



Recensione

Gian Antonio Gilli, *Locus sui. Religioni di luogo* (A dèi ignoti, 1), Mimesis, Milano 2021, pp. 203

Giulio Cesare Vanini fu giustiziato per ateismo a Tolosa il 9 febbraio 1619; gli strapparono la lingua, lo impiccarono e infine lo bruciarono sul rogo, aveva solo 34 anni. La sua figura ha goduto in passato di una grande popolarità; di lui si è detto di tutto, nel bene e nel male, anche che fosse l'Anticristo. Una delle sue tesi principali era quella per cui il concetto stesso di Dio non sarebbe stato che un groviglio inestricabile di contraddizioni: «Dio è di se stesso principio e fine... *Regna ovunque ma è senza luogo...*». Una prova che, come ebbe a vedere a suo tempo Giovanni Gentile, si risolveva soltanto in un'amara beffa. Quello di Vanini, come di Gentile, era un Dio-senza-Dio, una fede racchiusa nel non-Dio; il non-Dio comprende Dio, la filosofia include la religione. Un ateismo divinizzato, come sostiene Fulvio De Giorgi, un misticismo vuoto e pure concreto, una filosofia umano-divina. Un ossimoro, il luogo che è non-luogo, che Gian Antonio Gilli riscopre, recandogli un nuovo significato, quello di «religiosità personale», svincolata dagli obblighi clericali. Ma qui occorre fare riferimento all'ambito della semiotica, che travalica i confini del linguaggio propriamente detto. Si pensi alla gestualità del corpo, nella quale il linguaggio comunica solo in modo cifrato, o ai rituali magici fino alla teologia del sacrificio, che ha il suo luogo non nella parola ma nella croce, oppure ai comportamenti di gruppo che si radicano in forza dei simboli o, ancora, alle icone della modernità: si tratta sempre di un linguaggio di segni

comprensibile senza parole. Certo, tutti i segnali sopra menzionati possono essere verbalizzati; possono anche essere ridotti al linguaggio, ma la loro percezione consiste precisamente nel fatto che si può rinunciare al linguaggio parlato, per dar corso ad azioni o controllare atteggiamenti e comportamenti mediante segni o simboli.

Nel *Cratilo* di Platone la parola esercita un valore fondante: la parola è il luogo dell'ideologia e dello sviluppo della sofistica che preoccupavano il grande filosofo molto più della poesia. Platone concludeva con l'affermazione che «noi, filosofi, prendiamo le mosse dalle cose e non dalle parole». La questione dei nomi in Platone doveva articolarsi con il reale: siamo alla ricerca di altre cose, di altri nomi in grado di ridare speranza. Il piano di «realtà» muta in sincronia con l'affinarsi delle nostre percezioni, premessa irrinunciabile per una pratica della visione che ha radici immemori. Gilli cita una sequela di testi eruditi a sostegno della sua tesi, a partire dall'esperienza visionaria degli Stiliti; mistici cristiani che vivevano la propria esperienza «religiosa» relegati in cima a una colonna, *stylos* in greco, appunto.

In tutti questi casi la visione è realizzazione cosciente e attiva di ciò che usualmente è noto come «stato di sogno», un sogno lucido, controllato, però. Tale condizione implica la catabasi della coscienza empirica, cioè lo stato di veglia, in una condizione dove il tempo e lo spazio cessano di venir percepiti secondo una successione di istanti, ma si dispiegano come durata indefinita, la *zamāna* dei mistici persiani; questa è la «Terra delle Visioni», lo spazio incorporeo e interiore nel quale l'immagine si fa mediatrice tra il sensibile e l'intelligibile, quel mondo che la mistica, usualmente nota come «islamica», designa come *Malakūt*, il «Regno», che è ovunque ma è privo di luogo; ovvero il suo «luogo proprio», aristotelicamente inteso, risiede proprio nella sua mancanza. In esso l'uomo esperisce l'elemento luminoso entro la percezione empirica; il mondo sensibile privo dell'incantesimo fisico, ridiventa significato di luce. Lo spazio può quindi essere sperimentato come luogo di relegazione, l'«esilio occidentale» di Avicenna e Sohrawardī, oppure come Terra di resurrezione e di liberazione. Un aggettivo peculiare: in Iran la parola *zamīgīh*, «terrestre», evoca un'altra più importante parola, *zamān* «tempo»; *zamān* rappresenta il fluire divinizzato degli eventi, così come *zamīgīh* rappresenta la sacralizzazione della terra nel suo aspetto «arcangelico». La Terra è un angelo in una percezione non convenzionale, immaginale come voleva Henry Corbin, del «reale». È la «Terra delle Visioni», lo specchio in cui si riflettono accadimenti spirituali che rappresentano il significato recondito di ciò che accade nell'esistenza materiale. L'impotenza ad afferrare il senso del proprio relegamento genera infatti quel sentimento crepuscolare di nostalgia per la luce che si estingue, come insegnava Pio Filippini-Ronconi. È il sentimento dell'«Occidente», con il suo «eroe», il Dottor Faust, il senso di essere sopraffatto dalla Non-Luce, dalla Tenebra del mondo separato, allorché non ci si rende conto che un'esperienza del genere è possibile solo mediante un organo di luce, cioè il pensare.

Da un versante eminentemente cristiano, il Gilli ritrova un punto di autocoscienza che il Buddismo vajrayāna individuava nel *bodhicitta*, il «Pensiero dell'illuminazione» – cioè la memoria di essere già illuminato –, un forza capace di trasformare questa Terra di relegazione in Terra di Resurrezione, poiché in essa si «vedono le cose come sono» (*yathābhūtam*); in altre parole, gli oggetti sono percepiti nel loro «vuoto», nel loro non-essente; nel Dio di Basilide gnostico che «non esiste», che non è più rappresentazione, ma volontà di essere. Non è la fuga dalla realtà oppressiva del mondo materiale, predicata da sedicenti «spiritualisti» come sosteneva il Filippini-Ronconi, bensì la contemplazione degli archetipi attraverso gli accadimenti esistenziali nei quali

essi si riflettono. La contemplazione è la sola che può condurre alla Resurrezione nel mondo eidetico di ciò che nel mondo della parvenza appare come sconnesso, incomprendibile e transeunte, poiché la sua «realtà» è legata al volgere del tempo che la falce di Saturno irreversibilmente sgretola, dissolve nella serie infinita delle esistenze possibili. È il ritorno a una condizione anteriore la propria esperienza temporale, finitima: è l'essere uno in tutte le cose, lo *smara-ānanda*, la «beatitudine della memoria», che è «godimento dell'amore» secondo lo Śivaismo tantrico, lo *'ilm al-ḥudūrī*, la «sapienza presenziale» di Ibn 'Arabī. Siffatto momento disincantante rende la Terra, il «Luogo», il «Paradiso d'Occidente», la Sukhāvātī su cui regna Amitābha, il dio della Luce Infinita, il *bodhisattva* del mondo presente, versione buddhista dell'iranico *Zurwān akanārag*, il dio del Tempo infinito, il signore di un mondo in cui lo spazio ed il tempo sono relativizzati al punto da apparire come elementi negativi o come puri strumenti nella battaglia cosmica combattuta nel *gumēzišn*, l'abominevole miscuglio di *pneuma* e di *hylē*. Sempre in Occidente le favole celtiche collocano la terra nota come il Tír na nóg, la «Terra della eterna giovinezza», la Ogygia invisibile che il mito irlandese ricorda ancora con il nome di Tír fo Thuinn, la «Terra sotto le Onde», immersa nel mare dell'esistenza ma da esso non maculata.

La Terra nella cosmologia zoroastriana è il Centro immobile di X^vaniratha, la «Ruota avvampante»: gli indo-ari pensavano che il mondo fosse ripartito in sette regioni, chiamate *karšvar* in avestico (pahlavi *kišwar*), *dvīpa* in sanscrito. Secondo le popolazioni arie, questi continenti avrebbero tratto origine dalla prima pioggia, che bagnando la terra l'avrebbe divisa in sette parti. La regione centrale, chiamata X^vaniratha, era grande come le restanti sei messe insieme, ed era l'unica abitata dall'uomo. Gli indù chiamavano questa regione centrale Jambūdvīpa, e pensavano fosse circondata dalle altre sei, che la avvolgevano formando una serie di cerchi concentrici, separati da una serie di oceani cosmici. Questo *hieros topos* era quello che nel linguaggio iniziatico del commento tibetano al *Guhyasamāja-tantra*, il «Tantra della cerchia segreta», era detto *gnas-par med*, un «luogo-senza-luogo», e che corrisponde al termine neopersiano usato da Sohrawardī e da altri mistici, il *nā-kojā-ābād*, il «luogo-del-non-dove». Questo perché il luogo era un vuoto, mentre era la presenza autocosciente e luminosa del myste a condizionarne l'esistenza.

Questo «luogo-del-non-dove», evocato dal suggestivo libro di Gian Antonio Gilli, è il luogo magico in cui l'elemento luminoso irrompe entro la percezione sensibile: in esso si staglia l'intuizione immaginativa, la cui sede propria è il «mondo eterico», lo *ākāśa* della gnosi indù, il luogo adamantino dove la luce si manifesta come vita del mondo e, per citare l'evangelista Giovanni, «la Vita come Luce degli uomini». Tale è il senso dell'esperienza religiosa, che è conquista del Centro, il Polo, il Quṭb caro alla mistica sufica, il Centro immanente al Triangolo magico – il *kāma-kalā* tantrico – che racchiude tutte le virtualità di manifestazione, tutti i suoni, tutti i colori e i mondi.

Citando la testimonianza di Epiterse, Plutarco descriveva afflitto la «morte del Grande dio Pan», il crepuscolo di un mondo, quando per tutta l'umanità mediterranea si oscurò la visione immediata dell'universo invisibile: tacquero le Pizie e furono abbandonati gli Oracoli. La letteratura zoroastriana riferisce l'evento a millenni prima, quando – secondo lo *Ayādgār ī Zāmāspīg* – il Re primordiale Yima venne avvertito dal dio Ahura Mazdā dell'arrivo del Grande Inverno che avrebbe tutto annientato: allora, sollecitamente, costruì il magico recinto, il *Vara*, il luogo dove si sarebbero conservati immortali i migliori uomini, le più belle e virtuose donne, gli animali e le piante eccellenti dell'*Airyānəm Vaējah* in avestico (pahlavi *Ērānwēz*); cioè nel cuore dello spazio sacro

mazdeo, in attesa del ritorno della Luce e della Redenzione. Il «luogo» è il simbolo polare, lo spazio primordiale dell'Uomo Perfetto, lo *anēr ho teleios* dei miti gnostici; si conserva nella tradizione iranico-sufica di al-Khidr, prosecuzione moderna del mito sumerico di Utanapishtim. Ancora in Iran, nella simbologia dei giardini, i «Paradisi» (avestico *pairi-daēza*, neopersiano *ferdaus*), nei quali ogni persiano rievoca, nella distribuzione delle piante e degli ambienti, il rifugio primordiale, la dimora dell'anima. In questo senso ogni giardino o «terra paradisiaca» che dir si voglia, in Oriente è l'anticipazione di ciò che noi diremmo un Castello del Graal, simbolo che ritroviamo sia in Iran che nelle terre del Buddhismo settentrionale, sotto le sembianze di Agartha, il luogo «inafferrabile», oppure di Śambhala sede terrestre della dinastia regale di Suchandra, il Superiore Incognito che detiene il tantra degli ultimi giorni, il *Kālacakra-tantra* del Sahaja-yāna, cioè dell'illuminazione. In tal senso la terra paradisiaca diventa il luogo in cui l'anima, pur frammentata nell'«esilio occidentale» di Avicenna (*al-ġurbaṭ al-ġarbīya*), riesce a percepire il potere dell'«Oriente delle Luci», scaturigine della forza «Illuminativa» (*al-Iṣrāq*). È questo il potere «aurorale» – lo *'amūd aṣ-ṣubḥ* di Sohrawardī, identico alla *Columna gloriae* manichaica – che gli antichi filosofi persiani, come i più recenti *gnōstikoi*, identificano all'*aura gloriae*, lo *x'arənah-* (il neopersiano *farr* oppure *xurrā*), cioè l'aureola che nimba il capo dei Sovrani consacrati, dei Santi e dei Profeti. È il potere archetipico, «iniziale», il potere per il quale la Terra, reintegratasi alla sua essenza celeste (cioè l'arcangelo femminile *Spəntā Ārmaiti*), si fa specchio all'anima del Giusto che sulla Terra ha ben operato, per svelargli la sua vera immagine, la sua essenza spirituale, la sua *daēnā*, l'anima che nello zoroastrismo, esprime tanto la facoltà immaginativa dell'uomo quanto l'oggetto in cui essa di volta in volta si manifesta. Tale potere visionario, come l'omologo *bodhicitta* buddhistico, viene concepito dai testi sacri come agglutinato alla condizione di veglia, nel medesimo seme umano, poiché è per esso che nel conoscere metafisicamente l'anticipo della morte attraverso l'amore, l'uomo reca la propria potenziale immortalità ad un'altra identità somatica. Un'altra esistenza terrestre destinata a succedergli nella ricerca dell'immortalità. Tale potere fulgureo di conoscenza, lo *x'arənah-*, immanente all'anima, ne proietta l'iridescenza sull'oggetto sensibile, creando la dimensione *gētīg* «propria alla terra» affinché esso riveli il proprio indicibile e invisibile mistero, condizione che lo zoroastrismo chiama *mēnōg*, termine intraducibile che rimanda all'*eidē* platonico. Si tratta, in sostanza, di un'opera meditativa che permette all'anima di affacciarsi su quel mondo eterico intermedio (si pensi al *bar-do* della mistica tibetana) situato tra il sensibile e l'intelligibile. Questo *intermundio* si attua in ciò che a livello fenomenico profano è l'universo onirico, il luogo eterico che l'uomo comune vive passivamente, condizionato dalle sue brame e dai suoi terrori. Tale zona intermedia che «Il Vivente figlio del Risvegliato», come lo chiamerebbe Avicenna, realizza in sé, è lo *'ālam al-mithāl*, il *mundus imaginalis*, cioè l'universo delle forme possibili e reali, rispetto alle quali la nostra presunta «realtà» altro non è – per usare la splendida definizione di Goethe – che un simbolo: *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis*. Le forme immaginali sono concepite come «sospese» (*muthūl mu'allaqa*) nel mondo sidereo sovrastante la materia terrestre sublunare, al di sopra del *klima* cui appartiene la materia celeste, eterea e incorruttibile. Mondo che rappresenta la frontiera tra l'«Occidente», cioè l'universo somatico, e l'«Oriente», l'universo intelligibile. È il luogo dell'anima, sottoposto alle tre gerarchie angeliche sovrapposte in ordine polare, che giungono – secondo la magistrale interpretazione di Henry Corbin – sino alla gerarchia degli *Angeli Intellectuales Cherubici*. Tale zona immaginale è concepita come una realissima terra mistica, il cui accesso è precluso a chi non sia un Fedele

d'Amore, uno *'āšiq*, interdetto cioè a chi vive nell'incantesimo del *barzakh*, il «limite» di tenebra materiale su cui si rifrangono le immagini del mondo spirituale, limite che lo sciocco crede l'unica e vera «realtà». Siffatta *terra spiritualis*, che seri geografi arabi e persiani hanno minuziosamente descritto, è detta, con un termine di probabile origine mesopotamica, *Hūrqulyā*. È la «terra delle città di smeraldo» *Jābarsā* e *Jābalqā*, perennemente illuminate dal monte di *Qāf*, nome della ventunesima lettera dell'alfabeto arabo, il cui valore di posizione numerica è diciannove, cifra che simboleggia la giaculatoria coranica *bismillāh al-raḥmān al-raḥīm* «Nel nome di Dio clemente e misericordioso»; affermazione che svela un retaggio iranico: la prima parte è infatti la traduzione araba (volta al singolare) della ben nota formula zoroastriana *pad nām ī yazdān* ««Nel nome degli dèi»».

Dice il geografo e lessicografo *Yaqūt*, che nei tempi antichi la montagna di smeraldo era chiamata *Alborz*, cioè l'avestico *Harā Bərəzaitī*, il «Monte Sublime», il picco inviolato madre di tutte le montagne del mondo, ad essa collegate per ramificazioni e vene sotterranee, che nella sua altezza esprimeva la volontà della terra a congiungersi con il cielo. Ecco dunque il Luogo perfetto con la sua sfolgorante montagna, sede degli Arcangeli e dei *Cherubīm*, con le sue città abitate da uomini immortali che ignorano l'esistenza del nostro Adamo «parziale» (*Ādam juz 'ī*), peccatore e caduto, da cui sorge l'esperienza del tempo limitato; e nulla sanno di *Iblīs*, l'Avversario, l'infoiato facitore della contro-creazione. Il monte *Qāf*, che si erge al centro di siffatto cosmo psichico, riferito da *Yaqūt* al monte mazdeo *Harā Bərəzaitī*, il picco che si erge al centro del settimo *klima*, il *kišwar* nominato come *X^vaniratha*, implica una ulteriore trascendenza rispetto alle categorie dell'immaginazione propria al mondo intermedio. Le sue vette inviolate puntano verso il Polo, ovverossia verso un «Nord» che non appartiene più alla dimensione del piano in cui i «limiti», nel senso geografico del termine, sono l'Occidente e l'Oriente. Questo «Nord» è perpendicolare rispetto allo Zodiaco, l'«Ottavo Clima»: esso non appartiene più al mondo immaginario ed eterico, bensì a quello ispirativo e astrale, quello delle Sfere Celesti, successivo discendendo all'Intelletto Universale (*al-'aql al-kull*), all'Anima Universale (*an-nafs al-kull*), all'Uomo iniziale, archetipico, che è la sintesi delle intenzioni divine. La *cognitio matutina* di *Hermes* immerso nella preghiera in quel tempio che è il suo corpo e che è l'universo intero, allorché il sorgere del Sole «risveglia l'anima a se stessa», come narra la vicenda iniziatica contenuta nel «Libro delle Delucidazioni» (*Talwīḥāt*) scritto da *Sohrawardī*, introduce l'iniziando ad una *mi'rāj ma'nawī*, «ascensione nello spazio interiore», nell'oltremondo, che il *Corano* ascrive al profeta *Muḥammad*. Lo *Šeykh Aḥmad Aḥsā'i*, figura notevole del sufismo iranico, sintetizza questa esperienza spirituale come la presa di coscienza dell'essenza spirituale del proprio corpo, che egli nomina – in singolare coincidenza con il Buddismo *vajrayāna* – quale «reintegrazione al corpo di diamante». E prosegue dicendo: «Il paradiso del pio gnostico è il suo stesso corpo e l'inferno dell'uomo privo di fede e di gnosi è sempre il suo stesso corpo». L'eminente sufi sta parlando del Corpo di Resurrezione, quello del *vir perfectus*, lo *al-insān al-kāmil* che in sé contiene tutti i gradi della manifestazione del Verbo, dalla Terra celeste alla Terra minerale, sino al *Ġayb al-Ġuyūb*, il «Mistero dei Misteri», il riassorbimento delle creazioni nell'ineffabile realtà del Vuoto (*haqīqatu 'š-šifr*). Viene in mente, a riguardo, la disciplina dell'arcano, di origine pitagorica, che imponeva ai discepoli un «silenzio di cinque anni», cioè una specie di catabasi nella «notte della parola» al fine di conseguire la coscienza della luce. Di fatto nelle cerimonie gnostiche l'ineffabilità iniziale di Dio è descritta come una *syzygia*, un appaiamento di Abisso e Silenzio, di *Bythos* e *Sigē*. Concezioni che si ritrovano, quasi inalterate,

ne *La notte oscura* di san Giovanni della Croce, e ancora in ambito estremo-orientale, nel cinquantaseiesimo capitolo del *Daodejing* di Laozi. Visione che va realizzata attraverso la *askēsis*, la unica che può condurre a «vedere gli dèi», in un universo a-dialettico, non oggetto di analisi, non sentimentale, poiché in esso si è.

In questo vale infine la lucida riflessione di Gilli sul «luogo» dei demoni quale spazio opposto alla manifestazione divina: nella mitologia mesopotamica gli spiriti malefici avevano quale spazio di azione quello atmosferico, si muovevano nell'«aria» (*lilû*), anche perché attraverso di essa potevano penetrare ovunque; il loro luogo d'origine era la terra profonda, nella montagna infera dell'Ekur. L'astrologia mesopotamica sembra aver influito su queste concezioni anche attraverso gli elenchi di stelle rintracciabili nel *MUL.APIN* (la «Stella-Aratro», secondo la denominazione dell'*incipit*). Il *MUL.APIN* era un compendio babilonese di astronomia in due (o tre) tavolette, la cui finalità era quella di collegare l'osservazione della volta celeste a un anno astronomico ideale di 360 (= 12 × 30) giorni. Possediamo una versione del *MUL.APIN* che risale all'epoca di Sennacherib (687 a.C.), ma la composizione sembra molto più antica. Tale calendario si basava sul principio secondo il quale ogni stella tornerebbe alla sua posizione originaria al termine di un anno; essa era individuata in base alla sua apparizione nei tre «sentieri» (*harrānu*) paralleli in cui era suddiviso il cielo visibile (che nella cosmologia mesopotamica era solo uno dei «Cieli»), osservato lungo l'orizzonte orientale. Nelle concezioni mesopotamiche la fede nei demoni era un credo che procedeva parallelo a quello negli dèi: erano fantasmi che prediligevano i luoghi tenebrosi e deserti. Come racconta Gilli, al contrario degli Stiliti, loro avversari, i demoni non hanno forma corporea, non sono visibili. A Babilonia erano l'*utukku* malvagio, il *rābiṣu*, il *šēdu* e l'*alû* malefici, e la divinità principale per combatterli era Ea, il dio dell'elemento liquido, principale ingrediente di queste operazioni magiche. Gli scongiuri di Ea andavano eseguiti con l'acqua pura di Eridu, la città dove si ergeva il più importante santuario del dio, che nel suo interno ospitava la grande vasca in cui si riversavano le acque sacre. Città sulla costa del Golfo Persico, Eridu, era nota nel mondo mesopotamico non solo per il tempio di Ea, ma anche per gli importanti santuari che racchiudeva, fulcro del culto babilonese; ora è un ammasso di rovine perse nel deserto, presso il villaggio di Abû Shahreyn, un «luogo» di demoni, direbbe Gian Antonio Gilli.

Ezio Albrile