

GNOSTICISMO EBRAICO: STORIA E METAFISICA DEL GIUDAISMO IN G. SCHOLEM

FRANCESCO PERRICELLI

Quando nel 1925 Scholem è diventato docente alla Hebrew University of Jerusalem, tenendo le proprie lezioni sulla mistica ebraica e sulla Cabala in particolare, il mondo accademico si è trovato di fronte alla nascita di una nuova disciplina, molto diversa da quella che poteva essere stato fino ad allora il più generico ambito della storia delle religioni. Il grosso debito nei confronti dello storico ebreo è rappresentato dal fatto che per la prima volta si venivano a chiarire le esatte valenze di un pensiero che per lungo tempo era stato inquadrato nell'ottica della superstizione e della magia, rimanendo patrocinio di sette esoteriche a carattere iniziatico non solo ebraiche, come il chassidismo polacco di inizi ottocento, ma persino cristiane ed occultistiche. In virtù dell'enorme mole di manoscritti letti, per lo più scritti in aramaico, Scholem è a buon diritto divenuto l'autorità indiscussa della storia della mistica ebraica, coinvolgendo nelle sue ricerche, non solo gli storici delle religioni, ma anche filosofi e storici della cultura in generale: dire Cabala ha significato dire Scholem.

Alla sua morte, un'opera di revisione delle tematiche affrontate, delle metodologie e degli strumenti impiegati, è diventata necessaria, in particolar modo per tutte quelle questioni per le quali si sono rivelate indispensabili le conoscenze di opere scoperte solo successivamente: «[...] il faudra encore de nombreuses années pour que les appréciations de G. Scholem ne soient plus reconnues comme des vérités révélées - la science aussi a ses vérités révélées!» (Mopsik 1990, trad. it. p. 16).

Le problematiche lasciate aperte da Scholem, dal punto di vista storiografico, risentono del fatto che egli ha sempre prediletto l'analisi dei testi e dei personaggi più rappresentativi della tradizione cabalistica stessa, definendone relazioni ed analogie tra questi ed altre realtà culturali coeve e co-presenti, talvolta, lontani nel tempo e nello spazio, tal'altra, senza avere la possibilità di realizzare uno studio *sistematico*, storico e fenomenologico, oltre che testologico, delle reciproche influenze individuate (Idel 1988a, trad. it. p. 38). Moshè Idel definisce l'atteggiamento del proprio maestro nei termini di *statica ideologia testologica*, pur ammettendo che un simile lavoro avrebbe rappresentato per Scholem un'impresa di notevole fatica e consistenza (ivi, trad. it. p. 39). Probabilmente le ragioni di una simile impostazione metodologica risiedono nel desiderio di limitare all'essenziale i rapporti che la mistica ebraica ha avuto con altre culture, perfino con quelle che avrebbero avuto parte preminente nella genesi e nello sviluppo della Cabala, quali il neoplatonismo, l'aristotelismo e lo gnosticismo. Infatti, pur sostenendo la dipendenza nei confronti delle tradizioni gnostiche di molte dottrine come quella delle *Sephiroth*, dell'esilio della *Shekinah* e dell'origine del male, Scholem ha sempre posto l'accento sullo sviluppo personale e particolare che esse ebbero in seno alle comunità ebraiche, con l'esplicito scopo di salvaguardare l'autenticità e la purezza dello spirito mistico giudaico, vera identità storica e sovra-storica del popolo ebraico (Scholem 1957, trad. it. pp. 16-22).

Una simile impostazione ideologica del metodo scholemiano rende necessaria una revisione delle sue asserzioni, per chiarire quei punti oscuri determinati dal suo stesso

paradigma interpretativo, oltre che da possibili errori d'interpretazione dovuti anche alla non conoscenza di una mole notevole di opere esaminate solo più tardi dai suoi discepoli. Una delle conseguenze della prospettiva apologetica di Scholem è stata, ad esempio, la netta separazione dalla mistica giudaica della cosiddetta "Cabala cristiana". Benché non esista una "tradizione", o per meglio dire una "trasmissione"¹ esoterica simile a quella giudaica dello *Zohar* in seno al cristianesimo, l'interscambio esistito tra i cabalisti ebrei e la filosofia platonica fiorentina e diverse figure di spicco degli ordini religiosi cattolici – tale è il caso di Elias Levita ed Egidio da Viterbo, o il caso di Leone l'Ebreo – non può che rendere plausibile l'ipotesi che il pensiero cabalista ricevette taluni influssi che legittimano la ricerca, accanto ad un nucleo originale, anche di eventuali evoluzioni frutto proprio dell'osmosi culturale della prima metà del '500. D'altra parte, l'influenza della dottrina delle *sephiroth*, del linguaggio e di Dio sono ancora evidenti in Leibniz (cfr. Coudert 1995), i cui rapporti con la Cabala zoharica e lurianica sono testimoniati dai contatti personali ed epistolari con Christian Knorr von Rosenroth (Coudert 1996, pp. 467-484), autore della *Kabbala Denudata*, opera attraverso la quale si ebbe la diffusione di molte delle principali tematiche cabalistiche all'interno della cultura europea fino agli inizi del '900.

Tra le problematiche lasciate irrisolte, dal punto di vista storico, oltre che fenomenologico, estremo interesse suscitano i rapporti tra la filosofia e la Cabala e tra questa e lo gnosticismo. Moshè Idel ha ampiamente documentato l'interdipendenza tra aristotelismo e mistica ebraica, soprattutto in *Kabalah. Nuove prospettive* ed in *Maimonide e la mistica ebraica* (Idel 1991). L'autore dimostra con analisi filologiche puntuali, la validità delle ipotesi di Graetz (ivi, trad. it. pp. 20-22), secondo le quali la filosofia maimonidea avrebbe avuto un peso determinante sulla origine e sullo sviluppo della cabala, tesi preferibili, sotto molti aspetti, a quelle di Scholem che ha sempre tentato di stabilire una cesura netta tra mistica e filosofia.

Mentre Graetz ha ritenuto che la cabala sia nata da una reazione dei circoli rabbinici alle affermazioni di Maimonide nella *Guida dei Perplexi*, secondo le quali il significato riposto ed esoterico dell'*Opera del Carro* e dell'*Opera della creazione* era andato irrimediabilmente perduto, Scholem individuava la genesi del pensiero cabalista nella tensione esistente tra mito e antimitismo rabbinico, secondo quello che a tutti gli effetti può essere definito il suo metodo dialettico²: Tesi- il momento storico in cui, attraverso il mito e le *Aggadoth* (le leggende che posseggono anche carattere storico), le tensioni spirituali della religione ebraica si manifesterebbero in forma mitica; Antitesi- attraverso la *Halakah*, l'insieme dei precetti e delle leggi legate alla Torah, il rabbinismo ortodosso si esprime in senso antimitico, soffocando quegli elementi "irrazionali", ma al tempo stesso vitali, dell'ebraismo; Sintesi- attraverso il recupero dei mitologumi e delle suggestioni della fase mitica, la mistica sorge in reazione al razionalismo rabbinico, riaffermando prepotentemente la vitalità dello "Spirito del Giudaismo" (Scholem 1957, trad. it. pp. 20-21).

L'ostilità nei confronti della filosofia da parte di Scholem, non è *tout court*, ma è rivolta quasi esclusivamente alla filosofia aristotelica in quanto filosofia razionalistica per eccellenza; questo atteggiamento è facilmente comprensibile a partire da un esame del contesto culturale in cui il giovane Scholem si forma e che vede, da parte degli storici della *Scienza del Giudaismo*, il tentativo di fare della fede ebraica una teologia razionale in vista di un'assai improbabile assimilazionismo nella cultura tedesca. Si può certamente vedere in tale approccio metodologico, seppur con le dovute cautele, un certo debito nei

¹ Più corretta traduzione del termine "Cabala".

² Moshè Idel definisce tale metodo "hegeliano" (Idel 1988a, trad. it. p.91).

confronti dell'idealismo e del romanticismo di inizio ottocento: le reazioni della mistica contro il razionalismo teologico rabbinico rappresentano per Scholem la manifestazione dello spirito del popolo ebraico che si inverte di volta in volta nella storia. Potremmo dire di essere davanti al conflitto dialettico tra forma e materia, tra pensiero soggettivo e pensiero oggettivo, che si "assolutizza" nella "teosofia"³; la Cabala teosofica⁴, infatti, quella su cui l'autore si esprime più diffusamente, attraverso la prassi della *Halakah* (Scholem 1974b, trad. it. pp. 179-182) sostiene di influenzare il mondo delle Sefirot, compiendo quell'opera palingenetica e di redenzione che coinvolge la stessa natura divina. Questo aspetto, però, mette in luce l'insita contraddizione della tesi che vuole che la Cabala sia nata come reazione antinomica. Come sottolineato da Moshé Idel, i primi cabalisti, come quelli del circolo di Gerona, furono rabbini che rigorosamente praticavano i precetti. Pertanto, la presunta antinomia della Cabala, che avrebbe fatto della stessa una "tradizione" antitradizionale⁵, quasi eretica per l'ortodossia rabbinica, è senz'altro da rivedere.

Probabilmente, in questo come in altri casi, vale la valutazione generale che Mopsik fa del lavoro di Scholem secondo la quale lo storico berlinese introdurrebbe, nelle sue trattazioni, considerazioni metafisiche, filosofiche e persino escatologiche (Mopsik 1990, p. 14).

L'atteggiamento di Scholem potrebbe interpretarsi come il tentativo apologetico di rievocare ed affermare la vera forza vitale del giudaismo, il *Genius Populi*, ed esserne non solo vate ma anche mano agente. È indicativo il fatto che abbia sempre interpretato il sionismo, di cui fece parte fin dal 1911 (Scholem 1976, p. 8), in un senso morale e mai politico, tanto che allo scoppio della prima guerra mondiale si è dichiarato contrario all'intervento in guerra, ribadendo che Israele nulla aveva da condividere con la storia, la politica e l'economia dell'Europa (ivi, p. 13)⁶.

Per ciò che riguarda il rapporto tra la filosofia maimonidea e la Cabala, Idel sostiene che il pensiero di Maimonide ha influenzato in maniera considerevole la mistica ebraica, in particolare la corrente della Cabala estatica di Abulafia. Questi scrisse diversi commentari alla *Guida ai perplessi* puntualizzando lo spessore degli insegnamenti esoterici in essa celati. Secondo Maimonide le conoscenze esoteriche relative alla *Ma'aseh Bereshit* e alla *Ma'aseh Merkavah* erano state irrimediabilmente perdute dai rabbini, i quali avrebbero mantenuto solo una conoscenza simbolica e comunque parziale di tali dottrine. Tali ipotesi sarebbero apparse come blasfeme tanto da divenire un termine di confronto imprescindibile per tutti quei circoli esoterici che sostenevano di conservare integra la trasmissione delle conoscenze relative all'Opera della Creazione e all'Opera del Carro. Le reazioni furono aspre nella maggior parte dei casi e quasi tutte portarono ad un

³ La teosofia rappresenta per Scholem non soltanto il momento in cui il mistico si avvicina a Dio, bensì il raggiungimento di una profonda autoscienza da parte dell'ebreo sia come individuo sia come parte integrante del popolo cui il divino affidò la missione messianica di restaurazione del cosmo dopo la "caduta".

⁴ Le differenze tra la Cabala teosofica e quella estatica o profetica sono molteplici. Infatti, la cabala Teosofica, impiega buona parte dei propri sforzi alla comprensione della struttura cosmogonia dell'universo, individuando nelle *sefirot* i gradi successivi della emanazione divina. La cabala estatica, invece, più vicina alle tematiche sviluppate nel *Sepher Yetzirah*, ricerca il conseguimento dell'*unio mystica* attraverso lo studio delle lettere ebraiche, riducendo al minimo l'importanza delle *sefirot*.

⁵ «I grandi simboli dei cabalisti provengono certamente dal profondo di un sentimento ebraico-religioso autentico e fattivo; ma ad essi partecipano pur sempre mondi estranei di carattere mitico [...]. Lo scopo di quelle antiche immagini mitiche – lasciate in eredità dagli gnostici ai redattori del libro Bahir e così a tutta la Qabalà – era alla fin fine e propriamente la distruzione della legge, che col suo sorgere aveva infranto l'ordine mitico» (Scholem 1957, trad. it. p. 43).

⁶ L'intervista fu realizzata nella primavera del 1975 dall'editore di *Shdemot*, Muki Tzur, e da un suo collaboratore, Abraham Shapira.

aumento della produzione letteraria tendente a smentire le affermazioni di Maimonide e alla diffusione, oltre che alla stesura, di diversi testi di Cabala teosofica. Sotto tale aspetto le tesi di Graetz, secondo le quali il confronto tra la religione ebraica e la filosofia maimonidea sarebbe stato un grosso *input* per lo sviluppo delle correnti cabalistiche, ha storicamente maggior pregio di quelle di Scholem inerenti lo stesso argomento e aventi un carattere più spiccatamente fenomenologico (Idel 1991, trad. it. p. 22). Dall'altro lato l'influenza del pensiero di Maimonide ha avuto anche un valore positivo, attestato non solo dalle lodi intessute nei suoi confronti da Abulafia, ma soprattutto dal fatto che persino la Cabala teurgico-teosofica ne rimase influenzata, in particolar modo per ciò che riguarda l'utilizzo di diversi elementi linguistici. Secondo Idel: «[...] la terminologia filosofica serviva non solo da termine di auto-comprensione, ma anche da mezzo di comunicazione» (ivi, trad. it. p. 118).

Altro aspetto più controverso è rappresentato dal rapporto tra cabala e gnosticismo. In più di una occasione Idel propone come tesi basilare del maestro quella espressa nel 1974, secondo la quale la cabala sarebbe nata dalla tensione che ad un certo punto si sarebbe venuta a creare tra neoplatonismo e “gnosticismo preesistente” nel giudaismo medievale: «Nel suo significato storico la Qabalah può essere definita come il prodotto della compenetrazione dello gnosticismo ebraico e del neoplatonismo» (Scholem 1974b, trad. it. p. 45). Tale posizione pone in luce uno dei punti fermi delle tesi di Scholem: lo gnosticismo sarebbe stato la fonte dalla quale l'esoterismo ebraico avrebbe tratto i propri collegamenti con il “mito”. Questa opzione, però, così sinteticamente espressa, non chiarisce quella che fu la travagliata opera di ricerca dell'autore, che spesso ha manifestato seri dubbi sulla solidità e reale storicità della propria affermazione.

La tesi espressa nel 1974 da Scholem, afferma che l'insieme dei mitologumi e dei simboli gnostici preesistenti alla cabala in seno ai circoli esoterici giudaici sarebbero comunque riferibili ad un universo simbolico non ebraico, penetrati al tempo della composizione delle opere sulle *Hekaloth* e poi rimasti in uno stato di “animazione sospesa”, in attesa di trovare un terreno fertile per riemergere. Sarebbe avvenuta una sorta di “gnostificazione” delle correnti esoteriche ebraiche (Idel 1988a, trad. it. p. 44). Le opinioni di Scholem a tale riguardo, però, mostrano una costante evoluzione. Ne *Le grandi correnti della mistica ebraica* è espressa chiaramente la tesi secondo la quale la mistica della *Merkavah* sia stata influenzata da elementi simbolici e mitici orientali:

I grandi simboli dei cabalisti provengono certamente dal profondo di un sentimento ebraico-religioso autentico e fattivo; ma ad essi partecipano sempre mondi estranei di carattere mitico [...]. Senza questi mondi estranei l'esperienza di quei mistici ebrei antichi non avrebbe ricevuto un'espressione così tipica. La gnosi, una delle ultime grandi manifestazioni del mito nel pensiero religioso, concepita proprio in lotta contro i suoi vincitori monoteisti, ha prestato ai mistici ebrei il suo linguaggio metaforico (Scholem 1957, trad. it. p. 45).

Tali elementi sarebbero stati comunque introdotti ed elaborati all'interno della cultura esoterica ebraica nella più totale ortodossia religiosa, tanto che Scholem parla, al contempo, di uno “gnosticismo ebraico ortodosso” e di uno “gnosticismo eretico”. È molto strano che all'interno della stessa opera, nei capitoli riguardanti lo *Zohar* e la cabala di Isaac Luria, egli tenda a sottolineare il carattere rivoluzionario delle tematiche cabalistiche proprio a partire da quegli stessi elementi gnostici presenti nella produzione mistica del II sec. d.C. Nella mistica della *Merkavah* la risalita dell'uomo al piano divino avviene attraverso tutta una serie di realtà intermedie rappresentate da angeli guardiani molto simili agli arconti gnostici, ma il fine ultimo della risalita non è quello di conoscere Dio stesso ma solo la *Kavod*, cioè la “Gloria di Dio”; inoltre, l'esistenza del male e delle *Hekaloth* oscure, controparte demoniaca dei “palazzi” conducenti al divino, è giustificata

nei termini di una insubordinazione. All'interno dello *Zohar* e della cabala luriana, proprio in quelle particolari espressioni delle correnti esoteriche dell'ebraismo all'interno delle quali, secondo l'autore de *Le grandi correnti della mistica ebraica*, sono ravvisabili maggiormente le tracce delle influenze gnostiche (ivi, trad. it. p. 225), assistiamo ad una "eterodossia" della mistica giudaica. Non è più la gloria divina il fine ultimo dell'esperienza del mistico, ma la stessa conoscenza dei processi cosmogonici interni a Dio e all'universo; non è più un atto di arroganza con la conseguente caduta all'origine della nascita del male, ma esso diventa una esasperazione della middah (attributo) del rigore di Dio, per ciò che riguarda lo *Zohar* (Scholem 1971, trad. it. pp. 52-53), una scoria da cui la divinità vuole purificarsi dando avvio ai processi cosmogonici universali, secondo Luria (Scholem 1960, trad. it. pp. 140-141); non è più la semplice conoscenza di piani invisibili e sottili il fine del mistico nelle sue operazioni teurgiche, ma l'azione stessa sulla struttura delle Sephiroth, emanazioni divine, tendente a culminare in un'opera messianica di redenzione dell'intero universo creato e/o emanato. Quest'ultimo aspetto dà realmente la misura rivoluzionaria ed "eretica" degli sviluppi degli elementi "gnostici" da parte della cabala, se si prende in considerazione il fatto che Dio sembra avere "bisogno" dell'aiuto dell'uomo per compiere un'opera di purificazione di un mondo – o persino di più mondi, secondo il mito dei *Re di Edom*⁷ – creato imperfetto da un essere che ha l'esigenza di purificarsi da scorie (Luria) o comunque capace di eccessi di ira che producono il disordine cosmico e il Male metafisico. Al di là di eccessive semplificazioni, dalle opere di Scholem si evince la piena consapevolezza del passaggio da una ortodossia, più o meno manifesta, nella mistica della *Merkavah*, ad una rottura con la tradizione, arrivando finanche a definire antinomica, come si è detto, la tradizione cabalistica.

Perché, dunque, elementi gnostici inseriti nella cultura ebraica attraverso una rielaborazione ortodossa e conservati per più di mille anni, non avrebbero presentato alcuna cristallizzazione al punto da essere rielaborabili in senso non ortodosso, quasi fossero inseriti per la prima volta? Potevano degli elementi dello gnosticismo, divenuto patrimonio esclusivo di circoli ebraici ristretti, a carattere esoterico ed iniziatico, essere trasmessi con tale asetticità per mille anni fino al punto da essere utilizzabili come cera molle?

Nella visione "dialettica" scholemiana, la cabala prenderebbe dallo gnosticismo quell'immaginario mentale necessario allo sviluppo di una mistica intesa come reazione all'antimitismo rabbinico. Tale tesi non avrà grosse rielaborazioni, nonostante il fatto che ne *La Kabbalah e il suo simbolismo*, l'autore manifesti delle difficoltà a sostenerle: «Nonostante non esistano tesi conclusive, l'unico anello di congiunzione con il mito sembra rappresentato dalla gnosi» (ivi, trad. it. p. 124). La funzione del linguaggio e dei mitologumena di derivazione gnostica non limiterebbe il loro apporto a quanto testé detto, ma rivestirebbe un ruolo importante anche nella diffusione delle correnti cabalistiche tra le masse popolari:

Lo gnosticismo, una delle ultime grandi manifestazioni del mito all'interno del pensiero religioso, concepito almeno in parte nella lotta contro gli ebrei che lo avevano superato, ha fornito ai mistici ebrei il loro linguaggio. [...] Ma questa rinascita di concezioni mitiche nel pensiero dei mistici ebrei li univa a priori e con la massima forza a certi impulsi della fede popolare, precisamente a impulsi originari ed estremamente efficaci connessi alla paura della vita e della morte dell'uomo semplice a cui la filosofia ebraica non ha saputo rispondere con saggezza (ivi, trad. it. p. 125).

Questo passo fornisce diversi elementi di confronto tra lo gnosticismo ebraico della *Merkavah* e l'insieme degli elementi gnostici presenti nella cabala medievale.

⁷ Il mito è già presente all'interno del *Sepher ha-Bahir*.

Elemento comune ad entrambi sarebbe l'utilizzo di un linguaggio mitico derivato da correnti culturali appartenenti ad uno stadio di sviluppo della coscienza religiosa ormai superato dall'ebraismo. Anche l'ostilità dello gnosticismo nei confronti dell'ebraismo viene letta da Scholem come importante anello di congiunzione con le comunità ebraiche che avrebbero accolto al loro interno i mitologumena della gnosi (Goetschel 1985, trad. it. pp. 33-37). Il Demiurgo e suo figlio hanno entrambi nomi di derivazione ebraica e conservano tutti i caratteri del Dio della Genesi, sennonché il primo è la divinità responsabile del male e delle imperfezioni che affliggono l'uomo, oltre ad essere quel limite che impedisce al miste di ritornare al *Pleroma* originario. Senza dilungarci sui miti gnostici, ci sembra opportuno sottolineare il fatto che in più di una occasione Scholem afferma che gli elementi ebraici presenti nello gnosticismo sono verosimilmente da attribuire ad ebrei eretici che avrebbero elaborato tesi dualistiche e perfino il nome stesso del Demiurgo. È altresì indicativa la presenza, quasi ricorsiva, del motivo forte del primato del monoteismo vincitore dello stesso gnosticismo. Sia all'interno de *Le grandi correnti della mistica ebraica* sia ne *La Kabbalah e il suo simbolismo*, lo gnosticismo è presentato in una condizione di inferiorità rispetto all'ebraismo ortodosso.

La stretta interdipendenza tra Gnosi e circoli ebraici trova un apparente riscontro in un passo del *Trattato Tripartito*:

È per questo che quanti hanno udito ciò che dissero, non rifiutarono nulla, sebbene dopo averne accolto gli scritti li interpretarono in diversi modi, suscitando le numerose sette che tuttora esistono presso i Giudei. Da una parte, alcuni affermano che è un Dio uno, quello proclamato dalle antiche scritture. Altri affermano che ci sono più (dei). Alcuni affermano che Dio è semplice e che era una mente unica nella natura. Altri affermano che la sua azione è duplice, ed è all'origine del bene e del male. Altri ancora affermano pure che è l'artefice di ciò che esiste. [...] Certo le opinioni del genere sono molte: i loro maestri della Legge produssero molteplici e diverse forme di scritture (Morali 1982, p. 403).

Una considerazione di carattere metodologico sorge immediata da quanto appena detto. Il modello interpretativo scholemiano della storia giudaica, definito dialettico, non è lineare e spesso i due momenti della tesi e della antitesi sono parallelamente presenti nella stessa epoca storica dando così risalto al fatto che spesso sembra che l'attenzione di Scholem sia rivolta essenzialmente alla storia del solo ebraismo "ortodosso". In tal modo, la mistica si viene a configurare non solo come una reazione al razionalismo rabbinico, ma anche come figlia ed alternativa all'eresia "gnostica" e mitica.

Una funzione assai diversa nei due periodi storici ebbero il linguaggio e i simboli gnostici in termini di diffusione delle dottrine esoteriche. Tutta la letteratura degli *Hekaloth* era totalmente riservata ad una élite di iniziati, a circoli esoterici fortemente ristretti. Almeno apparentemente, nella cabala avrebbero svolto, invece, la funzione di penetrazione e coinvolgimento delle masse; ciò venne senz'altro favorito dal pullulare di opere magiche definite cabalistiche. Non si trattò mai, però, di una dottrina esoterica; come lo stesso Scholem sottolinea, molti testi sono stati mantenuti segreti per diverso tempo prima di conoscere una, seppur limitata, divulgazione. Questo fu, certamente, il caso dello *Zohar* e soprattutto della cabala lurianica, i cui contenuti fortemente rivoluzionari avrebbero incontrato non poche resistenze al punto da spingere gli allievi di Luria ad alterarne talune istanze (Scholem 1960, trad. it. p. 268).

È interessante riferire una tesi alternativa a quella appena esposta, suggerita e ampiamente argomentata da Idel, secondo la quale gli elementi gnostici presenti all'interno dell'ebraismo andrebbero considerati come il frutto di quelle medesime dottrine segrete ebraiche di epoca talmudica che avrebbero influenzato le successive correnti gnostiche (ivi, trad. it. p. 45). Rimanendo, quindi, per oltre un millennio riservate e ben

custodite all'interno di alcuni circoli iniziatici ebraici, sarebbero venute alla luce all'interno della produzione cabalistica, non appena le condizioni storico-culturali lo permisero.

Fin qui si è tenuto conto della tesi scholemiana secondo la quale gli elementi gnostici della Cabala sarebbero pervenuti da tradizioni orientali, passati poi attraverso circoli iniziatici ebrei, adattati all'ortodossia rabbinica, quindi assorbiti all'interno della mistica della *Merkavah* e conservati per oltre un millennio. È possibile però individuare all'interno di un'opera dello stesso autore scritta nel 1962, ma frutto di circa quaranta anni di lavoro, una seconda tesi, secondo la quale, così come afferma ne *Le origini della kabalà* (Scholem 1962), le istanze gnostiche sarebbero entrate a far parte non soltanto delle idee dei mistici ebrei, ma persino di taluni ambienti rabbinici che li avrebbero assorbiti rendendoli coerenti con le dottrine religiose ebraiche, realizzando così quello che propriamente Scholem definisce “gnosticismo ebraico” o anche “gnosticismo non eretico”. In tal senso la simbologia gnostica sarebbe penetrata nelle dottrine ebraiche in maniera indiretta, attraverso una progressiva rielaborazione ed assimilazione. È doveroso chiedersi come si possa asserire che la mistica sia stata una reazione all'antimitismo rabbinico; Idel sottolinea, a tal proposito, le difficoltà che incontrano le posizioni scholemiane, quando tendono a squalificare totalmente il contributo e il ruolo attivo che gli ambienti rabbinici ebbero all'origine delle dottrine cabalistiche. In linea con la tesi di Idel, pertanto, la reazione degli ambienti rabbinici alle tesi Maimonidee ha avuto un ruolo di primo piano nella diffusione della cabala. Inoltre, l'accostamento fatto da Scholem, in modo implicito e non sempre puntuale e chiaro, tra il pensiero aristotelico e taluni circoli rabbinici, basato essenzialmente sull'analogo utilizzo del metodo allegorico contrapposto a quello simbolico della cabala, finisce per privare del giusto valore l'importanza dell'allegoria stessa nel linguaggio e nella psicologia del mistico (Idel 1988a, trad. it. p. 202).

Per la cabala teosofica i precetti hanno un valore teurgico e la loro pratica comporterebbe delle conseguenze nel mondo stesso delle *sephiroth*, in seno alla medesima attività di Dio, dottrina attestata già all'interno del *Sepher ha-Bahir*, testo compilato intorno al 1150. Non bisogna dunque esasperare il significato delle tensioni tra rabbini e pensiero maimonideo, poiché si rischierebbe di interpretare la nascita della cabala come reazione di taluni circoli rabbinici contro la filosofia aristotelica, mentre Idel ha efficacemente dimostrato le influenze che quest'ultima ha esercitato sulle correnti mistiche ebraiche medievali; per altro i commentatori del *Bahir* non interpretarono mai in senso anti-maimonideo la funzione teurgica e non simbolica dei precetti (Idel 1991, trad. it. p. 43). La questione aperta dello “gnosticismo ebraico” è affrontata in modo critico da Mopsik, le cui posizioni risultano chiare già dal titolo del primo paragrafo del suo contributo *Observations sur l'oeuvre de Gershom Scholem* (Mopsik e Smilevitch 1985): *Du prétendu gnosticisme juif: les écrits de la Merkaba* (ivi, p. 7). L'autore contesta duramente Scholem sia da un punto di vista metodologico sia le conclusioni a cui giunge. È opinione dello storico francese che troppo spesso Scholem abbia dato per scontato talune analogie tra la mistica ebraica e la gnosi, dimostrabili solo all'interno di una definizione di quest'ultima troppo generica e ampia. Scholem, infatti, presupposta l'equivalenza fra Gnosi e “Conoscenza del mondo divino”, ha ritenuto di poter dimostrare un'influenza, non sempre verificata e provata, delle dottrine orientali sui circoli esoterici ebraici (ivi, p. 8). In effetti, assai raramente Scholem dedica ampi spazi a un confronto tra testi cabalistici e testi gnostici, soffermandosi maggiormente sull'analisi di ampie tematiche; ancor più spesso ritiene evidenti talune somiglianze che ad un attento esame si rivelano più problematiche di quel che sembrano. Ne *Le origini della Kabbalah*, la trattazione che egli compie del concetto di Sephiroth nel *Bahir* risulta plasmata sul concetto di Eone: il mondo delle Sephiroth e della Pienezza divina coincide con il

Pleroma, il mondo degli Eoni e degli arconti. Proprio in questa direzione si muovono le critiche di Mopsik, che mostra come la Pienezza di cui si parla nel *Bahir* non ha assolutamente il carattere eccezionale posseduto invece dal *Pleroma* all'interno della gnosi valentiniana. Scholem accosta i due principi metafisici attraverso la traduzione del termine *Malé*, che in ebraico significa per l'appunto "pienezza" e, attraverso quella che può essere definita una nozione tecnica, ne stabilisce la perfetta equivalenza. Mopsik fa notare che, in tal modo, non si tiene conto del fatto che la *Pienezza* – identificata dal *Bahir* con la *Benedizione* emanante dalla lettera "beth", seconda dell'alfabeto ebraico e iniziale del termine benedire e della stessa Genesi (*Bereshith*) – è un concetto proprio della cultura ebraica pre-cabalista, di epoca talmudica e che investe non già una realtà trascendente, bensì il piano di manifestazione fisica (ivi, pp. 12-13). Ciò è indicato dal passo del *Bahir* in cui si afferma che *la Benedizione di YHVH riempie il mondo* (Lowenthal 1999, p. 152). Più recentemente, Nathaniel Deutsch ha aggiunto a tal proposito che l'interpretazione del *Pleroma* come Pienezza all'interno del quale Scholem pone *sia* gli eoni *sia* gli arconti, «denota un fraintendimento potenziale del concetto» (Deutsch 1985, trad. it. p. 85). Mentre per la Gnosi valentiniana gli arconti sono stati creati o emanati successivamente, e non fanno parte del Padre Primigenio, le Sefiroth sono tutte *Middoth* (attributi) di Dio divenute "dynamis". Inoltre, ogni *sephirah* non ha quei caratteri personalistici e autonomi propri degli eoni: esse sono strumenti divini impossibilitati a ribellarsi. Mopsik aggiunge che la struttura midrashica del *Bahir* suggerirebbe che quei presunti elementi gnostici individuati al suo interno possano essere già rintracciati all'interno della tradizione rabbinica e più in generale biblica (Mopsik e Smilevitch 1985, pp. 12-13). È evidente che anche la posizione di Mopsik si presenta piuttosto radicale e rischia di non dare il giusto valore al rapporto tra culture mediorientali, ebraiche e neoplatoniche che necessariamente dovettero entrare in contatto. Dal punto di vista metodologico, è possibile che l'analisi testologica e comparativa si dimostri insufficiente se non supportata da altre indagini di carattere sociologico e antropologico dei rapporti che le comunità ebraiche hanno avuto con le culture altre. Un'ulteriore analogia, la cui interpretazione risulta problematica, è quella relativa all'esistenza di un mondo superiore ed uno inferiore in cui il primo influisce sul secondo, tematica propria non del solo gnosticismo ma anche di altre tradizioni e dottrine come quella neoplatonica; la cabala segna una svolta ribaltando per la prima volta i termini della questione e asserendo che l'inferiore determina un risveglio o, come in precedenza abbiamo detto, una sorta di palingenesi del superiore, una purificazione dai suoi eccessi o addirittura, come nel caso di Luria, dai suoi difetti. Oltre al tema delle *Sefiroth*, Scholem riconosce nella tematica della doppia *Chockmah* quella della doppia *Sophia* valentiniana. La differenza tra la *Shekinah* (cioè la Sapienza inferiore) e la *Sophia* esiliata degli gnostici non è marginale, sebbene le analogie, contrariamente a quanto afferma Mopsik, siano forti; mentre per i valentiniani la *Sophia* inferiore è esiliata nella materia, nel *Bahir* la *Chockmah* di *Malkut* (decima ed ultima *sephirah* dell'albero sphirotico) assume significati diversi, manifestando tanto la presenza di Dio quanto la comunità di Israele, per divenire poi il simbolo dell'anima e infine dell'*ekklesia dei veggenti* nello *Zohar* (Scholem 1960, trad. it. pp. 134-136). Per quanto concerne il carattere femminile della *Shekinah*, l'ipotesi di Scholem è totalmente inclinata a favore di una sua provenienza gnostica. Sembra quasi che lo storico berlinese trascuri la possibilità che un simile tema possa essere contenuto nei *Midrashim* al Cantico dei Cantici, dove i riferimenti di natura sessuale e ierogamica certamente sono frequenti. Mopsik sostiene, con puntuali citazioni, la possibilità che l'introduzione di connotazioni sessuali intorno alla *Shekinah*, ancora assenti in epoca talmudica, siano da ricercare all'interno di tradizioni esoteriche ebraiche pre-cabalistiche e autonome rispetto allo sviluppo dello gnosticismo;

un riferimento possibile potrebbe essere il *Midrash Chir ha-Chirim*⁸, databile tra l'VIII e il IX secolo d.C.

Necessaria attenzione va prestata a quegli elementi gnostici che Scholem ravviserebbe all'interno della Cabala lurianica, soprattutto se si tiene presente che per lo storico quelli sarebbero transitati nel pensiero di Luria e nello *Zohar* proprio a partire dal *Bahir* (Scholem 1957, trad. it. p. 125). Questo aspetto è molto interessante se si tiene conto del fatto che il *rabbi* di Safed non sembra apprezzare molto questa e altre importanti opere scritte tra il XII e il XIV secolo; ancor più significativo è il fatto che l'elemento gnostico, rintracciabile nella produzione lurianica, avrebbe dei caratteri analoghi al manicheismo, totalmente assenti nello *Zohar*.

Tra gli storici che potrebbero essere definiti "scholemiani di prima generazione" e che si sono occupati di verificare le ipotesi del maestro, certamente Tishby è stato uno dei più rappresentativi. Nonostante non si sia mai del tutto staccato dalle tesi di Scholem, è interessante il suo tentativo di condurre un'analisi critica delle analogie e soprattutto delle differenze che possono essere rintracciate tra la Cabala lurianica e le dottrine manichee.

Tishby individua una prima divergenza nel ruolo da attribuire alla creazione di Adamo; infatti, nei testi gnostici il primo uomo è creato dalle forze cadute per servire loro da schiavo e asservire le *scintille di luce* cadute dagli eoni superiori: egli sarebbe, in definitiva, servo del Dio della Bibbia, il Dio della creazione, *Jaldabaoth* (Tishby 1955, pp. 146-152). Diversamente, nel pensiero di Luria Adamo è voluto, ad immagine dell'*Adam Kadmon*, secondo le volontà imperscrutabili dell'*En Soph* al fine di concorrere, con la propria attività individuale e collettiva, in particolare con la preghiera mistica, alla restaurazione dell'unità iniziale purgata dalle scorie da cui Dio stesso si sarebbe voluto liberare: si tratta della premessa allo *Tzimtzum*, la restaurazione.

Inoltre, per la dottrina di Mani in un secondo scontro tra bene e male Adamo riesce a vincere le forze dell'Altro Lato, mentre Luria sostiene che il primo uomo, confrontandosi con le potenze demoniache, fallisce il proprio tentativo di restaurare l'unità iniziale, permettendo, per la seconda volta, alle forze della severità di avere il sopravvento. Sembra quasi che per la cabala di Safed il dramma divino si consumi inesaurevolmente e senza soluzione apparente, in quanto coloro che sono preposti alla sua estinzione non sembrano essere in grado di farlo. Paradossalmente, l'escatologia di Luria sembra essere più ottimistica rispetto agli insegnamenti manichei. Infatti, secondo le dottrine di questi ultimi le forze del Bene avrebbero alla fine trionfato e tutte le particelle di luce sarebbero state riscattate, ma il mondo fisico, definitivamente corrotto, sarebbe stato distrutto. Per il cabalista di Safed le forze dell'Altro Lato sarebbero state annichilate definitivamente e tutto il creato avrebbe goduto della restaurazione nell'unità dell'*En Soph*. Ciononostante, la posizione di Tishby nei confronti della fonte gnostico-manichea della cabala lurianica non si allontana significativamente da quella accennata da Scholem.

Anche Georges Vajda, riprendendo gli studi condotti da Tishby, si limita solo ad evidenziare talune differenze tra lo gnosticismo e le dottrine di Luria, soprattutto per quanto concerne le valenze del messianismo ebraico: «La redenzione messianica d'Israele non è che l'aspetto terrestre del *tiqqun* cosmico» (Vajda 1947, p. 159). Per Vajda, quindi, l'immaginario gnostico-manicheo continua ad essere la fonte privilegiata della Cabala di Safed, che l'avrebbe ereditata dallo *Zohar*, secondo le tesi affermate da Scholem (ivi, p. 157).

Proprio quegli elementi che Scholem ritiene essere i punti di contatto tra la cabala di Luria e lo gnosticismo sono oggetto delle maggiori critiche da parte di Mopsik. È

⁸ Commento al *Cantico dei Cantici* pubblicato nel 1897 a Gerusalemme da L. Grünhut, a partire da un manoscritto oggi irreperibile.

esemplare il velato riferimento al manicheismo fatto dallo storico berlinese ne *Le grandi correnti della mistica ebraica*. Tale riferimento risulta del tutto infondato a partire dalle stesse affermazioni fatte da Scholem ne *La Kabbalah e il suo simbolismo*, se si tiene conto che le *Qliphoth*, da cui ha origine il male, non sono delle realtà che si contrappongono a Dio né ontologicamente né nel senso mitico di una possibile lotta tra il bene e il male. Il male ha origine da un eccesso del “Rigore”, *Din*, già presente all’interno dell’*En Soph* come suo attributo, quindi non ad esso contrapposto. Inoltre, nella cabala lurianica non vi è alcun accenno ad un tentativo, da parte delle *Qliphoth*, di avversare l’*En Soph*. Quest’ultimo vive al di là della condizione del bene e del male, al di là della condizione dell’essere e del non essere.

L’ipotesi di uno “gnosticismo ebraico”, è criticato anche da Hans Jonas, il quale sostiene che nella mistica ebraica, almeno fino alla seconda cabala di Luria, non si ha traccia del dramma divino, tipicamente gnostico, del Dio caduto e dell’auto-redenzione divina (Jonas 1965, p. 293).

L’autore muove così due critiche a Scholem. La prima è quella di aver perso di vista completamente quello che era l’aspetto più significativo della Gnosi, e cioè il dramma che si consuma in seno alla stessa divinità; la seconda è quella di aver concepito in maniera artificiosa l’idea di un “presunto gnosticismo ebraico” ortodosso, per potere rendere conto della differenza più forte tra cabala e gnosticismo, e cioè il monoteismo del primo a fronte del dualismo del secondo. Scholem, di fatto, sembra quasi prevenire le accuse rivoltegli da Jonas ne *La Kabbalah e il suo simbolismo* all’interno della quale abbondano espressioni quali “Dramma di Dio” e “Dio impersonale e Dio Vivente della Creazione”. Il dramma divino è ancora rappresentato dall’origine del Male, ma ancor più interessante è la distinzione tra il Dio demiurgico, quello biblico della creazione, e quello che precedette la cosmogonia e che non necessita neanche di un nome. Il “demiurgo” cabalistico, per così dire, avrebbe secondo lo *Zohar* il nome di *Elohim*, in base all’interpretazione del versetto biblico “In principio *Elohim*...” letto nei termini di “Per il principio (si ebbe) *Elohim*...” (Scholem 1971, trad. it. p. 51). In sostanza *Elohim* sarebbe il nome non dell’*En Soph*, ma della divinità che diede avvio alla creazione. Ma il parallelismo tra le due figure è reso più evidente e più certo, secondo lo storico, nel *Bahir*:

[...] si tratta in realtà di una identità escatologica con l’eone della Creazione al quale tutto ritorna, l’idea che ritorna ugualmente, sotto una forma differenziata, nella Kabbalà, dove tutto proviene dall’eone della Binà, chiamata anche “l’eone futuro”, e dove tutto ritorna e si unisce di nuovo a lui, ma prima di tutto le anime dei giusti (Scholem 1962, trad. it. pp. 93-94).

Secondo l’autore del *Bahir* la creazione ha origine a partire dalla terza sephirah, *Binà*, che acquisirebbe tutti i caratteri del principio femminile la *Aimà* (Madre) cosmica irrigata dal “grande canale” che apporta le acque che defluiscono da *Chokmah*, la *Sophia*, che assurge alla figura archetipica dell’*Abbà* (Padre). In questa struttura la prima *sephirah*, *Kether*, la corona, è quel punto del non pensiero spesso coincidente con il Dio impersonale. Secondo Scholem, dunque, non solo ci sarebbero delle analogie essenziali tra l’albero cosmico degli gnostici e l’albero del mondo del *Bahir*, ma un Dio demiurgico (il Dio vivente) farebbe la sua comparsa. Riportiamo il paragrafo 85⁹ del testo, in cui si fa riferimento all’albero del mondo e di seguito il 96 che chiarisce il valore e le caratteristiche delle *sephiroth* menzionate:

⁹ La suddivisione in paragrafi a cui facciamo riferimento è quella fatta da Scholem, che nella traduzione del testo utilizzato per la presente trattazione è posta tra parentesi.

Ma che cos'è l'albero di cui parli? Gli rispose: le forze del Santo, sia Egli benedetto, sono poste una entro l'altra, e assomigliano ad un albero. Come l'albero da frutti grazie all'acqua, così il Santo, sia Egli benedetto, accresce le forze dell'albero per mezzo dell'acqua. E che cos'è l'acqua del Santo, sia Egli benedetto? È la Sapienza, e sono le anime superiori dei giusti, che sgorgano dalla sorgente verso il grande canale, il quale sale e si unisce all'albero. Grazie a cosa sgorgano? Grazie ad Israele: quando infatti gli israeliti sono pii e devoti, la Shekinah dimora tra di essi, e nelle loro opere, in seno al Santo, sia Egli benedetto: li rende fertili e li fa moltiplicare (Lowenthal 1999, p. 183). [...] Che cosa sono le dieci disposizioni? La prima è la corona suprema... La seconda è la sapienza... La terza è la cava della Torah, il tesoro della saggezza, la cava dello spirito di Dio. Ci insegna che il Santo, sia egli benedetto, ha intagliato tutte le lettere della Torah, le ha incise nello spirito, e ha fatto in Sé le sue forme, come è scritto: non vi è roccia come il nostro Dio (1Sam. 2.2), non vi è disegnatore come il nostro Dio (ivi, p. 189).

Come si vede in nessun caso il concetto di eone è associabile a quello di *sephirah*. Inoltre, in questa struttura a tratti concentrica, il più delle volte organizzata secondo una successione seriale, non si può in nessuna maniera ravvisare la presenza di uno specifico “eone” della creazione accostabile alla figura di *Jaldabaoth*, il demiurgo gnostico. Le “disposizioni” continuano ad essere *Middoth*, attributi della divinità, attraverso le quali l'uomo riesce a conoscere l'attività divina, almeno fino alla Sapienza, termine ultimo di comprensione oltre il quale si è di fronte alla corona suprema, il non pensiero. *Binà* non ha volontà propria, rappresenta solo una forza archetipica, non estranea bensì interna all'unità divina. Inoltre, la sottolineatura che Scholem fa del ritorno delle anime dei giusti alla seconda *sephirah*, alla fine dei tempi, non può certo essere utilizzata per stabilire un'analogia con la Chiesa Pneumatica del *Trattato Tripartito*, bensì ribadisce una peculiarità della Cabala: le azioni dei giusti hanno parte attiva all'interno della struttura delle Sefiroth, riuscendo a determinare la maggiore o minore affluenza delle acque che irrigano le radici dell'albero.

Ne *La kabbalah e il suo simbolismo* è rinvenibile quella che potremmo definire la terza opzione di Scholem, intorno alla relazione tra cabala e gnosticismo. In essa si ravvisa un totale cambiamento di rotta rispetto a quanto considerato inizialmente, poiché si afferma che analoghi elementi, appartenenti a culture comunque comunicanti, portano al momento opportuno, quando talune condizioni sociali e storiche vengono a maturare, a forme mitiche simili:

Come risultato di lunghe ricerche intorno a questo problema delle origini della Kabbalah credo di potere dire che, prescindendo da alcuni elementi, peraltro essenziali, lo gnosticismo della Kabbalah si è sviluppato dall'interno e in modo autonomo. Così la spiegazione storica dell'origine della Kabbalah e quella psicologica non costituiscono tanto un aut-aut, quanto piuttosto due possibilità tra loro compatibili. Proprio quei sistemi cabalistici dove il carattere gnostico è più forte, come quelli dello Zohar o di Isaac Luria, devono essere spiegati interamente dall'interno e sulla base di presupposti ebraici (Scholem 1960, trad. it. p. 124).

Occorrerebbe chiedersi come mai si sia passati da una posizione, quella de *Le grandi correnti della mistica ebraica*, che stabiliva un forte debito della mistica ebraica nei confronti di correnti orientali, alla concezione di uno sviluppo autoctono degli elementi mitico-gnostici, salvo che per taluni tratti “essenziali”, non esplicitati dall'autore. L'estrema difficoltà di stabilire dei legami forti, da un punto di vista storico, con la Gnosi del II sec. d.C., ha spinto Scholem nella direzione di un'analisi di tipo fenomenologico della questione. In direzione analoga è volta l'indagine di Idel, il quale recupera anche lo strumento psicologico, al fine di considerare le correnti esoteriche ebraiche non soltanto come una collezione di dottrine, ma nei termini di “tradizioni esperienziali” (Idel 1988a, trad. it. pp. 41-42). Ancora più esplicito è Scholem nel passo che segue:

Questa constatazione – certamente – ci conduce tanto più profondamente all'interno della problematica della Kabbalah: dopotutto lo gnosticismo – almeno in alcuni dei suoi motivi fondamentali – forse era nato, in parte, nello stesso popolo ebraico, era una rivolta contro l'avversione dell'ebraismo per il mito[...] L'ebraismo rabbinico rifiutava questa forma eretica nel II secolo della nostra era, in un modo apparentemente definitivo; ma nella Kabbalah proprio questa visione gnostica del mondo ricompare solo come interpretazione teosofica del monoteismo ebraico (Scholem 1962, trad. it. pp. 124-125).

Seppur prudentemente, mostrando quasi un certo disagio, lo storico ammette che le tematiche gnostiche fondamentali della cabala sono rintracciabili proprio in seno alla religione ebraica, anche se immediatamente si preoccupa di sottolinearne sia l'eresia e, quindi, il rifiuto "definitivo" da parte dei rabbini, sia il rigoroso monoteismo all'interno del quale le correnti esoteriche ebraiche medievali le avrebbero ricondotte. Scholem non è forse in grado di dare alcuna prova storica di quanto afferma e non sembra presente neanche l'idea dello gnosticismo ebraico che ha formulato ne *Le origini della Kabbalah*.

Questa terza ipotesi non altera la prima opzione, secondo la quale la cabala sarebbe nata dalle tensioni esistenti tra neoplatonismo e gnosticismo preesistente, ma problematizza il debito nei confronti di un immaginario simbolico non ebraico per quanto concerne la provenienza dei mitologumena gnostici. Nel suo articolo *Jaldabaoth reconsidered*, Scholem dimostra l'inattendibilità della traduzione del nome del Demiurgo nei termini di "Figlio del Caos", secondo l'interpretazione Jald=Figlio e Baoth=Caos; egli mette in evidenza il fatto che la parola *Baoth* non può essere letta come "caos", presumendo che sia il plurale della parola ebraica "bohu", in quanto quest'ultima conosce, nella lingua ebraica, solo il singolare. Scholem ritiene, invece, che il suo significato sia "Procreatore di Sabaoth", riconducendo l'origine del nome ad una cerchia di ebrei eretici e questa sua interpretazione del nome del demiurgo sarebbe una ἐρμηνεία del nome "Saklas" (Scholem 1974, p. 418).

Con tali caratteri ritroviamo *Samael* nello *Zohar* in cui egli capeggia le forze del lato sinistro, quelle che danno origine a ciò che in senso relativo può essere chiamato "Male", ma che è descritto come un eccesso della collera e del rigore divino. In tal senso non si assiste alla comparsa di un principio manicheo maligno che si oppone a Dio, essendo presente al suo stesso interno. In conclusione, possiamo dire che quella che Idel chiama ipotesi alternativa circa il rapporto tra gnosticismo e cabala, sembra essere in diversi tratti già accennata, o meglio percepita, da Scholem, seppur con diverse riserve, che per altro sembrano essere ancora legate alla sua impostazione teorico-metodologica, tendente a salvaguardare l'ortodossia e il monoteismo della mistica ebraica, come fa notare Jonas. D'altra parte, sebbene possano essere isolate le tre istanze appena evidenziate, l'opera di Scholem, come sottolinea Deutsch, presenta soluzioni ibride (Deutsch 1985, trad. it. p. 17).

Deutsch pone il problema di quali possano essere i caratteri per i quali Scholem afferma che i mitologumena della cabala sono derivati dallo gnosticismo. All'interno de *Le grandi correnti della mistica ebraica*, il tratto in comune sarebbe rappresentato proprio dall'ascesi del mistico al *Pleroma* originario attraverso eoni e arconti di cui si devono conoscere i nomi e i segni segreti. Tale è il cammino dell'adepto all'interno del *Codex Brucianus* in cui Gesù insegna ai discepoli nomi, sigilli e numeri misteriosi per potersi difendere dagli arconti e passare di eone in eone fino a raggiungere l'Uno; altrettanto si può leggere all'interno dei "Grandi Palazzi" (Piattelli 1990), in cui sono insegnati i nomi dei guardiani delle sette porte che conducono davanti al Trono, in taluni casi, davanti alla *Kavod*, in altri. Deutsch fa notare che questo è un termine di paragone assai debole attraverso il quale poter stabilire una reciproca influenza tra le due dottrine; infatti, tale

tematica è presente non solo nelle correnti gnostiche basilidiane o valentiniane, bensì anche all'interno delle tradizioni magiche e teurgiche caldee, egizie ed anche neoplatoniche (Deutsch 1985, trad. it. pp. 35-36). Inoltre, lo stesso ritorno del mistico al Pleroma, tema strettamente connesso con il processo di deificazione o di angelizzazione dell'uomo, ha caratteri diversi nella cabala, nello gnosticismo e nel neoplatonismo. Secondo Scholem la *devequt*, la *unio mystica*, ha solo raramente il significato di totale integrazione dell'uomo con Dio; il massimo consentito, tanto nella mistica della *Merkavah*, quanto nella maggior parte delle dottrine cabalistiche, consisterebbe in una sorta di adesione al divino, contemplazione del Dio vivente o della *Kavod*, senza che ciò implichi l'annullamento della distanza ontologica tra l'uomo e l'*En Soph* (ivi, trad. it. p. 38): «[...] solo in casi eccezionali l'estasi significa unione effettiva con Dio[...]. Il mistico ebreo conserva sempre, anche nell'estasi, il senso della distanza tra Creatore e la sua creatura» (Scholem 1957, trad. it. p. 136). In maniera ancora più esplicita Scholem si esprime in *The messianic idea in judaism* contro l'idea di annullamento panteistico dell'uomo in Dio, ribadendo che dopo la *devequt* l'essere umano permane nella sua condizione ontologica (Scholem 1971, p. 227).

Totalmente diverso si presenta il tema nel neoplatonismo o anche nello gnosticismo, dove il ritorno all'Uno o la trasfigurazione nel corpo cristico, appaiono come vere trasmutazioni alchemiche del corpo fisico in "Corpo di Gloria. Occorre, a questo punto, aprire una doverosa parentesi sul significato effettivo che la *devequt* ebbe all'interno della Cabala; sulla questione si è pronunciato in maniera assai decisa Moshè Idel, dimostrando come per taluni autori essa abbia avuto il senso della *deificatio*, come nel caso di Abulafia:

In uno dei suoi commenti alla "Guida dei Perplessi", Abulafia afferma che il cabalista «profetizza sulla base dell'entità che lo fa passare dalla pozza all'atto finale e perfetto ed egli ed Egli, durante quest'atto, diventano un'entità inseparabile». [...] la transizione da potenza ad atto perfetto equivale alla trasformazione, conseguente all'atto di unione, dell'intelletto umano individuale in Intelletto Attivo. [...] È difficile spiegare l'assenza totale di riferimenti a passi abulafiani nelle elaborazioni di Scholem relative al fenomeno della *devequt* (Idel 1988a, trad. it. p. 71).

Ciò che in maniera assai polemica fa notare Idel è che dopo Scholem non solo i suoi discepoli, ma quasi tutti quegli studiosi che si sono occupati della mistica ebraica hanno assunto come fatto incontestabile la sua interpretazione della *devequt*. Anche Mopsik usa un tono aspro nei confronti di uno storico come Vajda, il quale, a suo parere, accoglie acriticamente le opinioni di Scholem nei suoi articoli pubblicati sulla *Revue d'Histoire des religions* (Mopsik e Smilevitch 1985, p. 7); tale critica, del resto, sembra riproporsi ricorsivamente, se si tiene conto che nel 1947 era lo stesso Vajda a muoverla a Tisby.

Si presenta, così, un paradosso; infatti, se si accettassero le posizioni di Scholem intorno alla *devequt*, saremmo costretti a invalidare il parallelismo stretto tra gnosticismo e cabala in quanto la trasmutazione ontologica dell'uomo sarebbe presente nel primo e non nella seconda; al contrario, criticando le sue teorie intorno alla *unio mystica* risulterebbe provata un'importante affinità legata al processo di angelizzazione o *deificatio* nelle due culture. L'intenzione dell'autore sembra quella di voler salvaguardare ad ogni costo una ortodossa identità ebraica che possa sfuggire a qualunque forma di panteismo e di immanentismo, così come di antropomorfismo esasperato che non tenga conto che al di là dell'*Adam Kadmon* esiste, non manifesto ed inconcepibile, un Dio impersonale, privo di determinazioni e per ciò irraggiungibile.

A partire dall'analisi dei passi in cui Scholem fa esplicito riferimento all'influenza, o meglio ancora, alla componente interna alla cabala, tanto a quella delle origini, tanto a quella successiva all'editto di espulsione spagnolo del 1492, si evince, in definitiva, che l'autore non ha mai sostenuto in maniera forte, univoca e soprattutto probante la propria tesi, oscillando tra posizioni proprie di uno storico della filosofia e quelle di uno storico delle religioni, tra quelle di uno studioso di "religioni comparate" e quelle di un "sionista morale". In realtà, nel caso di Scholem sembra che si assista ad una continua "oscillazione", in cui emerge ora l'anima dello storico, ora quella dello stesso spirito del popolo ebraico di cui egli stesso frequentemente parla.

In un'intervista della primavera del 1975, Scholem ha affermato di essersi allontanato dal gruppo sionista radicale *Blau - Weis* (Blu and White) perché non era in grado di offrire alcuno spunto per l'effettiva rinascita di una nazione ebraica, rinascita concepita come riscoperta delle radici culturali del giudaismo (Scholem 1976, pp. 17-18). Scholem stesso ha definito il proprio sionismo "morale", che Biale ridefinirà "radicale"; secondo lo storico, tedesco di quarta generazione, il sionismo consisteva innanzitutto nel recupero del *Genius Populi* e non in movimenti armati (Biale 1979, p. 20). I due termini "morale" e "radicale" sono quindi usati per esprimere l'idea di un recupero della tradizione giudaica che sfugga ad una qualunque forma di assimilazione da parte dello stato tedesco e dell'Europa in generale. Forzando Hegel, potremmo dire che nella *Fenomenologia dello Spirito giudaico*, per Scholem, il passaggio dalla coscienza all'autocoscienza transiti attraverso il recupero di quegli elementi della mistica ebraica, della Cabala in particolare, da lui ritenuta essenza vivente e rivivificante dell'ebraismo stesso.

Resta ovviamente la questione del perché Scholem sia ricorso allo gnosticismo per ricercare le fonti da cui sarebbe sorta la Cabala e non abbia fatto quasi nessun tentativo di rintracciarle all'interno di fonti midrashiche.

Una possibile risposta è data da Jonas, il quale ritiene che alla base delle interpretazioni "forzate" di Scholem stia l'idea che per "Gnosi" possa essere inteso, in un senso assai generico, l'insieme delle conoscenze del mondo divino e di quelle tecniche teurgiche che conducono l'uomo a una reintegrazione o angelizzazione, rendendo così estensibile il termine gnosticismo alla mistica ebraica, giustificando parallelismi e analogie. Tale ipotesi risulta assai insoddisfacente perché descriverebbe sì l'atteggiamento di Scholem che, come si è visto, parla di "modo di pensare gnostico", ma la sua spiegazione risulta alquanto riduttiva. Inoltre, sia gli studi di Deutsch per quanto concerne la mistica della *Merkavah*, sia quelli di Tisby e Mopsik, per quanto riguarda la cabala, dimostrano l'esigenza di contestare con stretto rigore filologico quelle "prove" di carattere storico e di comparazione testologica che Scholem sosteneva di avere prodotto.

La risposta di Mopsik si mostra, invece, più interessante. Durante la sua formazione giovanile, Scholem si dovette confrontare con quegli elementi "illuministici" della *Scienza del giudaismo*, che tendevano a ridurre l'ebraismo a una teologia razionale molto simile al cristianesimo. Per autori come Graetz, uno dei massimi esponenti di tale corrente di pensiero, dominante nella cultura tedesca ebraica di fine ottocento e inizi novecento, la cabala era solo una aberrazione irrazionalistica. Scholem si è trovato, secondo Mopsik, dinanzi all'esigenza di restituire dignità agli studi di mistica e cabala ebraica, rendendoli accettabili al mondo accademico e inserendoli all'interno di un "orizzonte" non rabbinico. In altre parole, la sua intenzione sarebbe stata quella di dare conto degli elementi e delle tematiche rivoluzionari, riferendoli all'interno di realtà non ebraiche, sottraendo la cabala all'accusa di mera aberrazione interna alla tradizione giudaica. Il ricorso allo gnosticismo si sarebbe inoltre venuto a configurare come il recupero del "momento mitico", in reazione al carattere nomico e razionalista

dell'ortodossia rabbinica, correttamente inserito all'interno di un rigido monoteismo. Dei mitologumena gnostici, quindi, sarebbe stato salvato il carattere rivoluzionario e vitalistico, dopo essere stato epurato da tutti quegli elementi fortemente eretici, probabilmente manichei. È fin troppo palese l'analogia tra il periodo della formazione giovanile di Scholem e la sua ricostruzione della genesi della cabala, secondo quel metodo dialettico cui abbiamo già fatto riferimento.

A sostegno della propria tesi, Mopsik dimostra come frequentemente le citazioni riferite delle opere di Basilide, per esempio, siano state circoscritte solo ai passi che sostenevano la tesi di uno Gnosticismo ebraico presente nelle opere di Luria, o finanche restituite in maniera parziale travisandone il senso; è questo il caso delle analogie che Scholem vorrebbe individuare tra il "vaso di vino" basilideo e la "rottura dei vasi", secondo la cabala di Safed, metaforicamente visti come vasi ricolmi d'olio profumato che dopo essersi svuotati mantengono ancora l'originario odore.

In definitiva, lo gnosticismo rivestirebbe la via scelta da Scholem per recuperare la dimensione mitica del dramma dell'esilio della *Sophia-Shekinah-Comunità di Israele*, della funzione messianica del popolo ebraico, proprio attraverso quel "modo di pensare gnostico" che deve essere solo ricondotto al più rigido monoteismo ebraico. Per Scholem, dunque, il *Genius Populi Hebraici* si manifesterebbe storicamente attraverso la mistica: le analogie tra le origini e gli sviluppi della cabala fino al periodo di Safed, passando per l'editto di espulsione del 1492, e le vicende personali dell'autore possono aprire nuovi percorsi storiografici volti alla comprensione del passaggio dalla sua attività di storico a quella di ermeneuta della metafisica del popolo ebraico.

Bibliografia

- Biale D. 1979, *Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History*, Cambridge University Press, Cambridge (MA).
- Coudert A. P. 1995, *Leibniz and the Kabbalah*, Kluwer Academic Publishers, Boston.
- Coudert A. P. 1996, *Leibniz et Christian Knorr von Rosenroth: une amitié méconnue*, in «Revue de l'Histoire des Religions», 213/4, pp. 467-484.
- Deutsch N. 1985, *The Gnostic imagination. Gnosticism, Mandeism, and Merkabah Mysticism*, Brill, Leiden; trad. it. di Daniela Bovolenta, *L'immaginazione gnostica*, Arkeios, Roma, 2001.
- Goetschel R. 1985, *La Kabbale*, Presses universitaires de France, Paris; trad. it. di Vanna Lucattini Vogelmann, *La Cabbalà*, La Giuntina, Firenze, 1995.
- Idel M. 1988a, *Kabbalah: New Perspectives*, Yale University, New York; trad. it. Di Fabrizio Lelli, *Cabbalà. Nuove prospettive*, Giuntina, Firenze, 1996.
- Idel M. 1988b, *The mystical experience in Abraham Abulafia*, State university of New York press, Albany; trad. it. di Pierluigi Fiorini, *L'esperienza mistica in Abraham Abulafia*, Jaca Book, Milano, 1992.
- Idel M. 1991, *Maimonide et la mystique juive*, Les éditions du cerf, Paris; trad. it. di Roberto Gatti, *Maimonide e la mistica ebraica*, Il melangolo, Genova, 2000.
- Jonas H. 1965, *Response to G. Quispel's "Gnosticism and the New Testament"*, in «The Bible in Modern Scholarship», Nashville, pp. 286-293.
- Lowenthal E. 1999, *Mistica ebraica. Testi della tradizione segreta del giudaismo dal III al XVIII secolo*, Einaudi, Torino.
- Mopsik C. 1990, *A propos d'une polémique récente concernnt l'oeuvre de G. Scholem. Considerations méthodologiques et reflexions sur la féminité de la Chekina dans la cabale*, in «Pardes», XII, pp.13-25.
- Mopsik C. e Smilevitch E. 1985, *Observations sur l'oeuvre de Gershom Scholem*, in «Pardé», vol. I, Paris.
- Morali L. (a cura di) 1982, *Testi Gnostici*, UTET, Torino.
- Piattelli E. (a cura di) 1990, *I Sette Santuari*, TEA, Milano.
- Scholem G. 1957, *Die jüdische Mystic in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Berlino; trad. it. di Guido Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1993.
- Scholem G. 1960, *Zur Kabbalah und ihrer Symbolik*, Rhein-Verlag, Zurich; trad. it. di Anna Solmi, *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino, 1980.
- Scholem G. 1962, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, de Gruyter, Berlin; trad. it. di Augusto Segre, *Le origini della kabalà*, EDB, Bologna, 1980.
- Scholem G. 1971, *Die Geheimnisse der Schöpfung: Ein Kapitel aus dem kabbalistischen Buche Sohar*, Insel, Frankfurt am Main; trad. it. di Gabriella Bemporad, *I segreti della creazione*, Adelphi, Milano, 2003.
- Scholem G. 1971, *The messianic Idea in Judaism*, Schocken Books, New York.
- Scholem G. 1974a, *Jaldabaoth reconsidered*, in «Mélanges d'histoire des religions», Paris, pp. 405-421.
- Scholem G. 1974b, *Kabbalah*, Keter publishing house, Jerusalem; trad. it. di Roberta Rambelli, *La Cabala*, Mediterranee, Roma, 1982.
- Scholem G. 1976, *With Gershom Scholem: an interview*, in «On Jews & Judaism in crisis», Schocken Books, New York.
- Tishby I. 1955, *Gnostic Doctrines in Sixteenth-century Jewish Mysticism*, in «The Journal of Jewish Studies», Jerusalem-Oxford.
- Vajda G. 1947, *Les origine set le développement de la Kabbale juive d'après quelques travaux récents*, in «Revue d'Histoire des Religions», CXXXIV, 1947, Paris, pp. 120-167.
- Vajda G. 1955, *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif 1979-1953. I*, in «Revue d'Histoire des Religions», CXLVII, Paris, pp. 62-92.
- Vajda G. 1963, *Recherches récentes sur l'ésotérisme juif 1954-1962. II*, in «Revue d'Histoire des Religions», tomo CLXIV, Paris, pp. 191-212.