



AA. VV.

FIGURE
ADELPHIANE

CRISTINA CAMPO, FURIO
JESI, JACOB TAUBES,
SIMONE WEIL



I sei pollici del Covile

I SEI POLLICI DEL COVILE

*Una collana dal formato ottimizzato per i
dispositivi di lettura.*

7



INDICE

Gnosi e gnosticismo: appunti per una definizione (Luigi Walt).....	5
Arimane e la Gemeinwesen (Claudio Dettorre- Omar Wisyam).....	36
Il suicidio di Simone Weil e la <i>machine</i> intellet- tuale (Stefano Borselli).....	46
Nota sui tre saggi seguenti.....	58
La rivoluzione postmoderna (Angelo Vigna)....	62
Cristina Campo e la «Tradizione» primordiale (Gianni Rocca).....	102
Furio Jesi: un «curioso» intellettuale di sinistra (Gianandrea Torre).....	175
Uno studioso singolare (Leandro Piantini).....	252

GNOSI E GNOSTICISMO: APPUNTI PER UNA DEFINIZIONE*

VERSO UNA DEFINIZIONE STORICA

NON è facile fornire una definizione univoca di «gnosi». Il termine, notoriamente, deriva dal greco *gnôsis*, «conoscenza», e viene spesso impiegato per designare un insieme composito di dottrine, di natura mistico-sapienziale e iniziatica, che sarebbe stato condiviso da alcuni mo-

* *Il Covile* n°775, novembre 2013. Fonte e ©: www.lettereapaoline.net. Questa voce è stata pubblicata il 16 dicembre 2008 in *Sillabario*.

vimenti religiosi definiti appunto «gnostici», sorti in epoca tardo-ellenistica nelle zone mediorientali dell'Impero romano.

L'etichetta include sistemi diversissimi fra loro, dei quali in realtà sappiamo ben poco. La ricostruzione storica dello gnosticismo, almeno fino al ritrovamento della biblioteca di Nag Hammadi (1945), è dipesa infatti in massima parte dall'esame di testimonianze polemiche, tratte dalle opere dei grandi eresologi cristiani dell'antichità (principalmente: Ireneo di Lione; Clemente di Alessandria; Origene; l'autore dell'*Elenchos*; Epifanio di Salamina; ma anche autori non cristiani come Porfirio, e altri). Pertanto, c'è chi propone addirittura di rifiutare, in sede storico-scientifica, l'utilizzo stesso del termine

«gnosticismo», per il semplice fatto che molti autori, attualmente annoverati fra gli «gnostici», non si designarono mai come tali.¹

Le testimonianze dirette, come abbiamo detto, sono piuttosto scarse. Una gran massa di testi è andata perduta. Ma non è esclusa la possibilità di scoprirne altri, rispetto a quelli che possediamo al momento. Un po' come è accaduto per il famigerato *Vangelo di Giuda*, sul quale avevamo soltanto scarse informazioni. Un domani, chissà, potrebbero spuntare dalle sabbie il Vangelo dei quattro punti cardinali, citato dal vescovo Maruta (†420) nel suo *De*

1 Vedi J.—D. Dubois, M. Tardieu, *Introduction à la littérature gnostique*, Cerf, Paris 1986, pp. 21–37.

Sancta Synodo Nicaena, o il *Libro dei Simoniani* menzionato dalle *Costituzioni apostoliche* (6,16).²

Il dibattito sulla «gnosi» è tuttora apertissimo, e si presenta estremamente ramificato. Anche per quel che riguarda le origini stesse dello gnosticismo: si va dagli ormai sparuti difensori dell'ipotesi di A. von Harnack, che nel secolo scorso interpretò la «gnosi» come un episodio di «ellenizzazione acuta» del cristianesimo, fino a quanti suppongono al contrario un'origine orientale e giudaica, non ellenica o cristiana, per questo fenomeno: la religiosità

2. Va detto comunque che la voce polemica dei padri della Chiesa, confrontata con le scoperte archeologiche degli ultimi anni, si è spesso dimostrata attendibile.

degli gnostici si sarebbe basata, secondo costoro, sull'affabulazione mitica e sull'indagine misteriosofica, piú che sulla speculazione filosofica.³

Gli storici parlano sia di pre-gnosticismo, in base alla pre-esistenza di temi e motivi che confluiranno solo in seguito nei sistemi gnostici, sia di proto-gnosticismo, in base all'esistenza di correnti (apocalittica giudaica, Qumran, mondo iranico, platonismo e orfismo, etc.) in cui si troverebbero già tutti gli elementi assiali dei sistemi del II secolo: per un bilancio della questione, si può consultare il volume di E.

3 In proposito, si leggano gli studi di G. Stroumsa, *Hidden Wisdom. Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

Yamauchi, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*.⁴

Una distinzione molto utile, quella fra «gnosi» e «gnosticismo», è stata abbozzata nel corso di un Colloquio di studi tenutosi in Italia, a Messina, nel 1966:

Per evitare un uso indifferenziato dei termini gnosi e gnosticismo, sembra utile identificare, con la cooperazione dei metodi storico e tipologico, un fatto determinato, lo «gnosticismo», partendo metodologicamente da un certo tipo di sistemi del II secolo d.C. (...). Lo gnosticismo delle sette del II sec. implica una serie coerente di caratteristiche che si possono riassumere nella concezione della presenza

4 Wipf & Stock, Grand Rapids-London 1983.

nell'uomo di una scintilla divina, che proviene dal mondo divino, che è caduta in questo mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte, e che deve essere risvegliata dalla controparte divina del suo Io interiore per essere finalmente reintegrata.⁵

Non ogni «gnosi», quindi, può essere considerata «gnostica» (autori decisamente ortodossi, come Clemente Alessandrino o Massimo il Confessore, parlano tranquillamente di una «gnosi» cristiana). I tratti salienti dello «gnosticismo», esposti schematicamente, sarebbero allora i seguenti: a) la presenza di un complesso

5 *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, cur. U. Bianchi, Brill, Leiden 1967, pp. XX-XXII.

schema mitologico-cosmologico fondato sull'idea di «caduta» (rottura originaria di un ordine divino del cosmo, talora coincidente con la creazione del mondo sensibile ad opera di un demiurgo), cui corrisponderebbe sul piano antropologico b) un acceso dualismo tra mondo materiale e mondo spirituale e c) l'idea di un patrimonio sapienziale esclusivo, trasmissibile per via esoterica, in grado di condurre il gruppo ristretto che lo possiede alla salvezza e alla liberazione dai lacci della vita carnale.

Un ulteriore tratto, tipico delle dottrine gnostiche, è ravvisabile nella mescolanza di elementi provenienti da tradizioni religiose eterogenee, spesso amalgamati senz'alcuna pretesa di coerenza. Molto

frequente, infine, è una rigida classificazione dell'umanità secondo tre categorie: gli spirituali (o pneumatici, ossia coloro che posseggono la «gnosi» e sono già re-denti), gli psichici (ossia gli uomini che, con l'aiuto dei «perfetti», possono accedere alla «gnosi») e gli ilici (nei quali predomina la *byle*, cioè la materia, e che perciò sono destinati alla dissoluzione). Oltre al consueto richiamo ad insegnamenti nascosti, che sarebbero stati impartiti segretamente a personaggi della storia biblica o delle origini cristiane.

Tutte queste caratteristiche, con le dovute variazioni, si ritrovano lungo l'arco della storia religiosa occidentale, in vari movimenti marginali, dall'antichità sino all'epoca moderna. Per saperne di piú, si

potranno leggere i seguenti volumi introduttivi, facilmente reperibili per il lettore italiano: I. P. Culiano, *I miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*;⁶ G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*;⁷ H. C. Puech, *Sulle tracce della Gnosi*.⁸ Da maneggiare con cautela, invece, sono le pagine divulgative ma assai poco equilibrate di Elaine Pagels.

Fra le raccolte di testi gnostici in traduzione, si possono segnalare quelle approntate da L. Moraldi (cur.), *La Gnosi e il mondo: raccolta di testi gnostici*⁹ e da M.

6 Trad. it., Jaca Book, Milano 1989.

7 Laterza, Roma-Bari 1983.

8 Trad. it. Adelphi, Milano 1985.

9 TEA, Milano 1988.

Simonetti (cur.), *Testi gnostici in lingua greca e latina*.¹⁰

✠ VERSO UNA DEFINIZIONE STORICO-FILOSOFICA

IL termine «gnosi», per sua natura sfuggente e bisognoso di chiarimenti, è oggi reso ancor piú problematico dalla disinvoltura con cui viene impiegato in ambito filosofico, soprattutto a partire da modelli interpretativi certamente fecondi, ma non privi di una qualche ambiguità. Tra i casi piú lampanti possiamo citare quello di Hans Jonas, che per primo ha proposto di leggere fenomeni moderni, come l'esistenzialismo e il nichilismo, alla

¹⁰ Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, Milano 1993.

luce delle antiche dottrine gnostiche;¹¹ o di Jacob Taubes, che da Jonas ha tratto l'idea di far interagire il potenziale sovversivo della gnosi tardo-antica con alcune strategie filosofiche del mondo contemporaneo, operando un continuo e aporetico passaggio da un piano «storico-genealogico» a un piano «strutturale».¹²

Sia Jonas che Taubes condividono l'idea che la «gnosi», nel suo contesto originario, abbia rappresentato sostanzialmente un grido di protesta nei confronti di un mondo dominato dal *fatum* o dal *nomos*

11 Cfr. ad es. *Lo gnosticismo*, trad. it. SEI, Torino 1991, pp. 335-355.

12 Vd. *Messianismo e cultura. Saggi di politica teologia e storia*, trad. it. Garzanti, Milano 2002, pp. 223-253 e pp. 311-400.

— un mondo che, nello stile mitologico dei movimenti gnostici, veniva percepito come soggetto al funesto dominio di potenze ostili, ad esempio nella forma di un rigido determinismo astrologico.

Ora, l'immagine del mondo, così come si sarebbe configurata in epoca moderna nei vari «miti» del sapere scientifico o della tecnica, avrebbe nuovamente ottenuto, in quanto totalità, una compiutezza di questo genere: massimamente con il determinismo della scienza o delle ideologie politiche, contro il quale, dal romanticismo in poi e con differenti configurazioni, si sarebbe quindi organizzata la protesta delle arti. Secondo Taubes, in particolare, questa rinnovata reazione «gnostica» del mondo moderno sarebbe inevita-

bilmente nichilista, dato che, pur mantenendo lo sguardo sulla negazione dell'Ordine, non riuscirebbe a raggiungere un appiglio trascendente da cui giudicarlo.

Queste intuizioni di Jonas e Taubes, seppure con premesse ed esiti del tutto diversi, trovano riscontro anche nell'analisi di altri pensatori contemporanei, che hanno avuto il pregio di riflettere sul tema con un maggiore distacco critico. È il caso, ad esempio, di Eric Voegelin, che ha impiegato la chiave «gnostica» per interpretare tutta la vicenda politico-filosofica del mondo moderno (e non soltanto la reazione ad esso: si vedano i saggi *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959, e, in trad. it., *Il mito del mondo nuovo. Sag-*

gi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo¹³); o dell'italiano Emanuele Samek Lodovici, autore di un prezioso volume sui riverberi della «gnosi» nella cultura contemporanea (*Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*).¹⁴

Entrambi gli autori qualificano col termine «gnosi» una sorta di micidiale avversario della visione classico-cristiana del mondo. È sintomatico, in tal senso, che gli unici due miti partoriti in modo assolutamente originale dalla modernità siano stati allora quelli di Faust e del Golem: due sfide lanciate alla potestà creativa di Dio e alla razionalità metafisica, in nome di un'auto-fondazione simbolica dell'uma-

13 Rusconi, Milano 1970.

14 Ares, Milano 1979.

no. In proposito, qualcuno ha suggerito di guardare alla «gnosi» moderna come al risultato di un'esperienza «orfica». Come ha fatto notare Vittorio Mathieu:

Qual è, infatti, la colpa di Orfeo? È di compiere il suo atto prima che Euridice abbia raggiunto la superficie della terra; dunque, prima che sia stata colpita dai raggi del sole, cioè da una luce che dà naturalmente la vita. Ciò che l'intelletto vede — e sia pure l'intelletto di un vate — dev'essere anzitutto vivificato da un'altra luce. Euridice non tornerà alla luce senza essere ritornata natura. L'intelletto non cancella la differen-

za tra la vita e la morte, e a render vive le ombre non basta lo sguardo.¹⁵

Il demoniaco dell'arte moderna, cui è dedicata la fine analisi di Mathieu, consisterebbe allora in una tentazione intellettuale, demiurgica: punto di arrivo ideale di una simile operazione sarebbe la cancellazione della differenza tra ciò che è artificiale e ciò che è reale. Semplificando il discorso di Mathieu, potremmo quindi affermare che appaiono operanti, nel mondo moderno e contemporaneo, due «gnosticismi» estetici, apparentemente di segno opposto:

¹⁵ *La voce, la musica, il demoniaco*, Milano 1983, p. 10.

1 Il primo, che potremmo definire «pro-
 ◆ meteico», tenderebbe all'identificazio-
 ne piana di linguaggio e realtà. Come nella
 parabola del musicista Adrian Leverkühn,
 protagonista de *Il Dottor Faustus* di Tho-
 mas Mann, a dominare in esso sarebbe una
 sorta di pelagianesimo estetico:

la presunzione di produrre noi la na-
 tura per farne il veicolo della salvez-
 za, in luogo di attendere l'ispirazio-
 ne come una grazia, e di accettare
 con umiltà quello che ci viene dato.¹⁶

La tentazione di Leverkühn è demiurgi-
 ca, mira alla sovranità sull'esistente attra-
 verso la ricostruzione intellettuale della
 realtà con la musica, in particolare con la

sua estrema «razionalizzazione», offerta dal sistema dodecafonico, che rappresenterebbe un superamento della barriera tra artificiale e naturale, «l'ambiguità elevata a sistema» (come osservava lo stesso Mann, ne *Il Doctor Faustus*).¹⁷ Ma se nel Faust di Goethe la tentazione di Mefistofele non garantiva una reale possibilità di riprodurre artificialmente la natura, tale possibilità apparirebbe plausibile all'artista del Novecento. Come nel surrealismo, assisteremmo all'incontro fatale fra gli impulsi piú bassi e «automatici» dell'uomo e una coscienza di sé essenzialmente «razionalista», improntata cioè ad una ragione di tipo strumentale e doxastico, senza aperture nei confronti della trascendenza.

¹⁷ Trad. it. Mondadori, Milano 1968, p. 68.

2 L'altro sarebbe uno gnosticismo «nominalista», e troverebbe il suo centro di gravità nella rottura, consumatasi secondo George Steiner tra il 1870 e il 1930, del «patto» tra realtà e linguaggio. Tale rottura, costituendo «una delle poche rivoluzioni autentiche dello spirito occidentale», fornirebbe la definizione stessa della modernità.¹⁸ Da allora sarebbe iniziata l'epoca del dopo-parola, di cui la cosiddetta «morte di Dio», con una formula alquanto abusata, non sarebbe altro che una delle tante articolazioni. Alla progressiva dissoluzione del sistema tonale in musica, corrisponderebbe in poesia l'esperienza di un Mallarmé o di un Rimbaud. La parola

18 *Vere presenze*, trad. it. Garzanti, Milano 1992, pp. 95-96.

«fiore» — afferma Mallarmé — è *l'absente de tous bouquets*, non si trova in nessun mazzo di fiori: è il sigillo di un'assenza, una tenue sonorità, un segno vuoto. La lingua direbbe se stessa, e nient'altro.

Non è difficile intuire cosa possa accomunare queste due tipologie di «gnosi»: è lo smarrimento dell'idea di realtà, perché

se non si percepisce la realtà del mondo, allora si disgrega l'unità della coscienza universale e, di conseguenza, anche l'unità della persona cosciente di sé. Il punto-istante, che non è nulla, pretende di essere tutto; al posto della legge della libertà regna il capriccio del destino.

Questa annotazione di Pavel Florenskij¹⁹ lascia intravedere in quale modo una visione «illusionistica» del mondo risulti perfettamente compatibile con una rinnovata visione «gnostica».

Il pensiero gnostico muove infatti da un dualismo irriducibile, dalla supposizione di una frattura insanabile tra divino e umano, quando non mira ad una loro astratta unificazione. La moralità dello gnostico è improntata così ad un senso di elezione e di ostilità nei confronti del mondo, donde derivano due posizioni solo a un primo sguardo contrarie: quella ascetica e quella libertina.

¹⁹ Tratta da *Il valore magico della parola*, trad. it. Medusa, Milano 2001, p. 95.

Il vertice cui si può giungere è al massimo «la pace, non la luce», come nell'emblematica conclusione del popolare romanzo *Il Maestro e Margherita* di Michail Bulgakov, ennesima e non casuale variazione del mito faustiano: una pace fredda, che non scalda il cuore dell'uomo e non trasfigura la terra, dominata dall'infelicità esistenziale e dall'assenza di realtà. Gli artisti e i filosofi che, pur sentendosi «liberi», contribuiscono alla diffusione di una simile visione del mondo, consapevolmente o meno, agiscono in completo asservimento a un progetto che viene da lontano: bisognerebbe almeno avvertirli.

✠ VERSO UNA DEFINIZIONE TEORETICA

LA migliore definizione di «gnosi» che sia stata finora offerta, da un punto di vista teoretico, proviene dalle pagine di un sacerdote romano, Ennio Innocenti, autore estraneo ai grandi circuiti editoriali (pubblica prevalentemente in proprio). Da qualche anno, Innocenti sta lavorando a un progetto ambizioso: una storia universale della «gnosi», vista come tentazione ricorrente della cultura occidentale (ovviamente da un punto di vista cattolico). L'esplorazione di Innocenti, che reca un titolo già di per sé eloquente (*La gnosi spuria*), considera il fenomeno nelle sue varie trasformazioni storiche,

dalle origini a Hegel. Per il momento sono usciti tre volumi.²⁰

Concludiamo quindi queste note con la definizione di «gnosi» proposta dal nostro autore, al principio dell'opera:

L'Apostolo Paolo, scrivendo ai cristiani di Roma, offre loro il criterio interpretativo della storia universale: essa, innegabilmente, indica una decadenza del valore umano e la causa di tale disgrazia è un difetto d'apprezzamento dell'Infinito (e questo difetto è colpevole perché all'uomo non manca il potere intellettuale del giusto giudizio). Non riconoscendo l'Infinito per quel che è, l'uomo sbaglia

20 L'osservazione si riferisce al 2008. Un quarto volume, interamente dedicato al Novecento, è apparso nel 2011.

anche nella stima di se stesso: da qui discendono tutti gli altri suoi errori. L'Apostolo sottolinea che l'uomo inizia il suo processo conoscitivo (gnosi) dalla sfera sensibile, ma assurge — di lí — fino alla realtà suprema: la sua conoscenza giunge proprio alla infinita perfezione della Divinità (mediatamente, come abbiamo rilevato). Approda, dunque, all'Infinito almeno quanto basta per apprezzarlo come assolutamente trascendente tutte le perfezioni limitate, ma — qui è la colpa da cui derivano tutti i suoi mali — egli non riconosce all'Infinito quel che gli spetta; tentando di diminuire l'Infinito, finisce per annientare se stesso. Il prevalere dell'uomo sul brutto è fondato sulla superiorità della conoscenza di cui l'uomo è capace: egli,

infatti, è il solo essere, su questa terra, che si domandi il perché del vivere, cercandolo fin sopra le stelle. Potere immenso, ma non immune da gravi errori.

Nell'interpretare la realtà due soltanto sono i giudizi sull'essere: l'essere, infatti, o è dall'intelligenza umana interpretato come partecipazione, oppure è interpretato come caduta. Sia nel primo che nel secondo giudizio le conseguenze sono di grandissima importanza e tali da influenzare tutto il vivere umano. L'essere è partecipato da una fonte sapiente, libera ed amante: l'Infinito Iddio. Egli, pienezza di coscienza bontà e bellezza, partecipa il suo essere amando gli esseri che crea, ordinandoli in una collaborazione che rispecchia la sua

perfezione, cui tutti — e l'uomo consapevolmente e liberamente — tendono. L'essere, invece, cade, primordialmente e necessariamente, da una oscurità inconscia innominabile informe ed indeterminata, e tale caduta, che comporta la degradazione e la differenziazione degli esseri, dev'esser riassorbita nell'unità indifferenziata del tutto. Nella prima interpretazione l'uomo s'innalza per dono divino. Nella seconda, invece, l'uomo s'illude d'erigersi immedesimandosi nel tutto.

Vi sono altre caratteristiche che differenziano inconfondibilmente questi due tipi di gnosi: la prima suppone la irriducibilità fra essere e non essere, Dio e gli esseri creati, lo spirito e la materia, la verità e l'errore, il bene e

il male; la seconda no. Inoltre: nella prima ordine, gerarchia, obbedienza sono le direttive che discendono dai presupposti; nella seconda il caos, l'anarchia, l'individuo eslege sono armonici con le premesse. Ancora: la prima progredisce aprendosi al dono e all'influsso divino; la seconda maturando la consapevolezza di sé e della propria fonte (or ora indicata: caduta e degradazione). La prima gnosi la chiamiamo «pura», la seconda «spuria». Solo di quest'ultima qui ci occupiamo. Essa è rintracciabile nei documenti scritti di molti popoli fin dall'antichità.²¹

LUIGI WALT

²¹ *La gnosi spuria*, vol. I, Sacra Fraternitas Aurigarum in Urbe, Roma 1993, *incipit*.

ARIMANE E LA GEMEINWESEN*

«La dialettica moderna consiste nell'incredibile abilità di predicare il Bene del Male»

C' è un libro che conclude definitivamente gli anni Settanta in Italia. Un libro di una disperazione perfetta, quindi poetica, il cui sottotitolo recita:

non avere piú niente
da perdere piú niente
da sperare piú niente da temere.

* *Il Covile* n°775, novembre 2013.

Si tratta di *La casa di Arimane* di Domenico Ferla, pubblicato nel gennaio 1979 dalle edizioni Erba voglio.

Domenico Ferla, con lo pseudonimo anagrammato di Nicomede Folar aveva curato nel 1976, con Dettori, l'edizione italiana de *Il capitale totale* (edizioni Dedalo) — una raccolta di testi di Jacques Camatte proposta con un altro titolo, *Capitale e Gemeinwesen*, rifiutato dall'editore — e scritto «per *Programma Comunista* alcuni saggi che piacquero ad Amadeo Bordiga», come si legge in quarta di copertina.

I «poemi manichei» che rapporto mantengano con la *Gemeinwesen* è fatto curioso e interrogativo.

La casa di Arimane è «il mondo retto dal male», poeticamente il Mondo è «Casa Reale di Arimane», «Reggia di Arimane», e presuntuosa cosa è parlare di Arimane, sapersi «in Casa dell'Impiccatore a parlare della corda che tutti quanti c'impicca» (l'unica immagine del libro, ad aprire la collezione di versi, è quella di un disegno a penna di Dirk Barendsz degli anabattisti impiccati a Münster). La lirica maggiore, e l'ultima, è «La Forca». In essa si dice:

Io constato
nella realtà
un irriducibile dualismo
il Male da una parte ciò che è
e non dovrebbe essere
dall'altra parte il Bene verso il quale
aspira il nostro vero Io. Dunque

il Male non è solo deficienza
del Bene il Male è una realtà
opposta al Bene positivamente.

Se il male è «positivamente irriducibile» e «irriducibilmente positivo», il bene «non può essere questa realtà», ma il «sogno e illusione» che hanno sostenuto «gli eretici davanti alla morte».

Di nulla
c'è da **disperare** congediamoci
finiamo di morire
facciamola finita
questa nostra morte
che chiamiamo vita.

Dunque non si tratta che di lasciarsi
morire:

è bello lasciarsi morire di fame
si muore lentamente
tranquillamente
come si spegne una candela.

Il digiuno, scrive il poeta, «ti rende libero e lucido»; ma l'ultimo verso del libro, sarcastico, chiude: «se non fosse per lo smog che respiri».

Una delle liriche piú brevi è quella che offre i versi al sottotitolo e s'intitola «Niente». In questa si dice che

è certo che chi vince
sarà sempre il peggiore
l'ultimo secolo
è il piú tirannico
è il piú calamitoso

da ciò consegue che per «morir lieti» si deve aver perso ogni speranza e ogni timore; giacché il «MALE è eterno», come si conclude «Tre corone», e «il Bene è ito in fumo» («Due Principi»).

Nicomede Folar è personaggio in alcune delle liriche:

pervenuto
a quel punto della vita
in cui comincia a declinare, a la Vita
Contemplativa mi sono
da le Azioni del Mondo
ritirato, quasi
da tempesta in porto, sicuro
porto contro i Mali
che, vivendo, potrebbero
sopravvenire.

In «Trofeo di antica Guerra» scrive che

Quel che mi rese attonito sopra modo
fu il vedere
che ciascuno nasce per morire

dopo aver confessato d'essere «sempre stato avido di Sapere», perché il farsi «ottimi» altro non è che «molto odiare il Male» e «molto conoscere» («Albigesi»).

La prima poesia contiene un invito che non è il lasciarsi morire, o meglio, che lo precede, laddove è scritto «aportez le boucal — del moscatel e la Canapa / Indiana». Essi serviranno a sopportare temporaneamente il mondo ove domina «l'ottimismo militante»; e dove, in effetti,

il pessimismo anarchico
o il dualismo gnostico
ovvero la dialettica
negativa sarebbe impopolare.

Infine, «Tale / è l'Uomo»: «l'Animale Uomo». «Morta Materia»: la specie che si riproduce e si moltiplica, perché «il cazzo è la passione / predominante nella Specie Umana» («Due Principi»), e che altrettanto gode nel distruggere «il bioma universale» («tutta la terra / vive nella guerra»), poiché

Sempre i Mortali
uccidono e si uccidono, annoiando
l'Universo»
questo è il «morbo della Specie Umana»

(«la Specie Homo Insipiens»):

una sola OUSIA malvagia,
una sola UMANA NATURA

divisa in due giuridiche Persone:
il Maschio e la Femmina

(«Fu»).

Nella poesia «Simbolo di Fede», Domenico Ferla scrive:

Io credo in una sola Specie Umana
Madre e creatrice
di tutti i Mali sia spirituali
sia materiali,
e all'unico suo Figlio, il Lavoro,
e ai Sacrifici umani
per cui l'Umanità
si costituisce in Comunità
per la Realizzazione ideale
dell'Assoluto Male. E così sia.

Curioso è l'accento alla «Comunità»; ma la *Gemeinwesen* di Camatte è scomparsa? Il comunismo del bordighista Ferla (ovvero Folar) sciogliendosi nell'inno ad Arimane (quello analogo di Leopardi rimase incompiuto) si era dissolto davvero senza residui?

OMAR WISYAM

IL SUICIDIO DI SIMONE WEIL E LA MACHINE INTELLETTUALE*

INTORNO alla figura di Simone Weil si instaurò, fin da subito dopo il suicidio e con le migliori intenzioni, una *machinerie*²² intellettuale che riuscì ad oscurare, insieme ai fatti, gli stessi scritti e le effettive volontà manifestamente espresse dalla filosofa. Questa cancellazione delle evidenze di realtà approda oggi anche su

* *Il Covile* n°784, gennaio 2014.

22 Com'è noto, il termine è di Augustin Cochin. Per un proficuo uso delle categorie cochiniane si veda Pietro De Marco, «L'opposizione e le sociétés de pensée» in *Il Covile* N° 194, febbraio 2004.

Wikipedia, con sfumature diverse nelle varie lingue. Le ragioni della disinformazione furono senz'altro le piú nobili. Attori principali ne furono gli amici piú stretti:²³ Simone Pétrement, la prima biografa, Maurice Schumann e Simone Deitz, la quale anni dopo si mise a raccontare, senza un'ombra di prova né di credibilità, di un fantomatico battesimo *in articulo mortis*. I seri studi successivi di Gabriella Fiori ed Augusto Del Noce, pur portando contributi importanti alla conoscenza della vita e del pensiero weiliano, hanno conservato come un velo di pudicizia intorno ai fatti, ricordati senza mai menzionare la

23 D'altronde la reticenza-falsificazione da parte di familiari ed amici è consueta nei casi di suicidio.

chiarificatrice e necessaria parola *endura*. È sorta così l'immagine di una Weil incerta, ferma davanti alla porta della Chiesa, quando tutti i suoi scritti ultimi mostrano chiaramente che essa fosse lí non per convertirsi al cattolicesimo, ma al fine di convertire la Chiesa al pensiero cataro-weiliano, del quale non dubitava.²⁴ Per ricostruire il suo pensiero è oggi imprescindibile il decisivo lavoro sui *Quaderni* condotto da Fabio Brotto²⁵ al quale rimandiamo: Questa la concisa introduzione:

²⁴ Come chiaramente intese padre Guérard Des Lauriers, nella sua risposta alla *Lettera a un religioso*.

²⁵ Fabio Brotto, *Rileggendo Simone Weil*, edizioni Il Covile, 2011. In rete a www.ilcovile.it.

Rileggo i *Quaderni* di Simone Weil, nell'edizione Adelphi. La lettura della Weil in questi anni mi ha dato molto, forse per la sua immensa distanza in alcune cose (la ritengo una grande *catara*, e io sono avverso al catarismo), e per la sua vicinanza in altre, lontananza e vicinanza intrecciate.

Qui sotto un primo, minimale, inquadramento.

WELTANSCHAUUNG

Se consideriamo l'accezione cristiana della parola «martire» — ossia la sua derivazione originaria — sappiamo che il bonzo [che si dette fuoco davanti alle TV] non può essere con-

siderato martire. Perché il *martiryon* — la «testimonianza» in greco — non può mai essere autoimmolazione. I cristiani divengono martiri solo quando sono uccisi da carnefici, che spesso ricevono dalle loro sante vittime benedizioni e preghiere perfino durante la morte. Mai e poi mai il cristianesimo ha accettato il suicidio.²⁶ Il martire cristiano vive la vita fino in fondo, la ama sino al momento in cui il carnefice non gliela toglie.²⁷

Il *Consolamentum* era il sacramento battesimale dei Catari. [...] Secondo alcuni casi conosciuti dell'ultimo pe-

26 Vedi *Il Covile* N°670 e segnatamente le osservazioni di G. K. Chesterton.

27 Roberto Dal Bosco, *Contro il buddismo*, Fede & Cultura, 2012, pp. 130-131.

riodo del Catarismo, quando un malato grave riceveva il *Consolamentum* ed era certo di essere vicino alla morte, poteva decidere di iniziare volontariamente un digiuno consistente nell'astinenza totale dal cibo e dall'acqua, chiamato *endura*, che era una forma estrema di negazione di sé e di separazione dal mondo materiale, che per la concezione catara era dominato dal male. Era convinzione diffusa che questo sacrificio finale avrebbe assicurato la riunificazione dell'anima con il Dio del bene.²⁸

✠ GLI ULTIMI MESI

Il 15 aprile 1943 viene trovata svenuta nella sua camera ed è condotta in ospedale. Affetta da tubercolosi, aggravata dalle privazioni che aveva deciso di imporsi, muore il 24 agosto²⁹ nel sanatorio di Ashford, fuori Londra, spegnendosi serenamente, nel sonno.³⁰

La deposizione della dottoressa Henrietta Broderick, primaria del Grosvenor, fu la seguente (così la riporta il giornale): «Al suo arrivo, la professoressa Weil era del tutto persuasa che saremmo riusciti a guarirla.

- 29 Si noti che tra la prima ospedalizzazione e la morte passarono più di quattro mesi. Simone ebbe tempo per prepararsi e prepararla.
- 30 *Wikipedia* italiano, voce «Simone Weil»

Giudicammo che la sua tubercolosi non si presentava in fase avanzata e perciò, nutrendosi bene, la malata aveva buone possibilità di guarigione. Il dottor Roberts del Middlesex Hospital di Londra già mi aveva informata in una sua lettera del fatto che la professoressa Weil si lasciava morire di fame e ripeteva senza tregua che bisognava mandare il suo cibo ai prigionieri di guerra francesi... Reputo che la sua morte sia dovuta a collasso cardiaco in seguito a indebolimento causato dalle privazioni, e non da tubercolosi polmonare. Il verdetto del *coroner* è stato quello di «suicidio in situazione di turbamento mentale». Il certificato ufficiale di morte, che era stato emanato in Ashford il 27 agosto dal *vice-coroner*

della contea, Mr A.K. Mowll, parla di: «Cedimento cardiaco dovuto a indebolimento del miocardio, a sua volta causato dalle privazioni e dalla tubercolosi polmonare. La defunta si è condannata e uccisa rifiutando di mangiare, mentre l'equilibrio della sua mente era disturbato»³¹

- ³¹ Gabriella Fiori, *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Garzanti, 1981, pp. 9-10. Il riferimento al rapporto del Coroner è assente nella voce «Simone Weil» di *Wikipedia* italiana (la più lunga tra tutte e la maggiormente controllata da ambienti intellettuali affini ai creatori della *machinerie*) che si limita a dar notizia che «Nello stesso giorno, il *Tuesday Express* titolò in prima pagina: «Professoressa francese si lascia morire di fame» (*French professor starves herself to death*): un articolo di giornale è ben meno autorevole del rapporto di un Coroner.

✿ LA PROFESSIONE RELIGIOSA

Sulla cartella di accettazione al Grosvenor, lo spazio riservato a *Religione* rimane in bianco, per volontà della paziente.³²

✿ L'INFATUAZIONE PER IL CATARISMO

Da parecchio tempo infatti mi sento attratta dalle teorie dei catari, pur sapendo poche cose sul loro conto.³³
[...] Non sono mai riuscita a capire

32 G. Fiori, cit., p. 10. *Wikipedia* english, indifferente alla volontà della Weil, scrive nel profilo riassuntivo: «Religion. *Christian convert*».

33 Questa lettera è del gennaio 1941, in seguito la Weil ne saprà di piú sui catari: nel luglio dell'anno successivo scriverà due saggi sull'argomento, sempre colmi di ammirazione.

come uno spirito ragionevole possa pensare al Jahvè della Bibbia e al Padre del Vangelo come a un solo e medesimo essere. L'influenza dell'antico Testamento e quella dell'impero romano, la cui tradizione è stata ripresa dal papato, sono a mio avviso le due cause essenziali della corruzione del cristianesimo. [...] Soltanto essi [i catari] sono sfuggiti a quella grossolanità di spirito e bassezza di cuore che il dominio romano ha diffuso su vasti territori e che costituiscono ancora oggi elementi determinanti dell'atmosfera europea. C'è nei manichei qualcosa in più del pensiero antico, per lo meno di quello che noi conosciamo: alcune concezioni splendide [...] Ma ciò che fa del catarismo una specie di miracolo è il fatto che

si trattava di una religione e non semplicemente di una filosofia.³⁴

§ 17. La tradizione manichea è una di quelle ove si può essere sicuri di trovare la verità se la si studia con molta pietà e attenzione.³⁵

STEFANO BORSELLI

34 Lettera a Déodat Roché del 23 gennaio 1941, in: Simone Weil, *L'amore di Dio*, Borla, 1968, p. 133.

35 Simone Weil, *Lettera a un religioso* del novembre 1942, Borla, 1970, p. 28.

NOTA SUI TRE SAGGI SEGUENTI

Dal marzo 2002 al giugno 2003 la rivista *Studi Cattolici*, Ares edizioni, pubblicò tre articoli fortemente correlati e che rappresentarono come un completamento de *Gli Adelphi della dissoluzione*, l'importante *pamphlet* di Maurizio Blondet che sempre la Ares aveva dato alle stampe nel 1994. I tre saggi, che ripubblichiamo grazie alla cortesia di Cesare Cavalleri, direttore di *Studi Cattolici*, recano tre diverse firme, probabilmente tutte di fantasia. In particolare: il primo, «La rivoluzione postmoderna», SC n° 493, marzo 2002, era firmato Angelo Vigna, ma ormai è noto che era opera di Piero

Vassallo; il secondo «Cristina Campo e la <Tradizione> primordiale», SC n°496, giugno 2002, è firmato Gianni Rocca; e il terzo «Furio Jesi: un <curioso> intellettuale di sinistra», SC n°508, giugno 2003, è a nome di Gianandrea Torre. Noi siamo quasi certi che dietro Torre e Rocca vi sia una sola persona, uno studioso di vaglia che sceglie l'anonimato solo per rifuggire dalla società dello spettacolo. Al terzo saggio abbiamo pensato di far seguire un brano tratto da un bel lavoro sullo studioso torinese pubblicato da Leandro Piantini dieci anni prima di quello di Torre. Sembra che anche Piantini avesse letto con una certa inquietudine il romanzo di Jesi, come testimoniano le rassicuranti parole in chiusura: «Faremmo però torto all'intelligenza di-

sincantata di Jesi se prendessimo troppo sul serio le sue fantasie». Parole che, per contrasto, richiamano alla mente quelle di Giaime Pintor il quale dichiarò che lavorando alla traduzione del *Vathek*, (altro romanzo «fantastico») di William Beckford si era reso conto di quanto facessero sul serio i preromantici inglesi. 🦉

LA RIVOLUZIONE POSTMODERNA*

Lo STORICO che volesse datare l'inizio dell'età postmoderna non potrebbe tenersi lontano da quel rovente 1943 che fu teatro della polemica tra Jean Paul Sartre e Georges Bataille intorno al predominio, nelle numerose correnti dell'ateismo contemporaneo, della speranza umanistica o degli incentivi al pessimismo *oltreumano*.³⁶

* *Il Covile*, n°812, settembre 2014. Fonte e ©: *Studi Cattolici*, n°493, marzo 2002.

36 Su Georges Bataille cfr. la ponderosa raccolta di saggi di Pietro Palombo, *Tra Hegel e Nietzsche: Georges Bataille e l'eccesso dell'essere*, Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di

Nelle pagine della rivista *Cahiers du Midi*, Bataille, sulla traccia dei surrealisti,³⁷ di Léon Šestov³⁸ e di Alexandre Kojè-

Palermo, Palermo 2001. In questo eccellente lavoro di ricerca, l'autore analizza impietosamente l'amalgama di filosofemi tracotanti e mistici furori che rappresenta l'ammodernamento e la propalazione degli incubi gnostici, usati per attirare la ragione nella pazza rivolta contro sé stessa.

- 37 Jacob Taubes ha dimostrato l'analogia dell'anarchismo surrealista e della «mancanza nichilista di mondo della gnosi tardoantica». La dimostrazione taubesiana, pertanto, è svolta a partire dall'esperienza gnostica del mondo: nel linguaggio gnostico, cosmo vuol dire anche ordine e legge, «ma il segno che questi vocaboli possiedono in greco viene invertito. L'ordine diventa l'ordinamento rigido e ostile, la legge diventa la legislazione tirannica e malvagia. [...] Il limite

ve,³⁹ aveva beffeggiato i santoni della sinistra umanitaria indicando la fatale convergenza dei principi della filosofia hegeliana (ancora considerata «vertice speculativo

che nello schema cosmologico antico era garante dell'ordine armonico, nell'esperienza gnostica diventa la barriera esteriore che bisogna superare. Il concetto di Aldilà, dunque, nel linguaggio gnostico possiede un significato evidente. L'Aldilà è il luogo del Dio oltremondano che è concepito come un contro-principio rispetto al mondo. I predicati gnostici di Dio — inconnoscibile, innominabile, indicibile, illimitato, non esistente ecc. — sono predicati negativi. Devono essere intesi come negazione del mondo e determinano polemicamente l'opposizione del Dio oltre mondano nei confronti del mondo». Cfr. Jacob Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001, p. 227.

38 Léon Šestov (1866–1938) fu autore di un saggio

della modernità») con le ebbre e disperate suggestioni di Nietzsche (allora giudicato alla stregua d'ispiratore *dionisiaco* del nazismo). L'annessione e la riforma della mentalità politeista⁴⁰ di Nietzsche e di

(*L'idea del bene in Tolstoj e Nietzsche*) che, secondo Pietro Palumbo, influenzò profondamente Bataille. Nel saggio in questione, Šestov, che professa un dualismo teologico d'impronta marcionita, riabilita l'irrazionalismo immoralistico e fa di Nietzsche un paladino della vera fede (concepita come antitesi all'imperio della ragione e della morale).

- 39 Nelle lezioni tenute alla Sorbona tra il 1933 e il 1938, Alexandre Kojève ha dimostrato che «l'antropologia di Hegel è una filosofia della morte [...] Sapere assoluto hegeliano e accettazione cosciente della morte concepita come annichilimento completo e definitivo, fanno tutt'uno»
- 40 Gli *dèi*, nella teoria weberiana, sono le potenze

Weber da parte di un esponente della sinistra estrema, quale Taubes, erede delle suggestioni magico-qabbalistiche che circolavano tra i precursori dell'espressionismo e del surrealismo,⁴¹ costituisce, appunto, l'inizio del «postmoderno», l'età nella quale Giovanni Paolo II ha contemplato l'insorgere della *cultura di morte*, Lucio Colletti l'affermazione della *filosofia della disperazione*, Augusto Del Noce

impersonali e metaumane, il perenne conflitto delle quali domina la scena del mondo. Nell'opera di Weber come in quella di Nietzsche l'orizzonte è completamente invaso e dominato dal pregiudizio deterministico.

⁴¹ Sulle influenze esoteriche nella critica della civilizzazione occidentale cfr. l'ampia nota introduttiva di Elettra Stimilli a Jacob Taubes, *Messianismo e cultura*, op. cit., pp. 15 ss.

il dominio di un'ideologia di genere inaudito, il *totalitarismo della dissoluzione*, un forsennato attacco alla creazione. Di conseguenza si può convenire con Pietro Palumbo quando sostiene che Bataille, «postfilosofo non accademico», ha giocato un ruolo molto importante nel contesto della filosofia contemporanea, in quanto «presenta un impianto teorico esplicitamente riferito insieme a Hegel e a Nietzsche». ⁴²

In quest'orizzonte di sintesi, la logora dialettica del padrone e dello schiavo è sostituita da un conflitto metafisico che oppone la libera fantasia all'ordine naturale, la creazione alla salvezza, il *pneuma* al *nomos*. Alle categorie della scienza economi-

42 Pietro Palumbo, op. cit., p. 41.

ca succedono le categorie della metafisica gnostica: gli autori della nuova sinistra, infatti, non hanno adeguato Hegel al politeismo di Nietzsche, ma, al contrario, hanno immerso l'anticristianesimo coribantico (e dissolutorio) di Nietzsche nelle acque gnostiche, che Rosenkranz dimostrò essere soggiacenti a Hegel.⁴³

☞ NIETZSCHE & QABBALA.

AL rabbino apostata della tradizione biblica Jacob Taubes, che ha trapianta-

⁴³ Per «gnosticismo» s'intende qui il dualismo teologico che contempla il conflitto tra il Dio creatore e giusto e il Dio redentore e buono. Dove buono è antitetico a giusto. La formulazione piú coerente dello gnosticismo, pertanto è quella di Marcione.

to le intuizioni di Bataille nella cultura sessantottina, era evidente che il mito politeista non poteva reggere il confronto con l'esperienza religiosa della Bibbia. Di qui il problema di rettificare la strategia dell'ateismo rivoluzionario, problema che Taubes risolse combinando il politeismo di Nietzsche con l'interpretazione magico-qabbalistica della Bibbia.⁴⁴

44 Taubes, seguendo le teorie di Oskar Goldberg sul mito, giustificava la trasgressione della legge imposta dal Dio giusto: «La filosofia di Goldberg può attestare solo che dobbiamo mangiare ancora una volta all'albero della conoscenza per ritornare nella condizione dell'innocenza. Perché questa è la legge del processo irreversibile della storia della conoscenza»: cfr. «Dal culto alla cultura», in *Messianismo e cultura*, cit. p. 122.

Taubes, pertanto, ha definito il nuovo protagonista della rivoluzione

Sé trascendente e acosmico presente nell'uomo, un centro acosmico dell'io, un'interiorità ultima e irrelata che corrisponde al Dio oltremondano. L'idea del pneuma come intima trascendenza dell'uomo fonda nella gnosi tardoantica una nuova idea di libertà che, per quel che riguarda le sue conseguenze mondane, porta a un anarchismo e a un libertinismo morale. L'uomo pneumatico è un *homo novus*, per cui la legge e la sapienza del mondo non sono più vincolanti. Lo gnostico pneumatico è il dandy dell'antichità.⁴⁵

45 Jacob Taubes, «Note sul surrealismo», in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 227-229. Più avanti

La consacrazione nietzschiana ha causato la sostituzione del lavoratore con il dandy, e del rivoluzionario in tuta blu con il rivoltoso da salotto, che rivolge la sua protesta poetica

contro il decadimento della natura dovuto alla scienza e alla tecnologia, conseguenza di un sapere che è potere e che, in quanto dominio e violenza, può essere esercitato solo su una natura disincantata.⁴⁶

(p. 248), Taubcs, rispondendo a un'obiezione critica di Hans Blumenberg, sottolinea «il risentimento e l'aggressività della gnosi nei confronti degli ordinamenti vigenti».

⁴⁶ Ivi. Quali varianti alla figura del dandy autodistruttore, la cultura postmoderna propone il *nomade* (descritto nelle memorie pederastiche di Bruce Chatwin), il drogato (rappresentato

Taubes ha chiarito che, nella rivolta contro il mondo della scienza moderna, agisce «la grande proiezione del Sé non-mondano, che ha scoperto di essere rivoluzionario». ⁴⁷

Ora i superstiti lettori di Karl Marx (il barbuto pensatore di Treviri, che nel 1848 pubblicò il manifesto ultimamente ritrattato da Valter Veltroni), ricordano che a fondamento dell'ideologia progressista stava un rovente disprezzo per la natura *incontaminata* e per quell'Arcadia pastorale che manda in estasi gli ecodandy.

nel dramma di Giovanni Testori, *In exitu*) e il depravato-martire (autorappresentato da Pier Paolo Pasolini e commentato dallo Zigaina).

⁴⁷ Ibidem, p. 233.

Marx, per definire la natura quale fu prima dell'intervento della scienza moderna, fece uso d'una metafora che stravolgeva l'idea di innocenza primordiale e di stupore contemplante; «La carezza impura dell'asinaro alla pastora». L'ingratitude dell'ateo manifesta in tal modo il disprezzo per il creato *puro*.

Il mondo creato, l'arcadia avvolta dalla natura senza storia, agli occhi di Marx non rappresentava nulla di interessante e di *poetico*. L'avversione al Creatore, pertanto, si prolungava nell'oltraggio che l'albagia del lavoratore-demiurgo rivolgeva al mondo dell'asinaro e della pastora. Il senso della storia progressista, nella metafora marxiana, aveva origine dalla ribellione di fronte allo spettacolo della natura

incontaminata. Infatti il progressismo comunista, nella versione originaria, era dominato dalla volontà di contaminare, violentare, scomporre chimicamente e rifare industrialmente gli elementi terrestri.

Si può affermare, senza tema di smentita, che il «progetto» fondamentale del comunismo contemplava la frenetica accelerazione del comando biblico («Dominate la terra») e il suo rovesciamento nella rivoluzione atea dell'*homo faber* (l'operaio proletario) inteso a sovvertire — dissolvere e coagulare — la natura *semplice*.

La rivoluzione marxiana aveva il timbro di quella ferocia innaturale che Hegel aveva già intravisto nello sguardo corrusco e iroso del lavoratore-distruttore.⁴⁸

⁴⁸ Alla costellazione mistica del lavoratore-distrut-

La dialettica del progresso narrava l'avventura «divina» di una collera primordiale, che rifaceva il mondo per distruggerlo e rigenerare sé stessa.

Nell'immaginario del progressismo classico, il mondo nuovo era rappresentato dalle ciminiere chimiche e dai magli tecnologici, che avvelenavano, percuotevano e incendiavano la natura — *questo mondo*: la scena dell'immediatezza arcadica — per dissolverlo e coagularlo. Demolire la realtà e ricrearla a somiglianza del sogno ideologico, ecco il riassunto illuministico compiuto da Marx.

tore appartiene anche l'operaio descritto dal primo Jünger e da Evola.

 SCIENTISMO & NATURALISMO.

UN dandy, o un ecologista estremo, che fosse apparso davanti a Marx, a Lenin o a un comunista non trasformato dalla rivoluzione culturale, avrebbe meritato l'accoglienza che si presta alla figura esecrabile e meschina del profeta del regresso o del distruttore della ragione. Non è un caso che gli eco-romantici, i *dandy profondi*, che trasmisero la loro vita coribantica a Walther Darré e al III Reich germanico, siano diventati automaticamente mortali nemici dell'Unione sovietica.

La guerra piú sanguinosa del Novecento, infatti, fu combattuta dagli alfieri di due errori contrapposti e apparentemente irriducibili: lo scientismo fanatico dei

sovietici e il naturalismo neopagano dei nazisti.

Gli ideologi nazisti, traendo le conseguenze estreme dall'ostilità (di Wagner, Nietzsche, Jung e Heidegger) nei confronti sia della tradizione biblica che disponeva il dominio dell'uomo sul mondo, sia dell'Occidente che quel dominio aveva attuato anche se in modo disordinato, diedero principio a un neopaganesimo integralmente reazionario e squisitamente regressivo.

Per questo è lecito affermare che l'atto di nascita dell'ecologismo di sinistra, certifica il passaggio dell'ideologia comunista dal campo ambiguo e interlocutorio dell'umanesimo scientifico e positivo di

Marx ed Engels a quello rigoroso e lucidamente folle del naturalismo nazista.

Costruiti sul comune fondamento dell'apostasia dalla tradizione biblico-apostolica — cuore pulsante della Chiesa indefettibile —, marxismo e nazismo entrarono in conflitto a causa di una diversa interpretazione del concetto di progresso come allontanamento dalla rivelazione biblica: per i marxisti il progresso (ateo) doveva passare per la via (ascendente) della scienza indirizzata all'umanizzazione della natura; per i nazisti, invece, doveva percorrere la via (discendente) della scienza inclinata alla naturalizzazione dell'uomo.⁴⁹

49 Nella discesa lungo questo piano inclinato è stata decisiva la spinta al delirio che i pensatori nazisti ricevettero dalle suggestioni magiche trave-

Finalmente gli opposti indirizzi dell'apostasia moderna si ritrovano nella tendenza degli ecologisti a regredire *pacificamente*. I nemici della scienza umanistica e i distruttori della ragione, inutilmente avvistati da Lukács e da Pierre Neville,⁵⁰ hanno perso la guerra e vinto il dopoguerra. Il tribunale della cultura ha promosso a pieni voti i pensieri *a mon-*

stite da scienza che erano diffuse da autori come Carl Jung e Rudolf Steiner.

- 50 Secondo Taubes, Pierre Neville, protagonista della prima secessione surrealista, «ha espresso tutti gli argomenti possibili contro le conseguenze nichiliste, anarchiche ma anche libertine che derivano dalle premesse surrealiste e ha seguito la strada del partito comunista, che ha considerato come una chiesa». Cfr. *Messianismo e cultura*, cit., p. 237.

te dei crimini condannati a Norimberga, il marxismo è stato travolto e affossato dal dandismo gnostico dei «nazisti spirituali e no violenti». Simone Weil, René Guénon, Carl Jung, Alexandre Kojève, Walter Benjamin, Ernst Bloch, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Georges Bataille, Pierre Klossowskij, Hans Jonas e Jacob Taubes hanno rimosso Lukács e preparato il terreno propizio all'instaurazione del delirio neopagano.

Intorno al 1968, a sinistra s'instaura definitivamente un pensiero naturalistico che riduce la via ascendente dei comunisti alla via discendente e reazionaria tracciata dagli econazisti. Da allora un nuovo e piú vero Marx accompagna la sinistra reazionaria che ha invertito la marcia del pro-

gresso. In questo scenario si alza l'accento paradossale sul grido — «Bush in sintonia col papa» — scolpito nel titolo di un quotidiano comunista⁵¹ per sottolineare la convergenza di Bush con la scelta papista a favore della politica per lo sviluppo economico. Nella lingua del progressismo aggiornato, il titolo significa che *l'oscurantista Giovanni Paolo II convince il reazionario Bush a procedere sulla bieca via del progresso*. L'oppio dei popoli diventa il motore del progresso. Una bestemmia, fino al

⁵¹ *Il Manifesto*, venerdì 30 marzo 2001. Dal loro canto i rifondazionisti hanno iniziato il 2002 proponendo la liquidazione della memoria di Lenin. La liquidazione, forse, non è estranea alla nuova frontiera dell'ideologia: Lenin fu un accanito critico dei cascami romantici conservati nell'opera di Hegel.

1968; oggi una dura (e totalmente incompresa) lezione di storia impartita ai rifondatori.

La verità, sfuggita dal seno del comunismo profondo, è che il baluardo dell'ideale umanistico di progresso è costituito dal Vaticano. Il tentativo comunista di rovesciare la Bibbia è fallito nel momento in cui il nazismo ritornante (inavvertitamente?) ha rettificato il marxismo, costringendo i suoi epigoni (a cominciare dal rivoluzionario culturale Lin Piao per finire al popolo di Seattle e agli anti-global) a camminare con i piedi dell'ideologia contadina impiantata nel salotto surreale. Un colpo mortale al fondamento teoretico del progressismo marxista.

Lucio Colletti osservava acutamente che nei saggi pubblicati nel 1965 da Lin Piao per giustificare la rivoluzione culturale

il soggetto della rivoluzione non era piú la classe operaia, il proletariato di fabbrica. Lo spostamento dell'epicentro rivoluzionario dai paesi industrializzati a quelli del sottosviluppo aveva fatto emergere un soggetto nuovo: i contadini, le plebi rurali; un soggetto non solo estraneo alla tradizione marxista, ma a cui almeno il marxismo classico si era spesso mostrato ostile.⁵²

Incominciava quella stagione delle torbide ambiguità e delle collusioni umbratili tra «sinistra scientifica» e «destra ludi-

⁵² Lucio Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Bari 1986, p. 10.

co-mistica» che ebbe per emblema grottesco la frangia *nazimaoista*.⁵³

La cultura di sinistra cominciò a giocare a mosca cieca con l'illuminismo e il romanticismo e a oscillare penosamente tra meriggi scientifici con ebbrezze massive, e crepuscoli ecologici, delibati nei salotti dell'oligarchia.

Di qui la doppiezza ideologica che, attraverso la lettura dell'opera anfibia di Walter Benjamin,⁵⁴ persuaderà Jacob

53 I teorici della neodestra e i banditori del nazimaoismo (per esempio Enzo Dantini) in questa trasformazione hanno apprezzato una conferma degli argomenti critici (di Nietzsche, Spengler ed Evola) contro la «civilizzazione».

54 Per quanto riguarda la personalità di Benjamin e la vasta rete delle sue amicizie e frequentazioni *mistiche e postmoderne* (Arendt, Scholem, Blo-

Taubes a fare propri gli stati d'animo anti-tecnologici e antiumanistici di Nietzsche, Max Weber, Heidegger e Carl Schmitt e a immergersi nelle inconfessabili profondità marcionite del nazismo segreto.⁵⁵

ch, Wiesengrund, Adorno, Buber, Horkheimer ecc.), cfr. le note di Jean Selz e la cronologia della vita e delle opere curata da Fabrizio Desideri, in appendice a *Sull'hascisch*, Einaudi, Torino 1996.

55 Al proposito si deve sempre ricordare che, nella *Riflessione sulla Shoah* (1997), Giovanni Paolo II ha dimostrato che le lontane origini, del razzismo germanico si trovano nell'eresia di Marcione, che sosteneva la separazione di Cristo dal Dio dell'Antico Testamento e predicava un disprezzo verso patriarchi e profeti, deragliante nel delirio teologico: Cristo sarebbe disceso agli inferi non per trarre i santi dell'antichità ebraica ma i pagani trasgressori della legge, a cominciare da Caino e dai sodomiti.

☛ L'ESTETA CAPOVOLTO.

NEL 1943, Sartre, che nella figura del pensiero oltreumano credeva di riconoscere la fonte dell'odiato autoritarismo, s'indignò e per difendere l'identità del progressismo dalla contaminazione di (presunta) destra inventò di bel nuovo la guerra tra il *panteismo bianco* (l'ateismo della sinistra razionale) e il *panteismo nero* (l'ateismo della destra irrazionale e decadente).

Nel fervore della polemica Sartre abbandonò ogni cautela «a futura memoria», e nella trilogia romanzesca *Le chemin de la liberté* si spinse a tal punto da associare lo stato d'animo del nazista a quello di una languida e appiccicosa *checca*.

Era uno scoperto tentativo di linciaggio: nell'esteta capovolto, che deambulava da un vespasiano militare all'altro, tripudiano e gongolando per il maschio spettacolo offerto dalle sfilate hitleriane a Parigi, si riconosceva facilmente la doppia vita di molti personaggi dell'ambiente frequentato da Bataille.

La spietata prosa di Sartre affondava il rasoio nel cuore di una sinistra ancora refrattaria alla trasgressione omosessuale. Ma l'esito del duello con Bataille era segnato: il Sessantotto dimostrerà in via, definitiva che il panteismo nero esercita un'attrazione irresistibile sul panteismo bianco. Il vento dei *distruttori della ragione* (romantici, esistenzialisti, psicoanalisti) stava mettendo a soqquadro quelle cate-

gorie illuministiche, che Lukács aveva difeso disperatamente.⁵⁶

Herbert Marcuse, coniugando la rivoluzione ora sul paradigma coribantico di

⁵⁶ Isaiah Berlin nelle conferenze del 1965, ora raccolte nel volume *Le radici del romanticismo*, Adelphi, Milano 2001, ribalta completamente la tesi di Lukács e afferma che l'illuminismo (e al proposito cita Kant), il romanticismo (e al proposito cita Fichte) e l'esistenzialismo (e al proposito cita Sartre) condividono l'opinione secondo la quale il mondo non ha alcun sostegno: «L'universo in realtà è una sorta di vuoto, in cui noi e soltanto noi esistiamo e facciamo quel che c'è da fare, di qualunque cosa si tratti, e siamo responsabili di ciò che facciamo». Con trentacinque anni di ritardo su Berlin, il guru dei neoilluministi italiani, Eugenio Scalfari, giunge alle stesse conclusioni, tracciando una linea di pensiero che congiunge Spinoza a Diderot e Spinoza-Diderot a Nietzsche, per celebrare la di-

Nietzsche, ora sul principio tanatofilo di Freud, ha risolto il conflitto immaginario e pretestuoso tra il «bianco» e il «nero»:

Hegel sostituisce all'idea del progresso l'idea di uno sviluppo ciclico che, bastando a sé stesso, si svolge nella ri-

struzione della ragione. Di qui ha inizio una festosa scorribanda attraverso Leopardi, Schopenhauer e Nietzsche: «I passi dello Zibaldone dove si parla del rapporto tra la verità, l'illusione, l'azione, la morte, il nulla, configurano un pensiero di altissima profondità. Non so se Schopenhauer lo conoscesse quando scrisse il suo *Mondo come volontà e rappresentazione* pochi anni dopo, né se lo conoscesse Nietzsche quando scrisse la genealogia della morale... ma è certo che il nucleo filosofico leopardiano costituisce uno dei cardini del pensiero moderno». Cfr. Eugenio Scalfari, *Attualità dell'Illuminismo*, Laterza, Bari 2001, p. 122.

produzione e consumazione di ciò
che è.⁵⁷

La storia delle furibonde involuzioni culturali a sinistra, infine, ha dato pienamente la ragione a Bataille. Il disprezzo di Sartre però non era privo di argomenti. Il pensiero e la vita di Bataille erano esposti a un'aura viziosa, non indenne dagli influssi del nazismo documentato dal saggio di Scott Lively, *The pink swastika — Omosexuality in the nazi party* (Founder Publishing Corporation, Keiser Oregon, 1977). Nessuno poteva negare seriamente l'ispirazione omosessuale della mitologia nazista o nascondere che Hitler aveva praticato assiduamente gli ambienti della

57 Herbert Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 1968, p. 147.

Vienna bisessuale prima di ottenere il potere grazie alle violenze praticate da squadre d'azione, le S.A., che si erano date la forma *tebana* di una milizia di pederasti conclamati e autocertificati.⁵⁸

In uno scenario degno della *Caduta degli dei* o di *In exitu*, la pederastia, con la sua segreta tensione antivitale e con il suo seguito di violenze, diventa emblema dell'apostasia moderna nella fase terminale. L'ateismo, deposti gli ammennicoli della

58 È probabile che Mussolini, che era solito definire Hitler «quel degenerato sessuale», possedesse un dossier sui trascorsi del *führer*. È però singolare e documentata l'imbarazzante assenza di reazioni germaniche alla pubblicazione sui quotidiani fascisti di articoli che commentavano l'omicidio di Dollfuss intitolando *A Vienna domina un cricca di omosessuali assassini*.

scienza illuminata e le insegne della rivoluzione comunista, si converte alla mera negazione della cultura «borghese», abbandonandosi senza ritegno al travestitismo e all'orgia drogastica.

Qui il non senso promuove l'oscuramento iniziatico della ragione e l'ebbrezza consacra la caduta della volontà nel gioco inutile e nel furore sacrilego. I testi batailleani piú famosi, *L'ano solare*, *La paternità anale*, *Storia dell'occhio*, *La parte maledetta*, sono semplici variazioni sul terna dell'ateo moderno in cammino verso il nulla abitante nei luoghi dell'indecenza e della dissoluzione. Infine, l'opera teoretica di Bataille, *Il limite dell'utile*, pubblicata dall'editore milanese delle «squisitezze» crepuscolari (Adelphi), conferma, se fosse

necessario, che l'esito dell'ateismo moderno è la riduzione dell'uomo a cosa da nulla. Il programma batailleano — trasformare l'economia dell'utile nell'economia *ineconomica* del dono (il *potlacht*) — è un espediente retorico («dono» è bella e coinvolgente parola, «utile» ha un suono sciatto, «utilitarismo» ha un basso profilo morale), insufficiente a nascondere l'intenzione di eliminare ogni traccia di finalismo dall'orizzonte dell'agire umano. L'espressione dal timbro catara «economia del dono», in Bataille significa consacrazione dell'uomo allo scialo e all'eccesso capriccioso, che si rovescia fuor di sé per esaltare l'effimero e il «mistico» nulla.

Il postmoderno «essenziale», dunque, propone la sepoltura dell'umanità nel pri-

mitivismo, attraverso un totalitarismo della dissoluzione che Bataille definisce «linguaggio del misticismo» e «profonda inclinazione per l'orrore». Il vero volto del superuomo è dunque il bestione di vichiana memoria.

✚ IL MITO MARCIONITA.

DURANTE il 1968, Jacob Taubes, in arrampicata sui fumi della sofistica, tentò di nascondere l'inclinazione alla barbarie che la nuova sinistra aveva ricevuto da Nietzsche, proponendo la distinzione tra la rivoluzione nazista (che intende distruggere le sovrastrutture borghesi per liberare il potenziale barbarico soggiacente) e la rivoluzione ulteriore del Sessantot-

to, che intende procedere oltre il comunismo sovietico sulla via (cinese) dell'emancipazione umana.

In questa prospettiva, Taubes, l'ultimo e piú radicale fra gli intellettuali della sinistra, proponeva un aggiornamento acrobatico della rivoluzione illuminista:

Oggi sembra che i teorici della reazione siano gli ideologi del progresso tecnologico, mentre i teorici dell'illuminismo esercitano un'azione critica per salvare il concetto di progresso dalla stretta della tecnologia.⁵⁹

È evidente che Taubes considera l'oppressione tecnologica alla stregua di

59 Cfr. «Cultura e ideologia», in *Messianismo e cultura*, cit., p. 307.

un'aggiornata metamorfosi del *nomos* dettato dalla teologia monoteista. La via di liberazione, pertanto, deve seguire la linea di un ateismo ancora piú radicale di quello marxista, un ateismo capace di colpire il cuore di quella *illusione tecnologica*, che sostituisce la realizzazione fantastica dell'essenza umana (*che non possiede alcuna realtà*).⁶⁰

L'accertamento di tale esigenza indifferenza Taubes allo gnosticismo marcionita, una mitologia arcaicizzante che

vive ribellandosi alla dottrina monoteistica del potere e della creazione del Dio oltremondano. Nella protesta della gnosi tardoantica si manifesta anche il riconoscimento dei limiti

60 Ibidem, p. 309.

che la religione rivelata ha posto tra il Dio creatore e la creatura.⁶¹

Il mito gnostico («che arriva dalle zone periferiche dell'ebraismo delle origini, dalla Samaria, la Siria, la Transgiordania e Alessandria» ed è perciò carico di suggestioni primitive)⁶² rappresenta un ateismo piú radicale di quello degli illuministi e di Marx perché afferma la superiorità dell'uomo sul Dio rivelato:

Nel mito gnostico il dominatore del mondo e suo demiurgo viene istruito con seguenti parole: *noli mentiri Fal-*

61 Cfr. «Il mito dogmatico dalla gnosi», in *Messianismo e cultura*, cit., p. 324. Il saggio è stato scritto da Taubes nel 1971.

62 Ibidem, p. 325.

*dabaoth, est super te pater omnium primus Anthropus.*⁶³

Se non che l'appropriazione della mitologia arcaica, custodita dall'ebraismo eterodosso, avvicina la rivoluzione taubesiana alla vera fonte del nazismo, l'odio marcionita contro il Dio d'Israele. Questo odio sacro, che domina la filosofia di Arthur Rosenberg, giustifica infatti qualunque trasgressione della legge mosaica, (compreso l'omicidio. Il progetto di una rivoluzione ulteriore in tal modo naufraga miseramente: Taubes è diventato il faro grottesco di un editore polimorfo, Roberto Calasso, che spaccia la merce prodotta dagli or-

63 Ibidem, p. 327.

fani di Lin Piao a uso e consumo degli orfani di Röhm e degli ascari di Cacciari.

Come aveva previsto Giambattista Vico, i concetti dell'umanesimo ateo scendono nella fossa dei serpenti: nell'ultimo orizzonte dell'hegeliana «morte di Dio», la batailleana morte della ragione si compone con la guerra dichiarata da Lin Piao e Taubcs alla tecnologia. Il «bestione» della *Scienza Nuova* è la figura che si svela apertamente nell'apologia del disutile, dove, a proposito del nichilismo «guerriero» interpretato dal *tebano* Ernst Jünger, si dichiara:

Voglio mostrare che esiste un'equivalenza tra la guerra, il sacrificio rituale e la vita mistica: è Io stesso gio-

co di estasi e di terrori in cui l'uomo
si congiunge ai giochi del cielo.⁶⁴

ANGELO VIGNA

64 La frase venne citata da Elémire Zolla nel necrologio di Jünger pubblicato sul *Corriere della sera* il 15 febbraio 1988.

CRISTINA CAMPO E LA
«TRADIZIONE» PRIMORDIALE*

SUL NUMERO di dicembre 1957 di *Tempo Presente*, la rivista culturale diretta da Nicola Chiaromonte e Ignazio Silone, il trentunenne Elémire Zolla, che di lí a poco avrebbe dato alle stampe *Eclissi dell'intellettuale* e con esso attirato la curiosità delle élites culturali, invitava i lettori a volgere l'attenzione sulla «squisita deliquescenza della vita e del suo nativo impulso», sull'«atmosfera squisita [...] pur nella torbidezza degli ambienti e

* Il Covile n°814, settembre 2014. Fonte e ©: *Studi Cattolici*, n°496, giugno 2002.

delle situazioni», sul «raffinato disordine»⁶⁵ della prima opera narrativa di Lawrence Durrell, sodale di Henry Miller e frequentatore dello gnosticismo antico, dal titolo *Justine*, allora da poco uscita a Londra per la eliotiana Faber and Faber, in seguito inclusa nel piú noto quadrattico *Alexandria Quartet*. Due numeri dopo, sempre su *Tempo Presente*, Zolla segnalava ai lettori la «feconda opera» di Mircea Eliade *Forgerons et Alchimistes*, e l'idea del lavoro ivi espressa, ben diversa da quella alienante del mondo moderno, privata dei suoi momenti erotici e cosmici, e viva invece nei procedimenti degli antichi alchimisti. In essi infatti, secondo Zolla,

65 *Tempo Presente*, Roma, dicembre 1957, pp. 806-807.

l'esperienza cosmica faceva tutt'uno con l'opera lavorativa, che era partecipazione e propiziazione di eventi naturali-cosmici, nascita-morte-trasformazione dell'universo

e «l'esperienza sessuale parimenti imprugnava ogni atto del lavoratore», sicché

l'amore rituale che accompagna l'opera georgica, i misteri cantati e danzati che la propiziano non sono momenti accessori, ornamentali, ma parte integrante.⁶⁶

Marcuse, di lí a poco, avrebbe assentito. Su *Paragone*, la rivista letteraria diretta da Anna Banti, nel numero di agosto 1960, poco prima quindi della pubblicazione di

66 *Tempo Presente*, Roma, febbraio 1958, p. 986.

Volgarità e Dolore (1961) e dell'antologia *I Mistici dell'Occidente* (1963), che avrebbe acquistato a Zolla credito negli ambienti «tradizionalisti» a lui già attenti, l'allora eclettico docente di letteratura americana pubblicava un saggio su *Moby Dick* di Melville, intitolato «Melville e l'abbandono dello Zodiaco». In esso, dopo aver arbitrariamente interpretato come atto di sodomia iniziatica l'episodio in cui il protagonista Ishmael, alloggiando in una locanda, si vede costretto per un disguido a condividere la camera e il letto con il cannibale polinesiano Queequeg (successivamente suo compagno di viaggio a bordo del leggendario *Pequod*), Zolla si concedeva una digressione sul significato di tale presunta iniziazione:

L'incesto o l'omosessualità è l'atto vietato dal *fas* e dallo *ius civile*, non già dallo *ius naturale*, non ancora proscritto nelle società di spigolatori promiscui che hanno per divinità il cane, non già illecito nello strato piú profondo della psiche. [...] La sapienza misterica antica scongiurava l'apparizione di codeste visioni che vanno contro la natura civile con un atteggiamento senza pánico e senza ipocrisia. Ad un grado inferiore questo esorcismo operava cosí: l'atto abominevole è simbolo di vita sciolta da leggi, di vita creativa spontanea, di vita vivente dotata di tutta la forza della vita animale, perciò lo si osa per prepararsi a cose immani ed eccelse e rischiose, talché i maghi di certe tribú si danno forza e potere interiore grazie ad atti contro natura, chi si accinge in genere a cose straordinarie giace con la sorella

o con la madre. Ad un grado superiore, in società non piú di cacciatori, ma di civili agricoltori, si forma una sapienza religiosa che interpreta in modo rovesciato, *per speculum in aenigmate*, le visioni di atti abominevoli, e medita il rapporto tra l'uomo e l'animale che è simile a quello tra l'uomo e Dio, e considera gli accoppiamenti mostruosi simili a quelli per cui Dio visita l'uomo e lo converte, invertendo i movimenti naturali del cuore. Il soprannaturale è innaturale (anche se non vale l'inverso).

Qui Zolla citava un passo dai quaderni di Simone Weil.

Tutte le unioni con le quali Zeus procrea i fanciulli mediatori sono illegittime. Ruolo dell'adulterio nella mescolanza medievale di amore e

mistica. Idea che l'unione di uomo e Dio sia qualcosa di essenzialmente illegittimo, contro natura, soprannaturale. Qualcosa di furtivo e segreto,

e continuava:

Porsi di là del giogo sociale delle leggi e simbolicamente per rappresentazione *ex contrario* il matrimonio della sorella, le *nuptiae chimicae solis et lunae*. La conversione alla vita fluida dell'abbandono vuole che ci si liberi da tutti i vincoli meccanici [...] e ci si arriva rovesciando la natura civile dell'uomo con un atto che è altrettanto contrario ad essa quanto il ritorno alla promiscuità del *lo jus naturale*.⁶⁷

67 *Paragone*, Firenze, agosto 1960, pp. 18-19.

Nel 1969, poco prima della pubblicazione di *Che cos'è la Tradizione?* (1971), libro che sarebbe divenuto un punto di riferimento per tanti alle prese con lo psichismo collettivo della contestazione, Zolla dava vita a *Conoscenza religiosa*, una rivista dedicata a scandagliare le manifestazioni della gnosi nelle tradizioni religiose pressoché di ogni latitudine. Dei dotti e suggestivi contributi basti, a mo' di esempio, quello apparso sul numero monografico dell'agosto 1978 a opera di Peter Lamborn Wilson, islamista americano, il quale presentava in versione inglese (con traduzione in italiano di Zolla) un antico componimento persiano sulla pederastia, intitolato *Contemplation of the Unbearded*, contemplazione del (fanciullo) imberbe. Lamborn

Wilson, che collaborò per diversi numeri alla suddetta rivista, negli anni '80 e '90 sarebbe divenuto noto in un contesto diverso, quello dei centri sociali, per i quali avrebbe scritto alcuni testi di successo. Tra questi se ne possono ricordare due, pubblicati negli Stati Uniti: *T.A.Z. Temporary Autonomous Zones*, firmato con lo pseudonimo di Hakim Bey (in Italia tradotto dalle edizioni Shake, vicine al centro sociale Leoncavallo) e *Scandal. Essays in Islamic Heresy*, uno studio su selezionate zone d'ombra dell'eterodossia islamica, in cui spicca un capitolo centrale, «*The witness game: Imaginal yoga & sacred pedophilia in persian sufism*», sulla pratica, appunto, della pedofilia mistica nel sufismo iraniano. *Incipit* del libro, a indi-

care presumibilmente vecchi debiti sapienziali, quattro parole: «*Dedicated to Elémire Zolla*». ⁶⁸ Com'è dunque facile verificare andando a rileggere i testi, l'idea creatasi per lo piú negli anni '60 — e in certuni viva ancora oggi — di uno Zolla primo periodo, per cosí dire, vicino al cristianesimo o esponente di un tradizionalismo religioso convergente con esso, fu un grave quanto grossolano fraintendimento. Anzi, un vero e proprio abbaglio. Posto questo, però, può rimanere, e legittima, una domanda: se l'ispirazione di Zolla fu fin dall'inizio quella resa esplicita ed evidente ormai da una ventina d'anni, vale a dire dionisiaco-shivaita, come poté con-

68 Peter Lamborn Wilson, *Scandal. Essays in Islamic Heresy*, Autonomedia, New York 1988, p. 6.

ciliarsi con un interesse per le cosiddette civiltà del commento, il medioevo tolkieniano, l'*Imitazione di Cristo*, la Messa di san Pio V? Se l'ispirazione di Zolla fu fin dall'inizio quella che nell'ultimo *La Filosofia Perenne* lo ha visto porre l'attenzione sul tema, tipicamente shivaita, della spermatofagia nella lirica del naturalista *beat* Gary Snider, quale fu il senso dell'opposizione di codesto autore allo tsunami sessantottino, opposizione capace, per di piú, di conquistare menti non puerili della cultura di destra e cattolica? Quale, in breve, il senso della sua difesa della «Tradizione», parola capace di riassumere come poche, in quegli anni, il senso di una battaglia culturale di molti?

☞ CHE COS'È LA «TRADIZIONE»?

UN'INDICAZIONE per rispondere a quello che sembrerebbe a prima vista un paradosso, la troviamo sulla quarta di copertina della recente ristampa di *Che cos'è la Tradizione?* fatta da Adelphi, in cui si legge:

... Che cos'è la tradizione? Solo René Guénon è riuscito a restituire al termine il suo senso pieno, di conoscenza primordiale a cui dobbiamo in qualche modo ricongiungerci se vogliamo avere nozione di ciò che è.⁶⁹

Solo René Guénon quindi, il sommo dottore in scienze sacre e massoniche, sembra

69 Elémire Zolla, *Che cos'è la Tradizione?*, Adelphi, Milano 1998, quarta di copertina.

poter essere una guida adeguata in questo àmbito, ragion per cui a lui ci rivolgiamo per avere chiarimenti. E, in particolare, a una delle sue opere piú note, *Il Regno della quantità e i segni dei tempi*, che offre pagine interessanti per la nostra questione. Nell'ultimo capitolo di questo libro, «La fine di un mondo», Guénon, dopo aver dissezionato con la solita distesa e cartesiana prosa la decadenza del mondo moderno, la sua progressiva solidificazione e la sua consequenziale disgregazione, fa alcune puntualizzazioni sul senso di questo processo ormai giunto in prossimità del suo apparentemente letale nadir:

Gli argomenti che abbiamo trattato nel corso di questo studio descrivono in generale quelli che, secondo l'e-

spressione evangelica, si possono chiamare i «segni dei tempi», cioè in definitiva i segni precursori della «fine di un mondo» o di un ciclo; questa appare come la «fine del mondo», senza restrizioni né specificazioni di sorta, solo per coloro che non vedono niente oltre i limiti di questo ciclo stesso, errore di prospettiva certo pienamente scusabile, ma che nondimeno conduce a conseguenze spiacevoli per gli eccessivi ed ingiustificati terrori che ingenera in chi non sia sufficientemente distaccato dall'esistenza terrestre; ed è sottinteso che sono proprio costoro, a causa della ristrettezza delle loro vedute, che troppo facilmente si lasciano convincere da questa concezione erronea. Per la verità, data l'esistenza di cicli di durata

assai diversa contenuti in certo qual modo gli uni negli altri, è un fatto che possono esserci diverse «fini del mondo», e che la stessa nozione può sempre essere analogicamente applicata a tutti i gradi e a tutti i livelli, ma è evidente che la loro importanza è molto ineguale, come i cicli stessi a cui si riferiscono; e a questo proposito è doveroso riconoscere che quella da noi presa in esame qui è incontestabilmente di maggior portata di molte altre, poiché rappresenta la fine di un intero *Manvantara*, cioè dell'esistenza temporale di quella che si può propriamente chiamare un'umanità...».

Posta la propria visione ciclica del mondo, quindi, Guénon non sminuisce la reale

portata del momento — la fine di un intero *Manvantara*, il ciclo di un'intera umanità — eppure, dopo aver condotto il lettore a una consapevolezza estrema di tutto ciò, lo invita a un'inaspettata serenità. Poco più avanti spiega perché:

Da un lato, se questa manifestazione viene presa semplicemente in se stessa senza riportarla ad un insieme più vasto, tutto il suo cammino, dall'inizio alla fine, è evidentemente una «discesa» o una «degradazione» progressiva, ed ecco quello che può essere chiamato il suo aspetto «malefico»; ma da un altro lato, questa manifestazione, vista nell'insieme di cui fa parte, produce risultati che hanno un valore realmente «positivo» nell'esistenza universale, e occorre

che il suo sviluppo prosegua fino alla fine, ivi compreso lo sviluppo delle possibilità inferiori dell'«età» oscura, affinché l'«integrazione» di questi risultati sia possibile e diventi il principio immediato di un altro ciclo di manifestazione: ed è questo che costituisce il suo aspetto «benefico».

Chiaro, anche se forse non immediato, l'assunto sottostante: la disintegrazione del mondo, o «sviluppo delle possibilità inferiori dell'età oscura», visto all'interno di un processo ciclico è sí allontanamento massimo dallo stato primordiale, ma allo stesso tempo punto piú vicino al suo ripristino, cosí come disegnando una circonferenza il punto terminale di essa viene a

coincidere con quello iniziale. O come spiega meglio Guénon stesso:

Dal punto di vista particolare di quel che dovrà essere distrutto, essendo la sua manifestazione compiuta e come esaurita, tale fine è naturalmente catastrofica «nel significato etimologico in cui questo termine evoca l'idea di una caduta» improvvisa ed irrimediabile; ma d'altra parte, dal punto di vista secondo cui la manifestazione, nello sparire come tale, si trova ricondotta al suo principio per tutto ciò che essa ha di esistenza positiva, questa stessa fine appare, al contrario, come il raddrizzamento in virtù del quale, come abbiamo detto, non meno istantaneamente tutte le cose

vengono ristabilite nel loro «stato primordiale».

E dato tutto ciò, non è difficile evincere uno degli *arcana* della «metafisica» guénoniana: per ricongiungersi allo stato primordiale, un cammino iniziatico o uno controiniziatico, uno di reazione o uno di dissoluzione, uno attraverso il tradizionalismo *à la* De Maistre o uno attraverso lo yoga tantrico, sono di per sé perfettamente equivalenti, preferibili l'uno rispetto all'altro a seconda del punto del ciclo in cui ci si trovi. L'unica cosa che conta è il riassorbimento della ciclicità nel suo stato primordiale, il quale, si noti bene, non è un edenico inizio, uno stato di purezza e perfezione dell'essere, ma, al contrario, qualcosa di assolutamente antitetico a

esso: una negazione assoluta dell'essere, un abissale, appunto, non-essere. Un principio da cui l'essere — compresa la sua forma perfettissima, Dio — e la manifestazione derivano come errori, illusorie generazioni, le quali solo in un ritorno alla loro origine possono trovare metafisico compimento. Ovvero, come riassume con velata sinteticità sempre Guénon:

In un primo momento abbiamo parlato come se i due punti di vista «benefico» e «malefico» fossero in qualche modo simmetrici; ma è evidente che ciò non sussiste e che il secondo esprime esclusivamente qualcosa di instabile e di transitorio, mentre ciò che rappresenta il primo ha solo un carattere permanente e definitivo, di

modo che l'aspetto «benefico» non può prevalere alla fine, mentre l'aspetto malefico sparisce completamente non essendo altro che un'illusione inerente alla «separatività». Soltanto che, a questo punto, non si può più parlare propriamente di «benefico» e di «malefico» come di due termini essenzialmente correlativi che caratterizzano un'opposizione che non esiste più: come tutte le opposizioni essa appartiene esclusivamente ad un certo campo relativo e limitato, una volta superato il quale resta soltanto ciò che è e che non può non essere né essere diverso da ciò che è; se si vuole andare fino in fondo alla realtà dell'ordine più profondo, si può affermare in tutto rigore che «la fine di un mondo» non è mai e non

potrà mai essere altro che la fine di un'illusione.⁷⁰

Ora, se si tiene presente che il mondo — la manifestazione — è per Guénon una mera illusione che, in quanto tale, deve essere riassorbita nel principio della negazione dell'essere, e che da tale principio (infinito—abisso) un altro ciclo, un'altra illusoria manifestazione sarà automaticamente generata, diventa comprensibile come la «metafisica» guénoniana si sveli, al fondo, un puro culto della negazione, della distruzione. E che, posti tali fondamenti, la Tradizione a cui si rifà Guénon in tutta la sua opera, coincida pressoché perfettamente, per esempio, con la tradi-

70 René Guénon, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano 1982, pp. 267-270.

zione shivaita in India,⁷¹ con quella della Grande Madre nel mondo mediterraneo, o, per rimanere all'interno di canoni di riferimento biblici, con quella del Serpente, di Caino, Sodoma *et alii*.

Tali, allora, furono la «Tradizione» e il «tradizionalismo» per Elémire Zolla. E tali furono per la figura che non a caso fu piú di ogni altra legata a Zolla sentimentalmente e intellettualmente — dalla fine degli anni '50 alla metà degli anni '70, cioè Cristina Campo. Come per lo Zolla primo periodo, infatti, anche per Cristina

71 Non è un caso che uno dei massimi, recenti divulgatori dello shivaismo in Occidente, Alain Daniélou, ha sigillato il suo magistrale *Shiva e Dioniso* con un richiamo propiziatorio a René Guénon e alla sua Tradizione.

Campo il presunto anelito spirituale e l'opposizione alla modernità, miscelati in un «intransigente e aristocratico tradizionalismo cristiano» che l'ha resa a suo modo celebre, altro non furono che la difesa e il tentativo di ricongiungimento a una Tradizione che, lungi dall'essere quella cristiana o un'altra comunque con essa collegata, fu quella di cui ci ha magistralmente edotti Guénon. La biografia della Campo dal titolo *Belinda e il Mostro*, scritta dalla giovane giornalista Cristina De Stefano e da poco uscita presso Adelphi (Milano 2002, pp. 224, Euro 16,50), aiuta a focalizzare questo orientamento profondo della scrittrice, offrendo diversi spunti di riflessione, dei quali qui ne segnaliamo alcuni.

 LA «TRADIZIONE» DI CRISTINA.

NELLE belle pagine del libro in questione, leggiamo che la ventenne Cristina Campo, nella Firenze della metà degli anni '40, nutre la sete di assoluto con il vuoto zen della Murasaki, l'anelito antivitale di Rilke e di Hofmannsthal. Leggiamo soprattutto, però, che negli anni appena successivi, mentre sono al suo fianco religiosi come i serviti R. Turollo e P. Vannucci, e mentre la Bibbia è fra le sue letture, fa già l'incontro con uno dei pensieri che piú segneranno la sua formazione: quello di Simone Weil. Incontro fatale, spiega la biografa («Cristina legge e penetra il pensiero della filosofa, lo abbraccia senza riserve»; «Per tutta la vita

terrà accanto a sé i suoi libri, da leggere soprattutto la sera, prima di addormentarsi, «come pane sacramentale»⁷²) sí da portarla oltre la semplice ammirazione, fino a forme di vero e proprio mimetismo. Appunto per questo, secondo noi, sarebbe valsa la pena richiamare alcune idee portanti della pensatrice francese (su cui la De Stefano invece non si sofferma), senza una corretta comprensione delle quali è difficile capire Cristina Campo, che a esse si rifà costantemente. Noi lo facciamo, seppur velocemente, affidandoci alle pagine della maggior biografa della Weil, cioè Simone Pétrement:

72 Cristina De Stefano, *Belinda e il Mostro. Vita segreta di Cristina Campo*, Adelphi, Milano 2002, p. 52.

1) Dio è un'entità assente e opposta alla creazione, nella quale vige, invece, un ordine malvagio o legge di necessità:

Ciò che è essenziale del catarismo, come dello gnosticismo, è che la separazione fra Dio e Mondo è piú profonda di quanto appaia nel cristianesimo ordinario, piú profonda soprattutto di quanto non sembri insegnare l'Antico Testamento. (Per mondo i catari, al pari di Giovanni, intendevano sia il carnale che il sociale). Gnostici e catari distinguevano Dio dal mondo, non solo nel senso che Dio è personale [...] neppure solo nel senso che c'è una differenza infinita fra Creatore e creatura, ma nel senso che Dio è veramente *al di là* del mondo, cioè, in qualche modo,

assente dal mondo; e che questo è prima di tutto l'impero delle potenze, delle forze. Quando dicevano, con linguaggio mitico, che il Creatore e sovrano del mondo è distinto dal vero Dio, pur essendo stato tratto da lui, in qualche modo, intendevano dire che il mondo ha la propria legge e gli avvenimenti mondani non sono diretta espressione della volontà divina, espressione del Bene. Simone affermerà che, per creare, Dio si è *ritirato* da una parte di se stesso e ha fatto posto alla necessità. Su questo punto, essenziale, ella dunque si accorda con il catarismo e lo gnosticismo, pur adoperando un'immagine diversa.⁷³

73 Simone Pétrement, *La Vita di Simone Weil*,

2) In Dio convivono un aspetto personale e uno impersonale:

L'essere fuori dal mondo, l'esser cioè trascendente, significa semplicemente che Dio è personale? Non sembrerebbe. Tanto piú che, in alcuni testi, [Simone] dice che in Dio coesistono, al contempo, un aspetto personale e uno impersonale. Nella *Personne et le Sacré*, parla del bene superiore che è impersonale. In *Ta-t-il une doctrine marxiste?* afferma che certi buddhisti, che escludono la nozione di un Dio personale, si sono tuttavia elevati fino alla vita mistica. La fede, di cui lei vuole definire in questo scritto l'essenziale, è certa-

mente quella che è comune a tutti i mistici.⁷⁴

3) La creazione (come visto anche sopra) è un ritirarsi di Dio, quindi una caduta, un precipitato negativo:

La creazione non è consistita in un estendersi di Dio, ma in un suo ritirarsi. Egli non ha creato, al di fuori di sé, degli esseri che prima non esistevano, estendendo così l'ambito di esercizio del suo potere; al contrario, ha lasciato fuori di sé un ambito che prima era in lui, e dove ormai egli non interviene più o interviene solo a certe condizioni. Un ambito o piuttosto due: quello in cui egli non interviene, cioè il mondo, che egli ha affi-

74 Ibidem, pp. 619-620.

dato alla sua necessità; e quello in cui interviene solo a certe condizioni, vale a dire le anime degli esseri pensanti. Nell'uno e nell'altro Dio stesso si è limitato.

Aggiunge poco dopo sempre la Pétrement che, è bene ricordarlo, fu annoverata a suo tempo tra i piú autorevoli studiosi di gnosticismo:

Si trova forse il raro esempio di una teoria analoga in Isaac Luria, un cabalista del XVI secolo, e soprattutto nel suo discepolo Hayyim Vital. [...] Forse è possibile individuare qualcosa di simile anche negli Oracoli caldei, testi del II secolo che apparten-

gono probabilmente allo gnosticismo cosiddetto pagano.⁷⁵

4) Essere creato, per l'uomo, è simultaneamente peccare, e l'io dell'uomo è apparenza menzognera:

Il peccato originale non è qualcosa di diverso dalla creazione, qualcosa che sarebbe venuto in seguito: non lo si può separare dalla creazione. È l'esistenza stessa del singolo essere pensante ad essere colpevole. Per questa ragione Simone Weil, parlando della necessaria rinuncia della persona a se stessa, la definisce con un termine forte: decreazione. Dio, ritirandosi, ci ha permesso di esistere, l'ha fatto per amore, ma affinché

⁷⁵ Ibidem, pp. 623-624.

per amore rinunciassimo spontaneamente all'essere che egli ci ha dato. Cos'è in definitiva questo essere che egli ci ha dato? È un vero essere? Simone dice più volte che l'io in realtà è niente, che l'essere dell'uomo è un non-essere.⁷⁶

5) La tradizione mosaica e la sua continuazione nel cattolicesimo romano, oltre ad avere corrotto il «cristianesimo originario» (formulato nella dottrina dello gnostico Marcione), sono state tra le più gravi sciagure per l'umanità, per aver combattuto lo spirito di Canaan e i culti mediterranei riconducibili alla religio della Grande Madre: «Non ho mai potuto capire», dice direttamente la Weil,

⁷⁶ Ibidem, pp.624-625.

come sia possibile a una mente ragionevole considerare lo Yahweh della Bibbia e il Padre invocato nel Vangelo, come un solo e medesimo essere. L'influenza dell'Antico Testamento e quella dell'Impero romano, di cui il papato continua la tradizione [quindi non certo l'Impero romano di Nerone ed Eliogabalo] sono, a mio parere, le due cause essenziali della corruzione del cristianesimo.

Continua la Pétrement:

[Simone] pensa che il catarismo sia stato in Europa «l'ultima espressione vivente dell'antichità preromana». Prima della conquista romana, un medesimo pensiero, espresso in forme diverse, viveva «nei misteri e nelle sette iniziatiche dell'Egitto e della Tracia, della Grecia, della Persia». [...] «È da questo pensiero che è scaturito il cristianesimo; ma solo gli gnostici, i manichei, i cata-

ri sembrano esservi rimasti veramente fedeli»,⁷⁷

per cui, come ricordato da P. Perrin,

Israele [leggi la tradizione mosaica] era veramente la cittadella di tutte le sue [di Simone] opposizioni, il nodo di tutte le sue resistenze.⁷⁸

6) Il medioevo cataro è stato il vertice della civiltà cristiana, l'umanesimo una sua oscura contraffazione:

La rinascita dell'XI e del XII secolo è stato l'autentico Rinascimento. [...] L'altro Rinascimento, quello falso, ha ben presto prodotto l'Umanesimo; [...] fra il vero e il falso Ri-

77 Ibidem, p. 509.

78 Ibidem, p. 532.

nascimento, che cos'era accaduto?
«Molti crimini ed errori. Il crimine decisivo è stato probabilmente l'assassinio del paese occitanico sul cui suolo noi viviamo». ⁷⁹

7) La figura di Cristo è da inserirsi nella tradizione celebrata da Guénon, viva trasversalmente nei culti cananei, dionisiaci, shivaiti o taoisti. In particolare Cristo è da leggersi come la controfigura di Shiva-Dioniso (citiamo stavolta dal testo della Weil, *Lettera a un Religioso*):

... Baal e Astarte erano forse figure del Cristo e della Vergine; ⁸⁰

79 Ibidem, p. 578.

80 Simone Weil *Lettera a un Religioso*, Adelphi, Milano 1996, p. 17.

Tutte le Dee madri dell'antichità, come Demetra e Iside erano figure della Vergine;⁸¹

Le cerimonie dei Misteri di Eleusi e di Osiride erano considerate sacramenti nel senso in cui noi oggi li intendiamo. E forse erano veri sacramenti, dotati della stessa virtù del battesimo o dell'eucaristia, virtù che traevano dal medesimo rapporto con la Passione del Cristo.⁸²

In ogni caso, non si può dire con certezza che il Verbo non abbia avuto incarnazioni anteriori a Gesù, e che Osiride in Egitto, Krsna in India non siano da annoverare tra queste;⁸³

81 Ibidem, p. 24.

82 Ibidem, p. 19.

83 Ibidem, p. 21.

Se un indú crede che Visnu è il Verbo e Shiva lo Spirito Santo, e che il Verbo è stato incarnato in Krsna e in Rama, prima di incarnarsi in Gesù, con quale diritto gli si rifiuterà il battesimo?;

Il Cristo ha dato inizio alla sua vita pubblica cambiando l'acqua in vino. L'ha terminata trasformando il vino in sangue Egli ha così mostrato la sua affinità con Dioniso Lo stesso vale per le parole: «Io sono la vera vite». ⁸⁴

Idee, queste, che la Weil — e di riflesso la Campo — ha espresso con un linguaggio della classica tradizione cristiana,

84 Ibidem, p. 23.

fornite quindi di non pochi fraintendimenti. Come insegnava infatti l'autorevole rabbino marcionita Jacob Taubes,⁸⁵ il linguaggio degli gnostici è spesso decifrabile solo se si ha presente che il suo segno viene invertito rispetto all'uso originario, per cui, per esempio, espressioni come grazia o amore soprannaturale, in chiave gnostica — ed è il caso della Weil e della Campo — vengono a indicare il pneuma e il superamento dell'ordine creaturale propri degli eresiarchi dei primi secoli.

85 A proposito l'articolo di Angelo Vigna, *La rivoluzione postmoderna*, sul numero di marzo 2002 di questa rivista.

✠ T. S. ELIOT & Joë BOUSQUET.

TRASFERITASI a Roma alla fine del 1955, mentre su indicazione di Ignazio Silone si interessa alla figura di Charles de Foucauld e dei piccoli fratelli della carità, la Campo si interessa al «cristianesimo tradizionalista» di T. S. Eliot: «Il mio Thomas» scrive, «detestato ed amato, dove si mischia come in nessun altro, sapore di vita e di morte...»;⁸⁶ «...C'è tanto di Simone, in quei versi; ma questo, s'intende, nessuno l'ha mai notato».⁸⁷ È lo stesso periodo in cui, in una delle sue missive all'amica Margherita Pieracci — la Mita delle lettere pubblicate da Adel-

86 Cristina Campo, *Lettere a Mita*, Adelphi, Milano 1999, p. 17.

87 Ibidem, p. 18.

phi — la Campo informa costei dell'arrivo dalla Francia dell'epistolario tra Simone Weil e Joé Bousquet, appartato intellettuale surrealista, cultore ossessivo dell'oscenità e soprattutto della sodomia, vista come via *eminentiae* al Divino:

E una corrispondenza importantissima: Simone il grande angelo terribile, ma Bousquet un Giacobbe così dolce, gaio e vivente.⁸⁸

Aggiunge Mita in margine a questa lettera:

Bousquet ha lasciato un corpus considerevole di opere in versi e in prosa e, certo non meno importanti agli occhi di C. [Cristina], un meraviglioso

88 Ibidem, p. 40.

esempio, in tempi così inquieti, di dignità e di coraggio.⁸⁹

♣ IL MITO DELLA GRANDE MADRE.

SEMPRE nei primi anni romani, l'amica Gabriella Bemporad, germanista e figlia dell'editore Enrico Bemporad, presenta alla Campo Ernst Bernhard, lo psicanalista tedesco, di probabili ascendenze frankiste, quindi estremamente *esperto* nell'infiltrare l'ambiente cattolico romano, che, allievo di Jung, ne ha introdotto la dottrina in Italia e che, in contatto con gli ambienti letterari della capitale — ma non solo — svolge un lavoro clinico-culturale di grande portata: «Nel suo studio

89 Ibidem, p. 318.

passa un'intera generazione di intellettuali italiani», scrive la De Stefano.⁹⁰

Il fine di questo lavoro è esposto da Bernhard in uno dei suoi rari interventi pubblici, che esce sul numero di agosto 1961 di *Tempo Presente*, intitolato «Il Problema della Grande Madre. Problemi e

90 *Belinda e il Mostro*, op. cit., p. 64. Tra questi si possono citare Giorgio Manganelli, Federico Fellini, Attilio Bertolucci, Bobi Bazlen, Bianca Garufi, Cesare Pavese. Sull'importanza di Bernhard nella vicenda di quest'ultimo e sul lavoro culturale fatto in quegli anni attraverso la casa editrice Astrolabio Ubaldini, da lui fondata e diretta, cfr Maurizio Blondet, *Gli Adelphi della dissoluzione*, Edizioni Ares, Milano 20014. Della presenza di Bernhard durante i preparativi del progetto Adelphi, ha dato conto recentemente lo stesso Roberto Calasso, sulla rubrica *Storie* del sito web www.adelphi.it.

Possibilità della Psicologia della Grande Madre in Italia». In questo articolo Bernhard dà una lettura in chiave analitica della realtà socioculturale del nostro Paese, vedendo in essa la presenza sotterranea dell'antico culto della Grande Madre mediterranea:

La chiave che ci permette di svelare l'enigma dell'anima italiana, è la constatazione che in Italia regna la Grande Madre mediterranea, la quale, nonostante le molte civiltà sovrappostesi, non ha perduto nei millenni né di potenza, né d'influenza.

Per Bernhard lo stesso cattolicesimo porta *in nuce* questa presenza:

Il titolo di Pontefice Massimo per il Papa, derivato dal passato etrusco, è restato nella Chiesa romana quale segno significativo di questa sopravvivenza della civiltà etrusca nella Chiesa Romana, come del resto il lato «occulto» della Grande Madre, la sua facoltà d'accogliere l'oltremondano, il miracolo, la magia e i fenomeni sincretistici in generale, che dai tempi degli etruschi vive intatta nell'anima popolare italiana, ha dato alla Chiesa Romana i profondi sostegni a cui poterono radicarsi saldamente i suoi tratti «magici». Questi costituiscono uno speciale fascino della Chiesa cattolica e contribuiscono grandemente alla sua vitalità e alla sua popolarità in Italia.

Problematico, però, in questa sopravvivenza della Grande Madre nel cattolicesimo italiano, è, secondo Bernhard, il fatto che questa presenza è stata eccessivamente spiritualizzata:

Quando gli ebrei nei territori limitrofi al deserto vennero in contatto coi culti matriarcali e impararono a conoscere le grandi madri mediterranee e i loro culti orgiastici di fecondità, essi si difesero dalla seduzione ad abbandonare il loro padre celeste mercé una rigorosa morale sessuale, che li protesse dalla fascinazione della Grande Madre. Col cristianesimo [...] la difesa contro l'aspetto orgiastico della Madre mediterranea fu conservata. Ciò ha nobilitato e spiritualizzato la Madre mediterranea nel

cristianesimo e posto l'aspetto della santa verginità della Grande Madre in posizione centrale. Ma il lato istintivo e passionale di essa,

sottolinea il discepolo di Jung,

non venne estinto: esso continua a vivere sotterraneo e la scinde in luce e ombra nella santa madre-vergine (madre, sorella, figlia, sposa) e nella prostituta.

Lo sforzo da compiere in Italia, allora, sarebbe quello di far riemergere questo lato notturno, e non solo all'interno del cattolicesimo:

Dovunque, nella vita pubblica, nell'arte e nella scienza, nella politica e nella religione, nel costume e

nelle usanze, ma prima di tutto nella psicologia e nel destino del singolo, la Grande Madre deve essere resa trasparente con la sua luce e la sua ombra,

sí che

in armonica compiutezza possa dischiudere tutte le sue ricchezze.

Un sorta di rinascimento magico e cananeo, quindi, che avrebbe trovato in Simone Weil una fiera sostenitrice, e che difatti trova da parte della Campo una risposta altamente positiva. Scrive la sua biografa:

Cristina ammira Bernhard, lo considera una specie di mago, un taumaturgo.⁹¹ Le piace la sua capacità di

91 L'attrazione per il rapporto fra mistica e sensua-

leggere la mano e consultare I Ching, la sua abilità nel disegnare, per ogni paziente, la Casa del cielo. [...] Grazie a lui approfondisce i testi di Jung, che a Firenze ha solo sfiorato. [...] A Bernhard manda gli amici piú cari, come Gianfranco Dra-

lità, per il trapasso di questa in quella, che è una delle note dominanti del cristianesimo della Campo, richiama fortemente l'attenzione posta da Bernhard sui tratti «magici» della Chiesa romana, interpretati come retaggio ancestrale della Grande Madre. Scrive la De Stefano: «[Cristina] incantata dai gesti e dalle forme della devozione popolare, che nella loro fisicità — toccare le reliquie, baciare le immagini sacre, camminare in ginocchio nei santuari — mantengono una traccia dell'antica sensualità, del mistero dei cinque sensi «gettati al largo, fuori del corpo»» (Ibidem, p. 137).

ghi,⁹² che diventerà uno dei dirigenti della società junghiana. Da Bern-

- 92 Gianfranco Draghi, come si legge, fu uno degli amici piú cari di Cristina Campo. Con lui l'autrice, a inizio anni '50, fondò un supplemento culturale al *Corriere dell'Adda* intitolato *La Posta Letteraria*, e con lui, Ignazio Silone e Mario Luzi condivise nel medesimo periodo la scoperta del pensiero di Simone Weil. Di Draghi il lettore può consultare la raccolta di racconti *Inverno/Carnevale*, pubblicati a piú riprese negli anni '50, nella cui seconda parte in stile landolfiano, tra lordure e blasfemie, si potrà imbattere in lirismi come questo: «La quintessenza della realtà, signori colleghi e amabile pubblico, care puttane e giovani pederasti, la pudica realtà, la cui volonterosa essenza si forma nell'attimo stesso del bello» declama nell'assolo l'omino dalla fulva capigliatura, «è questo no-

hard impara il fascino della spiritualità orientale....⁹³

E anche negli anni successivi, come testimonia l'epistolario con Margherita Pieracci, la Campo si rifarà spesso alla figura dell'analista berlinese. Alla fine degli anni '50 la Campo inizia a frequentare l'abbazia benedettina di Subiaco. Nel me-

stro stesso passo, processione», «Agnus Dei qui tollis peccata mundi, dacci la pace che ricerchiamo [...] noi embrioni inesistenti, noi fugaci ombre fantasime e aborti, anime immaginate senza senso, noi sforzatori di puerpere moribondi, chiusi occhi capo secco infantile mostro, vergogna di padri disonorati...»». Cfr Gianfranco Draghi, *Inverno/Carnevale*, Claudio Lombardi Editore, Milano 1990, p. 140. Tutti gli altri e piú interessanti lirismi sono, per questioni di decenza, irriferribili.

93 *Belinda e il Mostro*, op. cit., p. 65.

desimo periodo inizia la sua relazione con Elémire Zolla, «forbitissimo *angry young man* anglo-torinese»⁹⁴ e da poco sposato con la poetessa Maria Luisa Spaziani, da cui rimane attratta giudicandone l'intelligenza «abbagliante»,⁹⁵ ovvero, come scrive l'autrice in una lettera, «di gran lunga la piú notevole che abbia incontrato nella nostra generazione».⁹⁶ Intenso è il rapporto umano che ne scaturisce:

Accanto al compagno lei — così poco abituata alle mediazioni — impara che si può accettare l'una dell'altro la parte sconosciuta, fan-

94 Ibidem, p. 99.

95 Ibidem, p. 94.

96 Ibidem, p. 92.

ciullesca, ferita. La parte tenebrosa
che chiede solo di venir liberata,⁹⁷

e alta la sintonia intellettuale:

È difficile capire cosa si trasmetta da
lei a lui, e cosa nell'altro senso. Si
nutrono, in quegli anni, delle stesse
letture.⁹⁸

Ovviamente fa capolino, fra gli autori di
riferimento, il nome di Guénon.

Assistono la Campo, durante questi
anni di travaglio spirituale e di maturazio-
ne di un «tradizionalismo» sempre piú
marcato, oltre a Elémire Zolla, anche
«mistici» come Bobi Bazlen, Roberto
Calasso, Guido Ceronetti, Pietro Citati e

97 Ibidem, p. 99.

98 Ibidem, p. 114.

altri che ritroveremo in parte nell'*inner circle* della casa editrice Adelphi, in parte fra i collaboratori di *Conoscenza religiosa*.

✠ UNA STRANA DIFESA DELLA LITURGIA.

IN concomitanza con i lavori del Concilio Vaticano II, cresce l'attenzione di Cristina Campo per il mondo bizantino, in particolare per la «spiritualità» dell'ortodossia russa e del Monte Athos. Il motivo di questa scelta, che ha suggestionato molti, è spiegato dalla Campo piú volte:

Frequentare le Chiese orientali mi ha confermato (se ce ne fosse stato bisogno) che la liturgia è l'archetipo supremo del destino e non solo del destino dei destini, quello di Cristo, ma

del destino semplicemente. È, per
così dire, la suprema fiaba, alla quale
non si può resistere.⁹⁹

E la fiaba, nella visione della Campo, con
il suo cammino che «s'inizia senza speran-
za terrena»¹⁰⁰ ha un preciso significato:

La caparbia, inesausta lezione delle
fiabe è dunque la vittoria sulla legge
di necessità, il passaggio costante ad
un nuovo ordine di rapporti e as-
solutamente niente altro, perché asso-
lutamente niente altro c'è da impara-
re su questa terra¹⁰¹

99 Ibidem, p. 139.

100 Cristina Campo, *Gli Imperdonabili*, Adelphi, Mi-
lano 1987, p. 32.

101 Ibidem, p. 34.

scrive la Nostra, con un esplicito riferimento a Simone Weil, alla legge di necessità di cui sopra, e al suo relativo, necessario superamento.

Logico che, con un tale riferimento di fondo quello di Simone Weil, appunto — la Campo si trovi particolarmente ispirata dal Monte Athos, «ultima cittadella perfetta rimasta ancora sulla superficie di un globo infetto»,¹⁰² ambiente tradizionalmente ostile al papato e all'umanesimo cristiano, oltre che spesso nei secoli canale privilegiato per la penetrazione della gnosi nel mondo cristiano. Da perfetta athonita, tra l'altro, Cristina si ritrova sulle scalinate di San Pietro a parlare con l'amico Sergio Quinzio del mistero del so-

¹⁰² *Lettere a Mita*, op. cit., p. 276.

glio di Pietro violato e della presenza di Satana nella città eterna. Come ricorda il musicologo di casa Adelphi, Mario Bortolotto:

Questa ragazza credeva molto nella presenza a Roma di questi nuclei di satanisti; inutile dire che la centrale di questa presenza era il Vaticano, e chi era il satanista per eccellenza? Sua Santità evidentemente.¹⁰³

Ma come Zolla, che pur visitando il Monte Athos e avendo tra i personaggi di riferimento Rasputin e Florenskij, trova ampio spazio di lavoro, in quegli anni, tra intellettuali e religiosi cattolici, così la Campo trova la possibilità di rimanere in contatto

¹⁰³ *Belinda e il Mostro*, op. cit., p. 145.

con la «guénoniana Tradizione» anche lontano dalla immota spiritualità della Terza Roma. Nella battaglia *in difesa* del rito e della liturgia cattolico-classica, in cui si getta con passione e tenacia, stringe rapporti con una rimarchevole serie di personalità ecclesiali:

Il mio telefono squilla soltanto a chiamate di Cardinali, Vescovi, prelati, Abati e preti — ma devo dire che sono la gente meno noiosa del mondo quando parlavo con gli scrittori, che deserto!...¹⁰⁴

scrive a Mita, il 27 novembre 1967. Evidentemente, dello zelo liturgico della Campo non a tutti è chiaro l'orientamento

¹⁰⁴ Ibidem, p. 145.

di fondo,¹⁰⁵ che l'autrice lascia balenare in uno scritto apparso su *Conoscenza religiosa* nel 1971, e ora raccolto nel volume *Gli Imperdonabili*, dove, parlando dei colloqui tra san Francesco di Sales e una claustrale a cui Dio si è rivelato nei misteri del sangue e dell'acqua, scrive:

Ogni sillaba di quei colloqui, che l'umile ragazza riferisce nel suo am-

105 E da sottolineare, a scanso di ulteriori equivoci, che la difesa della liturgia classica operata dalla Campo muoveva sí da argomentazioni spesso legittime, ma mirando a diffondere nel clero e nei fedeli — spesso disorientati e turbati dai cambiamenti in corso — uno stato d'animo da fine del cattolicesimo *tout court*. Fine che, in sintonia con gli schemi guénoniani, avrebbe dovuto aprire le porte al ritorno di culti piú vicini alla primordiale Tradizione.

mirabile, antiquato francese, fa fremere. Dio sa se una meditazione di questo genere predisponga agli accostamenti avventurosi, ma il ricordo dello Shiva distruttore e rigeneratore vi è qualche volta irresistibile.¹⁰⁶

Ed evidentemente non a tutti è nota, o chiara nel suo significato, la passione che in quello stesso periodo Cristina Campo nutre per la poetessa americana Djuna Barnes, celebratrice dell'atrocità e della lascivia, che Zolla nel suo ultimo *La Filosofia Perenne* accosta all'indagatore del neopaganesimo rinascimentale Joan Petru Coulianu¹⁰⁷ e al marchese De Sade, in

¹⁰⁶ *Gli Imperdonabili*, op. cit., p. 237.

¹⁰⁷ Finito ucciso nel '91 in una latrina della Divinity

quanto a luce ispiratrice per le proprie ricerche. Scrive la De Stefano:

Cristina Campo e Zolla sono tra i pochi che conoscono Djuna Barnes, in Italia. Lui ne ha scritto sul *Corriere della Sera*, lei sul *Giornale d'Italia*. Entrambi seguono da vicino le trattative del suo agente con gli editori italiani [...]. Dopo molte esitazioni, Cristina si decide a scriverle. Le manda il suo saggio *Gli Imperdonabili*, che — le spiega nella lettera di accompagnamento — è tutto centrato su una lunga citazione da *The Antiphon*. [...] Le confessa la sua ammirazione: «I suoi libri non mi abbandonano mai. Erano e sono dei com-

School dell'università di Chicago, in circostanze mai chiarite.

pagni duri, come può immaginare: è da quando ho cercato di tradurre *The Antiphon*, nel quale ho fallito per la mia ignoranza, che desidero essere una scrittrice e poetessa migliore. Nell'estate del 1969 Zolla si reca negli Stati Uniti e riesce ad incontrare Djuna Barnes a New York. Cristina non può affrontare il viaggio ma li segue da lontano, come le accade sempre più spesso con le persone che le sono care. Negli anni successivi continua a scrivere a Djuna Barnes. Le racconta della sua scoperta della religione, della guerra per la difesa della liturgia latina, per la quale riesce anche a strapparle una firma su

un appello di intellettuali del
1971...¹⁰⁸

♣ IL MISTERIOSO ANDREA EMO.

NON tutti, però, si lasciano fuorviare dai rituali e dai paramenti sacri della Campo. C'è anche chi decifra con insolita sicurezza la natura di quello zelo. Nel 1972, dopo la pubblicazione de *Il flauto e il tappeto*, giunge alla scrittrice, dall'alto, uno speciale *imprimatur* sotto forma di lettera di ammirazione per il lavoro svolto, di entusiasmo per «il passaggio di questo astro nei nostri squallidi cieli».¹⁰⁹ Viene da un lettore sconosciuto, ma non

¹⁰⁸ *Belinda e il Mostro*, op. cit., pp. 147-148.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 161.

certo qualsiasi: Andrea Emo, destinato probabilmente a rimanere uno dei casi piú singolari e rilevanti nella storia della filosofia italiana del '900. Nato nel 1901 dall'antica famiglia veneziana degli Emo Capodilista, allievo di Giovanni Gentile, Emo «non ha attività pubbliche, ma dall'età di diciassette anni non ha fatto altro che studiare filosofia». ¹¹⁰

Ritiratosi a vita superappartata, divisa tra la dimora palladiana di Rivella, vicino a Padova, e quella romana, Palazzo Mazzei, Emo spende l'intera vita in una rigorosa e ascetica solitudine contemplativa: «Il pensare», come si legge in un ricordo scritto da un amico,

110 Ibidem, P. 161.

nella sua tragicità pura e talvolta opprimente fino a non essere sostenibile, è stato la vera vita di Emo, al confronto della quale l'altra, l'esistenza, sembra non essere stata che un mero supporto biologico.¹¹¹

Ed essendo quello di Emo «un perpetuo pensare che si scrive»,¹¹² il risultato sono quasi quarantamila fitte pagine di appunti lasciate alla sua morte, di cui due assaggi sono stati pubblicati alcuni anni fa, con il titolo *Il Dio negativo e Supremazia e maledizione*:

I quaderni erano il suo vero e unico luogo: qui egli poteva abbandonare

111 Andrea Emo, *Il Dio negativo*, Marsilio, Venezia 1989, p. 252.

112 Ibidem, p. 252.

ogni amabilità e affabilità, cancellare ogni distacco e scrupolo, dimettere ogni soavità e riserbo; qui e soltanto qui si liberava quello di cui non si poteva parlare, quello che non può essere oggetto di conversazione e di dialogo, e invadeva ogni pagina, e ogni riga, perché costituiva la sorgente non esauribile del suo pensiero, del suo sentimento del mondo, della sua percezione della vita: il negativo, la morte, il nulla, le tenebre.¹¹³

Fisso nella contemplazione di un principio metafisico superiore e antitetico all'essere, un non-essere appunto (in questo senso «Dio negativo»), Emo è invaso da un orrore non solo per il mondo moder-

¹¹³ Ibidem, pp. 253-254.

no, ma per la creazione stessa, illusoria generazione del principio negativo, a cui guarda con una furia nichilista che può ricordare, per intensità, quella di un Albert Caraco:

Tutto ciò che è, è una presenza creata da una negazione; e questa presenza è un essere, è tutti gli esseri, che non dovrebbero mai dimenticarsi di questa origine, che non dovrebbero mai crederci una realtà immediata. [...] La presenza trattata oggettivamente si corrompe come un cadavere. E noi siamo pieni di odori cadaverici.¹¹⁴

Il nulla è terrificante, ma non è mai preoccupante e terrificante come

¹¹⁴ Ibidem, p. 38.

l'essere. Il nulla è la salvezza nei confronti dell'essere — l'essere che è la perdizione.¹¹⁵

Il battesimo nel nulla è la porta della vita eterna; il battesimo nel nulla è l'unica consacrazione della vita. Ma perché la vita ha bisogno di consacrazione? Il fatto che la consacrazione è necessaria alla vita, dimostra che essa è qualcosa di assurdo, di terribile, di maledetto — è l'assoluto del male, anzi peggio. Forse sono fortunati coloro che non sentono il bisogno della consacrazione, della serietà; coloro che non sentono l'orrore della vita.¹¹⁶

115 Ibidem, p. 31.

116 Ibidem, p. 50.

Stupirà forse qualcuno che Emo veda come portatore di tale visione lo stesso cristianesimo:

Il Dio nascosto, il Dio negativo, è già implicito nel cristianesimo, religione antichissima che ha origine insieme all'uomo; religione del Dio sacrificato che, per la logica stessa della sua situazione diviene religione del Dio che si sacrifica, cioè che si nega. Il Dio la cui attualità ed atto e realtà è il negarsi. Ed a sua immagine e somiglianza sono gli uomini e il mondo;¹¹⁷

e che la fede divenga strumento per rovesciare l'obbrobrioso presente:

¹¹⁷ Ibidem, p. 39.

La fede è essenzialmente una *negazione* implicita della realtà. La realtà è per tutti una prigioniera: ma, fortunatamente, una prigioniera male custodita. Ora, la fede insegna a negare queste muraglie, insegna il modo di fuggirle, ecc. La scienza è invece un'affermazione di questa realtà; il modo che essa ci insegna di liberarci dalla realtà è appunto quello di affermare la realtà. La fede invece vuole insegnarci a fuggire la realtà, insegnando a negarla...¹¹⁸

Idee che suscitano una certa impressione, ma che non suonano come nuove. In esse, infatti, si riconosce chiaro il riverbero di un mondo antico, solo apparente-

mente tramontato, del cui sacro fuoco Emo è stato a suo modo una vestale: quello dell'oligarchia veneziana. Ma, chiare, anche altre assonanze: quelle con Massimo Cacciari, per esempio, che attinge al medesimo lascito «dogale», ma anche quelle con Guénon, con il «cristianesimo» di Simone Weil e quindi di Cristina Campo. Non per niente tra costei ed Emo nasce una stretta amicizia: «Faceva telefonate lunghissime a mio marito», ricorda la vedova di Emo, Giuseppina Pignatelli, «ogni tanto veniva a trovarci con Elémire Zolla. Era una donna di rara eleganza...». Scrive la De Stefano:

Fra le carte di Andrea Emo sono conservate molte lettere a Cristina Campo. Lei gli regalava dei libri, i

suoi libri — William Carlos Williams, Simone Weil — talvolta gli faceva visita.¹¹⁹

Un legame degno di nota, se si pensa al voluto, radicale isolamento di Emo dal mondo della cultura ufficiale, eccettuati sporadici incontri con Ugo Spirito e un rapporto con Alberto Savinio. Del resto, a indicare l'importanza che Cristina Campo ebbe per questo speciale filosofo, c'è un altro particolare a suo modo eloquente. Nell'infinito, decennale monologo registrato da Emo nei suoi quaderni, e in cui, come viene riportato, «non un solo libro è citato, non un incontro, non un evento», c'è un unico momento in cui tale granitica concentrazione s'interrompe. È a metà di

119 Ibidem, pp. 161-162.

un lungo testo, dove l'autore scrive: «E morta, Cristina Campo è morta». ¹²⁰

❧ EPILOGO.

APPURATI quindi la natura della religiosità di Cristina Campo e il suo carisma raro per la mistificazione, non stupisce che codesta autrice sia oggi innalzata a icona dall'ambiente letterario all'interno del quale visse e operò. Di fronte a tali immagini sacre, tuttavia, a noi sembra per una volta opportuno, e non contrario al dogma, un atteggiamento di sana iconoclastia.

GIANNI ROCCA

FURIO JESI: UN «CURIOSO» INTELLETTUALE DI SINISTRA*

NEL DISCUSO articolo *La rivoluzione postmoderna*, apparso sul numero di marzo 2002 di questa rivista a firma di Angelo Vigna, l'autore sosteneva la tesi di una metamorfosi della gnosi marxista a partire dalla fine degli anni '70, manifestatasi con un passaggio da posizioni «progressiste» a posizioni «regressive», informate queste al disprezzo della ragione, al culto della natura e dell'eros (anche e soprattutto sodomitico),

* *Il Covile* n°816, ottobre 2014. Fonte e ©: *Studi Cattolici*, n°508, giugno 2003.

alla diffusione di stati d'animo irrazionali e antiumani. Posizioni riconducibili, quindi, a quel «neopaganesimo integralmente reazionario e squisitamente regressivo», a quel particolare uso della scienza, «inclinata alla naturalizzazione dell'uomo»,¹²¹ e a quel culto dell'eros «virile», che furono crismi della gnosi nazista come di quella antica. A tale riguardo Vigna faceva l'esempio del rabbino sessantottino Jacob Taubes (scoperto e lanciato in Italia da Adelphi con *La teologia politica di san Paolo*), singolare *guru* della contestazione tedesca che propose alla «nuova» sinistra teutonica, come nuova immagine di rivolu-

121 Angelo Vigna, «La rivoluzione postmoderna», *Studi cattolici*, n. 493, marzo 2002, p. 214. [Ora in *Il Covile* N° 812. *N.d.R.*].

zionario, non piú la figura dell'operaio sedizioso in tuta blu, ma un'altra dai connotati piú antichi: quella dello gnostico dei primi secoli, che Taubes raffigurava come un sorta di *dandy* dell'antichità, rivoluzionario «pneumatico» la cui sovversione si traduceva in antinomismo, trasgressione sessuale e in avversione per le facoltà razionali dell'uomo. Gnostico che Taubes, poi, focalizzava nella figura di Marcione, l'eresiarca del secondo secolo definito da san Policarpo «primogenito di Satana», che predicò un forsennato odio per il Dio d'Israele e la sua Legge, celebrò «Cristo» come liberatore dal giogo del Padre, venuto al mondo per riscattare cainiti e sodomiti e che — testi alla mano — fu una delle matrici del peculiare *Christentum* di

Houston Stewart Chamberlain, Dietrich Eckart, Alfred Rosenberg e molti altri numi del nazionalsocialismo tedesco. Ma una conferma ancor piú interessante della tesi di Vigna, sempre nell'ambito della sinistra colta e contestatrice degli anni '60 e '70, la si può trovare in Italia, nella produzione di un autore che, passato in ombra dopo la prematura scomparsa nel 1980, è stato riproposto negli ultimi anni da case editrici come Mondadori, Bollati Boringhieri, Einaudi e Quodlibet (etichetta minore, quest'ultima, a cui si deve significativamente la pubblicazione di un carteggio fra Jacob Taubes e Carl Schmitt): Furio Jesi.

☞ UNA METEORA SENZA LUCE.

NATO a Torino nel 1941 da famiglia dell'ebraismo «laico», egittologo a quindici anni con un saggio pubblicato sull'americano *Journal of near Eastern Studies*, in seguito antichista errabondo per il Mediterraneo, germanista, indagatore irrequieto dei rapporti fra mito e letteratura, saggista iperprolifico e cattedratico di letteratura tedesca a trent'anni pur avendo interrotto gli studi regolari dopo la prima liceo, Jesi fu — come anche pochi dati biografici lasciano capire — una sorta di meteora sulla scena culturale italiana: fulmineo nel passaggio, in evidenza per l'originalità, ammirato per la rara cultura e tuttavia, come ogni tanto accade

con siffatti corpi celesti, frainteso nella direzione, sia all'interno che all'esterno della propria area politico-culturale.

Cosí — tanto per fare un esempio — lo ha ricordato, ancora dopo tanti anni, il politologo schmittiano Alessandro Campi in un'introduzione a un saggio sull'indo-europeista Georges Dumézil (studioso che Jesi tradusse e con cui ebbe diretti contatti):

Per la destra intellettuale italiana — tradizionalista e radicale — Furio Jesi rappresenta un'autentica ossessione. Fizioso oltre ogni sopportabile limite, Jesi è stato anche, indubbiamente, uno degli studiosi piú minuziosi e metodologicamente piú ferrati del cosiddetto pensiero «tradizionale» Il-

luminista coltissimo, ha dedicato gran parte della sua ricerca a denunciare gli «abusi» ideologici a suo giudizio perpetrati dalla cultura di destra — tradizionale, conservatrice, fascista, nazista, nazionalista — nei confronti delle culture sapienziali.¹²²

Valutazione sostanzialmente ribadita anche da una voce di differenti connotazioni ideologiche, quella dell'austriaco Hans Thomas Hakl, studioso di esoterismo, coeditore della rivista in lingua tedesca *Gnostika*, che nel suo recente, documentato studio sulla storia della junghiana fondazione Eranos, ad Ascona, ha parlato di

122 Jean Claude Rivière, *Georges Dumézil e gli studi indoeuropei*, Il Settimo Sigillo, Roma 1993, p. 22.

«un puro razionalismo illuminista del piú impegnato marxista Jesi». ¹²³ Quando, in realtà, Furio Jesi fu ben altro. Dietro la faziosità e l'appassionata presa di posizione politica, infatti, difficilmente il lettore che si addentrasse negli scritti di questo studioso troverebbe disquisizioni su Marx, Engels, Trockij o Gramsci. Troverebbe semmai (e, dato non irrilevante, già in scritti dei primi anni '60) un ininterrotto dialogo con la *Romantik* tedesca, con Rainer Maria Rilke, con il circolo poetico di Stefan George, in generale con i rappresentanti di quella *Germania segreta* (titolo di un libro di Jesi) che il Lukács dei primi anni '50 fulminò come distruttrice della

123 Hans Thomas Hakl, *Der verborgene Geist von Eranos*, Scientia Nuova, Gaggenau 1989, p. 45.

ragione e propiziatrice *tout court* dell'avvento del nazismo. Per quanto riguarda l'appellativo di illuminista, poi, questo potrebbe essere adeguato se interpretato come fu dallo stesso Jesi, che nel suo studio *Mitologie intorno all'illuminismo*, in capitoli come «La morale del sacrificio umano», «Il simbolismo dell'impiccagione», «Eros e utopia», spaziando nei parallelismi e nei richiami tra *Aline e Valcour* di De Sade, *Luce del sesso* di Maria de Naglowska, *Zanoni* di Lord Edward Bulwer Lytton, dimostrò che se di lumi si vuol continuare a parlare in riferimento alla stagione culturale di fine '700, bisogna pensare a quella peculiare luminosità a cui alluse John Milton — uno che se ne intendeva — nel primo li-

bro del *Paradise lost* parlando di «*darkness visibile*». E che, come sostenuto nel capitolo iniziale «Il miracolo secondo ragione», se di razionalismo illuminista si vuol specificamente parlare, è prima di tutto alla scuola cabalistica di Yitzachàq Luria, al messianesimo antinomico degli ebrei apostati Shabbetày Zeví e Jakob Frank (di cui vedasi oltre) e al loro influsso carsico su Kant e soci, che bisogna far riferimento.

Lungi dall'essere un distaccato analista di mitologie e religioni antiche, un dissezionatore di esoterismo e saperi tradizionali a fini politicamente demistificatori, Jesi fu, con libri come appunto *Germania segreta*, *Mitologie intorno all'illuminismo* o *Letteratura e mito*, *Esoterismo e linguaggio*

mitologico, Cultura di destra, L'accusa del sangue, e altri, uno dei primi intellettuali in Italia a svelare e a promuovere quella metamorfosi esaminata da Vigna nel suo articolo, ovvero il ricongiungimento della cosiddetta cultura di sinistra con fonti gnostiche che furono proprie anche del terzo *Reich* germanico, fonti che Jesi sintetizzava con il nome di «religione della morte». Una dichiarazione d'intenti insolitamente esplicita e riassuntiva a riguardo, Jesi la fece nel 1965, all'indomani della pubblicazione di *Germania segreta*, in una lettera a uno degli autori piú importanti per la sua formazione intellettuale, cioè Kàroly Kerényi:

Caro Professor Kerényi [...] Ella mi scrive che il lavoro da me iniziato sul-

le sopravvivenze di miti nella Germania del '900 non può «essere condotto a termine con giustizia». Non sono proprio sicuro che giustizia traduca interamente Gerechtigkeit, ma credo che con qualche approssimazione, il concetto sia il medesimo. Penso di essere cosciente dei pericoli insiti nell'accostare intimamente — come mi propongo di fare — una vicenda di orrore e di morte: il contagio di un tale genere di male trova sempre facile terreno dentro di noi. Ma poiché io stesso, per vivere operando, mi trovo nella necessità di trovare qualche chiarezza in quella parte di me che è più affine o meno difesa nei confronti delle forze oscure agenti nella tragedia tedesca, potrei sperare di compiere un'opera catartica. «[...I Se mi è le-

cito ricorrere a un paragone letterario, la mia situazione attuale assomiglia a quella dei personaggi di *Demian* di Hesse: *un atteggiamento di fronte al divino o all'extraumano che non esclude in esso la parte piú terrificata, di orrore e distruzione.*¹²⁴ Per questo ebbi a scrivere in passato che ponevo qualche dubbio sulla possibilità e l'efficacia di una «guarigione dell'uomo». Se analizzo piú freddamente possibile la mia posizione, vi ritrovo una sorta di fatalismo (nel quale riconosco la mia eredità ebraica) dinanzi alle colpe di cui l'uomo è capace, unito a una forma di «comprensione» nei confronti dei colpevoli: comprensione che — lo so — potreb-

124 Le parole in corsivo sono nostre.

be essere considerata colpa essa stessa, come complicità. Anche di fronte al nazifascismo, di cui odio le azioni, conservo una sorta di comprensione per ciò che vi è di umano nei suoi rappresentanti. Il concetto della responsabilità personale mi sembra qualcosa di empirico, che vale ai fini del mantenimento della vita nel mondo, ma che non ha implicazioni metafisiche. E giusto che Hitler e i suoi complici siano stati puniti: altrimenti la vita non avrebbe potuto sopravvivere. Ma credo di riconoscere, nell'opera di Hitler, qualcosa che trascende le responsabilità umane; credo insomma che il vero colpevole degli orrori del nazismo non sia stato l'uomo Hitler, ma quella forza temibile quanto gli angeli di Rilke, che si è servita di

quell'uomo, invadendo la sua volontà. Con questi presupposti mi accingo all'opera di cui Le scrissi. Mio scopo è il porre in evidenza come forze oscure — ciò che in *Demian* è Abraxas — abbiano agito nella vicenda della Germania moderna, servendosi di uomini, i quali appaiono ormai ai nostri occhi solo piú come veicoli di orrore. Ciò mi consente di spiegare come taluni influssi di quelle forze — che sono insieme orride e meravigliose, e pacificanti — abbiano condotto altri uomini — non per questo «meritori», come non «colpevoli» mi appaiono in

profondità i nazisti ad opere di bellezza.¹²⁵

Spiegazione quest'ultima a cui Jesi si dedicò con zelo non solo in *Germania segreta*, ma in tutta la sua produzione, come si può vedere, per esempio, da uno dei suoi ultimi testi uscito nel 1979, vale a dire *Cultura di destra*.

☞ DAL MASSACRO LA BELLEZZA.

NELLA prima parte di questo denso e atipico saggio di cultura politica, Jesi dava infatti una pudica dimostrazione di quell'assunto espresso diversi anni pri-

¹²⁵ Furio Jesi, *Károly Kerényi, Demone e mito, carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 5051.

ma al riverito maestro ungherese. Dopo aver premesso la sostanziale estraneità del fascismo italiano a un'autentica religione della morte,¹²⁶ l'ormai affermato *enfant*

126 «Sembra paradossale dirlo, perché il fascismo ha fatto evidentemente scialo di materiali mitologici; ma la tecnicizzazione delle immagini mitiche [...] eseguita dal fascismo italiano mostra precisamente tutte le caratteristiche di una fondamentale freddezza, non partecipazione, consumo anziché devozione: caratteristiche armoniche con un radicale rifiuto o almeno con una radicale ignoranza del *quid* di segreto implicito nella produzione mitologica, qualunque sia la sua forma. Il linguaggio mitologico del fascismo italiano — a differenza da quelli di altri settori della destra europea — è quasi esclusivamente esoterico: è fatto di «trovate» anziché di rituali nel vero senso della parola». Cfr Furio Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1993 (1979), p. 32.

prodige della germanistica italiana prendeva in esame alcuni esempi di fascismi a questo riguardo piú qualificati: il *Tercio* spagnolo del generale José Millàn Astray y Terreros (ma pure qui, con le dovute riserve) e soprattutto la romena «Guardia di Ferro» di Corneliu Codreanu, movimento alle cui spalle, scriveva sempre Jesi,

si trovano gli intellettuali del tradizionalismo, i profeti e i martiri volontari del ritorno a una cultura e a una religione in cui il cristianesimo greco-ortodosso si mescola con l'esoterismo non cristiano del tardo '800, e l'appello al presunto «orfismo» degli antichi traci, il richiamo a rituali «cosmici» di approccio ai «segreti del

mondo», si congiungono con l'apologia razzista del genuino uomo romeno, plasmato dal paesaggio della terra, e con l'offensiva contro l'usura, contro gli ebrei, contro gli «Occidentali»;¹²⁷

movimento la cui analisi, quindi, «permette di giungere, seguendo i fili, al centro della cultura mitteleuropea dei primi decenni del secolo». ¹²⁸ E uno dei fili seguiti da Jesi era la figura di un celebre studioso e *supporter* a suo tempo dei legionari romeni: lo storico delle religioni Mircea Eliade, il quale, oltre a esibire nel 1937 vibranti toni antisemiti sulla rivista romena *Buna vestire*,

¹²⁷ Ibidem, p. 36.

¹²⁸ Ibidem, p. 37.

si considerò in lutto, quando Corneliu Codreanu fu ucciso (30 ottobre 1938), e con pari coerenza non vide nulla di obbrobrioso nel rappresentare all'estero, come addetto culturale, il governo romeno che nell'estate del 1942 firmava con il delegato di Eichmann, Gustav Richter, l'accordo per la deportazione di tutti gli ebrei romeni nei campi di sterminio.¹²⁹

Dopo aver delineato le contiguità tra la Guardia di Ferro ed Eliade, Jesi passava a mettere in luce un passo del diario di quest'ultimo capace di aprire uno spiraglio su «segreti» comuni sia allo storico romeno sia al movimento di Codreanu: una componente esoterica all'insegna sí della religio-

¹²⁹ Ibidem, p. 38.

ne della morte, ma di una variante del tutto speciale. Scriveva infatti Eliade:

Sfoglio oggi il mio trattato di storia delle religioni, soffermandomi soprattutto sul lungo capitolo sugli dèi del cielo; mi chiedo se il messaggio segreto del libro sia stato capito, «la teologia» implicata nella storia delle religioni così come viene da me decifrata e interpretata. Nondimeno il senso ne risulta abbastanza chiaro: i miti e le «religioni», in tutta la loro varietà, sono il risultato del vuoto lasciato nel mondo per essersi Dio ritirato, trasformato in *deus otiosus* e scomparso dall'attualità religiosa. Dio — più esattamente l'Essere supremo — non ha più alcun ruolo nell'«esperienza religiosa» dell'umanità primi-

tiva. È stato soppiantato da altre forme divine: divinità attive, fecondatrici, drammatiche, ecc. Sono tornato su questo processo in altri studi. Ma si sarà capito che la vera religione inizia solo quando Dio si è ritirato dal mondo? Che la sua «trascendenza» si confonde e coincide con il suo eclissarsi?...¹³⁰

Al che commentava Jesi:

L'antisemita Eliade ha costruito tutto il suo *Trattato* come un'architettura che cela ed esibisce al tempo stesso, al proprio centro, quale «messaggio» ma «messaggio *segreto*», una dottrina peculiarmente ebraica. È la dottrina con cui la Qabbalà, a partire in

special modo da Yitzchàq Luria (1534-1572), diede risposta al problema della creazione dal nulla.¹³¹

Ragion per cui, concludeva sempre Jesi, si poteva rilevare la sconcertante coincidenza fra l'apparato mitologico e teologico di un gruppo antisemita, e una dottrina peculiare della tradizione mistica ebraica.¹³²

Coincidenza ancora piú marcata ed evidente, poi, se preso in considerazione quel ramo della «mistica» ebraica che piú radicalmente trasse le conseguenze dalle posizioni di Luria:

¹³¹ Ibidem, p. 44.

¹³² Ibidem, p. 45.

La dottrina dell'esilio di Dio in sé stesso, del «ritirarsi» di Dio, non è stata soltanto oggetto di discussione o di fede in ristretti circoli di mistici ebrei. Elaborata anche come risposta della cultura religiosa ebraica alla catastrofe dell'espulsione dalla Spagna che si configurava come accentuazione o ripetizione dell'esilio dalla Palestina, questa dottrina drammatizzava in termini cosmogonici la condizione degli ebrei esiliati e nello stesso tempo esprimeva «il sentimento della tensione tra i due poli dell'esilio e della redenzione», tanto da preludere al «passo decisivo verso il messianismo». Il passo fu compiuto nel XVII e nel XVIII secolo dai cosiddetti falsi messia, Shabbetày Zeví e il suo successore Jakob Frank,

protagonisti di un movimento mistico e millenaristico eterodosso (se di eterodossia si può parlare nell'ambito dell'ebraismo) che interferì come componente spesso sotterranea nel gioco di rapporti fra illuminati e illuministi entro la cultura europea del Settecento. Quanto ora importa sottolineare è l'atteggiamento degli «eretici» shabbatiani e frankisti nei confronti della legge: gli uni e gli altri, infatti, furono soprattutto assertori del valore rituale del comportamento antinomico, dunque della deliberata infrazione della legge. Se l'antica legge, la *Torà*, la legge sacra e totalizzante tanto da escludere come blasfemia l'esistenza di una legge profana, corrisponde a un mondo o a un «regno» prossimo alla sua fine, la missio-

ne del messia (e, sul suo esempio, dei seguaci) deve consistere nell'infrazione della legge che, come atto rituale, accelererà l'avvento della legge e del «regno» nuovi. Si infrange la vecchia legge così come Dio si ritrae in esilio «da sé in sé stesso»: ma Dio si «ritira» affinché possa avere luogo la creazione, il messia infrange la legge affinché possa avvenire l'epifania della nuova legge [...]. Tanto più alta è la dignità messianica, tanto più grave dev'essere la colpa commessa. [Per cui] questi elementi, relativi a una delle espressioni della cultura ebraica che agirono più incisivamente nell'Europa del Seicento e del Settecento, e che lasciarono maggior memoria di loro soprattutto nell'Europa orientale, possono servirci [...]

per avvicinarci alle paradossali coincidenze fra gli autoritratti mistici dei persecutori e dei perseguitati. La Guardia di Ferro ebbe il suo primo istante di genesi rituale nella prigione di Vacaresti, quando vi si trovavano rinchiusi Codreanu e alcuni compagni, e assunse come patrono l'arcangelo Michele, la cui icona sovrastava la porta della chiesa della prigione [...]. I legionari sono l'esercito dell'arcangelo Michele, «principio attivo del bene e della luce eterna in lotta con il male e le tenebre di fuori e *dentro di noi*»; sono uomini che devono essere peccatori, dichiarano «prendiamo sopra di noi tutti i peccati di questa stirpe» e intendono il martirio, la «testimonianza» a prezzo del sangue, come la scelta di chi

infrange la legge, esegue prestabiliti omicidi, ma non si sottrae alla punizione [...]. Là dove Dio è in esilio entro sé stesso, dove restano accessibili unicamente forme subdivine — l'arcangelo — i giusti devono essere colpevoli e devono uccidere [...], devono scegliere di essere martiri in quanto colpevoli». ¹³³

Ergo:

Di là dall'immagine dell'ebreo usuraio, capitalista, ed estraneo alla stirpe romena, s'intravede quella dell'ebreo come vittima rituale designata. Poiché i martiri devono essere colpevoli, poiché la colpa per eccellenza (dunque la testimonianza più

¹³³ Ibidem, pp. 45-48.

alta) deve essere l'uccisione, e l'omicidio è un rituale di accelerazione del nuovo regno (nuovo *Reich*) mediante la infrazione della legge, chi dev'essere ucciso è anzitutto l'ebreo perché gli ebrei furono il popolo eletto, il gruppo umano sacralmente legato a quel Dio che è il Dio, ma che ora si è ritirato dentro di sé: se il cristianesimo è l'avvento di un nuovo regno, dopo quello dell'Antico Testamento, l'accelerazione di questo avvento, il suo adempimento, consiste nel colpevole ma testimoniale uccidere come vittime sacrificali coloro che furono per eccellenza gli uomini dell'antico regno. [...] «I miti e le religioni [...] sono il risultato del vuoto lasciato nel mondo per essersi Dio ritirato»: atto religioso dalle fonda-

menta o articolazioni mitologiche, è innanzitutto l'uccisione dell'ebreo. Ma l'uccisione è un atto colpevole, come ogni possibile atto di vero martirio, e il legionario uccisore vuole anche essere ucciso [in una] stretta concatenazione di azioni che può essere formulata come «uccidi e fatti uccidere» e «uccidi per essere ucciso». Procedendo da queste periferie verso il centro della destra europea della prima metà del Novecento — da Bucarest verso Berlino — si può iniziare a intravedere qualcosa circa le strutture di una religione della morte, fra le quali presumibilmente rientrerà il ritualismo dello sterminio degli ebrei come sacrificio «di

fondazione» del nuovo regno o del nuovo *Reich*.¹³⁴

Argomentare appassionato, che può essere riassunto ed esplicitato così: 1) Nell'antisemitismo novecentesco è possibile scorgere in profondità tratti comuni con una mistica ebraica «eterodossa» (quella che passando per Yitzchàq Luria sfocia in Shabbetay Zeví e Jakob Frank); è cioè possibile vedere all'opera quelle forze che sono sí orride, ma allo stesso tempo meravigliose, pacificanti e meritevoli di essere riscattate nella loro bifronte bellezza. Conclusione quest'ultima che Jesi non trasse apertamente nel brano riportato, ma che lasciò capire al lettore avveduto in

¹³⁴ Ibidem, pp. 49-50.

altre circostanze, per esempio prendendo le difese del vituperato antisemita Eliade di fronte al giudizio di Kerényi (il quale ne faceva un autore triviale e di scarso interesse) fino a tradurre in italiano il suo *Yoga: immortalità e libertà*, o esplicitando nel proprio epistolario la già d'altronde evidente propria vicinanza a quella mistica ebraica «eterodossa» testé citata. 2) Il cattolicesimo, in quanto *vero Israele* — innestato sul tronco di Abramo e i profeti, compimento della Tradizione del sacerdozio mosaico — sarebbe dovuto essere evidentemente il secondo atto di questo sacrificio di fondazione del nuovo Regno o nuovo *Reich*. 3) Il nuovo *Reich* sarebbe sorto all'insegna di un «vero cristianesimo», il quale — per Jesi come per Marcio-

ne e i tanti suoi epigoni recenti, da Jacob Taubes a Simone Weil a Pietro Citati a Guido Ceronetti, e altri ancora — non può essere che antitetico al Dio «malvagio» dell'Antico Testamento e alla sua Legge. La *religio* di un Cristo uccisore del Padre, il Jeohwa «crudele» e «antiecumenico» in quanto nemico della «tollerante mitezza» e dello «splendore» dei culti di egiziani e cananei.

☞ L'UOMO, ANIMALE DA MACELLO.

PER i lettori renitenti a credere che una sensibilità ebraica e di sinistra come quella di Jesi potesse essere nell'intimo attratta da fenomeni cruenti e «antidemocratici» come il nazismo, si potrebbero

aggiungere altri punti corruschi dell'opera di questo studioso, lasciati passare a suo tempo con eccessiva superficialità. Come in *Letteratura e mito*, laddove l'autore richiama e fa suo il concetto esposto da Johann Jakob Bachofen nel *Saggio sul simbolismo funerario degli antichi*, dei simboli «che riposano in sé stessi»,¹³⁵ dei simboli in sé compiuti e non rimandanti ad altra realtà che li trascenda se non alla morte (intesa questa come dimensione di nonessere), specificando poi in *Cultura di destra* che

pochi simboli sono tanto esclusivamente riposanti in sé stessi come l'icona di *Jack Lo Squartatore*: icona non

¹³⁵ Furio Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968, p. 17.

solo britannico-vittoriana, ma anche genuinamente tedesca da quando Frank Wedekind la evocò nel finale de *La Scatola di Pandora*.¹³⁶

O come nella raccolta di saggi *Materiali mitologici*, in cui, parlando di Elias Canetti (altro autore ipertanatofilo assai caro a Jesi, che ne tradusse in italiano *Massa e potere*) si possono leggere passi come questo:

Alla sopravvivenza della poesia e della mitologia in *questo* presente, e non solo in questo poiché non pare essere la prima volta che ciò accade, sembra appropriato, anche se forse non in modo esclusivo, un terreno di coltura che si conserva nutritizio e caldo nonostante i geli e le sterilizzazioni

dell'ora, grazie alle qualità della morte, che sono molteplici e in vario modo efficaci. Elias Canetti direbbe che il «mucchio di morti» (nel quale io stesso riconosco l'unica rappresentazione della morte che mi sembri vera), mucchio di sostanze in decomposizione, è un ideale terreno di coltura.¹³⁷

O come quest'altro:

Le «esagerate» equiparazioni di Canetti del comportamento del singolo uomo e della massa umana con individui e gruppi di animali extraumani, mentre non sono affatto esagerate in quanto alla loro veridicità, finisco-

¹³⁷ Furio Jesi, *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 2001 (1979), p. 29.

no per possedere un'eccessiva forza espressiva [...]. Il potente finisce per essere un mostro semiferino. Canetti ha il merito di dimostrare come quel mostro sia umano e vero nella misura in cui è mostro [...] nel suo mettersi in bocca le vittime, masticarle, inghiottirle, digerirle, defecarne i residui.¹³⁸

O come uno scritto tra i piú inquietanti ed emblematici di Jesi, pubblicato postumo nel 1987: *L'ultima notte*. Presentato nelle note introduttive come «il frutto di ricerche e fantasie intensissime»¹³⁹ — cosa che anche la data apposta alle poche, distillate

¹³⁸ Ibidem, p. 320.

¹³⁹ Furio Jesi, *L'ultima notte*, Marietti, Genova 1987; avvertenza dell'editore.

pagine del manoscritto, 1962-1970, suggerisce — trattasi di un racconto lungo, apparentemente surreale, avente per soggetto un tema attentamente studiato dall'autore, quello dei vampiri, i funesti abitanti delle tenebre descritti così a inizio narrazione:

Si raccontava di loro che erano uomini morti sopravvissuti alla morte, i quali si nutrivano di sangue umano per alimentare la loro durata pallida e notturna di fantasmi corporei. Ma non era vero. Forse avevano volto di uomo, ma non erano mai stati uomini. Di sangue umano s'erano sempre nutriti per vivere giacché vita e non morte si sarebbe dovuta chiamare la loro durata, e valutavano l'uomo alla stregua di un animale da macello.

Da millenni, però, non osavano più avvicinare gli uomini e dovevano unicamente cibarsi del sangue coagulato dei morti. Un tempo avevano dominato la terra. Ora, ridotti a mangiatori di carogne, popolavano timorosi e furtivi gli spazi deserti, le caverne sui monti, i sotterranei e le rovine.¹⁴⁰

Descrizione che Giuseppe Tardiola, tra i pochi critici ad aver posto una certa attenzione a queste pagine, ha commentato così:

Non è [...] il «vampiro» della tradizione, quello che la letteratura eredita dai racconti popolari e dai trattati di Calmet e Sinistrari, a informare la fantasia di Jesi. I succhiatori di san-

gue della nostra storia [*L'ultima notte*] sono qualcosa di totalmente diverso, provengono da altre dimensioni, da antiche mitologie lunari sanguigne, dal repertorio archetipico e iconografico delle società precristiane, da antropologie magico-misteriche. Non sono «non spirati» maledetti, bensí demoni arcaici, figure di pantheon lontani che presiedono ai fondamentali meccanismi della sopravvivenza cosmica e che pertanto esigono sangue, la cui equivalenza con la vita è stata in precedenza ampiamente sottolineata. Essi provengono dal *Libro tibetano dei morti*, dai testi cuneiformi mesopotamici (Lamashtu), dai piú antichi documenti religiosi dell'India (Vetala), dalle piramidi messicane (Huitzilopochtli,

Tlaloc, Coatlicue: sole, pioggia, terra), persino dai mari di Grecia, così cari all'autore (Lamia) [...]. Da ogni parte del mondo tornano questi inediti «vampiri», per riassumere di persona la guida del pianeta cui loro donarono la vita e che l'uomo sta portando alla distruzione.¹⁴¹

Scrive ancora Tardiola:

Demiurghi mitici di vita, sacerdoti eletti di fertilità, esseri della notte-utero, della terra e del sangue, il segnale della loro riscossa è accolto con gioia esplosiva dalla Natura, a lungo vessata dalla stolida e distruttiva arroganza degli umani,

¹⁴¹ Giuseppe Tardiola, *Il vampiro nella letteratura italiana*, De Rubeis, Roma 1991, p. 54.

sí che

non è difficile riconoscere alla base della missione rigeneratrice affidata ai vampiri [anche] una semantica «ecologica»,¹⁴²

all'insegna di una natura — precisiamo noi — dal volto di Gorgone, Kali Durga o Kuan Yin, perenne ciclo di predazione e distruzione, in cui — esattamente com'era per Elias Canetti o i romeni Mircea Eliade ed Emiliu Cioranescu — vivere è cacciare ed essere cacciati, uccidere ed essere uccisi. Racconto, quindi, che non può essere semplicemente letto — come vorrebbero alcuni — a mo' di lugubre *divertissement* letterario, magari per i toni parodistici

¹⁴² Ibidem, p. 55.

presenti nella descrizione delle azioni vampiriche. Anzi, proprio questi toni sono da prendere, paradossalmente, come segnali di serietà: come spiegava Jesi nel saggio «Parodia e mito nella poesia di Ezra Pound», nell'uso di una certa forma parodica è da «riconoscere la presenza di un'antica commozione, le tracce di un amore contro cui si lotta»,¹⁴³ o, come sempre Jesi scriveva all'amico Italo Calvino in merito al racconto in questione:

Lei dice «prendere sul serio i vampiri». Non creda che io non li abbia presi sul serio: forse li ho presi troppo sul serio, e quindi me ne sono dife-

¹⁴³ *Letteratura e mito*, op. cit., p. 189.

so con giochetti della piú spicciola
parodia.¹⁴⁴

♣ PASSAGGIO DI TESTIMONE.

PER cui, tornando alla tesi di Vigna, cioè del passaggio dell'ideologia comunista dal campo ambiguo e interlocutorio dello pseudo-umanesimo scientifico di Marx ed Engels a quello rigoroso e lucidamente folle del naturalismo [e neopaganesimo] nazista, si può allora sostenere che la figura di Furio Jesi abbia un valore esemplificativo importante e meriti una rinnovata attenzione. Tuttavia, si deve aggiungere, il suo valore non sta solo in ciò che essa ha direttamente prodotto (e di

¹⁴⁴ *Cultura tedesca*, op. cit., p. 102.

cui qui abbiamo dato alcuni cenni), quanto anche in ciò che essa ha «indicato», nell'ambiente a cui ha virtualmente passato il testimone e la cui identità ci sembra deducibile da un passo autobiografico dello stesso Jesi, piú volte citato dai suoi glosatori:

Parve allora di viaggiare sulle acque del Nilo verso una remota infanzia, ben piú antica del tempo egizio. Il paesaggio solitario del fiume e del deserto fu nuovamente l'ora del primo uomo, cui l'uomo ritorna con meraviglia commossa come alle profondità di sé quotidianamente ignorate. E fu anche un andare verso la morte, e cioè verso il limite della distruzione

che coincide con l'ora della nascita.¹⁴⁵

Proprio questo limite, però, non si situa in Egitto, ma porta verso il Sudan, precisamente verso la regione del Kordofan, sede di quel mitico regno di Kasch descritto da Leo Frobenius nei suoi studi etnologici e ripreso poi dallo scrittore ed editore Roberto Calasso come metafora centrale del suo libro piú importante, *La rovina di Kasch* appunto. Una pura coincidenza, certo, ma suggestiva, perché effettivamente l'ambiente che ha continuato in Italia — e su ben altra scala — quelle iniezioni di *religio mortis* nella cultura di sinistra anticipate da Jesi è stato proprio il gruppo di in-

¹⁴⁵ Furio Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico, studi su Rainer Maria Rilke*, p. 22.

tellettuale raccolti attorno al marchio Adelphi e alla figura di Roberto Calasso. A testimoniare, più dei rapporti di Jesi con Luciano Foà, Italo Calvino e altri personaggi che fecero da *trait d'union* tra il mondo di Einaudi e quello della neonata editrice milanese, gli stessi maggiori interessi del prismatico studioso dalla *Romantik* al vampirismo nell'opera di Heinrich Heine, dal *finis Austriae* a Rainer Maria Rilke, da Thomas Mann a Mrolyi Kerényi, da Elias Canetti a Georges Dumézil, dallo Yoga a Martin Buber e alle aberrazioni del cabalismo ebraico prima indicate, da Carlos Castaneda ai culti isiaci, eccetera — che, in modi differenti, sono stati tutti incastonati nel catalogo adelphiano e, grazie ad esso, hanno ottenuto a sinistra

il crisma dell'ufficialità. Una continuazione, quella di Adelphi, che però ha rappresentato un perfezionamento dell'impostazione di Jesi in almeno due sensi. Il primo è che se già il lavoro di quest'ultimo, nonostante la denunciata «faziosità» politica, attirava la morbosa attenzione della destra piú o meno paganeggiante, quello di Adelphi è riuscito a saldare definitivamente queste due anime (e non solo queste) apparentemente contrapposte. Il secondo è che se la religione dello *swastika* appariva nell'opera di Jesi in modo ancora velato, spesso reticente e prevalentemente sotto forme «spurie», Roberto Calasso ha invece indicato chiaramente in essa e nella sua dimensione originaria, lo shivaismo,¹⁴⁶

¹⁴⁶ Il «Cristo» di Marcione, infatti, come ha chiara-

l'orizzonte spirituale della polimorfa e quasi quarantennale produzione Adelphi.

☞ LA RELIGIONE DELLO «SWASTIKA».

COME spiegava l'autorevole studioso e divulgatore dell'argomento Alain Daniélou — fratello del noto teologo gesuita Jean esse è da intendersi come quella religione antichissima, le cui origini si perdono nella notte dei tempi, ma la cui codificazione si può far risalire al VI millennio, circa all'inizio del neolitico, come attestano la comparsa nel medesimo periodo dei suoi simboli e dei suoi riti, quali il cul-

mente spiegato Simone Weil (e di riflesso un'autrice come Cristina Campo) altro non è che l'*avatar* di Shiva/Dioniso.

to del toro, del fallo eretto, del serpente, il labirinto e la croce uncinata o *swastika*. Difficile individuare un preciso luogo d'origine vista la sua diffusione — dal subcontinente indiano alle propaggini atlantiche dell'Europa —, la quale ha lasciato tracce in una lunga serie di religioni successive, da quella dei celti, a quella dei cretesi, a quella degli adoratori della Grande Madre nel mondo mediterraneo, a quella dei cananei, al «buddhismo» tibetano e via elencando. Possibile però individuare luoghi in cui tale tradizione si è conservata in una sua purezza originaria: tra questi l'India dove, come scriveva Daniélou con cognizione di causa,

si sono mantenuti senza interruzione, dalla preistoria ai giorni nostri,

la tradizione shivaita e i riti che chiamiamo dionisiaci¹⁴⁷

e dove:

la profonda influenza dello shivaismo sull'insieme del pensiero [sull'atteggiamento [...] verso gli animali, gli uomini e gli dèi, ha salvaguardato in gran misura [...] il rispetto per il Creatore e uno spirito di tolleranza fondamentale che altrove è persistito assai di rado. Dopo gli attacchi mossigli dal Vedismo e dal Buddismo, poi dal puritanesimo islamico e cristiano, lo shivaismo tende a rinchiudersi in un certo esoterismo.

¹⁴⁷ Alain Daniélou, *Shiva e Dioniso, la religione della natura e dell'eros*, Astrolabio Ubaldini, Roma 1980, p. 32.

Non lo si accosta facilmente. Le classi modernizzate dell'India fingono di ignorarlo, ma ciò non ne intacca la vitalità profonda. Lo shivaismo resta essenzialmente la religione del popolo, ma anche quella dei più alti gradi dell'iniziazione nel mondo hindu. In effetti non esiste vera iniziazione che non sia shivaita. Tutti i culti esoterici hanno carattere shivaita o dionisiaco.¹⁴⁸

India segreta, quindi, che sarebbe la continuazione diretta di un mondo preariano testimoniato da centri della valle dell'Indo come MohenjoDaro e Harappa (oggi in territorio pakistano) distrutti fisicamen-

te, ma non nella loro eredità spirituale, dagli invasori ariani del XVIII sec. a.C.

Quali i punti fondanti di quella religione dello *swastika* che Daniélou sintetizzava efficacemente come «religione della natura e dell'eros»? L'autore li espone così:

- 1) La creazione è una. I vari aspetti del mondo, dell'essere, della vita, del pensiero, della sensazione, sono inestricabilmente legati e interdipendenti.
- 2) L'essere umano è uno. Non lo si può dividere in corpo, spirito e anima. Non si possono dividere le funzioni vitali dagli elementi intellettuali, le attività del corpo fisico da quelle della mente.

3) La vita è una. Non c'è separazione tra il mondo vegetale, l'animale e l'umano.

4) Gli dèi, gli spiriti sottili e gli esseri viventi sono stati originati dagli stessi princípi, sono indissolubilmente legati.

5) La verità è una. Non esistono una sapienza orientale e una occidentale, una scienza che si contrappone alla religione. Esse altro non sono che forme diverse di una stessa ricerca.¹⁴⁹

Punti su cui si fonda la via ascetica propria dello shivaismo, ovvero il tantrismo:

Il metodo tantrico ha lo scopo di risvegliare, utilizzare, controllare movendo dall'energia avvolta nel centro di base, le ener-

¹⁴⁹ Ibidem, pp. 227-228.

gie potenziali che sono legate a tutte le energie del corpo, funzioni digestive, escretorie, riproduttrici dell'animale umano che sono la base stessa della vita, ma anche ai poteri latenti, percezioni sottili non condizionate dallo spazio e dal tempo [...]; muove dai meccanismi fondamentali dell'essere vivente per risalire verso le funzioni superiori, i meccanismi mentali, intellettuali e le aperture spirituali dell'essere umano per controllarli e superarli. Ogni tentativo d'esperienza che non tenga conto della natura dell'essere vivente nella sua totalità è illusorio, il Kali Yuga, in cui un apparente sviluppo di certe facoltà mentali corrisponde in realtà a una diminuzione globale delle percezioni intuitive, della forza vitale ed è di fatto una decadenza che preannuncia la morte della specie. Il divino è al di fuori dei limiti visibili

dell'essere vivente, al di qua come al di là del creato. Per oltrepassare le barriere che ci imprigionano, per liberarci, avvicinarci [ad esso], possiamo prendere l'una o l'altra via. La via shivaita è la via tantrica, tamasica, che utilizza come punto di partenza le funzioni fisiche e gli aspetti apparentemente negativi, distruttivi, sensuali dell'animale umano, mentre la via sattvica usa come strumenti l'ascetismo, la virtù, l'intelletto [...] via [che] è ritenuta inefficace nel Kali Yuga.¹⁵⁰

Ancora:

Il desiderio represso genera la pestilenza, scriveva Ananda Coomaraswamy in *The dance of Shiva*. La promiscuità, la momentanea sparizione di

¹⁵⁰ Ibidem, pp. 143-144.

ogni limite, l'evocazione e la riattivazione orgiastica del caos primordiale favoriscono, certe forme d'estasi un ritorno all'origine della vita, al principio creatore, al divino.¹⁵¹

- 151 Ibidem, p. 146. Altrove leggiamo anche: «Per essere genuini, l'amore e l'ebbrezza del piacere devono essere assolutamente privi di ragione. Non devono essere «utili», «normali», «conformi alle leggi» [...]. Solo l'amore adultero, anormale o incestuoso è considerato puro, veramente libero da ogni legame, e può dare un'idea di quell'esperienza dei mistici, così assurda, disinteressata e distruttrice di ciò che è umano»; «nelle sculture che ornano i templi sono perciò rappresentati gli atti erotici più complessi [...], sono comprese tutte le relazioni possibili tra uomini e donne, ma anche svariati rapporti tra personaggi dello stesso sesso e tra esseri umani e animali. Infatti, poiché è nella voluttà che realizziamo la natura divina nel modo più immediato,

Tantrismo e orgiasmo che però non sono realtà ultime, ma vie per raggiungere più alti misteri, di cui Daniélou ha dato qualche anticipazione:

Il creatore è un Dio crudele che ha voluto un mondo in cui nessuno può vivere senza distruggere la vita, senza uccidere altri esseri viventi. Nessun essere può vivere senza divorare altre forme di vita, vegetale o animale. E questo un aspetto fondamentale della natura del creato. Tutta la vita del mondo animale o umano non è che un'interminabile strage. Esistere vuol dire mangiare ed essere mangiati. L'uomo è ciò che egli mangia.

questa esperienza non dovrebbe avere limiti». Cfr. Alain Daniélou, *L'erotismo divinizzato*, Red edizioni, Como 1999, pp. 33-34 e 36.

Ogni essere vivente si nutre di altri esseri e diverrà nutrimento di altri esseri in un ciclo interminabile [...]. Shiva spiega alla sua compagna: «nel mondo non c'è nessuno che non uccida. Chi cammina uccide coi piedi moltissimi insetti. Persino dormendo si possono distruggere delle vite. Tutte le creature si uccidono tra loro. Nessuno può vivere senza uccidere». ¹⁵²

Il principio fondamentale dello shivaismo è l'accettazione del mondo com'è, non come vorremmo che fosse. Solo quando accettiamo la realtà del mondo possiamo cercare di comprenderne la natura, avvicinarci al Creatore, prendere il nostro posto nell'armonia della creazione. Poiché nes-

suno può esistere senza nutrirsi della vita di altri esseri: dobbiamo assumercene la responsabilità di fronte a noi stessi e di fronte agli dèi che così hanno voluto [e quindi J ritualizzare l'atto di uccidere come l'atto di amore.¹⁵³

In altre parole,

dicendo che gli dèi sono assetati del sangue delle vittime, non si fa, che identificarli con un mondo che è l'espressione della loro natura. Ci avviciniamo a loro santificando l'atto di uccide.¹⁵⁴

Ne consegue, scrive Daniélou.. che «il sacrificio dev'essere pubblico, cosciente del suo valore e della sua cru-

153 Ibidem, pp. 159-160.

154 Ibidem, p. 160.

deltà [...]. Uccidere è un atto sacro, come dare la vita,¹⁵⁵

uccidere per vendetta rimane un atto odioso, malefico. Il sacrificio non potrebbe essere una punizione o una vendetta. Non deve dare a nessuno la soddisfazione di liberarsi di un importuno. Per essere efficace deve essere ripugnante¹⁵⁶

e «il sacrificio umano è la forma piú alta di sacrificio».¹⁵⁷ Ora, a indicare che lo shivaismo, questo *culto dello sperma e del sangue*, questa primordiale religione della morte come avrebbe scritto Jesi, sia quel punto d'attrazione verso cui è orientata tut-

155 Ibidem, pp. 160-161.

156 Ibidem, p. 164.

157 Ibidem, p. 163.

ta la produzione Adelphi — punto a cui ha alluso poco tempo fa Roberto Calasso sulla rubrica *Storie* del sito www.adelphi.it¹⁵⁸ — non sono soltanto testi come

158 «In ogni caso l'idea che il nome indubbiamente conteneva [cioè Adelphi] era quella di un gruppo legato da una qualche affinità che si propone di pubblicare libri legati anch'essi da una qualche affinità, tale da permettere di passare naturalmente, e quasi inevitabilmente, dall'uno all'altro [...]; l'esatto contrario di certe strutture editoriali concepite come imponenti costruzioni divise in settori, dove si pensa a nutrire ogni sorta di pubblico, dal piú basso al piú alto, ogni volta con metodi e allettamenti diversi. La nostra idea invece si indirizzava a un lettore ignoto, che idealmente avrebbe dovuto essere attratto da tutti i libri della casa editrice. E una traccia di quell'idea è implicita anche nel marchio, che avremmo scelto poco piú tardi». Cfr. Roberto Calasso, rubrica *Storie*, sul sito

Il grande brivido del prima citato Ananda Coomoraswamy, *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, *L'uomo e il suo divenire secondo il Vedanta*, *Introduzione allo studio delle dottrine indù*, *Simboli della scienza sacra* del grande mistificatore francese René Guénon (ripetutamente citato da Daniélou come testimone della tradizione shivaita, e al cui riguardo vedasi l'articolo di Gianni Rocca, «Cristina Campo e la <Tradizione> primordiale», sul numero di giugno 2002¹⁵⁹ di questa rivista), *Shiva, l'asceta erotico*, *Le origini del male nella dottrina Indù* di Wendy Doniger (allieva di Mircea Eliade presso la Divinity School dell'università di Chicago ed ex collega

delphi.it.

159 Ora in *Il Covile* N° 812. [N.d.R.]

del tantrista romeno Ioan Petru Culianu, «sacrificato» in una latrina della stessa università nel 1991), *Il mito psicologico dell'India antica* di Maryla Falk, *Miti e simboli dell'India* di Heinrich Zimmer e *La presenza di Shiva* di Stella Kramrisch all'interno della collana piú prestigiosa e scelta della casa editrice milanese, «Il ramo d'oro»; né sono solo *Luce dei Tantra* di Abhinavagupta, *Iniziazione* del «buddhista» tantrico Naropa, *La liberazione in vita* di Vidyanarany, *Le leggi di Manu* sempre di Wendy Doniger nell'altrettanto prestigiosa collana «Biblioteca orientale» e gli altri testi esplicitamente shivaiti disseminati nel resto del catalogo, ma è lo stesso Calasso a suggerircelo nel cuore del-

la propria personale produzione, nelle pagine centrali de *La rovina di Kasch*.

La percezione all'origine del sacrificio è appunto che ogni *cogliere* è anche un *assassinare*, che ogni sradicamento, distacco da ciò che gli è connesso (e non è altro che, di passaggio in passaggio, il Tutto), è un'uccisione. Ma la vita, se vuole perpetuarsi, esige che si colga qualcosa. Il sacrificio avvolge il primo sradicamento, il primo distacco, l'originaria *decisio* (da *caedo*, il verbo dell'uccidere la vittima sacrificale con effusione di sangue), in una delicata, sottilissima, immensa rete, che riconnette al Tutto la cavità della ferita, nel momento in cui essa si apre. Si può cogliere anche solo una spiga, ma il sommo accresci-

mento di potenza si ha quando il cogliere è anche un uccidere. Invece di uno stelo, sradicare il cuore ancora palpitante, con la «farfalla di ossidiana», dal tronco della vittima riversa: strappando quell'altra rete, che unisce il cuore al tutto del corpo, si è inondati da circa sei-sette litri di sangue. È l'esuberanza della vita, che soltanto in quel sangue si promette perenne;¹⁶⁰

la teoria del sacrificio fa ruotare tutti i gesti ripetibili e reversibili respiro, eros, musica — attorno ai due gesti irreversibili: mangiare e uccidere;¹⁶¹

160 Roberto Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Milano 1983, p. 178.

161 Ibidem, p. 193.

il sacrificio è iscritto nella nostra fisiologia: qualsiasi ordine, biologico e sociale, è fondato su un'espulsione, su una quantità di energia bruciata, nella formulazione di Guénon, il sacrificio riflette (e quindi inverte) il *solve et coagula* delle origini: ciò che nella creazione era stato diviso ora torna a riunirsi [...] di qui la *coniunctio*, la ierogamia, che si intreccia agli atti del sacrificio: fondamento rituale dell'intrecciarsi fra Eros e Thanatos. Di qui il sentore di carneficina che è l'aura del sesso [...] un eros assassino, un'amorosa uccisione, l'archetipo di ogni viaggio;¹⁶²

delicatezza dei veggenti vedici: le cinque armi dell'assassinio sono og-

162 Ibidem, p. 198.

getti di uso domestico: la scopa, la brocca dell'acqua. Per mostrare che l'assassinio penetra nel piú semplice, nel piú quotidiano, nel piú inconsapevole degli atti. Si spazza una stanza, si strangola una vittima: la *connexio* fa risuonare un atto con l'altro;¹⁶³

offrendo il sacrificio, noi accettiamo — pur dietro il sotterfugio della sostituzione, che provvisoriamente ci mantiene in vita — di essere un giorno noi stessi divorati, se non dagli uomini da quegli dèi che sono gli ospiti invisibili al banchetto: «uccidere è sempre uccidersi»;¹⁶⁴ [...] le *Upanisad*¹⁶⁵ sono insaziabili nell'attribuire

163 Ibidem, 199.

164 Ibidem, 209.

165 Va precisato, per non dare adito a ulteriori equi-

il sacrificio a tutto: al respiro e all'alimentazione, all'eros, alla parola, al gesto, perché il sacrificio è la sola forma che risponda, nelle vene, alla vita: che la insegua nei suoi movimenti, siano involontari o arbitrari, senza requie. La forma del sacrificio è latente nell'esistenza del sangue:

voci, che quando Calasso si riferisce alle *Upanisad*, i trattati conclusivi della tradizione vedica, lo fa nel modo mistificatorio del proprio maestro Guénon, il quale cercò di spacciare la tradizione shivaita come omogenea alla scuola filosofica dell'Advaita Vedanta, basata appunto sulle *Upanisad*, quando la prima si pone nella realtà indù come la radicale negazione della seconda. Ne seppe qualcosa Shankara, filosofo e massimo esponente dell'Advaita Vedanta, che per tutta la vita combatté le sette shivaite e la diffusione dei loro culti di morte nell'India dell'VIII secolo d.C.

vita che si rinnova, ma *per un certo tempo*, costruzione ininterrotta e caduca. E vita, ma non potrà mai raggiungere la durata senza termine della trasparente linfa che circola negli dèi. Come il sangue viene ogni giorno nutrito da oscure vittime, così la vita in genere esige quella costruzione assassina che ogni giorno si rinnova dinanzi al palo dei sacrifici.¹⁶⁶

166 Ibidem, 214. A ciò si potrebbe aggiungere la presentazione che Calasso ha scritto a una delle ultime novità Adelphi mandate in libreria, *Apollo con il coltello in mano*, del francese Marcel Detienne: «Secondo un perentorio asserto di Winkelmann, la rappresentazione di Apollo «esige lo stile piú elevato: un innalzamento al di sopra di tutto ciò che è umano». E questa canonizzazione di Apollo — dio della luce, della ragione e della purezza — trova certo illustri riscontri

Sono soltanto poche citazioni, ma che possono comunque dare un'idea della sintonia, quando non della coincidenza, tra certi «misteri» editoriali e quelli venerati da personaggi come Jesi o Daniélou. Misteri che, è bene ribadirlo, non sono desti-

in numerose opere dell'antichità classica ed ellenistica: a cominciare dalle *Odi* di Pindaro, per continuare con i *Dialoghi* di Platone, fino agli *Inni* di Callimaco. Tuttavia, dietro il volto luminoso e rassicurante si nascondono la lama insanguinata di un coltello, l'impurità della malattia e la dissoluzione della morte. Le tracce sono semicancellate dal tempo, ma si scorgono ancora: innanzitutto nei riti e nelle pratiche religiose. Ma anche nella letteratura: dai poemi di Omero fino all'*Orestea* di Eschilo, ecco apparire un altro Apollo, latore implacabile di pestilenze e di lutti, avido di stragi, compiaciuto dei suoi altari cruenti, impastati di cenere, sangue e umori».

nati a rimanere confinati in una dimensione di «pura intellettualità» o di semplice lettura, come un lucido sguardo alla metamorfosi dei costumi in atto, sotto il segno di eros e natura, può facilmente dimostrare, o come sempre Calasso ci ricorda, stavolta nella sua ultima prova sull'opera di Franz Kafka, dove scrive:

L'ordine sociale si sovrappone all'ordine cosmico [ricordando che per gli gnostici «cosmo» equivale a caos e orgia sanguinaria] fino a coprirlo e a inghiottirlo. Ma ne conserva la maestà e le articolazioni, pur cancellandone la memoria. Mimetizzato all'interno dell'ordine sociale, l'ordine cosmico sussiste e continua ad agire. In fondo [quest'ultimo] non par-

lava soltanto di astri e di sfere, ma di potenze e di arconti e quelle potenze non sono scomparse. Anzi, ora che non vi sono piú nomi per evocarle possono agire piú liberamente e selvaggiamente anche a viso aperto.¹⁶⁷

E, dai visi di Erika e Omar, a quello di Ruggero Jucker e simili, non è difficile trovare riscontri attuali a tale affermazione.

♁ APERTURE AL SOTTOSUOLO.

CURIOSO — qualcuno potrà allora pensare in riferimento a quanto segnalato — che con questi ambienti shivaiti stringano sodalizio, oltre che sperrna-

¹⁶⁷ Roberto Calasso, *K.*, Adelphi, Milano 2002, p.

tofagi e tanatofili vari, anche ambienti ecclesiali. La spiegazione del fenomeno la si potrebbe chiedere, tra i tanti, a Enzo Bianchi — figura aggiornata di monaco mediativo — la cui comunità religiosa, a Bose in provincia di Biella, si dimostra tra le piú devote e sodali del mondo adelphiano e della cultura che da esso fluisce. Dallo shivaismo in abiti cristiani di Cristina Campo, su cui Bose ha ospitato un convegno nel 1997 e di cui alimenta fedelmente la memoria, al cabalismo hassidico di Abraham Joshua Heschel e Martin Buber; alla «mariologia» isiaca di Rainer Maria Rilke, all'ortodossia esoterica di Pavel Florensky, tutti ospitati nel catalogo delle edizioni Qiqajon della comunità di Bose; alla necrofilia di Guido Ceronetti,

con cui recentemente Enzo Bianchi ha «dialogato» sul problema del Male; al «tantrismo» del derviscio danzante al Hal-laj e del suo massimo commentatore, il cainita e spia francese Louis Massignon, illustrati alla comunità di Bose nel maggio dello scorso anno da Pietro Citati; alla teologia di Gregorio Palamas, attacco all'umanesimo cattolico di san Paolo, sant' Agostino, Dionigi Areopagita e san Tommaso, che bisognerà chiarire a fondo; al Monte Athos, fin dall'inizio punto d'appoggio per ambienti «iniziatici» e portatore nei secoli di un furibondo odio anti-papale; a

Thomas Merton, [...] Isacco di Nini-ve, il grande siriano cantato da Battiato, alla stele di Xian, strepitosa te-

stimonianza del nestorianesimo cinese, nella cui pubblicazione i monaci [di Bose] hanno battuto sul tempo perfino l'Adelphi,

come scriveva entusiasta su *La Stampa* del 23 settembre 2001 la «bizantinista», e seguace di James Hillman, Silvia Ronchey. Domanda: che la tesi di Vigna sia da applicare in ambienti del mondo sedicente «cattolico» oltre che «laico»? Che l'apertura a «sinistra» e lo slancio «progressista» all'inseguimento del fantomatico «spirito del Concilio» si siano tramutati anche qui in apertura al sottosuolo e ai suoi venefici liquami? Chissà. Intanto, per la riflessione, si possono segnalare tre articoli della rivista bolognese *Cristianesimo nella storia*, nel cui consiglio editoriale

figura anche Enzo Bianchi e alla cui direzione siede lo storico della Chiesa Giuseppe Alberigo, vero architetto dell'operazione Bose e di altre dello stesso segno: Enrico Norelli, «Una «restituzione» di Marcione?», anno VIII, 1987; Gerhard May, «Marcione nel suo tempo», anno XIV, 1993; Enrico Norelli, «Marcione lettore dell'epistola ai Romani», anno XV, 1994.

GIANANDREA TORRE

UNO STUDIOSO SINGOLARE*

HO RICORDATO prima l'interesse di Jesi per l'uso che Mann faceva dell'astrologia:

Pietre, metalli, colori, secondo le dottrine astrologiche, stabilivano tra loro rapporti omologhi di quelli esistenti tra i pianeti.

Anche Jesi si è servito della sua sapienza astrologica e lo ha fatto nel suo romanzo fantastico *L'ultima notte*, in cui c'è una pagina deliziosa e inquietante che descrive

* Fonte e ©: «La mente critica di Furio Jesi», in *Studi Filologici*, ed. Bibliopolis, XVI, 1993, pp. 404-406.

una «metamorfosi» cosmica, la congiunzione astrale tra Venere e Saturno. Con un fare tra il solenne e l'ironico egli ha saputo raccontare un evento archetipico, rappresentando in immagini concrete, che attingono alla sua incredibile sapienza esoterica, la metamorfosi celeste che avviene nel momento piú drammatico del racconto, quando Dio decide di dare la vittoria ai vampiri nella guerra che li oppone agli uomini per il dominio sulla terra. L'asse del romanzo sta nella congiunzione che esso stabilisce tra il cielo e la terra, tra le epifanie cosmiche e la vita terrestre rappresentata nella sua sostanza primordiale: il sangue, il suolo, la vita vegetale e la putrefazione. Mediante tale congiunzione Jesi vuoi rappresentare quel principio di

«solidarietà» che esiste tra le forze opposte della natura. Questa esigenza la troviamo anche in altri momenti del racconto: «gli edifici ripetevano sotto il sole e le stelle le architetture segrete dei muschi e delle radici»;¹⁶⁸ così pure nel rito del teatro d'ombre che l'artista Faraqàt (un'evidente proiezione autobiografica di Jesi) fa con delle pelli d'animale sulle quali ha riprodotto i segni zodiacali; o nel motivo ricorrente delle pozzanghere e del fango su cui si proiettano le emanazioni delle stelle.

La descrizione della congiunzione astrale ha la sacralità della rivelazione mitica. Ma secondo Jesi al poeta è consentito, oggi, non tanto l'accesso diretto al

¹⁶⁸ F. Jesi, *L'ultima notte*, Genova, Marietti, 1987, p. 30.

mito, quanto di esprimere il proprio «essere fuso» con la natura e con le forze misteriose che operano in essa. Questa epifania del «segreto» Jesi l'ha evocata in un'altra pagina indimenticabile in cui racconta un suo viaggio in nave sul Nilo.¹⁶⁹ Esso fu per lui il viaggio verso «una remota infanzia», e fu anche la rivelazione de

l'ora prima dell'uomo, cui l'uomo ritorna con meraviglia commossa, come alle profondità di sé quotidianamente ignorate. E fu anche un andare verso la morte, e cioè verso il li-

169 Il viaggio fu compiuto nel 1964 [*N.d.R.*].

mite della distruzione che coincide
con l'ora della nascita.^{170 171}

170 F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, cit., p. 22.

171 In quel testo un'altra annotazione ci ha ricordato H. P. Lovecraft e i suoi Miti di Cthulhu. Jesi parla (affascinato?) dei monumenti edificati da Ramesse II ad Abu Simbel come «testimonianze di una religione del potere, piú brutale di qualsiasi religione della morte, e tale da usare la religione della morte per fingersi potere consacrato. E quella stessa nave che risaliva il Nilo verso Abu Simbel, e che avrebbe potuto benissimo suscitare miti egizi di navi sulle acque dell'aldilà, era di fatto, con tutto il suo mogano e il suo ottone lucido, ancora una delle sopravvissute, che erano servite a portare le truppe inglesi di Lord Kitchener a reprimere la ribellione del Sudan. Se di mito si doveva parlare, in quell'occasione

L'ultima notte ha come protagonisti i vampiri. Perché, c'è da chiedersi, essi sono visti dal narratore in modo anomalo rispetto all'immagine demoniaca e terrificante che essi hanno sempre avuto nella letteratura vampirologica? Benché abitatori della terra e del sottosuolo e benché si nutrano di sangue umano, i vampiri di Jesi sono creature pacifiche e benefiche, difensori della libertà e della tolleranza. Nella costruzione allegorica del romanzo essi rappresentano le forze primordiali della natura. E identificandoli con la «buona terra», con la notte, con l'umido e con tutto ciò che è vivo e pulsante, Jesi ha voluto at-

c'erano molti *miti del potere* che si affollavano verso i confini nubiani, sotto le costellazioni».
[N.d.R.]

tribuire ad essi le risorse salvifiche del mito, rovesciando in fattore di vita e di rigenerazione le prerogative di crudeltà e di distruttività che l'immaginario popolare aveva sempre loro attribuito.

Jesi pubblicò nel 1973 un saggio importante, *L'accusa del sangue*, nel quale studiava un processo ottocentesco contro di Ebrei di Damasco (uno dei tanti processi di quel genere), accusati di omicidio rituale fatto allo scopo di impastare il pane azzimo necessario alla Pasqua con il sangue cristiano. Accusa in base alla quale l'ebreo diventa appunto il «vampiro» per eccellenza, il mostro criminale.

È assai probabile, dunque, che con la metamorfosi che la figura del vampiro subisce nel suo racconto Jesi abbia voluto ro-

vesciare «l'accusa del sangue» fatta al suo popolo, rendendogli simbolicamente giustizia, rendendo cioè umano e benefico quell'«ebreo-vampiro» criminalizzato per secoli.

Ma è anche probabile che Jesi non abbia voluto proiettare sui vampiri nessuna figura storica determinata, bensì l'archetipo del primitivo e del «diverso», alludendo così ad antiche realtà mitiche nelle quali i sacrifici umani erano una «realtà di vita», e si era tanto vicini «alla forza della vita da poterla in certa misura manipolare». ¹⁷²

172 F. Jesi, «L'accusa del sangue», in *Comunità*, ottobre 1973, n. 170, p. 296. Vedilo ora su F. Jesi, *L'accusa del sangue*, Morcelliana, Brescia, 1993.

Faremmo però torto all'intelligenza disincantata di Jesi se prendessimo troppo sul serio le sue fantasie e cercassimo di sottoporre i simboli che costellano *L'ultima notte* ad un'esegesi troppo rigida. Essi sono motivi appena abbozzati, «prove d'artista», liberi giochi della fantasia, simbologie nelle quali Jesi manifestava i propri «pensieri segreti: sono le confessioni di un uomo singolare che si sentiva, — come ha scritto Marta Jesi in un bellissimo ricordo autobiografico — «poco uguale a tutti».¹⁷³

LEANDRO PIANTINI

173 M. Jesi, «Memorie di Furio», in *Immediati dintorni: un anno di psicologia analitica e di scienze umane*, 1989, Bergamo, Lubrina, p. 322.

© Questo testo è licenziato nel dicembre 2015
sotto Creative Commons Attribuzione · Non Commerciale
Non opere derivate 3.0 Italia License · Pubblicazione non periodica
e non commerciale, ai sensi della Legge sull'Editoria n. 62 del 2001 ·
Copyright 2015 Stefano Borselli. Email: il.covile@gmail.com · Archi-
vio disponibile a www.ilcovile.it · Marca tipografica di Alzek Misheff
· Font di pubblico dominio utilizzati: per il testo & alcuni
ornamenti, i *Fell Types* di Igino Marini, per i capi-
lettera & decori, vari di Dieter Steffmann
& altri.

