

TICONTRE

TEORIA TESTO TRADUZIONE

08

20
17

T
B

TICONTRE. TEORIA TESTO TRADUZIONE

NUMERO 8 - NOVEMBRE 2017

*con il contributo dell'Area dipartimentale in Studi Linguistici, Filologici e Letterari
Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Trento*

Comitato direttivo

PIETRO TARAVACCI (Direttore responsabile),
ANDREA BINELLI, CLAUDIA CROCCO, FRANCESCA DI BLASIO,
MATTEO FADINI, ADALGISA MINGATI, CARLO TIRINANZI DE MEDICI.

Comitato scientifico

SIMONE ALBONICO (*Lausanne*), FEDERICO BERTONI (*Bologna*), CORRADO BOLOGNA (*Roma Tre*), FABRIZIO CAMBI (*Istituto Italiano di Studi Germanici*), CLAUDIO GIUNTA (*Trento*), DECLAN KIBERD (*University of Notre Dame*), ARMANDO LÓPEZ CASTRO (*León*), FRANCESCA LORANDINI (*Trento*), ROBERTO LUDOVICO (*University of Massachusetts Amherst*), OLIVIER MAILLART (*Paris Ouest Nanterre La Défense*), CATERINA MORDEGLIA (*Trento*), SIRI NERGAARD (*Bologna*), THOMAS PAVEL (*Chicago*), GIORGIO PINOTTI (*Milano*), ANTONIO PRETE (*Siena*), MASSIMO RIVA (*Brown University*), MASSIMO RIZZANTE (*Trento*), ANDREA SEVERI (*Bologna*), JEAN-CHARLES VEGLIANTE (*Paris III – Sorbonne Nouvelle*), FRANCESCO ZAMBON (*Trento*).

Redazione

FEDERICA CLAUDIA ABRAMO (*Trento*), GIANCARLO ALFANO (*Napoli Federico II*), VALENTINO BALDI (*Malta*), DARIA BIAGI (*Roma Sapienza*), FRANCESCO BIGO (*Trento*), ANDREA BINELLI (*Trento*), PAOLA CATTANI (*Roma Sapienza*), VITTORIO CELOTTO (*Napoli Federico II*), ANTONIO COIRO (*Pisa*), ALESSIO COLLURA (*Palermo*), ANDREA COMBONI (*Trento*), CLAUDIA CROCCO (*Trento*), FRANCESCO PAOLO DE CRISTOFARO (*Napoli Federico II*), FRANCESCA DI BLASIO (*Trento*), ALESSANDRA DI RICCO (*Trento*), MATTEO FADINI (*Trento*), GIORGIA FALCERI (*Trento*), FEDERICO FALOPPA (*Reading*), ALESSANDRO FAMBRINI (*Pisa*), FULVIO FERRARI (*Trento*), ALESSANDRO ANTHONY GAZZOLI (*Trento*), CARLA GUBERT (*Trento*), FABRIZIO IMPELLIZZERI (*Catania*), ALICE LODA (*Sydney*), DANIELA MARIANI (*Trento – Paris EHESS*), ADALGISA MINGATI (*Trento*), VALERIO NARDONI (*Modena – Reggio Emilia*), ELSA MARIA PAREDES BERTAGNOLLI (*Trento*), FRANCO PIERNO (*Toronto*), CHIARA POLLI (*Trento*), STEFANO PRADEL (*Trento*), NICOLÒ RUBBI (*Trento*), CAMILLA RUSSO (*Trento*), FEDERICO SAVIOTTI (*Pavia*), GABRIELE SORICE (*Trento*), PAOLO TAMASSIA (*Trento*), PIETRO TARAVACCI (*Trento*), CARLO TIRINANZI DE MEDICI (*Trento*), ALESSANDRA ELISA VISINONI (*Bergamo*).

I saggi pubblicati da «Ticontre», ad eccezione dei *Reprints*, sono stati precedentemente sottoposti a un processo di *peer review* e dunque la loro pubblicazione è subordinata all'esito positivo di una valutazione anonima di due esperti scelti anche al di fuori del Comitato scientifico. Il Comitato direttivo revisiona la correttezza delle procedure e approva o respinge in via definitiva i contributi.

 La rivista «Ticontre. Teoria Testo Traduzione» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza **Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported**; pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

ESOTISMO, ESOTERISMO E ALIENITÀ. ELEMENTI DI REALISMO FANTASTICO NELLA LETTERATURA DI LINGUA INGLESE TRA OTTO E NOVECENTO

SIMONE TURCO – *Università di Genova*

La relazione tra esotismo ed esoterismo nella letteratura di lingua inglese tra Otto e Novecento può essere ricostruita attraverso il saggio di L. Pawels e J. Bergier, *Le matin des magiciens* (1960), che ha dato una sistematizzazione alla categoria del “realismo fantastico” e quello di P. Brantlinger, *Rule of Darkness* (1988), che ha messo in evidenza i rapporti tra l’immaginario e la pratica imperialista inglese e l’esoterismo romantico e postromantico. Nel solco di tali saggi, l’articolo mette in luce come le istanze irrazionali, mai sopite neppure nel secolo dei Lumi, abbiano preso, in ambito anglosassone più ampio, la forma di riviviscenze di simbolismi alchemici, gnostici e cosmologici, di matrice prettamente orientale, con la creazione di nuove mitologie che hanno influenzato la cultura letteraria postromantica, vittoriana e decadente e avente marcati riflessi politici e culturali. Si analizza in tale prospettiva la commistione dell’elemento finzionale e narrativo (Bulwer-Lytton, Machen, Yeats) entro l’antonomima idealistica (il pensiero di Schopenhauer) con il pensiero orientale rivisitato sotto forma rosacrociana e teosofica (Blavatsky, Olcott), fino a giungere all’esemplificazione politica (Rosenberg) e fantastico-fantascientifica (Lovecraft).

The relationship between esotericism and exoticism existing in 19th and 20th-century literature can be traced through L. Pawels and J. Bergier’s *Le matin des magiciens* (1960), which systematizes the category of “fantastic realism”, and P. Brantlinger’s *Rule of Darkness* (1988), which highlights the relations between the imagery and praxis of English Imperialism and Romantic and post-Romantic esotericism. By examining these essays, the paper sheds light on how irrational aspects, which did not die out with the Enlightenment, took the form of revitalized, Orient-derived alchemical, gnostic, and cosmological symbolisms in the great Anglo-Saxon context. It also highlights how this took place through the forging of new mythologies that influenced post-Romantic, Victorian, and Decadent literary culture and had a clear bearing on political and cultural matters. In this perspective, the paper analyzes the conflation of the fictional and narrative element (Bulwer-Lytton, Machen, Yeats) within Idealistic antonymy (Schopenhauer’s system of thought) and Oriental thinking reinterpreted in the form of Rosicrucian and Theosophical philosophy (Blavatsky, Olcott), thus attaining to opposite political (Rosenberg) as well as fantastic and at the same time science-fictional exemplifications (Lovecraft).

Due sono principalmente i saggi che consentono di tracciare una relazione tra esotismo ed esoterismo nel panorama culturale e letterario otto-novecentesco: *Le matin des magiciens*, di Louis Pawels e Jacques Bergier (Paris, Gallimard), del 1960,¹ e *Rule of Darkness. British Literature and Imperialism 1830-1914*, di Patrick Brantlinger (Ithaca, New York, Cornell University Press), del 1988. Alla prima analisi, di stile puntuale ma poco accademico, si deve l’aver categorizzato la corrente del cosiddetto “realismo fantastico” fornendone un’esemplificazione compiuta sebbene molto contestata; alla seconda, d’aver legato l’esperienza coloniale britannica del XIX secolo alla compagine culturale esoterica del tempo, specialmente nel capitolo su *Imperial Gothic and Atavism*, già uscito nel 1985 come articolo dal titolo *Imperial Gothic: Atavism and the Occult in the British Adventure Novel, 1880-1914* (e da cui si citerà),² dedicato all’avvicinamento tematico, genetico e teleologico tra occulto e letteratura. Entrambe le analisi – la prima più generale,

1 Prima edizione italiana: LOUIS PAUWELS e JACQUES BERGIER, *Il mattino dei maghi. Introduzione al realismo fantastico*, Milano, Mondadori, 1963.

2 PATRICK BRANTLINGER, *Imperial Gothic. Atavism and the Occult in the British Adventure Novel, 1880-1914*, in «English Literature in Transition, 1880-1920», XXVIII/3 (1985), pp. 243-252.

la seconda d'epicentro anglistico – mettono in luce la connessione tra i due termini in un senso che trascende la semplice etimologia e che ha una forte valenza semantica. Converrà partire proprio da questo aspetto: la definizione.

Dal punto di vista strettamente lessicale, l'esoterismo *expressis verbis* è un'invenzione relativamente recente, e sembra apparire per la prima volta alla metà del XIX secolo grazie a Éliphas Lévi (pseudonimo di Alphonse Louis Constant) che lo usa nei suoi scritti ermetici.³ Questi si presentavano, in armonia col senso dell'aggettivo *ἑσωτερικός*, noto e utilizzato almeno sin dai tempi di Luciano⁴ (che lo riprese dagli ambienti iniziatici, così come fecero Clemente Alessandrino, Ippolito e Giamblico, specialmente in relazione ai pitagorici), quali guide sul cammino della rivelazione personale della divinità per mezzo di una serie di simboli e rituali di matrice senza dubbio gnostica ma rivisitata, di volta in volta, dalle correnti religiose o pseudoreligiose alternative in opposizione alla Chiesa di Roma.⁵ La ricerca esoterica è perciò la ricerca del segreto, con riferimento alla grande corrente religiosa dei misteri sviluppatasi dall'incontro della religione romana con le forme culturali orientali. In realtà, tale incontro è solo un reincontro, in quanto gran parte delle attività culturali dell'Occidente non ancora romanizzato ha in sé una radice orientale che antecede di molto la conquista dell'Oriente ma che, nella cultura esoterica ottocentesca, all'Oriente veniva fatta risalire quanto a indoeuropeità.⁶

Se non è possibile certificare univocamente una continuità scientemente finalizzata che leghi i culti antichi attraverso oltre duemila anni di storia dell'Occidente fino alle anche bizzarre rivisitazioni moderne e contemporanee, conviene tuttavia prendere nota di alcuni fattori essenziali: (1) la corrente razionalistica prima e quella illuministica poi

3 L'impatto storico del processo semantico di formazione del termine è così riassumibile: «Lévi could have derived the term *l'ésotérisme* from Jacques Matter's *Histoire du gnosticisme* (1828), which is the earliest reference of the substantive known to scholarship. Lévi was an "occultist" and "esotericist" according to his own terminology, which means that he *emically* used it as a self-designation. However, he did not [...] pick a traditional term and give it a more inclusive meaning. Instead, he introduced "esotericism" as a *new* term applicable to a range of phenomena which had traditionally been referred to by other names. In doing so, he construed what we may call an etic category. The term "esotericism" [nella forma francese] covered the traditional "occult sciences" and a wide range of historical phenomena connected or loosely associated with them» (WOUTER JACOBUS HANEGRAAFF, *On the Costruction of "Esoteric Traditions". Esotericism in the mirror of secular thought*, in *Western Esotericism and the Science of Religion*, a cura di Antoine Faivre e Wouter Jacobus Hanegraaff, Leuven, Peters, 1998, pp. 11-62, a p. 14). Tali fenomeni possono essere esplicitati, e sono i culti misterici e iniziatici, il pitagorismo, l'orfismo, lo gnosticismo cristiano, il bogomilismo, e poi il cristianesimo esoterico, lo spiritualismo, e così via. Si veda anche PIERRE A. RIFFARD, *L'ésotérisme: Qu'est-ce que c'est l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris, Robert Laffont, 1990, p. 311 e ss. In inglese, *esotericism* fu utilizzato dal teosofista ALFRED PERCY SINNETT, *Esoteric buddhism*, Boston, Houghton, Mifflin e Co., 1883; si veda WOUTER JACOBUS HANEGRAAFF, *New age religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, New York, State of New York University Press, 1988, p. 384 e ss.

4 In *Vitarum auctio* XXVI, l'aggettivo è menzionato in riferimento ai livelli di lettura della filosofia aristotelica.

5 Per una trattazione della tematica esoterica tra spiritualismo e fede cristiana si veda ARTHUR VERSLUIS, *Methods in the Study of Esotericism*, in «Esoterica», IV (2002), pp. 1-15.

6 Che lo gnosticismo, nella sua strutturazione dualistica, anteceda l'avvento del cristianesimo è stato messo in luce dall'intera opera critica di Elaine Pagels, che ha fornito una descrizione delle sue varie fasi. La nozione di gnosticismo ed encratismo di matrice orientale è stata evidenziata in modo comprensivo e sistematico da EDWIN MASAO YAMAUCHI, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, Grand Rapids (MI), Baker, 1983.

non hanno affatto spazzato via il sentimento religioso e superstizioso delle pratiche culturali sincretistiche che trovano nel cristianesimo popolare, ma a volte anche dottrinale, il proprio *ubi consistam*; (2) tale pervasività del pensiero magico non è ascrivibile unicamente alle classi cosiddette subalterne, anzi, in alcuni casi esso è più marcato proprio nelle classi culturalmente più alte, a livello di pensiero politico, economico, artistico e letterario; (3) l'influenza a livello sociale di tali sistemi di credenze magiche si fa sempre più pervasiva avvicinandosi al XX secolo; (4) di volta in volta, i propugnatori o rivivificatori di tale pensiero irrazionale hanno attuato un'operazione meta-interpretativa, ovvero hanno definito i movimenti da loro capeggiati come legittimi eredi di una corrente culturale sotterranea, alternativa e soprattutto non avente soluzione di continuità rispetto al pensiero irrazionale antico, e hanno agito di conseguenza.⁷

Insomma, se il Seicento è il secolo dei Rosacroce, con le loro nozze chimiche, e il Settecento è il secolo (tra gli altri) di Jakob Frank, che dice d'essere il Messia e dichiara la propria figlia la reincarnazione dello Spirito Santo, tanto da mettere in subbuglio gli Ebrei di mezza Europa, l'Ottocento è il secolo del nuovo avvento del pensiero irrazionale, la cui espressione *ex negativo* è l'esperienza romantica. Entro di essa è possibile leggere le varie anime di un irrazionalismo in cui si collocano la riscoperta, e soprattutto la riattuazione, del folklore nazionale, delle radici mitiche dei Paesi europei, del pangermanesimo, che da cultura filologica si fa religione del sangue parallelamente al nascere delle teorie economiche socialiste e dell'industria positivista. Di pari passo con il riconoscimento scientificamente fondato delle parentele linguistiche (il concetto, appunto, di indoeuropeo), sul versante iniziatico si fa strada la nozione di una sapienza dimenticata che avrebbe avuto sede, in tempi preistorici, in un Oriente dichiarato non ancora del tutto esplorato. Da questo momento in poi non si tratta più di questa o di quella forma di esotismo inteso come volontà di trascendere i limiti spaziali e culturali della propria nazione, bensì di una trasgressione emotiva, spirituale, per niente banalizzabile, e sostenuta da una tradizione magico-iniziatica cui già si ascriveva un'origine orientale; un esotismo in forma esoterica.

Si rimanga sul tema delle meta-interpretazioni. La critica anche recente ha mostrato che probabilmente l'autore inglese Edward Bulwer-Lytton non fosse un praticante *tout court* delle scienze occulte, ma anche che l'occulto era un suo rilevante interesse di studio.⁸ Per la notorietà, gli interessi e la piena iscrizione nella realtà socio-culturale del

⁷ In questo quadro andrebbe letto anche il tentativo di sistematizzazione del pensiero irrazionale antico da parte della generazione "eclettica" di studiosi che nella prima metà del Novecento si interrogano su quanto le istanze alternative abbiano inciso sulla formazione dello spirito culturale occidentale, con esiti talvolta molto criticati ma ormai classici; si prendano a titolo d'esempio la Margaret Murray di *The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology* (1921) e il Robert Graves di *The White Goddess* (1948). In particolare la prima finì curiosamente col divenire, suo malgrado, il portabandiera di alcuni gruppi alternativi neopagani.

⁸ Basilari a questo riguardo sono due studi: ALLAN CONRAD CHRISTENSEN, *Edward Bulwer-Lytton. The Fiction of New Regions*, Athens (GA), The University of Georgia Press, 1976; ALLAN CONRAD CHRISTENSEN, *The Subverting Vision of Bulwer-Lytton. Bicentenary Reflections*, Newark (DE), The University of Delaware Press, 1976. Più di recente, si è sottolineato il fatto che Bulwer-Lytton oscillasse tra una posizione possibilista, aperta e positiva circa l'occulto in privato, mentre, specialmente in pubblico, le sue posizioni fossero più sfumate e convenzionali. La supposta appartenenza, sostenuta dal nipote, alla Rosicrucian Society non è stata dimostrata oltre ogni dubbio, né è stato provato che l'autore praticasse l'occulto a livello

suo tempo, Lord Lytton può prendersi a emblema del fascio di influenze che formavano la realtà letteraria britannica in termini di esoterismo. Dalla scelta di alcuni temi per i suoi romanzi notiamo che l'ambiente che frequentava, ed evidentemente la *humus* universitaria, furono per lui fonte di grande ispirazione in tal senso. *Zanoni* (1842) romanzo di contenuto alchemico e rosacrociano, e *The Coming Race* (1871), narrazione di un viaggio sotterraneo, ne sono un esempio lampante. Ciò mostra come da un lato la richiesta del pubblico – e del pubblico colto in particolare – era forte per determinati argomenti, e anche come il racconto di viaggio e di avventura basato, come mostra l'oggetto della ricerca di Brantlinger, sull'esperienza imperialista inglese, si stesse rapidamente intradando verso argomenti che sfidavano la razionalità comune sotto forma di un gotico più credibile e meno artefatto, ma anche più accattivante e oscuro, di quello che imperversa dalla metà del Settecento fino a primi anni dell'Ottocento.⁹ In *The Coming Race*, un viaggiatore

di pratica magica o evocatoria. Quello che filtra invece chiaramente è che il suo interesse romanzesco per la materia esoterica lo fece dichiarare a posteriori occultista dai gruppi che miravano a fare della teosofia una religione alternativa; da parte sua, laddove Bulwer-Lytton ci appare legato all'occulto è quasi sempre perché assiste alle sedute spiritiche senza però praticarle, frequenta (come molti) persone che nell'Inghilterra vittoriana seguono culti più o meno misterici, e scrive opere di fantasia che riportano all'occulto solo come elemento essenziale nello svolgimento della trama. Fu soprattutto l'occultista McGregor Mathers, nei primi due decenni del Novecento, a far passare la nozione «falsely rumoured» che Lytton avesse ricoperto l'incarico di «Grand Patron» della Rosicrucian Society nel 1871; si veda a questo proposito ALISON BUTLER, *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic. Invoking Tradition*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 78-79. La conclusione più ragionevole pare dunque la seguente: «There are many rumors that Bulwer-Lytton was a practicing occultist [...] but from all the available evidence it is safer and more illuminating to regard Bulwer-Lytton as a speculative inquirer along the lines of the later Society for Psychical Research», la cui pretesa missione è molto più scientifica che rituale (DAVID HUCKVALE, *A Dark and Stormy Oeuvre. Crime, Magic and Power in the Novels of Edward Bulwer-Lytton*, Jefferson (NC), McFarland, 2016, p. 2 e ss.; si vedano anche le pp. 138-151 sull'influenza di *Zanoni* nel contesto esoterico vittoriano).

- 9 L'aggettivo "gotico" stesso (quello che Lovejoy fa rientrare nella sua Storia delle idee e che avrebbe voluto sostituire col più corretto "sassone" qualora ci si riferisca allo "stile") viene messo in relazione già prima dell'epoca romantica con lo stile orientale. Così Leopardi lo spiega come «gusto che si chiama gotico, che si chiama cinese» (*Zib* 19), cioè esotico per eccellenza. Le esagerazioni di *The Castle of Otranto* o di *The Monk*, che per la loro inverosimiglianza danno un'impressione grottesca se non, talvolta, ridicola degli eventi narrati, lasciano il posto, tra Romanticismo e Decadenza, a un marcato realismo narrativo, geografico e storico. Il narrato, sebbene costruito intorno a eventi di natura metafisica, è spesso ambientato nella contemporaneità, in luoghi in cui il lettore può ritrovarsi e discernere, dietro la finzione del soprannaturale, uno scopo autorale più profondo che non il semplice intrattenimento. È il caso, ad esempio, di Vernon Lee: «Lee's fiction and non-fiction seems to blur together, making indistinct the differences between factual and fictional accounts and demonstrating the slipperiness between the genres»; così genere e stile diventano una modalità con cui evidenziare l'impossibilità di tracciare una linea netta tra ciò che pare reale e ciò che invece non lo è accettato come tale, e allo stesso tempo di predicare la coesistenza, sul piano del normale e quotidiano, di fattualità e finzionalità: «That ghosts populate both Lee's fiction and her non-fiction suggests that she is ghosting genre: all genres are haunted by other genres, and no genre is pure, [thus] straining the boundaries that Lee sets up for herself between art and the supernatural, fiction and non-fiction» (HILARY GRIMES, *The Late Victorian Gothic. Mental Science, the Uncanny, and Scenes of Writing*, London, Routledge, 2016, p. 118). Questo studio tocca anche la relazione tra lo spiritismo e l'estetica decadente, mettendo in luce le due tendenze dominanti del periodo quanto al soprannaturale: il paranormale, da una parte, come spunto narrativo e, dall'altra, come ricerca quasi religiosa della verità che sta dietro all'immanenza; si veda *ivi*, pp. 37-59. Cfr. ENRICA SALVANESCHI, "Gotico". *Peregrinazioni di un'idea*, in *Neogotico Tricolore. Letteratura e altro*, a cura di Enzo Biffi Gentili et al., Cuneo, Fondazione Cassa di Risparmio di Cuneo, 2016,

trova la strada verso un mondo sotterraneo in cui incontra esseri di luce che sfruttano una potente forma di energia chiamata “Vril”. Questi poteri degli esseri sotterranei semidivini sono riferibili, in parte, alla suggestione data dagli esperimenti con l’elettricità, anticamera della seconda rivoluzione industriale (come del resto già avvenuto nel caso di *Frankenstein* di Mary Shelley) e, sebbene non con la medesima intensità, dagli esperimenti ipnotici e a tratti paranormali del mesmerismo.¹⁰ “Energia” è un termine molto caro alla corrente esoterica e alchemica, poiché equivale al potere inerente alla magia antica di modificare la realtà per via ora omeopatica ora evocatoria. L’opera di Lytton, in questo senso, dà conto del fascino di una scienza che si sviluppa rapidamente e che ha un impatto psicologico quasi preternaturale, quasi paranormale.¹¹ Sono gli anni in cui si studiano il paranormale e l’ipnosi in modo metodico, tendenza che culmina, qualche anno dopo la sua morte, nella fondazione della Society for Psychical Research (1882), che si presenta come un’associazione di scienziati (e la maggior parte effettivamente lo era). L’intento è quello di modificare la natura gestendo forze per la maggior parte ignote. Accanto alle società scientifiche e parascientifiche vengono fondate le società teosofiche.

La teosofia, il cui epicentro è all’inizio la Costa Orientale statunitense e che è intesa come tentativo di conoscere Dio attraverso l’iniziazione o rivelazione sapienziale, ha un grosso seguito in Gran Bretagna, e assume le caratteristiche di una religione alternativa. Ciarlatanerie a parte, la teosofia anglosassone cerca di mettere insieme la dottrina della metempsicosi, la magia evocatoria, il mito ariano e l’illuminazione buddista, e rappresenta il contraltare culturale di una sintesi già eseguita sul piano filosofico in età romantica, benché accademicamente poco pubblicizzata.¹² Ciò è storicamente rilevante: se il paradigma filosofico aveva ormai assunto la teorizzazione hegeliana (anche grazie ai suoi continuatori di area “laica”, come Feuerbach e, diversamente, Marx) quale modo di spiegare la complessità del reale, l’allora trascurato Schopenhauer aveva cercato invece di far qua-

pp. 33-46, e ANDREW EASTHAM, *Aesthetic Afterlives. Irony, Literary Modernity and the Ends of Beauty*, London/New York, Continuum, 2011.

- ¹⁰ Negli scritti privati, Lytton fa esplicito riferimento all’elemento scientifico soggiacente alla nozione di Vril: «I suppose the existence of a race charged with that electricity and having acquired the art to concentrate and direct it in a word, to be conductors of its lightnings. If you can suggest any other idea of carrying out that idea of a destroying race, I should be glad. Probably even the notion of Vril might be more cleared from mysticism or mesmerism by being simply defined to be electricity and conducted by those staves or rods, omitting all about mesmeric passes, etc.» (VICTOR ALEXANDER ROBERT LYTTON, *The Life of Edward Bulwer-Lytton, First Lord Lytton*, London, Macmillan, 1913, vol. I, p. 466).
- ¹¹ L’opera di Lytton riflette un dilemma basilare nel contesto positivista inglese, «the dilemma of many people in mid-Victorian Britain who had experienced the manifestations of Spiritualism, undoubtedly one of the most controversial aspects of Victorian culture. [It] represents the Victorian association of Spiritualism with the supernatural, but also problematises that association by identifying the Victorian quest for order behind phenomena purporting to come from the other world – the ‘naturalization of the supernatural» (RICHARD NOAKES, *Spiritualism, science and the supernatural in mid-Victorian Britain*, in *The Victorian Supernatural*, a cura di Nicola Bown, Carolyn Burdett e Pamela Thurschwell, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 23). Lo sviluppo del pensiero magico e occulto in Gran Bretagna e le sue implicazioni contemporanee sono state messe in luce da ALEX OWEN, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2004.
- ¹² Ci si riferisce qui alla sintesi schopenhaueriana; cfr. R. RAJ SINGH, *Death, Contemplation and Schopenhauer*, London/New York, Routledge, 2016, per una disamina dell’influenza vedica, giainista e buddista sulla formazione del pensiero del filosofo relativamente al piano immanente e metafisico.

drare i conti con il Dio cristiano proponendo una lettura pessimistica della realtà avente basi fortemente orientali.¹³ La volontà maligna che dà forma con la propria negatività e nocività al mondo e agli esseri senzienti che lo abitano costringendoli a senso e sentimento, cioè condannandoli al dolore, può essere contrastata solo con la consapevolezza che è necessario tendere alla non volontà, la *noluntas*, il vuoto pneumatico, nirvanico, in cui l'anima si intorpidisce e perde se stessa. È un concetto vicino al buddismo, ma è anche una forma di religiosità simile a quella del dualismo gnostico, che presuppone solo due vie: o l'assecondare in tutto la carne perdendosi in essa, o considerare tutto ciò che è materia come puro male e staccarsi del tutto da essa. In entrambi i casi si tratta di una catarsi che esige lo snaturamento della natura fino a oggi ritenuta propria dell'individuo, e d'altra parte significa presupporre che l'essere umano storicamente concepito sia di per sé frutto di un progressivo degradarsi della forza vitale. Da questo stato di schiavitù, da questo "velo di Maya", è necessario liberarsi.

Fino a Nietzsche, Schopenhauer non ebbe molto seguito. Tuttavia, in terra inglese, i gruppi che si rifacevano a una tradizione orientale già messa in luce dal filosofo, seppure variamente reinterpretata, concepirono una storia alternativa del mondo in cui si trovano a coesistere tradizioni culturali e culturali molto variegata.¹⁴ Un sunto accettabile della riscrittura dei miti di fondazione potrebbe essere il seguente: in epoca preistorica, in

13 Curiosamente, si nota una convergenza tra Bulwer-Lytton e Schopenhauer per quanto concerne il manifestarsi dello spirito individuale nella storia. Per Schopenhauer, la volontà che governa il mondo non può che manifestarsi in modo totalizzante e totalitario, fatto che, sebbene percepito negativamente, è comunque genuina e autentica espressione di estremo, unitario individualismo (quale sarebbe poi stato, ad esempio, il nazionalsocialismo). Per Bulwer-Lytton, il cui animo è fondamentalmente antidemocratico, il pensiero unitario è preferibile alla rivoluzione incarnata dal nascente socialismo, che porterebbe solo al fanatismo e alla catastrofe. È emblematico che Wagner, acceso sostenitore del filosofo tedesco, avesse una predilezione per il romanziere inglese in quanto questi incarnava in qualche modo lo spirito ideale germanico, che nel post-idealismo tendeva a vedere nella germanicità un'espressione del legame tra umano e divino, tra razza eletta dell'umanità e i suoi creatori indoeuropei (o indogermanici) riscoperti poi dal costruito teosofico, che con Schopenhauer ha in comune la matrice orientale. Questo fatto può servire a legare l'aspetto filosofico a quello più marcatamente religioso-culturale (quest'ultimo sviluppato poi dalla Thule-Gesellschaft, antesignana del partito nazista). La connessione tra il romanziere inglese e il filosofo tedesco è trattata da HUCKVALE, *A Dark and Stormy Oeuvre*, cit., pp. 41-47. Per quanto riguarda la fortuna di Schopenhauer in terra inglese tra Otto e Novecento rimane fondamentale il saggio di GISELA ARGYLE, *German Elements in the Fiction of George Eliot, Gissing, and Meredith*, Frankfurt, Peter Lang, 1979, che delinea la ricezione del filosofo in generale, oltre che in riferimento alle autrici del titolo, nonché il suo più recente *Germany as Model and Monster. Allusions in English Fiction, 1830s-1930s*, Montreal/Kensington, McGill/Queen University Press, 2002, dove viene messa in luce la «contradictory reception» (pp. 130 e ss.) cui andò soggetto a causa delle opposte interpretazioni date alla sua filosofia.

14 Se ciò è storicamente vero per il simbolismo alchemico e rosicruciano, che passa attraverso il pitagorismo e il cabalismo, la teosofia anglo-americana fu l'espressione più meditata e diretta di tale tendenza orientaleggiante: «Blavatsky [co-fondatrice della Theosophical Society; si veda *infra*] appropriated the term *theosophy*, meaning "divine wisdom" or "wisdom of the gods," and adapted an occult concept with venerable roots in Western philosophical and religious thought to her own personal brand of Eastern-oriented metaphysics [...], thereby sealing the Asian influence on the Theosophical Society. Theosophy went on to displace Egypt as the privileged "exotic" site of ancient wisdom so prevalent in the Western occult tradition, and offered an "esoteric" reading of some of the world's great religious literatures. During the Edwardian years the Theosophical Society became more accommodating to "esoteric" Christianity, but meanwhile it promised a new and intriguing *entrée* to spirituality that complemented the Orientalism of late-Victorian culture» (OWEN, *The Place of Enchantment*, cit., p. 29).

Oriente, l'uomo avrebbe avuto origine come essere illuminato e custode di una sapienza universale, quasi atlantidea, istruito nel pensiero e negli atti dai grandi saggi che abitavano nel Tibet. A seguito di un cataclisma – come avvenuto ad Atlantide –, la città che li ospitava, la mitica Agarthi, sarebbe stata inghiottita dalla terra, mentre le genti dell'umanità si sarebbero sparse per il globo serbando una memoria storica di tali eventi e di tale origine come forme archetipali del simbolo, nonché mantenendo la capacità, se opportunamente stimolate, di rimettersi in contatto con tali esseri eterni e sepolti, in attesa di una rinascita. In questa narrazione molto fantasiosa si riconoscono i riferimenti a una regione perduta collocata in una terra cava, a una sapienza di cui si sarebbe persa traccia, e alla necessità, per evitare il totale snaturamento, di mettersi in contatto psichicamente con queste entità attraverso le vie iniziatiche tracciate come un unico filo rosso dall'antichità al tempo presente. In tale narrazione, i fondatori della teosofia inglese fecero confluire alcuni aspetti dell'invenzione di Lytton.

In effetti, Helena Blavatsky, spesso citata nelle teorie cospirazioniste, sviluppò la nozione di viaggio ctonio (presente sin da tempi remoti come “teoria della terra cava”) verso una civiltà sepolta e avanzata, e i suoi successori, nei loro scritti, utilizzarono proprio il termine “Vril” per descrivere la potente energia angelica della quale questi antichi sapienti si sarebbero serviti.¹⁵ L'opera fondativa della teosofia moderna è il ponderoso testo blavatskyano *Isis Unveiled* (1877), in cui anche l'opera di Lytton viene presentata come testo iniziatico sotto forma finzionale.¹⁶

Indicativo è l'accostamento di date. *The Coming Race* è del 1871; la fondazione della teosofia è un processo graduale che ha luogo nel decennio 1870-79. Nei suoi scritti, la Blavatsky menziona la città di Agarthi descrivendola come sotterranea, abitata da esseri semidivini (come i Vril-ya di Lytton) e fissa la sua posizione nell'Oriente tibetano, dove peraltro si è recata. Pratica sedute spiritiche, secondo la moda del tempo, e si rifà alle teorie magiche rinascimentali per sostenere che gli spiriti evocati durante le sedute sono in realtà i saggi esseri di luce da cui tutti discendono e ai quali, uscendo dalla corruzione della materia, tutti dobbiamo tendere. Nel descrivere la sua rappresentazione della

15 Nata in Ucraina nel 1831, Blavatsky diede della propria storia personale una versione quasi mitica, asserendo di aver viaggiato per diversi anni per il mondo in cerca dell'illuminazione spirituale: «By the time she surfaced in Cairo and Paris in the early 1870s Blavatsky was already involved with spiritualism, although she subsequently denounced it» (*ibidem*), poiché arrivò a ritenere quest'ultimo un interesse volto soltanto ai fenomeni e non alle cause che vi soggiacevano.

16 Lytton viene citato accanto, per esempio, al mago elisabettiano Fludd e ad altri supposti illuminati, e le forme di energia che appaiono nelle fonti antiche sono interamente identificate con il Vril: «[...] the pillar of fire of the *Exodus*, and the “burning lamp” of Abram; the eternal fire of the “bottomless pit”; the Delphic oracular vapors; the Sidereal light of the Rusicrucians; the ÂKÂÂSA of the Hindu adepts; the astral light of Éliphas Lévi; the nerve-aura and the fluid of the magnetists; the *Od* of Reichenbach; the fire-globe, or meteor-*cat* of Babinet, the Psychode and ectenic force of Thury; the psychic force of Sergeant E.W. Cox and Mr. Crookes; the atmospheric magnetism of some naturalists, galvanism; and finally, electricity, are but various names for many different manifestations, or effects of the same mysterious, all-pervading cause – the Greek *Archaëus*, or *Ἀρχαῖος*» (HELENA PETROVNA BLAVATSKY, *Collected Writings 1877. Isis Unveiled*, Wheaton (IL), Theosophical Publishing House, 1972, p. 125). L'elenco, che si è citato molto decurtato, dà adeguatamente l'idea dell'impianto sincretistico soggiacente; si veda anche, sul versante francese, l'operazione parallela attuata da EDOUARD SCHURÉ, *Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions*, Paris, Librairie académique, 1889.

realtà, i membri della Theosophical Society utilizzano peraltro del materiale di prima mano: i trattati ermetici, quelli goetici come la *Clavicula Salomonis*, la Cabala, le Upaniṣad, le traduzioni dei documenti egizi; stabiliscono legami con le società di riforma religiosa indù e intessono connessioni con il mondo dell'economia e della politica. Soprattutto, attaccano il cristianesimo maggioritario. Il cofondatore della Theosophical Society, l'americano Henry Steel Olcott, era uno spiritualista, convertito al buddismo e fautore del viaggio psichico: uno stato di trance autoindotta che descrisse nel libro *People from the Other World* (1875) grazie a cui era ritenuto possibile viaggiare mentalmente nel tempo interloquendo con figure storiche, semidivinità e spiriti disincarnati in quello che veniva definito "piano astrale".

Si delinea così, anche in questi pochi cenni, un quadro culturale al quale non sfugge la letteratura, e che ha come fulcro importante l'Inghilterra vittoriana, ma anche gli Stati Uniti della Costa Orientale, di cui Olcott, che aveva avuto una fase trascendentalista, era originario. Le fonti di Lytton per *The Coming Race* non paiono molto chiare: si è supposta una suggestione data dalle storie angloirlandesi sull'esistenza del "piccolo popolo delle torbiere", che avrebbe vissuto sottoterra e avrebbe avuto a disposizione un potere magico e occulto (su cui avrebbe poi scritto l'irlandese Lord Dunsany). Si è anche pensato alle storie celto-sassoni sulle fate e sugli spiriti dei boschi, che fanno del romanzo una sorta di profantascienza. Il Vril appare anche nell'opera di Louis Jacolliot, indiana ed esoterista di fama (1837-1890).¹⁷ Per quanto riguarda *Zanoni*, invece, si evidenzia una componente comune ad altre esperienze letterarie, come i racconti fantastici del quasi contemporaneo Hoffman, o *Der Zauberlehrling* [L'apprendista stregone] di Goethe. In ogni caso, si rileva un'influenza del pensiero irrazionale e una tensione parafisica o metafisica che tocca anche chi esoterista non è. Negli anni della seconda rivoluzione industriale, del positivismo, della magnificazione della produzione standardizzata, fioriscono associazioni come la Theosophical Society, ma anche come la Golden Dawn, nata quale *offshoot* della Societas Rosicruciana in Anglia – essa stessa avente una componente simbolica orientale molto forte –, che ingloba la pratica religiosa egizia, caldaica e cabalistica, e della quale fanno parte a vario titolo W.B. Yeats, Arthur Machen e Bram Stoker, come pure i meno noti ma altrettanto influenti Arthur Edward Waite (il reinventore dei tarocchi), che ne fu gran maestro, Evelyn Underhill, autrice di quello che fu un bestseller, *Mysticism: A Study in Nature and Development of Spiritual Consciousness* (1911) e Charles Williams, influente autore e soprattutto teologo e critico letterario oxoniano. Come per i ben diversi e famigerati *hellfire club* di settecentesca memoria, l'affiliazione a tali gruppi mistici può essere sì interpretata come moda (tanto che alcuni se ne distaccarono rinnegando anche il proprio coinvolgimento), ma attesta comunque un interesse pervasivo per un mondo e un contesto che sfuggissero ai parametri della società reale. Tale interesse veniva perseguito non entro una metafisica di matrice ellenica e cristiana occidentalizzata (ovvero idealistica), bensì in un contesto ideale e geografico – o pseudo-geografico – orientale che di volta in volta corrispondeva a un distacco da – una reazione a – quei parametri.

¹⁷ Jacolliot portò avanti l'ipotesi che Gesù avesse trascorso un periodo di meditazione in India e fosse stato influenzato dal pensiero orientale nel saggio sincretista LOUIS JACOLLIOT, *La Bible dans l'Inde, ou la vie de Iezus Christna*, Paris, Librairie Internationale, 1869.

È possibile inserire a questo punto il riferimento all'alienità e legarlo ai due saggi che l'hanno occasionato. Converterà iniziare citando proprio da Brantlinger, che in relazione all'insorgere dell'elemento gotico nella letteratura dell'imperialismo vittoriano e postvittoriano e al *revival* dell'orientalismo nel decennio 1870-1880 afferma: «“Imperial Gothic” combines the seemingly progressive, often Darwinian ideology of imperialism with a seemingly antithetical interest in the Occult»;¹⁸ e aggiunge più oltre circa l'apparente sconnessione dei due elementi:

Imperialism and occultism developed simultaneously but without any apparent causal connection. It seems merely coincidental, for example, that the Society for Psychical Research was founded in 1882, the same year as the British take-over of Egypt. Similarly, [an author like] Yeats's interest in the occult seems tangential to his politics, until it is remembered that magic for him involved a subversion of the rational. In *A Vision* [pubblicato nel 1925 e steso mediante scrittura automatica] and elsewhere, he expresses a desire for the downfall of Western materialism [...] For Yeats, the gyre is turning; the Second Coming in the form of an invasion from the spirit world is commencing.¹⁹

Il passo funge da connettore per cercare di spiegare il sorgere nel vittorianesimo di una narrativa che tende a superare quello che si potrebbe definire “realismo positivo”, ovvero che combina in sé i caratteri materialistici nell'imperialismo *stricto sensu* e l'afflato spirituale, metafisico e occulto importato dalle etnie conquistate, in modo particolare l'India e l'estremo Oriente, facendo risalire la piena maturità di tale tendenza alla pubblicazione del poema narrativo di Sir Edwin Arnold *The Light of Asia* nel 1879. Il riferimento a Yeats è degno di nota quale cifra di tutto rispetto per identificare l'interesse per il sovrannaturale mostrato dagli intellettuali di area britannica dietro all'esperienza imperialistica inglese. Il “Secondo Avvento” preconizzato da Yeats è ravvisabile nella tendenza delle società spiritualistiche inglesi, compresa la Golden Dawn, di cui lui faceva parte, ad attendere ‘evangelicamente’ un mutamento di circostanze, una sovversione dello pseudo-ordine democratico, un avvento, appunto, di una nuova era grazie all'abbattimento della linea di separazione tra il mondo fisico e l'oltre, il conseguimento della comunione con il divino; insomma, l'arrivo dell'irrazionale.²⁰

L'imperialismo inglese rappresentava, per i suoi fautori meno materialisticamente connotati, una forma antitetica di democrazia che della democrazia dimostrava l'incapacità di applicazione nel mondo reale.²¹ La conquista, la guerra e l'annessione tradivano l'ansia di riportare ogni elemento del mondo fisico a una *ratio* appunto razionalizzata, misurabile, poiché una volta raggiunto l'acme dello sviluppo materiale e consumistico tale struttura non poteva che uscire da se stessa per assorbire sciovinisticamente spazi

18 BRANTLINGER, *Imperial Gothic*, cit., p. 234.

19 *Ivi*, alle pp. 245-246.

20 Il pensiero irrazionale fu molto presente anche nello sviluppo delle concezioni politiche inglesi in tutto l'Ottocento, formando quello che è stato definito «Esoterismo imperiale di lingua inglese», etichetta che dà il titolo al capitolo 13 del saggio di GIORGIO GALLI, *La magia e il potere. L'esoterismo nella politica occidentale*, Torino, Lindau, 2004.

21 BRANTLINGER, *Imperial Gothic*, cit., p. 249.

meno avanzati secondo il paradigma economico positivo. Ma nell'inserirsi nelle culture meno avanzate essa si alienava, ovvero si riconosceva altra rispetto a sé, ma rischiava pure di regredire, di atavizzarsi, di imbarbarirsi o, alternativamente, di perdere il proprio potere e di annacquare in un mare di alterità.²² Gran parte della narrativa di mistero, «besides the themes of regression and invasion, [...] frequently expresses anxiety about the waning of adventure»,²³ come in *The Lost World* (1911) di Conan Doyle. È il timore di perdere un bagaglio culturale tradizionale e normativizzato. Doyle, fautore dello spiritualismo, sostituisce al tramonto dell'avventura coloniale britannica l'oltremondo della tradizione fiabesca e dell'evocazione dei defunti: «The creator of that great incarnation of scientific deduction, Sherlock Holmes, immersed himself in the Spiritualist movement, becoming one of its leaders, while it became for him a substitute for all other causes – for imperialism itself».²⁴ Se quello di Doyle è un esotismo, un'uscita dal mondo – per usare un'espressione zolliana –, che tende al mistero dell'aldilà, quello di Yeats è un auspicio che la crisi del principio imperialista, la suppurazione di positivismo e materialismo, conduca all'avvento dello spirito nelle sue forme mistiche, alla restituzione dell'antica saggezza nascosta nel simbolo e nella ritualità esoterica orientale, predicata sia dalla teosofia sia dalla magia operativa della Golden Dawn, di cui fa parte anche Aleister Crowley, l'ultimo grande rielaboratore della magia evocatoria in età moderna. Il suo motto, l'iperbolico e rabelaisiano «Fa' ciò che vuoi», rappresenta in maniera emblematica l'obiettivo che stava dietro all'esperienza della Golden Dawn, come delle altre società iniziatiche: il tentativo di unire umano e divino, ctonio e solare, spirito e materia, per far assurgere l'essere umano a ente morale svincolato dalla convenzione e dalla moralità corrente, e dunque renderlo onnipotente *per se*. Anche questo esoterismo è una forma di esotismo: un uscire da se stessi per pervenire a ciò che in realtà si è (il nietzschiano *wirst, was du bist*), poiché solo in tal modo è possibile accorgersi dello snaturamento in cui si è stati nella precedente condizione, quella che Crowley chiamava 'stato di servitù' in contrasto con il vero Io dell'uomo illuminato, "Thelema": la totale volontà o desiderio, che si concretizza nella libertà sia dai paradigmi socioeconomici sia da quelli del cristianesimo *mainstream*, ipocrita e asservito alle logiche borghesi e conformiste.²⁵

22 «The absolute necessity [has been posited] for capital to break down national borders, to destroy feudal social relations wherever they offer a threat to accumulation [...] The inevitable breakdown would occur because, in seeking to overcome these barriers, capital is constrained to overcome the backwardness of the rest of the world» (STANLEY ARONOWITZ, *The Crisis in Historical Materialism. Class, Politics and Culture in Marxist Theory*, London, Macmillan, 1990, p. 205). Il processo economico così descritto sottolinea la modalità con la quale l'imperialismo – in particolare quello anglosassone – si attua nell'Ottocento, ma rivela pure un contesto culturale di attuazione che attraverso l'espansione si "esotizza", ovvero esce da sé per comprendere poi in sé i caratteri (anche culturali e simbolici) delle etnie conquistate; nel far questo, sublima tali tratti e li declina secondo il proprio immaginario, i propri timori, la propria tendenza a perpetuarsi, che a mano a mano perde l'intensità che aveva tratto dall'idealismo romantico immanentista. Cfr. *ivi*, p. 72 e ss.

23 BRANTLINGER, *Imperial Gothic*, cit., p. 247. Un simile senso di perdita è ravvisabile nell'opera conradiana, *in primis* in *Heart of Darkness*; cfr. *ivi*, pp. ss.

24 *Ivi*, p. 249.

25 In età preromantica e romantica si assiste, soprattutto nei Paesi anglosassoni e in particolare negli Stati Uniti, a una rivivificazione delle prospettive messianiche veterotestamentarie, fenomeno che va sotto il nome di *Great Awakening* e che è pressoché parallelo al risveglio emotivo delle istanze spiritualiste. L'esperienza degli Avventisti e dei Mormoni è emblematica a tale riguardo.

Tra gli adepti più “letterari” della Golden Dawn troviamo, come accennato, Arthur Machen, nel quale l’afflato esoterico è più connotato in senso neopagano. Ne *Le matin des magiciens* leggiamo circa Machen: «Certi suoi testi risuscitano un sapere dimenticato dalla maggior parte delle persone, e che tuttavia è indispensabile per una giusta comprensione del mondo».²⁶ Qual è questo sapere? In *The Hill of Dreams* (uscito nel 1905 ma scritto tra il 1895 e il 1897), verosimilmente l’unico romanzo propriamente decadente della letteratura inglese,²⁷ il protagonista Lucian, accanto alla vita ripetitiva e preordinata del proprio villaggio e in seguito della metropoli londinese al culmine del suo parossismo industriale, vive un’esperienza estetico-mistica che lo mette in relazione con il passato romano e pagano delle rovine in cui si reca quotidianamente e che corrispondono, viste dalla prospettiva esoterica, al viaggio astrale; si assoggetta a riti simbolici di sangue, dolore e purificazione, facendosi artefice di un antimaterialismo *sui generis*. Il messaggio è chiaro: arte e vita nella modernità economica e industriale non sono compatibili, come non lo sono ragione e visione spirituale. In *The Great God Pan* (1890), l’antichità pagana si ripropone nella modernità sotto forma di potenti divinità della natura (come aveva indicato in senso meno violento e sovranaturale Pater negli *Imaginary Portraits*²⁸) e,

26 LOUIS PAUWELS e JACQUES BERGIER, *Il mattino dei maghi. Introduzione al realismo fantastico*, Milano, Mondadori, 1977, p. 280.

27 A differenza di Wilde, nel cui *Portrait of Dorian Gray* l’intenzione o la resa di fondo risulta moraleggiante, e anche di Beardsley, il cui incompiuto *Under the Hill* è ambientato in un tempo mitico-fiabesco intriso di cristianesimo (il che ne smorza di molto la carica erotica), Machen fa del suo romanzo il punto di incontro più completo della maggior parte delle istanze decadenti. Vi si trovano la ricerca del bello *per se*, l’impossibilità di raggiungerlo nella modernità attraverso mezzi cognitivi tradizionali, il recupero dell’antichità storica e di quella preclassica, il fascino romantico per l’immaginazione creativa, la venerazione fetichistica del mezzo materiale (il libro); oltre all’erotismo sublimato, la gravidanza rituale del dolore, l’orrore per la società industriale, il recupero neopagano del *genius loci* e, soprattutto, la violenza dell’irrazionale. Per i suoi fini, Machen utilizza una lingua che mutua da De Quincey, con una resa fortemente sensuale. Come notano Boyiopoulos e Sandy, «he developed a style that is arguably the greatest example of Decadent prose in English» (KOSTAS BOYIOPOULOS e MARK SANDY (a cura di), *Decadent Romanticism: 1780-1914*, London/New York, Routledge, 2016, p. 93).

28 Pater, come Vernon Lee e, in seguito, Machen, riprende la nozione espressa da Heine in *Die Götter im Exil* [Gli dèi in esilio] (1853) per predicare l’insorgenza in epoca storica di quei tratti della paganità che il cristianesimo ha cercato di eliminare. Che anche Pater, come Machen, concepisca tale riemersione associandola alle potenze naturali è dimostrato, ad esempio, in *Denys l’Auxerrois* (1886), in cui l’omonimo protagonista, frutto dell’unione di un dio con una mortale, interagisce empaticamente con l’ambiente circostante (le città di Troyes, Sens e Auxerre nel XIII secolo): «Denys is a two-sided figure who is closely linked with the natural cycle of the seasons, the embodiment both of summer vitality and of winter death» (GERALD CORNELIUS MONSMAN, *Pater’s Portraits. Mythic Pattern in the Fiction of Walter Pater*, Baltimore (MD), The Johns Hopkins University Press, 1967, pp. 109-110). Quest’ultimo aspetto, identificabile con l’epifania del Dioniso Zagreo, oscura divinità di morte che precede il risorgere della vita, viene celebrato nel clima freddo di Auxerre, dove il dio-fanciullo dalla pristina gaiezza puramente naturale si trasforma in essere malinconico e portatore di cultura, dedicandosi alla costruzione dell’organo della cattedrale: «His greatest artistic creativity coincides with this third period, for Denys is no longer merely the primitive seasonal Dionysus; he is now also the priest of Apollo, the symbol of cultural rebirth», ma Apollo è anche il dio che, oltre a essere solare, è distruttore (*ivi*, p. 113). Si veda inoltre, a proposito dell’interiorizzazione della paganità classica da parte dell’estetismo e sul tentativo di conciliare paganesimo e cristianesimo, STEFANO EVANGELISTA, *British Aestheticism and Ancient Greece. Hellenism, Reception, and Gods in Exile*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2009, specialmente le pp. 23-54. La natura è dunque importante per Pater, e gli dèi di cui popola narrativamente il mondo ne sono diretta espressione; ma a essa va affiancata la cultura, e cioè l’ar-

in parte, di una libertà sfrenata e connotata in senso marcatamente sessuale (come nelle opere dell'irlandese Dunsany). In *The White People*, pubblicato sulla *Horlick Magazine* nel 1904 da Waite in veste di *editor*, una giovane viene iniziata a un mondo arcaico di rituali oscuri, di ninfe e driadi, di stregonerie, in vista di una rivelazione assoluta che poi non si verifica. Machen aveva spesso denigrato spiritualismo e teosofia:

Quando ho scritto *Pan*, non credevo che così strani fatti fossero mai capitati nella vita reale, o anche che fossero mai stati possibili. Ma, in seguito, e molto di recente, ho avuto nella mia stessa esistenza delle esperienze che hanno completamente cambiato il mio punto di vista su questo argomento. [...] Sono ormai convinto che non c'è niente di impossibile sulla terra. Ho appena bisogno di aggiungere, suppongo, che nessuna delle esperienze che ho fatto ha rapporti con imposture quali lo spiritualismo e la teosofia. Ma credo che noi viviamo in un mondo di gran mistero, di cose insospettate e del tutto stupefacenti [lettera del 1899 a Paul-Jean Toulet, suo traduttore in francese].²⁹

Della nuova consapevolezza di Machen può essere sintomo il fatto che, come si è detto, questi si iscrisse a una società esoterica e di magia operativa come la Golden Dawn.

Si assiste perciò a una sorta di conversione, a quella che il libro di Pawels e Bergier chiama, appunto, la creazione del “realismo fantastico” o “magico” come modalità di interpretazione e scrittura del e sul reale, non in senso mimetico ma iperrealista: la descrizione di ciò che sta oltre, anzi, sta fuori dalla razionalità comune e che per questo consente di descrivere quelle dimensioni del reale che l'occhio fisico – o anche la mente fisica – non possono osservare. Emblematico a questo proposito è l'episodio degli angeli di Mons. Machen aveva immaginato, in un racconto circa le prime fasi della guerra, che:

San Giorgio, nella sua armatura fiammeggiante, alla testa degli angeli che sono gli antichi arcieri di Azincourt, [andasse] a portare soccorso all'esercito britannico. Ora decine di soldati scrissero al giornale che aveva pubblicato il racconto, *The Evening News*: quel signor Machen non aveva interpretato niente. Essi avevano visto coi loro occhi, davanti a Mons, gli angeli di San Giorgio infilarsi nei loro ranghi. Essi potevano testimoniare sul loro onore. Molte di quelle lettere furono pubblicate. L'Inghilterra, avida di miracoli in un momento così pericoloso, si commosse. Machen aveva sofferto di essere ignorato quando aveva tentato di rivelare le realtà segrete. Questa volta, con un fantastico dozzinale, commoveva tutto il paese. O piuttosto le forze nascoste si levavano e prendevano particolari forme, al richiamo della sua fantasia così spesso innestata sulle verità essenziali, e che in quel caso aveva lavorato, forse a sua insaputa, in profondità? Più di dodici volte Machen tenne a ripetere sui giornali che il suo racconto era puramente immaginario. Nessuno mai lo ammise. Più di trent'anni dopo, alla vigilia della sua morte, ormai molto vecchio, ritornava continuamente, nella conversazione, su quella stravagante storia degli angeli di Mons.³⁰

te, possente dimostrazione della capacità d'intervenire sulla natura stessa (come del resto lo è, sul versante esoterico, la magia). Se Pater utilizza gli dèi pagani come mezzi allegorici di spiegazione di pulsioni molto ‘umane’ ma perturbanti e repressi, la stessa *couche* estetizzante inglese, di cui fa parte, produce, come nel caso dei movimenti rosacrociari, veri e propri ‘fedeli’ e ‘adepti’ di tali divinità che ne riscrivono e ne perpetuano i ritualismi.

²⁹ PAUWELS e BERGIER, *Il mattino dei maghi*, cit., p. 278.

³⁰ *Ivi*, p. 277.

Il passo riassume i sentimenti dell'autore e quelli dei lettori e dei soldati in un periodo tremendo, di insicurezze, di dubbi, in cui si tentava di dare della realtà una visione diversa da quella sensibile durante il cambiamento epocale che fu la Grande Guerra. E tuttavia nei fatti si ravvisa tutta una corrente culturale alternativa a quella canonica: la possibilità di intervenire nel visibile attraverso le capacità della mente, il soprannaturale, il magico che confluiscono nella narrazione e che da narrazione si fanno convinzione collettiva. Esempifica bene l'esotismo quale astrazione da una certa condizione per riconoscere la terribilità, per abbracciare il suo opposto: alieno ma meno terribile rispetto a ciò che, sino a quel momento, è stato familiare, *heimlich*, ma che corrisponde alla vera alienazione. Accanto ai paradigmi economici, industriali, positivi, materialistici e naturalistici, si andò affermando tra Ottocento e Novecento una corrente culturale alternativa dalle molteplici facce e altrettante declinazioni. Si tratta di un esotismo che rappresenta alienità e alienazione come preferibile e auspicabile rispetto alla vita vissuta nella convinzione che ciò che si vede sia davvero ciò che è. Questa è una corrente che preconizza l'avvento di un mondo antimaterialista, sotto molti aspetti, e libertario, a tratti lascivo e da favorire mediante le formule esoteriche delle culture alternative antiche. Per raggiungere tale scopo vengono forgiati miti e mitografie propri, che si oppongono alle modalità di indagine scientifica e alle forme di religiosità accettate dalla società occidentale. Tali miti e riscritture, nelle loro accezioni narrative contemporanee estreme, da *Gothic fiction* diventano *science fiction*: un'ulteriore variante del fantastico.

Il carattere delle culture alternative è stato molto ben rappresentato da Giorgio Galli nel suo *Occidente misterioso* (1987), riedito col titolo *Cromwell e Afrodite. Politica e culture alternative* (1995), in cui viene evidenziata in modo convincente la lotta tra l'elemento politico *male-oriented*, prima romano e poi imperialista, fino alla creazione del velo di Maya della democrazia rappresentativa (di stampo hobbesiano), e l'elemento gnostico, iniziatico, libertario e spiritualista che si ripropone regolarmente. L'afflato spirituale delle streghe, ad esempio, delle religioni popolari della fertilità, dei culti acristiani, trova la sua ragion d'essere sempre in un medesimo principio: il potenziamento delle facoltà preternaturali per tendere verso un oltre rappresentabile, alternativamente, come angelico o demonico.

Sarà utile, a proposito di positività e demonismo, concludere con due osservazioni, che riguardano le due modalità fondamentali in cui questo pensiero magico si declina nella prima metà del Novecento. La prima è di carattere storico:

La Terra è vuota. Noi ne abitiamo l'interno. Gli astri sono blocchi di ghiaccio. Molte lune sono già cadute sulla Terra. La nostra cadrà. Tutta la lotta dell'umanità si spiega con la lotta tra il ghiaccio e il fuoco. L'uomo non è terminato. Egli è vicino ad una formulabile mutazione la quale gli darà i poteri che gli antichi attribuivano agli dei. Esistono nel mondo alcuni esemplari dell'uomo nuovo, venuti forse da oltre le frontiere del tempo e dello spazio. Sono possibili alleanze con il Signore del Mondo, con il 'Re della Paura' che regna su una città nascosta in qualche luogo dell'Oriente. Coloro che faranno un patto cambieranno per millenni la superficie della Terra e daranno un senso alla vicenda umana.³¹

31 *Ivi*, p. 288.

Pare un sunto delle teorie cosmogoniche e teleologiche teosofiche o rosacrociate, o al massimo un riferimento alla trama di *The Coming Race*. Invece si tratta della trama di *Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts* [Il mito del XX secolo] (1930), di Alfred Rosenberg, direttore del «Völkischer Beobachter», amico di Dietrich Eckart (fondatore del DAP, che precedette il partito nazista) e ideologo della teoria razziale, del mito del sangue, dell'eugenetica, del pangermanesimo (che doveva accomunare inglesi, tedeschi e scandinavi). Il libro ebbe una diffusione enorme anche in Gran Bretagna, dove trovò il favore di molti nazionalisti e convinti propugnatori dell'arianesimo. Questo esoterismo filosofico, che in parte si fondava sulle teorie dell'ex *liberal* anglotedesco Houston Stewart Chamberlain,³² captò e catalizzò, in Germania come in Inghilterra, gran parte delle tensioni mistico-nazionalistiche del tempo. Affermano Pawels e Bergier:

Bisogna fare attenzione a questa idea di una mutazione della razza. La ritroveremo in Hitler e non è ancor oggi scomparsa. Bisogna fare attenzione anche all'idea dei 'Superiori Sconosciuti' [quelli della Blavatsky]. La si ritrova in tutte le mistiche nere d'Oriente e d'Occidente. Abitanti nel sottosuolo o venuti da altri pianeti, giganti simili a quelli che dormirebbero sotto una corazza d'oro in cripte tibetane, oppure presenze informi e terrificanti quali le descriveva Lovecraft, questi 'Superiori Sconosciuti' di cui si parla nei riti pagani e luciferiani, esistono?³³

Evidentemente una parte dell'*establishment* era convinta di sì, se tra le attività più importanti e sovvenzionate del nazismo troviamo i viaggi in Oriente di storici, biologi e scienziati alla ricerca dei mondi sommersi predicati *in primis* dalle società iniziatiche inglesi.³⁴ Ancora: «Quando Machen parla del mondo del Male, "pieno di caverne e di abitanti crepuscolari", da discepolo della Golden Dawn si riferisce all'altro mondo, quello in cui l'uomo prende contatto con [queste entità]. Hitler condivideva quella credenza».³⁵ È dimostrazione di come l'ideale possa farsi ideologia, e l'impulso libertario azzerarsi e incasellarsi perfettamente in un sistema totalitario (di stampo comunque imperialistico).

L'altra considerazione è più strettamente letteraria, e riguarda H.P. Lovecraft, menzionato nell'estratto. Lovecraft visse in quasi totale reclusione ma forgiando rapporti epistolari frequenti e strettissimi con personaggi quali Robert Bloch (poi autore di *Psycho*), Donald Wandrei e Clark Ashton Smith (tra i primi scrittori di fantascienza). Ritorna a questo punto la suggestione, annotata da Brantlinger, circa il confluire dell'elemento gotico, come in *Dracula*, in quello fantascientifico, come in *The War of the Worlds* di H.G. Wells, pubblicato a puntate a partire da qualche mese dopo l'uscita del romanzo di Stoker (1897). Lovecraft, che nasce nel 1890 e muore nel 1937, pur definendosi uno scettico razionalista scrive tuttavia racconti di terrore cosmico, crea una propria mitologia che mette insieme creature venute da fantascientifici mondi lontani e non comprensibili per

32 Fanatico wagneriano e propugnatore della superstizione razziale, fu autore, tra gli altri, di due saggi che ebbero un forte impatto sulla teorizzazione della superiorità germanica, *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* [I fondamenti del XIX secolo] (1899) e *Arische Weltanschauung* [La visione del mondo ariana] (1905).

33 PAUWELS e BERGIER, *Il mattino dei maghi*, cit., p. 291.

34 A questo proposito, si rimanda al dettagliatissimo saggio di GIORGIO GALLI, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche del Reich millenario*, Milano, BUR, 2005.

35 PAUWELS e BERGIER, *Il mattino dei maghi*, cit., p. 291.

gli uomini e le leggende sulla stregoneria del nativo New England, i culti antichi e l'opera di Poe, la magia goetica e il viaggio ctonio. Fulcro di tale esperienza è l'assunto secondo cui il male che affligge il mondo è talmente grande che solo dandogli nella narrazione un volto dichiaratamente alieno, esotico, straniante, è possibile astrarsi per osservarlo e giudicarlo coerentemente. Un secondo livello di lettura, però, è ancor più problematico e rivelatore ai fini di questa trattazione: cioè che le divinità mostruose evocate, le dimensioni orribili che condividono idealmente lo stesso nostro spazio e si presentano a noi attraverso varchi e porte del reale, che possono essere aperti mediante la magia, il rito esoterico, il viaggio astrale e metempscotico, non sono nulla in confronto alla dimensione infernale del quotidiano straniamento dovuto alla vita moderna, coi suoi ritmi, le sue industrie, i suoi consumi, il suo snaturamento.

Alienarsi in senso fantastico e fantasmagorico, perciò, significa riconoscere nell'esotico estremo un senso più naturale di ciò che, così presentato, tanto naturale in realtà non è. A titolo di esempio, e quale summa conclusiva delle *conflation* qui evidenziate – auspicabilmente foriere di ulteriori ricerche –, si riporta una citazione tratta da *The Shadow over Innsmouth*, lungo racconto della maturità lovecraftiana, ambientato nel 1928 e narrativamente più indicativo del suo esotismo, dell'alienità (più che alterità) che gli soggiace e della modalità finzionale del "realismo fantastico". Un giovane si ritrova in una città abitata da uomini i quali, avendo stretto legami di sangue con dèi terribili che vivono sotto la superficie dei mari e risalgono a remote ere preumane, si stanno trasformando in esseri deformi per poi andare a vivere negli abissi marini. Il culto di tali entità si attua mediante rituali aberranti, che Lovecraft riprende da riti realmente praticati. Il giovane, inorridito da questa scoperta, riesce a stento a fuggire, e attraverso minuziose ricerche genealogiche si rende conto con orrore che lui pure, come il cugino internato in un manicomio, condivide il sangue di queste creature e che ben presto si trasformerà in un essere spaventoso e alieno che dovrà recarsi in una ciclopica città sul fondo del mare. All'inizio pensa di uccidersi, ma ecco l'epilogo:

So far I have not shot myself as my uncle Douglas did. I bought an automatic and almost took the step, but certain dreams deterred me. The tense extremes of horror are lessening, and I feel queerly drawn toward the unknown sea-deeps instead of fearing them. I hear and do strange things in sleep, and awake with a kind of exaltation instead of terror. [...] Stupendous and unheard-of splendours await me below, and I shall seek them soon. [...] No, I shall not shoot myself – I cannot be made to shoot myself! I shall plan my cousin's escape from that Canton madhouse, and together we shall go to marvel-shadowed Innsmouth. We shall swim out to that brooding reef in the sea and dive down through black abysses to Cyclopean and many-columned Y'ha-nthlei, and in that lair of the Deep Ones we shall dwell amidst wonder and glory forever.³⁶

³⁶ HOWARD PHILLIPS LOVECRAFT, *The Shadow over Innsmouth*, in *The Complete Fiction of H.P. Lovecraft*, New York, Race Point Publishing, 2014, pp. 922-923.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ARGYLE, GISELA, *German Elements in the Fiction of George Eliot, Gissing, and Meredith*, Frankfurt, Peter Lang, 1979. (Citato a p. 206.)
- *Germany as Model and Monster. Allusions in English Fiction, 1830s-1930s*, Montreal/Kensington, McGill/Queen University Press, 2002. (Citato a p. 206.)
- ARONOWITZ, STANLEY, *The Crisis in Historical Materialism. Class, Politics and Culture in Marxist Theory*, London, Macmillan, 1990. (Citato a p. 210.)
- BLAVATSKY, HELENA PETROVNA, *Collected Writings 1877. Isis Unveiled*, Wheaton (IL), Theosophical Publishing House, 1972. (Citato a p. 207.)
- BOYIOPOULOS, KOSTAS e MARK SANDY (a cura di), *Decadent Romanticism: 1780-1914*, London/New York, Routledge, 2016. (Citato a p. 211.)
- BRANTLINGER, PATRICK, *Imperial Gothic. Atavism and the Occult in the British Adventure Novel, 1880-1914*, in «English Literature in Transition, 1880-1920», XXVIII/3 (1985), pp. 243-252. (Citato alle pp. 201, 209, 210.)
- BUTLER, ALISON, *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic. Invoking Tradition*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2011. (Citato a p. 204.)
- CHRISTENSEN, ALLAN CONRAD, *Edward Bulwer-Lytton. The Fiction of New Regions*, Athens (GA), The University of Georgia Press, 1976. (Citato a p. 203.)
- *The Subverting Vision of Bulwer-Lytton. Bicentenary Reflections*, Newark (DE), The University of Delaware Press, 1976. (Citato a p. 203.)
- EASTHAM, ANDREW, *Aesthetic Afterlives. Irony, Literary Modernity and the Ends of Beauty*, London/New York, Continuum, 2011. (Citato a p. 205.)
- EVANGELISTA, STEFANO, *British Aestheticism and Ancient Greece. Hellenism, Reception, and Gods in Exile*, London/New York, Palgrave Macmillan, 2009. (Citato a p. 211.)
- GALLI, GIORGIO, *Hitler e il nazismo magico. Le componenti esoteriche del Reich millenario*, Milano, BUR, 2005. (Citato a p. 214.)
- *La magia e il potere. L'esoterismo nella politica occidentale*, Torino, Lindau, 2004. (Citato a p. 209.)
- GRIMES, HILARY, *The Late Victorian Gothic. Mental Science, the Uncanny, and Scenes of Writing*, London, Routledge, 2016. (Citato a p. 204.)
- HANEGRAAFF, WOUTER JACOBUS, *New age religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*, New York, State of New York University Press, 1988. (Citato a p. 202.)
- *On the Construction of "Esoteric Traditions". Esotericism in the mirror of secular thought*, in *Western Esotericism and the Science of Religion*, a cura di Antoine Faivre e Wouter Jacobus Hanegraaff, Leuven, Peters, 1998, pp. 11-62. (Citato a p. 202.)
- HUCKVALE, DAVID, *A Dark and Stormy Oeuvre. Crime, Magic and Power in the Novels of Edward Bulwer-Lytton*, Jefferson (NC), McFarland, 2016. (Citato alle pp. 204, 206.)
- JACOLLIOT, LOUIS, *La Bible dans l'Inde, ou la vie de Iezeus Christna*, Paris, Librairie Internationale, 1869. (Citato a p. 208.)

- LOVECRAFT, HOWARD PHILLIPS, *The Shadow over Innsmouth*, in *The Complete Fiction of H.P. Lovecraft*, New York, Race Point Publishing, 2014, pp. 922-923. (Citato a p. 215.)
- LYTTON, VICTOR ALEXANDER ROBERT, *The Life of Edward Bulwer-Lytton, First Lord Lytton*, London, Macmillan, 1913. (Citato a p. 205.)
- MONSMAN, GERALD CORNELIUS, *Pater's Portraits. Mythic Pattern in the Fiction of Walter Pater*, Baltimore (MD), The Johns Hopkins University Press, 1967. (Citato a p. 211.)
- NOAKES, RICHARD, *Spiritualism, science and the supernatural in mid-Victorian Britain*, in *The Victorian Supernatural*, a cura di Nicola Bown, Carolyn Burdett e Pamela Thurschwell, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. (Citato a p. 205.)
- OWEN, ALEX, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*, Chicago/London, The University of Chicago Press, 2004. (Citato alle pp. 205, 206.)
- PAUWELS, LOUIS e JACQUES BERGIER, *Il mattino dei maghi. Introduzione al realismo fantastico*, Milano, Mondadori, 1963. (Citato a p. 201.)
- *Il mattino dei maghi. Introduzione al realismo fantastico*, Milano, Mondadori, 1977. (Citato alle pp. 211-214.)
- RIFFARD, PIERRE A., *L'ésotérisme: Qu'est-ce que c'est l'ésotérisme? Anthologie de l'ésotérisme occidental*, Paris, Robert Laffont, 1990. (Citato a p. 202.)
- SALVANESCHI, ENRICA, "Gotico". *Peregrinazioni di un'idea*, in *Neogotico Tricolore. Letteratura e altro*, a cura di Enzo Biffi Gentili, Giorgio Bárberi Squarotti, Valter Boggione et al., Cuneo, Fondazione Cassa di Risparmio di Cuneo, 2016, pp. 33-46. (Citato a p. 204.)
- SCHURÉ, EDOUARD, *Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions*, Paris, Librairie académique, 1889. (Citato a p. 207.)
- SINGH, R. RAJ, *Death, Contemplation and Schopenhauer*, London/New York, Routledge, 2016. (Citato a p. 205.)
- SINNETT, ALFRED PERCY, *Esoteric buddhism*, Boston, Houghton, Mifflin e Co., 1883. (Citato a p. 202.)
- VERSLUIS, ARTHUR, *Methods in the Study of Esotericism*, in «Esoterica», IV (2002), pp. 1-15. (Citato a p. 202.)
- YAMAUCHI, EDWIN MASAO, *Pre-Christian Gnosticism. A Survey of the Proposed Evidences*, Grand Rapids (MI), Baker, 1983. (Citato a p. 202.)

PAROLE CHIAVE

Esoterismo; esotismo; letteratura inglese; Blavatsky; teosofia; vril; Bulwer-Lytton; Machen; Lovecraft.

NOTIZIE DELL'AUTORE

Simone Turco si è occupato di mistica medioevale, estetica, folklore e studi religiosi. Tra i suoi saggi: *'Adel' eckhartiano, 'nobilitate' dantesca. La nobiltà nel pensiero di Meister Eckhart e nel Convivio, Trattato IV* (Pisa, ETS, 2011); la prima traduzione italiana, con sua introduzione, del *Saggio sul sublime* di John Baillie (Ro Ferrarese, Book Editore, 2014); in via di pubblicazione, *Prolegomenon to a Possible In-Depth Criticism of Old Testament Sublime of Bloodshed* («Lumina» I/1-2 [2017]).

simone.turco@edu.unige.it

COME CITARE QUESTO ARTICOLO

SIMONE TURCO, *Esotismo, esoterismo e alienità. Elementi di realismo fantastico nella letteratura di lingua inglese tra Otto e Novecento*, in «Ticontre. Teoria Testo Traduzione», VIII (2017), pp. 201-218.

L'articolo è reperibile al sito <http://www.ticontre.org>.



INFORMATIVA SUL COPYRIGHT

 La rivista «Ticontre. Teoria Testo Traduzione» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza **Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported**; pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Sommario – Ticontre. Teoria Testo Traduzione – VIII (2017)

LA POESIA ITALIANA DAL 1975 A OGGI.	
RICOSTRUZIONI E INTERPRETAZIONI DEL CONTEMPORANEO	
a cura di Andrea Afribo, Claudia Crocco, Gianluigi Simonetti	v
<i>La poesia contemporanea dal 1975 a oggi. Ricostruzioni e interpretazioni del contemporaneo</i>	vii
GUIDO MAZZONI, <i>Sulla storia sociale della poesia contemporanea in Italia</i>	1
GIACOMO MORBIATO, <i>Metrica e forma nella poesia di oggi</i>	27
FRANCESCO RONCEN, <i>Tra il «pedale» e il «pendolo»: il ritmo nei romanzi in versi italiani dagli anni Ottanta a oggi</i>	47
DAMIANO SINFONICO, <i>Scuola deangelisiana: l'esempio della collana Niebo</i>	73
EMMANUELE RIU, <i>Un tempo assoluto in piena contingenza. Un parallelo fra Mandel'stam e Celan e i "poeti nuovi" di «Niebo» e de La parola innamorata</i>	87
MADDALENA BERGAMIN, <i>Il soggetto contemporaneo nella poesia di Anedda, Cavalli e Gualtieri. Appunti per un rinnovamento dello sguardo critico</i>	109
DARIA CATULINI, <i>Spazi fisici e filosofici nell'opera di Andrea Zanzotto</i>	133
SAMUELE FIORAVANTI, <i>Poesia operativa. Per un approccio do it alla poesia italiana</i>	153
ADA TOSATTI, <i>Ragione poetica e ragione grafica nella poesia di ricerca: elencazioni, sequenze, stringhe</i>	179
SAGGI	199
SIMONE TURCO, <i>Esotismo, esoterismo e alienità. Elementi di realismo fantastico nella letteratura di lingua inglese tra Otto e Novecento</i>	201
LUCA PIANTONI, <i>«Questo è tempo di voci non intese». Il «topos della mancata comunicazione» nel Lager di Primo Levi</i>	219
STEPHANIE JED, <i>Chiral Thinking and Asymmetries of Writing Between Science and Literature: Primo Levi and Italo Calvino</i>	249
TEORIA E PRATICA DELLA TRADUZIONE	271
NURIA PÉREZ VICENTE, <i>Nuria Amat. Traducir la ambigüedad</i>	273
JOSÉ ÁNGEL VALENTE, <i>Rapsodia ventiduesima</i> (trad. di Stefano Pradel)	291
REPRINTS	301
ÁNGEL VALBUENA PRAT, <i>La religiosità popolare in Lope de Vega</i> (a cura e con traduzione di Pietro Taravacci)	303
INDICE DEI NOMI (a cura di C. Crocco e M. Fadini)	329
CREDITI	337

TICONTRE. TEORIA TESTO TRADUZIONE

NUMERO 8 - NOVEMBRE 2017

*con il contributo dell'Area dipartimentale in Studi Linguistici, Filologici e Letterari
Dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Trento*

<http://www.ticontre.org>

Registrazione presso il Tribunale di Trento n. 14 dell'11 luglio 2013

Direttore responsabile: PIETRO TARAVACCI

ISSN 2284-4473

Le proposte di pubblicazione per le sezioni *Saggi e Teoria e pratica della traduzione* e per le sezione monografiche possono pervenire secondo le modalità e le scadenze reperibili nei relativi *call for contribution*, pubblicate a cadenza semestrale. I *Reprints* sono curati direttamente dalla Redazione. I saggi pubblicati da «Ticontre», ad eccezione dei *Reprints*, sono stati precedentemente sottoposti a un processo di *peer review* e dunque la loro pubblicazione è subordinata all'esito positivo di una valutazione anonima di due esperti scelti anche al di fuori del Comitato scientifico. Il Comitato direttivo revisiona la correttezza delle procedure e approva o respinge in via definitiva i contributi.

Si invitano gli autori a predisporre le proposte secondo le norme redazionali ed editoriali previste dalla redazione; tali norme sono consultabili a [questa](#) pagina web e in appendice al numero VII (2017) della rivista.

Informativa sul copyright

 La rivista «Ticontre. Teoria Testo Traduzione» e tutti gli articoli contenuti sono distribuiti con licenza **Creative Commons Attribuzione – Non commerciale – Non opere derivate 3.0 Unported**; pertanto si può liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire la rivista e i singoli articoli, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell'opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.