

64.

*Dante e la dimensione visionaria  
tra medioevo e prima età moderna*

a cura di

BERNHARD HUSS e MIRKO TAVONI

**Memoria del tempo**

Collana di testi e studi medievali e rinascimentali  
diretta da Johannes Bartuschat e Stefano Prandi

Atti del Seminario  
Freie Universität Berlin, Italienzentrum  
23 novembre 2017

con il patrocinio della  
Alexander von Humboldt Stiftung

# Dante e la dimensione visionaria tra medioevo e prima età moderna

a cura di

BERNHARD HUSS e MIRKO TAVONI

LONGO EDITORE RAVENNA

Participation in CLOCKSS and PORTICO Ensures Perpetual Access to Longo Editore content



ISBN 978-88-9350-032-6

© Copyright 2019 A. Longo Editore snc  
Via P. Costa, 33 – 48121 Ravenna  
Tel. 0544.217026 – Fax 0544.217554  
e-mail: [longo@longo-editore.it](mailto:longo@longo-editore.it)  
[www.longo-editore.it](http://www.longo-editore.it)  
All rights reserved  
Printed in Italy

GIULIO BUSI

## I VIAGGI OLTREMONDANI NELLA MISTICA EBRAICA

Il mio intervento, di carattere ebraistico, apre un convegno di tema dantesco. Le osservazioni sul concetto di viaggio oltremondano nella tradizione giudaica, che proporrò, saranno dunque di carattere generale ma, spero, non generiche<sup>1</sup>. La scelta dell'argomento, in un simile contesto, si giustifica sia per l'importanza che la tradizione biblica e quella ebraica post-biblica hanno nella cultura medievale sia perché un inquadramento del fenomeno può forse essere utile anche alla comprensione della visione dantesca.

Qual è, innanzitutto, il legame tra visione e viaggio? Nei testi ebraici che conosco, la visione è quasi sempre preceduta da una dislocazione, sia essa descritta come corporea, onirica o estatica, o sia considerata il prodotto combinato di diversi stati di coscienza, difficilmente districabili tra loro. Vi sono, è vero, narrazioni in cui è il divino a muoversi verso colui che ha la visione, come accade con la calata della Gerusalemme celeste: si tratta, però pur sempre, degli effetti di un movimento, di una forza dinamica che porta in evidenza, davanti all'osservatore, ciò che gli era in precedenza nascosto<sup>2</sup>. Prima della contem-

<sup>1</sup> Sul viaggio oltremondano rimane fondamentale A. SEGAL, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, herausgegeben von H. Temporini und W. Haase, vol. II.XXIII.2, Berlin, De Gruyter, 1980, pp. 1333-1394. Segal non tratta però in maniera specifica né i presupposti cosmologici dell'ascesa né il tema della spazializzazione del tempo, sui quali si concentra invece il presente contributo. Cfr. anche, per un riassunto generale, M. HIMMELFARB, *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, New York – Oxford, Oxford UP, 1993. Tra i contributi più recenti sono da segnalare *Heavenly Realms and Earthly Realities in Late Antique Religions*, edited by R. S. Boustany and A. Y. Reed, Cambridge, Cambridge UP, 2004; C. SULZBACH, *When Going on a Heavenly Journey, Travel Light and Dress Appropriately*, «Journal for the Study of the Pseudepigrapha», XIX, 2010, pp. 163-193; A. M. FISHER, *Celestial Topography: Mapping the Divine Realms of Antiquity*, PhD Dissertation, University of Toronto (Canada), 2015.

<sup>2</sup> Il riferimento più immediato è ovviamente ad *Apocalisse* 21. 2: «E io vidi la città santa, la Gerusalemme nuova, mentre discendeva da cielo, da presso Dio, preparata come una sposa che si è abbellita per il suo sposo». Il tema della visione originata dalla discesa di spazi e architetture celesti è però molto più ampio; per qualche cenno cfr. SULZBACH, *When Going* cit., p. 66.

plazione, c'è un moto. Questa dislocazione ha una funzione essenziale: senza di essa non si dà visione dell'oltre mondo, del celeste, del futuro, dell'oltre tempo. Per giungere a vedere e sapere, è indispensabile spostarsi, muoversi. La successione viaggio-visione ha quindi una ragione intrinseca che – ed è questo il punto centrale del mio contributo – si fonda sulla cosmologia. L'urgenza del viaggio, che precede la visione, è di carattere cosmologico. È una ragione molto antica, così come antica e transculturale è la cosmologia che la permea. Studiando l'universo concettuale del mondo biblico, ci si rende conto che le strutture cosmologiche, che si possono scorgere nella Scrittura e che hanno poi una lunga durata nella tradizione ebraica, sono comuni, nella loro base, nella loro essenza, a molte culture. Per quello che qui c'interessa più da vicino, la cosmologia entra nel viaggio verso l'oltre mondo in momenti particolarmente rilevanti. L'itinerario si muove di solito in due direzioni, lungo un asse verticale, di ascesa e/o di discesa. Prendiamo l'ascesa, e chiediamoci perché questa si fondi su di un principio cosmologico. Chi intraprenda il viaggio per raggiungere la dimensione oltremondana deve superare quello che è un elemento comune della concezione cosmologica antica, cioè il firmamento, considerato come una volta solida e opaca. *Firmamentum*, in latino, significa appunto ciò che è stabile, solido, come del resto il greco *stereoma*, da cui proviene, usato già nella traduzione dei Settanta per rendere l'ebraico *raqia*. Dalla terra non si può vedere ciò che si trova oltre il firmamento, perché quest'ultimo è concepito come una volta compatta<sup>3</sup>, al disopra della quale è posta la sede divina<sup>4</sup>. A un osservatore terrestre non è dato scorgere ciò che il firmamento nasconde alla vista. Deve tro-

<sup>3</sup> Su questa rappresentazione cosmologica cfr. P.H. SEELY, *The Firmament and the Waters Above – The Meaning of raqia in Genesis 1:6-8*, «The Westminster Theological Journal», LIII, 1991, pp. 227-240; LIV, 1992, pp. 31-46. Vedi anche C. HOUTMAN, *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Leiden, Brill, 1993. Il sostantivo *raqia* deriva dalla radice *rq*, «stendere», «battere (una lamina)». Cfr., p. es., *Sal.* 136. 6: *Ha disteso (l'rq) la terra sopra le acque*. Il carattere solido, metallico dei cieli è espresso anche da *Giob.* 39. 18: «Distendi forse con lui i cieli, solidi come uno specchio di metallo?». Circa le concezioni cosmologiche nella letteratura rabbinica vedi M. SIMON-SHOSHAN, *The Heavens Proclaim the Glory of God... : A Study in Rabbinic Cosmology*, in «BDD - Bekhol Derakhekha Daehu; Journal of Torah and Scholarship», XX, 2008, pp. 67-96; R. LEICHT, *Major Trends in Rabbinic Cosmology*, in *Hekhalot Literature in Context Between Byzantium and Babylonia*, edited by R. Boustán, M. Himmelfarb, and P. Schäfer, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2013, pp. 245-278. Che la tradizione rabbinica, così come altre culture cosmologiche, distingua tra un vario numero di cieli (di solito da tre a sette), è un tema a sé, che non è possibile affrontare qui. Anche i cieli sovrapposti prevedono tuttavia una prima, fondamentale barriera visiva tra un “qui” terrestre e un “là” invisibile, più o meno labirintico, sovrapposto, articolato.

<sup>4</sup> Cfr. *Sal.* 2. 4: «Ma colui che sta nei cieli ride, si fa beffe di essi il Signore; *ibidem*, 11. 4: Il Signore è nel suo santo Tempio, il Signore ha il suo trono nei cieli!»; *ibidem*, 138. 8: «Se pur salissi in cielo, ivi tu sei, se discendessi nello Sceol, eccoti là!». Come nota SEELY, *The Firmament* cit., p. 237, in questi passi, *shamayim*, “cielo”, indica lo spazio al di sopra del firmamento. Altri testi biblici contestano una simile “localizzazione” del Signore, p.es. 2 *Cron.* 6. 18: «Ecco, i cieli dei cieli non ti possono contenere».

vare un modo per valicarlo. Solo qualora giunga oltre la volta, avrà modo di vedere. E poiché un simile vedere “oltre” corrisponde a un sapere, avrà modo di sapere. Basti qui un solo esempio di tale meccanismo, tratto da Ezechiele 1.1: «Il cinque del quarto mese del trentesimo anno, mentre mi trovavo fra i deportati, presso il fiume Chebàr, si aprirono i cieli e vidi visioni divine».

Il passaggio che ci interessa è «si aprirono i cieli e vidi visioni divine». Per quale motivo Ezechiele, con la stessa cura con cui indica la data e il luogo della visione, ci dà all’inizio del libro questo particolare sull’apertura del cielo? Se non avesse detto che i cieli si erano aperti per lui, espressamente, in quel giorno, tutto quello che segue sarebbe stato, per un lettore antico, privo di senso. Senza il dischiudersi del firmamento, il profeta non avrebbe potuto vedere quello che invece vide e descrisse. A cielo “chiuso”, la sua profezia, nei termini in cui è espressa, non sarebbe stata né possibile né credibile. È un particolare che di solito non viene notato né viene dato peso a tale congegno cosmologico<sup>5</sup>, sebbene il testo biblico sia esplicito e implichi due modi alternativi di visione. O il firmamento si apre e il prescelto “vede”, come nel caso Ezechiele, o bisogna sorpassare la barriera celeste, ovvero il firmamento stesso. Lo squarciarsi dei cieli è evento del tutto straordinario<sup>6</sup>. Nella tradizione ebraica, e nelle altre culture antiche a me note, è assai più frequente il ricorso a un mezzo che permetta di oltrepassare lo sbarramento fisico interposto tra visibile e invisibile. In alcuni casi, si tratta di un cammino particolare, che viene svelato all’aspirante viaggiatore, oppure di un ausilio, come le ali di un angelo, su cui ci si possa appoggiare, o le ali proprie delle anime, come avviene nel *Fedro* platonico. In ogni caso, è un passaggio, un veicolo o un espediente che permette di scavalcare il diaframma tra i mondi. È naturalmente possibile anche scendere verso il basso, lungo la linea verticale, o dirigersi verso una delle entrate che si aprono ai confini dell’orizzonte, perché sotto i nostri piedi c’è un secondo dominio cosmologico, altrettanto invisibile e divino (o demonico) di quello celeste. Si tratta della regione inferiore, il cui ingresso è talvolta posto al di là dell’orizzonte, e fatto corrispondere con il tragitto notturno del sole. Una volta tramontato, il sole segue, durante la notte, un percorso sotterraneo<sup>7</sup>. Un itinerario

<sup>5</sup> Così, per esempio, J.J. PILCH, *Flights of the Soul: Visions, Heavenly Journeys and Peak Experiences in the Biblical World*, Gran Rapids (Mi.) – Cambridge, Eerdmans, 2011, p. 34, annota: “It is impossible to look into realm of God unless someone makes an opening for the visionary”, ma poi non trae alcuna conseguenza cosmologica dal passo, e anzi ritiene che Ezechiele abbia avuto la sua visione in uno stato di estasi, o, come egli si esprime, «ASC, Altered State of Consciousness».

<sup>6</sup> Cfr. *Is.* 63. 19: «O squarciassi tu i cieli e discendessi, in tua presenza fremerebbero i monti!». Nella letteratura evangelica, è riferito a Gesù: *Mar.* 1. 9-11: «9. E avvenne che in quei giorni Gesù giunse da Nazaret di Galilea e fu battezzato da Giovanni nel Giordano. 10. E d’un tratto, mentre usciva dall’acqua, vide squarciarsi i cieli e lo Spirito scendere su di lui come una colomba, 11. mentre una voce venne dai cieli: Tu sei il mio figlio diletto, in te mi sono compiaciuto».

<sup>7</sup> Per una prima informazione su alcune discese verso gli spazi inferi, nel mondo giudaico e

infero, ctonio, che è anch'esso dominio dell'invisibile. Non è visibile e quindi non conoscibile, nel senso che, per contemplarlo, è prima necessario raggiungerlo. In altre parole, se si va a ritroso, e dal dominio religioso o filosofico si torna all'antica cosmologia, si passa dall'invisibile metafisico all'invisibilità fisica. Per sapere / vedere bisogna poter salire o scendere, superare una barriera visiva che è anche confine sapienziale.

Ma che cosa si vede, giunti "là"? È il secondo punto del nostro schema: si vede il luogo del divino, che per sua natura è caratterizzato da una compresenza. L'attributo più generalmente riconosciuto agli dèi, ciò che li differenzia dai mortali, è la loro eternità, e questo vale tanto per il Dio di Israele quanto per le divinità in generale. L'eternità significa, tradotta in un modo più accessibile, compresenza di passato, presente e futuro. Se si passa all'invisibile, che è originariamente un invisibile fisico, posto oltre il firmamento o sotto la superficie terrestre, si arriva alla visione di una compresenza temporale, di una sincronia. Questo è il dato sapienziale, ciò che attribuisce il sapere: la possibilità di cogliere, spazialmente, la compresenza dei tempi. Pensate ad un apocalittico, che sia interessato alla descrizione di quanto accadrà in futuro. Come fa a conoscere, il profeta dei tempi ultimi, ciò che sta per dire, e perché i suoi uditori dovrebbero accettarne le previsioni? Lo sa perché lo ha visto, dopo averlo raggiunto: la dislocazione nell'invisibile rende manifesta la sincronia temporale, rende discernibile il tempo che "là", nella dimora divina, è puro spazio. In alcuni casi, una simile visione si squaderna dinanzi a un osservatore di cui è fornita la posizione rispetto a un punto di riferimento privilegiato<sup>8</sup>. I tempi si possono così toccare, raggiungere, compendiare in un'unica visione. O anche, i tempi sono riposti, immagazzinati, ed è possibile "ispezionarli". In parecchi testi ebraici, questa nozione di ispezionabilità visiva e spaziale viene espressa con il concetto di "deposito". Le anime dei nascituri sono, per esempio, depositate in un apposito ripostiglio, oltre la volta del cielo. E così avviene anche per anime dei morti, cui spetta un diverso magazzino<sup>9</sup>. Dopo aver superato la

cristiano, vedi M. HIMMELFARB, *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1983.

<sup>8</sup> Si veda la posizione del mistico "alla destra del trono", riportata qui di seguito (nota 9).

<sup>9</sup> Cfr. p.es. *Alfa beta de-Rabbi 'Aqiva*, VI, in *Mistica ebraica: Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, a cura di G. Busi ed E. Loewenthal, Torino, Einaudi, 1995, p. 115: «A Mosè [Iddio] svelò [...] gli scrigni di vita e i depositi di benedizione, i depositi di rugiada e pioviggine, quelli di lampi, di nubi, di venti, i depositi delle anime dei vivi e dei morti, come è detto: *Manifestò le sue vie a Mosè (Sal. 103.7)*». *Ibidem*, I (p. 100), Enoch riceve le chiavi di tutti i magazzini celesti: «Presi dunque Enoch figlio di Jared da in mezzo a loro e con suono di corno e di tromba lo feci salire alle altitudini, perché mi fosse testimone con le quattro hayyot nel carro, testimoni del mondo a venire. Lo incaricai di tutti i depositi e i tesori che possiedo in ogni firmamento, le chiavi di ognuno gli affidai». In altro contesto, i depositi delle anime dei giusti hanno un ruolo di rilievo nell'Apocalisse siriana di *Baruc (XXX)* e in *IV Esdra*, IV, 35; IV, 40-42: cfr. *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. Sacchi, vol. II, Torino, UTET, 1989, , vol. II, pp. 193, 302-304; H.C. CAVALLIN, *Leben nach dem Tode im Spätjudentum und im frühen Christentum I. Spätjudentum*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, he-



barriera del firmamento, e aver raggiunto la compresenza dei tempi, il mistico potrà contemplare, con un solo sguardo, i nascituri, i viventi e coloro che sono già morti. Tutti sono “riposti”, poiché è il tempo a essere qui riposto, ovvero spazializzato. I viaggi oltremondani esprimono, con una procedura narrativa, la dislocazione e la visione che ne consegue. Abbiamo a che fare per lo più con narrazioni, in prosa o in versi, e solo raramente con fonti iconografiche, sia autonome sia di corredo ai testi, considerate fonti preziose del sapere. Il visionario è colui che è capace di dislocarsi in vita e di riferire ciò che ha visto, e di usarlo ai fini della propria arte. Prima e dopo la morte, il cammino verso l’invisibile è invece aperto a ogni mortale, giacché quello è il luogo da cui tutti veniamo e a cui faremo un giorno ritorno. L’attributo specifico del viaggio oltremondano che qui c’interessa è l’andare e tornare in vita. Chi riesca a dislocarsi durante la sua esistenza terrena è premiato con la sapienza e con poteri che, al suo ritorno, potrà impiegare in modo socialmente rilevante, come guaritore, indovino, vate politico, guida carismatica, poeta, bardo, o in tutte queste funzioni assieme. Una descrizione molto efficace dei poteri raggiunti dal mistico ebreo, grazie a questa visione sincronica di tutto il divenire, còlta mentre egli è “alla destra del trono” divino, si trova nell’*Hekalot rabbati* (Grande trattato dei palazzi), espressione della tradizione sapienziale di età tardo antica:

Rabbi Yishma’el disse: Quali sono i canti che pronuncia colui che desidera contemplare la visione del Carro e vuol scendere in pace e in pace salire<sup>10</sup>? Il maggior portento è che [gli angeli] s’uniscono a lui, per farlo entrare e condurlo nelle stanze del palazzo, nei cieli del firmamento, così che possa stare alla destra del trono della Sua gloria. In questo modo, quando è al cospetto di Tzsh Yhwh, Dio d’Israele, può talvolta vedere tutto ciò che essi compiono davanti al Suo trono e ciò che accadrà in futuro nel mondo. Chi umiliano [gli angeli], chi innalzano? Chi indeboliscono, chi rafforzano? Chi rendono povero, chi arricchiscono? Chi uccidono, chi fanno vivere? Da chi ereditano la proprietà, a chi danno l’eredità? A chi donano la Torah, a chi danno saggezza? [...] egli sa cogliere e conoscere ogni azione umana, anche quelle che si compiono nei luoghi più segreti, sia gli atti nobili sia quelli vergognosi. Se qualcuno ruba, egli lo sa e lo conosce. Se qualcuno commette adulterio, lo sa e lo conosce. Se qualcuno uccide una persona, lo sa e lo conosce. Se si sospetta che qualcuno abbia avuto a che fare con una mestruta, lo sa e lo conosce, così come sa e conosce chi sparli. Il maggior portento è che riconosce qualsiasi mago [...] chiunque levi la mano contro di lui per batterlo si riempie di piaghe, si

rausgegeben von H. Temporini und W. Haase, vol. XIX.1, Berlin, De Gruyter 1979, pp. 240-345: 264-266 («Die Seelenkammern»).

<sup>10</sup> Nella letteratura degli Hekalot, si usa la locuzione “scendere” (ebr. *yrd*) nel Carro, per indicare quella che, intuitivamente, dovrebbe essere una salita. È una croce interpretativa, su cui tanto si è discusso nella letteratura scientifica, senza che si sia ancora trovata una spiegazione condivisa: cfr. A. KUYT, *The “Descent” to the Chariot: Towards a Description of the Terminology, Place, Function, and Nature of the yeridah in Hekhalot Literature*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1995; G. BUSI, *Simboli del pensiero ebraico: Lessico ragionato in settanta voci*, Torino, Einaudi, 1999, p. 227.

copre di lebbra, è tutto una macchia. Il maggior portento è che chiunque parli male di lui, vien bersagliato [dagli angeli] con ogni genere di colpi, ulcere, piaghe e ferite purulente [...] Egli si distingue da tutti gli altri, è temuto per tutte le sue qualità e vien riverito da superiori e inferiori. Chiunque rivolga contro di lui una causa legale, è a sua volta citato in giudizio dal tribunale celeste [...] al suo cospetto, tutte le creature stanno come l'argento al cospetto dell'orafo. Questi sa quale sia l'argento raffinato, quale l'impuro e quale il puro. Egli è capace di scorgere, in seno a una famiglia, quali siano i bastardi, chi sia nato da una menstruata, chi offeso nelle parti intime, chi abbia il membro troncato, quanti siano figli di schiavi e quanti d'incircoscisi [...] Chiunque lo affronti, viene privato [dagli angeli] della luce delle pupille [...] chiunque l'abbia in spregio non lascia radice né germoglio dietro di sé, né eredità alcuna [...] chiunque gli voglia recar danno, viene distrutto senza pietà<sup>11</sup>.

È chiaro che i poteri conferiti dalla visione sono qui tutti di carattere apertamente magico, ovvero operativo, pratico. Non a caso, tra i privilegi guadagnati dall'adepto, vi è quello di riconoscere chi sia dotato delle stesse, straordinarie facoltà: «Il maggior portento è che riconosce qualsiasi mago». È un dominio, questo del rapporto tra viaggio oltremondano e conoscenza del tempo spazializzato, da una parte, e operatività magica, dall'altra, che esula dai limiti di questo intervento, necessariamente sintetico. Ma è tema molto importante, su cui mi sono soffermato altrove<sup>12</sup>, e che va approfondito, se si voglia davvero comprendere la struttura profonda della visione oltremondana.

Credo sia possibile elencare alcune caratteristiche ricorrenti dei viaggi nell'aldilà, anche senza scendere nei dettagli della loro valenza magica. Un primo tratto comune è quello che potremmo chiamare della “desocializzazione”, con un termine che proviene dalla pratica psicosociale<sup>13</sup>. Colui che sta per intraprendere il viaggio oltremondano passa attraverso una fase di isolamento, deve prima ritrarsi dalle proprie funzioni sociali. Gli viene richiesto di estraniarsi, o si estranea volontariamente in preparazione all'impresa, perché è necessario che si liberi dal contingente, da una socialità che lo lega e che lo porterebbe a

<sup>11</sup> *Città di luce: Ascensioni mistiche ebraiche*, a cura di G. Busi, Torino, Einaudi, 2019 [in preparazione]. Il testo ebraico corrispondente si trova in *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, herausgegeben von P. Schäfer, in Zusammenarbeit mit M. Schlüter und H. G. von Mutius, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1981, par. 81-91.

<sup>12</sup> *Città di luce*, a cura di Busi, cit.

<sup>13</sup> E. MINKOWSKI, *Cosmologia e follia: Saggi e discorsi*, a cura di F. Leoni, prefazione di E. Borgna e C. Sini, Napoli, Guida, 2000, p. 57, usa il termine a proposito delle visioni degli alienati: «nella maggioranza dei casi, i malati non sono affatto imbarazzati dal fatto che gli altri non percepiscano nulla di ciò che essi stessi credono di percepire. Interviene cioè, in questo caso, un fattore di desocializzazione: in altri termini, la loro credenza si fonda sulla realtà della loro percezione, e non sulla realtà dell'oggetto percepito; e questo indipendentemente dalla percezione stessa, contrariamente a ciò che a noi accade». Mi sembra che anche il viaggio oltremondano richieda una momentanea sospensione dei vincoli sociali della percezione (che verranno poi ristabiliti, a differenza di quanto avviene nell'alienazione), e l'ingresso dell'aspirante viaggiatore in uno spazio separato di verità e verificabilità.

condividere quello che vede, prima di averlo potuto assimilare e “sapere” saldamente. Continuerebbe cioè a vivere in un tempo sociale, nel tempo umano. Per prepararsi al tempo spazializzato del divino, deve desocializzarsi. Vi sono vari modi per sottrarsi alla dimensione sociale: l’isolamento, il rifugio in un luogo solitario, il mettersi in cammino. Ci si incammina verso un luogo particolare, ci si astraе dalle relazioni sociali, ci si apparta dalla famiglia e dai propri simili.

Prendiamo un esempio dal secondo libro di Enoch, l’Enoch slavo, o anche *Libro dei segreti di Enoch*. È la traduzione paleoslava, eseguita nei secoli X-XI, di un originale greco, per noi perduto, che fu composto, con ogni probabilità, nel I secolo. Per Enoch, protagonista del racconto, non si apre il cielo; la sua dislocazione è affidata a messaggeri celesti:

In quel tempo, disse Enoch, quando ebbi compiuto 365 anni, nel primo mese, nel giorno solenne del primo mese, ero solo nella mia casa: piangevo e mi affliggevo con i miei occhi. Mentre riposavo nel mio letto dormendo, mi apparvero due uomini grandissimi come mai ne avevo visti sulla terra. Il loro viso (era) come sole che luce, i loro occhi come lampade ardenti, dalle loro bocche usciva un fuoco, i loro vestiti una diffusione di piume, e le loro braccia come ali d’oro, al capezzale del mio letto. Mi chiamarono col mio nome. Io mi levai dal mio sonno e gli uomini stavano presso di me realmente. Io mi affrettai, mi alzai e mi inchinai loro; il mio viso si copri di brina per il terrore. Gli uomini mi dissero: Coraggio, Enoch, non avere paura. Il Signore eterno ci ha mandati da te ed ecco, tu oggi sali con noi al cielo<sup>14</sup>.

La narrazione fa trapelare un altro elemento comune a parecchi viaggi oltremondani, l’ambiguità sonno-veglia, contemplazione-azione. Come scrive l’apostolo Paolo, a proposito della propria ascesa al terzo cielo, «se col corpo o fuori del corpo non lo so» (2 Cor: 12. 2-4)<sup>15</sup>. Se Paolo non sa decidersi tra i due stati, Enoch prima sogna e poi, da sveglio, vede i protagonisti del proprio sogno, passati dalla dimensione onirica a quella “reale”.

Prima di condurlo nell’oltre mondo, i messaggeri forniscono al patriarca precise istruzioni circa quella che abbiamo chiamato la sua desocializzazione:

Dì ai tuoi figli e alle genti della tua casa tutto quello che faranno sulla terra e che nella tua casa nessuno ti cerchi, finché il Signore ti abbia fatto ritornare da loro. Obbedii loro e andai. Chiamai i miei figli Matusalemme e Rigim e raccontai loro tutto ciò che i due uomini mi avevano detto. Ecco, o figli, non so dove vado né che cosa mi succederà. E ora, figli miei, non allontanatevi da Dio, camminate davanti al

<sup>14</sup> Il *Enoch* I.1-8, in *Apocrifi*, a cura di Sacchi, cit., vol. II, pp. 514-515.

<sup>15</sup> Cfr. A. DESTRO – M. PESCE, *Il viaggio celeste in Paolo: Tradizione di un genere letterario giudaico apocalittico o prassi culturale in contesto ellenistico-romano?*, in *Paolo di Tarso: Archeologia, storia, ricezione*, a cura di L. Padovese, vol. I, Cantalupa, Effatà, 2009, pp. 253-287.

volto del Signore e conservate i suoi giudizi. Non diminuite il sacrificio, vostra salvezza e il Signore non ridurrà il lavoro delle vostre mani. Non private il Signore di doni e il Signore non priverà (voi) delle sue acquisizioni nei vostri granai. Benedite il Signore coi primogeniti delle greggi e dei vostri buoi e sarete benedetti dal Signore nei secoli. Non allontanatevi dal Signore né adorate dèi vani che non hanno creato né il cielo né la terra. Il Signore raffermi i vostri cuori nel timore di lui. E ora, figli miei, nessuno mi cerchi finché il Signore mi farà ritornare da voi<sup>16</sup>.

Enoch obbedisce, chiama i figli, annuncia loro il proprio viaggio, li istruisce sul da farsi e intima loro di non cercarlo. Si ritrae, almeno provvisoriamente, dalla funzione di padre, che è evidentemente ostacolo alla sua dislocazione. Non ha ancora concluso il proprio commiato, che già i messi, impazienti, lo portano verso l'alto:

Accadde che, mentre parlavo ai miei figli, i due uomini mi chiamarono e mi presero sulle loro ali. Mi portarono nel primo cielo e mi posero là. Condussero davanti al mio volto i capi, signori degli ordini delle stelle, e (questi) mi mostrarono i loro movimenti e i loro spostamenti da un tempo a un altro. Mi mostrarono duecento angeli che dominano sulle stelle e sulle combinazioni celesti. Là mi mostrarono un mare grandissimo, più (grande) del mare terrestre e gli angeli volavano con le loro ali. Mi mostrarono i depositi delle nevi e dei ghiacci e gli angeli terribili che custodiscono i depositi. Mi mostrarono là i depositi delle nubi, di dove esse salgono ed escono. Mi mostrarono i depositi della rugiada, come olio d'oliva, e gli angeli che custodivano i loro depositi e il loro aspetto (era) come ogni fiore della terra<sup>17</sup>.

Enoch passa in rassegna una serie di magazzini in cui sono riposti i fenomeni fisici, sorvegliati da angeli. Non è il caso di sottolineare come in tal modo gli eventi meteorologici siano fissati in una dimensione puramente spaziale, pronti per essere dispiegati, a tempo opportuno e secondo la volontà divina, nella successione delle stagioni e nel ciclo della natura. Un'ulteriore prova di questo "archivismo" dell'invisibile è un testo dello *Zohar*, la grande silloge mistica redatta nella Penisola iberica alla fine del XIII secolo. Lo *Zohar* ingloba e rielabora materiale più antico, e in non pochi casi offre frammenti, più o meno lunghi, di viaggi oltremondani, o si sofferma sulle strutture concettuali che tali viaggi implicano:

Ora chi guarda la Torah e si impegna nel suo studio, per così dire mantiene tutto il mondo. Il Santo, sia egli benedetto, guardò la Torah e creò il mondo, l'uomo guarda la Torah e mantiene il mondo. Ne consegue che la creazione e il mantenimento di tutto il mondo dipendono dalla Torah. Per questo motivo, beato è l'uomo che si impegna nello studio della Torah, poiché mantiene il mondo. Quando il Santo, sia egli benedetto, concepì nella propria volontà di creare l'uomo, questi stette davanti

<sup>16</sup> *Apocrifi*, a cura di Sacchi, cit., vol. II, pp. 515-516.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 517-518.

a lui con l'aspetto e l'esistenza che ha in questo mondo. Persino tutti quegli uomini, che ancora non sono venuti in questo mondo, esistono, con tutte le qualità che qui possiederanno, nel deposito dove tutte le anime del mondo si rivestono della loro forma. Quando sono pronte a scendere in questo mondo, il Santo, sia egli benedetto, chiama il responsabile che ha posto sulle anime prossime alla discesa e gli dice: Va' a prendermi quello spirito! In quel momento giunge l'anima in questione, si riveste della forma di questo mondo e il preposto la mostra al cospetto del re santo. Il Santo, sia egli benedetto, la fa giurare che, quando scenderà in questo mondo, si impegnerà a studiare la Torah, per conoscerla e per conoscere il segreto della fede. Meglio sarebbe infatti che, chi si trova qui e non si impegna a conoscerla, non fosse neppure stato creato. Per questo motivo essa si presenta dinanzi al re santo, per conoscerlo in questo mondo e al fine di impegnarsi per lui, sia egli benedetto, nel segreto della fede<sup>18</sup>.

«Va' a prendermi quello spirito»: l'ingiunzione divina è rivolta a un vero e proprio magazzino, che va, recupera l'anima prescelta e la porta al cospetto del Signore. Quello che sarebbe un processo temporale viene spazializzato: il bimbo esiste ancora prima di nascere, è solo dislocato e deve essere attualizzato, con il concorso di un magazzino delle anime. La successione temporale del concepimento e della nascita si trasforma in una relazione spaziale, suggerita poi dall'intervento divino.

Persino in un testo ritenuto prettamente filosofico, come il *Fedro*, è possibile rintracciare, prima che l'invisibile faccia il proprio ingresso nella prosa platonica, spunti di desocializzazione. Sebbene sia opinione diffusa che il *Fedro* proietti la cosmologia dell'Iperurano su di un piano puramente astratto, metafisico, la realtà testuale pare diversa<sup>19</sup>. Il dialogo comincia con una passeggiata, insolita per Socrate, e con la descrizione di un *locus amoenus*:

*Socrate*: Per Era! Bel luogo per fermarci! Questo platano è molto frondoso e alto; l'agnocasto è alto e la sua ombra bellissima; e, nel pieno della fioritura com'è, rende il luogo profumatissimo. E poi sotto il platano scorre una fonte graziosissima, con acqua molto fresca, come si può sentire col piede. Dalle immagini e dalle statue, sembra un luogo sacro ad alcune Ninfe e ad Acheloo. E se vuoi altro ancora, senti come è gradevole e dolce il venticello del luogo. Un mormorio estivo risponde al coro delle cicale. Ma la cosa più piacevole di tutte è quest'erba che, disposta in dolce declivio, sembra cresciuta per uno che vi si distenda sopra, in modo da appoggiare perfettamente la testa. Dunque, hai fatto da guida a un forestiero in modo eccellente, caro Fedro. *Fedro*: Tu, o mirabile Socrate, mi sembri un uomo davvero

<sup>18</sup> Zohar II. 161b, in *Zohar: Il libro dello splendore*, a cura di G. Busi, traduzione dall'aramaico e dall'ebraico di A. L. Callow, Torino, Einaudi, 2008, p. 173.

<sup>19</sup> Cfr. p. es. G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sesta edizione riveduta, Firenze, Sansoni, 1944, pp. 113-114: «Il pensiero non è spaziale e l'Iperurano di cui ragiona Platone non ha nulla da vedere con quello spazio vero e proprio, la *chora*, di cui egli stesso parla nel *Timeo* (pp. 52 a d), come di ricettacolo delle forme, senza il quale le idee rimarrebbero idee e non avrebbero dove e come realizzarsi».

stranissimo. Infatti, assomigli proprio, come dici, a un forestiero condotto da una guida e non ad uno del luogo. Mi sembra che tu non esca affatto dalla città, per recarti oltre i confini, e neppure per andare fuori le mura. *Socrate*: Perdonami, carissimo! Io sono uno che ama imparare. La campagna e gli alberi non mi vogliono insegnare niente; gli uomini della città, invece, sì. Tu, però, mi sembra che abbia trovato la medicina per farmi uscire. Infatti, come fanno quelli che si tirano dietro gli animali affamati, agitando davanti a loro un ramoscello verde o un frutto, tu, tendendomi davanti discorsi scritti nei libri, mi sembra proprio che mi porterai in giro per tutta l'Attica e da qualsiasi parte vorrai. Ma ora che siamo giunti qui, intendo sdraiarmi; e tu vedi quale sia la posizione che ritieni più comoda per poter leggere; scegliila e poi leggi<sup>20</sup>.

Contrariamente alle proprie abitudini, questa volta Socrate si allontana dall'abitato, e tale spostamento prepara il discorso sull'Iperurano, che segue. Anche in un simile testo filosofico, la trattazione dell'invisibile è insomma preceduta da una desocializzazione, secondo modi e procedimenti tipici del viaggio oltremondano. È evidente il registro sottilmente ironico usato da Platone, ma è anche altrettanto chiaro che la dislocazione è comunque avvenuta, in barba allo sprezzo, tutto cittadino, che Socrate ostenta verso la campagna. Se procediamo ancora, scopriamo altre, significative assonanze con i testi "classici" del viaggio oltremondano:

Infatti, allorché le anime che sono dette immortali pervengono alla sommità del cielo, procedendo al di fuori, si posano sul dorso del cielo, e la rotazione [del cielo] le trasporta così posate, ed esse contemplanò le cose che stanno fuori del cielo. L'Iperurano, il luogo sopraceleste, nessuno dei poeti di quaggiù lo cantò mai, né mai lo canterà in modo degno [...] Nel giro che essa compie vede la Giustizia stessa, vede la Temperanza, vede la Scienza, non quella connessa col divenire, né quella che è differente in quanto si fonda su quelle cose alle quali noi ora diamo il nome di esseri, ma quella che è veramente scienza in ciò che è veramente essere. E dopo che ha contemplato tutti gli esseri che veramente sono e se ne è saziata, di nuovo penetra all'interno del ciclo e se ne ritorna alla sua dimora. E, giunta alla dimora, l'auriga, dopo aver condotto i cavalli alla mangiatoia, getta a loro ambrosia, e oltre a essa dà a loro da bere del nettare. Questa è la vita degli dèi<sup>21</sup>.

Ecco il momento, per noi cruciale, del passaggio al di là della barriera del visibile. Una volta giunte alla sommità del cielo, procedendo al di fuori, le anime si posano *epi to tou ouranou noto*, "sul dorso del cielo"<sup>22</sup>. Prima passano

<sup>20</sup> Fedro 230B-E, in PLATONE, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano, Rusconi, 1991, pp. 541-542.

<sup>21</sup> Ivi, 247B-248A; in PLATONE, *Tutti gli scritti* cit., p. 556 (ho cambiato in «sul dorso del cielo» la resa «sulla volta del cielo»).

<sup>22</sup> R.D. MOHR, *The Platonic Cosmology*, Leiden, Brill, 1985, non dedica alcuna attenzione a questo passo, di cui evidentemente non riconosce il valore cosmologico, pure indiscutibile. Qualche riga di commento, incline al metaforico, in PLATONE, *Fedro*, a cura di G. Reale, Milano,

“al di fuori”, *ekso*, e solo allora possono contemplare, *theorouisi*, “le cose che stanno al di fuori”. Vedono e contemplanò «la scienza, ma non quella soggetta al divenire e neppure quella che muta»:

Dov'è l'anima? Secondo lo schema che abbiamo seguito fin qui, potremmo dire che si trovi nello spazio, invisibile dalla terra, della compresenza dei tempi, sebbene Platone non usi certo queste parole.

Un'altra caratteristica comune dei viaggi ultramondani sono gli ostacoli posti lungo il cammino dell'aspirante visionario. I trattati degli Hekalot, i palazzi celesti a cui abbiamo già fatto riferimento, sono affollati di minacciosi arconti, messi a guardia dello spazio celeste. Per rabbonirli, e superarne l'ostile vigilanza, colui che è diretto all'oltre mondo deve ricorrere, di volta in volta, a una parola, un lascia passare, un segno, un sigillo. L'accesso al tempo spazializzato è filtrato, vincolato. Chi riesca e sappia, sia stato istruito e possieda gli opportuni segni di riconoscimento, arriverà, un passo dopo l'altro, alla visione, che finalmente si aprirà, vertiginosa, davanti ai suoi occhi.

È questo il momento di massima intensità conoscitiva, dopo il quale comincia, in intervalli più o meno lunghi, la discesa dal cielo, oppure, se ci si è calati nelle regioni sotterranee, la risalita dallo spazio ctonio, anch'essa spesso intervallata da prove.

Spesso, quando il viaggiatore oltremondano si accinge al ritorno, compare, ed è questo un ulteriore elemento comune a molte narrazioni, un pegno, che gli viene affidato come prova di quanto ha visto, e potrà essere esibito per dimostrare la veridicità del racconto. Si danno anche casi in cui quanto viene riportato dall'aldilà non ha semplice valore testimoniale, ma è di per sé fonte di energia e potere sapienziale. Può essere un testo, una pietra preziosa, un fiore, un sigillo, una formula segreta. Un caso, tra i tanti, compare nello *Zohar*:

Rabbi El'azar e rabbi Abba erano in viaggio da Tiberiade a Sefforis. Mentre camminavano, incontrarono un ebreo, che si unì a loro. Disse rabbi El'azar: Che ciascuno parli di Torah! [...] L'ebreo fece un balzo davanti a lui. Rabbi El'azar gli domandò: Che cosa hai visto? Rispose: Ho visto una cosa. Gli disse: Di che si tratta? [...] L'uomo disse: Il balzo che ho fatto davanti a voi è dovuto a qualcosa che ho visto a questo proposito. Un giorno, infatti, mentre camminavo nel deserto, scorsi un albero dall'aspetto attraente, sotto il quale si apriva una caverna. Mi avvicinai e vidi che quella caverna emanava ogni genere di profumi, tutti i profumi del mondo. Mi feci coraggio, entrai nella caverna, e scesi per certi gradini, fino a un luogo nel quale vi erano molti alberi e aromi così intensi che non potevo sostenerli. Là vidi un uomo, con in mano uno scettro, che stava ritto in piedi presso una porta. Quando mi vide, si stupì e mi venne incontro. Mi chiese: Perché sei qui e chi

Fondazione Valla, 1998, pp. 215-216: «la volta del cielo su cui si posano le anime è da rappresentarsi come la superficie di una sfera, che è la forma dell'universo. L'al di fuori del cielo, come verrà subito spiegato, è la metafora del soprasensibile, ossia l'immagine del mondo intelligibile».

sei? Fui preso da grande timore e gli risposi: Mio signore, sono uno dei compagni. Ho visto questo e quest'altro nel deserto, sono entrato in questa grotta e sono sceso fin qui. Mi disse: Dal momento che sei uno di loro, prendi questo fascio di scritti e consegnalo ai compagni, a coloro che conoscono i segreti delle anime dei giusti [II. 13b]. Mi colpì con lo scettro e mi addormentai<sup>23</sup>.

Non c'è bisogno di dire come il “fascio di scritti”, avuto in dono in una grotta misteriosa, rappresenti un bottino quanto mai prezioso per un cabbalista assetato di segreti. Oppure, rovesciando la prospettiva, come tutta la narrazione sia un ottimo modo per legittimare qualsiasi testo mistico di recente produzione, facendolo passare per reliquia dell'aldilà.

Il fine a cui si rivolge il viaggio è dunque, per riassumere, la contemplazione della sincronia dei tempi, che vige al di là della barriera opaca, impenetrabile all'occhio, costituita del firmamento. Tranne i pochissimi casi in cui il cielo si apra e permetta una visione dal basso diretta e senza ostacoli, nella dimora dell'eternità si arriva solo dopo una dislocazione. Lo spettacolo che l'aldilà offre al viaggiatore, quando questi abbia superato la barriera dell'invisibile, è straordinario, ed è fonte di sapienza e potenza. Il viaggio porta alla visione del tempo spazializzato. Non ancora nati, vivi, morti, ogni destino individuale e collettivo – tutto è compresente nel palazzo superno, e trova ricetta negli smisurati magazzini divini.

La dislocazione che consente di vedere l'invisibile è uno schema fondante, profondo, transculturale. Le differenze tra i diversi testi e le singole tradizioni sono certamente importanti, e rappresentano lo specifico di ogni seria ricerca storiografica e filologica. Mi pare tuttavia che, da cultura a cultura, i presupposti del viaggio oltremondano cambino nell'articolazione ma non nel sostrato cosmologico, che resta sostanzialmente lo stesso. Si hanno naturalmente racconti in cui tali fondamenti cosmologici non sono mai esplicitati, ma questo non toglie che essi svolgano, nell'architettura del testo, la loro funzione decisiva. Un celebre passo talmudico narra di quattro maestri, che vollero entrare nel *pardes*, misterioso dominio di conoscenza. Solo uno di loro ritornò indenne da quell'esperienza oltre il limite. È rabbi 'Aqiva, che, scrive il Talmud, «uscì in pace»<sup>24</sup>. A pochi viaggiatori è consentita la visione, la sapienza, la salvezza.

<sup>23</sup> *Zohar* II. 13a-b, in *Zohar*, a cura di Busi, cit., p. 92.

<sup>24</sup> *bHagigah* 14b, in *Mistica ebraica*, a cura di Busi – Loewenthal, cit., p. 23.



## INDICE GENERALE

BERNHARD HUSS - MIRKO TAVONI <i>Premessa</i>	p. 5
Giulio Busi <i>I viaggi oltremondani nella mistica ebraica</i>	» 11
Gian Luca Potestà <i>Carisma celeste. Visioni e rivelazioni al tempo di Dante</i>	» 23
Luigi Canetti <i>Onirismo dantesco e oniromantica medievale</i>	» 43
Pier Mattia Tommasino <i>Visio e divisio in Inferno XXVIII: qualche riflessione sulle fonti islamiche della Commedia</i>	» 61
Gaia Gubbini <i>Sogno, visio, imaginatio nel Roman de la Rose e in altri testi-chiave delle letterature della Francia medievale</i>	» 81
Mirko Tavoni <i>L'Inferno sognato, la telepatia di Virgilio e gli antefatti danteschi della Commedia come visione in sogno</i>	» 97
Anna Pegoretti <i>Visio e fictio nelle antiche illustrazioni della Commedia: per una rivalutazione dei danti dormienti</i>	» 121
Bernhard Huss <i>Il genere visione in Petrarca (Trionfi) e in Boccaccio (Amorosa visione)</i>	» 141
<i>Illustrazioni</i>	» 161
<i>Indice dei nomi</i> a cura di Giulia Pedonese	» 177