

Il posto dell'esoterismo nella storia della cultura occidentale

Alessandro Grossato

Su queste cose non c'è un mio scritto, e non ci sarà mai.

(PLATONE, Lettera VII)

Parimenti i seguaci di Aristotele dicono che parte dei loro scritti sono esoterici, parte essoterici, cioè destinati al pubblico. E i fondatori dei culti misterici, filosofi, nascosero le loro dottrine sotto i miti, sì che non a tutti fossero manifeste. Ebbene, se quelli celarono umano sapere e impedirono ai profani di accedervi, non era forse oltremodo opportuno che la contemplazione veramente santa e beata della realtà restasse occulta?

(CLEMENTE ALESSANDRINO, *Stromata*, V, 9, 58, 3-6)

Gli studi raccolti in questo quinto volume della Collana *Viridarium* riportano sostanzialmente il contenuto delle relazioni presentate al primo Convegno sulla storia dell'esoterismo occidentale organizzato in Italia, svoltosi presso la sede della Fondazione Giorgio Cini di Venezia dal 29 al 30 ottobre 2007. Ma sarebbe inesatto considerare la presente come la pura e semplice pubblicazione degli atti di un convegno, l'archiviazione di un evento le cui dinamiche intellettuali sono invece ben lungi dall'essersi esaurite. Basterebbe ricordare che dopo la chiusura dei lavori veneziani, alcuni degli studiosi presenti hanno intrecciato tra loro un fitto dialogo d'ordine teorico e metodologico, che in particolare si è tradotto in uno scambio epistolare tra Antoine Faivre e Wouter J. Hanegraaff.¹ Che molti interventi sono stati ripensati e quindi in parte riscritti, per esempio quello di Marco Pasi. Mentre Mino Gabriele ha deciso di cambiare completamente titolo e contenuto del proprio, trasformandolo in una interessante riflessione sulle "tracce silenziose", in particolare iconografiche, dell'esoterismo. Non c'è da stupirsi di tutto questo, se si considera che quella di Venezia è stata una straordinaria occasione d'incontro, e quindi di stimolo reciproco, fra i massimi esperti della storia

dell'esoterismo occidentale. Una tematica che finora, occorre dirlo, in Italia aveva avuto ben poche occasioni di venire ufficialmente esposta e dibattuta, e comunque mai a questo altissimo livello. Del resto si tratta d'una disciplina accademica relativamente giovane, per la quale esistono ancora solo poche cattedre al mondo, e all'interno della quale si è giunti a dare una prima, provvisoria definizione teorica dell'esoterismo occidentale quale oggetto di studio secondo il metodo storico, solo sedici anni fa, grazie alla formulazione datane da Antoine Faivre², decano degli studiosi europei di questa materia. Come si vedrà in particolare negli interventi di Faivre, Hanegraaff e Pasi, è proprio riguardo a tale definizione teorica che esistono delle significative differenze di opinione fra i diversi specialisti, e che vengono avanzate alcune interessanti proposte di integrazione e modifica. Spero di aver contribuito, prima con l'ideazione e l'organizzazione del convegno di Venezia che ha richiesto circa tre anni di preparazione, e quindi con la pubblicazione di questo volume, a far conoscere anche nel nostro Paese la vitalità e la ricchezza dello stato di una ricerca, le cui origini risalgono ai primi decenni dello scorso secolo. Anche perché è proprio in Italia che lo sviluppo dell'esoterismo occidentale ha avuto storicamente i suoi sviluppi più importanti e decisivi per il resto dell'Europa, e ha lasciato la traccia più profonda nelle arti figurative e nell'architettura.

Dalle Eranos Tagungen all'European Society for the Study of Western Esotericism

La storia dell'esoterismo occidentale si intreccia necessariamente con il percorso di molte altre discipline storiche, fra le quali la storia delle religioni, la storia della filosofia, la storia dell'arte³, la storia della musica⁴, e persino la storia della scienza. Una trasversalità, Roger Caillois l'avrebbe definita una "scienza diagonale", che costituisce la migliore prova dell'importanza, diremmo anzi dell'insostituibilità che riveste questa disciplina nella ricostruzione della storia del pensiero e della cultura dell'Occidente. L'applicazione dei rigori del metodo della ricerca storica all'esoterismo è stata un'importante innovazione culturale della seconda metà del Novecento e di questo inizio di millennio, resa possibile dall'opera pionieristica e interdisciplinare di un gruppo di grandi specialisti della storia delle religioni, dell'orientalismo e

dell'antropologia, fra i quali principalmente Carl Gustav Jung, Louis Massignon, Giuseppe Tucci, Károly Kerényi, Gershom Scholem, Moshe Idel, Henry Corbin, Mircea Eliade, François Secret, Gilbert Durand, Antoine Faivre. Non a caso, a partire dal 1933 e fino al 1988, insieme a molti altri specialisti appartenenti alle più diverse discipline, comprese quelle scientifiche, questo gruppo andò gradualmente aggregandosi, e ritrovandosi con periodicità annuale ad Ascona, in Svizzera, presso "Casa Eranos", la Villa di Olga Froebe-Kapteyn, in un'atmosfera di grande informalità e condivisione intellettuale.⁵ Nascevano così allora, i Colloqui internazionali e multidisciplinari di Eranos, le cosiddette *Eranos Tagungen*, Giornate Eranos. Significativamente, già il primo colloquio del 1933 fu dedicato al raffronto delle tecniche meditative in Oriente e in Occidente. L'esoterismo sia orientale che occidentale sarà uno dei temi costanti di questi incontri. Ricordiamo in tal senso, a titolo di esempio, il colloquio *Trinität, christliche Symbolik und Gnosis* svoltosi a cavallo del biennio 1940-41, *Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis und Alchemie* nel 1942, *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum* nel 1943, *Die Mysterien* nel 1944, *Geist und Natur* nel 1946, e *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge* nel 1955.

A partire dal secondo dopoguerra, una nuova generazione di studiosi, incoraggiata dall'esempio del cenacolo di Ascona ma più prudente, iniziò a considerare più attentamente i diversi ambiti e aspetti della tradizione esoterica occidentale, che comunque restava ancora ignorata dalla ricerca e dall'insegnamento accademico, con la sola eccezione della Kabbalah ebraica, per la quale già nel 1933 era stata istituita una cattedra presso l'Università Ebraica di Gerusalemme. Tale graduale fioritura di studi, sempre più specialistici, rese a un certo punto evidente l'opportunità, se non la necessità, della creazione di una disciplina scientifica nuova, che potesse finalmente studiare l'esoterismo occidentale come un fenomeno storico-religioso a sé stante. L'impulso iniziale alla costituzione di tale nuova disciplina storica, fu dato in Francia, a Parigi, all'École Pratique des Hautes Etudes da François Secret, il grande studioso della Kabbalah cristiana, titolare fin dal 1965 della cattedra di "Storia dell'esoterismo cristiano" presso il Dipartimento di Scienze Religiose.⁶ Non è certamente un caso se fra i primi studiosi accademici dell'esoterismo occidentale troviamo proprio gli esperti della Kabbalah sia

ebraica che cristiana, come appunto Secret, Scholem e oggi Moshe Idel. Infatti la Kabbalah è sempre stata una realtà importante e capillarmente diffusa all'interno di tutte le grandi comunità storiche della diaspora ebraica nei Paesi del Vicino Oriente, dell'Europa e dell'Africa che si affacciano sul Mediterraneo. Inoltre essa ha rivestito un ruolo fondamentale nei riguardi della stessa religione ebraica, influenzandone direttamente taluni importanti aspetti, quale per esempio la forma e i contenuti di alcune preghiere sinagogali. Molto più difficile è invece stato riuscire a dimostrare in termini rigorosi e convincenti che anche all'interno della Cristianità occidentale si sono sviluppate, a diverse riprese, rilevanti forme e correnti esoteriche, la cui influenza è stata rimarchevole nei più diversi ambiti culturali, dalla teologia alla filosofia, dalla letteratura alle arti figurative, e dalla musica alla scienza. Capostipite di questa ricerca accademica che dura ormai da quasi mezzo secolo, è stata dunque quella che possiamo definire la "scuola francese", che dopo François Secret è stata guidata da Antoine Faivre, e oggi da Jean-Pierre Brach. Va ricordato che nel 1979, con Faivre, la cattedra cambiò nome, assumendo quello di "Storia delle correnti esoteriche e mistiche nell'Europa moderna e contemporanea". Nel 2002, con l'arrivo di Jean-Pierre Brach, ha assunto più semplicemente il titolo di "Storia delle correnti esoteriche nell'Europa moderna e contemporanea".

Nel 1984 è stata fondata l'Association Politique Hermetica, e nel 1987 la rivista annuale omonima, entrambe rivolte a esplorare financo nella contemporaneità le relazioni, storicamente da sempre esistenti, fra l'esoterismo e la politica. Nel 1985 è stata costituita l'Association pour la Recherche et l'Information sur l'Ésotérisme (ARIES), la cui rivista omonima costituisce oggi il principale strumento internazionale, a livello universitario, di aggiornamento su questa tematica.

La fecondità della ricerca scientifica in questo settore è stata del resto confermata, proprio in questi ultimissimi anni, dalla creazione, dopo la Francia, di numerose cattedre dedicate a questa disciplina in altri paesi, tra cui quella di Amsterdam nel 1999, di Exeter in Inghilterra, e dell'Angelicum a Roma nel 2006. Infine, ricordiamo che nel 2005 è stata fondata l'European Society for the Study of Western Esotericism (ESSWE), con sede in Olanda, che tende a riunire tutti gli studiosi europei.⁷

Un discorso a parte richiederebbero le ragioni del mancato decollo di questi

studi, negli scorsi decenni, anche in Italia. Eppure, il 16-17 settembre 1960 il Centro Internazionale di Studi Umanistici di Roma promosse un grande Convegno dal titolo decisamente esplicito, "Umanesimo ed esoterismo", al quale partecipò anche François Secret; e i cui Atti, a cura di Enrico Castelli⁸, costituiscono ancor oggi un importante punto di riferimento.⁹ È interessante ricordare che la decisione di promuoverlo, come scrive in francese nell'introduzione al volume lo stesso Castelli, era stata presa a maggioranza nel corso del precedente Convegno,

[...] dans le but d'approfondir l'examen du symbolisme dans les courants hermétiques du XV^{ème} et du XVI^{ème} siècle. Le programme du dernier Congrès relevait que l'humanisme, par la réévocation du classique, proclame la victoire de la forme sur l'informe, en même temps que – presque en opposition – il confirme avec la défense de la rhétorique qu'il n'y a pas une *conviction* qui ne soit aussi *participation*. Il s'ensuit qu'il est impossible de négliger ces courants ésotériques (à partir de la mise en valeur de la Kabbale jusqu'au «De armonia mundi») qui sous-tendaient une révélation universelle (l'informe) précédant celle de la documentation historique: un *sens commun* procédant d'une *revelatio communis*. En quel sens les courants mystico-hermétiques ont-ils contribué à la formation de l'image du *regnum hominis*? Quelle a été l'influence des courants ésotériques sur ce monde de la nature qui encadre l'image de l'homme dans les tableaux sacrés et profanes du XV^{ème} et du XVI^{ème} siècle? et celle du pythagorisme dans la théorie de l'art au XVI^{ème} siècle? Sous quelle forme les nouveaux symbolismes ont-ils annoncé les thèmes de la «psychologie des profondeurs»?¹⁰

Domande alle quali pochissimi italiani, nei decenni successivi, avranno il coraggio di rispondere in termini adeguati e compiuti. Ma certamente allora nel nostro Paese pesava troppo, e forse pesa ancora, la duplice eredità dell'idealismo crociano e gentiliano. Valga un esempio per tutti gli altri che si potrebbero fare, ovvero la condanna al limbo delle opere magiche di Giordano Bruno da parte della cultura ufficiale. Come ricorda Michele Ciliberto, Giovanni Gentile le ignorò deliberatamente, oscurandone l'esistenza. Scrive Ciliberto che «In quel disinteresse agiva una specifica concezione delle origini e dei caratteri del mondo moderno e, in questo quadro, una concezione del rapporto tra filosofia e religione, tra politica e filosofia, che sbarrava la strada a ogni interesse autentico per i temi magici».¹¹ Si trattava «di trac-

ce di un passato “superato”, di cui era bene tacere, per non creare equivoci e confusione. Bruno era stato, e restava, uno dei padri della modernità italiana ed europea: ma proprio per questo la magia era un “errore” di cui non valeva la pena di fargli carico». ¹² Non era ancora stato riconosciuto e accettato quel lato irrazionale della modernità, che pure era già stato svelato negli anni Quaranta dalla scoperta del ruolo insospettato che avevano avuto l’Ermetismo, l’Alchimia e la filosofia naturale paracelsiana nel pensiero di Isaac Newton. ¹³ Secondo la definizione che di lui ha dato l’economista John Maynard Keynes, «Newton non fu il primo dell’età della ragione: fu l’ultimo dei maghi».

Un dibattito che in realtà risale alla tarda Antichità

La recente ma tardiva traduzione in lingua italiana di un importante studio di Marie-Dominique Richard ¹⁴, allieva di Pierre Hadot, unitamente alla pubblicazione di quello recentissimo di Giovanni Reale ¹⁵, ha ricondotto anche da noi l’attenzione su di un imprescindibile dato di fatto, e cioè che l’esoterismo costituisce un elemento fondamentale della storia della cultura occidentale. La nozione di esoterismo, prima ancora che il termine, è infatti, quasi paradigmaticamente, al centro della nostra più antica tradizione di pensiero, sia religioso che filosofico, quella greca. Del resto, come ha scritto Pierre Hadot, per i Greci sia la religione che il pensiero filosofico avevano connotazioni misteriche, quindi esoteriche:

È nelle anime, e non negli scritti, che bisogna seminare con l’aiuto della parola. Il dialogo vivente non può realizzarsi se non in un gruppo, non in una scuola o in una università nel senso moderno del termine, ma in una comunità di uomini, uniti nell’amore spirituale e che mettono tutto in comune e soprattutto le loro idee: questo era proprio lo spirito dell’Accademia di Platone. Ne deriva inevitabilmente un certo esoterismo: l’esoterismo inerente a tutti i gruppi costituiti, che finiscono con l’avere una loro tradizione, un loro rituale, un loro linguaggio speciale, loro documenti, e in una parola loro misteri. Seppur non è del tutto sicuro, come ha dimostrato J.P. Lynch (*Aristotle’s School*, Berkeley 1972, pp. 108-114), che le scuole filosofiche dell’antichità fossero dei tiasi religiosi, non rimane meno vero che la rappresentazione della filosofia come un mistero (*Simpotio*, 210 A, per esempio) poteva condurre a concepire la filosofia come un

segreto riservato agli iniziati. Come molto più tardi dirà Clemente di Alessandria (*Stromates*, I, 1, 13, 2) «i misteri, come Dio, non possono essere affidati che alla parola, e non alla scrittura». ¹⁶

Sembra incredibile, ma persino l'inizio del dibattito sull'esoterismo risale alla fine dell'Antichità, essendosi sviluppato proprio intorno al problema della sua presenza o meno nell'insegnamento orale di Platone, e in merito alla corretta interpretazione dei *Dialoghi*. Come scrive la Richard, il dibattito sulla presenza o meno dell'esoterismo in Platone non è sorto solo a partire dal Novecento: «Notiamo che questa questione è sorta dalla fine dell'Antichità ma è soprattutto nella nostra epoca che ha sollevato vive discussioni». ¹⁷ Scrive ancora Pierre Hadot a questo riguardo:

[...] i dialoghi di Platone sono opere letterarie di carattere essoterico allo stesso modo dei dialoghi di Aristotele. Essi non sono se non una eco lontana dell'insegnamento orale destinato a farli conoscere. Cosa curiosa è che, in quanto possediamo ancora le opere esoteriche (acroamatiche) di Aristotele che, come i trattati riuniti nella *Metafisica*, sono spesso una eco diretta e immediata del suo insegnamento orale e comportano un alto grado di tecnicità, non proviamo alcuna reticenza a considerare i suoi dialoghi, purtroppo totalmente perduti, come opere essoteriche, destinate a un grande pubblico, che esprimevano la sua filosofia in forma più accessibile. Ma bisogna rendersi ben conto che la stessa situazione si presenta in Platone: i dialoghi, nella maggior parte, sono essoterici, destinati essi pure a un pubblico colto; quanto all'insegnamento orale, va detto che non può non essere esistito. ¹⁸

Anche secondo la Richard

Questo ci conduce direttamente al concetto di esoterismo. La dottrina non scritta era diretta a un gruppo ristretto formato dagli allievi più dotati di Platone, o, detto altrimenti, alla *élite* dell'Accademia. Di conseguenza, conviene distinguere due tipi di attività di Platone, ossia: la ricerca e l'insegnamento all'interno della Scuola, da una parte (esoterismo); e, da un'altra parte, la redazione dei *Dialoghi* rivolti a un grande pubblico (esoterismo). ¹⁹

Hadot citava pocanzi anche Clemente Alessandrino. Com'è noto, il dibattito sull'esoterismo si svilupperà infatti anche all'interno del Cristianesimo dei primi secoli, e riguarderà innanzitutto i cosiddetti *agrapha* di Gesù. ²⁰ Continuerà quindi fra i Padri greci in riferimento, talvolta palesemente simpatiz-

zante nei riguardi degli antichi, ed è in particolare proprio Clemente, riallacciandosi ai filosofi greci, a fare ricorso al termine “esoterico”, come ci ricorda Francesco Zambon²¹:

Egli accosta esplicitamente la «tradizione segreta» degli Apostoli all'esoterismo delle scuole filosofiche greche: quella che si trova nel V libro degli *Stromata* (V 9,58) è anzi – a parte la menzione, parodistica, contenuta nella *Vendita a incanto delle vite* di Plutarco – la prima attestazione in assoluto dell'aggettivo ἑσωτερικός in riferimento a una dottrina occulta contrapposta a una pubblica o «essoterica».

Sull'esoterismo cristiano dei primi secoli sono oggi di grande rilevanza le ricerche di Stroumsa.²² Resta dunque solo da augurarsi che il prosieguo e l'approfondimento degli studi sul ruolo dell'esoterismo nell'Antichità sia greco-romana che cristiana possa contribuire in modo decisivo, com'è probabile, a far sì che l'esoterismo trovi finalmente quel posto che gli spetta di diritto nella storia della cultura occidentale. Come ha scritto Antoine Faivre, l'esoterismo è infatti «una delle forme possibili che uno dei due poli della mente umana, ossia il pensiero mitico, assume per attualizzarsi – l'altro polo è il pensiero cosiddetto razionale, che in Occidente si è modellato intorno a una logica di tipo aristotelico».²³

Iconologia ed esoterismo: da Aby Warburg a Frances Amelia Yates

Non ci sembra un caso il fatto che nel 1964, e cioè giusto un anno prima dell'istituzione della cattedra della Sorbona, la storica inglese Frances Amelia Yates, del Warburg Institute di Londra avesse pubblicato *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, seguito nel 1966 da *The Art of Memory*. Due opere famose che, per molti aspetti, hanno segnato una svolta decisiva in favore della dignificazione accademica degli studi sull'esoterismo occidentale. Quasi tutti sono ormai concordi nel riconoscere, giustamente, a Frances Amelia Yates il merito di aver dato corpo con le sue compendiose ricerche a una indagine che non riguardava più solo le vicende di piccole congreghe o di bizzarre figure di ermetici e alchimisti, ma che coinvolgeva quasi tutti i principali aspetti della cultura, della scienza, della religione e addirittura della politica²⁴ in Occidente tra XV e XVII secolo. Ma in pochi ricordano che questa studiosa proviene a sua volta da un'istituzione, il Warburg

Institute di Londra, che già nel nome ci dovrebbe ricordare una figura di studioso, quella dell'eccentrico e geniale storico dell'arte cui si deve, assieme a Erwin Panofsky, l'invenzione dell'iconologia. In realtà, con i suoi studi pionieristici alla ricerca dei contenuti intrinseci delle opere d'arte del Rinascimento quale specchio, spesso oscuro, di un'intera epoca storica e della sua cultura a tutti i livelli, da quello più "basso" delle superstizioni popolari a quello più alto delle corti e delle accademie, Aby Warburg ha contribuito anch'egli grandemente, occorre dirlo, allo sviluppo degli studi sull'esoterismo occidentale. Gli studiosi ospiti della Biblioteca Warburg nella sua prima sede ad Amburgo, che giravano stupiti e un poco disorientati fra scaffali in cui i volumi erano ordinati secondo una classificazione tematica per forme simboliche *ante litteram*, si scandalizzavano per la presenza di interi settori dedicati appunto alla magia, all'alchimia e ad altre pseudo-scienze, considerate allora meno di nulla dal punto di vista della seria ricerca storica e scientifica. Fra tutti, uno dei più scandalizzati fu proprio il neokantiano Ernst Cassirer che nei meandri solo apparentemente caotici di quella straordinaria biblioteca sarebbe rimasto per molti anni concependo la sua *Filosofia delle forme simboliche*. Ma sarà soprattutto Erwin Panofsky lo studioso allievo di Warburg capace di dare una forma teorica quasi compiuta all'iconologia, e ad applicare vastamente questo nuovo e fecondo metodo allo studio del contenuto, spesso esoterico, delle opere d'arte occidentali create dal tardo Medioevo fino al Manierismo. Questo filone di studi si è oggi in parte inaridito, per quanto riguarda la storia dell'arte propriamente detta, e purtroppo i suoi risultati, con poche eccezioni, non sembrano essere troppo noti neanche a chi oggi si occupa, più in generale, della storia dell'esoterismo occidentale. Forse anche per la mia particolare formazione, ritengo invece che proprio l'iconografia e l'iconologia possano riservare ancora per il futuro grandi scoperte di fondamentale valore per chi intenda documentare a tutti i livelli e in tutti gli ambiti, e quindi anche figurativamente, la storia del neoplatonismo rinascimentale, dell'Ermetismo, dell'Alchimia, dell'astrologia, della fisiognomica, della rinascita dei misteri antichi, ecc. Come bene ha scritto lo storico dell'arte warburghiano Edgar Wind,

Il nostro interesse per i misteri rinascimentali potrebbe, infatti, essere lieve se le opere d'arte in cui essi si espressero non fossero tanto splendide. Ma il fatto che idee apparentemente remote vengano alla luce at-

traverso una superficie così fulgida è forse una ragione sufficiente per inseguirle nella loro nascosta profondità. Quando le idee si esprimono nell'arte con tanta forza, è improbabile che la loro importanza si limiti all'arte soltanto.²⁵

Gli altri esoterismi

Per le caratteristiche proprie del suo sviluppo e divenire storico, l'esoterismo occidentale si differenzia in molti punti da analoghe forme proprie alle religioni orientali. Ma questo non ha certo impedito che ci siano stati rilevanti contatti fra i diversi esoterismi. Si è già detto dell'importanza della Kabbalah ebraica, e l'intervento di Moshe Idel, come si vedrà, tratta specificamente dell'influenza che essa ha avuto in Italia nel XVI secolo. Paradossalmente, fu allora proprio un processo di parziale allentamento del segreto che ammantava gli insegnamenti cabbalistici, dovuto sia all'insegnamento orale ad alcuni cristiani come Giovanni Pico della Mirandola che alla prima stampa avvenuta in Italia di alcune importanti opere della Kabbalah, a innescare addirittura la nascita di una nuova forma di esoterismo cristiano. Un discorso in parte simile si potrebbe fare riguardo al ruolo che ha avuto il *tasawwuf* islamico, sia nel corso del Medioevo che in tempi molto più recenti. Si potrebbe ricordare che l'Ermetismo e l'Alchimia sono giunti in Occidente attraverso la mediazione islamica, quindi anche del Sufismo. Ma molto riguarda direttamente la stessa mistica cristiana, in particolare nell'ambito sia francescano che carmelitano. L'intervento che Goodrick-Clarke dedica qui al francescano Raimondo Lullo quale "sufi cristiano" è in tal senso significativo di quanto resti ancora da ricercare. Qui la ricerca degli storici dell'esoterismo occidentale incontra e incrocia quella degli orientalisti, una famiglia di studiosi alla quale anche il sottoscritto appartiene. Ma per poter procedere oltre in questa direzione, che certo sarebbe ricca di ulteriori e importanti scoperte, si renderà necessaria una definizione preliminare, sia a livello storico che teorico, di cosa sia stato e sia ancora in molti casi l'esoterismo in ciascuna delle diverse religioni orientali. Un lavoro che in parte è stato compiuto per l'Islam²⁶, ma che è ancora del tutto insufficiente per quanto riguarda, per esempio, l'Induismo, il Buddhismo nelle sue diverse forme, e il Taoismo.

Da Lullo a Corbin, per così dire

Qualunque cosa si possa pensare dell'islamologo Henry Corbin e del suo approccio di tipo "religionista", per dirla con Hanegraaff, alle tematiche esoteriche, certamente nessuno può mancare di riconoscergli il merito storico di aver per primo voluto istituire in Europa una cattedra dedicata alla storia dell'esoterismo.²⁷ Vorrei aggiungere che vi è stato in questo una sorta di curiosa ironia positiva della storia. Perché agli inizi del XIV secolo era stato a sua volta il 'sufi cristiano' Raimondo Lullo a chiedere e ottenere da Papa Onorio IV l'istituzione, proprio presso la Sorbona di Parigi, di un centro destinato all'insegnamento delle lingue orientali, e cioè delle cattedre di ebraico, siriano e arabo.²⁸ Una concatenazione quantomeno ideale, che a Corbin sarebbe sicuramente piaciuta. Come abbiamo già ricordato, di Raimondo Lullo e del suo progetto di riconciliazione, su base esoterica, delle tre grandi religioni abramiche si occupa in questo volume il saggio di Nicholas Goodrick-Clarke. Un progetto di riconciliazione abramica, che, a partire dalla mediterranea leggenda delle "Tre Anella", è riaffiorato diverse volte nel corso della storia delle correnti esoteriche occidentali. Per esempio nella tavola, tratta dalla *Hypnerotomachia Poliphili* del francescano Francesco Colonna, il capolavoro sia grafico che letterario dell'esoterismo rinascimentale. È l'immagine che ho scelto quale emblema del Convegno organizzato nell'Isola di San Giorgio a Venezia, la città dove l'opera del Colonna venne pubblicata nel 1499. Raffigura il protagonista, Polifilo, condotto di fronte alle tre porte che, come recitano le scritte sovrastanti in arabo²⁹, ebraico, greco e latino, aprono la via divina della Virtù, quella mondana del Vizio, e la via centrale e umana dell'Amore.³⁰ E sarà quest'ultima ch'egli alla fine sceglierà.

¹ Cfr. *infra* W. J. HANEGRAAFF, p. 140, n. 8.

² Cfr. A. FAIVRE, *L'ésotérisme* ("Que sais-je?", 1031), Presses Universitaires de France, Paris 1992 (1^a ed.), 1993 (2^a ed.), 2002 (3^a ed.), 2007 (4^a ed.); trad. it., *L'esoterismo. Storia e significati*, Sugarco, Milano 1992.

³ Vedi più avanti il contributo di Agostino DE ROSA.

⁴ Vedi più avanti il contributo di Joscelyn GODWIN.

⁵ Su Eranos si veda in particolare H.T. HAKL, *Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik*, Scientia Nova, Verlag Neue Wissenschaft Bretten 2001.

⁶ Si vedano i contributi di FAIVRE e di HANEGRAAFF, che ricostruiscono nei dettagli questa vicenda.

⁷ L'indirizzo Internet è: <http://www.esswe.org/>.

⁸ *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V Convegno Internazionale di Studi Umanistici, Oberhofen, 16-17 Settembre 1960, a cura di E. CASTELLI, CEDAM, Padova 1960.

⁹ Non manca del resto di ricordarlo anche A. FAIVRE, cfr. *infra*.

¹⁰ *Umanesimo e esoterismo*, cit., pp. 13-14.

¹¹ M. CILIBERTO, nella sua Introduzione a Giordano BRUNO, *Opere magiche*, Adelphi, Milano 2000, p. XVI.

¹² *Ibidem*.

¹³ Sul rapporto fra Newton e le tradizioni esoteriche si veda in particolare Ch. WEBSTER, *Magia e scienza da Paracelso a Newton*, Il Mulino, Bologna 1984.

¹⁴ M.-D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon*, Les Editions du Cerf, Paris 1986. Trad. it. *L'insegnamento orale di Platone. Raccolta delle testimonianze antiche sulle "dottrine non scritte" con analisi e interpretazione*, Bompiani, Milano 2008.

¹⁵ G. REALE, *Autotestimonianze e rimandi dei dialoghi di Platone alle "dottrine non scritte"*, Bompiani, Milano 2008. Dello stesso autore si veda anche *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, Rizzoli, Milano 2004.

¹⁶ HADOT, Introduzione a RICHARD, *op. cit.*, pp. 14-15.

¹⁷ RICHARD, *op. cit.*, p. 23, n. 2.

¹⁸ HADOT, Introduzione a RICHARD, *op. cit.*, p. 16.

¹⁹ RICHARD, *op. cit.*, p. 44.

²⁰ Cfr. *Parole segrete di Gesù*, Logia e agrapha tradotti e commentati da A.M. DI NOLA, Boringhieri, Milano 1964.

²¹ Vedi *infra*, pp. 57-58.

²² Cfr. G.G. STROUMSA, *La sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*, Arkeios, Roma 2000.

²³ FAIVRE, *L'esoterismo*, cit., p. 22.

²⁴ Su quest'ultimo aspetto, di grande interesse è ancora F.A. YATES, *Astraea: The Imperial Theme in the Sixteenth Century*, Routledge & Kegan, London 1975; trad. it. *Astrea. L'idea di impero nel Cinquecento*, Einaudi, Torino 2001, dove si dimostra fino a quale livello le principali correnti esoteriche abbiano influenzato talune vicende politiche nell'Europa del Cinquecento. La ricerca storica sui rapporti fra politica ed esoterismo annovera ancora pochi specialisti, fra i quali per esempio Giorgio Galli in Italia, Jean-Pierre Laurant in Francia e Charles Goodrick-Clarke in Inghilterra, ed è quindi ben lungi dall'aver sviluppato le sue potenzialità.

²⁵ E. WIND, *Misteri pagani nel Rinascimento*, Adelphi, Milano 1971, pp. 17-18.

²⁶ Cfr. A. SCARABEL, *Il Sufismo. Storia e dottrina*, Carocci, Roma 2007. Come scrive Scarabel, «Badando più ai contenuti che a una traduzione filologicamente esatta, del resto forse impossibile, potremmo dire che *tasâuwuf* significa esoterismo, qualunque esoterismo. Si dovrebbe quindi, per precisione, parlare di esoterismo islamico, che corrisponderebbe esattamente all'espressione che in arabo si usa a questo proposito, e cioè *at-tasâuwuf al-islami*» (p. 9).

²⁷ Cfr. *infra* HANEGRAFF, p. 140, n. 5.

²⁸ Cfr. *I mistici francescani*, vol. II: *Secolo XIV*, Editrici Francescane, Milano 1997, p. 256.

²⁹ Per l'interpretazione delle scritte in arabo vedi A. M. PIEMONTESE, «Le iscrizioni arabe nella Poliphili Hypnerotomachia», in *Islam and the Italian Renaissance*, edited by C. BURNETT and A. CONTADINI, The Warburg Institute. School of Advanced Study, University of London, London 1999, pp. 199-220.

³⁰ Per una compiuta spiegazione del significato di questa tavola, vedi Mino Gabriele, nel suo commento a Francesco COLONNA, *Hypnerotomachia Poliphili*, a cura di M. ARIANI e M. GABRIELE, Adelphi, Milano 2004, tomo II, pp. 256-257.