

«Io però non sono cristiano».  
 Esilio ed ebraismo in Furio Jesi  
 Tamara Tagliacozzo

Furio Jesi (1941-1980), poeta, mitologo, archeologo, storico delle religioni e delle idee e studioso della sopravvivenza dei miti nella modernità, elabora, questa è la nostra ipotesi di lavoro, la sua teoria della «macchina mitologica»<sup>1</sup> guardando all'uso di questa stessa macchina in senso antisemita. Lo stesso meccanismo che riconosce legato al mito non genuino, tecnicizzato e diretto a un fine politico, lo riconosce nella macchina mitologica antisemita fin dalla leggenda medievale cristiana dell'ebreo errante, nell'accusa del sangue rivolta agli ebrei e al mito correlato dell'ebreo vampiro, in senso rituale e sociologico-economico, e dell'ebreo *diverso*<sup>2</sup> e *potente*<sup>3</sup>. «I documenti relativi all'«accusa del sangue» – scrive nel testo *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* del 1973 – permettono di osservare uno specifico funzionamento della «macchina mitologica»<sup>4</sup>. Contemporaneamente Jesi riconosce in queste figure (l'ebreo errante, il vampiro) sul limite tra la vita e la morte la figura del poeta e di se stesso, al limite tra ebraismo e cristianesimo, tra mortalità e immortalità, tra scrittura creativa e critica saggistica, tra sapienza e tenebre, quelle tenebre che riconosce, in una

<sup>1</sup> Si veda F. Jesi, «Epilogo. La macchina mitologica: ideologia e mito», in F. Jesi, *Mito*, Mondadori, Milano, 1980 (Prima ed. Isedi 1973), pp. 105-109. Si veda anche E. Manera, *L'officina mitologica di Furio Jesi. Sulle prefazioni non pubblicate a Materiali mitologici*, «Mythos», 13/2019, pp. 1-15.

<sup>2</sup> Si veda l'inedito di F. Jesi, *Il cattivo selvaggio. Teoria e pratica di persecuzione dell'uomo «diverso»* (1973), ora in F. Jesi, *Cultura di destra. Miti nella cultura tedesca del '900. Con un'appendice di testi inediti*, Nottetempo, Milano 2011, pp. 266-83.

<sup>3</sup> Si veda l'inedito di Jesi, *Cultura di destra e paura dell'ebreo*, in Jesi, *Cultura di destra* cit., pp. 78-90.

<sup>4</sup> F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, in «Comunità», XXVII, n. 170, ottobre 1973, pp. 260-302 («I. Il processo agli ebrei di Damasco», «II. Metamorfosi del vampiro in Germania»). Successivamente il saggio di Jesi è stato pubblicato autonomo a cura di David Bidussa con lo stesso titolo presso Morcelliana (Brescia 1993). Utilizziamo l'edizione del 2007 pubblicata da Bollati Boringhieri (Torino 2007), a cura e con una importante introduzione di David Bidussa (si veda D. Bidussa, *Grammatica e retorica dell'antisemitismo*, ivi, pp. VII-XL).

lettera del 1966 a Gershom Scholem (che riportiamo poco oltre), caratterizzare un Dio innominabile ma con il quale si può, insieme ad altri, raccontarsi e raccontare, e «pregare». Così scrive Jesi su «La stampa» nel marzo del 1980, annunciando l'uscita per Einaudi del libro di Gershom Scholem *La Kabbalà e il suo simbolismo*, dopo aver scritto negli anni Settanta di non possedere e di non voler possedere «alcuna fede, convinzione o esperienza di carattere religioso»<sup>5</sup>:

Sintesi di queste contese [tra ebraismo rabbinico «ortodosso» e ebraismo «eretico»] fu piuttosto il problema del sapere scrivere e del sapere raccontare: scrivere nella lingua sacra della Legge e della creazione (scrivere, anche nell'accezione più materiale della parola: non si può dimenticare che i libri scritti in ebraico e consunti tanto da non essere più utilizzabili venivano letteralmente sepolti); raccontare in quanto conoscere insieme. E, certo, scrivere e raccontare come pregare. [...] E la corona del «maggiore specialista», la corona del giorno lavorativo, si rivela la corona della «regina Shabbàt»: la corona con cui il Sabato, il giorno non lavorativo, fa il suo ingresso, aprendo alla collettività intera il medesimo spazio regale di non-lavoro/preghiera<sup>6</sup>.

La scelta di Jesi sarà, alla fine degli anni Sessanta (ma teorizzata prima), quella di abbandonare la scrittura poetica, che va alla fonte del mito, per scrivere saggi (raccontare in quanto conoscere insieme) e poter così partecipare e impegnarsi «moralmente»<sup>7</sup> per la collettività, «raccontando» i miti. Molti anni prima Jesi aveva parlato di se stesso e della sua opera di poeta in un testo di poche pagine, scritte a mano, numerate, datate (10 febbraio 1961) e firmate:

Tutto quanto io ho scritto è poesia. [...] Le strane immagini, le vicende misteriose, che le mie poesie contengono, sono quelle delle forze segrete che muovono la materia della vita, costituiscono quella materia stessa. Solo esse possono entrare in una poesia, poiché esse sono la materia viva dell'*autodistruzione*. [...] Le mie opere, ora che ho cessato di scrivere e quindi non ho più nulla a che fare con le parole magiche, possono divenire positive e utili nella gran-

<sup>5</sup> F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, Quodlibet, Macerata, 2002, p. 43.

<sup>6</sup> F. Jesi, *L'esploratore della Kabbalah. Scholem e i mistici*, in «La Stampa», 7 Marzo 1980, p. 3. Ora in A. Cavalletti, E. Lucca (a cura di), *Lettere e materiali*, in «Scienza & Politica», vol. XXV, no.48, 2013, pp. 103-9, p. 104.

<sup>7</sup> Si veda F. Jesi, *Cesare Pavese dal mito della festa al mito del sacrificio*, in Id., *Letteratura e mito* con un saggio di Andrea Cavalletti, Einaudi, Torino 2002, pp. 168-70, p. 168: «Alla percezione di quell'obbligo morale (che coincideva con la fiducia nella propria attività di narratore quale partecipe di miti) corrisponde in Pavese il rifiuto della narrativa apertamente fantastica e la volontà di coinvolgere nella sfera del mito le vicende e le presenze dell'oggi». Si veda inoltre Carlo Tenuta, «Non smetto mai di scriverlo»: *Furio Jesi tra saggistica e narrativa*, «Intersezioni», a. XXX, n. 3, 2010, p. 8.

Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano»

de battaglia finale<sup>8</sup>, come armi e salde presenze. [...] Esse, inoltre, non costituiscono più alcun pericolo, dal momento che io ho cessato di scrivere. Vanno inoltre intese come armi, e come tali non devono essere pubblicate<sup>9</sup>.

«L'ebraismo per Kafka è misterioso patrimonio di immagini mitiche cui egli attinge non garanzie di salvezza, ma simboli orridi e annunciatori di morte»<sup>10</sup>, scrive Jesi in *Germania segreta*. La medesima cosa, suggerisce Andrea Cavalletti, che si riferisce al manoscritto del 1961, potrebbe dirsi di Jesi stesso, che si identifica con lo scrittore praghese e cerca un'uscita dal mito (l'orrido) anche ebraico esperito in solitudine – l'ebraismo stesso è una dichiarata uscita dal mito e Kafka prova la colpa di viverlo come orrido – nella direzione di un aprirsi alla collettività e al mito genuino nel racconto, nel saggio critico, ispirandosi a Martin Buber:

Riconosciamo, nel contatto con le «forze segrete della natura», la solitudine, la colpa e la magia di Kafka («maestro di evocazioni»). Ma «cessare di scrivere» ora vuol dire: rendere la magia davvero quotidiana o, nei termini dell'«Introduzione» a Buber del 1979<sup>11</sup>, cessare di scrivere soltanto, iniziando a raccontare [...] Raccontare il demonico stesso, come insegnano le mitologie cabbalistiche, ha invece «senso», poiché significa dischiudere anche il linguaggio del saggista, dello scienziato, alla pura narrazione<sup>12</sup>.

### 1. La lettera a Scholem del 1966

Il rapporto di Furio Jesi con l'ebraismo appare subito fondamentale nei suoi scritti letterari e saggistici. Ma più ancora emerge dai suoi rapporti personali e famigliari. Figlio di padre ebreo e madre cristiana, Jesi sa di non essere «tecnicamente» ebreo (l'ebraismo si trasmette in modo matrilineare), cioè non per la *Halachà*, la Legge dell'ortodossia

<sup>8</sup> Sul tema della battaglia, si veda *infra*.

<sup>9</sup> Manoscritto del 10 febbraio 1961, citato in A. Cavalletti, *Festa, scrittura, distruzione*, F. Jesi, *Il tempo della festa*, Nottetempo, Milano 2013, pp. 22-23.

<sup>10</sup> F. Jesi, *Germania segreta. Miti della cultura tedesca del '900. Con una appendice di testi inediti*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano 2018 (prima ed. 1967), p. 250. Si veda su questo tema e in generale sull'ebraismo in Jesi P. Lanfranchi, *Furio Jesi e l'ebraismo*, in «La rassegna Mensile di Israel», 86, 1, 2020, Giuntina pp. 171-180, p. 172. Si veda inoltre l'importante saggio di Giulio Schiavoni «Un figlio dell'esilio». *Motivi e ebraici e rivisitazione del pensiero chassidico in Furio Jesi*, in «Nuova Corrente», v. 56 (2009), n. 143, pp. 87-104.

<sup>11</sup> Si veda F. Jesi, «Introduzione» a M. Buber, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano, 1979, pp. VII-XXI.

<sup>12</sup> A. Cavalletti, *Quasi un bouybnhnm. Furio Jesi e l'ebraismo*, «Scienza e politica» vol. XXV, no. 48, 2013, pp. 99-100.

ebraica. Però si dice, più di una volta, «non cristiano»<sup>13</sup>. E affronta questo argomento con il «mostro sacro» degli studi di storia delle religioni e della Kabbalà, Scholem, al quale scrive nel 1966, ricevendo risposta solo a una seconda lettera, che accompagnerà l'invio del suo libro *Mitologie intorno all'illuminismo*<sup>14</sup>, nel 1973:

Turin, le 26 Novembre 1966

Via Principi d'Acaia, 7

Monsieur le Professeur, je me permets de m'adresser à vous, car l'étude de vos œuvres m'a ouvert des profondeurs de l'esprit juif que moi – fils d'un juif et d'une chrétienne, élevé dans la culture chrétienne –, je supposais obscurément et je voyais à l'horizon sombre de ma nature et des espoirs. Je suis un historien des religions, spécialisé dans le domaine égyptien et grec; mes travaux ont pour objet principal les survivances des mythes et des expériences religieuses des anciens dans les cultures modernes. Mais une impulsion, que je pourrais dire seulement religieuse, m'a poussé à entreprendre l'étude de l'hébreu pour lire dans la langue de mes pères les textes qui ont été la source de leur vie spirituelle. Et maintenant je peux lire la Torah et je me prépare à lire (pour la première fois en hébreu) les textes talmudiques et le Zohar. A ce point, j'ai aperçu que mon athéisme devient de plus en plus hésitation à donner un nom à l'obscurité que je remarque aux profondeurs de l'être, refus d'une dénomination qui me paraît blasphème. J'ai étudié dans les ouvrages scientifiques (mais pas encore dans les textes originaux) le mysticisme juif, et j'ai été dans cette étude votre élève. J'ai reçu des illuminations qui ont guéri mon esprit, mais j'ai été troublé par toutes les affirmations des mystiques sur la nature de Dieu. Est-il possible parler de Dieu? Voilà mon interrogatif et mon trouble. J'observerais seulement que Dieu est ténébres, et je voudrais me taire. La raison de ma lettre est la suivante: pouvez-vous me dire, avec votre bienveillance pédagogique de maître, si ma pensée est tout-à-fait éloignée de la religion juive, ou si j'ai la possibilité de rentrer dans l'orthodoxie? Vous direz que ce problème doit être résolu dans ma conscience. Mais ma doctrine est si faible que je cherche un maître capable de guider ma pensée ou mon émotion. Je me suis adressé à vous car vous même vous êtes un historien des religions et parlez mon langage. Mais je vous prie, si vous ne désirez pas accomplir cette tâche, de me suggérer le nom de la personne qui, par sa vocation ou son propos, veuille m'instruire. En Israël, il y en a sûrement. Je vous remercie d'avance et je vous prie, Monsieur le Professeur, de croire à l'expression de mes sentiments les plus dévoués. Furio Jesi<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Si veda Jesi, «Il processo degli ebrei di Damasco», in Id. *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* cit., p. 41: «Ci rendiamo conto che, per un lettore cristiano, la nostra espressione “mito del sangue di Cristo” suonerà urtante e blasfema. Per uno storico delle religioni che non è di fede cristiana, questa è d'altronde l'unica definizione possibile».

<sup>14</sup> Si veda F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Lubrina Editore, Bergamo 1990 (prima ed. 1973). Si veda in particolare *Il miracolo secondo ragione*, ivi, pp. 17-41.

<sup>15</sup> Lettera di Furio Jesi a Gershom Scholem (1966), in A. Cavalletti, E. Lucca (a cura di), *Lettere e materiali (Furio Jesi, Gershom Scholem)*, «Scienza & politica», V. 25 N. 48 (2013), p. 108.

\_\_\_\_\_ Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano» \_\_\_\_\_

Questa lettera, alla quale Scholem non risponde, è stata trovata nel 2013 nell'Archivio Scholem da Enrico Lucca e pubblicata in un *Dossier Jesi* insieme a una lettera di Scholem del 1973, scritta in risposta all'invio di *Mitologie intorno all'illuminismo* (1973), a cui Jesi a sua volta risponde. Andrea Cavalletti, curatore del carteggio insieme a Lucca, commenta la lettera mettendo in risalto l'influsso di Buber e del suo principio dialogico sull'autore nell'opposizione tra tacere e «parlare di Dio»:

«Si può parlare con Dio, non si può parlare di Dio». [...] Determinante è stato in effetti per Jesi – come già per Kerényi – l'influsso di Buber. È riprendendo *La via della comunità* di Buber che egli ha potuto definire – nel saggio del 1965 *Mito e linguaggio della collettività* – il mito genuino in senso propriamente collettivo, come mito che affiora nello «stato di veglia» e nel «mondo in comune» eraclitei. Su questo luogo teorico decisivo, tornerà poi nell'Introduzione alla raccolta buberiana dei *Racconti dei Chassidim* (1979) e a proposito della traduzione o meglio *Verdeutschung* del Pentateuco che Buber intraprese con Rosenzweig<sup>16</sup>.

«Parlare di» significa per Buber allontanarsi da Dio considerandolo un oggetto, mentre l'apparente distogliersi è proprio del rivolgersi, del raccontarsi, del «parlare con Dio». Jesi, nell'Introduzione a *I racconti dei Chassidim* di Buber, scrivendo della traduzione della Bibbia di Buber e Rosenzweig, lega narrazione, racconto e appartenenza a un cosmo comune, a una collettività:

Tradurre la Bibbia [...] significa non scrivere un altro libro che sarà letto, ma far risuonare lo spirito della narrazione nella sua accezione più pura [...]. Finché si narra, finché il raccontare è dialogo io-tu, esperienza di una comunità di uomini «in stato di veglia» (come disse Buber parafrasando Eraclito), si parla con Dio. Quando si scrive soltanto, ci si rivolge a una moltitudine di uomini «in stato di sonno» [...] e si cerca non di parlare con Dio, ma di parlare di Dio<sup>17</sup>.

Dunque al raccontare, allo scrivere saggi, alla critica, seguendo in parte il dettato buberiano, si dedicherà prevalentemente Jesi per poter partecipare a un mondo in comune, quel mondo delineato nel suo saggio *Mito e linguaggio della collettività* del 1966, che cita esplicitamente il saggio di Buber *La via della comunità*, pubblicato nel 1960 in «Tempo presente»:

<sup>16</sup> A. Cavalletti I, *Quasi un houghnbnm*, «Scienza & politica» vol. XXV, no. 48, 2013, pp.95-101, pp. 97-98.

<sup>17</sup> F. Jesi, «Introduzione» a Buber, *I racconti dei Chassidim* cit., p. XII.

Il mito genuino, che sgorga spontaneamente dalla profondità della psiche, determina con la sua presenza al livello della coscienza una realtà linguistica il cui carattere collettivo corrisponde al carattere collettivo riconosciuto da Martin Buber nello «stato di veglia» cui si riferisce un frammento di Eraclito: «coloro che vegliano hanno [in contrapposizione a coloro che dormono] un unico cosmo in comune, cioè un unico mondo al quale partecipano tutti insieme»<sup>18</sup>. E quella realtà linguistica – quel *logos* – impedisce con la sua struttura un eventuale predominio dell'inconscio che conduca all'annichilimento della coscienza<sup>19</sup>.

## 2. Ateismo e mistica ebraica

Nell'*abstract* di un suo saggio nello stesso *Dossier* Enrico Lucca precisa la posizione di Jesi nei confronti del proprio ateismo, legato a una dottrina mistico-cabbalistica ebraica: «Gli studi sul mito e la mistica, la mediazione di Scholem, non servono a Jesi solo per venire a capo della propria biografia di “mezzo ebreo”. Il Dio degli ebrei, il suo essere innominabile e nascosto, gli sembra ciò che potrebbe legittimare e motivare la sua ricerca sulle credenze religiose senza presupporre un dio»<sup>20</sup>. L'ateismo di Jesi, in altre parole, rivela la sua profonda religiosità (o ricerca teologica) riferendosi alla dottrina di Isaac Luria, recepita attraverso gli scritti di Scholem (*Le grandi correnti della mistica ebraica*, pubblicato in Italia nel 1965), di un Dio che si ritira nell'abisso del suo Nulla, contraendosi (ritirandosi attraverso lo *Tzimtzum*) per far spazio alla Creazione, al rapporto dell'uomo con il mondo, dell'uomo con l'uomo, e dell'uomo con un Dio trascendente e assente. Proprio spiegando il suo essere non «cristiano» a Giulio Schiavoni, in una lettera a lui indirizzata, Jesi si riferisce alla dottrina luriana: «Io però non sono cristiano, e proprio perché rifiuto con sincera ripugnanza un Dio che non sia “Gott als ganz Anders” al punto da “esiliarsi nelle profondità del suo nulla” (è formula di un cabbalista ebreo di settecento anni fa)»<sup>21</sup>. Lucca centra il contenuto «esistenziale» della lettera a Scholem, il

<sup>18</sup> M. Buber, *La via della comunità*, in «Tempo presente», V, 1960, pp. 4-15, p. 5.

<sup>19</sup> F. Jesi, *Mito e linguaggio della collettività*, in Id. *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968, p. 35. Pubblicato per la prima volta in «Sigma», 7, settembre 1965.

<sup>20</sup> E. Lucca, *Ateismo e profondità dell'essere. Un breve scambio epistolare tra Furio Jesi e Gershom Scholem*, «Scienza & Politica», vol. XXV, no. 48, 2013, pp. 111-116, p. 111.

<sup>21</sup> Lettera a Giulio Schiavoni del 26 gennaio 1970, in G. Schiavoni, «Scegliere secondo giustizia». *A proposito di alcune lettere di Furio Jesi*, in «Cultura tedesca»: numero monografico su Furio Jesi, a cura di G. Agamben e A. Cavalletti. 12/1999.

Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano»

tono di chi cerca una «guida» spirituale e «religiosa», nel senso paradossale aperto dalla dottrina luriana, andando oltre il semplice studio delle religioni:

È nello sforzo di parlare di un dio di cui non è possibile parlare che Jesi, dunque, ritrova il nucleo delle affermazioni mistiche sulla natura divina<sup>22</sup>. Come parlare infatti di un dio che si nasconde nell'abisso del proprio nulla? Il giovane Jesi dimostra di aver colto la paradossalità della condizione del mistico, la profondità della posta qui in gioco e allo stesso tempo anche la difficoltà, nell'età moderna, di dover affrontare questi temi con un altro linguaggio, quello dello storico delle religioni. Jesi sente di poter rivolgere a Scholem queste domande perché da lui, confessa, ha ricevuto delle «illuminazioni» che hanno guarito il suo spirito; in fondo, Jesi non è nel torto appellandosi proprio a Scholem, dato che questi stessi problemi avevano assillato il pensiero dello studioso tedesco fin da giovane [...]<sup>23</sup>.

Più avanti Lucca ribadisce la ricerca da parte di Jesi di una guida spirituale «in direzione di un possibile recupero delle proprie radici ebraiche»<sup>24</sup> (nell'ambito dell'ortodossia), che trova nell'unico testo di Scholem fino a quel momento a disposizione e che non rappresenta solo un fondamentale riferimento intellettuale:

Il riferimento all'«ortodossia», per quanto ironico possa suonare questo termine agli occhi di chi conosce il rapporto di Scholem nei confronti del pensiero rabbinico, non deve destare stupore; del resto, forse proprio leggendo Scholem, Jesi aveva probabilmente colto la complessità e la varietà delle espressioni del mondo ebraico, finendo per intendere dunque questo termine nel senso più ampio possibile. Proprio per questo, come dimostra ad esempio il suo carteggio con Kerényi, Jesi non poteva accettare di caratterizzare negativamente a priori (accettando poi le conseguenze sul piano politico di questa posizione) quella che, invece, con un tono invero piuttosto sprezzante, lo studioso ungherese nel 1967 aveva definito «un'ortodossia astrusa che non vuole [...] altro stato se non quello messianico»<sup>25</sup>.

Nella risposta polemica di Jesi a Kerényi («L'aggettivo “abstruse” mi ha un poco stupito nella Sua lettera [...] perché sembra sottolineare una certa distanza fra quella ortodossia e il genuino esercizio dell'umanesimo»<sup>26</sup>) possiamo notare un'attenzione, un orgoglio per le

<sup>22</sup> Si veda F. Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, Milano 1972, p. 11: «Tutte le tecniche del discepolato qabbalistico ebraico mirano precisamente a questo: a parlare del dio che non è, in modo da non parlare di dio e tuttavia da parlarne».

<sup>23</sup> Lucca, *Ateismo e profondità dell'essere* cit., p. 113.

<sup>24</sup> Ivi., p. 116.

<sup>25</sup> Ivi., p. 116. 45 e pp. 56-65.

<sup>26</sup> F. Jesi-K. Kerényi, *Demone e mito: carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata 1999, p. 106: «Confesso però che [...] è sopravvissuta in me quella che Lei definisce “abstruse Or-

proprie origini che ritorna più volte (anche in una lettera a Tito Perlini<sup>27</sup>), una necessità di difendersi da osservazioni ironiche o sprezzanti che, velatamente, possono nascondere una nota di sottile antisemitismo. Lo stesso Jesi definisce il rapporto identitario con le sue origini un fatto, una necessità di «sangue» (il suo inconscio ebraico)<sup>28</sup>. All'inizio della lettera del 1966 a Scholem, come nella lettera del 1965 a Max Brod<sup>29</sup> egli si preoccupa di comunicare il proprio essere ebreo da parte di padre, specificando nella lettera a Scholem di avere dei rabbini tra i propri antenati. La necessità di approfondire la propria ap-

thodoxie». L'aggettivo "abstruse" mi ha un poco stupito nella Sua lettera, non perché sia peggiorativo (non dubito della sua comprensione!), ma perché sembra sottolineare una certa distanza fra quella ortodossia e il genuino esercizio dell'umanesimo». Jesi discute con il suo interlocutore della Guerra dei sei giorni. Sulla posizione di Jesi in proposito si vedano anche i documenti riportati in M. Belpoliti, E. Manera (a cura di), *Furio Jesi*, «Riga», 31/2010.

<sup>27</sup> Si veda la lettera inedita a Tito Perlini del 13 luglio 1970, riportata da Giulio Schiavoni in *Un figlio dell'esilio* cit., pp. 91-2: «Caro Perlini, la tua strafottente interpretazione della mia biografia esige pronta replica: non solo puntualizzo, per tuo ulteriore stupore, la mia permanenza nel 1957 nel Monastero della Metamorfofi (Meteore della Tessaglia), ma ti spedisco in plico separato il mio volume di poesie appena pubblicato. Dovrebbe venire a proposito (delle considerazioni su esoterismo e illuminismo contenute nella tua ultima lettera), se non altro per il titolo: che è l'*Esilio*, cioè *Galuth* nella lingua dei miei antenati rabbini. I quali rabbini ci furono veramente (non è solo un riferimento generico agli avi ebrei), almeno per parte di nonna, e forse ora inorridiscono un poco del discendente. Non so, d'altronde, se fossero di stretta osservanza convenzionale, oppure mistico-illuministi. Di un ebraismo auspicante la sua integrazione in un'Italia neoclassica è testimone il mio illustre antenato Samuele Jesi, incisore, amico del Monti e del Giusti, nonché del Giordani, e destinatario di una memorabile lettera: "Permettez que je vous recommande M. Busche, avec quel j'ai fait la campagne de Moscou [...] Henry Beyle" [...] Quanto alla tua lettera, più seriamente considerata, il riferimento a Benjamin può solo rallegrarmi [...]. A parte i suoi rapporti con il molto venerabile Scholem, Benjamin è già di per sé un esempio evidente di quella strana gente che, due o tre generazioni prima, scriveva il proprio testamento evocando quali numi tutelari Kant o Shabbetay Tzevi. Ho dato di recente a Mannucci un saggio su questo argomento per *Comunità*, ed è intitolato: "Il miracolo secondo ragione – Chi durante l'esilio è potente" [si veda, «Il miracolo secondo ragione», in Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo* cit., p. 24: «Chi durante l'esilio è potente, contribuisce a sottolineare la tragicità dell'esilio: l'esilio è tanto più tragico, poiché mentre dura si possono compiere miracoli. In parole assolutamente franche: è la tragedia dell'uomo religioso che si riconosce capace di operare miracoli senza il soccorso di Dio»]. [...] Come vedi, l'esilio o *galuth* è una formula che mi è congeniale. Il primo stimolo al lavoro di Kierkegaard viene da lì; si tratta ora di adeguarlo saggiamente alle vicende del regno di Danimarca (dove, come è noto, "c'è qualcosa che puzza")».

<sup>28</sup> Si veda Lanfranchi, *Furio Jesi e l'ebraismo* cit., p. 174.

<sup>29</sup> Lettera di F. Jesi a Max Brod (15 gennaio 1965), in A. Cavalletti e E. Lucca (a cura di), *Lettere e materiali (Furio Jesi, Gershom Scholem)*, «Scienza & politica», V. 25 N. 48, 2013, p. 101. Brod aveva scritto, e Jesi riprende questa idea in *Germania segreta* (1967), che il castello di Kafka (il Dio oscuro) non è impossibile, ma solo molto difficile da raggiungere (*ibidem*).



Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano»

partenenza all'eredità ebraica, che definisce più di una volta una questione «di sangue», lo porta a studiare le Scritture e i testi talmudici in lingua originale (in ebraico e aramaico), e a concepire l'ebraico come una lingua «preziosa e pericolosa»<sup>30</sup>.

### 3. *La famiglia*

Il rapporto con il padre appare alla base di una questione identitaria che permette a Jesi di andare a fondo della «macchina mitologica» che produce l'accusa del sangue e di affrontare contemporaneamente la complessa relazione, soprattutto affettiva, con la figura del padre stesso. Ebreo torinese, non religioso, Bruno Jesi fu un fascista entusiasta e fu gravemente ferito in Africa, dove combatté da volontario. Fu riformato nel 1939, anche se «arianizzato» per meriti militari, in seguito alle leggi razziali, e visse gli ultimi anni nella più amara disillusione. Furio Jesi nacque nel 1941 e il padre morì, a seguito delle ferite riportate e la dipendenza da morfina sviluppata per farvi fronte, nel 1943, quando il figlio aveva solo due anni. Di questa assenza, di questo vuoto, Jesi parla nelle sue poesie pubblicate nel 1970 e scritte tra il 1962 e il 1969, nella raccolta *l'Esilio*, soprattutto nella poesia *Katabasis*. Dopo la pubblicazione di queste poesie smise di scriverne, cioè di andare direttamente alla fonte della creatività, e continuò a raccontare e raccontarsi attraverso i saggi, anche occasionali, attraverso frammenti, raccolte di frammenti, raccolte di saggi, usando un metodo fondamentalmente benjaminiano, quello del montaggio, di quel «conoscere per composizione»<sup>31</sup> individuato nell'opera di Bachofen: «Là c'è scrittura, e quel gusto del conoscere

<sup>30</sup> Si veda una lettera a Rex E. de Wit del 23 giugno 1967, in M. Belpoliti, E. Manera (a cura di), *Furio Jesi*, «Riga», 31/2010, p. 45: «per necessità di studio ho dovuto imparare a leggere i geroglifici e per necessità di "sangue" mi sono impegnato a imparare l'ebraico [...] l'ebraico è una lingua preziosa e pericolosa». Si veda a proposito Lucca, *Ateismo e profondità dell'essere* cit., p. 114.

<sup>31</sup> Si veda F. Jesi, *Prefazione*, in Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torino, Einaudi, 2001, pp. 355-6: «L'io che è "sicuro" intrecci adesso il suo discorso [...] con l'io che non solo adesso non è sicuro, ma dubita molto di poterlo essere mai. Alla base della tecnica di conoscenza per composizione sta questo intreccio di due voci [...] ["dialettico" e "drammatico"] [...]. La logica che si compie [...] è dunque, nelle intenzioni dell'autore - [...] che è opportuno siano chiarite -, di natura paradossale, scientifica e artistica. Alla domanda: Non le viene voglia di scrivere un romanzo? L'autore di questo libro può solo rispondere: Non smetto mai di scriverlo».

per composizione che Benjamin ha celebrato con le parole “una profezia scientifica”»<sup>32</sup>.

In una lettera a Schiavoni del 21 ottobre 1972 Jesi delinea un ritratto del padre partecipato e commosso:

Ogni generale si irrigidirà sull’attenti alla sola menzione del nome di mio padre, Bruno Jesi, che morì nel 1943 ma fece in tempo a restare negli annali dell’esercito (e in specie della cavalleria), essendo stato decorato di medaglia d’oro, d’argento, di bronzo e di numerose altre onorificenze e ordini cavallereschi. La cosa fu specialmente nota e resta memorabile, poiché mio padre è morto a ventisette anni. [...] Mio padre era ebreo per padre e per madre, di buonissima stirpe rabbinica, ed anche – specie per parte di padre – banchieristica. In materia religiosa era del tutto agnostico (scriveva poesie alla Gozzano), ma nel periodo fascista fece parte del Consiglio della Comunità (che fascista non era). – Ecco da dove spuntano i «marrani»!<sup>33</sup>

Il tema del marranismo<sup>34</sup>, presente in *Mitologie intorno all’illuminismo* (l’autore scrive di marranismo ebraico e cristiano)<sup>35</sup>, attraversa l’opera e la vita di Jesi: l’essere suo padre fascista entusiasta ed ebreo partecipe della vita comunitaria e – per quanto agnostico – religiosa ebraica, l’essere Furio Jesi stesso comunista e sindacalista e studioso dei miti e della cultura di destra, il suo essere «mezzo ebreo», la sua vicinanza al mito e la sua necessità «morale» di una critica liberatoria<sup>36</sup>, la sua critica al sionismo politico in nome di un sionismo spirituale e culturale ispirato a Achad Ha-am<sup>37</sup> e al «sionismo del raccon-

<sup>32</sup> F. Jesi, *Quando Kerényi mi distrasse da Jung*, intervista probabilmente del 1980 edita per la prima volta da A. Cavalletti in «Alias», 30, 28/7/2007, p. 21, poi in F. Jesi, *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Milano, 2013, pp. 224-31, p. 230 (si veda la nota a p. 223).

<sup>33</sup> Lettera del 21 ottobre 1972, edita in «Cultura Tedesca», 12/1999, pp., 180-181 cit. in G. Schiavoni, «Un figlio dell’esilio». *Motivi e ebraici e rievitazione del pensiero chassidico in Furio Jesi*, in «Nuova Corrente», v. 56, n. 143, 2009, pp. 87-104, pp. 94-5.

<sup>34</sup> Per una introduzione storica al tema del marranismo si veda C. Roth, *Storia dei marrani*, Marietti, Bologna 2003. Si veda inoltre D. Di Cesare, *Marrani. L’altro dell’altro*, Einaudi, Torino 2018.

<sup>35</sup> Si veda F. Jesi, «Il miracolo secondo ragione», in *Mitologie intorno all’illuminismo* cit., pp. 26-29.

<sup>36</sup> In una lettera del 4 agosto 1970 Jesi scrive a Giulio Schiavoni: «Ho imparato ora anche un’altra tecnica: quella dell’essay più o meno cifrato, che è ben accetta anche alle persone serie non proprio papirologhe. [...] Si accettano stile tono e note, e si adoperano per combattere chi vi attribuisce un valore. [...] [Professo] un “marranismo programmatico” [...] [capace di] scalzare davvero dalle radici quello che non crediamo giusto», in *Scegliere secondo giustizia* (lettere a G. Schiavoni), «Cultura tedesca» 12/1999, pp. 167-181, pp. 177-178. Cit. in E. Manera, *L’officina mitologica di Furio Jesi. Sulle prefazioni non pubblicate a Materiali mitologici*, «Mythos», 13/2019, p. 11.

<sup>37</sup> In questo sionismo spirituale e culturale lo stesso Scholem (e in parte Benjamin) aveva sperato negli anni Trenta ma l’aveva visto sconfitto, nel movimento Brit Schalom, con i Pro-

Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano»

tare» di Buber<sup>38</sup>), tutto questo portava a un continuo “marranismo”, cioè una necessaria dissimulazione rispetto al proprio credo autentico (anche ideologico e/o letterario) e al suo rifiuto. Lo stesso Schiavoni all’inizio del suo saggio *Un figlio dell’esilio* accenna al tema del marranismo in Jesi come possibilità di mantenere una distanza rispetto alla propria origine, sia dal punto di vista religioso che politico (la posizione verso Israele), ma anche come centro del suo esame delle dottrine antinomiche sabbatiane:

Nelle sue interrogazioni a tutto campo, Furio Jesi non ha mancato di confrontarsi anche con l’eredità religiosa ebraica, a lui familiare soprattutto grazie al rapporto culturale con grandi maestri dell’ebraismo (*in primis* Gershom Scholem e Martin Buber) e, sul piano personale e biografico, nel segno della memoria della scomoda eredità della figura paterna. Chi voglia interrogarsi su questa componente della sua personalità deve fare i conti con un atteggiamento – che è raramente esplicito – di empatia e insieme di distanza, e con una serie di temi e motivi che si affacciano a varie riprese nei suoi scritti e che al tempo stesso offrono per così dire il *Grundton* (la tonalità di fondo) di molte sue argomentazioni ed analisi. Si pensi in particolare ai due grandi ambiti di applicazione delle sue ricerche: la decostruzione dell’*accusa del sangue* (vale a dire la vieta accusa di vampirismo rituale rivolta contro gli ebrei, il sospetto cioè che essi impiegassero il sangue dei cristiani come «ingredienti e bevande prescritti per le feste pasquali»<sup>39</sup>) e la riflessione sulle tensioni tra ebraismo rabbinico ortodosso ed ebraismo eretico e sulle correnti della mistica ebraica nel loro rapporto con l’illuminismo<sup>40</sup>, a partire da due figure come Shabbatay Tzevi e Jacob Frank, che furono i portavoce di un antinonismo apostata raccordabile anche a posizioni paradossalmente etiche come quelle del «marranismo». E si pensi anche al suo esplicito, polemico schierarsi in un frangente politico delicato come la Guerra dei sei giorni tra arabi e israeliani nel giugno del 1967<sup>41</sup>.

grom degli arabi contro gli ebrei del 1929 in Palestina. Si veda T. Tagliacozzo, *Sionismo, anarchismo e pacifismo alla luce del messianismo. Gershom Scholem e la Prima Guerra Mondiale*, in «Gli intellettuali e la guerra», in «Babelonline/Print», n. 18/19, 2015, pp. 154-62, pp. 160-2.

<sup>38</sup> Jesi, «Introduzione» a M. Buber, *I racconti dei Chassidim* cit., p. XI. Si veda G. Schiavoni, «Un figlio dell’esilio». *Motivi ebraici e rivisitazione del pensiero chassidico in Furio Jesi*, in «Nuova Corrente» v. 56, n. 142, 2009, pp. 87-104, pp. 94-5.

<sup>39</sup> Jesi, «Premessa» in Id., *L’accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* cit., p. 3.

<sup>40</sup> Jesi, *Mitologie intorno all’illuminismo* cit., in part. «Il miracolo secondo ragione», ivi, pp. 17-41.

<sup>41</sup> Schiavoni, «Un figlio dell’esilio» cit., pp. 87-88. Si veda F. Jesi, *Gli arabi e Israele. Sionismo politico e spirituale. Gli opposti razionalismi*, «Resistenza. Giustizia e libertà», XXII (maggio 1968), 5, pp. 1-2, e *Israele, la democrazia e le grandi potenze*, «Resistenza. Giustizia e libertà», XXII (agosto 1968), 8, p. 2. Jesi rivendica un sionismo spirituale in contrapposizione al sionismo politico, ricollegandosi alle idee dell’inizio del Novecento di Buber e Achad Ha-am, a cui anche Benjamin e Scholem avevano fatto riferimento tra il 1916 e il

Dopo aver presentato il complesso punto di vista che deve assumere chi voglia affrontare il tema ebraico in Furio Jesi lo stesso Schiavoni compie una interessante e partecipata ricostruzione della figura e delle simpatie politiche di Bruno Jesi, citando un testo inedito del figlio:

può essere utile segnalare che in un interessante testo inedito presente nell'Archivio jesiano e intitolato *La religione degli ebrei dinanzi al fascismo*<sup>42</sup> si affronta la complessità dell'atteggiamento degli ebrei italiani e della «crisi della loro coscienza religiosa» dinanzi all'incombere di una tirannide «che ignorava il concetto stesso di religione», approfondendo le posizioni di alcuni fautori dell'«italianità» degli ebrei e fiancheggiatori della religione cattolica nazionale come Ettore Ovazza e Guido Liuzzi, principali esponenti del movimento ideologico ebraico della «Nuova [Nostra] bandiera», che ebbe il suo centro a Torino. È significativo che Jesi individui nella forma di quel movimento un modo di «vincere l'angoscia d'essere l'eterno senza patria» (p. 4 del dattiloscritto), tutto sommato dunque un atteggiamento autolesionistico con cui sfuggire all'esilio<sup>43</sup>.

Ancora più interessante è il riferimento di Schiavoni alla rievocazione di Sion Segre-Amar<sup>44</sup>, che ci fa immergere nell'atmosfera religiosa e comunitaria torinese della seconda metà degli anni Trenta:

La guerra d'Etiopia è finita. [...] Rientrano i «volontari»: gli umili, gli eroi. Quel sabato vado al Tempio. [...] Aprono l'Aron. Alla lettura del Sefer, sale per primo il Coen [...]. E adesso? Cosa si aspetta? Tutti si alzano in piedi. Ma non è mica il rabbino, che va a Sefer. [...] Lento, sulle stampe, in divisa di capitano, un calzone rivoltato sul moncherino, avanza il giovane Jesi, che ha perso una gamba in Africa Orientale. Sul petto, la medaglia d'oro al valor militare, col nastrino azzurro. Lo Sciammash De Angeli, col pettorale d'argento appeso alle due catenelle, gli va incontro, lo aiuta a salire i pochi gradini, gli sta accanto durante la lettura, lo riaccompagna quando ha finito. È appena arrivato all'ultimo gradino, e il professor T... (ossia Terracini), che pure tutti sappiamo che non si è iscritto al partito, anche se ha giurato, si alza, gli va incontro, lo stringe in un lungo affettuoso abbraccio. È l'abbraccio simbolico di tutti gli ebrei di Torino. *Tu quoque?*<sup>45</sup>.

1929. Si veda Enzo Traverso, *Gli ebrei e la Germania. Auschwitz e la «simbiosi ebraico-tedesca»*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 58-65.

<sup>42</sup> F. Jesi, *La religione degli ebrei dinanzi al fascismo*, ora in Jesi, *Cultura di destra* cit., pp. 255-261. Nel testo si può apprezzare l'atteggiamento non giudicante di Jesi: «La vergogna delle vittime ricade sugli oppressori»: le grandi parole che valsero per Silvio Pellico sono particolarmente appropriate nel nostro discorso, il quale non intende in alcun modo fare il processo alle debolezze e ai compromessi di chi, in ultima analisi, ottenne solo moltiplicate sofferenze dai propri errori: errori, appunto, di vittime incapaci di lucidità e di eroismo. Il nostro studio riguarda unicamente la fenomenologia religiosa e non vuole proporre giudizi, né tantomeno condanne» (ivi, p. 256).

<sup>43</sup> Schiavoni, «*Un figlio dell'esilio*» cit., nota 9, p. 95:

<sup>44</sup> Ivi, p. 92, nota 8.

<sup>45</sup> S. Segre-Amar, *Sette storie del «numero 1»*, prefazione di A. Galante-Garrone, Centro Studi Piemontesi, Torino 1997. 182-183 (cap. «Tu quoque?»).

\_\_\_\_\_ Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano» \_\_\_\_\_

#### 4. *L'esilio*

Nella raccolta di poesie *L'Esilio*, magistralmente curata nel 2019 da Giacomo Jori per Aragno, appare legata esplicitamente al tema ebraico una poesia, forse dedicata al padre, ma soprattutto all'autore, al poeta stesso, che prende le vesti – riferendosi a una leggenda cristiana medievale – dell'ebreo errante, esiliato e condannato a non poter mai morire né cessare il suo vagare, Ahasvero. Esplicitamente dedicata al padre è invece la poesia *Katabasis*. L'uscita della raccolta di poesie *L'esilio*, scritte tra il '63 e il '69 ma edite nel gennaio del '70, viene annunciata con un comunicato stampa dello stesso Jesi, in cui il termine «esilio» viene illuminato da un riferimento fondamentale in tutta la sua poetica e la sua saggistica, la mistica ebraica, in particolare luriana, che l'autore conosce dai testi scientifici di Scholem:

Il titolo di questa raccolta può essere ricollegato ai singolari sviluppi del concetto di «esilio» nella tradizione culturale e religiosa ebraica. Specialmente nell'ambito della mistica, l'esilio apparve come un'esperienza dapprima re-dentrice, poi sempre più catastrofica e apocalittica, fino alla morale antinomia di Shabbetay Tzevi («lodato sii tu, o Signore, che permetti ciò che è proibito»). Analoga situazione di «esilio», in termini di cultura, di religione, di morale, si configura nel linguaggio e nella metrica di queste poesie. Nei confronti dei ritmi e degli stilemi tradizionali, l'atteggiamento del poeta non è solo di parodia: egli si permette di usare i luoghi comuni di una tradizione composta di echi, brandelli e parole-chiave della poesia degli ultimi centocinquanta anni (o di proporre di nuovi per imitazione e «simpatia»), al fine di entrare in contatto con l'unica poesia moralmente lecita durante l'«esilio»: la poesia che è nella voce umana recitante, secondo un determinato rituale e secondo una cadenza rituale, alcuni luoghi comuni. [...] L'esilio non ha alcuna nota, poiché l'autore intende sottolineare l'usufruibilità di ogni «precedente» poetico quale repertorio di anonimi luoghi comuni – i quali possono apparire bizzarrie estremamente soggettive, ma in realtà sono proprio anonimi, luoghi comuni di una *koiné* che – in termini cronologici – principia con Ugo Foscolo e si chiude con Ezra Pound<sup>46</sup>.

«L'unica poesia moralmente lecita durante l'esilio» è quella che porta a recitare, secondo una cadenza rituale (quasi una preghiera), dei luoghi comuni<sup>47</sup> dello spirito umano, per far trovare, così, in questa *Koiné*, una comunità. L'esilio è non solo l'esilio del Popolo ebraico, ma di Dio stesso nella profondità del suo Nulla e del poeta e del-

<sup>46</sup> F. Jesi, *L'esilio*, a cura di Giacomo Jori, Torino, Aragno 2019, pp. 61-62.

<sup>47</sup> Si veda a proposito dei «luoghi comuni» A. Cavalletti, *Festa, scrittura, distruzione*, in F. Jesi, *Il tempo della festa*, nottetempo, Milano 2013, pp. 17-8.

l'umanità tutta che hanno perso, nella Modernità, il contatto con il mito genuino, oltre che con Dio.

In *Katabasis*, poemetto commovente (nel senso della *Ergriffenheit* teorizzata in *Germania segreta*<sup>48</sup>) che descrive la discesa agli inferi dell'autore per ritrovare suo padre, quasi Orfeo alla ricerca della sua Euridice, Jesi rievoca la figura del padre senza riferimenti alle sue simpatie fasciste<sup>49</sup>, ma mostrando il vuoto lasciato nell'autore, bambino, da questa morte precoce, e l'ammirazione per il suo coraggio («tu non sapevi paura», v. 20<sup>50</sup>): «Ora so/ davvero che non dovevo svegliarti./ Poiché nella casa dei morti/ non si conosce il proprio volto, e tu,/ se t'avessi destato,/ con breve e gentile stupore avresti guardato il bambino/ ignoto che ti cercava la mano» (vv. 85-91). Nel poemetto *Ahasvero* Jesi riprende la leggenda cristiana medievale – antisemita – dell'ebreo errante condannato all'immortalità e all'esilio, a un eterno peregrinare, per non aver riconosciuto Gesù durante la Passione, oltraggiandolo. Egli è l'emblema del poeta in esilio «creatura tra due mondi, troppo umano e troppo separato dall'uomo»<sup>51</sup>: «Ma di stagione in stagione, di secolo in secolo duro, / statua dell'uomo, marmo privo di pace, / troppo umano per avere la quiete delle stelle che con tacito raggio/ tornano a modellare il mio corpo di polvere antica, / troppo separato dall'uomo per avere l'amore / che lunga onda di morte tra gli uomini salva» (vv. 33-38)<sup>52</sup>.

Ricorre qui, come in altre poesie il riferimento alla battaglia da combattersi comunque, anche se si sarà sconfitti, tema del romanzo vampirico *L'ultima notte* (uscito postumo nel 1987)<sup>53</sup> e di *Spartakus*.

<sup>48</sup> Si veda G. Carbone, *Furor. Ergriffenheit, infra*, pp. 295-316.

<sup>49</sup> Del padre, arruolato come volontario in Africa Orientale, Jesi scrive a Schiavoni in una lettera del 21 ottobre 1972, in «Cultura tedesca», 12/1999, p. 181: «ti racconto che quel ragazzo folle che era mio padre ebbe la bella voglia, a diciannove anni, di caricare alla sciabola, in guanti *glacés*, un gruppo di ribelli etiopici che assediavano una fattoria con mitragliatrici pesanti. Si prese in una gamba una pallottola dum-dum (quelle che esplodono a contatto con la pelle), perse la gamba, e tornò alla carica facendosi portare a braccia dagli ascari. Poi il moncherino della gamba andò in cancrena (dopo 150 km di trasporto nel clima etiopico), e lui morì sei anni dopo, perché si era ormai abituato alla morfina, che non è un cardiotonico efficace». Si veda una lettera a Schiavoni del 7 giugno 1969 in cui si fa riferimento al dolore elaborato dal poeta: «il poeta si trova nella condizione spietata di misurare le sofferenze, proprie e altrui, e di scandire la poesia nel ritmo di chi ha più male» (ivi, p. 169).

<sup>50</sup> Jesi, *L'esilio* cit., p. 49.

<sup>51</sup> Lanfranchi, *Furio Jesi e l'ebraismo* cit. p. 178.

<sup>52</sup> Jesi, *L'esilio*, cit., p. 20.

<sup>53</sup> Jesi, *L'ultima notte*, Marietti, Genova 1987.

Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano»

*Simbologia della rivolta*<sup>54</sup>. Descrivendo la figura di Ahasvero, l'ebreo errante, Jesi scrive in una lettera a Schiavoni del 4 maggio 1970:

Una delle poesie è chiamata Ahasvero, cioè l'ebreo errante, che continua a peregrinare senza morire. Il tema della morte irraggiungibile torna al principio di «In dubious battle» (che è citazione da Milton), poesia in cui ricorrono, dietro la parvenza di varie «storie», motivi di metempsicosi; [...]. Tali elementi di mitologia personale corrispondono esattamente (e spontaneamente, poiché le poesie non sono state costruite a freddo) alla qualità temporale della «battaglia» o della «peregrinazione», molto più lunghe di una vita, e dichiarano che si partecipa già alla «battaglia» da tanto tempo da poterne parlare con cognizione di causa. – [...] Quei temi di mitologia personale valgono a circoscrivere le solo due dimensioni temporali dell'«Esilio»: passato e presente<sup>55</sup>. Molto paradossalmente potrei dirle che non credo nell'esistenza del futuro. Più seriamente. dirò invece che, se il presente è battaglia in cui l'uomo combatte doverosamente senza alleati contro l'avversario, si può dilatare il presente all'infinito senza arrivare ad alcun futuro. Il passato stesso è un presente dilatato: nelle poesie si accenna al passato e non al futuro, poiché l'inganno di credere in un passato non apre possibilità di salvezza dall'esterno, a differenza dell'inganno di credere in un futuro. – Lei mi potrebbe dire a questo punto che, seguendo tale pensiero, l'imperativo non è tanto quello di combattere da soli quanto quello di essere sconfitti. Io però penso che la battaglia finché dura, per il fatto stesso di durare, costituisce una sorta di vittoria (il «tema della gloria» nelle poesie) per gli uomini che l'hanno intrapresa senza il soccorso di al-

<sup>54</sup> Si veda A. Cavalletti, *Leggere Spartakus*, in F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri, Torino 2000, p. VII: «Ogni riga di Spartakus diviene un campo di battaglia poiché questa si continua a combattere spingendosi fin dove ha luogo la genesi dei simboli del potere e si decide pertanto la sorte di ogni simbolo, nel cuore del linguaggio. [...] tenersi nella scrittura all'interno della rivolta, fedele al parlare dell'anima perché l'epifania di novità non si richiuda nel tempo ordinario, ma coincida con una sua trasformazione integrale. Scrivere Spartakus non per farne la storia, ma per fare della scrittura il tempo puro della rivolta». Si veda anche una lettera di Jesi a Schiavoni del 26 giugno 1972: «Il mio lavoro è qualcosa di simile alla ricognizione circa i particolari di un campo di battaglia: nella battaglia siamo coinvolti tutti (e dobbiamo sapere di esserlo), e l'atteggiamento che assumiamo o assumeremo nella battaglia trascende di gran lunga la nostra abilità di ricognitori [...] In sostanza: il lavoro di ricognizione (i miei scritti, per esempio) è fondamentalmente secondario rispetto al combattimento. Certo, prima di combattere, è necessario conoscere il terreno; ma una volta indagato il terreno, si tratta poi di combattere. E questo lo si fa [...] nella 'strada' e nella 'fabbrica', non certo scrivendo su Rilke» (Lettera a Schiavoni datata 26 giugno 1972, in Id., «Immediati dintorni. Un anno di psicologia analitica», n. 1, Lubrina Editore, Bergamo 1989, pp. 330-1).

<sup>55</sup> Jesi è qui molto vicino alla concezione della temporalità messianica (la *Jetztzeit*) di Walter Benjamin, da lui stesso illustrata in F. Jesi, *Il testo come versione interlineare del testo sacro*, in E. Rutigliano, G. Schiavoni (a cura di), *Caleidoscopio benjaminiano*, Edizioni dell'Istituto di Studi Germanici, Roma 1987, p. 219, nella voce *Walter Benjamin*, in AA.VV., *Enciclopedia Garzanti della filosofia*, Garzanti, Milano 1981, pp. 83-4, e in Jesi, *Conoscibilità della festa*, in Id., *Il tempo della festa* cit., pp. 92-7. Si veda su tema della «sospensione» del tempo della rivolta in Jesi A. Cavalletti, *Festa, scrittura, distruzione*, ivi, pp. 11-6.

cuno [...]. Il momento più cupo sarebbe quello in cui, terminata la battaglia, si dovesse dire «Un'ora è trascorsa»<sup>56</sup>.

Il tempo della battaglia è il tempo sospeso, attimale, la *Jetztzeit* della rivolta in cui l'io si distrugge entrando in contatto con il mito, in un incontro tra storia e mito. Questo incontro ha un senso politico e «corrisponde a un atto di insurrezione [...] come sacrificio e autodistruzione delle componenti borghesi del soggetto, nell'accesso al tempo nuovo e altro del mito. [...] La stessa scrittura di *Spartakus* diviene l'istante di una "ininterrotta battaglia"»<sup>57</sup>.

### 5. *Il vampirismo*

Un altro tema che ricorre in tutta l'opera di Jesi, legato alle questioni dell'ebraismo e dell'esilio, è quello del vampirismo. Ebraismo e vampirismo si uniscono nello studio di un topos antisemita, quello dell'accusa del sangue e della concezione dell'ebreo errante, immortale, che si trasforma in un ebreo vampiro che succhia il sangue cristiano sia per ragioni teologiche (pensa di poter essere più accetto alla benevolenza divina imitando in negativo l'eucarestia) che economiche (l'ebreo capitalista succhia le risorse dei lavoratori fino a togliere loro la vita).

Jesi scrive tra il 1960 e il 1972 un romanzo «vampirico», *L'ultima notte*<sup>58</sup>, rifiutato da Italo Calvino per Einaudi e poi pubblicato postumo nel 1987. Vi si narra in toni di parodia della battaglia dei vampiri per la riconquista della terra, dominata dagli uomini: la riconquista è «benedetta» da Dio, rappresentato ironicamente come amico di Samaél e con tutti gli apparati della pompa celeste. I vampiri vengono rappresentati dapprima, in una sorta di parodia della Redenzione, come un popolo «eletto» ma costretto all'esilio, indicando una possibile somiglianza con il Popolo d'Israele, eletto ma esiliato, pronto a riprendere il suo ruolo di popolo saggio nel mondo a venire, con un possibile accenno al sionismo che politicamente cercava di nuovo un ruolo di «potenza» (riprendendo ironicamente il mito dell'ebreo vampiro). Poi i ruoli si rovesciano e i vampiri, marciando compatti alla

<sup>56</sup> Lettera a Schiavoni (4 maggio 1970), in «Cultura tedesca» 12/1999, p. 175.

<sup>57</sup> A. Cavalletti, *Festa, scrittura, distruzione*, in Jesi, *Il tempo della festa* cit., p. 16.

<sup>58</sup> F. Jesi, *L'ultima notte*, Marietti, Genova 1987. Si veda Carlo Tenuta, «Non smetto mai di scriverlo»: Furio Jesi tra saggistica e narrativa, «Intersezioni» / a. XXX, n. 3, dicembre 2010, pp. 3-28.



Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano»

conquista della terra, in un rapporto privilegiato con la «terra» e il sottosuolo, appaiono nella veste di nazisti. Hanno nomi di nobili spagnoli e portoghesi, quasi un accenno agli ordini cavallereschi medievali, all'Inquisizione e a riti iniziatici. Gli uomini, nella figura del protagonista Faraqùt, un burattinaio del «teatro d'ombre», cercano di organizzare una rappresentazione per mettere in scena le loro doti e le loro sorti e ingraziarsi il Cielo. Seguono in questo il consiglio del Grande Poeta, che si rivelerà infine ambiguo. Chiamato da Dio a far parte delle schiere dei Santi non accetta perché non disponibile alle devozioni e ad abdicare alla Gorgone (non può, come suggerito da un Santo, «fare finta») e dunque agire da marrano), quindi si rivolge ai vampiri, che lo accolgono senza pretendere professioni di fede. Fatto vampiro, sarà comunque, alla sua morte, accolto in Paradiso. Chi affronterà «l'ultima battaglia» sarà, insieme ad altri, l'umile Faraqùt, l'artigiano-artista che sente umanamente la necessità del ricordo, della rappresentazione e del progetto, che combatte a mani nude e quasi inconsapevolmente – in una città espressionista (nella quale è possibile riconoscere Torino) che rappresenta la collettività – e chiede solo di creare, ricordare, sopravvivere, vivere. Quasi figura catecontica, rappresenterà la possibilità, per gli uomini, di sopravvivere alla battaglia, anche sconfitti, anche solo perché si combatte e senza aiuti divini, con le deboli forze dell'umano, nell'ultima ora dell'ultima notte. Il romanzo si conclude con queste parole: «Ecco, un'ora è trascorsa»<sup>59</sup>. Ma è l'alba, non significa questo, nel romanzo, che se non tutto è stato distrutto entro la notte, la battaglia non è perduta?<sup>60</sup>

<sup>59</sup> Jesi, *L'ultima notte* cit., p. 95.

<sup>60</sup> Si veda Tenuta, «*Non smetto mai di scriverlo*» cit., p. 14: «lo studioso scrive come a suo avviso “forse non è casuale il fatto che, insieme con Spartakus, sia finito anche il citato romanzo vampirico” [Lettera datata 11 dicembre 1969, in A. Cavalletti, *Leggere «Spartakus»*, in Jesi, *Spartakus*. cit., p. VII] *L'ultima notte*, le poesie dell'unica raccolta *L'esilio*: tutto ciò che accompagnava la sua attività critico-saggistica converge ora intorno a questo lavoro dedicato alla vicenda di Luxemburg e Liebknecht, certo, ma anche a Brecht e a Mann, alla simbologia della rivolta, al tempo che le è proprio». Si veda Jesi, *Spartakus* cit., p. 19. «Usiamo la parola rivolta per designare un movimento insurrezionale diverso dalla rivoluzione. La differenza [...] non va ricercata negli scopi [...]. Ciò che maggiormente [le] distingue [...] è invece una diversa esperienza del tempo». Si veda inoltre più avanti, alle pp. 20-5, sempre in riferimento alla rivolta spartachista: «Si trattava di agire una volta per tutte, e il frutto dell'azione era contenuto nell'azione stessa. Ogni scelta decisiva, ogni azione irrevocabile, significava essere in accordo col tempo; ogni indugio, essere fuori dal tempo [...] Ogni rivolta è battaglia, ma una battaglia cui si è scelto deliberatamente di partecipare». Si veda ancora la lettera a Schiavoni del 4 maggio 1970, in «Cultura tedesca», 12/1999, p. 175 «Il momento più cupo sarebbe quello in cui, terminata la battaglia, si dovesse dire “Un'ora è trascorsa”».

Nella Premessa del volume *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* (1973), che raccoglie due saggi, «Il processo agli ebrei di Damasco» e «Metamorfofi del vampiro in Germania»<sup>61</sup>, Jesi scrive, delineando la sua opera:

«Accusa del sangue» è l'espressione ebraica che da quasi mille anni a questa parte gli ebrei furono costretti a imparare. Essa designa ellitticamente l'accusa, rivolta contro gli ebrei, di usare il sangue dei cristiani come ingrediente dei cibi e delle bevande prescritti per le feste pasquali. In codesto studio essa è stata indagata sia (nella prima parte) entro il contesto del processo intentato nel 1840 agli ebrei di Damasco, accusati di tale delitto rituale, sia (nella seconda parte) entro il contesto della mitologia del sangue e del vampiro nella cultura tedesca del XVIII e del XIX secolo<sup>62</sup>.

La macchina mitologica antisemita è «l'argomento su cui Furio Jesi ha lavorato per anni e che trova nel saggio *L'accusa del sangue* una prima sistemazione teorica per poi costruire in forma strutturata la categoria di "macchina mitologica"»<sup>63</sup>. Per «macchina mitologica» si intende un meccanismo che produce materiali storicamente verificabili, epifanie del mito, talvolta caratterizzate dal mito tecnicizzato e dirette a un fine politico, e dichiara di celare nelle sue pareti impenetrabili un luogo segreto in cui ospiterebbe il mito, suo centro motore invisibile<sup>64</sup>. La conclusione della prima parte riassume le conclusioni di Jesi, che vede agire la stessa macchina attraverso la reversione del mito (da segno positivo a negativo):

I documenti relativi all'«accusa del sangue» permettono di osservare uno specifico funzionamento della «macchina mitologica»: la reversione del mito è deliberata e si compie parallelamente alla conservazione a livello sacrale del mito stesso. I Cristiani continuano a rievocare sacralmente il sacrificio eucaristico, ma al tempo stesso lo ribaltano in senso negativo e ne attribuiscono l'inversione ai «diversi» – agli ebrei. Di là dall'«accusa» del sangue è possibile scorgere la «macchina mitologica» che funziona in rapporto a due elementi: 1) l'esperienza del «diverso» (dell'*uomo diverso*), risolta nella configurazione di una differenza che è contrapposizione simmetrica, quale esiste tra il Bene e il Male: il «diverso» non è solo *diverso*, ma è *il contrario*; 2) lo sfogo dell'impulso di reversione nei confronti del mistero eucaristico e del sacrificio della Croce: non attuato, né attuabile, nella pratica religiosa, codesto impulso è attuato per vero e pro-

<sup>61</sup> Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* cit., pp. 3-62.

<sup>62</sup> Ivi, p. 3.

<sup>63</sup> D. Bidussa, *Retorica e grammatica dell'antisemitismo*, ivi, p. XXVI.

<sup>64</sup> In Jesi, *Mito* cit., p. 105, l'autore considera la macchina mitologica un'«immagine [...] per definire la forma di un congegno che produce forme di epifanie di miti e che nel suo interno, di là dalle sue pareti non penetrabili, potrebbe contenere i miti stessi – il mito –, ma potrebbe anche essere vuoto».

Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano»

prio transfert – è imposto ad altri, e punito sugli altri; dal punto di vista psicologico, l'«accusa del sangue» e i massacri punitivi che lo seguirono sono presumibilmente il risultato del ribaltamento sugli ebrei dei fattori di decadimento della mitologia cristiana [il mito del sangue di Cristo] e dell'angoscia della colpa che essi provocavano precisamente sui cristiani. [...] Il processo di Damasco dimostra con grande chiarezza come a tale fenomeno si intrecciassero fattori storici di diversa natura, riconducibili più agli sviluppi economici, sociali, politici della condanna dei «diversi», che agli aspetti psicologico-religiosi della storia dell'approccio cristiano al mistero del sangue di Cristo<sup>65</sup>.

Nella seconda parte del saggio, «Metamorfosi del vampiro in Germania», Jesi riprende la questione dell'accusa del sangue legandolo al tema del vampirismo in generale e dell'autovampirismo nell'opera di Heine:

il romanzo *Der Rabbi von Bacherach* [è] la vicenda di un rabbino che fugge dalla cittadina di Bacherach sul Reno perché ha scoperto che tra poco la comunità ebraica sarà accusata di vampirismo rituale e perciò massacrata. L'accusa di vampirismo rituale (uso rituale del sangue cristiano, con cui gli ebrei impasterebbero il pane azimo ecc.) è una delle più antiche calunnie antisemite. Per Heine essa giunge a circoscrivere l'esterno dell'ebraismo: il volto dell'ebreo, disegnato dai non-ebrei. L'ebreo è succhiatore di sangue, il vampiro per eccellenza, secondo una tradizione antisemita che fa coincidere vampirismo rituale con «vampirismo economico»: l'usuraio ebreo succhia sangue ai cristiani, così come i rabbini uccidono per Pesach un bambino cristiano al fine di suggerne il sangue ritualmente<sup>66</sup>.

Heine stesso, secondo Jesi è insieme «vampiro» perché poeta, vicino alla forza vitale del sangue e manipolatore di essa nelle sue opere, e vittima di se stesso nel suo autovampirismo, che rivela una autocensura legata all'accusa del sangue:

Il vampiro necrofilo, l'autovampiro che di necessità è necrofilo, il morto che ha per vittima se stesso, si autopunisce nell'istante stesso in cui non accede al sangue vivo (poiché la sua vittima è egli stesso: un morto, un «bel cadavere») e in tal modo, anche, si salva dall'accusa di vampirismo rituale rivolta all'ebreo. La sua necessità di alibi (egli non sugge il sangue dei viventi) è replica all'accusa millenaria contro gli ebrei; la sua autopunizione (egli, morto, è vampiro di se stesso, morto) è replica al potere di manipolare l'elemento vitale, del quale potere egli dispone come poeta. [...] [Nel nazismo] l'eroe mitico – in questo caso,

<sup>65</sup> Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita* cit., pp. 41-2. Si veda la nota 49 in cui Jesi scrive, ribadendo la sua distanza dal cristianesimo: «Ci rendiamo conto che, per un lettore cristiano, la nostra espressione "mito del sangue di Cristo" suonerà urtante e blasfema. Per uno storico delle religioni che non è di fede cristiana, questa è d'altronde l'unica definizione possibile».

<sup>66</sup> Ivi, p. 56.

l'eroe negativo: il vampiro – cede il passo a chi governa o crede di governare la centrale del mito, la macchina mitologica<sup>67</sup>.

A questo potere, il potere del poeta di andare alle fonti del mito, di manipolare la forza vitale, che è anche il suo come poeta, Jesi oppone o piuttosto affianca nella sua opera la necessità di «raccontare», nei saggi critici, il mito stesso, genuino o tecnicizzato, per poter far parte di una comunità di conoscenti capace di capire il funzionamento di una pericolosa «macchina mitologica».

### Abstract

Furio Jesi elabora, questa è la nostra ipotesi di lavoro, la sua teoria della «macchina mitologica» guardando all'uso di questa stessa macchina in senso antisemita. Lo stesso meccanismo che riconosce legato al mito non genuino, tecnicizzato e diretto a un fine politico, lo riconosce nella macchina mitologica antisemita fin dalla leggenda medievale cristiana dell'ebreo errante, nell'accusa del sangue rivolta agli ebrei e al mito correlato dell'ebreo vampiro, in senso rituale e sociologico-economico, e dell'ebreo *diverso e potente*. Contemporaneamente Jesi riconosce in queste figure (l'ebreo errante, il vampiro) sul limite tra la vita e la morte la figura del poeta e di se stesso, al limite tra ebraismo e cristianesimo, tra mortalità e immortalità, tra scrittura creativa e critica saggistica, tra sapienza e tenebre, quelle tenebre che riconosce, in una lettera del 1966 a Gershom Scholem caratterizzare un Dio innominabile ma con il quale si può, insieme ad altri, raccontarsi e raccontare.

*Furio Jesi elaborates, this is our working hypothesis, his theory of the «mythological machine» looking at the use of this same machine in an anti-Semitic sense. The same mechanism that he recognizes linked to the non-genuine myth, technicized and directed to a political purpose, is recognized in the anti-Semitic mythological machine since the medieval Christian legend of the wandering Jew, in the accusation of blood directed against the Jews and the related myth of the Jew vampire, in the ritual and sociological-economic sense, and of the «different» and «powerful» Jew. At the same time Jesi recognizes in these fi-*

<sup>67</sup> Ivi, p. 61. Jesi si riferisce alla poesia *Für die Mouche* e ai *Traumbilder* di Heine.

\_\_\_\_\_ Tamara Tagliacozzo, «Io però non sono cristiano» \_\_\_\_\_

*gures (the wandering Jew, the vampire) on the border between life and death the figure of the poet and of himself, on the border between Judaism and Christianity, between mortality and immortality, between creative writing and essay criticism, between wisdom and darkness, that darkness that recognizes, in a 1966 letter to Gershom Scholem, to characterize an unnameable God but with whom one can, together with others, tell about himself and tell a «story».*

Parole chiave: Furio Jesi, ebraismo, antisemitismo, macchina mitologica, vampirismo, esilio.

Keywords: Furio Jesi, Judaism, Antisemitism, mythological machine, vampirism, exile.