Enthymema XXII 2018

Prolegomeni a uno studio del Mosè di Freud: temi per un commento critico

Giovanni Sias

Abstract – L'analisi del saggio freudiano *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* è materia complessa a cui gli psicanalisti non si sono ancora dedicati nonostante un'ampia letteratura di carattere storico, filosofico, antropologico, linguistico e letterario. Questo testo vuole essere di «introduzione» a uno studio del Mosè di Freud, che sia non solo un ripercorrere ed evidenziare le problematiche e le criticità del saggio freudiano, ma anche, e soprattutto, occasione per un'indagine sulla necessità storica della sua stesura; infine ritrovare, dalla sua analisi, sia le fondazioni ebraiche della psicanalisi sia la sua occorrenza nel tempo storico attuale.

Parole chiave – Mosè; Freud; Hassmann; Baltrušaitis; Semerano; Caruso; Egitto; culto di Iside; linguistica storica; indoeuropeismo.

Abstract – Psychoanalysts have not dedicated themselves yet to the complex task of analysing Freud's essay *Moses and Monotheism*, despite a broad literature from historical, philosophical, anthropological, linguistic, and literary points of view. Instead of just retracing and highlighting the set of problems and critical points in Freud's Moses, this text provides an enquiry into both the historical necessity of its composition and the Jewish foundations of psychoanalysis as well as its necessity nowadays.

Keywords – Mosè; Freud; Hassmann; Baltrušaitis; Semerano; Caruso; Egypt; cult of Isis; historical linguistics; Indo-European theory.

Sias, Giovanni. "Prolegomeni a uno studio del Mosè di Freud: temi per un commento critico". *Enthymema*, n. XXII, 2018, pp. 95-116.
http://dx.doi.org/10.13130/2037-2426/10772
https://riviste.unimi.it/index.php/enthymema

Creative Commons Attribution 4.0 Unported License
ISSN 2037-2426

Prolegomeni a uno studio del Mosè di Freud: temi per un commento critico

Giovani Sias

1. Introduzione

Quando Freud in conclusione del suo lavoro incontra Mosè – tema per altro non nuovo nella riflessione freudiana[1] – apre a una stagione nuova della ricerca psicanalitica. Gli psicanalisti non hanno raccolto il testimone di questa ricerca, tutti attenti com'erano a dare all'opera freudiana una unità, una coerenza, una completezza e anche un'assolutezza che non appartengono all'invenzione e alla ricerca psicanalitica svolta da Freud nel corso di quarant'anni. Hanno finito invece per farne una sorta di manuale indiscutibile e incontestabile. Ma soprattutto hanno abdicato di fronte alla complessità di questo saggio fondamentale della teoria psicanalitica, rinunciando alla sua analisi perché rendeva complicata la trasformazione, allora in atto, della psicanalisi in qualcosa di spendibile sul piano terapeutico, riducendo le ricerche freudiane a una sorta di protocollo. Questo fu il frutto della medicalizzazione della psicanalisi che ha imposto, affinché le venisse riconosciuto un valore terapeutico, di ricondurre ogni teoria al comprensibile, nella riduzione a concetti chiari e ripetibili a uso curativo, e allo stesso tempo chiusi in una sorta di trasmissione esoterica attraverso un linguaggio gergale *ad usum* degli adepti.

Ma la complessità della ricerca di Freud impone a chi voglia affrontare i testi del suo pensiero, e anche a chi sente il dovere intellettuale di portare nuova linfa a una ricerca psicanalitica ormai spenta da circa quarant'anni e ridotta a definizioni capaci di alimentare soltanto un pensiero epigonale, di estendere la ricerca oltre il pensiero freudiano al fine di metterlo in relazione con altri «saperi» e aprire nuove vie.

L'uomo Mosè e la religione monoteistica è l'ultimo dei grandi lavori freudiani che pone problemi, e propone temi, che non sono ancora entrati a far parte della critica e della ricerca psicanalitica, e non hanno ancora avuto una lettura adeguata. In effetti è un testo particolarmente complesso e difficile che, per essere indagato in modo efficace, affinché apra tutte le sue possibilità, necessita del contributo di molti studi e nei campi più differenti.

Lo psicanalista non è un linguista, né un antropologo né uno storico e neppure un filosofo o un matematico, ciò nonostante non può astenersi da una riflessione ampia e articolata intorno agli apporti di queste materie, e anche, dove occorre, piegarle ai propri interessi scientifici. L'apporto della linguistica è fondamentale per uno psicanalista il quale ha a che fare esclusivamente con il linguaggio. E questo vale anche, in particolare, quando si affrontano temi connessi ai miti di fondazione della cultura europea. Gli psicanalisti sono rimasti legati a definizioni linguistiche, in particolare derivanti dagli apporti degli indoeuropeisti, che spesso hanno falsato e tratto in inganno coloro che si sono avventurati nel testo freudiano, per mestiere o per interesse scientifico, scordando e non tenendo in debito conto che la cultura di Freud è profondamene ebraica. A proposito di come la sapienza ebraica incida su una teoria della lingua nella psicanalisi, che si fonda sui concetti di «inconscio» e di «rimozione», ho già scritto su questa rivista (Sias, "Sapienza").

[1] Freud si occupò per la prima volta di Mosè nel 1914 con il saggio *Il Mosè di Michelangelo.*

Da queste riflessioni nasce l'esigenza di una rilettura dell'*Uomo Mosè*, una rilettura critica che tenga conto di nuovi e più convincenti apporti della ricerca storica e linguistica in grado di problematizzare quello studio e di coglierne le implicazioni più radicali in ordine all'occorrenza della psicanalisi nella civiltà dell'Occidente.

Questo testo vuole essere, dunque, di introduzione a un commento critico, e il più possibile puntuale, di uno dei più importanti scritti della cultura europea del Novecento.

2. Giovanni Semerano e la linguistica storica

Giovanni Semerano non è ancora conosciuto come invece dovrebbe. Il suo lavoro ha genialmente ampliato i confini della linguistica comparativa, e ciò ha suscitato resistenze specialmente da parte degli indoeuropeisti in genere poco avvezzi ad allargare il quadro dei loro riferimenti oltre la consueta famiglia delle lingue che deriverebbero da una presunta, comune, protolingua indoeuropea.

Nel suo decennale e complesso lavoro di ricerca sull'origine delle lingue europee Semerano ha prodotto un lavoro storico e filologico enorme, insieme a due dizionari etimologici, uno greco e l'altro latino. I dizionari in questione rilevano sicure derivazioni dalle lingue sumero-accadiche, mentre per altri termini delle lingue europee indicano parentele varie e analogie compositive di ordine strutturale. Ciò si rendeva possibile considerando la base semantica che ha formato la parola nella storia e non più la «radice» che, afferma Semerano, è elaborata simbolicamente e perciò avulsa dalla realtà originaria (*Origini* 8). Da quelle basi Semerano ricostruisce lo sviluppo delle lingue europee, nella convinzione che, attraverso una tale ricerca lessicale, le «lingue indoeuropee sono il risultato di successive trasformazioni di basi già documentate dal sumero e dall'accadico, in antica simbiosi e in reciproci scambi, anche se l'accadico riflette talora una nuova elaborazione di basi sumere e per così dire riplasma le più antiche attestazioni di una lingua organica» (8).

In apertura del suo lavoro Semerano scrive: «Questa vuol essere una chiara irradiazione di fraternità che, dall'antico universo dei segni scritti o comunque tramandati, trae con attenta auscultazione i segreti del mondo che fu alla base dei nostri avviamenti civili» (VII). Più avanti ribadisce: «Questa opera vuole recare un messaggio di fraternità, nella consapevolezza che molti popoli della terra parlano la stessa lingua pur nella molteplicità dei loro idiomi. La grande civiltà sumero-accadica ha disciplinato gli elementi del linguaggio umano che si sono irradiati verso lontane regioni dell'Oriente e dell'Occidente» (7).

Se si emenda Semerano da questi slanci idealistici, forse dettati da troppo ottimismo, ci si trova davvero di fronte a una rivoluzione negli studi sul linguaggio. Semerano aveva sfruttato al massimo la scoperta di Ebla e la decifrazione dell'eblaita a opera di Giovanni Pettinato e di Paolo Matthiae.

Naturalmente, i nostri *equites* dell'indoeuropeo lo considerarono poco, nonostante altri studi all'estero comprovassero la sua intuizione. Semerano metteva in dubbio un secolo e mezzo di ricerche sull'indoeuropeo, avendo in più il coraggio di definirlo una favola e un miraggio;[2] non importava che le sue etimologie risolvessero molte mancanze ed equivoci (se non veri e propri errori) linguistici degli indoeuropeisti: anzi, forse fu proprio questa la pietra dello scandalo.

[2] Si vedano in particolare i primi capitoli di *La favola dell'indoeuropeo*, così come, in conclusione di questo saggio, si può leggere, insieme al ringraziamento ai pochi e importanti studiosi e amici che l'hanno sostenuto, l'attestazione orgogliosa del condottiero della propria solitudine.

Malgrado ciò, la possibilità di accogliere l'azione del ceppo semitico sul linguaggio degli europei non è ancora sempre contemplata dagli indoeuropeisti, nonostante si vada affermando sempre più, sul piano linguistico, storico, archeologico e culturale, la presenza assiro-accadica ed egiziana nei territori europei, compreso il nord dell'Europa, in Britannia, luogo da cui proveniva il prezioso stagno necessario alla combinazione in lega con il rame, le famose Cassiteridi dove all'epoca ci si approvvigionava dello stagno che occorreva per forgiare armi sempre più resistenti, così come avvenne anche con il ferro etrusco. Un esempio evidente di quanto possano essere fuorvianti certe etimologie condotte seguendo le impostazioni della vecchia comparatistica indoeuropeista è dato dalla parola ἀγρός (campo) che venne ricondotta ad ἄγω «condurre al pascolo», senza neppure contemplare quanto per un contadino sia fastidiosa maledizione avere animali che pascolano nel suo campo coltivato, e soprattutto senza neppur voler prendere in considerazione l'esistenza di un termine preciso attestato dal sumero *agàr* (campo). Esempio mirabile di come nella corsa cieca che «deve» affermare una teoria si anneghi nella banalità del bicchiere d'acqua.

Quanto alla fraternità che Semerano vuole richiamare mi sia concesso qualche dubbio. Non sono sicuro che l'uomo mediterraneo, cioè occidentale, saprà rinunciare a soddisfare i suoi dèi che continuamente reclamano il loro tributo di sangue. Fatto sta che di archiviare l'ipotesi – ché altro non è ancora oggi – di una protolingua, una cultura e un popolo originariamente indoeuropeo, da noi ancora non se ne parla molto, e così anche in ambito psicanalitico. Benché ormai non siano pochi gli studiosi, filologi e linguisti in particolare, pervenuti a cogliere i debiti della cultura greca e latina nei confronti di quella mesopotamica ed egiziana, giungendo a conclusioni analoghe a quelle di Semerano. Nonostante ciò si continua a formulare teorie e ipotesi comunque non risolutrici dei problemi posti dalle etimologie, a volte falsando la comprensione tanto dei miti quanto delle antiche organizzazioni sociali e della loro cultura, e le loro permanenze occultate nel linguaggio. Mi riferisco, in particolare, a quegli studiosi, storici antichi, grecisti e latinisti, antropologi e storici della filosofia antica, compresi gli psicanalisti soprattutto quelli di formazione francese, che sulla scia di Lévi-Strauss continuano a proporre improbabili e disinvolte etimologie, incapaci di reggere a verifiche critiche e a opportuni approfondimenti.

All'importanza della storia, della cultura e della lingua sumero-accadica indirizza anche il ponderoso lavoro di Jean Bottéro e Samuel N. Kramer, quando Bottéro scrive nella sua «Introduzione» che gli antichi abitanti della Mesopotamia

> Furono creatori fra il IV e il III millennio, non soltanto della più antica civiltà conosciuta, ma anche del primo sistema valido di scrittura, procedimento certo e preciso di recupero del passato. La posizione geografica della Mesopotamia, aperta sia all'Oriente che all'Occidente, e la preminenza intellettuale e tecnica dei suoi abitanti ha fatto sì che la loro cultura si diffondesse ovunque attraverso i secoli. Gli stessi autori della Bibbia come pure il vecchio mondo greco ed ellenistico, cioè le due componenti della nostra civiltà cristiana, non poterono sottrarsi all'influenza, pur mediata, di questa cultura. È dunque in Mesopotamia che possiamo sperare di trovare i più antichi documenti relativi alla nostra storia e alla formazione del pensiero umano che, attraverso i secoli, ha dato vita alla nostra filosofia e alla nostra scienza. (5)

Bottéro fu il primo traduttore del *Codice di Hammurabi*, e la sua opera sulla mitologia mesopotamica, scritta con Kramer, è del 1989; il suo ampio lavoro di ricerca si svolge negli stessi periodi in cui Lévi-Strauss costruisce la sua imponente opera antropologica, ma insieme anche quell'imperialismo culturale che oscurerà ogni teoria non fondata sul presupposto di una protolingua indoeuropea.

3. L'apporto degli egizi

Se un appunto si può avanzare nei confronti di Semerano è il non aver preso in considerazione in modo più approfondito sul piano storico gli apporti della civiltà e della cultura egizia pur avvertendo che essa è coeva di quella babilonese, e che le due civiltà si sono sviluppate in modi e forme indipendenti una dall'altra, difficilmente derivanti dal contatto con elementi stranieri; Egitto e Mesopotamia durante il loro sviluppo entrarono in contatto fra loro, il che autorizza a pensare a reciproche influenze e contributi agli sviluppi della civiltà dei due popoli, compresi i prestiti linguistici. La scrittura sumera data alla seconda metà del IV millennio così come quella egiziana.

Sergio Donadoni ne *La letteratura egizia* data la scrittura egiziana nel 3300 a.C., al tempo della prima dinastia, nell'epoca arcaica. I ritrovamenti scritturali di quel tempo riportano solo registrazioni, dati, brevi iscrizioni, nomi di re e di personaggi del regno. Per avere testi sapienziali, religiosi, politici e letterali sembra si debba attendere un altro millennio, fra la IV e la VI dinastia, nell'Età menfita o Regno antico e databile a un'epoca compresa fra il 2700 e il 2200 a.C. Le tavolette in caratteri cuneiformi rinvenute a Ebla datano più o meno nello stesso periodo (circa 2300 a.C.) e dello stesso periodo sono anche le tavolette della cultura elamita ritrovate a Elam, sedi entrambe di enormi biblioteche. Bisogna tenere comunque presente che le datazioni non sono, dati periodi temporali così estesi, particolarmente precise. Le datazioni, per esempio, proposte da Edda Bresciani differiscono abbastanza da quelle del Donadoni. Più precisi si può essere nel definire l'accadico una sorta di lingua diplomatica del mondo antico, visti i ritrovamenti di corrispondenze, come quelle intercorse al tempo di Amenofi III (forse 1405-1370) e il suo successore Amenofi IV, il celebre Akhenaton, a cui i principi di Siria e di Palestina scrivevano in lingua accadica, o come quelle che il re di Arzava inviava al faraone: erano tutte scritte in caratteri cuneiformi, e di cui parla Semerano nel primo capitolo delle *Origini della cultura europea*.

Se si considera che, all'epoca, l'Egitto era la più grande potenza del mondo non è fuori luogo considerare l'accadico una lingua che aveva consentito scambi diplomatici e anche religiosi e letterari. L'influenza culturale e i prestiti linguistici fra le diverse civiltà dell'epoca sono dunque piuttosto evidenti.

Non si deve dimenticare, fra tutte queste considerazioni, che la prima espressione compiuta della concezione del divino e della sua unitarietà è stata formulata per primi dagli egiziani intorno al 2700 a. C. e che dall'Egitto si è irradiata per il mondo; tesi religiose che riverberano nelle epoche successive, e da cui anche il cristianesimo, ma non solo, ha attinto le sue concezioni metafisiche. Freud in questo non sbagliava di troppo quando, nel suo studio su Mosè, affermava che con l'avvento del cristianesimo è come se «l'Egitto prendesse un'altra volta vendetta sugli eredi di Ekhnatòn» (452). È il passaggio catastrofico che si compie tra l'infinito della parola di Gesù alla sua adeguazione finalistica conveniente alla fondazione della cristianità, e cioè del tempio: ricostruzione religiosa della mediazione sacerdotale il cui potere discende direttamente dal divino.

L'assonanza della concezione egizia con la teoria metafisica cristiana la si può rilevare con una certa evidenza nei testi religiosi; nel mito della creazione di Menfi si legge:

> Colui che si è manifestato come il cuore, sotto l'aspetto di Atum; colui che si è manifestato come la lingua, sotto l'aspetto di Atum, è Ptah l'antichissimo, che ha attribuito [la vita a tutti] gli dèi e ai loro Ka, e con questo cuore in cui Horo ha preso forma come Ptah, e con questa lingua in cui Thot ha preso forma come Ptah. Accade che il cuore e la lingua abbiano potere su tutte le [altre] membra, poiché insegnano che l'uno (= il cuore) è in ogni corpo, e l'altro (= la lingua) in ogni bocca, di tutti gli dèi, di tutti gli uomini – di tutti gli animali, di tutti i rettili, di

> tutto ciò che vive –, mentre l'uno (il cuore) pensa e l'altro (la lingua) ordina tutto ciò che desidera. (Bresciani 19)

Si tratta di un testo dei cosiddetti *Testi delle Piramidi* che, secondo Edda Bresciani, datano alla seconda metà del III millennio.

Questa antichissima teologia di Menfi, che con Amenofi IV subì un cambiamento radicale con le teorie solari eliopolitane, pensava il mondo creato dal dio Ptah mediante il cuore, e cioè il pensiero, e la lingua quale espressione della sua volontà. Le Enneade sono le quattro copie di dèi del sistema cosmologico di Eliopoli che rappresentano l'insieme degli dèi, più il demiurgo solitario delle origini Ptah. Un sistema che prefigura già la cosmogonia giudaica del dio unico e di quella cristiana sulla trinità. Il dio unico ha fatto esistere la terra, le acque e il firmamento, gli uomini e gli altri dèi e tutto dal pensiero del cuore e dall'ordine portato dalla parola. Prima che lui creasse il tutto c'era il nulla, neppure il disordine.

Per quanto riguarda l'affermazione di Freud prima riportata il senso va ricercato proprio nella natura intrinseca non tanto, o non solo, del cristianesimo quanto dall'imporsi della teologia egizia nei millenni e la sua irradiazione nel mondo.

Semerano suggerisce che il nome Ptah corrisponde semanticamente al sumero pa-ad, «pensare»; si deve invece supporre, più che una derivazione dal sumero, a una corrispondenza biunivoca dato che il nome Ptah non è, come si è visto, per gli egizi, solo pensiero ma anche parola. Con la parola creò il mondo che non c'era, e con esso tutto ciò che c'è e ci sarà. In questo la derivazione del giudaismo dalla teologia egizia mi pare incontestabile. E, nel contesto semantico della venerazione del dio Ptah, non si possono non rintracciare gli echi fondativi, circa tremila anni dopo, della teologia cristiana del logos: Ptah si manifesta come cuore, ovvero «spirito» e come lingua e cioè «verbo».

Ma non si devono esagerare le somiglianze e le assonanze fra la cultura egizia e quella mosaica. Relazioni, come abbiamo visto, ce ne sono, ma su questo piano ce ne sono anche fra la cultura egizia e quella sumero-accadica. Il dio Sole era considerato, sia in Egitto sia in Mesopotamia, il guardiano di ciò che è giusto, giudice degli uomini, colui che tutto vede portando alla luce l'ingiustizia. Accanto al Sole va annoverata Ma'at la divinità della giustizia e della verità. A lei, dice Freud, si rivolsero gli ebrei che lasciarono l'Egitto verso la terra promessa e che chiedevano solo di vivere in giustizia e libertà. Ma la questione, posta così, è certo un po' troppo semplicistica se si considera che Ma'at si manifesta come giudice dei morti e in origine coglie nella morte il supremo giudizio; questa è modalità che interviene nella predicazione di Gesù in un tempo in cui forse gli ebrei se ne erano già scordati. Alcune ipotesi narrano che Gesù assimilò la sua sapienza in Egitto, come anche molti filosofi antichi. Se così fosse, e non sarebbe incongruo sia sul piano logico sia su quello teorico, vuol dire che quegli insegnamenti Gesù li riportò fra gli ebrei, o meglio, forse ritenne di ricondurre il popolo ebraico all'origine della sua sapienza. Il senso della morte e della giustizia è il centro della predicazione intorno all'immortalità e alla risurrezione, anche questa, forse, appresa in Egitto dove la morte del faraone, che è ritenuto figlio di Atum, implicava già i concetti d'immortalità e di resurrezione. In quanto figlio del Sole, il faraone, partecipava della sua rinascita.

In uno dei testi delle piramidi è scritto: «Come Osiri vive, questo re Unas vive, come Osiri non muore» (*Piramidi* 166); o ancora, sempre in un inno a Unas (fine V dinastia), si legge: «Unas va verso il cielo […] Sul vento […] Egli non è impedito […] Unas è uno che ritorna. Egli va ed egli viene con Ra […] Unas trascorre la giornata e trascorre la notte […] Il suo piede non è impedito, il suo entrare non è impacciato» (258). Rispetto al faraone Teti (inizio VI dinastia) si legge: «Ohé! Ohé! Lavati, o Teti. Prendi la tua testa, riunisci le tue ossa, raccogli le tue membra […] Levati, o Teti. Tu non morrai» (373). La fede nella risurrezione si trasferisce poi dal re a tutti gli uomini, e questa stessa concezione sarà la forza della predicazione di Gesù che sconfigge la morte, e che la metafisica cristiana tradurrà nella giustizia divina

che alla fine dei tempi giudicherà e dividerà i buoni dai malvagi in una sorta di ritorno della dea Ma'at.

In questo senso intendo che la proposizione di Freud rischia di cadere in una eccessiva semplicità pur essendo vera, in quanto essa è molto più estesa nel tempo e nel pensiero ebraico e cristiano di quanto lui supponga.

4. L'Egitto, Mosè e la cultura mosaica

Allo stesso modo la questione mosaica è più complessa. Mosè è personaggio mitico. Non appartiene alla genealogia dei patriarchi e neppure alla storia antica del popolo di Israele. È piuttosto un elemento di cesura nella storia ebraica, la fine di un'epoca e l'inizio di una nuova, quella della fondazione del popolo ebraico.[3]

Abramo, il patriarca, era babilonese di Ur e seguì l'ondata migratoria che lo portò a Canaan, all'epoca territorio fra Israele, Libano, Siria e Giordania, regione del Nuovo regno egiziano. Mosè invece non appare come ebreo, e per giunta non è inscrivibile nella genealogia dei patriarchi d'Israele. Il suo nome è riconosciuto, in ambito ebraico, come «salvato dalle acque» e richiama i miti sulla nascita degli eroi mitici come Sargon e altri, e più tardi Romolo.

Mosè era egizio, sostiene Freud. L'asserzione non è certo fuori luogo, molti testi antichi, greci e latini e anche egiziani, lo affermano. La questione è, piuttosto, legata all'esistenza reale di Mosè di cui non si ha alcuna traccia, compresa la cesura che il suo nome costituisce nella storia dell'ebraismo. Come non ha una genealogia nella discendenza dai patriarchi, neppure lascia una sua discendenza, o meglio, la sua discendenza, se così possiamo dire, è l'intero popolo ebraico.

Seguendo Freud che ipotizza l'uccisione di Mosè e il conseguente binomio rimozione dell'assassinio – resistenza del nome, Jan Assmann ripercorre il mito mosaico. E qui non si può non accordarsi con la sua affermazione secondo la quale Mosè è un uomo del ricordo. Infatti, tutti gli studi non solo sono di molto successivi alla vicenda mosaica, ma si accordano con il ricordo che si costituisce intorno al nome di Mosè. Diversamente Akhenaton, ovvero il faraone Amenofi IV, della XVIII dinastia, è un personaggio della storia, vissuto grosso modo fra il 1370 e il 1338 a.C., che trasferì la capitale del regno a Tell el-Amarna e istituì il culto solare, chiuse i templi, distrusse le statue degli dèi della religione precedente, cancellò i loro nomi e licenziò i sacerdoti sospendendo gli antichi culti osirici e imponendo il culto del sole come unica divinità.

Assmann, nella sua analisi, compie un percorso interessante. L'antico mondo politeistico non conosceva la distinzione tra vere e false religioni, come avvenne poi nel monoteismo, e il concetto di falsa religione era semplicemente estraneo a quella cultura. Gli dèi stranieri non erano considerati falsi o fittizi ma divinità proprie sotto altro nome, in quanto la divinità, considerata cosmica, si prestava a una traducibilità interculturale, nella lingua e nei riti e costumi. Per quanto riguarda Akhenaton è vero che chiuse al culto di altri dèi imponendo il culto unico del sole, ma questo era un evento politico più che religioso. L'intento era di concentrare l'intero potere nelle mani del faraone, togliendolo alla casta sacerdotale. E questa possibilità probabilmente è associata a una scoperta cosmologica secondo la quale il sole non solo produce luce e calore ma anche il tempo con il suo muoversi, il suo sorgere e il suo tra-

[3] Anche se nel giudaismo si perpetuò – nel tentativo di legare, in qualche modo, la figura di Mosè ai patriarchi d'Israele – la leggenda che alla sua morte Giuseppe profetò che dio avrebbe affrancato Israele per mezzo di Mosè e del Messia, in questo e nel mondo a venire, e che Mosè portò con sé le spoglie di Giuseppe (Ginzberg 162-63).

montare, e che l'intera realtà può essere colta per via della luce, che rende tutto visibile, e del tempo, in cui tutte le cose trovano la loro crescita e il loro sviluppo, e in tal modo le altre divinità non hanno più alcun valore in quanto non contribuiscono in nulla alla realtà e alla sua conoscenza.

Questa teoria avvicina di molto l'Egitto alla Mesopotamia: il sole è considerato, in entrambe le civiltà, guardiano di ciò che è giusto, giudice degli uomini, colui che vede tutto, che illumina l'ingiustizia e diffonde la giustizia. Il dio di Akhenaton resta tuttavia il sole cosmico, e non sembra avere particolari rilievi etico-morali. Il sole sorge per tutti, giusti e malvagi, e non si dà pena per loro ma splende per tutti. Diventa, è vero, un monoteismo ma resta pur sempre un evento di ordine cosmologico.

In queste teorie, inoltre, si può forse già intravvedere l'origine inconscia (e con «inconscio» intendo unicamente il suo carattere di «traduttore»[4]) della grecità e dello sviluppo della filosofia, dove vedere e conoscere coincidono nella *theôría* (ma anche nel teatro).

Diversa la questione di Mosè. Egli apre uno spazio «separato e diviso», così lo definisce Assmann, un luogo «generato» che diventerà in seguito lo spazio del monoteismo ebraico, cristiano e più tardi islamico. È possibile ritenere che questa variante religiosa possa essere di derivazione egizia: il monoteismo, proprio per la sua unicità, rende impossibile e impedisce ogni traduzione. Ma la religione mosaica è proprio la creazione di una distinzione sconosciuta finallora nel mondo antico: tutte le «altre» religioni vengono definite false e idolatriche.

Mentre il politeismo, che sarebbe meglio nel nostro caso definire «cosmoteismo» per via della traducibilità insita in quelle culture, tende a rendere compatibili e interculturali le varie espressioni religiose, il monoteismo mosaico chiudeva a ogni possibilità di reciproca convivenza relegando ai margini e combattendo tutto ciò che era considerato pagano. Lo spazio che delimitava la vera religione, che diventa così una «contro-religione», è lo spazio di una legge nuova e finallora sconosciuta che mette al bando ogni forma di idolatria in quanto il vero e unico dio è irrappresentabile. Il prototipo di questa «politica religiosa» è rappresentato dal re Giosia che in Palestina ordina di distruggere tutti gli altari dei culti precedenti a quello mosaico. Il tutto procede da una fondazione mitica e simbolica che istituisce la distinzione mosaica, a partire dal mito dell'Esodo e dalla conquista di Canaan, mitica terra di Israele.

Quindi non è esattamente come pensa Freud, e cioè che Mosè sia un seguace di Akhenaton che porta il suo popolo nella terra promessa, e il monoteismo egiziano a un popolo che voleva vivere solo in Ma'at, in verità e giustizia. La distinzione fra Akhenaton e Mosè è invece abbastanza radicale, uno resta in un ambito cosmologico con la fondazione di una religione che considera un dio evidente a tutti e rappresentato nei templi, l'altro si fonda sulla Legge che è simbolica in quanto tratto unico e diretto di unione fra dio e popolo: un dio il cui nome è impronunciabile, che vieta ogni sua rappresentazione e che è nascosto nella sua eternità. Nel verso 47 del Salmo 89 il salmista si chiede: «Fino a quando, Signore, ti terrai nascosto: per sempre»? È vero dunque ciò che afferma Assmann, e cioè che Freud fu forse un po' troppo frettoloso nell'associare la religione cosmica di Akhenaton a Mosè e all'ebraismo.

Infine, un tema che è requisito fondamentale del giudaismo, e che Freud tratta poco e anche in modo superficiale e non convincente, è quello del patto.[5] È questione complessa e richiederà un capitolo a parte e un'esplorazione approfondita sul piano filosofico.

Tutta la vicenda mitologica del monoteismo giudaico, a partire da Abramo fino a Mosè e poi con Gesù, è segnata da un continuo rinnovo del patto fra dio e il popolo da lui eletto, a

[4] Con questa definizione mi riferisco ai capp. 6 e 7 della *Traumdeutung* (1900) di Freud.

[5] Freud tratta l'argomento nell'*Uomo Mosè e la religione monoteistica* ma solo in riferimento alla circoncisione che, afferma, non è ebraica in quanto già in uso in Egitto.

partire da quel primo con Noè, e che riguarda il genere umano, e proseguendo poi con il patto con il popolo ebraico a partire da quello con Abramo, per finire poi con il nuovo e ultimo patto siglato con la morte di Gesù.[6] Ma il patto più importante nella storia del monoteismo, e in particolare per la storia e la cultura ebraica, è il patto con Mosè, che è un patto «a tre» fra dio, condottiero e popolo, su cui è ricalcata la logica dell'ultimo patto, che fonda il cristianesimo, fra dio, figlio e umanità.

Un'interessante interpretazione del mito di Isacco è quella esposta da Sergio Caruso che coglie nel «terribile gioco di sguardi» fra Isacco e Abramo, tra figlio e padre, l'evento fondante la morale dell'Occidente. Isacco cessa di essere semplicemente «"ciò di cui si parla", per divenire a sua volta "colui al quale parlo"». Prima che gli sguardi si incrocino, «Isacco non è che una parte di Abramo e della sua vita: il figlio prediletto, la "cosa" più cara che abbia. Dopo quel terribile incontro di anime, Isacco non è più parte, figlio, cosa, bensì semplicemente Isacco: altro da prima e altro dal padre. È questo Altro che la volontà divina sottrae al sacrificio; ed è questo Altro che Essa redime dall'essere usato» ("Il mito d'Isacco" 517-29; cfr. "Che significa essere ebreo?" 501-06).

Al di là dei miti e delle leggende l'essenza della divinità nel pensiero del giudaismo delle origine sembra essere proprio quella che apre all'uomo il cammino della spiritualità, sia verso una coscienza morale ed etica, sia verso una consapevolezza più importante del processo di individuazione, della presenza dell'altro e della differenza fra sé e l'altro dove quest'ultimo non è semplicemente «cosa», evento casuale del cosmo: diventa quel «tu» per il quale posso riconoscermi «io» e nel contempo lo sguardo in cui riconosco quella differenza consente la mia individuazione. Il divino è precisamente ciò che si interpone, nello sguardo, fra «tu» e «io».

Già da queste annotazioni si può cogliere come la questione del patto sia particolarmente complessa, e come essa richieda uno studio specifico per chi voglia inoltrarsi nel commento critico, ancora tutto da compiere, dell'*Uomo Mosè e la religione monoteistica* di Sigmund Freud. D'altra parte, Freud, qualcosa doveva averla colta. Infatti è consapevole del fatto che è solo l'introduzione della Legge mosaica che fonda il popolo «eletto», e che prima della Legge non esiste nessun popolo ebraico.

5. Fondamenti del Mosè di Freud

Però tre motivi sono importanti del lavoro di Freud sul Mosè, ci sono e non vanno scordati. In primo luogo il piano di una «verità materiale» che atteneva alla furia omicida del nazismo che, all'epoca, richiedeva una rielaborazione della «verità storica». Ed è su questo piano che dobbiamo considerare il lavoro di Freud, soprattutto nelle prime due parti, mentre nella terza parte occorre annoverare anche una nuova ricerca del senso e della realtà dell'esperienza della psicanalisi.

In secondo luogo il tema del binomio rimozione – resistenza del nome, binomio che nasce dall'ipotesi freudiana che Mosè sia stato assassinato dal popolo dell'esodo; il primo Mosè è egizio, ma il secondo non lo è più e la religione si modifica fra il primo e il secondo Mosè.

Terzo argomento, e forse il più importante e il meno considerato: la vicinanza intima al pensiero ebraico che si sviluppa nell'esperienza psicanalitica. Mi riferisco a quel processo intellettuale che, nella sua analisi, Freud indica come passaggio dalla sensibilità alla *Geistigkeit* (termine di cui altrove ho proposto la traduzione con «sapienza» richiamandomi alla sapienza

[6] Sul tema del patto siglato con Abramo è particolarmente indicativo il mito di Isacco.

antica non solo ebraica; cfr. Sias, *Alle sorgenti dell'anima*), ma che è un chiaro riferimento alla complessità dell'esperienza psicanalitica.

Possiamo ipotizzare, forse, che il primo Mosè coincida con le prime tavole spezzate della Legge, mentre il secondo è quello delle seconde tavole. Fra le prime e le seconde, stando all'arco temporale che sembra proporre Freud nel Secondo e Terzo saggio, è ipotizzabile la nascita dell'alfabeto ebraico. Il Mosè egizio, Freud suppone sia stato ucciso in un arco di tempo che possiamo individuare fra l'esodo e la permanenza a Qadesh, grosso modo fra il 1358 e il 1215 a.C. Quindi l'uccisione del Mosè egizio sarebbe da situare a Qadesh in un periodo compreso fra il 1220 e il 1215 a.C. epoca a cui possiamo riferire la rottura delle prime tavole e il confluire verso religioni locali (il vitello d'oro) abbandonando la religione monoteistica di Aton. Seguì un lungo periodo di latenza fino alle seconde tavole della Legge che il secondo Mosè portò al popolo ebraico. Se si considera che il paleo ebraico è databile X-IX secolo a.C., possiamo considerare il periodo di latenza fra il 1215 e l'avvento del paleo ebraico. Freud ipotizza due o tre generazioni, possiamo anche ipotizzarne quattro. La questione non è priva di logica, e anche stringente pur se la datazione di Freud cozza con quella dei biblisti. Ma, come districarsi davvero in una narrazione che è più ricca di leggende che di Storia? Nonostante ritrovamenti (fantasiosi?) avvenuti gli scorsi anni in Armenia che vorrebbero datare le tavole nel 1460 a.C. circa.

L'«avvento» della *Geistigkeit*, alla quale Freud assegna la fondazione spirituale del popolo ebraico (ma anche, secondo me, il senso ultimo di una esperienza psicanalitica) è il risultato di un importante lavoro di *astrazione*. Freud, nel capitolo secondo, parte C, del *L'uomo Mosè* intitolato «Il progresso della spiritualità» introduce il concetto secondo cui lo sviluppo della religione ebraica portò a posporre la percezione sensoriale alla rappresentazione astratta, ovvero «il trionfo della spiritualità sulla sensibilità» (431). Che poi vuol dire passare dalla realtà sensoriale offerta dalla «realtà» materna, all'astrazione portata dal «principio» paterno (e dall'alfabeto, aggiungo) (430-34).[7] Il lavoro di passaggio dalla sensibilità alla spiritualità concerne una importante rinuncia pulsionale che ha conseguenze rilevanti sul piano psichico. Questo il motivo per cui questo tratto, quasi storico dell'elaborazione di Freud, riguarda in modo particolare il senso dell'esperienza della psicanalisi e ne fa, anziché un intervento curativo di ordine terapeutico, una pratica *sapienziale*. E questo dev'essere stato il motivo della freddezza e dell'indifferenza con cui i congressisti, ormai quasi tutti psichiatri, accolsero la relazione freudiana: non era minimamente comprensibile per loro una simile posizione di Freud così lontana dal concetto di clinica medica; e questo, probabilmente, è anche il motivo per cui, fra gli psicanalisti, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* non ebbe, nel tempo, alcuna considerazione.

6. Freud e le ragioni dell'antisemitismo

Gli ebrei pagarono caro quel loro spazio unico e la convinzione della loro elezione da parte del loro dio unico. Questa posizione di unicità diede luogo a forti manifestazioni antisemite in tutta Europa. Molti attaccarono la distinzione mosaica, ma colui che fu il più risoluto demolitore di questa distinzione fu probabilmente proprio lo stesso Freud che divenne oggetto di critiche furiose e ingiuste sia da parte degli ebrei sia, soprattutto, dai teologi cristiani in quanto screditava, se non proprio distruggeva, il sentimento verso il Padre.

[7] Si noti che questo paragrafo del Mosè fu l'ultima relazione, a mo' di lascito testamentario, letta dalla figlia Anna, a un congresso di psicanalisi, e precisamente il Congresso di Parigi del 1938.

Prolegomeni a uno studio del Mosè di Freud

Giovanni Sias

Freud era assolutamente consapevole dei rischi che correva pubblicando il suo Mosè, tanto che nelle prime righe con cui apre il «Primo saggio» scrive:

> Non è impresa né gradevole né facile privare un popolo dell'uomo che esso celebra come il più grande dei suoi figli, tanto più quando si appartiene a quel popolo. Ma nessuna considerazione deve indurre a subordinare la verità a presunti interessi nazionali, quando dal chiarimento di un problema obiettivo possiamo attenderci un progresso delle nostre conoscenze. (337)

E la «verità», così come il «progresso della conoscenza» cui Freud si rivolge, è proprio quella che solo per stupidità, o per cieca fedeltà alle credenze, cristiani ed ebrei non intendono minimamente considerare, e che appare come via possibile di salvezza e di articolazione della maledizione antisemita che circola in tutta Europa.

Così Freud, e forse per la prima volta nella storia, ribaltò in modo radicale la domanda sulle persecuzioni degli ebrei. Egli non si chiese il perché delle stragi provocate dall'atteggiamento antisemita. Questa era la domanda più ovvia, quella che molti intellettuali si facevano fissati tanto in una realtà drammatica che sembrava impossibile da articolare, quanto nell'impotenza che da ciò derivava. In quel frangente Freud non si lasciò trasportare dall'ovvio, e si domandò invece chi mai fossero gli ebrei per attirare su di loro un odio così irriducibile e inflessibile e forse, soprattutto, una invidia e una gelosia smisurate, tanto da arrivare al delirio del genocidio.

Questa idea dell'invidia mi viene da Sergio Caruso che in una conversazione privata mi fece notare che l'antisemitismo è una forma di razzismo differente da tutte le altre perché le vittime non sono ritenute inferiori bensì superiori, in quanto l'atteggiarsi dell'antisemita gli viene da una domanda, piuttosto stupida, che si può genericamente formulare con: «Ma questi ebrei chi si credono di essere?», e anche con l'ipotesi, altrettanto stupida, che volessero impadronirsi e governare il mondo intero. Secondo Caruso, una tale invidia può essere tenuta a bada finché si tratta solo di una religione, e dunque dal carattere includente, come per esempio fu il giudaismo dei primi secoli con la conversione di altri popoli: arabi preislamici, kazari, siriaci, etiopi, e così via. Diventa però insopportabile quando la religione con la fine del proselitismo, in seguito alla diaspora, si trasforma in una comunità, un modo di vivere e di essere nel mondo – e cioè una cultura nel senso più alto di questa parola – che è escludente e chiusa, disinteressata alle conversioni e alla quale si appartiene solo per nascita e solo per via materna. Il «popolo eletto» è un po' come se fosse il «Rabbino dell'Umanità», secondo un'azzeccata definizione di Caruso. Gli ebrei sono prima ebrei, e poi appartenenti allo Stato in cui vivono. Da qui, certamente, l'odio smisurato di Heidegger per gli ebrei in quanto esseri senza Stato: considerava la loro cultura pericolosa per le comunità raccolte in uno Stato.

In questo senso possiamo dire che la sovranità, proprio perché racchiusa nei propri confini, può estendersi solo per conquista e dominazione. Luigi Einaudi, nel 1945, all'inizio della Ricostruzione, scrisse un breve articolo, tanto denso quanto inascoltato, intitolato «Il mito dello stato sovrano» e pubblicato su «Il risorgimento liberale» del 3 gennaio 1945, dove sosteneva la formazione degli Stati Uniti d'Europa contro «l'idolo immondo dello stato sovrano» (*Riflessioni di un liberale sulla democrazia*).

Il ribaltamento della domanda sulle persecuzioni portò Freud a ripensare l'ebraismo, a riconsiderarne le origini, l'evoluzione e il significato. Da qui la definizione freudiana che Mosè non è ebreo ma egizio. Da questa valutazione di partenza incominciò il suo tentativo di demolizione della distinzione mosaica.

Anche di questo Freud era consapevole, così come sapeva che stava defraudando un popolo del suo fondatore, e lo dichiara con onestà, come ho già riportato. Si schermirà dichiarando di non essere il solo, e scrive: «La sostanza della mia tesi, la dipendenza del monoteismo giudaico dall'episodio monoteistico nella storia d'Egitto, è stata intravista da diversi autori» (*Mosè* 358).

7. Il nome Mosè: derivazioni etimologiche

Mosè, afferma Freud, era un principe egizio e un seguace di Akhenaton e della sua rivoluzione monoteistica. Dunque non fu il fondatore del monoteismo, non aveva aperto quello spazio «separato e diviso» da tutti gli altri popoli e dalle altre religioni ma, da quel condottiero che era, dopo la demolizione della religione di Amarna e la distruzione dei suoi templi, e oltre la *damnatio memoriae* cui era stato consegnato Akhenaton, liberò le popolazioni semitiche in schiavitù e le condusse nella terra che era quella mitica dei patriarchi, dando a quel popolo una Legge di diretta scrittura divina. Dunque Mosè non è ebreo e gli ebrei non sono i fondatori di una contro religione, ma solo i continuatori di una religione di libertà e giustizia (Ma'at) con cui vivere in pace, nella terra dei loro avi, e nella tolleranza verso ogni altra religione. Freud si dilunga nel «Terzo saggio», nei primi due capitoli, per una quindicina di pagine, intorno a questa ricostruzione storica, pur sapendo che la sua storia si regge su un equilibrio un po' instabile.

Ma non e forse così tutta la Storia, e soprattutto la più antica, pur se analizzata con i criteri della scientificità? Freud avrebbe così piegato la Storia verso interessi più alti? D'altra parte che cos'è la Storia se non una continua ricollocazione dell'uomo nel tempo? E quindi è opinabile sempre, secondo le necessità di ricollocare l'organizzazione sociale nel tempo della sua attualità. Freud se ne rendeva certo conto, almeno se leggiamo in questo senso la dichiarazione contenuta nella «Avvertenza seconda» del giugno 1938 al «Terzo saggio», in cui afferma che tutta questa storia gli appare come una ballerina in equilibrio sulla punta di un piede.

Dobbiamo comunque convenire che, forse, Freud non aveva fatto bene i conti con il monoteismo che è fondamentalmente una religione di guerra tesa a distruggere tutte le eresie (tutte le guerre, dirà Freud, sono sempre guerre di religione). Il cristianesimo, a questo proposito, la sa lunga. L'intera Europa cristiana, in tutta la sua storia, è stata la maledizione della Terra.

D'altra parte, se non consideriamo l'etimologia popolare del nome Mosè – che comunque caratterizza il senso di un nome e il suo riconoscimento presso un popolo – incontriamo derivazioni interessanti.

La figlia del faraone lo chiamò Mōšeh perché tratto dalle acque. Giuseppe Flavio che accoglie questa definizione si rifà, come anche altri studiosi, al copto mō (acqua) e ušch (salvare) (cfr. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei* 248; Flavio, *Antichità ebraiche* 143 e nota). Louis Ginzberg nota che la tradizione cerca risposta al perché del nome Mōšeh, il cui significato indica «colui che trae» e non che «è tratto». Lo stesso errore si coglie in Giuseppe Flavio che scrive: «La principessa gli diede il nome che richiama l'immersione nel fiume, giacché gli egiziani chiamano l'acqua mou ed eses coloro che (dall'acqua) sono salvati» (143). Luigi Moraldi commenta:

> In realtà il nome ebraico di Mosè è un participio attivo del verbo ebraico che significa «allontanare, estrarre», quindi vuol dire colui che estrae, e non un passivo come sarebbe richiesto da colui che è estratto. È verosimile che il nome datogli fosse egiziano e che sia come, ad es., Tutmosi: Tut, «dio degli scribi», è nato. M s j in egiziano significa «bambino». Poiché in Egitto era corrente l'uso del nome in due forme, uno nella forma completa «il grande nome», l'altra nella forma abbreviata «il bel nome», Mosè è forse l'abbreviazione di un nome teoforo: «il bambino…». (Flavio 143 nota 35)

Anche Semerano, come Moraldi, cerca il significato del nome Mosè non nell'ebraico ma, seguendo alcuni egittologi, primo fra i quali Heinrich K. Brugsch, lo associa a egiziano ma, e precisa che trattandosi della principessa egiziana che salva il bambino «l'origine del nome sa-

rebbe da ritrovarsi in egiziano ma (ragazzo, nato)» (*Origini* 159). Questa è voce che, appunto, è presente nella formazione di nomi teoforici come Rameses o Thutmosi (egiz. *ṣḥūt-mŏśe*) voce che torna in ugaritico e in arabo col significato di figlio. Secondo Semerano, dunque, l'illazione che Mosè sia un nome egiziano, sia pure abbreviato come nei nomi teoforici, non ha nulla di assurdo, soprattutto se si considera che la difficoltà dell'egiziano **s** che diventa **š** in Mōšeh, restando poi tale anche in ebraico, si chiarisce «col convenire che la base *ma* (figlio) venne poi ricalcata sulla base corrispondente al babilonese *maššû*, grazie al valore di guida, di capo che caratterizza la figura di Mosè» (160).

Seguendo le ricerche etimologiche di Semerano è possibile dunque rintracciare una derivazione più antica, trovando il nome Mosè calcato sulla base corrispondente ad accadico *massûm* (duce, condottiero), e neobabilonese *maššû* (duce). Secondo Semerano *massûm* è babilonese letterario e antico assiro. Questo termine si ritrova nelle liste lessicali e chiarisce anche il tema dell'esposizione del neonato per via dell'assonanza della parola *maššû* con accadico *māšû* (abbandonato, respinto) e con antico babilonese *maššum* (cesto) (159-60).

8. L'Egitto nella cultura europea: le trasfigurazioni di Iside.

Attenzione a parte va invece dedicata al culto di Iside, sia per dare un senso compiuto all'affermazione freudiana sulla vendetta dell'Egitto sugli eredi di Akhenaton più su riportata, sia perché non estranea, per quanto completamente occultata nel linguaggio, alla storia della psicanalisi, in particolare post-freudiana, francese ma non solo.

Un inno risalente alla letteratura dell'Antico Egitto la presenta così:

> Salute a te, Isi la grande, madre di dio, signora di Assuan! Tu Sothi, signora del cielo, sovrana delle anime viventi degli dèi […] tu che fai esistere tutto ciò che esiste e vive in te, in quel tuo nome di Vivente […] signora dei passi della barca (solare) dei milioni, che tiene il timone nella barca del dio […] la dea grande che presiede al Paese del Sud, ch'è sovrana nella Terra del Nord. (Bresciani 234-35)

Ancora in ambito cristiano le trasfigurazioni di Iside incalzano nella devozione della Vergine che, tanto nell'iconografia quanto nella preghiera richiamano la Grande dea, la Magna Mater (la madre di dio); in ambito cattolico, direi da sempre, per quanto ci si riferisca all'opera e all'insegnamento di Gesù e dei Vangeli, si è tornati a venerare e pregare Iside attraverso il culto della Madonna cui è indirizzata la devozione popolare e sacerdotale. Così Iside sembra non aver mai abbandonato il suo posto. Nelle sue trasfigurazioni attraverso le ere e le culture presiede all'ordine del mondo, così come descritto nei *Cinque inni a Isi* nel tempio di Assuan, tempio eretto al tempo di Tolomeo III per il culto della dea «Isi madre di dio» che è alla testa dell'esercito, che «sempre è stata, sempre è, e sempre sarà», inni che sono rituali di conferma e protezione del potere regale e della potenza di Tolomeo e dell'Egitto (229-37).

Le trasfigurazioni e le permanenze di Iside attraverso i millenni sono state studiate da Jurgis Baltrušaitis (*La ricerca di Iside* 56-61) il quale mostra, in un affascinante percorso letterario e iconografico, come le permanenze leggendarie del mito e del culto di Iside siano state in grado di influenzare, dall'antichità all'epoca moderna, la cultura europea: dalle feste annuali alle ierofanie sacre, dalla devozione alla Madonna alle sue inquietanti apparizioni fantastiche e sorprendenti che alimentano la sua potenza nella credulità popolare; così come ebbe la sua parte essenziale nella fondazione della Massoneria o delle città nei cui stemmi, come in quello di Parigi (ma non solo) campeggia la nave di Iside che «*fluctuat non mergitur*», parole che Freud mette in esergo alla sua *Storia del movimento psicanalitico*, forse senza neppure sospettare che la nave che non affonda è proprio quella di Iside, e cioè quella della religione, che continua a

navigare in ogni tempo attraverso le sue trasfigurazioni; anche Lacan chiamerà «Scilicet», e cioè il nome popolare della nave isiaca dello stemma parigino, la più importante rivista della sua scuola: Scilicet non è dunque una nave laica, ma è il cuore stesso della religiosità occidentale.

Ancora nel Cinquecento il poeta e cronista Jean Lemaire de Belges scriveva che là dove sorge Saint-Germain-des-Prés vi era un tempio dedicato alla dea Iside, e che nel momento in cui lui stava scrivendo la sua statua era ancora là, al suo posto, contro il muro della navata settentrionale. Ne *Les illustrations de Gaule et singularitez de Troye* (1549) si spinse addirittura ad affermare che la dea era arrivata in Francia all'epoca del re gallo Lugdus XIII, il fondatore di Lione.[8] Lugdus XIII, «commença à regner en Gaule l'an du monde 2337. qui estoit 1625.ans devant nostre Sauveur, come on peut remarquer par les escrits de plusieurs Historiens qui en font mentio : Entre lesquels Berose Chaldeen (le plus ancien de tous)» (de Charron 114).

Resta da intendere come Iside sia giunta a Parigi e l'ipotesi che trova credito, almeno secondo il Baltrušaitis, è che Parigi, emula di Melun, ne raccoglie l'eredità religiosa e la storia dell'Iside di Melun continua nell'Iside parigina. Melun, il cui nome originario è Issy, si trovava sulla Senna a circa una lega da Parigi ed era sede del culto della dea giunta in qualche modo nelle Gallie dove fonda la città di Melun. La leggenda situa la fondazione di Melun nell'anno 3680 dalla creazione del mondo, vale a dire 1001 anni prima della fondazione di Parigi, secondo Gilles Corrozet primo storico di Francia (Baltrušaitis 75). La leggenda della fondazione isiaca di Melun risale a tempi remoti, e Baltrušaitis richiama il *Sophologium* dell'agostiniano Jacques Le Grant (1350-1422) in cui è scritto: «In quella stessa epoca eravi una città detta Yseos, così chiamata dal nome della dea Iside che vi era venerata, e ora denominata Melun. Da essa prese nome Parigi, che è detta Parisius, ossia pari a Iside (*quasi par Iseos*) perché è situata sulla Senna» (62). Precisazioni simili, quasi etimologiche, sono all'epoca frequenti, come quella di Jean Miélot, segretario di Filippo il Buono, che agli inizi del Quattrocento scrive: «Io fu chiamata altresì Iside, da cui venne il nome Parigi o Parisius, da para, vale a dire presso, e da Iside, cosicché: Parigi è una città sita presso Iside, ossia presso Saint-

[8] Meticolosa ricostruzione del cronista francese della mitologica fondazione di Lione e delle Gallie che origina dalla discendenza di Ercole. La vicenda è piuttosto complessa, e il lettore potrà ricostruirla seguendo i mitografi. Qui ci fermiamo sulla parte del mito che richiama l'arrivo di Iside nella Gallia. Il nome Gallia viene da «Galateus, onzyeme Roi de Gaule, filz du grand Hercules de Libye, et de la belle Galatee, peupla lisle de Sicile. Et de luy est denommee toute la nation de Gaule, en general» (Lemaire 36). La «storia» ha corso con la ricostruzione della genealogia della discendenza erculea. La riporto per esteso perché rende ragione della datazione proposta dal Lemaire e che si fonda sulle datazioni del Berosio. «Apres Galateus le Prince tresrenommé, regna son filz Harbon XII. Roy de Gaule. Lequel fonda la cité de Harbonne, quon dit maintenant Narbonne, comme met lexpositeur de nostre acteur Berosus. Et autre chose navons nous de luy fors quil laissa un filz nommé Lugdus XIII. Roy de Gaule, lequel fonda la noble cité nommee Lugdunum, quon dit en langage François Lyon sur le Rhone, cité tresnoble et tresantique, aujourdhuy le second œil de France : et de tous temps eslevee en grand prerogative : Laquelle donna jadis le nom à toute la province Lyonnoise. Qui est une grand partie de Gaule Celtique. Le commentateur de Berosus, est dopinion telle, que ce terme Ludovicus, qui est familier des Roys de France, vient dudit Roy Lugdus, comme si on deust dire Lugdovicus, et certes il est assez vraysemblable. A fin donques que les Seigneurs Lyonnois ne ignorent plus lantiquité de leur noblesse, et le temps de leur premier fondateur : Sachent sans nulle doute que ledit Roy Lugdus commença à regner le XII.an du regne de Mancaleus XIIII. Roy de Babylone. Cestsavoir, lan apres le deluge, six cens quatre vingts, depuis la fondation du Royaume de Gaule, cinq cens et seize ans. Avant la fondation de Troye, sept vingts et dix ans. Ainsi que Paris fut edifiee, CCXX. Devant Romme, CCCCCLXXVIII.ans. Et devant lincarnation nostre Seigneur, mille six cens et trentesept. Et du temps de cestuy Roy Lugdus, Isis la Deesse vint en Gaule» (36-37).

Germain-des-Prés dove il suo idolo era un tempo adorato e ancora vi si vede oggigiorno» (60-61).

Resta ancora da stabilire la provenienza del nome. Baltrušaitis, a questo proposito, riprende il *Commentaires contenant l'Histoire générale des empereurs de l'empire romain* di Jean Tristan, signore di Saint-Amant, pubblicato a Parigi nel 1644, dove afferma che Parigi non è «para» ma «Paria Isis» arrivando a questa scoperta attraverso le medaglie di Elena, sposa di Giuliano, l'Apostata, Cesare delle Gallie, che fissò la sua residenza a Lutezia nel 358-359. Elena vi è ritratta nelle sembianze di Iside con un sistro in mano e la dicitura Paria o Pharia, e questo testimoniava, secondo Tristan che si rifaceva al *Ad Nationes* di Tertulliano, del fatto che il nome derivasse da «Phara, figlia di Farao, o Faraone, re d'Egitto». Giuliano fissò la sua residenza nel sito in cui si venerava Iside di cui era un fedele. Non si dimentichi che a lui si devono gli inni *A Hilios re* e *Alla Madre degli dèi*, e che Iside è Io in Grecia e Cibele per i Romani. Sempre Baltrušaitis, che si rifà a Tertulliano, richiama un'altra leggenda secondo cui Iside Pharia viene data in sposa dal padre a Giuseppe, figlio di Giacobbe, che dopo aver salvato il popolo dalla carestia viene nominato viceré d'Egitto dove era chiamato Serapide. Pharia, dunque, è il vero nome della dea che si trova sia in Pharos di Alessandria, sia nel nome Parigi. Dunque, conclude Baltrušaitis, niente di «più naturale» che Parigi, città faraonica, avesse come stemma la *Isidis Navigium*, la nave sacra.[9]

[9] La leggenda che lega Giacobbe a Serapide è piuttosto antica e molti autori ne hanno fatto riferimento. Tertulliano nel II libro del *Ad Nationes* non fa che riportare leggende più antiche. La questione doveva essere piuttosto seria se, ancora nel 1700, in un dizionario portatile della Bibbia, pubblicato in Francia nel 1756 (col titolo *Dictionnaire portatif historique, théologique, géographique, critique et moral de la Bible pour servir d'introduction à la lecture de l'Écriture Sainte*) dall'abate giansenista di Grenoble Pierre Barral, professore alla Sorbona, e tradotto in italiano dal reverendo Prospero dell'Aquila (benedettino della congregazione di Montevergine, professore della regia università di Napoli) e pubblicato a Bassano nel 1775, ci si occupava della questione. Opera non irrilevante se si pensa che un secolo dopo, nel 1883, ci fu un'altra edizione italiana aumentata e riveduta pubblicata a Foligno. Nell'edizione italiana (del 1775) del *Dizionario*, alla voce «Giuseppe», si legge: «Altri vogliono, che sotto il nome di Serapide Dio degli Egizi venisse Giuseppe, per queste ragioni. I. Serapis e Apis sembrano coetanei di Giuseppe. II. Serapis fu sollevato alla divinità, perché liberò l'Egitto dalla fame. III. Questa divinità si adorava sotto l'immagine d'un Bove, ch'è simbolo dell'agricoltura, e dell'abbondanza. IV. Nelle antiche monete l'immagine di Serapide portava sul capo il moggio (col quale Giuseppe misurava il frumento) o il paniere. V. Riferisce Plutarco, che Serapide, Osiride, ed Arsaphe erano tre nomi del medesimo nume: e Arsaphe contiene in se il nome di Joseph: ad Osiride si attribuisce l'invenzione dell'agricoltura Egiziana, ch'è propriamente di Giuseppe: ed inoltre Osiride nell'idioma Egiziano significa pieno di occhi, che deve riferirsi alla fatidica virtù di Giuseppe. Finalmente il nome di Serapis lo fanno discendere da *Schur*, Bove e *Abir*, forte: ed è manifesto ciocché nel capo XXXIII del Deuteronomio si dice di Giuseppe: primogeniti pulchritudo ejus […] Si aggiunge per ultimo l'autorità di Giulio Firmico […]». Alla fine il professore della regia università di Napoli chiude citando Tacito, Plutarco e il *Protrettico* di Clemente Alessandrino per confutare tutte quelle false opinioni su Serapide-Giuseppe e che Serapide «è l'istesso che Plutone» (Barral). Il curioso è che nell'edizione originale francese (entrambi i libri sono consultabili nelle stampe originali riprodotte in e-book da Google Libri) di tutta questa storia di Giuseppe-Serapide non c'è alcuna menzione. L'abate *grenoblois* non ne fa menzione e si attiene in modo fedele, per quanto romanzato, al racconto biblico. Perché allora il nostro abate sente così tanto la necessità di un lungo commento per confutare la figura di Giuseppe-Serapide? Trovo solo una risposta, e cioè che la leggenda di Serapide è ancora attiva e presente nel pensiero e nella tradizione. Non ci sono dubbi sul fatto che le due figure non sono sovrapponibili. Quella di Giuseppe è una leggenda situata, grosso modo, durante il regno degli Hyksos la cui dinastia (XV dell'Egitto) si estese fra il 1720 e il 1530, ma le datazioni sono assolutamente casuali in quanto i vari riferimenti della leggenda possono anche precedere (Periodo Intermedio, 1780-1720) o seguire (quello successivo, del cosiddetto movimento di liberazione dei faraoni Kamose e Ahmose – 1600-1550). Una nota che può essere d'aiuto, a

Prolegomeni a uno studio del Mosè di Freud

Giovanni Sias

L'evidenza più indiscutibile è certo quella che ci viene da Napoleone I, che restituisce alla città di Parigi il suo stemma, dopo che la Rivoluzione lo aveva abolito, con questa indicazione del 20 gennaio 1811: «Con le presenti, firmate di nostro pugno, abbiamo autorizzato e autorizziamo la nostra fedele città di Parigi a fregiarsi dello stemma raffigurato e colorato sulle presenti, vale a dire: su fondo rosso un vascello antico, con una immagine di Iside assisa sulla prora, d'argento su un mare d'argento, e una stella pure d'argento» (Baltrušaitis 56-57). La commissione istituita nel 1810 per restituire lo stemma alla città osservava che la città di Parigi, e dunque il suo stemma, è legata al culto di Iside che un tempo era diffuso in tutte le Gallie. In alto nello stemma, sotto la corona con l'aquila, vi sono in oro le tre api di Iside, segno della risurrezione e della rinascita. Sicché nel nuovo stemma della città si trovano riuniti tutti gli attributi della dea come rappresentati nella Tavola isiaca (56-57). In seguito le api vennero sostituite dai gigli, ma insomma la questione resta.

Così, *fluctuat non mergitur*, poco ha a che fare con gli intenti dei fondatori e rifondatori della psicanalisi, e in particolare di Jacques Lacan e della rivista «Scilicet», ma molto, invece, con le permanenze rimosse di una presenza che attraversa i tempi e la storia e le organizzazioni sociali, e continua a fluttuare nel pensiero e nella cultura attraverso le sue trasfigurazioni.

Ecco dunque che in queste permanenze, che soggiacciono alla rimozione e non più immediatamente riconoscibili, avviene l'infinita ripetizione in cui la «leggenda del mito fa vedere le cose là dove non sono», visione di un'aberrazione che dà origine «a una leggenda delle forme e fa inoltre riscontro alla depravazione ottica» (Baltrušaitis 11) che Baltrušaitis aveva già studiato nell'anamorfosi. Ma quel che è rilevante nello studio del Baltrušaitis è proprio il modo in cui aberrazione, anamorfosi e leggenda rivelano, attraverso prospettive falsate, «verità metafisiche» che continuano a propagarsi nelle differenze delle epoche storiche e dei sistemi culturali che le caratterizzano e costituiscono. D'altra parte, non è forse nella trasfigurazione che si perdono i connotati originari per assumere le nuove forme in cui le fisionomie originarie si presentano e insieme si nascondono dietro altri nomi ma con corrispondenti significazioni? Iside è al contempo e nelle sue trasfigurazioni Inan-Ištār, Io, Cibele, Persefone-Proserpina, Venere, Eva, Era-Giunone, la Diana di Efeso e quella scandinava, la Magna Mater e la Vergine Maria. Così come Osiride lo si ritrova in tutti gli dèi solari, Apollo, Giove il giusto, Dioniso-Bacco, Mosè e Gesù Cristo.

Il culto di Iside era particolarmente sentito in Grecia e a Roma, arrivato nelle Gallie forse con Giulio Cesare ed è probabile che il culto si sia esteso con le legioni romane nelle Gallie e

questo proposito, è il ritrovamento di un racconto della letteratura egizia – che ricalca la storia di Giuseppe tentato dalla moglie del suo protettore e che lo calunnia facendolo incarcerare dopo che lui la respinge – risalente al XIII sec. a. C. (Papiro di Orbiney. Cfr. n. 2 p. 114; Flavio, *Antichità Giudaiche* vol. I). Questo è quanto possiamo dire intorno alla leggenda di Giuseppe. Per quanto riguarda Serapide la questione è decisamente più chiara, essendo una divinità fondata da Tolomeo I con intenti irenici, volendo unire egiziani, greci, ebrei e romani. Il Burkert, in *Antichi culti misterici*, riporta una lettera di Adriano Augusto al console Serviano (tratta dalla *Vite di Saturnino* 8,2) in cui Adriano scrive: «Non v'è capo rabbino, samaritano, sacerdote dei cristiani, matematico, indovino, bagnino, che non adori Serapide. Lo stesso patriarca degli ebrei adora indifferentemente Serapide e il Cristo. Questa gente non ha altro dio che Serapide: è il dio dei cristiani, degli ebrei e di tutti i popoli». La questione sembra così chiarirsi. C'è da concludere che se, il pio monaco di Montevergine ha tanta premura di chiarire la faccenda di Giuseppe è proprio perché le permanenze del culto sono ancora evidenti nel XVIII secolo. D'altra parte non abbiamo forse i testi trecenteschi di Giovanni Boccaccio che ricuperano la storia e la presenza di Iside e Serapide, *Genealogia deorum gentilium* e il *De muliribus claris*; e poi la grande riscoperta in epoca Rinascimentale, fino al grande ritorno di Iside nella produzione culturale e musicale della Massoneria e nella fondazione della Massoneria stessa? Difficile disconoscere la prepotente presenza di Iside e la sua influenza nella cultura europea e soprattutto italiana dell'epoca.

in Germania. Difficile dubitare del fatto che fosse molto più importante in Grecia e a Roma. Ma il Corrozet dichiara che, all'epoca delle conquiste romane, era già presente in Francia, quasi volesse in questo modo affermare la costituzione delle Gallie intorno alla figura e al culto di Iside e in forza di ciò la supremazia dei francesi. E se, in questo testo, mi sono soffermato su Parigi è solo per i suoi riferimenti occulti nella cultura psicanalitica, e anche nella storia dell'Europa.

La differenza fra la fondazione della psicanalisi ad opera di Freud e la sua rifondazione dovuta all'elaborazione di Lacan s'impone quindi con una certa evidenza. Freud, rivolgendosi a Mosè ricupera, nella fondazione della psicanalisi, ciò che nelle lingue e nella cultura europea, a partire dal concetto di una protolingua comune indoeuropea, si vuole espungere affinché resti esaltata la pretesa di una sua «natura» intrinsecamente antisemita, a cui farà seguito la fondazione, in epoca nazista, della psicoterapia (meglio dire delle psicoterapie). In uno studio di una certa profondità sul Mosè di Freud, Yosef Yerushalmi nota come la residenza viennese di Freud, posta esattamente al confine fra un quartiere ebraico di artigiani e commercianti e il quartiere universitario, simbolizzi bene la posizione di Freud. Possiamo cogliere questo suggerimento per pensare a una scienza della psicanalisi e concludere che il programma scientifico di Freud, più che attestarsi sulla scienza occidentale e cartesiana, voglia portare i fondamenti della cultura ebraica nel cuore della concezione scientifica occidentale senza con ciò doverla sconfessare. Se questo è il programma le rotture con Jung e Adler possono chiarirsi con maggiori elementi storico-concettuali.

Diverso il discorso di Lacan che si fonda tanto sul pensiero cartesiano quanto sulla religione cristiana cattolica nella sua versione gesuitica (e cioè fondata sulla metafisica cartesiana), senza avvertire ciò che esiste come rimozione nella cultura francese e cattolica: il legame «strutturale» con la sua fondazione nel culto di Iside.

Freud articola il rimosso della civiltà europea, Lacan lascia agire la rimozione nella ricostituzione del discorso psicanalitico. Il concetto in Lacan di Altro, individuato come «tesoro dei significanti», va quindi rimodulato; non solo l'Altro come «luogo» del significante ma, e assolutamente più importante, anche il luogo in cui si costituisce il *senso*, il valore intrinseco e originario del significante; quel senso che insiste e permane e che è rilevabile, forse, in un'analisi, in una *meditazione* intorno al significante stesso da cui può sorgere ed evidenziarsi quell'aberrazione ottica evidenziata dal Baltrušaitis, in grado di mostrare quel «ritorno del rimosso» che evidenzia verità che definiscono a priori un pensiero o un'azione indipendentemente dalla volontà del soggetto (*sub-iectus*).

Non ha torto Plutarco quando in *Iside e Osiride* scrive: «Si può concludere dicendo che nessuna di queste teorie [relative a Iside e a Osiride], prese singolarmente, centra il problema, ma nel loro insieme riescono invece a cogliere la verità» (105). È stato, senza dubbio, questo elemento che ha mosso Jurgis Baltrušaitis nella sua perenne e infinita ricerca delle verità nascoste nell'agire degli uomini, le prospettive depravate (così si esprime) «procedono per aberrazioni, da cui nascono leggende delle forme e anamorfosi collegate ad apocrifi ottici. Lo stesso meccanismo visionario delle deviazioni e degli sdoppiamenti produce inoltre favole fantastiche innestate sulle favole originarie» (Baltrušaitis 11).

Più che il mito, dunque, qui interessano le sue permanenze «rimosse» in quanto esse sopravvivono nella «scrittura» delle vicende umane, molto più di quanto ci si possa rendere conto, e per quanto ancora fortemente radicate nelle decisioni umane e organizzazioni sociali, così come nel «pensiero» compreso quello scientifico che le nega. Nota Andrea Carandini quanto sia difficile negare il ricorso al mito fra gli uomini, se i miti, da Edipo a don Giovanni, sembrano inventati «proprio per alludere alla profondità di abissi spalancatisi l'uno nell'altro, al fine di incorporare l'inarticolabile, di incapsulare l'inesprimibile – il sacro, l'inconsapevole… – anche solo per un istante» (Carandini 110).

9. La ricerca di una *Urheimat* indoeuropea

Nel Rinascimento i grammatici avevano piuttosto chiara la derivazione semitica del greco e del latino, anche se si limitavano a considerare l'ebraico non avendo ancora possibilità di conoscenza delle lingue e dei segni scritturali prealfabetici, come quelli dei sumeri e degli egizi. Così, nel volume dell'abate veneziano Gennaro Sisti, pubblicato dallo stampatore veneziano Bonifacio Viezzeri («col permesso de' superiori», fra cui si legge la firma autorevole del cardinal Contarini), si può trovare la seguente affermazione:

> Vuolsi aver contezza certa de' tempi antichi in materia di Occidentali lingue? Si ricorra perciò non ai posteriori tempi occorsi, ma a quegli anteriori linguaggi e caratteri, da cui quelle provennero; cioè alle lingue Madri, ai linguaggi di Oriente; ed a quella che fu di tutte la prima nel mondo; o che da' Savi la prima oggi si stimi anche ne' caratteri, cioè la Samaritana, o sia Fenicia, o sia Ebraica antica; senza nè anche preterir della Caldaica le lettere. Mi direte (lo che io non vi niego), che tal verità se fu un tempo ignota presso di molti, non vi è ora chi non la veggia, chi non la confessi; per la lodevole applicazione a tali favelle Orientali, che da per dovunque nelle pubbliche sopra tutto Università di Europa con profitto s'insegnano; non vi è oggi chi non affermi, che i nomi delle lettere Greche, non siano quelli delle Ebraiche con qualche piccola alterazione. Non già v'includo i nomi delle Latine; imperocchè i Latini, come sapete, non assegnano nome distinto ai loro Elementi, che l'esibiscono per lo solo di lor valore, che proporzionatamente corrisponde a quel dei Greci; e così viene a far eco corrispondente a quel valore, che gli Ebrei da principio assegnarono alle lor lettere. Dagli Orientali dunque e nome e valore riconoscono sì le Greche, che le Latine. (V-VI)

D'altra parte, nella ricerca dell'origine di una protolingua comune dei popoli indoeuropei gli studiosi di tale campo hanno faticato non poco a tracciare le linee di quel territorio linguistico e antropologico che ancora oggi non trova la sua terra, per quanto si sia voluto stabilirla «per convenzione». Un breve riassunto delle ipotesi territoriali non sarà inutile in questo contesto, se non altro perché rivela il suo sostrato profondamente romantico nella ricerca di una lingua comune dei popoli europei presunti distinti dai popoli del resto dell'umanità. E forse non è un caso che si parta proprio da uno dei grandi fondatori del romanticismo come Friedrich Schlegel, che proponeva l'origine della lingua indoeuropea nell'Indostan. Che senso abbia la scelta indiana diventa comunque oggi quasi incomprensibile se si pensa che l'India fonda la sua cultura tardi rispetto a egizi e sumeri e poi anche ai macedoni di Alessandro Magno; costoro raggiunsero la valle dell'Indo, soprattutto gli egizi e i sumeri, da cui sembra facessero passare il legname di cui si rifornivano dall'Himalaya per il traversamento della penisola arabica; incontri da cui l'India procedette nella costruzione della sua cultura e i cui reperti linguistici e architettonici testimoniano ormai in modi abbastanza evidenti.

Si partì dall'Indostan, dunque, per poi arrivare al Caucaso e da qui trasferire la *Urheimat* indoeuropea fra i popoli nordici per poi ritornare in area centroeuropea con l'ipotesi danubiana fra l'Ungheria e la Pannonia, ma poi si riconsiderò che era più consona l'area baltica finché Gustaf Kossinna, nel 1902, considerò adeguata l'ipotesi germanica, fra la Scandinavia meridionale e la Germania settentrionale, e così l'area di appartenenza degli indoeuropei si restrinse al punto ch'essi divennero «indogermanici» e da quella «patria originaria» partì la loro espansione, secondo la teoria kurganica di Marjia Gimbutas del 1960, che li portò a conquistare il mondo e a imporre la loro lingua ai popoli. Chissà, forse non parve vero neppure ai germanici – tranne ai deliranti romantici, ai nazisti e ai filosofi alla Heidegger che impone le sue fuorvianti e ingannevoli etimologie come evidenziò con grande precisione Ortega y Gasset (cfr. Sias, "Prolegomeni a uno studio sulla letteratura nella psicanalisi" 17-34; Ortega y Gasset, *Intorno al convegno di Darmstadt*) – l'aver compiuto una simile prodezza.

Prolegomeni a uno studio del Mosè di Freud

Giovanni Sias

Ci si dovrebbe chiedere perché mai la ricerca di una *Ursprache* indoeuropea si dovesse risolvere nella ricerca di una *Urheimat*, e perché mai il piano linguistico dovesse per forza coincidere con quello antropologico se non per evitare di porsi il problema del contributo dei vari popoli nella costruzione del linguaggio, contributo avvenuto per scambi commerciali e per conquiste militari ma anche, e soprattutto, come già annotava Leibniz, per migrazioni di popoli (cfr. Leibniz, *L'armonia delle lingue*, in particolare i testi tratti dal *De linguarum origine naturali*).

Dati i tempi di sviluppo impetuoso e infervorato, fra i primi anni dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, dell'affermarsi di temi mitologici nordici e del primitivo paganesimo tedesco, celtico e scandinavo c'è da chiedersi se l'intento non fosse proprio quello di individuare una sorta di lingua divina originaria, cioè l'antico tedesco, che stabilisse la superiorità aria sulle popolazioni semito-camitiche (ma non è esattamente questa la «lingua» della paranoia, come aveva così bene evidenziato Daniel Paul Schreber?). Cosa, questa, che impedì un'autentica ricerca storica e comparata, così come gli apporti e gli scambi fra le lingue, essendo tutti tesi, attraverso l'improbabile ipotesi indoeuropea, a definire oltre alla superiorità anche la totale estraneità delle lingue nordiche da quelle semitiche.

Cavallo di battaglia che in quegli anni alimentò l'antisemitismo furioso, di cui si fece vessillo, fu uno scritto di abnorme idiozia come *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum* (La strada verso la vittoria del Germanismo sul Giudaismo), di Wilhelm Marr, un libretto delirante, alimentato dalla paranoia, e alimentandola, pubblicato a Berna nel 1879 e che ebbe ben 12 edizioni, dove trovava fondamento la supremazia razziale germanica; questo libro aprì la via ai movimenti antisemiti e razziali e nazionalistici tedeschi del Novecento fomentando tutti i successivi deliri paranoici relativi al complotto dei giudei contro le popolazioni europee per la conquista del potere. Marr, oscuro giornalista fino a quel momento, coniò il termine «antisemitismo», dando una sorta di patente «scientifica» alla sgangherata e confusa formula *Judenhass*, odio per gli ebrei, fondando nello stesso tempo la *AntisemitenLiga*, la Lega antisemita, impegnandosi in maniera sia pragmatica sia programmatica nell'allontanamento coattivo degli ebrei dalla Germania per la tutela e la protezione della cultura e dell'identità tedesca (cfr. Cohn-Sherbok, *Breve storia dell'Ebraismo*).

L'assonanza con quello che fu poi il programma filosofico di Heidegger è impressionante. Si colga quel che questo filosofo scriveva alla moglie esponendole il suo programma che prevede la degiudaizzazione della cultura quale condizione essenziale per ritrovare l'essenza dell'essere (germanico) affinché possa esprimere tutto il suo potere nel mondo: «La giudaizzazione della nostra cultura e delle nostre università è in effetti spaventosa, e ritengo che la razza tedesca dovrebbe trovare sufficienti energie interiori per emergere» (Heidegger 47).

I famosi falsi dei Savi di Sion (del 1903), così come le antiche storie sugli omicidi rituali dei bambini furono, ancora una volta, il viatico per il tragico epilogo offertoci nell'orrore del Novecento. Ma tutto ciò non bastava, dato che la presunta superiorità aria proponeva un'ulteriore differenziazione fra i Germani e gli altri popoli indoeuropei che andavano sottomessi alla potenza tedesca portatrice di una purezza antropologica aria, irraggiungibile da ogni popolazione non germanica. La pulizia etnica in Polonia e l'annessione dell'Austria non sono che i primi sviluppi di quell'aberrante teoria sostenuta, confezionata e propagata da illustri scienziati, celebrati artisti, venerati filosofi e insigni giuristi.

Ora si può comprendere lo sforzo titanico di Freud nel suo tentativo di togliere l'uomo Mosè dallo spazio «separato e diviso» in cui era confinata la religione mosaica.

10. Epilogo

L'epilogo lo conosciamo, ma quel che ancora resta oscura è la permanenza di tali orrori concettuali nella nostra cultura attuale, e anche che l'eradicazione militare del nazifascismo sembra aver avuto come effetto la soluzione di tali teorie nelle vene del mondo occidentale; a questo proposito rimando al mio lavoro *La follia ritrovata*.

Tema che richiederebbe uno studio a parte: solo la psicanalisi è in grado di indagare quella «oscurità» che lega fra loro gli uomini delle terre mediterranee (e anche del Nord Europa), e il loro desiderio di violenza. Di indagarli nella loro morfologia costitutiva della struttura psichica che lega l'individuale al sociale a partire dalle superstizioni e dalle credenze religiose, così come già fu con Freud nel carteggio con Einstein, *Perché la guerra?*

E i risultati non saranno certo consolatori.

11. Bibliografia

Baltrušaitis, Jurgis. *La ricerca di Iside. Saggio sulla leggenda di un mito*, traduzione di Anna Bassan Levi, Adelphi, 1985.

Barral, Pierre. *Dictionnaire portatif historique, théologique, géographique, critique et moral de la Bible pour servir d'introduction à la lecture de l'Écriture Sainte*. Paris, Musier, 1756, https://books.google.com/books?id=30vfCZNHpLkC&printsec=frontcover&hl=en&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false.

---. *Dizionario portatile della Bibbia, tradotto dal Francese nell'Italiano idioma, e arricchito di moltissime note, di nuovi articoli e di varie carte topografiche* (*tomo primo*), tradotto da Prospero dell'Aquila. Bassano, 1775, https://books.google.com/books?id=DSBWAAAAcAAJ&printsec=frontcover.

Bottéro, Jean e Samuel Noah Kramer. *Uomini e dèi della Mesopotamia*, a cura di Giuseppe Beragmini, Einaudi, 1992.

Bresciani, Edda, a cura di. *Testi religiosi dell'antico Egitto*. Mondadori, 2001.

Burkert, Walter. *Antichi culti misterici*, traduzione di Maria Rosaria Faliveni, Laterza, 1989.

Carandini, Andrea. *Archeologia del mito. Emozione e ragione fra primitivi e moderni*. Einaudi, 2002.

Caruso, Sergio. "Che significa essere ebreo?". *Intellettuali e mondi possibili: itinerari e problemi del pensiero politico moderno e contemporaneo*. Cusl, 1989.

---. "Il mito d'Isacco, Kant e la morale dell'Occidente". 1989. DSDS, Università di Firenze, 2013.

Charron, Jacques de. *Histoire universelle de toutes nations et specialement des Gaulois et Francois*. Bibliothèque Nationale de France – Gallica, MDCXXI, https://books.google.com/books?id=hZ1SAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=en.

Cohn-Sherbok, Lavinia e Dan. *Breve storia dell'Ebraismo*, traduzione di Corrado Martone, Il Mulino, 2001.

Corrozet, Gilles. *Les Antiquitez, histoires et singularitez de Paris*. Bibliothèque Nationale de France – Gallica, 1550, https://books.google.com/books?id=t5BmAAAAcAAJ&printsec=frontcover.

Donadoni, Sergio. *La letteratura egizia*. Sansoni, 1967.

Einaudi, Luigi. *Il mito dello stato sovrano*. Fondazione Luigi Einaudi Onlus, www.fondazioneluigieinaudi.it.

Flavio Giuseppe. *Antichità giudaiche*, a cura di Luigi Moraldi, Utet, 1998.

Freud, Sigmund. "L'interpretazione dei sogni". *Opere,* a cura di Cesare Musatti, vol. 3, Boringhieri, 1966.

---. "L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi". *Opere*, a cura di Cesare Musatti, vol. 11, Boringhieri, 1979.

---. "Per la storia del movimento psicoanalitico". *Opere*, a cura di Cesare Musatti, vol. 7, Boringhieri, 1975.

---. "Perché la guerra? (Carteggio con Einstein)". *Opere*, a cura di Cesare Musatti, vol. 11, Boringhieri, 1979.

Ginzberg, Luis. *Le leggende degli ebrei*, a cura di Elena Loewenthal, voll. III e IV, Adelphi, 2003.

Hassmann, Jan. *Mosè l'egizio*, traduzione di Ezio Bacchetta, Adelphi, 2000.

Heidegger, Martin e Elfride Petri. *Anima mia diletta. Lettere di Martin Heidegger alla moglie Elfride, 1915-1970*, traduzione di Paola Massardo e Palma Severi, Il Melangolo, 2007.

Leibniz, Gottfried Wilhelm von. *L'armonia delle lingue*, a cura di Tullio De Mauro. 1677-78. Laterza, 1955.

Lemaire, Jean de Belges. *Les illustrations de Gaule et singularitez de Troye*. Bibliothèque Nationale de France – Gallica, 1549, https://books.google.com/books?id=WbJNAAAAcAAJ&printsec=frontcover.

Marr, Wilhelm. *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum*. Bern, Rudolf Costenoble, 1879.

Matthiae, Paolo. *Dalla terra alla storia. Scoperte leggendarie di archeologia orientale*. Einaudi, 2018.

Ortega y Gasset, José. "Intorno al convegno di Darmstadt, 1951". *Costruire Abitare Pensare*, traduzione di Luca Taddio, Mimesis, 2010.

Pettinato, Giovanni. *Thesaurus inscriptionum eblaicarum*. Roma, Università La Sapienza, 2007.

Plutarco, *Iside e Osiride*, a cura di Dario Del Corno, Adelphi, 1985.

Semerano, Giovanni. *Le origini della cultura europea*, voll. I e II, Olschki, 1984.

---. *La favola dell'indoeuropeo*. Bruno Mondadori, 2005.

Sias, Giovanni. *Alle sorgenti dell'anima. Il ritorno della sapienza antica nell'esperienza della psicanalisi: Logos & Davar*. Polimnia Digital Editions, 2017.

---. "ובד Il ritorno della sapienza antica nell'esperienza della psicanalisi". *Enthymema*, no. 9, 2013, pp. 334-69.

---. *La follia ritrovata. Senso e realtà dell'esperienza psicanalitica*. Alpes Italia, 2016.

---. "Prolegomeni a uno studio sulla letteratura nella psicanalisi (e in generale sul senso della letteratura)". *Letteratura e psicanalisi*, a cura di Daniela Marcheschi, Marsilio, 2017.

Sisti, Gennaro. *Trattato delle quattro Dentali o siano Sibilanti, Ebraiche, Greche e Latine*. Venezia: Tipografia Bonifacio Viezzeri, 1766, https://books.google.com/books?id=ky34QLjjy0EC&printsec=frontcover.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Il Mosè di Freud. Giudaismo terminabile e interminabile*, traduzione di Gaspare Bona, Einaudi, 1996.