

# Gnosticismo e Neognosticismo: riverberi di gnosi antica nella modernità

Marco Bighin

Quando si parla di gnosticismo, ci si deve sforzare il più possibile di definirne i contorni dottrinali, le caratteristiche speculative e i contesti storici che favorirono la genesi di questo antico fenomeno religioso. Tale operazione risulta essere programmaticamente essenziale se si vuole individuare precisamente l'oggetto designato dal termine "neognosticismo". Esso non pare presentare una continuità con la configurazione di gnosi che la storia delle religioni ha ricavato dalla documentazione delle fonti antiche. Si intravede invece una frattura insanabile, una scissione tale da mettere in forse il collegamento ideale tra ciò che è considerabile come patrimonio della gnosi classica e ciò che si presuppone debba essere riconosciuto come una qualche sua emanazione.<sup>1</sup> Ma le cose potrebbero anche non stare in questo modo, e la disgiunzione che si avverte tra nuovo ed antico, per quanto concerne lo gnosticismo, potrebbe essere, sebbene teoreticamente ineludibile, quantomeno riducibile sul piano degli effettivi contenuti. Tale distanza verrebbe ad essere pertanto non una divergenza insanabile ma un allontanamento dalla concezione tradizionale presente nella dottrina antica e quello che invece si presenta apparentemente come un suo riverbero moderno. Un'indagine in questa direzione potrebbe produrre sostanziali guadagni soprattutto per quanto riguarda l'analisi testuale di alcuni autori che in epoca contemporanea presentano somiglianze con lo gnosticismo classico tanto da guadagnarsi l'etichetta di "neognostici", come ad esempio Emil Cioran (1911-1995) o *mutati mutandis* Howard Phillips Lovecraft (1890-1937).

Non senza difficoltà le origini dello gnosticismo sono state delineate dalla storia delle religioni,<sup>2</sup> ma oggi si può concludere senza esitazione eccessiva che

<sup>1</sup> Cfr. Hugh B. Urban, "Knowing of Knowing," *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 4 (2019): 99. L'articolo tratta della presenza e dello sviluppo di vere e proprie istituzioni neognostiche riferendosi a Scientology ma soprattutto all'*Ordo Templi Orientis*, a cui inerisce l'*Ecclesia Gnostica Catholica*. Membro di quest'ordine e amico di L. R. Hubbard, fondatore di Scientology fu l'esoterista Aleister Crowley, le cui opere narrano del mito di Babalon, una divinità femminile le cui somiglianze con Barbelo vanno ben oltre l'analogia tra i due nomi.

<sup>2</sup> Cfr. Julien Ries, "Scienza delle religioni e religioni comparate" in: Ries, *Opera omnia. La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica*, Vol 6, (Milano: Jaca Book, 2009), 21. Lo storico delle religioni belga riserva ovviamente un giudizio molto severo verso quegli autori che si discostano

esso nacque come un fenomeno di matrice cristiana<sup>3</sup> che però condusse ad esiti totalmente inaccettabili per l'*auctoritas* della Chiesa, tanto da spingere i custodi dell'ortodossia a definirlo come un'eresia assai più intollerabile di quella di qualsiasi mitologia pagana, con cui peraltro la stessa eresia gnostica poteva essere venuta in contatto, come era stato sospettato da Ippolito e reso evidente soprattutto nel resoconto circa "Il Libro di Baruch", attribuito allo gnostico Giustino, in cui la storia di Elohim e Edem sembra quasi un calco di quella di Eracle ed Echidna.<sup>4</sup> Dopo aver provato a tracciare delle coordinate circa la comparsa del fenomeno gnostico nel mondo delle tradizioni religiose antiche, si passa dunque ad interrogarsi su quale possa essere il peso specifico da assegnare ai vari elementi dottrinali che in tale fenomeno confluirono, spesso in modo paradossale anche se non eminentemente conflittuale. L'anticosmismo, la repressione del desiderio, la pratica ofita del libertinismo, l'ascetismo della "mano destra", il ruolo di *Sophia* o l'attività redentrice proveniente da salvatori celesti, incaricati di mostrare allo gnostico l'accesso a mondi ultraterreni e scervi dell'ombra nera della *hyle*,<sup>5</sup> sono fattori che hanno reso impossibile e riduttivo applicare allo gnosticismo categorie quali "ottimismo" e "pessimismo", le quali sono di pertinenza eminentemente moderna, e servono più a ricavare singolarità ermeneutiche da verificare caso per caso, documento per documento, più che ad ottenere una ricostruzione sistematica e unitaria del pensiero gnostico in quanto tale.<sup>6</sup> Ecco dunque che il

troppo dalla diacronia e dal metodo storico, che rimane comunque imprescindibile per ogni fondazione ermeneutica.

<sup>3</sup> Uno dei più importanti contributi per stabilire dove indirizzare le ricerche circa le origini dello gnosticismo, cioè sul terreno cristiano, è contenuto in Giovanni Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità* (Brescia: Morcelliana, 1997).

<sup>4</sup> Ippolito, *Refutatio*. V, 26-27, trad. Augusto Cosentino (Roma: Città Nuova, 2017), 298: "mostremo come in tale libro [...] si sviluppa un racconto mitico che si trova già in Erodoto", e p. 300: "sotto ogni punto di vista simile al personaggio presente di Erodoto, fanciulla fino all'inguine, invece serpente nelle parti sottostanti, come dice Giustino". La vicenda di Elohim e Edem è una delle più suggestive tra quelle rintracciabili nella mitopoiesi gnostica. Mentre nelle vicende travagliate dell'eroe greco Eracle questo incontro poteva venir considerato marginale, nella notizia giunta da Ippolito sulla rielaborazione del medesimo mito fatta da Giustino, esso assume i toni di un vero e proprio evento perturbante e terribile, poiché innesca un meccanismo di vendetta da parte di Edem che, sentendosi abbandonata da Elohim, tenderà ad imprigionare gli uomini nella materialità della terra per impedire che essi, come già fece Elohim medesimo, risalgano al Bene originario. Cfr. Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, trad. da Aldo Magris (Brescia: Morcelliana, 2012), 182-183, in cui lo stesso Magris ricorda che il mito di Elohim ed Edem deriva da quello di Eracle ed Echidna. Cfr. Ezio Albrile, "Problematiche gnostiche" in Serge Hutin, *Lo gnosticismo, culti riti e misteri* (Roma: Edizioni Mediterranee, 2016), 156, Aldo Magris, *La logica del pensiero gnostico* (Brescia: Morcelliana, 2011), 227.

<sup>5</sup> Si pensi alla vicenda dell'apocalisse di Zostriano, che ricevette salvezza e visione di mondi superiori da parte di un messaggero celeste, essendo giunto, potremmo dire, al limite di sopportazione nei confronti della realtà demiurgica.

<sup>6</sup> Giuliano Chiapparini, "Anticosmismo e procosmismo negli gnostikoi del II e III secolo," *Annali di Scienze Religiose* 9 (2004): 327. Lo studioso non ha alcun dubbio a sostenere, a nostro avviso assai correttamente, che l'anticosmismo non è una *conditio sine qua non*, senza la quale non si può parlare di gnosticismo, e che dunque il bersaglio polemico contro cui Plotino si scaglia nelle *Enneadi* fosse un tipo particolare di gnosticismo, non generalmente "lo gnosticismo", tanto che Chiap-

tentativo di fissare i pilastri concettuali dello gnosticismo antico risulta efficace solo quando l'osservazione cerca di essere più fedele possibile al contesto storico in cui è sito l'oggetto dell'indagine, il che rende possibile l'intento di ricostruire questo fenomeno religioso nella sua interezza e ricchezza di manifestazioni e simbolismi. Per quanto riguarda l'indagine che lo dovrebbe attualizzare, rintracciandolo in forme più o meno accertate di neognosticismo da situarsi in documenti contemporanei, le cose appaiono lievemente differenti, poiché siamo costretti a considerare la questione da un altro punto di vista, cercando di risalire alla cosiddetta "aria di famiglia"<sup>7</sup> che certi testi suscitano grazie alla presenza di elementi gnostici più o meno espliciti che alcuni autori moderni o contemporanei presentano. Così agendo si può riuscire a ricostruire questo sentiero interrotto che sembra caratterizzare ciò che può pertinentemente venire indicato come neognosticismo, verificandone la presenza in autori e opere diversissime tra loro ma unite dall'eco di un remoto e comune passato. È possibile pertanto individuare il punto in cui lo gnosticismo antico si "riflette" in autori a noi temporalmente più vicini come Cioran, Lovecraft, Georges Bataille (1897-1962), le cui opere, proprio come quelle antiche, vanno esaminate tenendo presente che la condizione iniziale dello gnostico, anche quando drammatica, non si pone mai come mera gettatezza esistenziale di heideggeriana<sup>8</sup> memoria, ma piuttosto come *unheimlich*. La situazione in cui si trova lo gnostico, cioè, è marchiata nelle sue

parini dimostra chiaramente come gli *gnostikoi* plotiniani non fossero assolutamente considerabili, come un po' tendeva a fare Jonas, dei rappresentanti di tutte le dottrine gnostiche in assoluto, ma soltanto di una categoria ben più ristretta.

<sup>7</sup> Magris, *La logica del pensiero gnostico*, 59. Quest' espressione è stata utilizzata da Magris per togliere realtà all'idea di Baur secondo cui la filosofia hegeliana sarebbe stata impregnata di temi gnostici, così come sostenuto anche da Voegelin, cfr. Eric Voegelin, *Order and History, In search of Order*, vol. 5 (Columbia: University of Missouri Press, 1999), 64. Risulta assai curioso che Voegelin consideri lo gnosticismo come una sorta di pericoloso e ottimistico tentativo di introdurre l'elemento teofanico nel divenire storico, agli antipodi rispetto a quanto si trova in Gian Carlo Benelli, *La gnosi. Il volto oscuro della storia* (Milano: Mondadori, 1991), 332: "l'atteggiamento ottimistico, non proprio ribelle nei confronti del mondo, [...] rende improponibile un accostamento tra Hegel e lo Gnosticismo". Ciò che dovrebbe fare di Hegel uno gnostico camuffato da filosofo secondo Voegelin, cioè l'atteggiamento ottimistico, è anche ciò che impedirebbe allo stesso Hegel di venire accostato allo gnosticismo secondo Benelli, a riprova del fatto che "ottimismo" e "pessimismo" non possono essere considerate chiavi ermeneutiche per comprendere il fenomeno gnostico. L'espressione sopraccitata di Magris però ci offre un'indicazione metodologica imprescindibile per capire in quali termini si possa parlare di neognosticismo senza cadere nella tentazione di assegnare a questo termine una connotazione pienamente univoca e dottrinale. Per quanto sia evidente, è opportuno ricordare che non si vuole ricavare un modello di filosofia neognostica che prenda le basi da Cioran o da Lovecraft, quanto piuttosto rintracciarvi le caratteristiche specifiche che spingono l'interprete moderno a ritrovare in questi due autori un filo conduttore comune utile a comprendere ciò che dello gnosticismo si è salvato da quella che, in accordo con lo stesso Magris, potremmo definire come un'imperfetta secolarizzazione di questa dottrina.

<sup>8</sup> Cfr. Hans Jonas, *Lo Gnosticismo* (Torino: Società Editrice Internazionale, 1991). Come ricorda nella postfazione Raffaele Farina, il peso specifico che Jonas nella sua ermeneutica del fenomeno gnostico concesse all'esistenzialismo heideggeriano fu eccessivo; cfr. Benelli, *La gnosi*, 19: "Jonas [...] riconosceva i tratti del pensiero gnostico nella filosofia di Heidegger, ma su questo non ci sentiamo di seguirlo, perché il raffronto può presentare, sì, analogie, ma anche radicali differenze".

fondamenta da qualcosa di sovrannaturale e sinistro al tempo stesso. Lo ricorda Aldo Magris ne *La logica del pensiero gnostico*: “le strane elucubrazioni della mitologia gnostica si prestano così ad esser viste in una luce molto più concreta: ad esempio l’Adamo fabbricato dagli arconti e abbandonato per terra come un pupazzo, prima di ricevere da Sofia il dono dello spirito, meglio non potrebbe esprimere la condizione in cui ognuno inizialmente si trova: giacché esseri ignari della propria identità che cosa sono se non dei miseri pagliacci?”<sup>9</sup>

Questo esordio dell’uomo, colto nella sua condizione primordiale, nel suo essere inserito in uno scenario gestito da forze misteriose ed ostili, è il punto di partenza di ogni autore che abbia solcato le acque burrascose dello gnosticismo nell’epoca moderna. Da un lato gli gnostici antichi attraverso l’improvviso palesarsi di figure redentrici o ricorrendo a pratiche e rivelazioni visionarie, potevano intravedere la Luce del Padre, che in loro aveva lasciato la scintilla divina capace di ricordare all’individuo la sua vera provenienza e quindi di eludere la tirannica sorveglianza degli arconti. Dall’altro ciò che è considerabile come neognosticismo presenta i tratti di una concezione del mondo in cui l’orrore iniziale e l’ostile mistero di cui è intrisa la realtà non sono più normalizzabili né concretamente evitabili.

## Anatomia del perturbante in Cioran, Thomas Ligotti e Lovecraft

Un’evidente forma di “sopravvivenza gnostica”, per citare la felice espressione di Hutin nell’opera *Lo gnosticismo, culti, riti e misteri*,<sup>10</sup> è stata individuata dalla critica nel libro di Emil Cioran intitolato *Il Funesto demiurgo*,<sup>11</sup> il libro che più di ogni altro evoca concezioni tipiche della gnosi antica. Vale tuttavia la pena di provare a vedere se effettivamente esso sia davvero il libro che consente di situare questo pensatore all’interno di una qualche forma di “rinascita” gnostica contemporanea,<sup>12</sup> o se, nel corso della sua produzione, vi siano altre opere che meglio lo collochino in questo territorio. Di Cioran, oltre all’interesse per il

<sup>9</sup> Magris, *La logica del pensiero gnostico*, 431.

<sup>10</sup> Cfr. Serge. Hutin, *Lo gnosticismo, culti riti e misteri* (Roma: Edizioni Mediterranee, 2016). Il libro di Hutin contiene moltissimi spunti di indagine per una riscoperta gnostica in poeti come William Blake o Arthur Rimbaud (pp. 130-132), o in autori eclettici e controversi come G. Bataille (p. 181), ma soprattutto nelle sue pagine si accenna all’orrore “gnostico” presente nell’opera di H. P. Lovecraft (p.135). È significativo il fatto che Hutin per “sopravvivenze” intenda specificatamente motivi gnostici rintracciabili in opere letterarie contemporanee, e non si riferisca a forme di gnosticismo che hanno le loro radici nell’antichità e sono coeve del cristianesimo, come il caso emblematico della comunità dei Mandei, di cui ampia trattazione è contenuta in Edmondo Lupieri, *I Mandei, gli ultimi gnostici* (Brescia: Paideia, 1993)

<sup>11</sup> Emil M. Cioran, *Il funesto demiurgo* (Milano: Adelphi, 1986).

<sup>12</sup> In tema di rinascite gnostiche troppo spesso *Il Funesto Demiurgo* è stato considerato come il libro “più gnostico” dell’autore romeno, ma ciò è a nostro giudizio una forzatura. Assai più ricco di temi gnostici ci pare invece essere *La Caduta nel Tempo*.

catarismo,<sup>13</sup> è nota la sua peculiare interpretazione della figura del Demiurgo e il rapporto che essa ha con quella di Dio. In Cioran “Dio” e “Demiurgo” sono termini talvolta tra loro congruenti dal punto di vista ontologico, non però dal punto di vista cronologico, quasi a voler lasciare intendere l’esistenza di un dio bifronte e soprattutto lo sdoppiamento dell’azione causale che ha generato la creazione del mondo: “Per evitare le difficoltà proprie del dualismo si potrebbe concepire un dio unico, la cui storia si svolga in due fasi, nella prima, savio, esangue, ripiegato su di sé, senza la minima velleità di rendersi manifesto, nella seconda, intraprendente, frenetico, tal che, commettendo errori su errori, si abbandonerebbe a un’attività sommamente condannabile. Un’ipotesi che si rivela, a ben riflettere, meno precisa e meno vantaggiosa di quella dei due iddii nettamente distinti. Ma se si arriva alla conclusione che né l’una né l’altra rendano conto di ciò che questo mondo vale, si avrà sempre la risorsa di pensare, con alcuni gnostici, che è stato tirato a sorte fra gli angeli.”<sup>14</sup>

Non è dunque nell’affermazione di un dualismo radicale<sup>15</sup> che si deve cercare il marchio di fabbrica gnostico nella produzione filosofico-letteraria di Cioran, ma risulta molto interessante e assai più “gnosticamente” rilevante questo “tirare a sorte” fra gli angeli, che introduce un elemento di infausta contingenza più specificamente tipico di ciò che è possibile identificare come “neognosticismo”. Nel libro *La Caduta nel Tempo*,<sup>16</sup> ricchissimo di spunti speculativamente raffinati, l’inizio della storia è reso possibile proprio grazie alla caduta dal paradiso, ma il destino dell’uomo, secondo Cioran, fu segnato da un bivio, da una scelta per la quale il figlio di Dio non era assolutamente tagliato. Per Cioran lo scenario umano si apre in questo passo della Genesi: “Poi il Signore Dio piantò un giardino in Eden, ad oriente, e vi collocò l’uomo che aveva modellato. Il signore Dio fece spuntare dal terreno [...] l’albero della vita [...] insieme all’albero della conoscenza del bene e del male.”<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Sull’eresia catara si veda Yuri Stoyanov, *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy* (New Haven: Yale University Press, 2000), 3: “insofar as Bogomilism and Catharism derive good and evil from two opposite principles, which are also seen as causes of the creation of the world and man, they belong to the tradition of religious dualism and are to be distinguished from religious traditions that merely accentuate the contrast between good and evil as moral opposites”. La distinzione è di fondamentale importanza perché il dualismo nella sua essenza è sempre concepito ontologicamente, non solo moralmente, poiché il principio negativo contribuisce attivamente alla creazione del mondo, cosa che doveva per forza risultare inaccettabile per l’ortodossia cristiana.

<sup>14</sup> Cioran, *Il Funeso demiurgo*, 15-16, cfr. Barbara Scapolo, *Esercizi di de-fascinazione, saggio su E. M. Cioran* (Milano-Udine: Mimesis, 2009), 112, cfr. Fernando Savater, *Cioran un angelo sterminatore* (Piacenza: Frassinelli, 1998), 71. La posizione di Savater è inappellabile su questo tema, a suo dire Cioran non riesce nell’operazione di creare un *alter ego* per scagionare Dio dalla responsabilità di aver creato un mondo segnato dal male, in questo tentativo soltanto si inscriverebbe, per il filosofo spagnolo, il riferimento cioraniano al Demiurgo degli gnostici.

<sup>15</sup> Cfr. Ugo Bianchi, “Documento finale,” *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (1967): 20, in cui il dualismo viene sì associato allo gnosticismo, ma anche distinto da altre forme di dualismo, come per esempio quello zoroastriano.

<sup>16</sup> Cioran, *La caduta nel tempo* (Milano: Adelphi, 1995).

<sup>17</sup> “Genesi, 2, 11,” in *La Bibbia* (Milano: Edizioni paoline, 1987), 10. Non a caso il primo capitolo de *La caduta nel tempo* si intitola appunto *L’Albero della Vita*.

A prescindere dal fatto che la scelta dell'Albero della Conoscenza, rispetto a quello della Vita, in Cioran viene assunta più come prova della mostruosità dell'essere umano che di una presunta "demiurgia" del Creatore, quello che qui conta è che essa rappresenta il momento di innesto del perturbante nella storia dell'umanità e l'assoluta inevitabilità di venirvi a contatto, idea questa che a buon diritto può essere considerata come identificativa di ogni forma di pensiero neognostico, come anche quella di una maggior consistenza data alle forze negative come prova dell'avanzare del sovrannaturale nella quiete dell'esistenza. Scrive Cioran: "L'avvertimento dall'alto si rivelò meno efficace dei suggerimenti dal basso: migliore psicologo, il serpente trionfò. L'uomo, del resto, non aveva alcun desiderio di raggiungere l'albero della vita, non gli interessava affatto; e di questo Yavèh parve rendersi conto, giacché non gliene proibì neanche l'accesso: perché temere l'immortalità di un *ignorante*? Se l'ignorante avesse mirato a entrambi gli alberi e fosse entrato in possesso sia dell'eternità che della scienza, allora sì che tutto sarebbe cambiato. Non appena Adamo assaggiò il frutto incriminato, Dio, comprendendo infine con chi aveva a che fare, perse la calma."<sup>18</sup>

Una volta che l'uomo è piombato sul divenire storico per effetto del consiglio del Serpente, dunque, è andato incontro all'inerzia del proprio disfacimento e ad ogni genere di affanno con cui caratteristicamente il filosofo rumeno puntella una visione del mondo storico pessimista e disincantata. Ma è proprio in questa generica eppur non taciuta idea di "crollo" rispetto a una condizione di normalità, di rovesciamento del reale, che si individua la succitata aria di famiglia con tematiche gnostiche, poiché infatti è possibile affermare che quanto è considerabile come neognosticismo conserva in sé quell'elemento tipicamente visionario insito nel percorso conoscitivo della realtà a cui fanno riferimento le apocalissi conservate nelle traduzioni copte di Nag Hammadi o nei racconti degli eresiologi quali quello di Ireneo (ripreso da Ippolito ed Epifanio) sulle visioni di Marco il Mago,<sup>19</sup> con la fondamentale differenza che anticamente esse avevano una finalità rivelatoria e redentrice, mentre modernamente esse si declinano nella categoria dell'ignoto e del grottesco. Il neognosticismo si pone dunque come un riflesso dalle oscure cromie di ciò che storicamente non si offre più alla portata di autori e studiosi come la descrizione di un "sogno" lucido, ma viceversa appare non dissimile da un incubo che precipita l'umanità in un divenire cupo ed angosciante.

Come in Cioran, anche in Culianu il tema della scelta pare essere imprescindibile quando si parla di gnosticismo, benché egli lo releghi all'interno della descrizione di un processo meccanico insito nel funzionamento della mente umana,<sup>20</sup> che collocherebbe l'uomo da una parte o dall'altra rispetto ad una sorta di gioco com-

<sup>18</sup> Cioran, *La caduta nel tempo*, 12.

<sup>19</sup> Cfr. Giovanni Casadio "La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano," *Augustinianum* 29 (1989):129

<sup>20</sup> Cfr. Giovanni Casadio, "Ermeneutica del dualismo e logica binaria: Ioan Petru Culianu da Mircea Eliade e Ugo Bianchi a Raimondo Lullo," *Annali di Scienze Religiose*, 6 (2013): 124.

putazionale che ogni soggetto è chiamato a compiere qualora si ritrovi a cogitare sul destino del mondo, sulla salvezza o sulla creazione. Nell'*Albero della Gnosi* si legge: “nel mito come nella vita, la scelta sbagliata può avere esiti letali.”<sup>21</sup>

Il rischio ineludibile della scelta sarebbe dunque comparso fin dai tempi della Genesi. È pertanto a partire dall'individuazione del rapporto tra Dio e il Serpente nonché dall'ipotesi che esista o meno un Demiurgo oltre che un Dio che di fatto inizia un processo di mutamento nella percezione della realtà creazionistica e della condizione umana con cui non si può fare a meno di fare i conti. Cioran dunque, che non vede possibile un reintegro in quella condizione di beatitudine originaria, si concentra molto sulla percezione dell'esistenza che l'essere umano ha quando “cade” nel Tempo, poiché è proprio in quel momento che egli si accorge di esistere: “Noi percepiamo innanzitutto l'anomalia del fatto brutto di esistere e soltanto in seguito quella della nostra situazione specifica: lo stupore di essere precede lo stupore di essere uomo. Eppure il carattere insolito del nostro stato dovrebbe costituire il dato primordiale delle nostre perplessità: è meno naturale essere uomo che essere e basta”.<sup>22</sup>

Ma c'è di più. Quell'Adamo dell'*Apocrifo di Giovanni*, assemblato pezzo per pezzo<sup>23</sup> come un automa dagli arconti e pur privo di vita, a cui si è accennato all'inizio di questa trattazione, insinua nell'immaginario umano l'idea dell'assoluta innaturalità dell'esistenza. Trasposto negli scenari contemporanei, l'Adamo neognostico, nel momento in cui si accorge di esistere, scopre le forze oscure che lo hanno congegnato e inizia a smarrirsi nell'onirico e nel surreale. Non sorprende allora che questa precisa immagine ricorra in Cioran: “Che sciocchezza sostenere che l'uomo non è che agli inizi! In realtà, relitto quasi soprannaturale, va verso una condizione limite [...] Noi avanziamo in massa verso una confusione senza eguale[...] come dei fantocci allucinati.”<sup>24</sup>

Proprio come Cioran, Thomas Ligotti (1953-vivente) nel libro *La cospirazione*

<sup>21</sup> Ioan P. Culianu, *The Tree of Gnosis, Gnostic Mythology from Early Christianity to Modern Nihilism* (New York: Harper Collins, 1992), 239-240. Secondo Culianu è proprio il secondo capitolo della Genesi a porre l'uomo dinanzi a una scelta, ad “aprire il gioco”, poiché esso restituisce una visione della creazione contraddittoria e problematica.

<sup>22</sup> Cioran, *La Caduta nel Tempo*, 11; Cfr. Aurelio Rizzacasa, *Sentinella del nulla, itinerari meditativi di E.M. Cioran* (Perugia: Morlacchi, 2007), 24. Rizzacasa pare avere meno remore nel definire Cioran come un autore influenzato dallo gnosticismo, giacché il rumeno riconduce di fatto la presenza del male se non all'economia della creazione quantomeno a quella di una realtà ineludibile con cui ci si deve confrontare, cfr. Anna Maria Tripodi, *Cioran, metafisico dell'impossibile*, Japadre, L'Aquila 1987, cfr. Barbara Spinelli, “Cioran: l'assillo della Fine,” *La Stampa*, 12. Ottobre 1986, 3, la studiosa menziona l'interesse di Cioran per il Bogomilismo; si veda inoltre Patrice Bollon, *Cioran l'hérétique* (Paris: Gallimard, 1997).

<sup>23</sup> “The Apocriphon of John” in *Nag Hammadi Library, The Definite Translation of the Gnostic Scriptures in One Volume*, a cura di J. M. Robinson (New York: Harper Collins 1990), 116. Risulta un punto speculativamente fondamentale il fatto che Adamo sia stato creato senza vita e che essa gli sia stata conferita solo successivamente.

<sup>24</sup> Cioran, *Squartamento* (Milano: Adelphi, 1981), 63, cfr. Emil M. Cioran, “L'Automa” in *Sommario di decomposizione* (Milano: Adelphi, 1996), 136.

*contro la razza umana*<sup>25</sup> parte da alcuni assunti della Genesi e del buddhismo per concepire la condizione iniziale cui a suo dire si trova ogni essere umano fin dal principio, una condizione perturbante che egli ritrova in Lovecraft ed Ernst Hoffmann e tematizzato dallo stesso Cioran da cui attinge l'interesse per lo gnosticismo. Cultore di scenari cupi e di questa visione della condizione umana inevitabilmente avviluppata nella trama di ignoti "registri" cosmici, Ligotti fa emergere gli aspetti pessimistici di questi autori, ma contemporaneamente individua un territorio comune che essi solcano a più riprese nel corso delle loro opere, nella descrizione visionaria che offrono circa la funesta creazione del mondo da parte di forze ostili all'essere umano. Scrive Ligotti: "Un termine simile a quello di orrore soprannaturale è "perturbante". Entrambi i termini sono pertinenti nel riferirsi a forme sovrumane che fanno sfoggio di qualità umane. [...] Così una marionetta che prende vita sarebbe definita come orrore, perché negherebbe tutte le concezioni di fisicalismo naturale, e affermerebbe una metafisica del caos e dell'incubo. Sarebbe ancora una marionetta, ma una marionetta dotata di intelletto e volontà, una marionetta umana – un paradosso capace di disgregare la ragionevolezza [...]."<sup>26</sup>

Il fatto che l'individuo umano si scopra come personaggio inserito in un'ambientazione terribile porta Ligotti a rievocare l'antinatalismo, che come in Cioran viene ricondotto a "un insieme di personaggi della storia teologica noti come gnostici. La setta gnostica dei catari nella Francia del XII secolo credeva così fermamente che il mondo fosse un luogo malvagio prodotto da una divinità malvagia da porre ai propri membri un ultimatum: astinenza sessuale o sodomia. A una setta simile in Bulgaria, i bogomili, si deve l'origine etimologica del termine *buggery*."<sup>27</sup>

Si può dunque affermare che questa introspezione circa la profonda innaturalità della creazione dell'uomo e del mondo in cui egli dovrebbe dominare ma da cui di fatto è perennemente minacciato non sia il recupero di un'invettiva ai danni della *byle*, quanto piuttosto il caotico smarrimento che può provare l'individuo qualora non ricordi di essere latore della scintilla di luce che proviene dal vero Dio, ed è proprio questo elemento rivitalizzante e salvifico che sembra mancare in gran parte di ciò che possiamo annoverare come neognostico. Ecco perché secondo Ligotti: "Cioran aveva ragione da vendere riguardo all'impossibilità di sentirsi una cosa fatta di parti, fatta com'è fatta. Noi che trasportiamo avanti e indietro i nostri io sulla Terra e vi camminiamo su e giù siamo personaggi *ostinatamente* credibili."<sup>28</sup>

Eppure qualcosa di diverso accade nel momento in cui, scoperta la "trama

<sup>25</sup> Thomas Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana* (Milano: Il Saggiatore, 2006).

<sup>26</sup> Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana*, 16.

<sup>27</sup> Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana*, 32.

<sup>28</sup> Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana*, 176. Ligotti richiama anche "*L'orco insabbia*" in Ernst T. Hoffmann, *Racconti notturni* (Torino: Einaudi, 1994), 5-36, accennando all'inquietante momento in cui il protagonista scopre che la ragazza di cui si è invaghito è in realtà una bambola meccanica.



ontologica” di cui siamo parte, decidiamo di indagare sui direttori di orchestra che si celano al nostro sguardo. Lovecraft infatti ci ha lasciato una serie di racconti in cui il sovrannaturale esce allo scoperto anche in virtù dell’ostinazione con cui i protagonisti lo ricercano, tanto che Ligotti scrive, quasi in controtendenza rispetto alla desolazione che la concezione dell’uomo come marionetta ci mette di fronte, che “il motivo per cui qualcuno dovrebbe sentirsi attratto dagli scritti di Lovecraft e dei suoi sodali si spiega con una predisposizione naturale del temperamento umano: il sano desiderio del nostro animo di superare i limiti dell’esistenza comune.”<sup>29</sup>

Sotto questo rispetto l’analisi di Hutin del “caso” Lovecraft è assolutamente equipollente: “In Lovecraft, l’angoscia di fronte alla condizione umana raggiunge un’intensità vertiginosa: profondamente colpito dalle inquietanti prospettive aperte dall’esplorazione degli abissi del tempo, dello spazio e della mente, il narratore espande il terrore [...] su una moltitudine di universi continui e discontinui.”<sup>30</sup>

Accorgersi di esistere, dunque, non fa solo pervenire alla consapevolezza di essere originariamente degli automi e di esser stati creati da forze oscure, ma rilancia uno sguardo verso il processo trasformativo della realtà, su cui i personaggi di Lovecraft repentinamente quanto smaniosamente incappano. Vale

<sup>29</sup> Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana*, p. 55, cfr. Michel Houellebecq, *H. P. Lovecraft, contre le monde, contre la vie*, (Parigi: J’ai Lu, 1999) edizione Kindle, 17-18, il saggista e scrittore francese, pur rilevando il parallelismo essere umano-marionetta anche in Lovecraft, non è d’accordo nel vedervi significati spirituali o sovrannaturali: “Implacablement, HPL détruit ses personnages sans suggérer rien de plus que le démembrement d’une marionnette. Indifférente à ces misérables péripiéties, la peur cosmique continue de grandir. Elle s’étend et s’articule. Le grand Cthulhu sort de son sommeil “Qu’est ce que le grand Cthulhu? Un arrangement d’électrons, comme nous. L’épouvante de Lovecraft est rigoureusement matérielle [...]. Qu’est-ce qui nous fait penser que ces créatures, aussi différentes soient-elles de nous, manifestent en quelque façon une nature spirituelle?”. Questa sentenza è ripresa e giustamente confutata in Graham Harman, *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy* (Croydon: Zero Books, 2012), 55-56: “As Houellebecq puts it: “What is Great Cthulhu? An arrangement of electrons, like us.” But if Houellebecq’s statement is true in the negative sense that Lovecraft’s monsters are not spirits or souls, they are also not just electrons, any more than Kant’s things-in-themselves are made of electrons”; cfr. Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana*, 52: “Lovecraft [...] rappresenta il caso fortunato di un individuo che sperimentava emozioni violente che in altri contesti sarebbero state considerate “spirituali” o “religiose”. Una considerazione più corretta del significato delle opere di Lovecraft si ha in Andrea Scarabelli, “La rivoluzione copernicana di H. P. Lovecraft,” *Antares, prospettive antimoderne* 8 (2014): 2, <http://www.bietti.it/riviste/hp-lovecraft-2-lorrorre-cosmico-del-maestro-di-providene-3/editoriale/>: “i racconti di Lovecraft sono miti moderni, a tutti gli effetti – cosa che non dovrebbe stupirci, considerando la sua natura bifronte [...] Ma un mito di questa sorta non può ignorare le lacerazioni che caratterizzano il mondo moderno. Non potendo più proclamarsi signore assoluto delle cose, l’uomo lovecraftiano è mutilato, tanto a livello spaziale quanto temporale. Il pianeta che occupa, infatti, non è che una piccola porzione di un universo privo di finalità e del tutto incurante delle pretese di onnipotenza della specie umana. Ma nemmeno la Terra gli appartiene del tutto: egli non è che una tappa all’interno di un cammino più ampio, che ha visto antiche razze apparire ed estinguersi, non senza prima aver giurato di fare ritorno, squassando quella razza parassitaria che, in fin dei conti, appena da poche migliaia di anni infesta la superficie del globo”.

<sup>30</sup> Hutin, *Lo gnosticismo, culti riti e misteri*, 135.

dunque la pena di vedere quali sono le linee interpretative che hanno consentito di identificare in Lovecraft degli spunti gnostici così marcati e di vedere in che misura l'elemento del perturbante diventa oggetto dello sguardo umano e come esso vada a condizionarlo, tendendo conto del fatto che esso non ha a che fare con entità celestiali ma con esseri caotici e terribili, come nel famoso *Richiamo di Cthulhu*: "I teosofi hanno intuito l'imponente grandezza del ciclo cosmico, del quale il nostro mondo e la razza umana costituiscono solo episodi transitori. Essi hanno alluso a strane sopravvivenze in termini che gelerebbero il sangue se non fossero mascherati da un blando ottimismo. Ma non è da loro che viene quell'unica visione di eoni proibiti che mi agghiaccia il sangue quando ci penso e mi fa impazzire quando la sogno."<sup>31</sup>

Nel racconto, che vede il protagonista Francis Thurston venire a contatto con il culto di Cthulhu, gigantesco essere primordiale in stato di quiescenza su un'isola abbandonata e abitatore della terra prima che la vita animale facesse la sua comparsa, Lovecraft insiste molto sulla strana geometria per mezzo della quale la città di questa creatura pare essere stata edificata, contribuendo a creare nel lettore l'atmosfera di ciò che è soprannaturale, inteso come un elemento che soverchia e distorce lo sguardo di quanti lo esplorino, ma non al modo del sublime kantiano, espressione della forza della natura, ma al modo di qualcosa che la oltrepassa, come le forme mostruose che compongono la fisionomia dello stesso Cthulhu: "la *geometria* della città del sogno era anormale, non euclidea, e disgustosamente memore di sfere e dimensioni diverse dalle nostre. E un marinaio illetterato aveva provato la stessa cosa nel guardare quella terribile realtà. Johansen ed i suoi uomini sbarcarono su un pendio fangoso di quella mostruosa acropoli, e si arrampicarono con difficoltà lungo i blocchi titanici e melmosi che non potevano assolutamente essere dei gradini per esseri umani."<sup>32</sup>

Eppure, con un ribaltamento prospettico, le tracce dell'orrore sovranaturale vengono comunque ricondotte al quotidiano, poiché ciò che eccede l'ordinario trova proprio in ciò che è familiare e consueto il proprio cominciamento, un po' come accade al protagonista Francis, che viene in possesso dei diari del suo prozio in un modo apparentemente destituito da qualsiasi eccezionalità esperienziale. È proprio il protagonista a costatarlo: "ma io non dormirò mai più sonni tranquilli quando penserò agli orrori che si celano dietro la vita quotidiana, nel tempo e nello spazio, ed a quelle empietà, venute dalle stelle più antiche."<sup>33</sup>

Anche se Francis è sopravvissuto all'orrore del risveglio di Cthulhu, il suo sguardo verso il mondo, come ci viene detto alla fine del racconto, non è più il medesimo: "Ho visto tutto l'orrore che c'è nell'universo, e perfino i cieli di

<sup>31</sup> Howard. P. Lovecraft, *Tutti i romanzi e i racconti*, (Roma: Newton Compton, 2009), 1255, cfr. Ligotti, *La cospirazione contro la razza umana*, 167.

<sup>32</sup> Lovecraft, *Tutti i romanzi e i racconti*, 1276, cfr. Donald R. Burleson, *H. P. Lovecraft, A Critical Study* (New York: Hippocampus Press, 2016), 24: "Lovecraft places his fictive events outside of all human comprehension by denying them a part in the familiar world so basic as traditional geometry".

<sup>33</sup> Lovecraft, *Tutti i romanzi e i racconti*, 1275.

primavera e i fiori dell'estate sono ormai un veleno per me [...]. Una preghiera soltanto. Se non sopravviverò a questo manoscritto, i miei esecutori testamentari usino più la cautela che l'audacia, e facciano in modo che nessun altro occhio umano lo possa leggere".<sup>34</sup>

Dopo aver visto l'orrore sovranaturale, lo sguardo non è più recuperabile, persino ciò che prima appariva normale appare segnato da una minaccia eternamente attiva che ne altera la natura, di modo che quello verso il sovranaturale risulti essere un viaggio di sola andata: Francis trova dei manoscritti che lo conducono *fuori* dall'ordinario e lo guidano fino alla visione del perturbante, il cui effetto sulla realtà è destinato a perdurare senza soluzione di continuità.

È pertanto rilevabile che, in ciò che dello gnosticismo serba il riflesso, non viene a costituirsi soltanto un desiderio di evadere da un creato malignamente rassicurante, impressione questa che trova la sua ragion d'essere dall'esigenza di sottrarsi dal dilagare del nichilismo postmoderno, ma anche una sorta di *coincidentia oppositorum*<sup>35</sup> presente in ogni individuo che voglia scampare al sortilegio "anestetizzante" degli arconti. Per riuscire in questa impresa è necessario attraversare indenni l'orrore: "L'idea era già nello gnostico Basilide il quale descriveva [...] il cosmo come un agglomerato di esseri depauperati della propria coscienza, sorta di automi ignari del bene dimorante nel mondo ipercosmico."<sup>36</sup>

È l'anelito verso la via di uscita da questa condizione di surreale smarrimento che spinge l'uomo riscoprire sé stesso nei rituali o nelle evocazioni demoniache, come ricorda ancora una volta Albrile, menzionando un apprezzabile esempio di iniziazione "rovesciata" nel prodotto cinematografico di Roman Polanski, *La nona porta*, il quale tratta di

un testo gnostico-ermetico mai esistito, il *De umbrarum novem portis*, scritto dall'ancor più inesistente eretico veneziano Aristide Torchia, che crea i presupposti per una sconvolgente vicenda iniziatica dai risvolti antitetici ed "inferi" dove il conseguimento celestiale appare rovesciato nella conquista e nell'accesso alla "nona porta". Nell'opera dell'inquietante regista troviamo ancora strani riferimenti agli argomenti da noi trattati: ci viene da chiedere infatti quale sia la vera identità di quel mefistofelico editore di nome Balkan, nome che è un calco di Barcan, un potentissimo demone evocato in italiche sette gnostico-esoteriche, ma che fa presagire altri giochi di parole, se leggiamo l'inquietante romanzo di Claudio Gatti *Il presagio*. L'universo eidetico gnostico si muove in siffatta prospettiva: una logica combinatoria totalmente assurda, percepita però dall'uomo come "ordinaria normalità", ed è proprio tale senso di sicurezza generalizzato che impedisce all'uomo comune di liberarsi.<sup>37</sup>

<sup>34</sup> Lovecraft, *Tutti i romanzi e i racconti*, 1279.

<sup>35</sup> Cfr. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, 13.

<sup>36</sup> Albrile, *Problematiche gnostiche*, 182.

<sup>37</sup> *Ibidem*. Nel film è proprio il protagonista, Dean Corso, scettico circa l'esistenza di un piano di realtà alternativo e ad esso completamente disinteressato, a riuscire a lasciare questo mondo e ad ascendere, realizzando quello che potremo a ben diritto definire l'epilogo di un'iniziazione involontaria, recuperando in senso positivo la concezione greca del fato, che attende al varco chi di

## La "Bataille" per l'occhio: G. Bataille e E. T. Hoffmann

Appare evidente che volgere il proprio sguardo verso ciò che sta al di fuori del reale, per la visionarietà neognostica, è tutt'altro che semplice. L'integrità della realtà è spesso messa a dura prova dalla contemplazione delle forze che attendono al varco l'essere umano, il quale, desideroso di vedere e conoscere, ne caldeggia comunque il manifestarsi. A questo proposito la produzione letteraria e visionariamente filosofica di George Bataille rappresenta quasi un *unicum* nella storia del pensiero. Egli si avvicinò allo gnosticismo soprattutto per via dell'interesse che coltivò verso il dualismo, ma le sue opere, di fatto, costituiscono un'eccezione rispetto alla concezione dicotomica del Bene e del Male,<sup>38</sup> ragion per cui, in accordo con quanto sostenuto da Albrile,<sup>39</sup> è possibile provare a vedere in che modo la *Storia dell'occhio*<sup>40</sup> possa davvero concretarsi come testo ricco di simbologia gnostica, specchio di motivi mitici trasmessi anche da testi antichi.

Come è noto, il narratore dei fatti atroci che coinvolgono Simona è parimenti suo compagno e inseparabile complice. I due compiono dei misfatti a sfondo sessuale e misticheggiante e paiono essere preda di una sfrenata sete di erotismo e di una tremenda sublimazione immaginifica che confonde le uova con gli occhi umani, che i due amanti vogliono costantemente collocare verso l'oscurità di una "fessura",<sup>41</sup> parola con cui si allude evidentemente all'orifizio anale o alla vagina

esso è dimentico. Analogo esempio del caso in cui la scoperta di un libro segreto fa letteralmente collassare il normale divenire degli eventi è rintracciabile in Robert. W. Chambers, "Il segno giallo" in Chambers, *Il re giallo* (Milano: Vallardi, 2014). In questa raccolta di racconti che come è noto ispirò lo stesso Lovecraft, i protagonisti devono evitare che un libro maledetto intitolato appunto "Il re giallo" compaia dinanzi ai loro occhi, pena la follia che entità sovranaturali provenienti da un altro mondo innescano nelle menti di coloro che ne leggono il contenuto; cfr. Ligotti, 51: "Questo è il motivo ricorrente dell'orrore soprannaturale: qualcosa di terribile nella sua essenza arriva e avanza le sue pretese come un'azionista nella nostra realtà [...]. Può essere [...] la prova orribile di un'altra dimensione rivelata solo attraverso un tomo leggendario, come il *segno giallo* di Robert. W. Chambers".

<sup>38</sup> Georges Bataille, *Theory of Religion* (New York: Zone Book, 1989), 72: "The sacred is itself divided: the dark and malefic sacred is opposed to the white and beneficent sacred and the deities that partake of the one or the other are neither rational nor moral. By contrast, in the dualist evolution the divine becomes rational and moral and relegates the malefic sacred to the sphere of the profane". Nell'appendice allo stesso libro (p.125) Bataille dichiara di aver trovato ispirazione in Simone Pétrement, *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions* (Parigi: Gallimard, 1946); cfr. Denis. Hollier, "The Dualist Materialism of George Bataille" *Yale French Studies* 78 (1990): 130: "In gnostic dualism, Bataille was seduced by a contradictory materialism which he opposed to the physicist's mechanical and rational materialism"; cfr. Andrew Hussey, *The Inner Scar, The Mysticism of George Bataille* (Amsterdam: Rodopi 2000), 13: "Bataille's thought is related to the dualist system of the Gnostic theologians, who emphasised the distance between opposites such as Good and Evil rather than their reconciliation".

<sup>39</sup> Cfr. Albrile, *problematiche gnostiche*, 181, Albrile riconosce echi gnostici in questa controversa opera di Bataille, tuttavia riconduce l'orgiastica isteria dei protagonisti ad una sorta di consumazione rituale dell'essere. L'interpretazione qui proposta invece è più marcatamente collegata ai capisaldi della mitologia dello gnosticismo antico.

<sup>40</sup> Georges. Bataille, *Storia dell'occhio* (Milano: Gremese 1990).

<sup>41</sup> Ivi, p. 44.

di Simona. C'è però un terzo personaggio che contribuisce a fornire una chiave ermeneutica di notevole rilevanza e che merita di essere menzionato, vale a dire la figura di Marcella, la ragazza che i protagonisti seducono e coinvolgono nelle orge cui si dedicano costantemente, e che viene peculiarmente descritta come prigioniera della loro brama insaziabile, in balia di istinti che vincono le sue resistenze e che le creano – oltre che disturbi mentali – una prigione da cui non potrà più uscire se non rinunciando alla vita. Il comportamento dei due personaggi e la trasfigurazione immaginifica del loro ruolo che Bataille mette in atto verso la fine del libro, richiamano emblematicamente alla memoria il modo in cui gli Arconti schiavizzano la *psychè*<sup>42</sup> al fine di corromperla e soggiogarla, imprigionandola nel corpo per negarle la possibilità di riscattarsi. In una scena tra le più caratteristiche del libro, Marcella prova a rintanarsi in un armadio e a sfuggire, per così dire, alla tentazione di partecipare alla frenesia che si consuma attorno a lei, ma quell'armadio diventa però un nuovo luogo di perdizione: “Marcella, torturata nella sua prigione e divenuta facile preda dei miei incubi senza riscatto”.<sup>43</sup> Finita in una casa di cura le cui finestre hanno le sbarre, Marcella stende fuori dal balcone un lenzuolo macchiato, evidente simbolo di una purezza minata, che viene interpretato dal narratore-protagonista come un fenomeno di stampo cupo e ieratico al tempo stesso: “Il lenzuolo che il vento agitava e gonfiava, con un rumore assordante, aveva al centro una larga macchia bagnata che la luce illuminandola rendeva trasparente. Qualche attimo e di nuovo le nuvole coprirono la luna; l'ombra si impossessò della notte.”<sup>44</sup>

L'opera di dissoluzione della personalità che Marcella subisce non pare essere circoscritta alla perdita della sanità mentale, non assume mai, cioè, la forma scarna di un evento individuale, ma assurge a vero e proprio concentrato microcosmico di forze siderali e sinistre: “se fossimo stati uccisi, io e Simona, all'universo della nostra visione personale si sarebbero sostituite pure stelle, realizzanti a freddo ciò che immaginavo vivamente come il termine delle mie turpitudini: un'incandescenza geometrica (coincidenza, tra l'altro, della vita e della morte, dell'essere e del nulla) e perfettamente folgoratrice.”<sup>45</sup>

Il riferimento alle potenze cosmiche che strutturano un mondo segnato dalla perdizione è dunque nitido, ma si esplicita più nell'immagine che Marcella restituisce al protagonista paragonandolo involontariamente a un “Cardinale” oscuro che l'avrebbe “imprigionata” nell'armadio durante il pandemonio bacchico organizzato da Simona. L'immagine può ben venir comparata, sia pur metafo-

<sup>42</sup> Cfr. “The Exegesis on the Soul” in *Nag Hammadi Library, The Definite Translation of the Gnostic Scriptures in One Volume*, a cura di J. M. Robinson (New York: Harper Collins, 1990), 192: “they compel her to live with them and render service to them upon their bed, as if they were her masters [...] She gained nothing except the defilements they gave her while they had sexual intercourse with her”.

<sup>43</sup> “The Exegesis on the Soul,” 16.

<sup>44</sup> “The Exegesis on the Soul,” 18, altro richiamo all'operare demiurgico si può individuare nel vento che preannuncia la venuta delle tenebre, cfr. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, 44.

<sup>45</sup> Bataille, *Storia dell'occhio*, 23.

ricamente, al significato che hanno gli Arconti nella cosmogonia gnostica: “Mi chiese subito di proteggerla *quando il Cardinale fosse tornato*. [...]. Mi rammentai la paura che aveva avuto quando avevo riaperto l’armadio: ero mezzo travestito con i resti di qualche costume teatrale, in testa un berretto frigio, addosso uno straccio di rosso violento. Inoltre ero coperto di sangue per i graffi di una ragazza che avevo posseduto”.<sup>46</sup>

Si può dunque comprendere meglio, a questo punto, come mai l’ultimo episodio chiave narrato nel racconto di Bataille riguardi metaforicamente proprio il definitivo appropriarsi dell’occhio da parte della materia oscura, attraverso l’asportazione che Simona compie ai danni dello sventurato sacerdote caduto anch’egli nel vortice del parossismo erotico dei protagonisti.

L’occhio dunque viene precisarsi come oggetto di contesa ed elemento che più intimamente deve essere salvaguardato dall’oscurità. Un ulteriore esempio di questa pregnanza simbolico-mitologica dell’organo della vista compare nel racconto di Ernst Theodor (Amadeus) Hoffmann (1776-1822) precedentemente chiamato in causa.<sup>47</sup> Le vicende di Nathaniel non riguardano solo il perturbante della “marionetta” umana, ma anche il ruolo giocato dallo sguardo nel momento in cui si posa ove non dovrebbe.

Poiché l’occhio è un simbolo che unisce divino e umano indissolubilmente, e pare essere sia un mezzo che l’uomo ha per avere accesso a ciò che è divino, sia un mezzo che dio ha per attestare la sua presenza nell’umano e quindi specchiarsi. L’uomo, essendo costituito “a immagine” di Dio, si trova nella condizione di avere accesso a ciò che si specchia soltanto se riesce a direzionare correttamente la propria vista. Ogni vicenda drammatica o gloriosa dell’esistenza umana pare legata a questa difficile collocazione dello sguardo, la cui prerogativa principale consiste nel saper tenere assieme l’anima che contempla il divino con il divino che vi si rispecchia senza che questo viaggio di ascensione comporti brusche cadute o insanabili ferite per l’individuo che decide di intraprenderlo. Questo viaggio, che è il viaggio di un riflesso di luce individuale verso la Luce prima, non è però privo di insidie. È dunque plausibile fornire un’interpretazione del testo di Hoffmann, che non si occupi solo di mostrare le consuete implicazioni psicoanalitiche dell’occhio, comunemente – e sicuramente non a torto – identificato con i genitali, ma che tragga da esso degli spunti speculativi più partecipi di una concezione dell’elemento visionario dello sguardo e pregnanti dal punto di vista contenutistico e filosofico.

Le insidie dello sguardo vengono descritte con perizia di particolari psicologici e metafisici da Hoffmann, che fa del personaggio di Nathaniel una specie di monito per i posteri: bisogna stare attenti a dove si mettono i piedi per non

<sup>46</sup> Bataille, *Storia dell’occhio*, 29.

<sup>47</sup> Cfr. Umberto. Curi, *La forza dello sguardo* (Torino: Bollati-Boringhieri, 2004). Curi offre un’ampia trattazione dell’importanza dello sguardo nel racconto di Hoffmann, che esula dalla valenza psicoanalitica e si iscrive più nella storia mitica dell’individuo umano, che nel suo cammino deve affrontare ciò che è archetipicamente visivamente perturbante.

inciampare, ma anche a dove si mettono gli occhi, poiché la visione della tenebra può essere, per lo sguardo, irrimediabilmente funesta. La perdita della direzione corretta del proprio sguardo corrisponde nel racconto di Hoffmann all'impossibilità assoluta di un uomo di evolversi individualmente e parimenti all'impossibilità di un'anima di salvarsi. L'infanzia di quest'uomo è segnata dalle malcelate pratiche esoteriche a cui suo padre si dedica fruendo della compagnia funesta di un alchimista chiamato Coppelius. Nathaniel, bambino sveglio, è sollecitato a dalla sua curiosità nel tentativo di conoscere ciò che accade a casa sua dopo una certa ora, l'ora in cui sua madre lo mette a dormire raccontandogli la storia di un orco il cui unico scopo è quello di "insabbiare" gli occhi di coloro che non possono più tenerli aperti in virtù del sonno in cui è necessario che sprofondino. Non riuscendo ad estinguere la voglia di rimanere in piedi di Nathaniel, la donna proietta sul piccolo una storia cruenta, totalmente differente da quella, lievemente più edulcorata, che aveva raccontato in precedenza. L'orco non è che un uomo, dice la madre, un uomo malvagio che getta sabbia negli occhi ai bambini che non vogliono dormire fino al punto di farglieli cadere a terra sanguinanti, per poi raccogliarli e darli in pasto ai suoi deformi figli, affinché li possano divorare come uccelli in un nido. Nathaniel non dimentica l'orco che sua madre gli ha descritto e nemmeno il fatto che suo padre abbia a che fare con un ospite invisibile, con cui lui non può avere a che fare, e collega simbolicamente questa presenza "reale" alla presenza "immaginaria" creatasi in lui a seguito del racconto. Poiché passando gli anni suo padre continua ad avere queste riunioni segrete che si tengono sempre quando gli occhi di Nathaniel sono chiusi, il piccolo decide di provare a tenerli aperti e di rivolgere il proprio sguardo all'ospite misterioso. Spiando il padre di nascosto, sbucato fuori dal letto, il bambino vede o meglio ri-vede in Coppelius l'orco dei racconti materni e lo descrive esortando il lettore a "immaginarlo". Viene dunque descritto un losco figuro deforme in volto e, soprattutto, avente due occhi "pungenti e verdi come quelli di un gatto". Ma non è tutto: durante la pratica alchemica viene acceso un fuoco, e la luce ha un effetto distorcente persino sull'aspetto familiare del padre, rendendolo simile a quello dell'uomo chiamato Coppelius. Nathaniel è dunque preda di un'allucinazione (o di una visione) e scorge intorno a sé volti umani privi di occhi. Coppelius, interloquendo col padre, accenna alla necessità di avere "occhi" per il rito, Nathaniel non riesce a resistere e irrompe nella truce scena in preda ad un panico non più normalizzabile. Coppelius lo afferra e afferma di voler usare i suoi occhi per il rituale. Da questo momento, nel racconto di Hoffmann, il perturbante prende piede nelle vicende di Nathaniel, il quale, pur sopravvissuto al trauma subito da bambino, continuerà ad essere ossessionato dalla figura di Coppelius e dall'impossibilità di essere lui il detentore dei suoi occhi e del suo sguardo, cosicché le vicissitudini narrate dall'Autore si protraggono fino al suicidio del protagonista, avvenuto come culmine di un crescendo di esperienze visionarie in cui non è più possibile scindere l'allucinazione dal fatto reale, la figura di Coppelius da quella del mercante piemontese Coppola che vende occhiali, il corpo umano da quello di un automa e il macabro dal "normale". L'epilogo è purtuttavia chiaro: Nathaniel

niel, salito su una torre di un palazzo, ormai in preda a un delirio incontrollabile, scorge per l'ultima volta il suo demone, Coppelius, nella sua forma originaria, e si getta giù, ormai vinto da una follia shakespeariana, schiantandosi al suolo, sconfitto dall'impossibilità di evitare le tenebre da cui non riuscì a divincolarsi quando era bambino.

Questo straordinario racconto di Hoffmann costituisce un perfetto esempio dei rischi insiti nel voler vedere, e ci avverte che il vedere non può mai tradursi in uno "spiare", poiché infatti non si può vedere di nascosto senza venir visti. Come quella dell'indovino Tiresia, nella versione del mito in cui l'indovino viene accecato dopo aver visto la dea Atena fare il bagno nuda, la vicenda di Nathaniel ci dice che lo il primo sguardo del conoscitore, del sapiente o dell'anima che deve elevarsi, non può mai avvenire dall'alto, ma sempre dal basso, poiché è un movimento di elevazione e non di abbassamento. Ciò risuona perfettamente in accordo con il modo in cui nella gnosi manichea la Tenebra si muove verso la luce per fagocitarla: l'anima deve salire per ricongiungersi alle sue origini luminose dopo la prigionia nella materia, come ricorda Jonas, "il destino dev'essere messo in movimento non da un impulso dall'alto verso il basso ma da un sollevamento dal basso".<sup>48</sup>

Il recupero di ciò che è sacro avviene soltanto puntando lo sguardo al cielo, soltanto così comprendiamo come mai Marcella, nel racconto di Bataille, non era al sicuro dalle forze che si sprigionavano mentre cercava di assistervi guardando dall'interno dell'armadio in cui si era rintanata. L'occhio è dunque capace anche di diventare strumento di autodistruzione, per cui è evidente che non è possibile considerare la via che lo sguardo schiude come un tragitto a senso unico, ma come un delicatissimo punto di interscambio tra luce e ombra.

Questa ambivalenza dell'occhio è scindibile dall'ambito meramente psicoanalitico, ma la rilevanza semantica di questa operazione ha uno spessore ontologico che si traspare nitidamente in due testi dello gnosticismo antico. Uno si colloca all'interno del resoconto delle eresie offertoci da Ippolito,<sup>49</sup> e l'altro è la *Parafrasi di Sem*.<sup>50</sup> Il simbolo dell'occhio si svincola dall'essere un mero componente della meccanica cognitiva e assurge a diventare vero e proprio riverbero di un *mythos* che fonda il destino di ogni individuo. Essendoci Oscurità e Luce alla base della creazione gnostica, l'occhio umano si scopre divino nella misura in cui esso è latore di questa stessa compresenza di realtà ontologiche. Il "nero" della pupilla umana è lo stesso nero appartenente all'Oscurità archetipica del male, che tenta di avviluppare la scintilla divina, cioè quel baluginio che si dà nell'occhio come effettiva presenza di Dio

<sup>48</sup> Jonas, *Lo Gnosticismo*, 150.

<sup>49</sup> Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*, p. 288, cfr. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, 436, la descrizione della pupilla viene richiamata da Magris per mostrare un fulgido esempio dell'importanza che gli gnostici attribuivano alla *physis* universale, della quale trovavano tracce anche nell'anatomia del corpo umano: "pensiamo ad esempio alla straordinaria descrizione della pupilla [...] o allo studio psicologico del fenomeno della prostituzione nell'*Esegesi dell'anima*".

<sup>50</sup> "The Paraphrase of Sem" in *Nag Hammadi Library, The Definitive Translation of the Gnostic Scriptures in One Volume*, a cura di J. M. Robinson (New York: Harper Collins, 1990), 339.



e che a sua volta cerca di riscattare quella stessa oscurità e di riscattare sé stesso da quest'ultima. Il testo di Ippolito identifica questa tensione come un "riflesso naturale" di realtà sovrannaturali. Eppure, per quanto le immagini siano straordinarie e chiare, esse trovano il proprio abbrivio nella fisiognomica e quindi, in qualche modo, nella *physis*. Ma ci si può spingere oltre. La *Parafrasi di Sem*, compie il salto definitivo verso la simbolizzazione assoluta dell'occhio, poiché narra della sua *origo* sovrannaturale. Nel testo viene presentato il principio divino della Maestà, – o Regalità – che incarica lo Spirito di liberare l'occhio della Mente dall'Oscurità. L'Oscurità dunque ha in sé l'occhio che ogni cosa vede; ma per amore e grazia, esso deve venire portato su un piano superiore. In questo passaggio di proprietà si darà un dibattito, una lotta tra la Luce e le Tenebre per il riscatto dell'occhio-mente, obiettivo così importante da far sembrare la creazione del mondo e la natura una risultante quasi accidentale di quest'opera di "salvataggio".<sup>51</sup> Guardare dal basso verso l'alto, come accade all'occhio quando dall'oscurità si volge verso lo Spirito pare dunque l'operazione che Nathaniel non è riuscito più a fare, una volta che, salito sulla torre, ha trovato mortalmente il proprio sguardo ricatturato inesorabilmente dalle tenebre. La gnosi antica, si evince, può trovare una sua rifrazione, sia pure incupita, in tutto ciò che si può definire inquietante e parimenti partecipe del mondo in cui l'essere umano abita e della sua stessa identità.

### Bibliografia

- Bataille, Georges. *Storia dell'occhio*. Milano: Gremese Editore, 1990.  
– . *Theory of Religion*. New York: Zone Book, 1989.  
Benelli, Gian Carlo. *La Gnosi, il volto oscuro della storia*. Milano: Mondadori, 1991.  
Bianchi, Ugo. "Documento finale." *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (1967): 20-23.  
Bollon, Patrice. *Cioran l'hérétique*, Paris: Éditions Gallimard, Paris, 1997.  
Casadio, Giovanni. "La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano." *Augustinianum* 29 (1989):124-146.  
– . "Ermeneutica del dualismo e logica binaria: Ioan Petru Culianu da Mircea Eliade e Ugo Bianchi a Raimondo Lullo." *Annali di Scienze Religiose* 6 (2013): 103-145.  
*Vie gnostiche all'immortalità*. Brescia: Morcelliana, 1997.  
Chambers, Robert W. *Il re giallo*, Milano: Vallardi, 2014.

<sup>51</sup> Di non trascurabile importanza è il fatto che questa creazione del mondo materiale come effetto collaterale di un conflitto tra Luce e Tenebra compaia anche nella cosmogonia manichea, cfr. Julien Ries, "Concezione manichea dell'uomo e della società; rottura religiosa e progetto di una religione universale" in *Trattato di antropologia del sacro*, Vol. 4, *Crisi rotture e cambiamenti*, a cura di J. Ries (Milano: Jaca Book 1995), 174; cfr. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, 349. Lo studioso dimostra chiaramente che l'occhio si pone non soltanto come ciò che salva l'anima e la guida, ma anche come ciò che deve essere salvato, riflettendo etimologicamente sul significato della parola *Griv* presso la gnosi manichea, parimenti identificabile come "anima" e come "occhio", cfr. Hutin, *Lo gnosticismo, culti riti e misteri*, 21, in cui, sempre ricordando il manicheismo, ci si riferisce all'anima come prigioniera dell'abito di carne.

- Chiapparini, Giuliano. "Anticosmismo e procosmismo negli gnostikoi del II e III secolo." *Annali di Scienze Religiose* 9 (2004): 325-371
- Cioran, Emil M. *Il funesto demiurgo*. Milano: Adelphi, 1969.
- . *La caduta nel tempo*, Milano: Adelphi, 1964.
  - . *Squartamento*. Milano: Adelphi, 1986.
  - . *Sommario di decomposizione*. Milano: Adelphi, 1986.
- Culianu, Ioan p. *The tree of Gnosis, gnostic mythology from early christianity to modern nihilism*. New York: HarperCollins, 1992.
- Curi, Umberto. *La forza dello sguardo*. Torino: Bollati-Boringhieri, 2004.
- Harman, Graham. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Croydon: Zero Books, 2012.
- Hoffmann, Ernst T. A. *Racconti notturni*. Torino: Einaudi, 1994.
- Houllebecq, Michel. *H. P. Lovecraft, contre le monde, contre la vie*. Parigi: J'ai Lu, 1999  
edizione Kindle
- Hussey, Andrew. *The Inner Scar, The Mysticism of George Bataille*. Amsterdam: Editions Rodopi, 2000.
- Hutin, Serge. *Lo gnosticismo, culti riti e mister*. Roma: Edizioni Mediterranee, 2016.
- Ippolito. *Confutazione di tutte le eresie*, curato da Aldo Magris. Brescia: Morcelliana, 2012.
- . *Confutazione di tutte le eresie*, curato da Augusto Cosentino. Roma: Città nuova, 2017.
- Jonas, Hans. *Lo Gnosticismo*. Torino: Società Editrice Internazionale, 1991.
- Ligotti, Thomas. *La cospirazione contro la razza umana*, Milano: il Saggiatore, 2006.
- Lovecraft, Howard P. *Tutti i romanzi e i racconti*, Roma: Newton Compton, 2009.
- . *Nag Hammadi Library, The Definite Translation of the Gnostic Scriptures in One Volume*, curato da James. M. Robinson. New York: Harper Collins, 1990.
- Pétrément, Simone. *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*. Paris: Éditions Gallimard, 1946.
- Hollier, Denis. "The Dualist Materialism of George Bataille." *Yale French Studies* 78 (1990): 124-142.
- Ries, Julien. "Concezione manichea dell'uomo e della società; rottura religiosa e progetto di una religione universale." in *Trattato di antropologia del sacro, Vol. 4, Crisi rotture e cambiamenti*, curato da Julien Ries, 163-18. Milano: Jaca Book, 1995.
- . *Opera omnia. La storia comparata delle religioni e l'ermeneutica, Vol VI*. Milano: Jaca Book, 2009.
- Rizzacasa, Aurelio. *Sentinella del nulla, itinerari meditatavi di E. M. Cioran*. Perugia: Morlacchi Editore, 2007.
- Savater, Fernando, *Cioran un angelo sterminatore*. Piacenza: Edizioni Frassinelli, 1998.
- Scapolo, Barbara. *Esercizi di de-fascinazione, saggio su E. M. Cioran*. Milano-Udine: Mimesis, 2009.
- Scarabelli, Andrea. "La rivoluzione copernicana di H. P. Lovecraft." *Antares, prospettive antimoderne* 8 (2014): 2-26. <http://www.bietti.it/riviste/h-p-lovecraft-2-lorrorre-cosmico-del-maestro-di-providene-3/editoriale>
- Spinelli, Barbara. "Cioran: l'assillo della Fine." *La Stampa*, 12. Ottobre 1986.
- Stoyanov, Yuri. *The Other God: Dualist Religions from Antiquity to the Cathar Heresy*. New Heaven: Brill, 2019.
- Urban, Hugh B. "Knowing of Knowing." *Gnosis: Journal of Gnostic Studies* 4 (2019): 99
- Voegelin, Eric. *Order and History, Vol. V, In search of Order*. Columbia: University of Missouri Press, 1999.