

## Lo specchio opaco Mistici ebrei all'incontro con il Sé

וזהו הנקרא עובד את עצמו (בלשון אשכנז דער הערט זיך מער ניט) ולא עובד ה'.

Dov Baer di Lubavitch, *Kuntras ha-hitpa'alut*

L'esperienza mistica si potrebbe veramente definire come immediatezza assoluta, ma non avvedersi dell'ironia che in un simile discorso definitorio inevitabilmente si annida, sarebbe leggerezza madornale. Non appena il discorso accademico s'intesta a darsi per oggetto quell'esperimento con il divino, ecco profilarsi una catena di mediazioni il cui saldo ancoraggio si perde nell'indistinto. Proprio per questo non appare inappropriato prendere le mosse, parlando di mistici ebrei medievali e della prima età moderna, da un'esperienza mediata e composita quale si dette nel Novecento, per incominciare, per dir così, dalla fine.

Gershom Scholem, nel suo giovanile entusiasmo sionista, coltivava un'idea "mistica" e "mitica" della Terra di Israele, persuaso com'era che, una volta immigrato in quella che allora era la Palestina sotto mandato britannico, gli si sarebbero schiuse non solo le porte di una vita ebraica autentica e non compromessa con la *galut* (esilio), ma una qualche forma di superiore verità. Il potere redentivo e illuminante della terra si sarebbe manifestato di lì a poco, proprio nel 1923, anno della sua immigrazione in Palestina, come "estasi profana" nel rinvenimento, tra i manoscritti in deposito presso la biblioteca nazionale ebraica, allora in embrione, di un libriccino (10,5 x 7,5 cm) in pergamena sottile, contenente lo *Sha'are Tzedeq* (Porte della giustizia), curiosa combinazione di manuale estatico e autobiografia mistica. Scholem, che aveva già esordito negli studi cabalistici con la sua traduzione del Bahir<sup>1</sup>, si affrettò a pubblicare le parti più interessanti del libro<sup>2</sup>, ancora in possesso di un collega bibliotecario, Arie Tauber<sup>3</sup>, e che sarà ceduto, per le ristrettezze economiche in cui

<sup>1</sup> G. Scholem, *Das Buch Bahir: Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala*, Drugulin, Leipzig 1923.

<sup>2</sup> G. Scholem, "Sha'are Tzedeq", *ma'amar be-qabbalah, me-eshkolat R. Abraham Abulafia, meyuchas le-R. Schem Tov (Ibn Ga'on?)*, in «Kiryat Sefer» 1 (1924), pp. 127-139.

<sup>3</sup> E non "Stoiber", come si legge, in Natan ben Sa'adyah Har'ar, *Le porte della giustizia. Ša'are Šedeq*, a cura di M. Idel, Adelphi, Milano 2001, p. 325. Nello stesso passo si legge che "Stoiber" sarebbe stato un "libraio", mentre era stato insegnante e, per necessità, era divenuto bibliotecario presso la Biblioteca nazionale ebraica di Gerusalemme. Ora, se è vero che Tauber vendette alcuni dei preziosi manoscritti in suo possesso, compreso quello di cui stiamo parlando

Tauber versava, non meno che per sincero afflato sionista, alla biblioteca nazionale e universitaria di Gerusalemme nel 1928, pochi anni prima della sua morte. Questa prima pubblicazione, apparsa in ebraico nella nuova rivista «Kiryat Sefer», organo della biblioteca nazionale e universitaria, nel luglio 1924, fu inviata da Scholem ai suoi “padri”, al direttore della sua tesi di dottorato Fritz Hommel e a Martin Buber. In entrambi i casi, il giovane Scholem perseguiva un obiettivo più ampio della semplice autopromozione. In effetti egli si rivolge ai due sottolineando due aspetti diversi: scrivendo al professor Hommel, semitista ma soprattutto arabista, Scholem enfatizza le affinità che quel testo mostra con la pratica sufi del *dhikr*, nonché la conoscenza che l'autore, da lui ritenuto anonimo discepolo di Abulafia, aveva delle dottrine mistiche islamiche, in particolare della dottrina del *mahw* (estinzione o obliterazione degli attributi del soggetto, autoannullamento per raggiungere l'esperienza estatica)<sup>4</sup>. Non può sorprendere, poi, che abbia scritto a Buber<sup>5</sup>, suo originario sponsor accademico e autore dei libri che più lo avevano ispirato in gioventù, tanto che Buber<sup>6</sup>, entusiasta per le scoperte di Scholem (che gli ha annunciato anche, tra le altre cose, di aver trovato la versione completa di un altro diario mistico, molto più tardo, la *Megillat setarim* di Isaac Yehudah Jechiel Safrin [1806-1874] detto Eizik di Komarno, che sarà pubblicato integralmente<sup>7</sup> nel 1944<sup>8</sup>), gli chiese, alcuni mesi dopo, di tradurre il testo delle “Porte della giustizia” in tedesco, affermando che non sarebbe stato un problema trovare una sede editoriale adeguata<sup>9</sup>. Scholem, all'epoca affaccendato in altre ricerche, in particolare due grandi progetti non realizzati, il lessico dello Zohar e un grosso libro sulla fisiognomica ebraica antica, oltre ai due progetti, che invece trovarono compimento, di edizione del Libro

---

qui (nel 1928), ciò non fa di lui un libraio, forse il termine è una semplice traduzione errata dell'inglese “librarian”.

<sup>4</sup> G. Scholem, *Briefe, Bd. I 1914-1947*, Hrsg. von I. Shedletzky, Beck, München 1994, pp. 220-221 e 399-400, in particolare p. 220: “[...] meine [...] Arbeit[...], die direkte Beziehungen zwischen Kabbala und Sufismus aufdeckt”; lettera del 18 luglio 1924.

<sup>5</sup> La lettera di Scholem a Buber (del 15 aprile 1924) è pubblicata in M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten*, Bd. II: 1918-1938, Lambert Schneider, Heidelberg 1973, pp. 189-191.

<sup>6</sup> Cfr. Buber, *Briefwechsel*, II, cit., pp. 191-192 (lettera di Buber a Scholem del 12 maggio 1924).

<sup>7</sup> Scholem si limitò a pubblicarne un estratto in G. Scholem - I. Joel, *Kitve yad ba-qabbalah ha-nimta'im be-vet ha-sefarim ha-le'umi we-ha-universita'i bi-Yrushalayim*, The Hebrew University, Jerusalem 1930, p. 174.

<sup>8</sup> N. ben Menachem (ed.), *Megillat setarim me-et R. Yitzchaq Yehudah Yechie'el Safrin*, Mossad ha-Rav Kook, Jerusalem 1944. L'opera è tradotta in inglese in M.M. Faienstein (ed. - tr.), *Jewish Mystical Autobiographies. Book of Visions and Book of Secrets*, Paulist Press, New York - Mahwah 1999, pp. 265-336.

<sup>9</sup> Lettera di Buber a Scholem del 13 dicembre 1924, parzialmente pubblicata in Buber, *Briefwechsel*, II, cit., pp. 212-213.

della Palma<sup>10</sup> e della *Bibliographia Kabbalistica*,<sup>11</sup> entrambe apparse nel 1927, non dette immediatamente corso al suggerimento buberiano, ma non abbandonò nemmeno la ricerca in questo ambito, tanto è vero che nel 1930 pubblicò, questa volta in tedesco, un brano estratto dall'antologia cinquecentesca intitolata *Shushan sodot* di Moshe di Kiev, ma basato su materiali ben più antichi, un passo decisivo, risalente al medesimo autore dello *Sha'are Tzedeq* (ora identificato come "Natan"), dove si riprende la fondamentale dottrina dell'estasi profetica come "incontro con il sé"<sup>12</sup>. In seguito, nel corso delle conferenze che egli tenne a New York nel 1938, e che erano destinate a diventare il suo libro più importante e influente (*Major Trends in Jewish Mysticism*<sup>13</sup>), una parte cospicua del capitolo dedicato ad Abulafia, consiste in realtà nella traduzione in inglese, sulla base di un brogliaccio tedesco tradotto da George Lichtheim, delle parti più straordinarie del diario mistico, con i suoi tre gradi di espansione ed elevazione (sufico, filosofico e combinatorio-cabbalistico) dello *Sha'are Tzedeq*, culminante, appunto nell'incontro con il sé<sup>14</sup>.

Moshe Idel<sup>15</sup> ha suggerito che, quello che appariva come un culmine, una consacrazione e un promettente inizio per una valutazione adeguata delle tecniche estatiche, del ruolo di Abulafia nella storia della *qabbalah* e dell'autobiografia mistica in questo genere di letteratura, ne rappresentò invece, almeno per Scholem, il canto del cigno. In seguito, fatto salvo il suo ultimo corso accademico, tenuto nell'anno 1964-65, dedicato, oltre che al *Sefer ha-Temunah*, proprio ad Abraham Abulafia<sup>16</sup>, egli non

<sup>10</sup> G. Scholem, *Sefer ha-tamar. Das Buch von der Palme des Abu Aflah aus Syracus. Ein Text aus der arabischen Geheimwissenschaft. Nach der allein erhaltenen hebräischen Uebersetzung*, Heft 1. Der hebräische Text, nach drei Handschriften, Workmens Printing Press, Jerusalem 1926; Heft 2. Uebersetzung, Kommissionsverlag der Orient-Buchhandlung Heinz Lafaire, Hannover 1927.

<sup>11</sup> G. Scholem, *Bibliographia Kabbalistica. Verzeichnis der gedruckten die jüdische Mystik (Gnosis, Kabbala, Sabbatianismus, Frankismus, Chassidismus) behandelnden Bücher und Aufsätze von Reuchlin bis zur Gegenwart. Mit einem Anhang: Bibliographie des Zohar und seiner Kommentare*, Drugulin, Leipzig 1927.

<sup>12</sup> G. Scholem, *Eine kabbalistische Erklärung der Prophetie als Selbstbegegnung*, in «Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums» 74 (1930), pp. 285-290. Sull'influsso esercitato da questo saggio sull'elaborazione del concetto di "aura" in Walter Benjamin si può vedere M. Bratu Hansen, *Cinema and Experience: Siegfried Kracauer, Walter Benjamin, and Theodor W. Adorno*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2012, pp. 127-131.

<sup>13</sup> G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken, Jerusalem 1941 (tr. it., basata sulla terza edizione, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Saggiatore, Milano 1965).

<sup>14</sup> Scholem, *Major Trends*, cit., pp. 144-152 (tr. it. cit., p. 203-209).

<sup>15</sup> M. Idel, *The Contribution of Abraham Abulafia's Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism*, in P. Schäfer - J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years Later*. Proceedings of the Sixth International Conference on the History of Jewish Mysticism, Mohr Siebeck, Tübingen 1993, pp. 117-143, in particolare pp. 119-120.

<sup>16</sup> G. Scholem, *Ha-qabbalah shel sefer ha-temunah we-shel Abraham Abulafia*, ed. J. ben Shelomoh, Akademon, Jerusalem 1969. A giudizio di Idel (*The Contribution*, cit., p. 120) il

vi ritornerà più sopra, concentrando la propria attenzione su quella che Idel chiama la *qabbalah* teosofico-teurgica delle *sefirot*, e sul fenomeno messianico sabbatiano, fino alle sue propaggini moderne, ma non tornerà più, nemmeno nell'importante saggio dedicato al corpo astrale nella *qabbalah*<sup>17</sup>, sul cabbalismo abulafiano, che è diventato invece, nei decenni successivi alla sua morte (1982), il cavallo di battaglia di Moshe Idel, seppure sulla scorta delle intuizioni e dell'impianto storiografico di Scholem, come ha notato, con una punta di malizia, Ronald Kiener<sup>18</sup>.

Il paesaggio accademico attuale è radicalmente mutato e starei per dire capovolto in virtù dell'influsso esercitato da Idel e della vasta campagna di pubblicazione delle opere di Abulafia, ormai tutte disponibili a stampa seppure per lo più in edizioni di mero servizio, e di quelle dei suoi allievi, in particolare, stando alla proposta di Idel stesso, di Natan ben Sa'adyah Har'ar che sarebbe l'autore delle già ricordate "Porte della giustizia"<sup>19</sup>. Il testo ebraico, in un'edizione non critica, era stato pubblicato nel 1989<sup>20</sup>, ma una versione più accurata<sup>21</sup> è apparsa, con traduzione italiana e con un saggio di Moshe Idel, presso la casa editrice Adelphi, per interessamento del suo presidente Roberto Calasso<sup>22</sup>, che è anche l'editore delle *Confessioni estatiche* di Martin Buber, sulle quali mi riservo di tornare nel seguito.

Oltre al modello storiografico bipartito, *qabbalah* teosofica da una parte e *qabbalah* profetica o estatica dall'altra, di origine scholemiana, c'è però un'altra caratteristica che rimane intatta attraverso il ribilanciamento, che comporta necessariamente un certo squilibrio, verso la componente estatica, ed è la formula, ripetuta senza posa da quanti si occupano di autobiografie mistiche, secondo la quale i documenti mistici autobiografici che riferiscono in prima persona di esperienze mistiche sarebbero rarissimi in ambito ebraico. Lo aveva affermato Scholem, che pareva interessato, in un primo tempo, a valorizzare la propria scoperta

---

corso non presenta elementi di originalità rispetto a quanto Scholem aveva scritto venticinque anni prima. È mio intento tornare in altra sede sulla questione.

<sup>17</sup> G. Scholem, *Zelem; die Vorstellung vom Astralleib*, in *Von der mystischen Gestalt der Gottheit. Studien zu Grundbegriffen der Kabbala*, Rhein Verlag, Zürich 1962, pp. 249-271 e 306-307; tr. it. «Tzelem». *La visione del corpo astrale*, in *La figura mistica della divinità. Studi sui concetti fondamentali della Qabbalah*, a cura e con una nota di S. Campanini, Adelphi, Milano 2010, pp. 225-244 e 289-298.

<sup>18</sup> R. Kiener, *From Ba'al ha-Zohar to Prophet to Ecstatic: The Vicissitudes of Abulafia in Contemporary Scholarship*, in P. Schäfer - J. Dan (eds.), *Gershom Scholem's Major Trends Fifty Years Later*, cit., pp. 145-159.

<sup>19</sup> M. Idel, *R. Natan ben Sa'adyah Har'ar. ba'al sefer 'Sha'are Tzedeq' we-hashpa'ato be-eretz Israel*, in «Shalem» 7 (2001), pp. 47-58.

<sup>20</sup> Y.E.E. Porush (ed.), *Sefer Sullam ha-'Aliyah – Sefer Sha'are Tzedeq*, Makon Sha'are Ziv, Jerusalem 1989.

<sup>21</sup> Inspiegabilmente vi manca però l'originale ebraico delle parti presenti, tra l'altro nel manoscritto di Leida (Cod. Or. 4762 Warner), pure tradotte in italiano.

<sup>22</sup> Cfr. S. Har'ar, *Porte della giustizia*, cit., p. 9.

e parve, in seguito, piuttosto tendere a minimizzarla, a tutto vantaggio di altri filoni di ricerca. Lo stesso Idel, peraltro, non si è discostato da quel giudizio, pur avendo contribuito a mettere in luce un buon numero di testi che si possono ricondurre a questo ambito. Affermazioni analoghe si leggono negli studi di Joseph Dan<sup>23</sup>, ma già in Louis Jacobs<sup>24</sup> e persino, pur con interessanti sfumature, Arthur Green<sup>25</sup>. Per quanto riguarda Scholem, tuttavia, la formula che egli ha adoperato in più di un passo mette in evidenza la sua caratteristica “anxiety of influence” (secondo la fortunata espressione di Harold Bloom<sup>26</sup>): Scholem scrisse a più riprese, in ebraico<sup>27</sup>, in tedesco<sup>28</sup> e in inglese<sup>29</sup>, che “i cabbalisti non erano amici delle confessioni estatiche” e arrivò, coerentemente con il suo assunto, a ipotizzare che il fatto che in due dei quattro manoscritti contenenti il trattato intitolato *Sha'are Tzedeq* i passi più spiccatamente autobiografici manchino del tutto fosse dovuto a un intervento censorio. Appare evidente che Scholem, ricorrendo alla formula “Confessioni estatiche” facesse riferimento all'odiato-amato modello buberiano<sup>30</sup>. Buber, nel suo fortunato libro apparso per la prima volta nel 1909<sup>31</sup>, ma in versione modificata nel 1921<sup>32</sup>, aveva presentato una panoramica proto-comparatista scegliendo testi “mistici” di diversi ambiti religiosi, linguistici e culturali da un arco temporale vastissimo, inserendo anche i suoi amati testi chasidici. Scholem cercava in questo modo, proprio mentre presentava un

<sup>23</sup> Cfr. J. Dan, *The Heart and the Fountain. An Anthology of Jewish Mystical Experiences*, Oxford University Press, Oxford - New York 2002.

<sup>24</sup> L. Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, Schocken, New York 1977.

<sup>25</sup> A. Green, recensione a Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, in «The Journal of Religion» 59, 2 (1979), pp. 253-254.

<sup>26</sup> H. Bloom, *The Anxiety of Influence. A Theory of Poetry*, Oxford University Press, Oxford - New York 1973; tr. it. *L'angoscia dell'influenza. Una teoria della poesia*, Feltrinelli, Milano 1983.

<sup>27</sup> G. Scholem, *Sichah 'al ha-qabbalah*, in «Davar» (5.5.1936), pp. 4-5; ripreso in Id., *Devarim Be-go. Pirqe morashah u-Techiyah*, Am Oved, Tel Aviv 1975, pp. 225-229; cfr. J. Ben Shelomoh, *Ha-yesodot ha-filosofim ba-qabbalah le-fi Gershom Scholem*, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1997.

<sup>28</sup> G. Scholem, *Eine Kabbalistische Erklärung der Prophetie als Selbstbegegnung*, cit., p. 286: “Die Kabbalisten sind keine Freunde ekstatischer Konfessionen”. Cfr. inoltre E. Simon, *Scholem und Buber*, in «Neue Zürcher Zeitung» 64 (11.6.1967), Blatt 4. Più in generale, cfr. E. Hamacher, *Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte*, De Gruyter, Berlin 1999; K. S. Dawidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber. Geschichte eines Missverständnisses*, Neukirchener, Neukirchen - Vluyn 1995.

<sup>29</sup> Scholem, *Major Trends*, cit., p. 16; cfr. P. Mendes-Flohr (ed.), *Gershom Scholem. The Man and His Work*, State University of New York Press, New York 1994, pp. 11-12, si veda inoltre la *Editor's Introduction* in M. Buber, *Ecstatic Confessions. The Heart of Mysticism*, ed. P. Mendes-Flohr, Harper & Row, San Francisco 1985, pp. XIII-XXX.

<sup>30</sup> Cfr., per non fare che un esempio, G. Scholem, *Briefe III 1971-1982*, ed. I. Shedletzky, Beck, München 1999, p. 119.

<sup>31</sup> *Ekstatische Konfessionen*, gesammelt von Martin Buber, Eugen Diederichs, Jena 1909.

<sup>32</sup> *Ekstatische Konfessionen*, gesammelt von Martin Buber. Veränderte Neuausgabe, Im Insel Verlag, Leipzig 1921.

testo perfetto per quell'antologia, di ribadire che si trattava di un'eccezione, per evitare che il suo progetto storiografico-politico, di rivendicazione del carattere rigorosamente ebraico della letteratura cabbalistica, fosse risucchiato nella pappa indistinta dei "mistici di tutto il mondo", nella neo-*qabbalah* liberty ed essenzialmente letteraria di Buber, un prodotto che egli avvertiva come essenzialmente inautentico e, per il destino del popolo ebraico, tra assimilazione e sionismo, piuttosto pericoloso. Questo spiega, per inciso, anche il suo crescente silenzio intorno alle opere e all'influenza di Abulafia dopo la fondazione dello stato di Israele e negli incontri di Eranos, ecumenici sì, ma in cui Scholem voleva rappresentare la distinzione e la differenza. Tuttavia, anche quanti non condividono le sue premesse teologico-politiche paiono accettare la dottrina della rarità di quel genere di confessioni estatiche nella letteratura cabbalistica.

Eppure, proprio nel secondo dopoguerra, non sono stati rari i testi studiati, pubblicati e riletti, in cui si trovano, anche in ambiti lontani dalla scuola abulafiana, confessioni estatiche in piena regola. In un articolo di Moshe Idel e Shahar Arzy<sup>33</sup>, ampliato in seguito a formare un'intera monografia<sup>34</sup>, presentata secondo la doppia prospettiva di storia della mistica ebraica e delle neuroscienze, si sono raccolti con facilità almeno sette testi del genere, sull'estasi come contemplazione del sé, tutti di epoca medievale. Anche chi scrive, *si parva licet*, ha potuto portarne alla luce e pubblicarne un altro, nel commento alle preghiere di Yehudah ben Nissim Ibn Malka<sup>35</sup>, in cui si parla, seppure riferendolo a una terza persona, dell'esperienza dell'incontro con l'angelo come incontro con il sé, in funzione profetica ed estatica. Il fatto che l'autore si limiti ad asserire che una terza persona, a lui molto vicina, gli ha riferito di quella esperienza non deve trarre in inganno: lo stesso Ibn Malka nella prima parte del suo commento al Sefer Yetzirah ha fatto ricorso all'antico espediente di dialogare con la propria anima, mettendo in evidenza come la diffrazione dei soggetti possa essere considerata un mero *device* retorico. Inoltre, Ibn Malka non si perita di definirsi, nella stessa opera, con richiamo platonico forse mediato da Isacco Israeli, di essere "uno che cerca la vita attraverso la morte"<sup>36</sup>, con gusto per il paradosso tutt'altro che sorprendente se si pensa

<sup>33</sup> S. Arzy - M. Idel - T. Landis - O. Blanke, *Speaking With One's Self. Autoscopic Phenomena in Writings from the Ecstatic Kabbalah*, in «Journal of Consciousness Studies» 12, 11 (2005), pp. 4-29.

<sup>34</sup> S. Arzy - M. Idel, *Kabbalah. A Neurocognitive Approach to Mystical Experiences*, Yale University Press, New Haven - London 2015.

<sup>35</sup> Cfr. S. Campanini, *The "Anonymous" Kabbalistic Commentary on the Prayers*, in G. Busi, *Catalogue of the Kabbalistic Manuscripts in the Library of the Jewish Community of Mantua*, Cadmo, Firenze 2001, pp. 217-358; e S. Campanini, *Una fonte trascurata sul rapporto tra qabbalah e combinatoria lulliana in Pico della Mirandola: il Commento alle preghiere di Yehudah ibn Malka*, in «Studia Lulliana» 55 (2015), pp. 83-127.

<sup>36</sup> Cfr. G. Vajda, *Juda ben Nissim Ibn Malka, philosophe juif marocain*, Larose, Paris 1954, p. 12.

che una delle forme supreme dell'esperienza estatica ebraica è detta, ma ne ho parlato in altra circostanza<sup>37</sup>, “morte di bacio” (in latino *mors osculi*), estasi unitiva della quale, come appare ovvio, non si hanno resoconti.

Arthur Green, nella già ricordata recensione del volume *Jewish Mystical Testimonies*, importante antologia di testimonianze mistiche raccolta e presentata da Louis Jacobs, non ha revocato in dubbio il luogo comune, benché smentito dalla ricchezza e varietà dei testi che vi si leggono, ma si è limitato a riassumere i termini della questione chiedendosi perché tali testimonianze autobiografiche furono così rare? Scholem riteneva che ciò fosse dovuto alla distanza abissale tra Dio, inteso come “Re e giudice dell'intero universo” e l'uomo, il singolo individuo; Green non ha fatto che aggiungere che l'umiltà, il self-effacement, è considerato una virtù nel mondo ebraico, precludendo la possibilità di aggiungere la parola “io” alla sublime oggettivazione mistica. Nello stesso contesto, peraltro, Green avanza una proposta stimolante: immaginare che sin dalla letteratura dei “Palazzi” (*Hekhalot*) tardo antiche o alto-medievali, descrizioni dettagliate del viaggio mistico, tutte costantemente attribuite a venerandi rabbini dell'antichità, in particolare a Rabbi 'Aqiva e a Rabbi Ishma'el, si nasconda, con semplice stratagemma, il protocollo individuale di mistici che, oggettivando il sé, riescono a mettere per iscritto e a divulgare il puro contenuto delle proprie esperienze estatiche. Se si adotta una simile ipotesi, tutt'altro che peregrina, e la si estende non solo alla letteratura tardo antica ma anche alla grande messe di pseudepigrafie mistiche medievali fino a comprendere lo *Zohar*, si potrebbe individuare un carattere ricorrente della mistica ebraica nel resoconto autobiografico eteronimo. Se si considera, poi, che il sé è contemplato, secondo i resoconti che ci restano, nello specchio oggettivante della visione, ciò appare, più che un mero stratagemma etico-letterario, come una forma di paradossale sincerità. Sotto questa luce il verso di Rimbaud, *Je est un autre*, appare frutto di un'osservazione cautamente realistica.

La metafora dello specchio, di origine rabbinica<sup>38</sup>, tendeva a distinguere, per esaltare il grado supremo della profezia mosaica, tra uno specchio lucente (אספקלריה המאירה), la cui contemplazione sarebbe stata riservata a Mosè, e uno specchio opaco (אספקלריה שאינה מאירה), che avrebbe formato l'oggetto della visione di tutti gli altri profeti. Per la mistica medievale non meno che per i cabbalisti cristiani (celebre la coppia *speculum lucens e non lucens* delle tesi di Giovanni Pico della Mirandola<sup>39</sup>, ripreso

<sup>37</sup> S. Campanini, *Ancora sulla “morte di bacio” e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco*, in «Materia giudaica» 17-18 (2012-2013), pp. 99-108.

<sup>38</sup> Cfr. Tb *Yevamot* 49b.

<sup>39</sup> Cfr. Ch. Wirszubski, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989, p. 178.

anche da Johannes Reuchlin<sup>40</sup>, nelle opere di Francesco Zorzi<sup>41</sup> e nelle variazioni poetiche dell'*Encyclie* di Guy Le Fèvre de la Boderie<sup>42</sup>, secondo la combinazione potentissima dei versetti paolini delle lettere ai Corinti: la celebre espressione *per speculum et in aenigmate*<sup>43</sup>, da un lato, e “riflettendo la gloria divina diventiamo l'immagine contemplata”<sup>44</sup>, dall'altro) resta acquisita la funzione molteplice dello specchio: esso serve certo a “vedersi” ma anche, come è del tutto ovvio, a dislocarsi, per entrare interamente nel proprio campo visivo di chi guarda, là dove non si è, e allo stesso tempo proietta l'immagine dell'altro al posto del sé e viceversa.

Se la si considera in funzione di questi parametri, la lunga storia delle visioni e dei viaggi mistici ebraici dall'antichità al medioevo pullula di autobiografie anzi, con una formula adoperata con insistenza da Yehudah ben Nissim ibn Malka nel suo trattato arabo sul *Sefer Yetzirah*, che rasenta quasi lo scetticismo: «chiunque veda il visionario, non vedrà altri che sé, e sé soltanto»<sup>45</sup>. Ma di nuovo, come ho riferito in precedenza, Ibn Malka non dice di aver incontrato l'angelo in prima persona, ma di avere solo verificato che le cose future (עֵתִ'דוֹת) riferite dall'angelo a “un tale”, a lui noto, si sono puntualmente realizzate nel corso del tempo.

Un elemento ricorrente nei resoconti abulafiani, e dunque duecenteschi, appare di capitale importanza per gli sviluppi successivi dell'esperienza mistica e delle sue testimonianze narrative in epoca più tarda: il mistico, come è stato giustamente posto in rilievo da Idel, oltre a percepire se stesso, avverte distintamente, nel corso dell'esperienza estatica, una forma speciale di elezione, rappresentata classicamente in termini di unzione messianica. Si deve anzi osservare che proprio la ridefinizione del messianico, la più concreta e, allo stesso tempo la più impalpabile delle categorie religiose ebraiche, accompagna in un crescendo quasi assordante, il mutamento, che è nell'esperienza non meno che nella forma letteraria, dell'approccio all'autobiografia mistica in epoca moderna. Qui

---

<sup>40</sup> J. Reuchlin, *L'arte cabalistica (De arte cabalistica)*, a cura di G. Busi e S. Campanini, Opus Libri, Firenze 1996<sup>2</sup>, pp. 52-53.

<sup>41</sup> F. Zorzi, *L'armonia del mondo*, Introduzione, traduzione e note di S. Campanini, Bompiani, Milano 2010, pp. 2064-2065 (*De harmonia mundi* III,4,4); cfr. inoltre Id., *In Sacram Scripturam Problemata*, I,1,7.

<sup>42</sup> F. Secret, *L'ésotérisme de Guy Le Fèvre de La Boderie*, Droz, Genève 1969, p. 42; S. Bokdam, *Un songe d'éclipse dans l'Encyclie des secrets de l'éternité*, in J. Dupèbe - F. Giaccone - E. Naya - A.-P. Pouey-Mounou (eds.), *Esculape et Dionysos. Mélanges en l'honneur de Jean Céard*, Droz, Genève 2008, pp. 485-502, in particolare pp. 494-496.

<sup>43</sup> *1Cor* 13,12.

<sup>44</sup> *2Cor* 3,18.

<sup>45</sup> Cfr. G. Vajda (ed.), *Kitzur 'ivri shel Kitab uns al-gharib we-tafsir Sefer Yetzirah le-Rabbi Yehudah ben Nissim Ibn Malka*, Bar Ilan University, Ramat Gan 1974, pp. 22-23 e 26; J. Ibn Malka, *La consolation de l'expatrié spirituel*, traduit de l'hébreu et présenté par P. Fenton, L'éclat, Paris 2008; cfr. inoltre M. Idel, *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*, State University of New York Press, New York 1988, p. 91.



è dato solo accennare alla straordinaria figura di Shlomoh Molko, legato al pretendente messianico David Reuveni, troppo noto perché occorra qui dilungarsi a raccontarne le vicende. Molko, protagonista e memorialista di straordinarie visioni estatiche, finito tragicamente sul patibolo per ordine di Carlo V, rivela tratti di notevole modernità perché, marrano o cristiano novello quale era a causa della conversione della famiglia in Spagna, fu richiamato alla religione avita nel corso di visioni sempre più intense, e si decise, in assenza di un *mohel*, ovvero di un circoncisore, a praticare il rituale da solo, a sé stesso, servendosi di una pietra affilata. In seguito abbandonò la Spagna e si fece predicatore messianico nel seguito di David Reuveni. Il vero sé, oggetto della visione, è anche ideale regolativo che spinge il soggetto a operarsi, per conformarsi alla propria identità, che chiamerei, se non suonasse beffardo, utopica. Ma i primi anni del Cinquecento sono anche segnati dall'agitazione messianica del messia tedesco Asher Lemmlein, che predicò la penitenza e rivelò la propria messianicità a Capodistria, in territorio veneziano, suscitando un'ondata di eccitazione nel mondo ashkenazita e la curiosità di diversi intellettuali cristiani, come Paride da Ceresara e Agostino Giustiniani<sup>46</sup>. Anche Asher Lemmlein ci ha lasciato traccia delle sue esperienze visionarie, combinate con un forte senso della propria individualità, espressa nella sua critica verso alcune scuole di pensiero cabbalistico a beneficio di altre.

Si trattava, come appare chiaro a posteriori, delle prime avvisaglie di un fenomeno di proporzioni ben più vaste e non certo limitate entro i confini dell'ebraismo: il XVI secolo, come osservava Michel de Certeau<sup>47</sup>, fu il secolo della mistica e, in ambito ebraico, anche l'epoca in cui si cominciarono a lasciare tracce scritte del fenomeno della possessione demoniaca (*dibbuq*), studiate con ampiezza da Jossy Chajes<sup>48</sup>. Non appare davvero un caso che la radice "*davaq*" (aderire), impiegata a designare l'adesione dell'intelletto materiale, o della sua parte migliore, con l'intelletto agente, da cui la *devequt*, adesione mistica al divino, presieda nella sua forma intensiva, diabolica o spiritistica, anche alla possessione, nel demone incubo chiamato appunto *dibbuq*. Ma quel che ci interessa qui è il diffondersi, veramente inarrestabile, a partire da un medesimo luogo, Safed in Galilea, sovraccarico di tensione messianica, di autobiografie mistiche, alcune delle quali molto note, dal *Maggid Mesharim* del gran-

---

<sup>46</sup> S. Campanini, *A Neglected Source on Asher Lemmlein and Paride da Ceresara: Agostino Giustiniani*, in «European Journal of Jewish Studies» 2, 1 (2008), pp. 89-110.

<sup>47</sup> M. De Certeau, *La fable mystique. XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1982 [tr. it. *Fabula mistica. XVI-XVII secolo*, il Mulino, Bologna 1987].

<sup>48</sup> J.H. Chajes, *Between Worlds: Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2003 [tr. it. *Posseduti ed esorcisti nel mondo ebraico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010].

dissimo halakista Joseph Caro<sup>49</sup>, in cui la presenza dell'angelo custode (il *maggid*) appunto, si fa quotidiana, allo stupefacente *Sefer Chezionot* (Libro delle visioni) di Chayyim Vital Calabrese<sup>50</sup>, del quale si devono anche ricordare i capitoli segreti dello *Sha'ar ha-qedushah* (Porta della santità): in essi Vital non fa mistero, anzi esalta fino al parossismo la sua vocazione messianica e giustifica, in virtù dell'unzione dall'alto, il suo diritto a parlare di sé in termini francamente esaltati, a tal punto che Karen Armstrong, scambiandolo per un volgare megalomane, gli nega la propria simpatia<sup>51</sup>. Non va dimenticato, nella stessa linea messianica, il libro, a lungo inedito, ma circolante, intitolato *Mille di-shmaya* (la locuzione, presente in Tb *Ketubbot* 105b, significa "facende religiose", ma viene qui a indicare, in senso pregnante, le "Parole celesti") di un altro cabbalista di Safed, Rabbi El'azar Azikri<sup>52</sup>. Ciò che rende possibile questa fioritura è una sorta di collettivizzazione o universalizzazione del messianico, da non confondere con il fenomeno discontinuo del messia singolo, ipostatizzato dal vocante ma anche, proprio in materia di visioni, notevolmente riservato Shabbatay Zvi, che aveva ancora bisogno di Nathan di Gaza, cioè di un profeta-araldo, per comprendere e accettare la propria missione, con risultati, come si sa, alquanto catastrofici.

È proprio da questo campo di rovine che si sviluppa una nuova fioritura di autobiografie mistiche, quella chassidica del tardo settecento. Essa non sarebbe comprensibile senza due elementi fondamentali: da un lato la nozione di *tzaddiq*, ovvero la diffusione di una santità vicaria, la possibilità che lo *tzaddiq* (il giusto) guidi il suo gruppo alla redenzione con la sua personalità, con le sue azioni a volte singolari, e starei per dire con i suoi stessi stati d'animo<sup>53</sup>. Dall'altro lato, a questa inedita concentrazione di santità, che ricorda da vicino la figura del santo cristiano e, per rimanere nei territori in cui si sviluppò il chassidismo, dello *starec* ortodosso, si associa l'idea, elaborata a Safed e divenuta un pilastro essenziale della dottrina luriana, della *metempsychosi*. In questo modo, proprio quando l'io dello *tzaddiq* entra in scena e sembra occuparla per intero, esso è in realtà scosso da due spinte assai potenti che ne mostrano tutta la fragilità, senza arrivare alle punte sconvolgenti dell'esistenzialismo kierkegaardiano di un Kotzker Rebbe, presentate con maestria da Abraham Yehoshua He-

<sup>49</sup> D'obbligo il rinvio al classico R.J.Z. Werblowsky, *Joseph Caro: Lawyer and Mystic*, Oxford University Press, Oxford 1962.

<sup>50</sup> Dell'autobiografia mistica di Chayyim Vital esiste una traduzione inglese in M.M. Faierstein (ed. - tr.), *Jewish Mystical Autobiographies*, cit., pp. 41-263.

<sup>51</sup> Cfr. K. Armstrong, *Foreword*, in L. Jacobs (ed.), *Jewish Mystical Testimonies*, Schocken Books, New York 1996, pp. XI-XX, in particolare p. XVII.

<sup>52</sup> M. Pachter (ed.), El'azar Azikri, *Mille di-shmaya*, Mif'alim universitaim le-hotza'ah la-or, Tel Aviv 1991.

<sup>53</sup> Cfr. G. Scholem, *Zaddik. Der Gerechte*, in *Von der mystischen Gestalt der Gottheit*, cit., pp. 83-134; tr. it. cit., pp. 77-122.

schel<sup>54</sup>, o alle visioni e ai dubbi del “maestro tormentato”, Nachman di Bratzlav, letto con acume da Arthur Green<sup>55</sup>, lo *tzaddiq* ha un’esistenza pubblica e collettiva, identificandosi con la sua intera comunità e, allo stesso tempo, è costantemente alla ricerca delle “radici” della propria anima, le figure bibliche che si sono reincarnate in lui. Anche in questo caso abbondano nella letteratura chassidica le autobiografie messianiche, quale quella celeberrima, e già ricordata in precedenza, la *Megillat setarim* di Eizik Safrin di Komarno che introduce le strabilianti visioni e investiture dell’autore con queste solo in apparenza immodeste parole: «Darò ai miei fratelli un assaggio delle vie di Dio: Chi sono, che cosa sono e perché sono venuto in questo mondo inferiore... nell’anno 5566 [1806, il cui valore numerico è] Messia figlio di Giuseppe»<sup>56</sup>. Se qualcuno avesse dubbi sull’immodestia dell’autore, poche righe dopo si legge che egli era stato il primogenito dei suoi genitori e, ciononostante, era nato per ultimo! La contraddizione apparentemente insanabile si spiega in termini di metempsychosi: era cioè nato per primo, ma era morto dopo pochi mesi, per reincarnarsi, in virtù della purificazione assicurata da quella morte prematura, dopo le sue sorelle. Così non vi è personaggio evocato nell’autobiografia di Safrin che non sia anche la reincarnazione di qualcun altro, spesso celebri rabbini o patriarchi biblici.

Già un sogno del grande cabbalista italiano del Settecento assai letto dai chassidim, Immanuel Chay Ricchi, ricordato piamente dal figlio Abraham in calce al suo commento al libro dei Salmi (*Chazeh Tzion*), che lo aveva trovato annotato tra le pagine del libro delle orazioni (*siddur*), mi sembra riassumere mirabilmente i termini del complesso rapporto tra l’io e il sé quale si svilupperà nella letteratura chassidica: «Ricordo che una volta, quando mi trovavo a Gerusalemme una voce in sogno mi disse che mio figlio Moshe Chayyim era un certo maestro della Mishnah, ma non riesco a ricordarmi quale. Allora domandai: “E io, chi sono io?” e subito mi pentii perché avrei voluto domandare se ero Shim’on<sup>57</sup> o Jochay»<sup>58</sup>. Il soggetto, del tutto svuotato, aspira così a svelare il mistero della propria autentica identità.

Com’è evidente, non possono sfuggire i pericoli della confusione tra l’io e il sé che lo svuota, sola garanzia dell’autenticità dell’esperienza

<sup>54</sup> A.Y. Heschel, *A Passion for Truth*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1973; tr. it. *Passione di Verità*, Rusconi, Milano 1977.

<sup>55</sup> A. Green, *Tormented Master. A Life of Rabbi Nahman of Bratslav*, University of Alabama Press, Tuscaloosa 1979.

<sup>56</sup> M.M. Faierstein (ed. - tr.), *Jewish Mystical Autobiographies*, cit., p. 275.

<sup>57</sup> L’autore dello *Zohar*.

<sup>58</sup> Suo padre. Ho riprodotto e tradotto in italiano il testo del sogno in S. Campanini, *L’autobiografia di Immanu’el Refa’el Chay Ricchi, cabbalista itinerante*, pubblicato in M. Perani (ed.), *Il cimitero ebraico di Cento negli epitaffi e nei registri delle confraternite*, con la collaborazione di S. Samorì, Giuntina, Firenze 2016, pp. 258-271.

estatica. Forse è per questo, invece di rifarsi all'antica, e addirittura originaria, dicotomia tra profeti e falsi profeti, che accompagna da sempre, senza spengerlo, l'entusiasmo profetico, che un autorevole esponente della seconda generazione chassidica, Dov Baer di Lubavitch, vide la necessità di spendersi in prima persona (proprio perché al suo esempio si rifacevano "falsi estatici") e a comporre il primo, assai raramente imitato, trattato teorico sull'estasi ebraica il *Kuntras ha-hitpa'alut*, apparso per la prima volta nel 1831, senza indicazione di luogo, ma si ipotizza che fosse Königsberg<sup>59</sup>. Su questo trattato vorrei focalizzare l'attenzione in conclusione. La scelta del termine *hitpa'alut*, alla lettera 'essere presi', corrispondente forse al tedesco *Ergriffenheit*, a indicare una forte emozione, a scapito di termini più tecnici come *hitlahavut* (ardore; *Inbrunst*) e soprattutto *hazazah mi-meqomo* (lett. rimozione, *Entrückung*, rapimento), dimostra la crescente popolarità del fenomeno estatico nella contemplazione, nella preghiera e persino nella convivialità chassidica. Dov Baer era figlio di Schneur Zalman di Lyadi, uno dei discepoli del Besht (Ba'al Shem Tov), fondatore del chassidismo, e al momento della morte del maestro ebbe l'onore altamente simbolico di partecipare al lavacro del cadavere venendo designato ad astergerne la testa, per denotare l'inclinazione intellettualistica e contemplativa della peculiare varietà di chassidismo da lui fondata. Questo non significa, peraltro, che Dov Baer fosse avverso alle diffuse pratiche estatiche del primo chassidismo, sembra piuttosto che ne avversasse gli eccessi e la prevalenza delle emozioni incontrollate sulla pura contemplazione. Nel tentativo di fare ordine in questa materia incandescente, anche se la parola ordine è un po' fuori luogo in questo contesto se si considera lo stile talora arruffato e piuttosto "spontaneo" dell'autore, egli individua diversi tipi di estasi e li pone in una scala ascendente. I primi due tipi sono fasulli, o impuri, a causa del ruolo preponderante che vi svolge la consapevolezza di sé dell'aspirante estatico. Il tipo più basso<sup>60</sup> è rappresentato dall'"estasi della vita secondo la carne" (*hitpa'alut chayye basar*) o "estasi materiale": in essa la coscienza riflessiva è troppo preponderante per permettere l'estasi spirituale o autentica; secondo Dov Baer il soggetto è troppo cosciente dell'esperienza che sta avendo perché essa possa essere considerata altro che spuria. Il secondo tipo, non perfettamente autentico ma nemmeno spregevole, è l'estasi volontaria, o indotta, che è il risultato di quanti si sforzano di ottenere la visione per un beneficio egoistico, ma non possono far altro, proprio perché indotti dall'io e dalle sue cure, dal suo desiderio di

<sup>59</sup> In seguito il trattato sull'estasi è apparso in un'edizione più corretta a Varsavia nel 1868. Nel 1963 Louis Jacobs ne ha pubblicato una valida traduzione in inglese: L. Jacobs (tr.), *Dobh Baer of Lubavitch, Tract on Ecstasy*, Valentine Mitchell, London 1963. Cfr. R. Elior, *Kuntras ha-hitpa'alut*, in «Kiryat Sefer» 54 (1980), pp. 384-391.

<sup>60</sup> Cfr. L. Jacobs (tr.), *Tract on Ecstasy*, cit., pp. 78-79.

beneficare se stesso e trarre dall'esperienza estatica un surplus di vitalità, che avvicinarsi all'esperienza interiore da un punto di vista teorico, come "qualcuno che ascolta da lontano", secondo l'espressione impiegata da Dov Baer per descrivere l'estasi indotta<sup>61</sup>. Benché la volontà del visionario sia troppo intensa per garantire una visione perfetta, tale secondo tipo di estasi spuria è considerato parzialmente valido da Dov Baer perché, afferma, "anche nell'egoismo (o amore di sé) è nascosto l'amore per ciò che ci rende simili a Dio"<sup>62</sup>.

Al di sopra di queste esperienze si trovano cinque gradi ascendenti, chiamati da Dov Baer, rispettivamente: 1) "udire da lontano" (שמיעה מרחוק), comprensione fredda e intellettuale dell'oggetto della visione; 2) l'unione di pensiero e azione nel bene; 3) commozione (o estasi) del cuore; 4) commozione della mente; 5) estasi della volontà semplice. Ognuno di questi stadi ascendenti, tuttavia, si riferisce, secondo la psicologia di origine medievale che gli adepti del movimento Chabad (detto volgarmente Lubavitch) fanno propria, a due differenti dimensioni dell'anima: vi è infatti un'anima naturale, che può essere identificata con l'intelletto materiale della psicologia medievale e un'anima divina (che a partire dalla dottrina sull'anima di Averroè può essere chiamata "intelletto adepto"). Abbiamo dunque due livelli, anche questi ascendenti. Ora, poiché la terminologia biblica intorno all'anima presenta una notevole varietà, essa è suddivisa in cinque dimensioni, ciascuna delle quali ha un nome di origine biblica, dall'inferiore al superiore: 1) *nefesh*, la più bassa, il semplice respiro; 2) *ruach*, lo spirito vitale; 3) *neshamah*, il respiro o pulsazione del cuore; 4) *chayyah*, il principio della 'vita'; 5) *yechidah*, alla lettera 'l'unica', il principio semplice e immortale, la radice dell'unificazione. Combinando questa scala con quella ricordata in precedenza, Dov Baer ottiene dodici tipi di estasi, le due forme spurie più dieci livelli estatici, i primi cinque dei quali, secondo i gradi ricordati in precedenza, interessano l'anima naturale mentre gli ultimi cinque toccano l'anima divina. Così, dopo il "grido esteriore", che è la forma spuria più bassa e del tutto illusoria, si ha l'estasi indotta, al di sopra della quale si arriva all'"udire da lontano" del *nefesh* dell'anima naturale, il pensiero unito all'azione buona del *ruach*, l'estasi del cuore della *neshamah* naturale; l'estasi mentale della *chayyah* naturale fino alla purificazione della semplice volontà, Quest'ultima non va confusa con la volontà egoistica del tipo spurio: qui tale volontà è semplice, vale a dire non è voluta da altri che da sé stessa, l'io si è assottigliato e giunge in prossimità del sé naturale, il suo oggetto non può che essere la conoscenza di Dio, e già tende a sciogliersi nel proprio oggetto.

<sup>61</sup> Cfr. *ibi*, pp. 79-80.

<sup>62</sup> Rendo così, con qualche libertà, quanto si legge in L. Jacobs (tr.), *Tract on Ecstasy*, cit., p. 79.

Tuttavia l'ascesa, o l'ascesi, non terminano qui. Giunto a quel punto si presentano di fronte al contemplativo i cinque livelli dell'anima divina: *nefesh, ruach, neshamah, chayyah* e, infine, *yechidah*, il più elevato di tutti, semplice volontà e, per così dire, visto che questi gradi successivi sono da intendersi, secondo la dottrina di Dov Baer, come concentrici, il punto più interno del percorso contemplativo che, per dirla con un paradosso, ne rappresenta la sommità più profonda.

Ma il paradosso più notevole è che, impercettibilmente, la scala ascensionale ha portato alla sostituzione dell'anima del veggente estatico con la porzione divina e dunque, a rigore, il soggetto è stato completamente evacuato, mediante l'annichilimento della consapevolezza (*bittul 'atzmo*).

Il centro dell'interesse e il senso, sempre sfuggente, di un trattato come quello di Dov Baer di Lubavitch che cerca di cogliere in una rete analitica e discorsiva un'esperienza estatico-unitiva che presuppone l'assenza del soggetto e sfugge dunque, per definizione, ad ogni conoscibilità, presenta due tratti salienti che mette conto sottolineare. Da un lato si assiste, come dovrebbe risultare evidente anche dal nostro stringato resoconto, a una progressiva crescita della complessità dei livelli estatici, come prevede la teoria di Niklas Luhmann<sup>63</sup> per ambiti molto diversi, ma in forme stranamente somiglianti. D'altro lato, e in modo del tutto complementare, vi si associa un principio di selezione, per far fronte alla crescente complessità introdotta dalla scala o sistema di gradi e alla diffusione capillare del messianico, che autorizza la visione e il rendiconto autobiografico, al fine di mettere in guardia contro l'autoillusione o suggestione (in yiddish: *er nart sikh* e anche *sich naren zehr*)<sup>64</sup>. L'autoinganno, in modo atteso e allo stesso tempo sorprendente (perché chi vede il sé non potrà essere l'io), viene definito da Dov Baer come incapacità di svuotare realmente l'io, o, in termini morali, nel sommo orgoglio che si cela nella raggiunta perfetta umiltà quietista, ma, di fatto, secondo il verdetto reso ancora più perentorio dal ricorso allo yiddish: *Er halt fun zikh be-emet [zehr], zain ort kan er [nit zu] nischt machen*: egli si stima troppo e non può svuotare il luogo che occupa<sup>65</sup>.

L'estasi autentica, sembra dirci Dov Baer, non sarà dunque quella in cui ci si vede nello specchio, ma, al contrario, quella in cui, nello specchio, c'è l'immagine del sé, ma non chi la veda. Eppure risuona nella memoria uno dei versetti coranici ripetuti dai sufi per fondare la pratica estatica del *dhikr*, che porta l'orante a perdersi nei nomi di Dio: *Non siate come quelli che hanno dimenticato Dio, perché egli fece loro dimenticare se stessi*<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Cfr. N. Luhmann, s.v. "Complessità sociale", in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma 1992, pp. 126-134.

<sup>64</sup> Cfr. L. Jacobs (tr.), *Tract on Ecstasy*, cit., pp. 70, 141, 160, 164.

<sup>65</sup> *Ibi*, p. 161.

<sup>66</sup> Sura 59,19.