Tra religione e spiritualità

Il rapporto con il sacro
nell'epoca del pluralismo

a cura di Giuseppe Giordan

FrancoAngeli

Il volume è stato pubblicato con il contributo dell'Università della Valle d'Aosta.

Gli autori

Stef Aupers è ricercatore di Sociologia presso l'Erasmus University di Rotterdam.

Luigi Berzano è straordinario di Sociologia dei Processi culturali e comunicativi presso l'Università di Torino.

Roberto Cipriani è ordinario di Sociologia generale presso l'Università di Roma Tre.

Domenico Devoti è ricercatore di Letteratura cristiana antica presso l'Università di Torino.

Franco Garelli è ordinario di Sociologia dei Processi culturali e comunicativi presso l'Università di Torino.

Paolo Gheda è ricercatore di Storia contemporanea presso l'Università della Valle d'Aosta.

Dick Houtman è professore associato di Sociologia presso l'Erasmus University di Rotterdam.

Enzo Pace è ordinario di Sociologia generale presso l'Università di Padova.

Stefania Palmisano è dottore di ricerca in Ricerca sociale comparata presso il Dipartimento di Scienze sociali dell'Università di Torino.

Maurizio Piseri è ricercatore di Storia della Pedagogia presso l'Università della Valle d'Aosta.

Roberto Scalon è dottore di ricerca in Ricerca sociale comparata presso il Dipartimento di Scienze sociali dell'Università di Torino.

Isacco Turina è dottore di ricerca in Sociologia presso il Dipartimento di Sociologia dell'Università di Padova.

PierLuigi Zoccatelli è vicedirettore del Centro Studi sulle Nuove Religioni (CESNUR) di Torino.

Copyright © 2006 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa						Anno								
0	1	2	3	4	5	6	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013

È vietata la riproduzione, anche parziale, effettuata a qualsiasi titolo, eccetto quella ad uso personale.

Quest'ultima è consentita nel limite massimo del 15% delle pagine dell'opera, anche se effettuata in più volte, e alla condizione che vengano pagati i compensi stabiliti dall'art. 2 della legge vigente.

Ogni fotocopia che eviti l'acquisto di un libro è illecita ed è severamente punita.

Chiunque fotocopie un libro, chi mette a disposizione i mezzi per farlo, chi comunque favorisce questa pratica commette un reato e opera ai danni della cultura.

Stampa: Tipomozza, via Merano 18, Milano.

10. Note per uno studio scientifico dell'esoterismo

di PierLuigi Zoccatelli

1. Per una sociologia dell'esoterismo

Uno dei contributi fondamentali al campo degli studi sull'esoterismo che lo studioso francese Jean-Pierre Laurant ha messo in atto nel corso delle sue ricerche, pubblicazioni e riflessioni, rileva certamente dall'essersi egli spesso situato in un territorio di confine tra l'approccio storico e quello sociologico (Laurant 2003), sia per quanto riguarda l'ambito propriamente epistemologico, sia per quanto attiene la descrizione degli scenari di fondo nei quali si muovono gli attori, le idee e i fenomeni oggetto, di volta in volta, dei suoi studi.

Descritta efficacemente l'originalità del pensiero esoterico occidentale in quanto

[...] è portatore di significati diversi da quelli veicolati dalle scienze e dalle religioni, esso stabilisce fra loro un altro rapporto, pur rimanendo parte integrante del tessuto intellettuale e delle aspirazioni spirituali di tale ambito occidentale (Laurant 2001, p. 765),

Jean-Pierre Laurant – d'altro canto – non si nasconde le problematiche inerenti le varie sofisticazioni concettuali inerenti l'esoterismo, al punto che:

Così tanta confusione disperava il sociologo, il quale parla a tal proposito di «nebulosa» e svia dalla ricerca di senso che lega gli uomini e le discipline attorno a un termine passe-partout. Una «parola autobus» sul quale persone che non si conoscono salgono e scendono indistintamente a fermate diverse senza essersi parlate, mescolate ad altri viaggiatori, a scapito del tragitto, non avendo in comune che la destinazione (Laurant 1993, p.8).

Seguendo per un istante un'annotazione generale d'impronta sociologica – per riprendere un'analisi qui liberamente improntata agli studi su «economia e

società» di Max Weber (1864-1920)¹ –, nel caso delle «formazioni sociali» noi possiamo, oltre alla semplice determinazione di connessioni funzionali e di regole (cioè di «leggi»), fornire qualcosa che rimane sempre irraggiungibile da parte di qualsiasi scienza naturale – intesa come determinazione di regole causali di avvenimenti e di formazioni, e come «spiegazione» dei fenomeni particolari su tale base – e cioè la «comprensione» dell'atteggiamento degli individui che a essa partecipano.

Chi scrive queste righe non è in grado di assicurare – secondo lo schema appena accennato derivato da Weber – che l'applicazione della disciplina sociologica sia ultimamente in grado, e compiutamente, di determinare la «comprensione» dell'atteggiamento degli individui che partecipano a «formazioni sociali» nell'ambito – com'è il caso che ci occupa in questo intervento – dell'esoterismo, fra quanti cioè socializzano l'esoterismo inteso quale «forma di pensiero»: un'espressione resa celebre dallo storico dell'esoterismo Antoine Faivre nella definizione della natura dell'approccio metodologico alla disciplina, originariamente del sociologo francese Émile Poulat (Faivre 2001, p. 212). Dell'esoterismo, cioè, inteso – come recita quella che sembra essere la più puntuale ricostruzione – nelle sue due accezioni primarie di «conoscenza segreta» o

[...] tipo di conoscenza che emana da un «centro» spirituale e che si raggiunge solo dopo avere tutto trascorso, incluse le tecniche prescritte che conducono a esso (Faivre, Voss 1995, p. 49).

Se il quadro di riferimento sembra essere adeguatamente definito in ambito metodologico, anche grazie a opere di indubbio rilievo che rendono ragione di uno specifico campo di ricerca accademica², ciò nondimeno permane quel senso di «confusione» evocato da Jean-Pierre Laurant nel brano precedentemente riportato, che riguarda il sociologo – ci si consenta la ripresa di un'idea – nella misura in cui egli sia orientato a determinare la «comprensione» dell'atteggiamento di quanti socializzano l'esoterismo (Zoccatelli 2004b, pp. 84-92).

Una tale difficoltà risiede ultimamente in quella che pare essere una «quinta» talora dimenticata dello statuto stesso della sociologia, cioè il suo essere – com'è ricordato nell'opera di un celebre sociologo italiano³ – una «scienza dell'incertezza». Scienza, dunque, cioè disciplina in grado di produrre effettivi esiti conoscitivi. Ma scienza in crisi, e anzi scienza che si «nutre di crisi» (lo stesso termine «sociologia» è un ibrido composto da una parola latina e una greca, accettato da tutti perché non si è trovato di meglio), poiché costituzionalmente affetta da un corto circuito che le imprime un marchio di ambiguità:

¹ Cfr. Max Weber (1922).

² Cfr. Hanegraaff, Faivre, van den Broek, Brach (2005).

³ Cfr. Ferrarotti Franco (2002).

essa è scienza, ma è anche coscienza; impresa conoscitiva, ma anche tecnica operativa; contemplazione distaccata, ma anche impegno sociale.

Comunque sia, il tentativo di un approccio sociologico all'ambito dell'esoterismo non è questione del tutto recente. Prescindendo qui dal celebre quinto capitolo – originariamente edito nel 1908 – del trattato *Soziologie* di Georg Simmel (1858-1918) sul tema «Il segreto e la società segreta» (Simmel 1992), sono trascorsi ormai più di tre decenni da quando – nel 1971, in una comunicazione presentata al convegno annuale dell'American Sociological Association (Denver, Colorado) – Edward A. Tiryakian pose le basi di un approccio accademico allo studio dell'esoterismo, con una formulazione iniziale della sociologia della cultura esoterica e la sua relazione con il più ampio contesto sociale (Tiryakian 1972). Certo, in precedenza non erano mancati altri studiosi universitari i quali avevano portato un contributo fondamentale allo studio di quel vasto e inesplorato territorio di frontiera detto «esoterismo» (o, come oggi è puntualizzato con maggiore precisione, «correnti esoteriche moderne» o «esoterismo moderno occidentale»): sarebbe ingrato, infatti, dimenticare i contributi essenziali di François Secret (1911-2003), Daniel P. Walker (1914-1985), Frances A. Yates (1899-1981), Mircea Eliade (1907-1986), Gershom Scholem (1897-1982), e altri ancora. Tuttavia, la proposta di Tiryakian – la cui versione rivista della conferenza del 1971 confluirà, nel 1974, in un influente volume curato dal medesimo⁴ –, variamente e opportunamente criticata, ebbe almeno il merito di produrre una discussione tematica, proseguita sino ai giorni nostri – con un vigore e una precisione metodologica di assoluto rilievo – con la proposta di un «metodo empirico nello studio dell'esoterismo» da parte di Wouter J. Hanegraaff (1995).

In effetti, come già aveva notato James A. Beckford (1984), la maggior parte dei sociologi si era interessata ai temi dell'occulto solo in quanto illustrazione conveniente delle teorie riduzioniste correlate alle categorie di «devianza» o di «sociologia dell'errore». Com'era, e com'è, ovvio, un tale approccio, centrato sulla nozione di «devianza» in relazione alla comprensione teoretica del fenomeno esoterico nelle società occidentali post-industriali (peraltro teorizzato maggiormente da Marcello Truzzi, più che da Edward Tiryakian, sempre nel volume *On the Margin of the Visible*⁵) non era, e non è, adeguato a interpretare correttamente un campo di studio che necessita invece – e anzitutto – di uno sforzo d'approfondimento diacronico basato ben diversamente su premesse storico-genetiche fondate e fondanti (Hanegraaff 1995, p.120).

Ciò detto, il sasso era stato comunque gettato. Forse interpretare la marea montante dell'occulto come un ultimo tentativo di razionalizzazione dell'irrazionale non rese giustizia ad analisi che tenessero conto di significazioni più ambigue e problematiche. Ma almeno risultava chiaro che

⁴ Cfr. Edward A. Tiryakian (1974).

⁵ Cfr. Marcello Truzzi (1974).

l'«esoterico» aveva intime relazioni con la struttura dei dinamismi sociali. E ancora, la proposta del 1971 di Edward A. Tiryakian ebbe quanto meno il merito d'introdurre la categoria di una «sociologia della cultura esoterica», la cui concettualizzazione – nell'ottica di Tiryakian – si edifica attorno all'idea di cultura elaborata da Talcott Parsons (1902-1979),

[...] cioè come la parte dei sistemi sociali che fornisce i fondamenti simbolici d'espressione al problema del «senso» inerente le società umane. Il significato delle cose, per gli attori sociali, non è solo materia intellettuale, semplice oggetto di conoscenza; è altresì una realtà morale complessa. Di più, «il livello più elevato dei problemi di significato è quello delle concezioni della realtà ultima, nel senso filosofico-religioso. Il che rimanda alle premesse maggiori nelle quali si radicano gli elementi non empirici del sistema di credenze di una cultura nella sua totalità» (Tiryakian 1972b, p. 40).

2. Il paradigma esoterico

In questo contesto, inoltre, anche «il problema del rapporto fra “magia” e “religione”», fra approccio esoterico e approccio religioso al sacro, al numinoso, «farà certamente scorrere ancora molto inchiostro», come ricordava lo storico delle religioni svizzero Jean-François Mayer (1999, p. 86). A tal proposito, in effetti, sarà utile ricordare come a partire dagli anni 1970 – soprattutto per ragioni di politiche culturali (cioè perché gli oppositori della prospettiva esoterica sono spesso anzitutto antagonisti delle cosiddette «sette») – un certo numero di gruppi esoterici sono stati studiati quali «nuovi movimenti religiosi». Si tratta di una categoria certamente problematica, che in tempi recenti non ha mancato di ricevere la sua dose di critiche. Tuttavia, a patto di non volere costringere la realtà nei confini angusti di una tipologia, quest'ultima può sempre risultare di grande utilità, e in tal senso le proposte classificatorie riguardanti le nuove vie spirituali⁶ ruotano attorno a una semplice tipologia, che ci consente di suddividere il fenomeno dei «nuovi movimenti religiosi» in tre grandi contenitori: nuovi movimenti religiosi di origine cristiana; nuovi movimenti religiosi che affondano le loro radici nel patrimonio filosofico-religioso di origine orientale; e infine, la cosiddetta area della «nuova gnosi», ovvero quel tertium in cui rientrano quelle realtà che non possono essere ricondotte alle prime due aree storico-geografiche, e che nondimeno paiono far parte del fenomeno nel suo insieme. Per area della «nuova gnosi» si intende qui il referente o polo di riferimento delle tradizioni esoteriche; il propositore di questa area interpretativa, Giovanni Filoramo, precisa comunque a scanso di equivoci che

⁶ Per l'utilizzo di questa terminologia, cfr. Mayer (1993).

[...] in questo caso non si ha a che fare con forme di pensiero direttamente collegate alle tradizioni antiche dello gnosticismo (anche se alcuni esempi in questo senso non mancherebbero), quanto piuttosto con la ripresa indiretta di tradizioni esoteriche che, dal punto di vista della comparazione fenomenologica, presentano sorprendenti corrispondenze strutturali, ruotanti intorno al tema autoreddentivo della religione del Sé (Filoramo 1993, p. 234).

È già stato osservato come quello del sacro esoterico (un altro modo per definire l'area della nuova gnosi), con la sua particolare sofisticazione concettuale che gli permette di comprendere, ma di non confondersi – distinguendosi invece – con la categoria dei «nuovi movimenti magici»⁷, sia un momento decisivo nell'attuale processo di ristrutturazione del campo religioso, come pure il posto che occupano le tradizioni esoteriche quali fattori di rivitalizzazione mitico-religiosa del patrimonio di simboli intorno a cui ruota e da cui trae alimento quella particolare esperienza spirituale – religione del sé⁸, o variante contemporanea dell'antica gnosi⁹ – che Jean-François Mayer propone di chiamare «vie della conoscenza», da affiancarsi in questo caso alle «vie della credenza» (con riferimento all'attitudine religiosa nei confronti del campo di gestione delle relazioni con le dimensioni trascendenti) e alle «vie del potere» (con riferimento all'attitudine magica, in questo caso dicotomica in relazione a quella religiosa)¹⁰. Si potrebbe in questo caso evocare il modello etno-antropologico di Gregory Bateson (1904-1980) a proposito della «dissoluzione della religione»¹¹, un'ipotesi con la quale si è confrontata la studiosa francese Françoise Champion a proposito della fenomenologia contemporanea del ritorno del magico e che l'ha portata a parlare di una «nebulosa mistico-esoterica» costituita da credenze, mentalità, movimenti (Champion 1994).

Vale la pena di evidenziare appieno il carattere epistemologico della categoria «nebulosa mistico-esoterica», così importante – a nostro avviso – per delineare un intero habitat dal quale tutta la galassia neo-religiosa attinge, o in cui ricadono i detriti dei gruppi che continuamente nascono o muoiono, così tipico del cultic milieu originariamente studiato da Colin Campbell (1972); un clima che pare svolgere la non insignificante funzione di rimettere in circolazione, adattandole alle peculiari esigenze dell'attuale contesto socio-culturale, forme religiose alternative alla tradizione dominante in Occidente. Per evitare ogni malinteso sarà comunque utile precisare che il cultic milieu discusso da Campbell è un dato in qualche modo permanente, mentre l'area della «nebulosa mistico-esoterica» è un segmento, per quanto ampio, del primo, inserita in un contesto sociale e storico preciso:

⁷ Si tratta della categoria elaborata in Massimo Introvigne (1990).

⁸ Sulla nozione di «religione del sé» cfr. Paul Heelas (1999).

⁹ Sulla prospettiva gnostica intesa come una componente essenziale della moderna tradizione esoterica, cfr. Introvigne (1993).

¹⁰ Cfr. Mayer (1999).

¹¹ Cfr. Gregory Bateson, Mary Catherine Bateson (1987, p. 56).

La nebulosa mistico-esoterica è la risultante [...] dell'incontro fra la contro-cultura degli anni 1970, le religioni orientali e le antiche correnti esoteriche (Champion 1989, p. 158).

Non è certamente possibile ricondurre tutto il vasto fenomeno delle nuove credenze a un'omogeneità interna, giacché esse esprimono – con un linguaggio religioso, o almeno sacrale – un insieme di reazioni a fenomeni sociali tipici del mondo moderno. Detto questo, una delle distinzioni più difficili da operare in quest'ambito rimane quella fra religione e magia, una distinzione che è all'origine della categoria «nuovi movimenti magici» e che presuppone quella di esperienza magica distinta (anche se non contrapposta, e talora anzi del tutto contigua, come abbiamo cercato noi stessi di rilevare in alcune ricerche sul campo¹²) dall'esperienza religiosa:

Seguendo Mircea Eliade e Julien Ries, si può dire che [...] l'esperienza religiosa è una ierofania, una manifestazione del sacro, mentre l'esperienza magica si pone piuttosto come cratofania, come manifestazione della potenza (Introvigne 1989, p. 9).

Tuttavia, l'esperienza magica – da noi qui intesa come propria del mondo detto «occultista» – presenta momenti di analogia, che però non coincidono con l'esperienza che si ritrova nelle correnti dell'esoterismo, e in tal senso pare appropriata la definizione operata da Jean-Pierre Laurant, il quale, illustrando l'origine recente dei sostantivi «esoterismo» e «occultismo», li identifica come «falsi gemelli» (Laurant 1992, p. 19).

Così dicendo non intendiamo dimenticare un ulteriore accostamento allo studio dell'esoterismo, proposto da Hugh B. Urban (2001) della Ohio State University, il quale intende affrontare l'ampio problema metodologico dell'esoterismo in una prospettiva sociologica e antropologica che tiene conto di quella «sindrome del segreto» tipicamente resa celebre da Umberto Eco nel romanzo *Il pendolo di Foucault*¹³. In tal senso, Urban si concentra sul mondo dell'esoterismo come un movimento detentore di segreti, ovvero che definisce l'esoterismo non in termini di contenuto ma in termini di forma (un'economia simbolica), come «regime del segreto», caratterizzato da un continuo rimando a segreti che rimandano ad altri segreti a prescindere dal contenuto.

Per le ragioni sin qui esposte, da alcuni anni andiamo proponendo un accostamento metodologico – come tale non esente dai rischi di ogni generalizzazione, e auspicabilmente da approfondirsi – che intende rispondere all'esigenza di superamento della corrente distinzione fra movimenti religiosi e movimenti magici quando si tratta di fondare una criteriologia d'approccio

¹² Cfr. PierLuigi Zoccatelli (2002a, 2003 e 2004a).

¹³ Cfr. Umberto Eco (1988).

dei tipi fondamentali di accostamento al sacro. Se l'approccio religioso (nuovo o antico) non esaurisce le potenzialità di relazione con le dimensioni trascendenti, l'approccio magico a sua volta non pare concludere tale esperienza, ma sembra piuttosto *pars* di un *genus* – che abbiamo proposto di chiamare il «paradigma esoterico»¹⁴ –, a sua volta distinguibile in gruppi, in famiglie, in modalità di accesso: dai «nuovi movimenti magici», con tutte le suddivisioni e classificazioni proposte da Massimo Introvigne, alla «*magick family*» (ma anche «*ancient wisdom family*», considerata una categoria più generale) in quanto sotto-gruppo delle nuove religioni utilizzata dai ricercatori americani al seguito di J. Gordon Melton (1982), alle «vie della conoscenza» e «vie del potere» discusse da Jean-François Mayer (forse Giano bifronte di un'identica realtà¹⁵), alle correnti dell'esoterismo occidentale presentate da Antoine Faivre, o al «regime del segreto» quale motore dell'esoterismo inteso non in termini di contenuto ma in termini di forma, come in Hugh B. Urban. In questo senso, il «paradigma esoterico», più che la magia, ci sembra quindi essere la vera alternativa, quale tipo fondamentale, al fatto religioso.

3. L'esoterismo quale ambito di studio

A partire dagli anni 1990, per quanto sull'onda di progressive iniziative culturali che hanno preso corpo durante gli anni 1960 e 1970, una nuova disciplina accademica si è fatta strada nel campo delle scienze religiose: lo studio dell'esoterismo. Così, sempre più spesso e con una qualità di approfondimento scientifico, metodologico ed epistemologico via via crescente, la ricognizione dello spazio concettuale e storico che investe le correnti dell'esoterismo, ha trovato una platea sempre più attenta e intenzionata a un'investigazione intellettuale talora trascurata dalle precedenti generazioni di studiosi e ricercatori (Faivre, Hanegraaff 1998). In tal senso, la cattedra creata a Parigi – nel 1965 – presso la *École pratique des hautes études* (sezione di scienze religiose) su «Storia dell'esoterismo cristiano», è diventata – nel 1979 – sede d'insegnamento accademico della «Storia delle correnti esoteriche e mistiche nell'Europa moderna e contemporanea», e da questa sede si è diffuso a livello internazionale il nuovo approccio di studio dell'esoterismo (basato su una specifica criteriologia), formulato e condotto da Antoine Faivre in molte opere di risonanza mondiale¹⁶. Ancora, nel 1980 è stata creata negli Stati Uniti la Hermetic Academy, gruppo di studi sulle tradizioni esoteriche collegata all'*American Academy of Religion*, nell'ambito della quale ultima fu dapprì-

¹⁴ Cfr. Zoccatelli (2000 e 2002b).

¹⁵ Senza dimenticare che alcune «vie della conoscenza» risultano talora affini più alle «vie della credenza» che alle «vie del potere»: è il caso per esempio, della *Christian Science*, su cui cfr. Régis Dericquebourg (1999).

¹⁶ Cfr. Faivre (1996, 1992, 1999 e 2002).

ma istituita – nel 1986 – l'unità di ricerca denominata «Esotericism and Perennialism Group» (dal 1993 «Theosophy and Theosophical Thought Seminar»), e più recentemente il «Western Esotericism Group»; e nel 2005 è sorta la ESSWE (European Society for the Study of Western Esotericism). Infine, tralasciando qui solo per brevità altre iniziative accademiche su scala nazionale o mondiale, risale al 1999 la creazione presso l'Università di Amsterdam di uno specifico dipartimento (diretto da Wouter J. Hanegraaff) consacrato alla storia delle correnti esoteriche occidentali moderne e la cui sigla di riferimento è «History of Hermetic Philosophy and Related Currents».

Nel frattempo, si sono moltiplicati gli studiosi che hanno deciso di coltivare questo ambito di ricerca con una ragionata specializzazione, e ai nomi di François Secret, Antoine Faivre, Jean-Pierre Laurant, Roland Edighoffer, si sono aggiunti – l'ordine è volutamente alfabetico – Jean-Pierre Brach, Joseph Dan, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaff, Jérôme Rousse-Lacordaire, Marco Pasi, James Santucci, Jan Snoek, Arthur Versluis, per non citare che alcuni dei molti nomi ormai noti nel crescente *milieu* di specialisti. E alle personalità degli studiosi si sono affiancati strada facendo i sempre più indispensabili «utensili del mestiere», che non sono mancati e non mancano: la rivista quadrilingue ARIES, fondata nel 1985 da Faivre ed Edighoffer, è diventata nel 2001 *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism*, ed è ora pubblicata dalla prestigiosa editrice universitaria Brill; da alcuni anni la storica *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* dei padri domenicani francesi del Saulchoir dedica con cadenza regolare uno spazio cospicuo al *Bulletin d'histoire des ésotérismes*; e oltreoceano continua con regolarità la pubblicazione di *Theosophical History*. Per non dire delle iniziative editoriali, ormai troppo numerose per essere menzionate una ad una¹⁷.

Quindi, e ancora, lo studio dell'esoterismo ha trovato una sua dignità accademica. Inteso nella sua definizione che ha sin qui raccolto il maggiore consenso da parte degli specialisti,

nell'Occidente moderno chiamiamo «esoterismo» una forma di pensiero identificabile con la presenza di sei caratteri fondamentali o componenti, distribuiti secondo un dosaggio variabile entro il suo vasto contesto storico e concreto. Quattro sono «intrinseci», nel senso che la loro presenza simultanea è condizione necessaria e sufficiente perché un materiale studiato appartenga all'esoterismo. [...] Ad essi se ne aggiungono due che chiameremo secondari, non fondamentali, spesso presenti accanto agli altro quattro (Faivre 1992, pp. 25-26).

¹⁷ Per rimanere al contesto italiano, mi sia consentito ricordare che dal 2000 dirigo la collana di studi scientifici sull'esoterismo «Hermetica», cinque titoli sin qui pubblicati: Guy G. Stroumsa (2000), François Secret (2002), Nathaniel Deutsch (2002), Jean Borella (2002) e Brian J. Gibbons (2004).

Nella proposta classificatoria offerta da Antoine Faivre (1992, pp. 26-35) – in cui i quattro elementi fondamentali risultano essere «le corrispondenze», «la natura viva», «immaginazione e mediazioni», «l'esperienza della trasmutazione»; mentre i caratteri secondari sarebbero «la pratica della concordanza» e «la trasmissione» – questa griglia interpretativa rimanda ad aspetti storico-filosofici che iniziano a fare la loro comparsa in Occidente nel momento in cui – a partire dal XV secolo, quando il pensiero inizia ad adottare una sorta di aristotelismo formale e a rigettare nel contempo la credenza in una serie di rapporti che uniscono Dio, l'uomo e l'universo – si opera una «rottura epistemologica» che conduce al sorgere delle correnti esoteriche, che si presenteranno come una reazione a questa rottura. Così, pensatori, umanisti, sapienti e filosofi si approprieranno di questo campo di riflessione diventato quasi vacante. È in questa categoria di reinterpretazione che troviamo i primi esoteristi, nel senso moderno del termine. Allora un intero corpo referenziale va a costituirsi progressivamente, a partire dai testi antichi e nuovi. In questo contesto, gli studiosi intendono oggi per esoterismo il *revival* dell'ermetismo e la cosiddetta *philosophia occulta*, l'alchimia, il paracelsianesimo e il roscrucianesimo, la *qabalah* cristiana, le correnti teosofiche e occultistiche, fino al più recente «tradizionalismo» o «perennialismo», e oltre.

4. Esoterismo, scienza e limoni

Sulla base delle analisi sin qui svolte – nelle quali abbiamo cercato di riassumere i nostri precedenti interventi sul tema, introducendo alcuni avanzamenti, con il fine di procedere nel tentativo di una comprensione dell'atteggiamento di quanti socializzano l'esoterismo – quale contributo proporre concretamente affinché queste note possano in una pur minima misura servire a uno studio scientifico dell'esoterismo, inteso quest'ultimo quale segmento peculiare di un fenomeno – il fatto religioso –, tipicamente assunto come una delle quattro pietre angolari di ogni sistema sociale, assieme alla parentela, l'economia e la politica?

Volendo cercare una risposta in chiave sociologica al quesito ora posto, potremmo forse reperirla in quello che la studiosa statunitense Jane Williams-Hogan (1997) ha definito il «carisma del libro», ovvero quel fenomeno del tutto particolare, al tempo stesso universale – poiché attira l'attenzione su un livello di realtà più profondo, che svolge una funzione unificatrice, e perché parla alle persone al di là delle loro culture di appartenenza – e personale – in quanto invita ogni individuo a confrontarsi con la propria vita e i propri bisogni – nel quale l'individuo trova «in un libro» una risposta che si rivolge specificamente a lui. Se la sociologa Williams-Hogan ha applicato questa categoria ai suoi importanti studi dedicati al teologo, veggente e profeta del «nuovo

cristianesimo» Emanuel Swedenborg (1688-1772)¹⁸, riteniamo che altri casi salienti nel contesto dell'esoterismo non manchino, e anzi che questa sia in realtà una *cifra* sociologica dell'esoterismo.

E ancora, per ritornare a uno degli ambiti prediletti delle ricerche di Jean-Pierre Laurant (1975), si pensi all'applicabilità di questa tesi all'opera del pensatore franco-egiziano René Guénon (1886-1951), autentico spartiacque nel *milieu* esoterico-occultista del XX secolo. Il quale, appunto (a prescindere da alcune esperienze giovanili, che non inficiano il valore della nostra osservazione, e alle quali tuttavia riconosciamo volentieri un'influenza tutt'altro che secondaria nello sviluppo della sua dottrina), si guardò bene dal fondare un qualsivoglia movimento, organizzazione o sodalizio, ma il cui influsso derivato dal suo «carisma del libro» – ossia dall'insieme dei suoi scritti – ha trovato un'eco in numerose personalità che hanno ulteriormente elaborato tali idee, ovvero talora hanno dato vita a vere e proprie genealogie e organizzazioni, confraternite sufi e logge massoniche, movimenti spirituali e istanze culturali, cattedre d'insegnamento universitario e laboratori politici, e così via (Sedgwick 2004). Fu cioè grazie al potere delle idee contenute nei libri di Guénon che alcune persone decisero spontaneamente di creare delle realtà che ne tramandassero il messaggio, e di modellare su di esso la loro vita.

Il caso di specie appena menzionato è d'altro canto significativo, nella nostra ottica, poiché ci troviamo di fronte a uno straordinario «fiume carsico» che attraversa la storia del pensiero occidentale in epoca contemporanea, e che non riguarda solamente le scelte intellettuali di cerchie ristrette di individualità isolate, ma ha saputo dare vita alla socializzazione di una cultura, alimentando – forse suo malgrado – un movimento nell'accezione sociologica del termine, costituito da una complessa teoria di gruppi spesso discreti e nondimeno assai influenti nel panorama religioso e spirituale occidentale contemporaneo, influenzando in maniera ben più cospicua di quanto appaia a un primo sguardo gli studi religiosi dell'ambiente accademico.

Si potrebbe peraltro proseguire ulteriormente nell'indagare in quale misura il fenomeno del «carisma del libro» svolga un ruolo tutt'altro che secondario nella socializzazione dell'esoterismo. Ci siamo recentemente occupati noi stessi di tale argomento nell'ambito dello studio di alcuni parallelismi fra due personalità dell'esoterismo contemporaneo¹⁹, una delle quali – ci riferiamo a George Ivanovitch Gurdjieff (1866-1949) – ha a sua volta esercitato un'influenza tanto estesa quanto talora poco conosciuta sulla letteratura, l'arte, l'architettura e la musica, per non dire della straordinaria rilevanza in alcuni ambiti del pensiero esoterico che è risultata dall'impatto del suo insegnamento, diversamente interpretato da scuole, correnti e discepoli indipendenti.

¹⁸ Cfr. Williams-Hogan (2004).

¹⁹ Cfr. Zoccatelli (2005).

Ulteriormente, e proprio sulla scorta del «caso Gurdjieff» appena menzionato, riteniamo che per svolgere un'adeguata sociologia dell'esoterismo, la categoria di «carisma del libro» vada associata a un secondo utensile, il quale origina dalla constatazione che uno dei contesti culturali nei quali le idee – religiose o non religiose che siano, esoteriche o non esoteriche che siano – prendono corpo, deriva dalla «ricezione» che le medesime idee hanno all'interno del panorama culturale circostante. Ovvero riteniamo che vada impostata e svolta un'adeguata «sociologia della ricezione» dell'esoterismo. La quale, però – come liricamente proposto da Eugenio Montale (1896-1981) ne *I Limoni* – non sia svolta con lo spirito di quanti «si muovono soltanto fra le piante dai nomi poco usati: bossi ligustri o acanti», ma sia costitutivamente affetta da quella modestia e insaziabile curiosità intellettuale di coloro che amano «le strade che riescono agli erbosi fossi dove in pozzanghere mezzo seccate agguantano i ragazzi qualche sparuta anguilla».

Riferimenti bibliografici

- Bateson G., Bateson M.C. (1987), *Angels Fear. Towards an Epistemology of the Sacred*, Macmillan, New York.
- Beckford J.A. (1984), *Holistic imagery and ethics in new religious and healing movements*, «Social Compass», 32, pp. 259-272.
- Borella J. (2002), *Esoterismo guénoniano e mistero cristiano*, Arkeios, Roma.
- Campbell C., «The Cult, the Cultic Milieu and Secularization», in Hill M. (a cura di), *A Sociological Yearbook of Religion in Britain - 5*, SCM Press, Londra, 1972, pp. 119-136.
- Champion F. (1989), *Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique-ésotérique*, «Archives de Sciences sociales des Religions», 67/1, pp. 155-169.
- «La Nébuleuse mystique-ésotérique. Une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique», in Martin J.B., Laplantine F. (a cura di), *Le Défi magique. I. Esotérisme, occultisme, spiritisme*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1994, pp. 315-326.
- Dericquebourg R. (1999), *La Christian Science*, Elledici, Leumann (Torino).
- Deutsch N. (2002), *L'immaginazione gnostica. Gnosticismo, mandeismo e misticismo della merkavah*, Arkeios, Roma.
- Eco U. (1988), *Il pendolo di Foucault*, Bompiani, Milano.
- Faivre A. (1992), *L'esoterismo. Storia e significati*, SugarCo, Carnago (Varese).
- (1996), *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 voll., Gallimard, Paris.
- (1999), *Esoterismo e tradizione*, Elledici, Leumann (Torino).
- «Émile Poulat et notre domaine», in Zuber V. (a cura di), *Un objet de science, le catholicisme. Réflexions autour de l'œuvre d'Émile Poulat*, Bayard, Paris, 2001, pp. 209-213.
- (2002), *L'ésotérisme*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Faivre A., Voss K.C. (1995), *Western Esotericism and the Science of Religion*, «Numen», 42, pp. 48-77.

- Faivre A., Hanegraaff W.J. (a cura di) (1998), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Peeters, Leuven.
- Ferrarotti F. (2002), *Lineamenti di storia del pensiero sociologico*, Donzelli, Roma.
- Filoramo G. (1993), *Figure del sacro. Saggi di storia religiosa*, Morcelliana, Brescia.
- Gibbons B.J. (2004), *Spiritualità e Occulto. Dal Rinascimento all'Età Moderna*, Arkeios, Roma.
- Hanegraaff W.J. (1995), *Empirical method in the study of esotericism*, «Method & Theory in the Study of Religion», 7-2, pp. 99-129.
- Hanegraaff W.J., Faivre A., van den Broek R., Brach J.P. (2005), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, 2 voll., Brill, Leiden.
- Heelas P. (1999), *La New Age. Celebrazione del sé e sacralizzazione della modernità*, Editori Riuniti, Roma.
- Introvigne M. (1989), *Le nuove Religioni*, SugarCo, Milano.
- (1990), *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano.
- (1993), *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Carnago (Varese).
- Laurant J.P. (1975), *Le sens caché dans l'oeuvre de René Guénon*, L'Age d'Homme, Lausanne.
- (1992), *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, L'Age d'Homme, Lausanne.
- (1993), *L'Ésotérisme*, Les Éditions du Cerf, Paris.
- “Ésotérisme et transmission”, in Caron R., Godwin J., Hanegraaff Wouter J., Vieillard J.L. (a cura di), *Ésotérisme, Gnozes et Imaginaire symbolique. Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Peeters, Leuven, 2001, p. 765-772.
- (2003), *Le sociologue et le “paradigme ésotérique”*, relazione inedita presentata in occasione del 27° convegno della SISR (Société Internationale de Sociologie des Religions), Torino 21-25 luglio 2003, sessione TST 4 («Le paradigme ésotérique. Quelle sociologie de l'ésotérisme?»).
- Mayer J.F. (1993), *Les Nouvelles Voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, L'Age d'Homme, Lausanne.
- (1999), *Note sur les “nouveaux mouvements magiques”*, «ARIES», 22, pp. 86-100.
- Melton J.G. (1982), *Magic, Witchcraft, and Paganism in America. A Bibliography*, Garland, New York - London.
- Secret F. (2002), *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, Arkeios, Roma.
- Sedgwick M. (2004), *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*, Oxford University Press, New York.
- Simmel G. (1992), *Il segreto e la società segreta*, SugarCo, Carnago (Varese).
- Stroumsa G.G. (2000), *La Sapienza nascosta. Tradizioni esoteriche e radici del misticismo cristiano*, Arkeios, Roma.
- Tiryakian E.A. (1972a), *Toward the Sociology of Esoteric Culture*, «The American Journal of Sociology», 78, pp. 491-512.
- (1972b), *Esotérisme et exotérisme en sociologie (La sociologie à l'âge du Verseau)*, «Cahiers Internationaux de Sociologie», 52, pp. 33-50.
- (a cura di) (1974), *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, Wiley, New York.

- Truzzi M., "Definition and Dimensions of the Occult. Towards a Sociological Perspective", in Tiryakian E.A. (a cura di), *On the Margin of the Visible. Sociology, the Esoteric, and the Occult*, Wiley, New York, 1974, pp. 243-255.
- Urban H.B. (2001), *The Economics of Ecstasy. Tantra, Secrecy, and Power in Colonial Bengal*, Oxford University Press, New York.
- Weber M. (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen.
- Williams-Hogan J. (1997), *Moving Beyond Weber's Concept of Charisma. The Role of Written Text in the Founding of the Swedenborgian Church*, relazione inedita presentata in occasione dello «Swedenborg Seminar» (American Academy of Religion).
- (2004), *Swedenborg e le Chiese swedenborgiane*, Elledici, Leumann (Torino).
- Zoccatelli P.L. (2000), *Il paradigma esoterico e un modello di applicazione. Note sul movimento gnostico di Samael Aun Weor*, «La Critica Sociologica», 135, pp. 33-49.
- (2002a), *Forme del buddhismo in Italia. Il caso Shinnyo-en*, «La Critica Sociologica», 140, pp. 100-112.
- (2002b), *Notes on the Esoteric Paradigm*, relazione inedita presentata in occasione della 2002 International Conference («Minority Religions, Social Change, and Freedom of Conscience») organizzata da The University of Utah, CESNUR e Brigham Young University International Center for Law and Religion Studies (Salt Lake City, Utah, U.S.A., e Provo, Utah, U.S.A., 20-23 giugno 2002).
- (2003), *Ossimori e palindromi euristici: l'aumismo, fra religione ed esoterismo*, «Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione», XVIII/47, pp. 101-111.
- "L'aumisme: religion de l'unité des visages de Dieu ou nouveau syncrétisme", in Mayer J.F., Kranenborg R. (a cura di), *La naissance des nouvelles religions*, Georg Éditeur, Genève, 2004a, pp. 183-212.
- (2004b), *AAA. Sociologia dell'esoterismo cercasi*, «La Critica Sociologica», 151, pp. 84-92.
- (2005), *Note a margine dell'influsso di G. I. Gurdjieff su Samael Aun Weor*, «Aries. Journal for the Study of Western Esotericism», 5-2, pp. 255-275.