l'angelo cabalistico della presenza divina, trasmutazione del patriarca Enoch. Poiché «Dio lo prese» senza che morisse, si può pensare che Enoch-Metatron costituisse un motivo d'interesse per la saggezza rabbinica assai prima dell'avvento formale della cabala, prima ancora dell'età dei maccabei allorché furono scritti i Libri di Enoch. Ma il Talmud babilonese, in cui compare la gran parte dei nomi ebraici degli angeli, è drammaticamente povero di riferimenti a Metatron, pur segnalando che tra le sue funzioni andavano annoverate quelle di «scriba celeste» e di «guida», gli attributi dell'Ermes greco e dell'egizio Thoth, fusi assieme successivamente ad Alessandria, nel *Corpus Hermeticum*, nella figura composita di un Ermes gnostico. Sottolinea Scholem che il Metatron del Talmud viene citato in genere in contesti in cui i saggi attaccano polemicamente gli eretici, i *minim*, forse i primi ebrei dualisti o gnostici. Elisha ben Abuya, oggetto degli attacchi dei rabbini normativi in quanto prototipo autentico dell'eretico, era da loro indicato con il nome di *Acher*, "l'altro", o "lo straniero", forse perché adorava il "Dio straniero" degli gnostici. Elisha vide Metatron seduto su di un trono, in una visione celeste, e fu così spinto a questo commento: «Ci sono forse due Potenze in cielo». Riporta il Talmud che Metatron subì di conseguenza una punizione consistente in sessanta colpi di una verga di fuoco, per rammentargli che era soltanto un angelo e, si può supporre, anche per rassicurare gli altri: una visione edificante della corte celeste, una sorta di immortale Singapore, chiara manifestazione di un'angoscia rabbinica.

Un altro passaggio del Talmud identifica Metatron con l'angelo dell'Esodo (*23, 21*) che indica a Mosè la via dell'ascesa verso Dio e che condivide il nome di Jahvè. Metatron, qui come altrove, possiede non senza qualche rischio alcuni degli attributi della divinità, ed è un essere primordiale o originario, preesistente alla creazione del mondo. È fin troppo facile assimilare quest'aspetto di Metatron all'Anthropos o Adamo Primordiale, che divenne l'*Adam Kadmon*, o Uomo Divino, della cabala. Un'affascinante complessità entrò in gioco allorché Metatron, nella veste di «piccolo Jahvè», o Anthropos, fu assimilato all'immortale Enoch della letteratura apocalittica, assimilazione però totalmente ignorata nel Talmud e negli altri testi rabbinici. Questa trasformazione di Enoch in Metatron è a ogni modo assai misteriosa: come poteva quest'ultimo essere esistito prima della Creazione del mondo e costituire al contempo l'esito dell'apoteosi di un patriarca nella Genesi?

La risposta che viene in mente ci porta a considerare quanta censura normativa abbia agito sia sulla Bibbia sia sul Talmud. L'autore J, o Jahvista, con il grande senso di ironia e creatività che lo contraddistingue, non può avere ridotto la presentazione di Enoch a un: «Enoch camminò con Jahvè e non fu più perché Jahvè l'aveva preso». Qui manca qualcosa di fondamentale: cosa vuol dire che camminava con Jahvè tanto tempo prima che lo facesse Abramo? Credo si tratti di una metafora dello Jahvista per indicare che era primitivo o antico quanto Jahvè, quindi altrettanto originario. Enoch era l'Uomo Divino, o Adamo-Dio, e non *diventò* Metatron: la formula cabalistica recita: «Enoch *è* Metatron». Di Metatron non sappiamo ancora che cosa significhi il nome; ci sfugge persino la sua etimologia. I Libri di Enoch parlano, a proposito degli angeli, di Vigilanti, e potrebbe esistere un legame tra *natar*, "vigilare", e Metatron. Ancor più probabile che si tratti di una forma greca, derivante da *meta thronon*, "al di là del trono". In senso cabalistico a volte il nome è ricondotto al suo valore numerico, equivalente a *Shaddai*, il nome di Dio considerato nella sua potenza incommensurabile. Quale che sia l'origine del nome, Metatron è la figura angelica centrale della

tradizione occidentale, tanto eretica quanto ortodossa, sebbene passi per una straordinaria varietà di nomi a seconda della tradizione in cui è coinvolto. In una versione più arcaica era chiamato a volte Yahoèl, nome con cui appare in alcuni testi gnostici. In antichi testi ebraici di tendenza eretica Metatron viene sostituito all'arcangelo Michele. La cabala posteriore ritornò a speculazioni antropomorfiche proponendosi di istituire due figure distinte di Metatron, l'uno trascritto con sei lettere, l'altro con sette: il primo è Enoch, l'altro il «piccolo Jahvè». Un'ambivalenza che costituiva un'altra scappatoia seminormativa, giacché l'ascesa di Enoch rappresenta effettivamente il ripristino dell'Anthropos, o *Adam Kadmon*, un'identificazione fondamentale della cabala.

Moshe Idel, il grande successore (e innovatore) di Scholem, ha avviato una riflessione fondamentale per la tematica di questo libro, secondo cui lo gnosticismo ebraico *potrebbe* essere più antico del giudaismo "normativo" (vale a dire, platonizzato). Se lo gnosticismo ebraico *fosse* pre-ellenistico, allora *potrebbe* risalire a un pensiero ebraico arcaico già ermetico prima ancora dell'ermetismo alessandrino, riconducibile a una visione dell'Adamo-come-Dio, di un Anthropos originario che incuteva terrore agli angeli. Bentley Layton, acuto studioso della gnosi valentiniana, ritiene che Valentino abbia «riformato» uno gnosticismo precedente in una gnosi cristiana, trasformando il suo netto dualismo in una concezione quasi monistica. Valentino potrebbe però essere provenuto dall'Alessandria ebraica, e quindi rifarsi a uno gnosticismo *precedente* rispetto allo gnosticismo, un ermetismo ebraico più antico di un millennio dell'ermetismo pagano. A mia volta, nel *Libro di J*, ho sottolineato come lo Jahvista non sia né "normativo" né "gnostico", forse perché le élite, sotto Salomone, erano diventate delle masse urbane segnate dallo scetticismo e dall'ironia. Il che ci riporta al tema centrale del libro: era Dio, in origine, qualcosa di più rispetto all'*Adam Kadmon*? Non è lo Jahvè dell'autore J più uomo che angelo, al modo in cui Egli stesso è più angelo che Dio? Evidentemente il mito gnostico dell'Anthropos era parte di un culto ebraico arcaico, cancellato

da un intervento censorio dei redattori della Bibbia ebraica, ma sopravvissuto in una figura nota sotto nomi diversi: Enoch, Metatron, Ermes, Idris o come vi pare.

Elliot R. Wolfson, in un lavoro del 1994 intitolato *Through a Speculum That Shines*, presenta Metatron nell'aspetto che assume nella visione straordinaria di Eleazar di Worms (1165-1230), un mistico di prima grandezza del pietismo ebraico renano. Per questi pietisti Metatron era al tempo stesso la *Shekhinah* (la presenza femminile di Dio insita nel mondo) e l'emanazione di Dio nelle *sembianze di un uomo*, l'angelo in forma di un gigantesco corpo umano. Effettivamente le guise in cui è presentato Metatron all'interno della tradizione ebraica sono straordinariamente diversificate: a volte viene identificato con l'arcobaleno che conclude il diluvio di Noè, o con le spalle di Dio (in Esodo 33, *20*), o con il carro di Ezechiele, o con il cherubino che siede sul trono di Dio, o persino con il fallo divino. Si potrebbe azzardare che Metatron raccolga in sé tutte quelle immagini di Dio che il giudaismo normativo tendeva a respingere, ma che tuttavia non si potevano cancellare dalle tradizioni ebraiche. In precedenza ho fatto riferimento all'ipotesi di Idel secondo cui Metatron, in quanto apoteosi di Enoch, rappresentasse il recupero dell'Anthropos, o Adamo Primordiale, rimosso nella Creazione-Caduta. Celato nella figura di Metatron si trova l'Anthropos, elemento scomparso dell'ebraismo arcaico, risalente a un culto, quale che fosse, anteriore agli inizi di ciò che sarebbero diventate le Sacre Scritture. Il titolo più frequente a lui attribuito, «Principe del volto divino», è di per sé ambiguo. Nel Libro di Enoch etiopico Metatron è uno degli angeli cui è consentito di rivolgere lo sguardo a Dio, ma in seguito, in quanto «Principe del volto divino», pare che condivida l'oggetto della sua ammirazione. È un'ambiguità che prelude ad altri aspetti contraddittori di questo massimo angelo della tradizione giudaica. A volte viene definito lo scriba celeste, intento a registrare le nostre azioni, ma i suoi ruoli sono vari. Può essere il nostro avvocato difensore nella corte celeste, o un ministro del trono. Nessuna di queste funzioni si accorda

facilmente con il suo aspetto di *na'ar*, "giovane" o "servo", con un proprio tabernacolo celeste. Quando poi subentrerà a Michele come primo degli arcangeli ciò porterà ulteriore confusione alle sue già confuse identità. Ma v'è molto di più: Metatron divenne l'angelo centrale della cabala, perché si riteneva che soltanto lui fosse a conoscenza di tutti i segreti della *Merkabah*, il carro celeste descritto da Ezechiele e, dopo di lui, da una lunga tradizione di visionari estatici. In quanto padrone di tutti i misteri occulti della Torah, Metatron divenne il patrono dello *Zohar*, il libro per antonomasia della cabala classica.

La cabala: la trasmigrazione delle anime di Luria

La grande tradizione rabbinica normativa (i «Saggi della Legge Orale» come li definisce Ephraim E. Urbach nel suo poderoso *I Saggi. Idee e credenze*), era interessata assai più alla redenzione che alla risurrezione, per quanto credesse alla risurrezione del corpo. Era comunque una credenza di cui i Saggi non si occupavano molto, salvo in quei casi in cui veniva negata da ebrei che essi definivano "epicurei" o da ebrei gnostici che avevano in disprezzo la concezione normativa dell'originaria unità di corpo e anima. Sulla questione del Messia (o dei Messia) i Saggi mostravano ampie difformità d'opinione. La presa di posizione che apprezzo più di tutte è quella di rabbi Rabba: «Lasciate che venga, ma che io non lo veda!». Le versioni esoteriche della risurrezione, tra cui la trasmigrazione platonica delle anime, erano escluse risolutamente da quei Saggi prudenti: preferivano di gran lunga meditare sulla redenzione di Israele, un'aspirazione comune e che giudiziosamente concepivano come un processo molto graduale.

Mi trovo costantemente diviso tra un residuo di normativismo, presente in me, e una personale passione per la gnosi: così abbandono i Saggi per passare ai cabalisti non senza un po' di rimpianto. Ma questo è un libro sulla gnosi all'ombra del millennio, e i Saggi sono antitetici rispetto a questa tematica.

Per i cabalisti la risposta alla questione della risurrezione era fornita dalla dottrina della trasmigrazione delle anime, fondata sulla visione cabalistica dell'anima stessa, una visione che, a eccezione di qualche sottile sfumatura, non era giudaica ma platonica, il che vale anche per la descrizione sufi dell'anima. Nella Bibbia ebraica non si ha un senso distinto dell'anima in quanto separata dal corpo. Nella narrazione jahvista della Creazione (Genesi 2, *7*) è detto che «l'uomo divenne un essere vivente [*nephesh*]», dove *nephesh* non sta a indicare la *psyche* ma l'uomo nella sua interezza. Quando il Libro di Giobbe (12, *10*) afferma: «Egli ha in mano l'anima [*nephesh*] di ogni vivente e il soffio [*ru'ah*] d'ogni carne umana», *ru'ah* non è qualcosa di distinto dall'anima ma è una forza che la ravviva. E tuttavia anche i Saggi si fecero platonici quanto basta per tenere distinti anima e corpo, e per concepirli come termini antitetici. Più o meno un migliaio di anni dopo, trovandosi all'interno di una realtà culturale musulmana, i rabbini accettarono una versione araba, neoplatonica di Aristotele, e adottarono pertanto la dottrina della tripartizione dell'anima: *nephesh*, *ru'ah* e *neshamah*, rispettivamente l'anima naturale, la facoltà trascendente e lo spirito in senso stretto, che si raggiunge attraverso lo studio della Torah e può trasformarsi in un legame intuitivo con Dio. Il neoplatonico Abraham Ibn Ezra, che contribuì alla definizione di questa versione ebraica dell'anima tripartita, sarebbe stato colto da sconcerto nel vedere l'utilizzo che i cabalisti ne avrebbero fatto, una fantasia di dimensioni cosmologiche che sarebbe culminata nella dottrina luriana della metempsicosi, *gilgul*, o trasmigrazione delle anime.

La *neshamah* dei cabalisti è molto simile, pressoché identica, alla scintilla gnostica, o *pneuma*, che non è parte del mondo creato, ma è antica quanto Dio, e in effetti è una parte o una particella di Dio. L'immagine della scintilla si presenta assolutamente identica per gnostici e cabalisti. Se poi le due concezioni esoteriche vadano ricondotte a comuni, arcaiche fonti ebraiche, come sostiene Idel, o se la cabala debba molto al sufismo islamico, è ancora fondamentalmente tutto da verificare. Il testo cabalistico più antico a noi pervenuto, il libro

Bahir (risalente agli anni 1175-1180, giunto dalla Provenza, ma forse di origini assai più antiche per certe sue parti) insegna la trasmigrazione delle anime in una maniera più consona alla tradizione araba che a quella giudaica. Scholem fa notare che la tradizione sunnita, o dell'Islam normativo, la Chiesa cattolica, e i rabbini e i filosofi ebrei avevano tutti negato la metempsicosi, ma essa era sopravvissuta tra gli gnostici cristiani, nell'Islam sciita e infine nella tradizione dei cabalisti e dei loro contemporanei provenzali, i catari o manichei, contro i quali il re di Francia e la Chiesa organizzarono una crociata destinata a sterminarli.

Gilgul è una parola che già nella pronuncia lascia trasparire il significato originario, un "ruotare" delle anime secondo la cabala. I primi cabalisti erano piuttosto espliciti nel distinguere tra anime "ruotate", o "vecchie", e anime nuove, ma Scholem osserva un deliberato abbassamento di tono a proposito del *gilgul* nella cabala classica, nella Spagna del XIII secolo. Evidentemente al tempo di Nachmanide la dottrina entrò nella clandestinità diventando un sapere segreto, o gnosi in senso proprio. La metempsicosi divenne anche una punizione, non somministrabile ai giusti che non avevano bisogno di sperimentare la reincarnazione. Si trattava, a ogni modo, di una punizione di natura dialettica, perché poteva prevedere tanto la rinascita di Abele come Mosè quanto la reincarnazione di Caino nelle spoglie di Ietro, suocero di Mosè. Questo concetto delle catene profetiche o dei cicli di trasmigrazione, tanto nella cabala quanto nel sufismo sciita, è forse da ricondurre ai giudeocristiani o ebioniti, che esercitarono un'indubbia influenza sul profeta Maometto. Per gli ebioniti il primo autentico profeta era stato Adamo, e l'ultimo Gesù, che aveva come legatario suo fratello Giacomo il Giusto. In questa tradizione di reincarnazioni profetiche, a Maometto era stato rivelato che era *lui* il sigillo dei profeti, facendo così di Gesù solo un altro precursore, alla pari di Adamo o di Mosè. I cabalisti, che non cessarono mai di attendere un Messia (come i loro eredi chassidim), concepivano invece una sequenza in cui comparivano Adamo, re Davide e il Messia, tre incarnazioni della stes-

sa anima. Si intendeva, con questo, che soltanto l'ultima incarnazione rappresentasse la forma compiuta di redenzione? Scholem, nel saggio *On the Mystical Shape of the Godhead*, pone la questione in forma particolarmente provocatoria:

> [...] che ne sarà dei diversi corpi attraverso i quali un'anima è passata al momento della risurrezione dei morti? Si può supporre, come hanno fatto diversi cabalisti, che soltanto l'ultimo corpo, in cui l'anima arrivò a mostrarsi degna e giusta, avrà una risurrezione in senso fisico?

È questa la manifesta difficoltà, pensa Scholem, cui diede una risposta il concetto delle cosiddette "scintille dell'anima", secondo cui questa, nelle sue migrazioni, non abbandona il corpo precedente, ma agisce come una candela che accende altre candele. Le scintille, una volta concepite, portarono poi al concetto ancor più immaginifico che ciascuno di noi poteva essere il contenitore di scintille di più di un'altra anima. In effetti chiunque poteva diventare una vera e propria antologia di scintille psichiche, che erano a loro volta di tre tipi: *nephesh*, *ru'ah* e *neshamah*. Poiché siamo tutti decaduti a partire da *Adam Kadmon*, il Dio-Uomo Primordiale, la funzione della trasmigrazione è di emendarci, e quindi di emendare l'Adamo originario. Di questa operazione, teorico fondamentale fu Isaac Luria (1534-1572) di Safed, nell'alta Galilea. Non era uno scrittore, ma una figura messianica, i cui insegnamenti furono consegnati quasi esclusivamente alle conversazioni con i discepoli. Si trattò della riflessione più originale nella storia della cabala, e le sue dottrine, nella sistemazione fornita dagli scritti dei discepoli, hanno avuto una profonda influenza sul giudaismo, in particolare sul chassidismo. Tutto nel pensiero di Luria si muove secondo un grandioso triplice ritmo. Dio si contrae o si ritrae in se stesso; il vuoto che ne deriva porta a una catastrofe cosmica che, nella terminologia luriana, è definita «rottura dei vasi»; la preghiera, lo studio e la contemplazione estatica da parte dell'uomo determinano un recupero che può portare alla reintegrazione di un mondo frantumato.

Il contributo più originale di Luria è stato forse la capacità di conciliare questa sequenza con la visione della trasmigrazione delle anime. "Visione" è la parola giusta, nel caso di Luria. Era famoso per la capacità di fissare il volto di un estraneo e di riconoscervi tutte le scintille psichiche presenti in quella fisionomia. Come nel caso di Ba'al Shem Tov, con Luria non abbiamo a che fare semplicemente con un saggio, e nemmeno solo con un genio religioso o un profeta.

Scholem era dell'idea che la rivisitazione luriana del giudaismo fosse un mito dell'esilio, una reazione all'espulsione degli ebrei dalla Spagna, appena una generazione prima. Eppure Luria aveva le sue radici nell'ebraismo tedesco ed era assai poco interessato alla storia contemporanea. Idel, in polemica con Scholem, ci ha incoraggiati a uno studio più pragmatico della cabala luriana, il che è semplicemente superiore alle mie conoscenze o alle mie capacità. Ma è indubbio che esista una sproporzione tra l'ampia portata delle formulazioni di Luria e la cruda specificità della cacciata dalla Spagna, al di là dell'enormità e dell'orrore indubitabili di quella catastrofe (abbastanza sinistra e, come mezzo millennio ha dimostrato, catastrofica per la stessa Spagna). La riflessione di Luria costituisce una vetta di esaltazione e sublime mai raggiunta nella storia dello spirito; come quella di Valentino e dei maestri sufi, riguarda tanto la vita interiore della divinità quanto la redenzione dell'anima. Poiché le nostre anime, secondo Luria, erano una volta componenti dell'anima di Adamo, per il mistico la nostra autentica catastrofe fu la Caduta di Adamo, nozione che non desta sconcerto all'interno del cristianesimo agostiniano, ma è singolare in un contesto giudaico. Adamo era stato concepito da Dio come un agente riparatore, per restaurare i vasi rotti della Creazione, e perciò il fallimento di Adamo sparpagliò scintille psichiche in ogni direzione: alcune verso l'alto, in direzione dei regni superiori, alcune più in profondità nello stesso Adamo, e la gran parte nel mondo dei vasi rotti, il vuoto sensibile delle nostre esistenze. Queste sono chiamate da Luria le «grandi anime», e ciascuna di esse può contenere anche migliaia di scintille o anime singole. Le gran-

di anime possono essere redente, e a volte ciò accade, ma solo grazie al contributo virtuoso dei loro singoli componenti. E tuttavia si può risollevare solo quella scintilla con cui si ha una parentela innata, con ciò non intendendo certamente legami familiari. Luria avanzò l'idea affascinante che genitori e figli non presentino quasi mai un'affinità di scintille, che quasi mai abbiano in comune le stesse radici. Un bel colpo per la psicologia freudiana! Con una sconcertante eccezione, però: le scintille psichiche di Adamo, che gli sopravvissero, vennero passate sia a Caino che ad Abele. Caino, figura eroica almeno per alcuni dei primi gnostici, conosce una nuova esaltazione nella cabala luriana, ricevendone lo status di profeta, un rilievo che Byron, autore di *Cain: A Mystery* (Caino: un mistero), avrebbe apprezzato, ma che non era quanto ci saremmo aspettati dal giudaismo normativo.

Ciò potrebbe far credere che la trasmigrazione delle anime, per Luria, sia un processo che conduce al di là del bene e del male. «Risollevare le scintille» ha tutta l'aria d'essere stata una ricerca esoterica piuttosto che di carattere tradizionalmente morale. È comunque difficile per me comprendere come dei concetti ordinari di virtù possano dare un grande contributo alla redenzione delle scintille, dal momento che ciascuno di noi ha un complesso coinvolgimento con anime che potremmo trovare assai poco congeniali se dovessimo incontrarle nella vita ordinaria. Si ritrova una stupenda anarchia nell'affermazione di Luria che molte sorprese ci attendono mentre ci diamo da fare per risollevare le altre scintille provenienti dal nostro stesso ceppo. Chiaramente è ben poco quel che possiamo intuire degli altri e di noi stessi, a meno che non siamo figure ispirate come Luria, o come Ba'al Shem Tov, a parere del quale è compito di Dio far sì che incontriamo effettivamente tutte le scintille della nostra anima, e magari indipendentemente dalla nostra volontà. Tuttavia le possibilità antinomiche insite nel concetto luriano, che erano estranee al chassidismo, si fecero strada un secolo dopo la morte di Luria nel catastrofico movimento del falso Messia Shabbatai Zevi, il quale si convertì all'islamismo per aver salva la vita. Il "profeta" di Shabbatai,

Nathan di Gaza, rovesciò brillantemente la concezione di Luria affermando che la stessa luce annichilente o deformante di Dio aveva creato il mostro (*golem*) dell'abisso. Lì, nelle profondità dei vasi rotti, compaiono i draghi, ed è lì che si manifesta anche l'anima di Shabbatai. Nathan proclama orgogliosamente ciò che per Luria sarebbe stata una bestemmia:

> Sappi che l'anima del Messia re si trova nel *golem* più basso. Giacché proprio come il drago primitivo è emerso nello spazio vuoto, così anche l'anima del Messia è stata creata dalla volontà di Dio. Quest'anima esisteva prima della creazione del mondo, e resta nel grande abisso.

L'apostasia del (falso) Messia è il tentativo finale di risollevare le scintille del proprio ceppo, probabilmente inducendo i draghi alla risalita. La redenzione attraverso il peccato non poteva spingersi oltre. Non c'è dubbio che Nathan di Gaza sia da considerare una versione parodistica della cabala luriana, ma la luce del suo nichilismo si irradia sulla trasmigrazione delle anime come la via della redenzione, tanto dell'individuo come della comunità. Per Nathan di Gaza, come per Luria, se le scintille sono ovunque allora i nostri desideri più trascendenti non hanno alcun obiettivo determinato, né le nostre individualità hanno una chiara definizione. Ciascuno di noi può possedere diverse anime (*neshamah*) dello stesso ceppo, e nessuna di esse è necessariamente la più autentica. Dal momento che, secondo la cabala luriana, è la *nephesh* a subire il castigo della sepoltura, ed è lì che resta sempre, la risurrezione dipende dagli altri aspetti dell'anima. Anche la *ru'ah* è sottoposta a giudizio, e merita di soffrire, ma solo per un anno, per poi avere accesso al paradiso terrestre, un giardino dell'Eden ripristinato. È la *neshamah* che ascende al sommo paradiso celeste, perché, come la vera scintilla, essa è divina e immune da colpe. Anche nel paradiso supremo la *neshamah* conserva la propria identità e non si fonde in Dio. Ma quale *neshamah*, se ne abbiamo più d'una? La cabala, in quasi tutte le sue versioni, inclusa quella di Luria, sostiene che i morti alla fine risorgeranno, quando

sarà compiuto il tempo della redenzione. Ma la tensione irrisolta, il potenziale conflitto addirittura tra la concezione del giudizio e la dottrina della trasmigrazione, con le sue molteplici scintille psichiche, ha portato a enormi contraddizioni nella cabala di Luria e nelle sue derivazioni, tanto nell'antinomismo sabbatiano quanto nel chassidismo normativo. La cabala, nonostante la ricchezza speculativa che la caratterizza, non è riuscita a venire a capo del groviglio incredibilmente eterogeneo delle sue origini: teurgie ebraiche arcaiche, neoplatonismo, gnosticismo, sufismo e forse anche elementi cristiani totalmente trasformati. Nei concetti di trasmigrazione e di giudizio giudaico c'è qualcosa di inconciliabile. Il sufismo sciita, nonostante l'audacia immaginativa che lo contraddistingue, riesce tuttavia a veicolare un'immagine di risurrezione più unitaria rispetto a quella che la cabala, con le sue inquietudini, è stata capace di realizzare.

5. Millennio

Secoli americani

Una delle molte dolenti anomalie degli Stati Uniti di oggi è che tanta gente è ossessionata dalla Bibbia pur non avendola mai letta. Il fenomeno è strettamente connesso a quello del fondamentalismo, che sostiene l'infallibilità della Bibbia esimendosi, al tempo stesso, dall'arduo compito di leggerne i testi e di interpretarli. I sondaggi d'opinione danno una stima per l'America di circa dieci milioni di premillenaristi, vale a dire di persone che attendono il ritorno di Gesù, nel suo corpo risuscitato, a inaugurare sulla terra un regno di mille anni sotto la sua giurisdizione. E tuttavia i premillenaristi sono soltanto una modesta frazione di tutti i credenti: più di cento milioni di americani adulti aspettano un Secondo Avvento di Gesù, pur non credendo necessariamente che troverà il Regno di Dio in questo mondo.

When Time Shall Be No More (Quando non vi sarà più tempo, 1992) di Paul Boyer è l'indagine più penetrante sulla diffusione di ciò che l'autore definisce «il credo profetico nella moderna cultura americana», tendenza che va a sommarsi (come sostengo io) con le credenze della futurologia apocalittica ciberspaziale del leader che ci sta portanto nell'èra di Gingrich. L'alleanza tra Newt Gingrich, visionario della New Information, e la Christian Coalition di Ralph Reed ha (purtroppo) solide fondamenta nel millenarismo di entrambi. È possibile che l'influs-

so principale di Gingrich sui suoi sostenitori profeticamente illuminati sia quello di rovesciare il loro atteggiamento nei confronti del computer, poiché la gran parte di loro era partita dalla pressoché delirante equazione tra computer e Anticristo. Sulla scia del geniale speaker della Camera i più hanno invertito quell'identificazione iniziale, e non manca chi oggi programmi le sue profezie direttamente sul suo computer portatile.

I testi apocalittici ebraici, pur avendo inaugurato il millenarismo tanto cristiano quanto musulmano, non hanno la primogenitura di questa forma di visione, che conserva ancora le tracce delle sue origini zoroastriane, magnificamente esposte da Norman Cohn, come già notato in precedenza. Cohn osserva acutamente che non esistono da parte ebraica invettive contro la Persia, né in testi biblici né in quelli rabbinici, laddove Babilonia, Grecia e Roma sono spesso oggetto di anatemi. Zoroastriani ed ebrei vissero amichevolmente fianco a fianco da un capo all'altro del mondo ellenistico, legati dalle comuni doglianze contro i successori di Alessandro Magno, tra cui il tiranno Antioco Epifane, contro il quale si scatenò la ribellione dei maccabei, fatto che rappresentò lo spunto politico-religioso delle più antiche apocalissi ebraiche, il Libro di Daniele e i Libri di Enoch.

Allorché, nel II secolo a.C., una Persia rigenerata sotto il dominio dei parti allontanò momentaneamente il potere romano da Gerusalemme, l'amicizia ebreo-zoroastriana ne risultò ulteriormente rafforzata. Anche se i farisei, antenati di quello che oggi definiamo "giudaismo normativo", non si resero conto della forza dell'influsso zoroastriano, importarono comunque nel loro jahvismo elementi fondamentali assolutamente ignoti alla Bibbia ebraica, ma di ampia diffusione in Persia. La risurrezione dei corpi dei morti per il giudizio finale, dopo la permanenza in paradiso o nell'inferno, fu trasmessa dai farisei ai primi cristiani, e continua a sembrare un concetto estraneo a molti ebrei credenti dei nostri giorni, ma non alla gran parte dei fedeli cristiani e musulmani. Cohn non manca di segnalare come i farisei non abbiano fatto proprio il dualismo degli zoroastriani, con la sua netta opposizione tra

un potere malvagio e Dio. E tuttavia fu proprio questo che l'ebraismo apocalittico assorbì, come si evince dai testi di Qumran (Rotoli del Mar Morto) o da quelli che potevano essere gruppi di ebrei gnostici, e in maniera più decisiva dai primi cristiani, che mostravano senza alcun dubbio un dualismo di tipo zoroastriano.

Credo che i nostri presagi millenaristici siano un riflesso della natura peculiare del cristianesimo autoctono degli americani, che più o meno a partire dall'Ottocento si è rivelato essere di carattere più gnostico che ortodosso. All'avvicinarsi del XXI secolo dell'èra cristiana i nostri presagi sembrano a volte inscenare un ritorno alle loro origini zoroastriane. In *Moby Dick*, il più apocalittico dei grandi romanzi americani, Herman Melville ha sorprendentemente profetizzato proprio un simile ritorno ritraendo il capitano Ahab non come un quacchero (come doveva essere stato in gioventù) ma come uno zoroastriano adoratore del fuoco, sulla cui baleniera sono imbarcati Fedallah e altri parsi, gli ultimi zoroastriani della terra. L'alto urlo di Ahab («Colpirei il sole se mi insultasse!») risuona come l'ethos degli Stati Uniti contemporanei. L'aggressività del nostro millenarismo ha ben poco a che vedere con l'umiltà cristiana, e può essere interpretato come un ritorno più al sentimento degli antichi persiani di essere i Prescelti, che al senso biblico dell'elezione. Dopotutto fu Zoroastro, e non i profeti ebrei, a inventare i concetti della tradizione occidentale di "inferno" e "diavolo", e così è sempre Zoroastro l'antenato originario dell'intera serie di millenaristi dell'America dei nostri tempi, dall'icona nazionale, oggi rabbonita, di Billy Graham, fino a certe organizzazioni di fascismo nativista del genere Aryan Nation o Posse Comitatus, eredi inconsapevoli degli antichi persiani.

L'antidoto più efficace per il millenarismo americano potrebbe essere un ritorno, tanto del protestantesimo tradizionale quanto dei cattolici, alla teologia di sant'Agostino, la cui *Città di Dio* (426 d.C.) ispirò la ripulsa del millenarismo da parte della Chiesa cattolica al concilio di Efeso del 431. Per Agostino la Chiesa era già di per sé il millennio incarnato,

l'autentico Regno di Dio insediato in questo mondo. Ma persino un revival agostiniano tra queste confessioni non avrebbe molte possibilità di condizionare il fanatismo religioso americano, la cui fede è apocalittica, il che a prima vista sembrerebbe stranamente in contraddizione con la morale della classe media americana. Perché gente benestante e benedetta da Dio dovrebbe anticipare la violenza estatica della fine promessa? Non c'è, nella mia domanda, nulla di ironico: essa è l'espressione di un personale e autentico turbamento. Sulla base dell'esperienza storica ci si aspetterebbe che siano gli sfruttati, gli "umiliati e offesi", le vittime, a far proprie le attese millenaristiche. E invece nell'America dei nostri giorni l'attesa spasmodica, e non turbata più di tanto, di un compimento dell'apocalisse, va ben al di là della cerchia dei pentecostali, che raccolgono in genere le classi inferiori, per estendersi sino ai mormoni, ai conservatori battisti del Sud e ad altri fondamentalisti, e agli avventisti, tra le tante organizzazioni religiose dei ceti benestanti. Perché i padroni dell'America dovrebbero desiderare una trasformazione soprannaturale?

Se una risposta convincente esiste, essa va cercata nella natura della "religione americana", e in particolare in tutto ciò che rappresenta una specificità americana all'interno della gnosi nazionale (trattandosi certamente, come in parte questo libro sta a testimoniare, più di una gnosi che di una fede o una religione o un credo).

Come ho già sostenuto in un libro precedente (*La religione americana*, 1992) non sono dell'idea che le radici dei nostri attuali millenarismi siano da rintracciare nell'America coloniale secentesca o in quella rivoluzionaria del Settecento. Un mutamento radicale della religione americana ebbe inizio agli albori dell'Ottocento, secondo un processo che è stato oggetto degli studi storici di Nathan Hatch e Jon Butler. Enormi revival di frontiera investirono i centri urbani, portando con sé fermenti millenaristici. Negli anni trenta dell'Ottocento si diffuse il bizzarro movimento millerista, così chiamato dal nome di un predicatore battista dello stato di

New York, William Miller, che aveva annunciato l'apocalisse per il 1834. Ma poiché nulla era accaduto, i suoi discepoli più evoluti rividero i calcoli (basati sul Libro di Daniele) e fissarono la data precisa al 22 ottobre 1844. Un numero straordinario di milleristi (contando i compagni di strada si può calcolare che arrivassero anche a centomila) pianse amaramente allo spuntare dell'alba del 23 ottobre. Dalle ceneri di questa grande delusione sorsero diversi movimenti religiosi, come gli avventisti del settimo giorno e infine, assai più tardi, i testimoni di Geova. Oggi abbiamo almeno dieci milioni di millenaristi, e si tratta di milleristi figli del non-evento, di esso ignari. Il 2000-2001 non sarà, negli Stati Uniti, un anno tranquillo, e non perché si sperimenterà qualche forma di catastrofe o di rapimento, ma perché fra i millenaristi esistono gruppi estremistici, ed è la *loro* delusione che può portare alla violenza. L'Aryan Nation e analoghi movimenti fascisti apocalittici potrebbero cercare di rifarsi dell'attesa svanita con azioni terroristiche, secondo uno schema psicologico ben noto.

Si tratta, ovviamente, solo di frange; la grande massa dei millenaristi americani non legherà le sue speranze a un anno specifico, 2000 o 2001 che sia. Chiunque si interessi con serietà del movimento dei mormoni non può non restare colpito dal formidabile pragmatismo dei suoi adepti. Si tratta di una chiesa gnostica americana organizzata (molto organizzata), niente affatto monoteista, e quindi ancora erede della visione di Joseph Smith, il più grande e il più autentico dei profeti, veggenti e rivelatori americani.

Il profeta Joseph, individuo intrepido e carismatico, propugnò una dottrina al tempo stesso ermetica e cabalistica, forse anche consapevole che erano queste le sue radici. Esiste un gran numero di divinità, affermava Smith, e il Dio più alto era una volta l'uomo Adamo; ci sarà inoltre un premillenaristico Regno di Dio sulla terra, con al suo centro l'America, retto da un re-profeta mormone che succederà come apostolo a Joseph, che era a sua volta un'unica, identica persona con Enoch. Non è il caso di chiedersi se Joseph sapesse di es-

sere con ciò anche l'angelo Metatron (o Michele) e quindi anche il «piccolo Jahvè». Oggigiorno esistono nel mondo più di nove milioni di mormoni, mentre ci sono più di novecento milioni di cattolici. Voglio fare a mia volta una profezia: questa differenza andrà calando nel corso del XXI secolo, per quanto non si possa dire in che misura. Nel mormonismo, infatti, c'è una spinta, una vitalità, che è sconvolgente. La più americana delle religioni vive in bilico tra questo mondo e il millennio (uno non precisato), e resta fortemente attaccata sia a questo mondo che al prossimo. Il millenarismo da essa propugnato infrange la dicotomia scontata tra uomo e Dio, contribuendo così ad avviare, per lo meno in America, un nuovo senso di fusione tra il nostro cosmo e il mondo a venire. Il *suo* Sion non è, come ben noto, "un altrove"; sarà edificato, un giorno, nei pressi di Independence nel Missouri, secondo una profezia di Joseph Smith. Per colmo di ironia la sede della nuova "città di Enoch" non si trova sotto il controllo degli eresiarchi di Salt Lake City, ma appartiene ai mormoni della "Chiesa riorganizzata", guidati inevitabilmente dai diretti discendenti del profeta. Per il momento, il premillenaristico Regno di Dio in America ha il suo centro nello Utah e negli stati contigui, lungo una fascia che si snoda fino alla Orange County in California, luogo di nascita della "rivoluzione reaganiana", tristemente (e simbolicamente) allo sfascio, proprio mentre scrivo.

Gnosi del mondo a venire

La profezia ebraica era in parte esortazione morale, esemplarmente riformulata da William Blake come: «Se continui così, questo è il risultato». Questo genere di profezia dice: "Cambia ora!". La profezia che non si avvera, come già detto, diventa apocalisse, e se questa a sua volta non si verifica, si arriva allo gnosticismo. Non essendo un profeta non ho moniti da lanciare, e resto ad aspettare che ogni genere di paure, smanie e attese apocalittiche addensate attorno al millennio si dimo-

stri falso. Ci può essere una gnosi del mondo a venire, qui e altrove, o invece la gnosi autentica si ridurrà alla conoscenza atemporale del proprio sé profondo?

La conoscenza della scintilla che è il sé più interiore implica di necessità la conoscenza delle potenzialità del sé. Se siamo frammenti di ciò che una volta era la Pienezza, il Pleroma come diceva la gnosi antica, allora possiamo conoscere quel che eravamo prima e quel che potremmo essere ancora. Il tentativo di Freud di elaborare una terapia razionale metteva in rilievo il fatto che l'Io, per quanto in parte inconscio, poteva venir rafforzato, e conquistarsi effettivamente una libertà parziale dalla censura del Super-io sovrastante. La terapia freudiana ha raggiunto ben di rado anche questa modesta finalità.

Questo mio volumetto è stato scritto alla luce dell'antica convinzione che "ciò che ci libera è la gnosi". La libertà dello spirito risponde a un acuto desiderio quando si è sul finire di un'epoca, anche laddove non si creda, come nel mio caso, che catastrofi particolari siano riservate al proprio paese e al resto del mondo nell'anno 2000 o 2001. Le manie oggi diffuse a proposito di angeli, sogni telepatici e profetici, rapimenti a opera di alieni ed esperienze di pre-morte, presentano tutte un risvolto degradato di natura commerciale e di moda, ma testimoniano più che mai dell'attesa di una liberazione da parte di una società stanca di sentirsi in ritardo, "successiva", in cui domina il senso d'essere arrivati in qualche modo dopo l'evento. William Blake sosteneva che tutto ciò che può essere creduto è un'immagine della verità. Al giorno d'oggi un'affermazione simile è difficile da sostenere, sommersi come siamo di credenze bizzarre, in un'America violenta che soffre ormai di troppe ossessioni apocalittiche. Nella misura in cui siamo un paese disperatamente affamato di informazioni siamo in qualche modo degli gnostici. Il Dio americano e il Gesù americano sono oggetto di incontri esperienziali da parte di fanatici religiosi di questo paese, molti dei quali si dichiarano intimamente convinti che Dio o Gesù li amano.

Come più autentico dei presagi millenaristici potrebbe essere designato il sogno emergente di un angelo custode della risurrezione personale, poiché in tale immagine composita vengono a fondersi i tre presagi attuali di più ampia diffusione: gli angeli, i sogni, l'immortalità. All'interno del presente volume abbiamo già incontrato quell'immagine sotto diverse sembianze: il Metatron della cabala, l'Angelo narratore dei sogni profetici di Joseph Caro; l'angelo preposto alla nostra fine nelle tradizioni religiose di risurrezione; l'Uomo divino o Natura Perfetta della dottrina ermetica; il Cristo Angelo dello gnosticismo cristiano; la Veste o Uomo di Luce dei grandi sufi iranici.

Ho presentato queste versioni dell'angelo di risurrezione non tanto come un correttivo delle versioni volgarizzate, ma come un modo di arricchirle. Mi sconcerta che certi annunci di natura trascendente, un tempo concessi agli adepti spirituali e agli intelletti dotati, oggi sembrino concessi soprattutto ai devoti di oscure astruserie. È mia convinzione che le ortodossie dogmatiche (il giudaismo normativo, la Chiesa cattolica, il protestantesimo tradizionale, l'islamismo sunnita, l'attuale regime sciita in Iran) abbiano soppresso o esiliato l'elemento immaginativo all'interno della religione occidentale, vale a dire la gnosi, tra i cui profeti vanno annoverati, tra quelli di cui si parla in questo libro, Valentino, Luria, i saggi sciiti di Corbin e i grandi eretici di cui qui non si tratta: Meister Eckart, Jakob Boehme, Swedenborg, William Law e tanti altri tra cui, non ultimo, William Blake.

C'è sempre un mondo a venire, non altrove, ma da conoscere qui e ora. Il profeta più universale di questa conoscenza sembra il Gesù decisamente eterodosso del *Vangelo di Tommaso* che così istruisce i discepoli che gli domandano chi li guiderà dopo la sua dipartita:

> Dovunque andrete seguirete Giacomo il Giusto, colui a motivo del quale sono stati creati il cielo e la terra.

Già varie volte, nel corso del libro, ho fatto riferimento a Giacomo, morto nell'anno 62 d.C. e capo della Chiesa di Ge-

rusalemme che riuniva la famiglia di Gesù e i suoi seguaci. Sono in tanti a richiamarsi a quel gruppo scomparso e alla sua gnosi, compresi gli gnostici del *Libro segreto di Giacomo*, tutti islamici, e molti ermetici e visionari esoterici, nel corso dei più di diciannove secoli intercorsi a partire dalla morte di Giacomo. C'è chi ha congetturato che la setta dei Rotoli del Mar Morto fosse composta di suoi discepoli. Più di una volta in questo volume ho segnalato la mia adesione all'ipotesi di chi ha identificato la comunità di Giacomo il Giusto con uno gnosticismo giudaico precedente Gesù, a cui questi avrebbe aderito, per quanto studiosi del rilievo di Hans Jonas abbiano messo in dubbio l'esistenza stessa di uno gnosticismo di origine giudaica.

Erwin Goodenough, acuto studioso di Filone d'Alessandria, è giunto a conclusioni opposte e ha fatto riferimento alla «dottrina mistica dell'ebraismo ellenistico», sia alessandrino sia palestinese. Gli esseni, da ricondursi forse alla comunità di Giacomo il Giusto oppure a quella del Mar Morto, o a entrambe, rappresentavano già una forma di pensiero gnostico, sostenendo che Dio in quanto tale era inaccessibile all'uomo, ma il loro Dio *conosceva* gli uomini (certi uomini) e poteva illuminarli. Gli esseni vanno fatti risalire al 150 a.C. e sono precedenti a qualsiasi gnosticismo giudaicocristiano che siamo in grado di identificare.

Martin Hengel, nel suo saggio *Giudaismo e ellenismo* parla degli esseni come di alcuni tra i primi «maghi ebrei», in grado di esorcizzare i mali con i loro poteri angelici, più che nelle forme adoperate da Gesù. Nella bella sintesi di Hengel gli esseni si presentano come i probabili comuni antenati di una gnosi cristiano-giudaica associata con i fenomeni dei movimenti battisti:

> C'è un senso in cui le interpretazioni "ellenizzate" dell'ordine degli esseni da parte dei vari autori antichi non erano del tutto errate, poiché proprio nell'essenismo il giudaismo guarda al di là dell'angusto contesto della Palestina; il ritiro nella solitudine del deserto ebbe grandi conseguenze religiose che produssero

il loro influsso sul cristianesimo primitivo, i movimenti battisti in Transgiordania e il primo gnosticismo.

Altrove Hengel afferma che «le prime origini dello gnosticismo ebraico fiorirono plausibilmente all'interno di gruppi eterodossi di samaritani ebrei», con tutta probabilità del genere di quello guidato dal famoso Simon Mago, ma arrivando forse a coinvolgere anche Giovanni Battista. Il concetto che ci siamo formati dello gnosticismo è stato distorto da svariati secoli di silenzio da parte dell'ebraismo normativo e di calunnie da parte del cristianesimo dogmatico, e persino Simon Mago può essere ritenuto vittima delle diffamazioni paoline. I nemici della gnosi hanno trionfato, e trionfano, ma soltanto in un senso organizzativo e politico. Storicamente sembra che abbiano vinto, ma ogni vittoria sullo spirito è sempre incerta, e la scintilla, il sé più profondo, non è mai spenta del tutto.

La spiritualità autentica degli Stati Uniti, negli ultimi due secoli, è stata di tipo sostanzialmente gnostico. Come ho sostenuto in modo più o meno esplicito nel corso del libro, esistono svariate versioni dello gnosticismo, tra cui una forma di cristianesimo sostanzialmente incline a escludere gli elementi paolino e agostiniano. Gli Stati Uniti non hanno affatto bisogno di un revival gnostico: i suoi perpetui revival non sono nient'altro che questo, e talvolta, ahimè, con esiti non proprio rassicuranti. Molto di quanto oggi passa per giudaismo normativo (chassidismo incluso) non è altro che gnosticismo ebraico, e presumo che i sufi sciiti dell'Iran sopravviveranno ai loro oppressivi nuovi Dottori della Legge.

Prima di intonare in "Coda" un sermone gnostico, sono lieto di lasciare l'ultima parola a Macedonio Fernandez, il leggendario (ma del tutto reale) mèntore gnostico di Jorge Luis Borges, lo gnostico più giocoso mai esistito:

> Tutto è stato scritto, tutto è stato detto, tutto è stato fatto, si sentì dire Dio e non aveva ancora creato il mondo, non c'era ancora nulla. Anche questo me l'hanno già detto, replicò forse dal vecchio, abissale Nulla. E cominciò.

La frase di una canzone popolare mi cantò una rumena e in seguito la ritrovai dieci volte in diverse opere e autori degli ultimi quattrocento anni. Non vi è dubbio che le cose non hanno inizio, o non iniziano quando le si inventa. O il mondo è stato inventato antico.

(*Museo del romanzo della Eterna*)

Coda: *Non per fede, né per gli angeli* (sermone gnostico)

Ciò che ci libera è la gnosi
di quello che eravamo
di ciò che siamo diventati
di dove eravamo
di dove siamo stati gettati
di dove ci affrettiamo
di ciò da cui siamo redenti
di cosa sia veramente nascere
di cosa sia veramente rinascere

Si tratta di un credo gnostico del II secolo dell'èra cristiana, e nelle pagine che seguono è mia intenzione intonarci intorno un sermone. Non avendo in mente alcun proposito di convertire, ma se mai di cercare di mostrare ai tanti che mi leggono, e quindi mi ascoltano, il paradosso di essere già gnostici, "sapienti", senza esserne consapevoli. Esistono ovviamente confessioni autoctone, in America, che presentano al loro interno forti tracce gnostiche: i mormoni, molti pentecostali, alcuni avventisti, un numero sorprendente di conservatori battisti del Sud, e una moltitudine di aderenti alle chiese afroamericane, tra cui alcuni battisti neri. Non ho però l'autorità necessaria per rivolgermi a nessuno di loro, e quindi non è a questi che posso rivolgere il mio sermone. Parlo invece a chi non ha una chiesa, ai tanti che sono in cerca, troppo lucidi e spiritualmente maturi per dilettarsi con i giochini della New Age e di

Woodstock, e che però sanno, a vari livelli, cosa intendeva Emerson allorché nel suo diario annotava che «è dentro di te che Dio, senza ambasciatore alcuno, ti parla», e aggiungeva la verità più profonda di tutto lo gnosticismo:

> Sei mai stato edotto da un uomo saggio ed eloquente? Ricorda, dunque, le parole che hanno fatto affluire il sangue alle tue gote, che hanno infuso in te tremore e gioia immensa: quelle parole non suonavano forse antiche quanto te stesso? Non erano forse una verità che già conoscevi, oppure credi che a toccarti il cuore, dal pulpito o dall'uomo, possa esservi qualcosa d'altro che non la pura e semplice verità? No, mai. È Dio in te che risponde a Dio fuori di te, o imprime le sue parole sulle labbra tremanti di un altro.

Ecco il nocciolo della scienza gnostica, scritto in America nel 1831 invece che diciassette secoli prima nell'Alessandria ellenistica. È nella convinzione che Emerson fosse nel giusto, e che tanti di noi americani siamo gnostici senza essere consapevoli di quel che sappiamo, che questo sermone presenta lo gnosticismo come l'alternativa spirituale disponibile da subito a cristiani, ebrei, musulmani e umanisti laici. È mia intenzione evitare di addentrarmi in questioni di storia religiosa, dottrina e teologia, e tuttavia non posso evitare di iniziare con una elementare presentazione dello sfondo se vogliamo che termini come "gnosi", "gnosticismo" e "religione gnostica" vengano compresi e che il mio sermone abbia un qualche senso. Assunto il credo precedente come testo, farò sì che tanto lo sfondo quanto la dottrina emergano direttamente da ciascuna delle nove righe dell'antica formula.

Ciò che ci libera è la gnosi

Ciò che ci rende liberi, secondo il dogma cristiano, è la conoscenza della Verità, che è l'incarnazione di Cristo, la sua crocifissione e risurrezione, ed è una Verità che si conosce tramite la fede, la fede nel fatto che in un dato momento, all'interno e insieme al di fuori del tempo, questi eventi una volta si siano ve-

rificati. Quando però affermiamo che quel che ci libera è la gnosi, o la "conoscenza", allora siamo gnostici, e al posto di credere che qualcosa è stato o è in un certo modo (un qualcosa che potrebbe ancora esser diverso per gli ebrei, e così per i musulmani), facciamo affidamento su una conoscenza interiore piuttosto che su una credenza esteriore. La gnosi si contrappone all'ignoranza, e non allo scetticismo. Nell'ampio uso che di questa antica parola greca hanno fatto ebrei e cristiani, *gnosi* non significava essere a conoscenza che qualcosa era in un dato modo, ma invece semplicemente conoscere qualcuno o qualcosa, compresa la conoscenza di Dio. L'atto di "conoscere Dio" implica uno scarto particolare che porta alla gnosi: si tratta di un processo reciproco in cui è anche Dio a conoscere quanto in noi c'è di più nobile e di più antico, quella scintilla al nostro interno che Gli è sempre appartenuta. Ciò significa che conoscere Dio è in primo luogo un processo di reminiscenza di quanto già si conosce, e cioè che Dio non è mai stato del tutto al di fuori di noi, per quanto alienato o estraniato sia dalla società o persino dall'universo in cui ci troviamo.

Come, quando e dove questo genere di gnosi si è realizzata? Giudaismo normativo, cristianesimo dogmatico e islamismo ortodosso, sunnita, tutti hanno concepito e concepiscono ancora la gnosi come un'eresia, come un oltraggio alla fede in Dio e alle rivelazioni che di quella fede hanno fatto Mosè, Gesù e Maometto. Grande è la disputa dottrinale fiorita sul tema delle origini dell'"eresia gnostica", o "religione gnostica", come preferisco definirla, ma poiché qui si sta presentando un sermone (e quindi una dichiarazione, e non un argomento da dibattere) metterò in chiaro la controversia per me stesso e per ogni lettore interessato come me prima di tutto alla ricerca spirituale.

Lo gnosticismo fiorì dapprima nell'ambito dell'ebraismo ellenistico, tanto nell'Egitto alessandrino quanto nei territori siro-palestinesi, un buon secolo o giù di lì prima di Cristo. Non credo che sia iniziato come una rivolta contro il sacerdotale Dio-creatore di Genesi 1, anche se alla fine fu questo l'orientamento che si impose, e che continua a identificare la falsa

Creazione di Genesi 1 con la vera Caduta degli esseri umani. Se mai, questi ebrei intertestamentari erano interessati a ripristinare una religione ebraica più arcaica che il culto del Tempio aveva oscurato, una religione in cui la linea divisoria tra Dio e l'umanità non era una rigida barriera. Miti e teosofie dell'ebraismo antico avevano anticipato di molto lo gnosticismo, e questo tipo di speculazioni fu riportato in auge nel corso del fecondo I secolo dallo gnosticismo ebraico. La tematica più importante fu quella relativa all'Adamo Primordiale o originario, l'Anthropos, o Uomo, come gli ebrei di lingua greca lo definivano, un essere al tempo stesso umano e divino, la cui enorme corporatura ricopriva l'universo intero, ma che in realtà lo trascendeva. Il nostro mondo, già prima della Caduta (o della sua contrazione nella Creazione di Genesi 1), *era contenuto nel corpo di Adamo, "Anthropos", Uomo*, che era indistinguibile da Dio. Di qui la gnosi, in cui un unico atto di conoscenza personale comprende al tempo stesso l'uomo che conosce Dio e Dio che conosce l'uomo.

Ciò che ci libera è la gnosi
di quello che eravamo

Lo gnosticismo, già presente tra gli ebrei precristiani, divenne naturalmente una delle prime forme di cristianesimo, e rivaleggiò con la Chiesa nascente dei primi due secoli della cristianità, dopo di che fu politicamente sconfitto e quindi eliminato in quanto forma di eresia. Il credo che utilizzo come testo su cui intonare il mio sermone è una versione del II secolo d.C. della dottrina del grande gnostico cristiano Valentino, senza alcun dubbio lo scrittore più dotato tra gli gnostici antichi. Ora però metterò da parte la storia, a eccezione di qualche occasionale chiarificazione qualora si renda necessaria.

In primo luogo la gnosi ci rende liberi perché è la conoscenza di chi eravamo, prima di quella Creazione sacerdotale che rappresentò in realtà la nostra Caduta dalla divinità nella divisione e nella frammentazione. Chi eravamo, quando eravamo i nostri sé originari? Come erano fatti i nostri volti, pri-

ma che si facesse il mondo? Che potere avevamo in quanto esseri, qual era lo stato della nostra coscienza, o il rapporto che avevamo con la vita? La gnosi per duemila anni è stata un sapere disponibile in realtà soltanto per un'élite, gli iniziati, chi era dotato di un'adeguata capacità di conoscenza. Ma l'autentica conoscenza di chi eravamo accomuna ben più di un'élite: ci riporta a un ente universale che conteneva tutti gli uomini e tutte le donne. Eravamo, noi tutti, esseri di duplice natura, Dio e Uomo, in un processo scambievole. La conoscenza di sé e quella di Dio erano in armonia, e non si trattava di una conoscenza teorica, bensì esperienziale. L'antico *Corpus Hermeticum*, opera di gnostici alessandrini pagani non esenti da influenze giudaiche, espresse con grande eloquenza questo straordinario senso della gnosi di chi eravamo:

> l'uomo in realtà ha una posizione superiore agli dèi, o per lo meno ha una completa uguaglianza di potere con quelli. Nessuno degli dèi celesti scenderà infatti mai sulla terra abbandonando il confine del cielo; l'uomo al contrario [...] non ha bisogno di abbandonare la terra per salire in alto, tanto è capace di estendersi. Bisogna dunque osare affermare che l'uomo che vive sulla terra è un dio mortale, il dio celeste un uomo immortale.

Che cosa vorrà dire essere «un dio mortale»? Essendo la gnosi la redenzione dell'"uomo interiore" o della "donna interiore", l'interiorità è il cuore o il centro della divinità mortale. L'interiorità gnostica non va confusa con le escursioni freudiane o junghiane nella vita psichica, ma è dipendente da un'illuminazione o una rivelazione, entrambe dall'interno e dall'esterno. Le immagini dell'interiorità risvegliata, di chi eravamo, dell'uscire da uno stato di ebbrezza, sottolineano sempre l'incontro tra realtà interiori ed esteriori che cercano di somigliarsi. Freud cercava di rafforzare l'Io, e Jung si travestiva da gnostico, ma l'integrazione che costituisce la gnosi è cosa ben diversa rispetto ai processi dell'analisi e della psicologia analitica. Parte di chi eravamo era Dio, un Dio personale ma che trascende quel che siamo diventati, come noi stessi eravamo

una volta assai più di quel che siamo divenuti. In pratica, la gnosi è una differenza che fa la differenza, poiché l'obiettivo è quello di tornare a una perfetta conoscenza, esperienziale e intellettuale al tempo stesso.

Ciò che ci libera è la gnosi
di ciò che siamo diventati

In tutta la letteratura religiosa non ho incontrato una rappresentazione di una depressione spirituale più icastica di quella fornita dallo gnosticismo a proposito degli aspetti più cupi della nostra esistenza terrena. Gli scritti della gnosi antica mi riportano alla mente l'universo delle tragedie più negativamente sublimi di Shakespeare, *Re Lear* e *Macbeth*, nonché i nostri terrificanti centri urbani, e la sconsolante devastazione di tanta parte del paesaggio americano. Il mondo in cui viviamo era definito *kenoma*, o vuoto cosmologico, dagli antichi gnostici: un mondo di tempo che si ripete, di riproduzione che non ha senso, assenza di futuro, generazione X: allora, ora e sempre. Altro non siamo diventati che vittime dei demoni, prigionieri di un concetto di destino governato da angeli ostili, detti "arconti", che sovrintendono alla nostra schiavitù.

Un giorno, mentre passeggiavo per Yale, incontrai un amico, l'eminente studioso dello gnosticismo Bentley Layton, che mi chiese le ragioni della mia espressione sofferente. E quando gli comunicai sinceramente che avevo male ai piedi, lui saggiamente levò in alto un dito e commentò: "Ah, è per via dell'arconte delle scarpe!". Nella realtà sovradeterminata di ciò che siamo divenuti anche le battute gnostiche hanno una loro utilità.

Si avverte un senso d'angoscia di questi tempi, all'avvicinarsi del terzo millennio, che ha un suo gusto tutto particolare, straordinariamente affine all'angoscia gnostica di due milleni fa. L'odierna mania americana per gli angeli, per i sogni parapsicologici, per l'esperienza della pre-morte e le sue manifestazioni in corpi astrali, tutto ciò presenta nette analogie con l'epoca in cui venne alla luce lo gnosticismo antico. Il miglior insegnamento che ci viene dalla gnosi, al riguardo, è di

sospendere il nostro entusiasmo per gli angeli: sono sì custodi, secondo la sapienza gnostica, ma delle nostre prigioni.

> Ciò che ci libera è la gnosi
> di dove eravamo

Lo gnosticismo ci racconta che prima della catastrofe della Creazione-Caduta eravamo in un luogo di riposo, la Pienezza o Pleroma, un ambiente paradossale di pace intensamente animata, e di estasi placida e al contempo attiva, una condizione non facile da immaginare, per lo meno come condizione perpetua. E tuttavia a me pare la descrizione più umana e di maggiore interesse di un paradiso o della condizione prima della Caduta che mai abbia incontrato. Monoimo, uno gnostico arabo antico influenzato da arcaiche teosofie ebraiche, ebbe un'acuta intuizione dell'Uomo del Pleroma, l'essere umano non caduto della Pienezza:

> Smetti di cercare un Dio e una creazione e simili cose, ma cerca te stesso a partire da te stesso e apprendi chi è colui che con un sol atto si appropria di tutto ciò che è in te e dice "il Dio *mio*, la mente *mia*, il pensiero *mio*, l'anima *mia*, il corpo *mio*", e apprendi donde provengano sofferenza gioia amore odio e lo star desto contro voglia e l'amare contro voglia. E se queste cose ricercherai esattamente, troverai te stesso in te stesso, essendo al contempo uno e molti come quell'asta, da te stesso avendo scoperto la strada.

«Quell'asta» è un rimando mirabile all'asta che indica la lettera greca iota la quale, essendo anche cifra numerica oltre che lettera dell'alfabeto, sta a indicare il dieci, il numero che contiene tutti gli altri numeri. E così Monoimo, a mio parere il primo bello spirito o il primo umorista tra gli gnostici, prosegue facendo di «quell'asta» anche un puntello interpretativo concependo l'Uomo perfetto nell'armonia del Pleroma:

> Quest'Uomo è un'unità singola, omogenea e indivisibile, composita e divisibile; del tutto amichevole, del tutto pacifica, del

> tutto ostile, del tutto nemica di se stessa, dissimile e simile, come certa armonia musicale, che contiene al suo interno tutto ciò che si potrebbe nominare o tralasciare, producendo ogni cosa, generando ogni cosa.

Rispetto all'Uomo originario del Pleroma il nostro universo rappresenta una copia deforme, e lo stesso dicasi di noi. Non ci è concesso di conciliare gli opposti, a differenza dell'Androgino, che è Anthropos, ed è al contempo uomo e donna, essere divino e umano, prepadre e premadre, radice dell'albero della nostra esistenza. Come è ben noto a tante femministe dei nostri tempi, il dio gnostico tanto tempo fa riuscì a evitare un'assurdità così difficile da eliminare dalle tradizioni giudaica, cristiana e islamica: il carattere esclusivamente maschile della divinità. E all'interno dell'Androgino è presente una vita sessuale: e come potrebbe non esserci? La storia di quella vita sessuale ha il suo massimo svolgimento nella cabala ebraica, ma è anche presente nella gnosi fin dalle origini.

> Ciò che ci libera è la gnosi
> di dove siamo stati gettati

«Gettati» è il verbo più importante del vocabolario gnostico, perché descrive, oggi come duemila anni fa, la nostra condizione: siamo stati *gettati* in questo mondo, in questo vuoto. Espulsi al tempo stesso da Dio e dal nostro sé autentico, dalla scintilla, viviamo e moriamo ogni giorno questo senso di esser stati scacciati. Ammettiamo pure che esista uno stimolante dinamismo nella nostra condizione; non è però questo a prevalere, non è questa la norma della nostra esistenza. È il senso del trauma a essere presente, di giorno come di notte: la paura di non essere amati, della perdita, della follia, e il presentimento della morte. Ecco come sulla nostra condizione presente si esprime Valentino nell'unica sua opera sopravvissuta intera, la bella meditazione nota come *Vangelo della verità*:

> Così essi ignoravano il padre: Egli è ciò che essi non vedevano. Poiché questo significava spavento, confusione, instabilità, dubbio e incertezza, esistevano molti inganni, attivi per le cause suddette, e vuote finzioni, come se la gente si fosse abbandonata al sonno e si trovasse in preda a sogni agitati: o si presenta loro un luogo in cui essi trovano scampo o si sentono senza forze, dopo essere stati inseguiti da qualcuno; o sono coinvolti in risse o stanno essi stessi ricevendo colpi; o stanno cadendo da grandi alture o volano per aria, sebbene non abbiano ali. Altre volte ancora è come se qualcuno tentasse di ucciderli, anche se nessuno li insegue, o essi stessi stanno uccidendo i loro vicini, perché sono imbrattati del loro sangue. Fino al momento in cui non si ridesta, colui che passa attraverso queste cose, immerso in tutte queste confusioni, non si accorge che esse non significano nulla.

Questo incubo sulla morte da vivi, composto diciotto secoli fa, richiede solo pochissimi aggiustamenti. Il Gesù gnostico del *Vangelo di Tommaso*, un Gesù pellegrino, più vicino a Walt Whitman che al Gesù delle chiese, ci parla come se ciascuno di noi fosse un viandante, e con suprema eloquenza ci indica esattamente dove siamo stati gettati:

> Ma se non conoscerete voi stessi, allora sarete nella privazione
> e sarete voi stessi la privazione. [...]
> Beato colui che era, prima di venire al mondo!

«Privazione» qui è esattamente ciò che Ralph Waldo Emerson, fondatore della gnosi americana, definiva con l'espressione «carenza o bisogno di immaginazione». Siamo stati ancor prima di venire al mondo; siamo sempre già stati, sicché non siamo mai stati creati, essendo antichi quanto Dio stesso. Eppure noi, le nostre vite, siamo stati precipitati in quel mondo, in cui Gesù ci esorta: "Siate dei viandanti!".

> Ciò che ci libera è la gnosi
> di dove ci affrettiamo

Se siamo stati scacciati, chi è stato a farlo? Non c'è stato nessun Odino o Giove o Jahvè a espellerci dal Pleroma: è un qualcosa che può essersi verificato solo con il proprio contributo. Anzi, è stato ed è non il sé, scintilla o *pneuma* (per usare il termine gnostico), ma la *psyche*, o anima, controparte di superficie del sé più profondo. Nel nostro vivere giorno per giorno sperimentiamo, per brevi lampi, il senso di dove ci affrettiamo, ma è la vista retrospettiva quella che più ci fa male. A sessantacinque anni mi ritrovo di sovente sconcertato a domandarmi: dove sono andati gli anni? Mentre scrivo questo sermone sono prossimo a inaugurare il mio quarantesimo anno consecutivo a Yale, e faccio fatica a stare dietro, coscientemente, alla velocità con cui quei quarant'anni se ne sono andati. Eppure è un'esperienza pressoché di tutti, tra amici e conoscenti della mia generazione. Sentire che il tempo scorre più in fretta, proprio mentre si accorcia l'intervallo che rimane, è una forma di vertigine cui la religione gnostica è la sola in grado di porre rimedio. Il tempo, secondo il giudaismo, il cristianesimo e l'islamismo è una grazia dell'Eterno: serve a redimere. Questa, che vuol passare per un'altra splendida idealità, è invece una bugia, fortemente efficace contro quella scintilla in grado di aiutarci a rallentare la fretta verso l'annientamento finale.

Quel che la gnosi ci dice è che il tempo, che degrada, è a sua volta il prodotto di una degradazione, di un fallimento all'interno della divinità. Ho rimandato fino a questo punto il discorso sulla degradazione di Dio perché non c'è aspetto dello gnosticismo che sia più frainteso, o che di più offenda le anime pie all'interno delle chiese ufficiali. Ma la crisi all'interno del Pleroma, la frantumazione della Pienezza originaria, deve essere stata un fatto scambievole: quando siamo precipitati in questo mondo creato dagli angeli inetti, precipitò anche Dio, discendendo non insieme con noi, ma in una sfera ignota, impossibilmente remota. Di *kenoma* ve ne sono (almeno) due, due vuoti cosmologici: il nostro mondo, *questo*, e le sfere invisibili, anch'esse create nel terrore, per dirla con Melville, nel suo capolavoro di puro gnosticismo *Moby Dick*. In *quei* luoghi desolati ora si aggira Dio, lui stesso un alieno, un forestiero, un esu-

le, proprio come noi qui. Il tempo, un'ombra «invidiosa» (come la definiva lo gnostico Shelley), precipitò dalla Pienezza sul nostro mondo. Un'ombra altrettanto invidiosa, senza nome, volteggia sopra il Dio vagante dell'Abisso, non solo escluso da noi come noi lo siamo da lui, ma anche disperato senza di noi quanto lo siamo noi senza di lui.

Ciò che ci libera è la gnosi
di ciò da cui siamo redenti

Poiché mi rivolgo a coloro che sono in cerca, a chi è gnostico, consapevole o no, mi esprimerò con una certa libertà. Un avvertimento necessario perché d'ora in avanti non potrò parlare senza il rischio di offendere quei devoti che credono nell'Alleanza, se ebrei; che credono che Gesù fosse il Cristo, se cristiani; o che sostengono che Maometto sia stato il sigillo dei profeti, se hanno abbracciato l'Islam. La gnosi da dove siamo redenti è la conoscenza del Dio caduto che gli gnostici chiamavano una volta Demiurgo, o vero Padre delle menzogne, il Dio di questo mondo travestito da Jahvè, il Padre. Chi ama il Dio la cui Creazione fu allo stesso tempo la Caduta nostra e di questo mondo ha come suo sommo precursore san Paolo, perché fu proprio lui in particolare a essere profondamente tentato dallo gnosticismo cristiano, per poi distaccarsene. Nella sua versatilità, sottolineò la distanza tra la sua Fede cristiana e la Legge ebraica, con tale decisione da fare della Fede l'unica benedizione e della Legge una bestemmia, un'antitesi che alcuni gnostici antichi interpretarono come un dissidio tra Gnosi e Fede, una fede da cui rifiutarono di distaccare la Torah, la Legge. Alla gnosi Paolo cercò di opporre ciò che definì «amore», un impulso che il semignostico Nietzsche rivelò essere qualcosa di assai differente:

> Già la parola "cristianesimo" è un equivoco, – in fondo è esistito un solo cristiano e questi morì sulla croce. Il "Vangelo" morì sulla croce. [...] È falso sino all'assurdo vedere in una "fede", per esempio nella fede della redenzione per mezzo di Cri-

sto, il segno distintivo del cristiano: soltanto la pratica cristiana, una vita come la *visse* colui che morì sulla croce, soltanto questo è cristiano.

Sullo stesso san Paolo Nietzsche osservava: «Il pensiero dell'unione con Cristo gli fece perdere ogni pudore, ogni umiltà, ogni imbarazzo, e la sua incontenibile ambizione si crogiolava nell'attesa della gloria divina». Si potrebbe aggiungere l'osservazione che a proposito di san Paolo fece George Bernard Shaw: «Non è più cristiano di quanto Gesù fosse battista; è un discepolo di Gesù solo quanto Gesù fu discepolo di Giovanni. Non fa nulla di ciò che Gesù avrebbe fatto, e non dice nulla di ciò che egli avrebbe detto». Se la "fede" cristiana significa san Paolo, e quasi inevitabilmente è così, ecco allora che la gnosi si carica del suo più profondo significato, che è un ritorno alle origini, non del cristianesimo, ma del Pleroma, della condizione in cui Dio e uomo sono indistinguibili. Ma da che cos'è che siamo redenti: dalle false vestigia di Dio e degli angeli, da ciò che rimase dopo la loro rottura con gli esseri umani?

Nella concezione gnostica il Dio delle religioni istituzionali occidentali è un impostore, indipendentemente dal nome che assume. Il suo atto di usurpazione s'è mascherato attribuendo all'antica Pienezza il nome di Abisso, o Caos, e dando oscenamente il nome di Creazione alla Caduta nella scissione. Una degradazione del divino è presentata come un atto benevolo; lo gnosticismo ha inizio con il ripudio di quest'atto, e con la presa di coscienza che la libertà dipende da un ritorno a quanto precedette la Creazione-Caduta. Siamo disperati, in preda a nostalgia e terrore, a ciò che definiamo "depressione"; e invece in una prospettiva gnostica la sofferenza che ci affligge è uno choc: per effetto del nostro precipitare siamo storditi, e in quanto vittime di una menzogna ci dimentichiamo di quel che sappiamo, della conoscenza, in definitiva, della parte più antica del nostro sé più profondo, che è conoscenza della parte migliore di noi. La Creazione non è riuscita ad alterare quella parte più nobile; c'è una scintilla, in noi, che ancora adesso è sana, originaria, pura. Questa scintilla è anche un seme, da cui ger-

moglia l'incrollabile gnosi, che ci redime da ciò che la gran parte della gente continua a chiamare Dio, nonostante l'angelo che adorano come Dio sia un povero rudere, disumanizzato.

Ciò che ci libera è la gnosi
di cosa sia veramente nascere

Nel *Vangelo di Tommaso* il Gesù gnostico dichiara che non siamo mai stati creati, e che pertanto non c'è alcun bisogno di una fine del tempo. Abbiamo avuto inizio prima degli inizi, e saremo ancora qui dopo la presunta apocalisse. Che cosa dev'essere stato allora realmente nascere per noi se ciò che è più antico, sublime e più autentico di noi stessi non ha mai sperimentato la nascita? Si faccia attenzione a questo scambio di battute, dal *Vangelo di Tommaso*, tra una sconosciuta e Gesù:

> Una donna si rivolse a lui dalla folla: "Beato il ventre che ti ha portato e il seno che ti ha nutrito!" Egli rispose: "Beati coloro che hanno ascoltato la parola del Padre e l'hanno osservata in verità! Verranno infatti giorni in cui direte 'Beato il ventre che non ha generato e il seno che non ha allattato!'".

Altrove, nello stesso *Vangelo di Tommaso*, Gesù distingue tra la "vera" madre e la madre semplicemente materiale o naturale, e ancora una volta in questa antologia di detti si ritrova una cupa riflessione: «Chi riconosce il padre e la madre verrà chiamato figlio di meretrice», perché è un errore riconoscere la propria stirpe naturale, che semplicemente non appartiene alla gnosi. È solo la scintilla o sé originario che si può riconoscere, in se stessi o negli altri. Niente di tutto ciò mette in dubbio o sotto accusa la paternità o la maternità in quanto tali; l'effetto cercato, semmai, è quello di liberarci dalla concezione della nascita in sé come condivisione o ripristino della Creazione-Caduta. Non è doglianza o rammarico per la nascita naturale: è soltanto un problema di prospettiva, ma ciò mi riporta al cuore di questo sermone, che è poi il centro della gnosi: qual è la comprensione autentica della rinascita e della risurrezione?

Ciò che ci libera è la gnosi
di cosa sia veramente rinascere

Come già dichiarato in precedenza, lo gnosticismo può essere pagano, ebraico, cristiano o musulmano, o può arrivare ad assumere l'aspetto esteriore di forme spirituali ancora più orientali. Gli ermetici, dall'antica Alessandria passando per il Rinascimento italiano fino a Giordano Bruno, costituiscono una tradizione ininterrotta di gnosticismo pagano. La gnosi ebraica, partendo dai *minim* o eretici della Palestina talmudica, attraversa l'immensa tradizione cabalistica, tutt'oggi vitale. Lo gnosticismo cristiano, estirpato dalla Chiesa, entrò nella clandestinità per riemergere con i catari a partire dalla fine del XII secolo, ma solo per essere distrutto da una crociata organizzata dal papa nel secolo seguente con una campagna di sterminio che è parte integrante della lunga storia di inganni e violenza della Chiesa cattolica. Lo gnosticismo dei sufi musulmani, in particolare degli sciiti, è sopravvissuto a molte persecuzioni nel mondo islamico, e sopravviverà alla barbarie dell'Iran contemporaneo.

Cito tutto ciò perché non si può presentare la gnosi della rinascita senza addentrarsi nell'immagine della risurrezione, e desidero distaccare quell'immagine da Gesù, o meglio dal Gesù delle chiese dogmatiche. Ciò che ci redime è alla fine la gnosi del Corpo di risurrezione, quale che sia la sua immagine, quella di Ermes, dell'angelo Metatron nella cabala, del *Christos Anghelos*, o le svariate forme dell'Uomo di Luce nel sufismo iranico. Sono tutte versioni dell'Anthropos gnostico; e che cos'altro è la rinascita, e che cos'è la risurrezione?

Nel *Vangelo di Tommaso*, come lo interpreto io, la rinascita è associata alla condivisione della solitudine di Gesù, o all'essere un viandante insieme con lui. Per lo gnostico, Gesù non ha nulla a che vedere con la crocifissione; il «Gesù vivente» del *Vangelo di Tommaso* è stato risuscitato senza passare per il sacrificio della redenzione. Non abbiamo fondamentalmente colpa alcuna se ci ritroviamo esseri solitari in una giungla cosmica, la nostra galassia, esclusa dalla salvezza dal vero Dio che *non è* il creatore di questo mondo, *non è* il creatore dell'a-

nima umana, e *nemmeno* della scintilla o sé autentico dell'uomo, perché questo è coeterno a Dio. Non c'è dunque alcun fondamento che motivi un sacrificio in Dio, o nell'uomo, e ciò che James Joyce ha definito il *Dio carnefice del cristianesimo dogmatico* è pertanto irrilevante rispetto al processo di risurrezione. Quando agli antichi gnostici veniva chiesto di fare i conti con l'immagine del Cristo sulla croce, replicavano che si trattava di un'«apparizione», e che l'animo indomito di Gesù non poteva soffrire. C'era chi sosteneva che accanto alla croce stesse il «Salvatore sorridente» a dileggiare i persecutori del suo fantasma, il suo succedaneo.

Agli gnostici cristiani non c'era niente che sembrasse più sublimemente folle dell'adorazione da parte della Chiesa di uno strumento di tortura con cui il dio degradato, il falso dio, si era sforzato di umiliare e distruggere l'Uomo di Luce. Dovevano essere i musulmani, in seguito, a far propria questa interpretazione, e da parte mia devo segnalare come molti gruppi spirituali indigeni in America o non tengano conto alcuno della croce (come i mormoni) o esibiscano solo la croce vuota, la croce della Risurrezione. Nello gnostico *Trattato sulla Risurrezione* viene chiesto il significato del risorgere, e così si risponde: «È lo svelamento in ogni dato tempo degli elementi che sono sorti». Questa "migrazione nel nuovo" ha già avuto luogo all'interno di ciascuno gnostico, e la risurrezione è pertanto la stessa gnosi.

Il Nuovo Testamento, con una sorprendente forma di censura, non ci dice praticamente nulla dei quaranta giorni e delle quaranta notti in cui i discepoli se ne andarono al seguito di Gesù *dopo la sua risurrezione*. Se si consulta l'*Enciclopedia cattolica* su questa faccenda di non poco conto, vi si troverà soltanto un discreto consiglio a non indagare oltre. Il cristianesimo dogmatico ha messo da parte fin dall'inizio quei quaranta giorni. La gnosi, antica e moderna, è tornata a figurarseli e, che voi siate gnostici cristiani o semplicemente studiosi senza un credo, vi invito a prenderli in considerazione insieme con me, e con tutti coloro, dagli antichi valentiniani ai mormoni moderni, che non si sono fatti scoraggiare dai dogmatismi, discreti o coercitivi che siano. «Mentre siamo in questo mondo,

è necessario acquistare per noi la risurrezione», dice il *Vangelo di Filippo*, e i poeti si sono trovati d'accordo: William Blake, Arthur Rimbaud, Rainer Maria Rilke e tanti altri. Forse sono stati i sufi sciiti a dare un quadro più coerente ed esaustivo della complessa immagine del Corpo di risurrezione; come in seguito i cabalisti, possedevano teorie di mondi alternativi, di differenti stati dell'essere che si intrecciavano in questa vita. Forse la gnosi non può fare a meno di simili complesse teosofie, ma questo è un sermone sulla libertà dello spirito, e così voglio provarmi a delineare una visione dell'immagine della rinascita o risurrezione assai più diretta di quanto sufismo e cabala potrebbero mai fornirmi.

Se la gnosi ci rende liberi, ciò può accadere solo perché essa ci insegna una risurrezione precedente la morte, proprio come ci dice il *Vangelo di Filippo* a proposito del Cristo che «prima è risuscitato e poi è morto». L'immagine fondamentale, preliminare, utilizzata nel *Vangelo di Filippo* per la risurrezione è «la camera nuziale», un simbolo sacramentale per la perduta, androgina Pienezza del Pleroma.

Bentley Layton sottolinea che non si può essere certi che gli gnostici valentiniani celebrassero effettivamente un sacramento della camera nuziale o utilizzassero quella camera nuziale semplicemente come un'immagine spirituale; in ogni caso, come preludio di risurrezione, conserva una sua forza mitica. Da parte mia sospetto che la celebrazione di un rito della camera nuziale ci fosse, e che fosse destinato a ripristinare l'androgino che era Anthropos, ma quali che fossero le pratiche sessuali utilizzate, la sua forza simbolica era l'annientamento del regno della morte. A eccezione del *Vangelo della verità*, di Valentino ci restano solo dei frammenti, e questo è uno:

> Dall'inizio siete immortali e figli della vita eterna, e avete voluto che la morte fosse divisa fra voi per consumarla e dissolverla: e la morte è morta in voi e per voi. Infatti allorché dissolvete il mondo, voi non siete dissolti, ma dominate sulla creazione e su tutta la corruzione.

Questo brano straordinario ci è stato tramandato insieme con un illuminante commento di Clemente di Alessandria, un grande intellettuale cristiano che fu contemporaneo di Valentino:

> [Valentino] riteneva che esistesse un popolo che per sua propria natura era salvo; che questa razza sia effettivamente scesa tra noi per la distruzione della morte; e che l'origine della morte sia nell'opera del creatore del mondo.

Non riesco a immaginare come si potrebbe porre con maggior chiarezza la controversia tra gnosticismo e cristianesimo, tra Valentino e Clemente. Valentino, il più grande gnostico, ci dice che tra noi c'è chi conosce la risurrezione, e costoro annienteranno la morte; Clemente, in atteggiamento difensivo, esprime lo choc del cristiano credente che scopre che il suo Dio è ritenuto colpevole dell'invenzione della morte.

È proprio qui il centro vitale dell'inesauribile conflitto tra gnosticismo e giudaismo, cristianesimo e islamismo istituzionali: chi è responsabile dell'origine della morte, e qual è la natura della risurrezione? Se sei capace di accettare un Dio che convive con i campi di sterminio, con la schizofrenia e l'AIDS, e tuttavia si conserva onnipotente e in qualche modo benigno, allora hai la fede, e hai accettato l'Alleanza con Jahvè, o la Redenzione del Cristo, o la sottomissione all'Islam. Se conosci te stesso come affine con il Dio straniero, con il Dio alieno, escluso da questo mondo, allora sei uno gnostico, e forse i momenti più belli e più intensi vengono pur sempre in ciò che c'è in te di più prezioso e di più antico, a un soffio o a una scintilla che precede di molto questa Creazione. In quei momenti, tu non conosci la morte; conosci semmai ciò che Valentino aveva in mente nella placida consapevolezza che chiude il *Vangelo della Verità*:

> Questo è il Luogo dei beati, questo è il loro luogo. Quanto agli altri, sappiano essi, nei luoghi in cui si trovano, che non è conveniente per me, dopo che sono stato nel Luogo del riposo, parlare di altre cose.

Ringraziamenti

Devo moltissimo al mio editor, Celina Spiegel, e alle mie assistenti, Ginger Gaines e Carla Januska. Come sempre, sono grato alle biblioteche e ai bibliotecari della Yale University.

HAROLD BLOOM

6 febbraio 1996
Timothy Dwight College
Yale University

Indice dei nomi

Abul-Barakat, 133
Adler, Alfred, 98
Agostino (sant'), 41, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 74, 100, 144, 146, 163, 189
Alessandro Magno, 34, 67, 188
Al-Hallaj, 25
Ali, 170
Alighieri, Dante, 22, 28, 49, 60, 70, 100, 125, 149
Ambrogio (sant'), 59
Antioco Epifane, 188
Apuleio, 62
Aristotele, 85, 129, 180
Artemidoro, 85
Avicenna, 72, 130

Ba'al Shem Tov, 183, 184
Bakan, David, 108, 109
Balzac, Honoré de, 164
Beckett, Samuel, 100
Berger, Hans, 88
Bernardo (san), 55
Blake, William, 22, 23, 24, 28, 31, 32, 43, 44, 69, 159, 192, 193, 194, 214
Boheme, Jakob, 43
Bonaventura (san), 55
Borbély, Alexander, 88, 89
Borges, Jorge Luis, 101, 131, 196
Bossuet, Jacques-Bénigne, 56
Boyer, Paul, 187
Brown, Peter, 142, 143, 160
Browne, Thomas, 86, 100
Bruno, Giordano, 122, 154, 212
Butler, Jon, 190
Bynum, Caroline W., 144
Byron, George Gordon, 184

Calvino, 86
Caro, Joseph, 79, 82, 194
Casaubon, Isaac, 154
Chesterton, Gilbert K., 24
Chrisda, 84
Clemente di Alessandria, 215
Cocteau, Jean, 114, 119
Cohn, Norman, 15, 16, 34, 35, 65, 135, 136, 188
Copenhaver, B.P., 153
Corbin, Henry, 119, 130, 131, 133, 137, 140, 144, 146, 147, 148, 149, 152, 164, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 194

Cordovero, Mosè, 79, 83, 100
Couliano, Ioan, 12
Crane, Hart, 22, 23, 24, 158
Crick, Francis, 89, 100
Crisostomo, Giovanni, 142
Cullmann, Oscar, 138, 140

Daniele, 15, 16, 17, 35, 64, 69, 72, 73, 77, 135, 162, 188, 191
Darwin, Charles, 100
Davidson, Gustav, 65
Dickens, Charles, 100
Dickinson, Emily, 30
Dionigi l'Areopagita, *vedi* Pseudo Dionigi
Dodds, Eric R., 121, 128, 129, 136
Doniger O'Flaherty, Wendy, 94, 95, 123

Eckhart, Johannes, *vedi* Meister Eckhart
Eleazar di Worms, 178
Eliade, Mircea, 122, 123, 124
Elisha ben Abuya, 51, 175
Emerson, Ralph Waldo, 21, 23, 28, 31, 32, 33, 75, 100, 101, 107, 158, 200, 207
Empedocle, 88, 99, 121, 122
Eraclito, 85, 86, 94
Ezechiele, 50, 60, 63, 69, 73, 136, 139, 178, 179

Fatima, 110, 170, 172, 173
Ferenczi, Sàndor, 97, 98
Ficino, Marsilio, 154
Filone d'Alessandria, 164, 195
Forsyth, Neil, 64, 66
Fowden, Garth, 153, 155, 158
Francesco d'Assisi (san), 49, 69, 75
Freud, Sigmund, 24, *83-112*, 149, 193, 203
Frieden, Ken, 84, 111

Giacomo il Giusto, 57, 140, 141, 142, 145, 147, 161, 181, 194, 195
Gingrich, Newt, 26, 33, 34, 36, 38, 39, 187, 188
Giovanni Battista (san), 162, 196, 210
Giovanni Evangelista (san), 16, 60, 61, 65, 67, 155
Giovanni della Croce (san), 27, 56
Giovanni di Stefano, 154
Goodenough, Erwin, 195
Graham, Billy, 13, 189

Hatch, Nathan, 190
Heidegger, Martin, 101
Hengel, Martin, 195, 196
Hisda, 86
Huffington, Arianna, 25, 36
Huxley, Aldous, 27, 28, 119

Ibn 'Arabi, 28, 89, 90, 100, 132, 172
Ibn Ezra, Abraham, 180
Ibsen, Henrik, 100
Idel, Moshe, 12, 51, 134, 153, 162, 163, 177, 178, 180, 183
Ippolito (sant'), 166
Isaia, 51, 60, 61, 62, 66, 136
Ishmael, 50, 51, 52, 53, 162

James, William, 13, 26, 119

Jonas, Hans, 30, 31, 32, 154, 159, 161,163, 195
Jones, Ernest, 97
Joyce, James, 100, 213
Jung, Carl Gustav, 86, 97, 98, 203

Kafka, Franz, 100, 101
Kierkegaard, Søren, 25, 28
Kleitman, Nathaniel, 88
Knight, G. Wilson, 136
Knight, W.F. Jackson, 136
Kushner, Tony, 46, 61, 70

Lacan, Jacques, 112
Law, William, 194
Layton, Bentley, 163, 166, 177, 204, 214
Le Guin, Ursula K., 42
Leon, Moses de, 17
Lewis, Clive Staples, 28, 29, 58, 62
Lewis, I.M., 127
Locke, John, 93
Löw ben Bezalel, Judah, 81, 134
Luria, Isaac, 28, 79, 80, 83, 167, *179-186*, 194

Maimonide, Mosè, 79, 86
Maometto, 29, 70, 77, 108, 141, 158, 169, 170, 174, 181, 201, 209
Marlowe, Christopher, 24
Marx, Karl, 99
Matteo (san), 61
McConckie, Oscar W., 76, 77
Medici, Cosimo de', 154
Meister Eckhart, 27
Melville, Herman, 189, 210
Merrill, J., 46
Mill, John Stuart, 93
Miller, William, 190
Milton, John, 24, 41, 42, 43, 64, 68, 70, 137
Molière (Jean-Baptiste Poquelin), 100
Monoimo, 205
Montaigne, Michel de, 100, 101, 107
Moody, Raymond A., 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 124

Nabokov, Vladimir, 101
Nathan di Gaza, 185
Nietzsche, Friedrich, 34, 87, 99, 107, 111, 209, 210

Omero, 89, 136, 139
Origene, 140, 143, 144, 163
Osea, 73

Paolo (san), 37, 57, 59, 61, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 75, 76, 116, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 146, 209, 210
Pelikan, Jaroslav, 59
Pietro (san), 57
Pirandello, Luigi, 100
Pitagora, 121
Platone, 86, 94, 101, 129, 143, 166
Plotino, 155
Proclo, 69, 129
Proust, Marcel, 100, 101
Pseudo Dionigi, 59,61

Quinn, Vincent, 72

Reed, Ralph, 187
Régamey, P.R., 56, 57
Rieff, Philip, 104, 105
Rilke, Rainer Maria, 73, 214
Rimbaud, Arthur, 214
Ring, Kenneth, 117, 118, 119, 120, 124, 126
Rivera, José, 46
Robertson, Pat, 35
Russell, Jane, 72

Schimmel, Annemarie, 169
Scholem, Gershom, 12, 31, 101, 109, 110, 132, 133, 134, 153, 175, 177, 181, 182
Schopenhauer, Arthur, 93
Shakespeare, William, 21, 22, 24, 87, 90, 91, 93, 100, 107, 109, 111, 149, 204
Shaw, George Bernard, 210
Shaykh Ahmad Ahsa'i, 130, 132, 149
Shelley, Mary, 81
Shelley, Percy Bysshe, 64, 137, 209
Simon Mago, 162, 196
Smith, Joseph, 44, 49, 61, 69, 70, 71, 76, 77, 191, 192
Socrate, 62, 94, 138
Sohravardi, 171, 172, 173
Steinsaltz, Adin, 147
Stevens, Wallace, 72, 73
Swedenborg, Emanuel, 43, 69, 116, 194

Tabari, 131
Tarfon, 162
Teresa (santa), 69
Tertulliano, 143, 144
Timmins, D.B., 76
Toffler, Alvin, 33
Tolstoj, Lev, 22, 102
Tommaso d'Aquino (san), 41, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 86, 144
Trachtenberg, Joshua, 107
Tyndale, William, 83

Urbach, Ephraim E., 181

Valentino, 28, 46, 100, *158-169*, 179, 183, 194, 202, 206, 214, 215
Valla, Lorenzo, 59
Van den Berg, J.H., 70
Vital, Hayyim, 80, 81, 83

Wasson, R.G., 123
Waugh, Evelyn A., 119
Welsh, Alexander, 96, 100
Werblowsky, Zwi R.J., 79, 81, 82
West, Robert H., 42
Whitman, Walt, 207
Wittgenstein, Ludwig, 96, 101, 102, 103
Wolfson, Elliot R., 178
Wollheim, Richard, 98, 103
Wordsworth, William, 23

Zaleskie, Carol, 120
Zoroastro, 15, 16, 17, 34, 35, 44, 45, 64, 66, 69, 136, 137, 189

BLOOM, Harold
Visioni profetiche / Harold Bloom ; traduzione di Nicola Rainò . - Milano : il Saggiatore, 1999. - 224 p. ; 22 cm. - (Nuovi Saggi). - Trad. di : Omens of Millennium. - ISBN 88-428-0588-2

1. Angeli 2. Sogno 3. Risurrezione

I. Rainò, Nicola II. Tit.

299.932 (Religione. Altre religioni. Gnosi)

Ristampa						Anno			
0	1	2	3	4	5	1999	2000	2001	2002

Finito di stampare nell'ottobre 1999
presso Milanostampa, Farigliano, Cuneo