

ALCUNE NOTE SULLA SEMANTICA E SULLA STORIA DELL'APOCALISSE

in *Metaphorein*. Quaderni internazionali di critica e sociologia della cultura, 3 anno, n. 9, marzo-giugno, Napoli, 1980

Il termine «apocalisse», assunto come segnale di un'ideologia, appare sicuramente soggetto ad un radicale processo di distorsione semantica nell'uso corrente e nel quadro della percezione conoscitiva ed emozionale ad esso connesso. Nato quale semantema che, nella sua origine ellenistica, volle designare lo «svelamento» di una realtà o di un'immagine proiettate nel futuro, - e si tratta di realtà e immagini acquietanti e solutorie del male presente -, si ricostituisce, attraverso l'usura secolare del tema, quale indice di un crollo catastrofico e di uno spegnersi totale dell'ordine-cosmo attuale, con tutte le epifanie terrificanti che accompagnano il senso del futuro «non-essere» e il delirio di morte e distruzione. Se si assumono a base del discorso i palinsesti fondamentali della mitologia apocalittica, dalle fonti iraniche del Bundahishn circa l'avvento del Salvatore futuro all'Apocalisse canonica attribuita a san Giovanni e alle innumeri apocalissi apocrife medioevali, si ha la possibilità di riscontrare il codice semiotico dell'annuncio apocalittico che si sviluppa costantemente secondo un'interna dialettica di gruppi ternari di eventi: a) rivelazione di «verità» ignote e nascoste alla comune conoscenza, anche a quella tramitata dai testi religiosi ufficiali, ed è una rivelazione trasmessa in cifre simbolico-metaforiche particolari dei singoli ambiti religiosi e culturali; b) narrazione cifrata di una serie di eventi di crollo e disfacimento del cosmo e dell'umanità presenti, generalmente ascritti alla «decadenza» o alla «colpa» dell'uomo (e si intende di questo o di quel gruppo umano che storicamente si proietta nel testo); c) soluzione della fase catastrofica in un nuovo ordine, profondamente diverso dal presente, che ricostituisce l'uomo e il cosmo in una rinnovata «sicurezza» e lo libera dai terrori angoscianti.

Questa cadenza trinatoria (progetto rivelato ed occulto; crollo; catarsi) ci consente di collocare la tensione apocalittica nell'ambito dell'utopia e, più precisamente, di quella sensibilità utopica opposta al mondo presente e protesa verso il futuro che Marx definiva, in una sua celebre lettera a Ruge, il «sogno di una cosa»: con la fondamentale differenza che il «sogno di una cosa» apocalittico è interamente situato fuori della storia e del tempo, mentre il sogno di una cosa marxiano si inserisce nella concretezza del reale e delle astuzie della ragione.

Tuttavia, i processi di deformazione terminologica, che corrispondono puntualmente a processi di deformazione ideologica, hanno condensato la valenza semantica di «apocalisse» intorno al nucleo dei significati che abbiamo indicati sotto b) (crollo e disfacimento catastrofici), sostituendo alle fantasie religiose della speranza futura le fantasie della disperazione e dell'angoscia. Nel quale processo, al di là di ogni notazione che andremo tentando sulle origini dell'apocalisse, deve probabilmente riconoscersi

una dilettazione disperante, più o meno consapevole, della sofferenza e un gusto del terrore, che in molti casi, nelle attuali descrizioni apocalittiche, sono dettati dal potere e dai mass-media: giacché il messaggio apocalittico terrificante, connesso ora al disastro ecologico, ora a quello demografico, ora a quello nucleare, entrano in un piano di destabilizzazione della coscienza storica che utilizza un Erlebnis di smarrimento totale e di dispersione del sé ai fini dello svilimento della condizione dell'uomo. E, cioè, è vero che nella condizione umana l'impulso di morte e di autodistruzione, il Thanatos freudiano, emerge continuamente in forme soddisfatorie e compensative, ma è anche vero che la distorsione semantica che abbiamo ricordato riesce a giocare su questa impulsione istintuale e riesce ad asservirla alla logica della violenza.

Tutti i momenti «apocalittici», sia quelli che si affidano all'utopia della reintegrazione cosmica e umana in un ordine futuro, sia quelli che, per mistificazione della primaria valenza del semantema, si proiettano nella diluizione e distruzione del tempo-spazio, corrispondono a situazioni di conflitto e crisi culturali e, in sostanza, esprimono proposte finali che sono fughe dalla realtà attuale e dal mondo o espedienti ideologici per sottrarsi al tempo presente, in una prospettiva di liberazione che è realizzata in un futuro escatologico, o che cerca, in un passato storico e mitico, il paradigma di perfezione e di una felicità perdute. Il disagio o malessere del presente, che è sempre da ricercare nelle strutture socio-economiche e nelle sovrastrutture corrispondenti, si fa dipendere dalla mitologia di un primordio del tempo «innocente» e «perfetto», dal quale l'uomo si è allontanato degradandosi, e si riscatta, come soluzione, in un tempo «prossimo» o «finale», nel quale l'uomo tornerà alla ingenuità e innocenza di origine. In mezzo ai due termini del discorso apocalittico, l'«allora» della perfezione e il «domani prossimo» della reintegrazione, si situa, come mistificante e mortificante, l'hic et nunc della storia, negata quale stimolo di male e di decadenza. Tutto si sposta nella dinamica di un sognare storicamente un principio e un futuro, come metafore di perfezione, cancellando la realtà che è stata sempre la medesima, e che anzi, attraverso lo sforzo costruttivo dell'uomo, si sviluppa come progressivo riscatto del vivere sociale dalla barbarie delle selve vichianamente intesa (i veri «primordi» sono soltanto tali). Questa cancellazione del vero, disturbante e radicato nell'«economico», trova le sue sedi non soltanto nelle apocalissi classiche, ma anche nell'ideologia di taluni storici della cultura come Mircea Eliade, che esprimono proprio un modo storico e reazionario di rispondere al malessere del tempo, il ricoverarsi nel sogno dei «futuri» e dei «passati» perfetti, laddove la realtà convoca quotidianamente all'impegno di considerare il presente e di modificarlo. In tale senso ogni discorso apocalittico è un sistema di spoliamenti o di alienazioni in senso feuerbachiano e marxiano. E perciò stesso, i momenti apocalittici si configurano come fasi culturali nelle quali si accentuano le motivazioni dualistiche, con l'opposizione fra uno status modulare (e inesistente) di perfezione passata o futura e lo status attuale della storia avvertito come male e peccato.

Le forme apocalittiche, in rapporto alle strutture tradizionali della comunicazione mitica e religiosa, divengono un momento eversivo e rivoluzionario, che denuncia l'insufficienza e la non-significanza attuale dei patrimoni tradizionali o della misura in cui essi vengono presentati, e insistono su temi che, nei patrimoni tradizionali, sono secondari, costituendo, attraverso la loro rielaborazione, una nuova ideologia e antropologia. È come se, all'interno della condizione religiosa, emergesse a eccezionale importanza un secondo strato del messaggio, dimenticato e trascurato, e divenisse primario in rapporto alla veicolazione ordinaria del messaggio. Per esempio tutto il rapporto uomo-mitologia del trascendente nel Cristianesimo passa attraverso canali istituzionalizzati, che sono quelli dei sacramenti e della dottrina teologica. Nel momento in cui la predicazione floracense annuncia l'avvento apocalittico dello Spirito Santo e del Terzo Regno, viene utilizzato un residuo dimenticato della tradizione messianica connessa al ritorno del Cristo e dello Spirito, che si fa argomentazione rivoluzionaria contro il modello ordinario o corrente dell'istituzione, e tuttavia opera in questo senso soltanto in forma alienante, trasferendo tutto l'impegno dell'uomo nel mondo a venire e futuro.

Accanto alle apocalissi collettive, consacrate nelle fonti classiche della letteratura utopica, vanno segnalate le apocalissi individuali, che sono da sempre esistite. Vale a dire che un certo tipo di cultura, di precise epoche storiche e di specifici ambiti geografici, può esprimere in determinate scritture, la sua ansia del tempo presente e i riscatti proiettati in un'escatologia mitica, e testimoniare, in tale modo, la incapacità di dominazione degli eventi disturbanti della storia, che viene cancellata a favore della non-storia. Ed è questo certamente il modo più congruo di intendere la letteratura apocalittica. Ma, accanto alle crisi di destorificazione collettiva, esistono, anche presentemente, le crisi di destorificazione individuali, una sorta di apocalissi interiori e non scritte e forse non sempre decifrabili: in esse i ritmi che permettono la coesione dell'individuo con la realtà si disfanno in una specie di rappresentazione schizoide del mondo avvertito come male e crollo, e, dietro la disgregazione della capacità di relazione con il reale, si consumano nelle anamnesi individuali le segrete tragedie di personali apocalissi, che sono, per esempio, il pensiero della morte, come stimolo dominante, o il ricorso alla violenza di tipo fascista, come gusto del distruggere. Il che è fenomeno ben diverso da un'utopia della fuga dal mondo e del ricoverarsi nella meditazione del proprio sé, reso labile dalla esposizione ai segnali della prepotenza dei mass-media, e del ricercare certe nascoste radici dell'essere come valore. L'universo delle apocalissi individuali è difficilmente descrivibile, poiché un *Erlebnis* apocalittico definito in termini filosofici estremamente chiari (ed è, per esempio, il caso dell'esistenzialismo, come *katabasis* nelle profondità del sé remoto con una corrispondente *anabasis*) può essere individualmente rivissuto in forma di compiacimento autodistruttivo e nullificante.

Un'altra osservazione riguarda l'estensione storico-religiosa del quadro apocalittico, in senso diacronico e in senso sincronico. Anche in questo ambito definitorio si accetta correntemente l'errore

di ritenere che tale quadro appartenga esclusivamente alla tarda cultura giudaica e a quella cristiana, e invece una rapida analisi consente di accertare la reale ampiezza del fenomeno al di là di quelle culture.

È vero, cioè, che il lessema «apocalissi» nasce nelle rielaborazioni ellenistico-giudaiche del messaggio biblico e origina una specifica elaborazione letteraria che si estende al cristianesimo e che va ricercata anche al di sotto di titolazioni di testi ben diverse. dall'esplicita menzione di «apocalissi». L'Antico Testamento si proietta in una notevole serie di scritti apocrifi (in ebraico *hisonim*), fra i quali sono compresi gli apocrifi o pseudoepigrafi apocalittici, che sono notevolmente importanti e che vanno callegati ai vari annunci di riscossa e di liberazione del popolo giudaico oppresso dalla servitù straniera e mortificato nelle sue credenze religiose (si ricordano, fra i molti, l'*Apocalisse di Abramo*, il *Testamento di Adamo*, parte degli *Apocrifi di Baruch*, parte degli *Apocrifi di Enoch*, l'*Ascensione di Isaia*, l'*Assunzione di Mosé*, ecc.). Accanto ad essi gli *Scritti di Qumran* (o del Mar Morto, o del Deserto di Giuda), che tanta importanza hanno assunto nella più recente critica altotestamentaria, appaiono tempestati da segnali di tono apocalittico ebraico, proiettandosi nell'attesa di un Regno futuro che nasce dal sacrificio del Maestro di Giustizia. Con la formazione del canone cristiano, l'*Apocalisse di Giovanni*, un testo di influenze medie fra quelle tardo-giudaiche e quelle ellenistiche e gnostiche, viene a configurarsi come la fonte centrale e meglio nota del pensiero apocalittico, fino al punto che nel linguaggio corrente e non specialistico lo stesso lessema «apocalissi» resta legato unicamente (ed erroneamente) a quel testo. Ma lo stesso cristianesimo, fin dai primi secoli e per tutto il corso del Medioevo, fino alle soglie dell'età moderna, esprime una letteratura apocalittica eccezionalmente ricca, che è compresa sotto la classificazione di «apocalissi cristiane apocrife» e che va dalla prima versione (II secolo d.C.) del *Pastore di Erma*, all'*Apocalisse di Pietro* (III-IV secolo d.C.), all'*Apocalisse di Paolo* (probabile prima redazione IV secolo d.C.), che ha influenzato certamente la «Divina Commedia», a tutta una serie di testi minori, che, almeno se si calcolano i principali, sono rappresentati da una quindicina di fonti. Tuttavia questo nucleo cristiano-giudaico della corrente apocalittica rappresenta soltanto un aspetto (il più noto) del fenomeno, giacché, affidandosi qui ad un'indicazione puramente elencatoria e destinata a render conto dell'errore terminologico della restrizione del lessema, va almeno ricordato nei seguenti altri ambiti: a) mondo iranico antico, influente sicuramente sulla formazione della prima apocalissi giudaica. In esso si delinea l'attesa di un regno futuro escatologico, nel quale il Male sarà definitivamente evinto dal Bene, attraverso una rivoluzione del mondo attuale e una reintegrazione nei primordi, con la discesa nel tempo di una serie di Salvatori (*Saoshyant*), in numero di sette, e fra essi il settimo si configura come l'eversore e il ricostruttore finale del tempo-spazio; b) eversioni e salvazioni finali predicate in forma più o meno esplicita nel Mazdakismo, nel Babismo, nel Bahaismo e nel Manicheismo antico; c) reintegrazioni

cosmiche e umane annunziate in vari testi della Gnosi ermetica ellenistica; d) apocalissi e catarsi descritte in alcune fonti della tradizione islamica, per esempio nel Mahdismo, nel Sufismo, nell'Ismailismo, nella Scia; e) annunzi della decadenza del mondo, del tempo finale e delle reintegrazioni appartenenti alla storia religiosa greca e romana (teoria delle età del mondo e delle successive degradazioni; testi sibillini e orfici); f) mitologie di reintegrazione finale comprese nel buddhismo mahayanico; g) mitologie nordiche del Walhalla e della fine del cosmo (Germani e religioni scandinave); h) senso della morte totale imminente nelle religioni del centro-America antico (Maya, Aztechi); i) correnti che in qualche modo esprimono, in sedi non strettamente istituzionali e rituali, il sogno del crollo e della reintegrazione (Rosa-Croce; Gioacchino da Fiore; Giurisdavidici; Boehme; visionarismo apocalittico europeo dei mistici del XVII e XVIII secolo).

Codesta limitata segnalazione elencatoria comporta alcune osservazioni finali. Innanzitutto le apocalissi non vanno ricercate sempre nelle fonti titolate come tali. Se, nella sua predicazione, Gesù annunzia che «sono prossimi i tempi finali» e descrive i segni della fine, accompagnandoli con l'annuncio del mondo futuro, tale discorso, in senso storico-religioso, è apocalittico, anche se resta fuori di una fonte legittimata dal titolo. Nelle lettere degli apostoli contenute nel Nuovo Testamento, e più particolarmente in Paolo e nella Seconda Lettera di Pietro, si fa riferimento a «nuovi cieli» e a «nuove terre», o anche alla cosiddetta *reintegratio creaturae*, ossia ad una tensione dell'intero cosmo verso una purezza originaria perduta, che sarà riacquistata grazie alla rivelazione del Figlio dell'Uomo, liberando la natura dell'attuale sofferenza, analoga alle doglie del parto. In questo caso si è ancora in presenza di temi apocalittici.

In secondo luogo, la struttura ideologica dell'«apocalisse» è prossima, per molti aspetti, ad altri fenomeni storico-religiosi, a quelli dell'«escatologia» (disciplina immaginaria del tempo finale, dell'*eskaton*, dell'uomo e del cosmo), a quella dei messianesimi anche terzomondisti, a quella del profetismo. Non è possibile, se non attraverso l'umiliazione del senso critico all'idiozia delle categorie scolastiche, porre differenze molto precise. Né è possibile e corretto ritenere che le correnti apocalittiche siano soltanto quelle confortate dalla sapienza scritta, perché si entrerebbe nel gioco rischioso dell'etnocentrismo e si obbedirebbe alla vichiana «boria delle nazioni». Quando i Tupi-Guaraní, in Amazzonia, sotto la invivibile pressione degli Occidentali, soprattutto delle missioni cattoliche, entrano nella follia collettiva dell'autodistruzione e migrano in successive correnti, bene studiate da Métraux, verso il mondo della luce e del sole, morendo nelle foreste, siamo in presenza di una «realtà» apocalittica che non ha riscontro nell'alfabetizzazione della sapienza dotta e che conosciamo soltanto attraverso le relazioni missionarie.

In terzo luogo vanno ricordate, accanto a quelle religiose, apocalissi di tipo «laico», la cui analisi è estremamente delicata e sottile. Si intende richiamare qui sensi apocalittici come quelli che hanno

attraversato o attraversano i tempi della storia, secondo un ritmo che ci sembra pregnantemente attuale e che, invece, appartiene ad ogni epoca. Quando la grande forza laica e rivoluzionaria borghese ha posto fine, con la rivoluzione, al sistema feudale, si avvertì il crollo di un mondo (basterebbe pensare a tutta la letteratura postrivoluzionaria della reazione da De Maistre a Chateaubriand). Si tratta di un'apocalissi laica, che lo stesso Karl Marx, a mezzo de «Il Manifesto», ha puntualmente registrato, in uno dei pochissimi passi che sono filtrati attraverso un caos emotivo: il mondo antico, «con i suoi variopinti legarni» è crollato, la sicurezza dell'uomo sfruttato è sminuita, lo «sporco danaro» ha sostituito le antiche strutture.

Nel periodo del Risorgimento italiano, così carico di errori, tutto mortificato nella deviazione della purezza degli ideali verso il consenso nei riguardi di una minuscola monarchia di principotti di periferia, tutto circolante intorno alla soppressione degli stimoli repubblicani e anarchici, si avvertì un sentimento apocalittico: il vecchio mondo crollava, e per alcuni si annunciavano i nuovi cieli, per altri orridi inferni. Oggi si comandano alla coscienza dell'uomo altre apocalissi, e lo abbiamo detto al principio (quelle ecologiche, nucleari, demografiche), ma ci si scontra in una qualità diversa dell'immagine, poiché il fluire del terrore apocalittico è gestito attraverso la tecnologia del potere e della comunicazione di massa. Così che, al termine, un laico preferirebbe sognare, come avviene in un'apocalisse cristiana apocrifa, che una simpatica figura mitica quale è, nel Medioevo, la Vergine Maria, scende nell'Inferno a salvare i dannati e a ricostituirli nell'integrità della vita; e teme di piegarsi alle serie di operazioni persuasive che gli fanno incontrare a ogni passo spettri e morte. Poiché, in questa storia delle apocalissi, un laico non può che confermare la sua fede nella vita e nell'opera delle mani dell'uomo e nella lotta contro ogni tenebra di superstizione e di morte.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Chi avesse intenzione di affrontare il tema, guardi le bibliografie minute e petulanti della voce APOCALISSE DI GIOVANNI, APOCALISSE CRISTIANE APOCRIFE, APOCALITTICA E APOCALISSI, con tutti i relativi riferimenti, dell'Enciclopedia delle Religioni, Firenze, Vallecchi, vol. I, 1970. Attraverso quelle voci è possibile risalire ai motivi apocalittici non cristiani e laici.

Un ottimo articolo sulle apocalissi cristiane è quello di J.B. Frey, «Apocalyptique», nel «Dictionnaire de la Bible», Suppl. I, 326-354. Ma per quanti conoscono il tedesco, consiglieri le opere e raccolte fondamentali. Per l'Antico Testamento c'è, ancora ottimo, E. Kautzsch, «Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des AT», Tubinga, ristampa di Hildesheim, 1962, 2 voll., che ha un riscontro nell'inglese R. H. Charles, «The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT», Oxford, ristampa, 1966. In Italia abbiamo oggi l'accesso a questi testi in un'attenta traduzione diretta da Paolo Sacchi («Apocrifi dell'Antico Testamento», Torino, UTET, 1981). Per la serie di Apocrifi del Nuovo Testamento, guarderei il fondamentale e insuperato E. Hennecke, «Neutestamentche Apokryphen», Tubinga, riedizione del 1958 (I vol.), del 1964 (II vol.) che raccoglie, con tutti i referenti

bibliografici e le analisi testuali, le fonti apocalittiche neotestamentarie. In italiano non va trascurato M. Erbetta, «Gli Apocrifi del Nuovo Testamento», vol. III, «Lettere e Apocalissi», Torino, 1969. Purtroppo il tema coinvolge una letteratura vastissima, che va dai testi medioevali apocalittici (io stesso, per diletto, ne ho tradotto alcuni; «Apocalissi apocrife», Parma, Guanda, 1979), a discussioni sul «tono» apocalittico, a vivaci interventi anche pittorici di Enrico Baj («Apocalisse», Milano Mazzota, 1979).

Alfonso M. di Nola