

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 1/2008

• EDITORIALE

Il fuoco della "fratellanza".

3
Antonio Panaino

Da dove veniamo?

13
Giuseppe Abramo

Alcune riflessioni sulle valenze iniziatiche di un sito ipogeico di Età moderna

33
Fabio Martelli

Il significato del pensiero alchemico

65
Mario Giaccio

Il tempio massonico come spazio meta-temporale tra edificazione e destrutturazione

87
Antonio Panaino

• SEGNALAZIONI EDITORIALI

95

• RECENSIONI

107



HIRAM, 1/2008

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

Comitato Direttivo: Gustavo Raffi, Antonio Panaino, Morris Ghezzi, Giuseppe Schiavone, Vinicio Serino, Claudio Bonvecchio, Gianfranco De Santis

Comitato Scientifico:

Presidente: Orazio Catarsini (Univ. di Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Eugenio D'Amico (LUISS di Roma) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Ernesto D'Ippolito (Giurista) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archivio del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - † Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo Paredi (Saggista) - Bent Parodi (Giornalista) - Claudio Pietroletti (Medico dello sport) - Italo Piva (Univ. di Siena) - Gianni Puglisi (IULM) - Mauro Reginato (Univ. di Torino) - Giancarlo Rinaldi (Univ. di Napoli L'Orientale) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio Saporetta (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Seri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatra) - Ferdinando Testa (Psicoanalista) - Gianni Tibaldi (Univ. di Padova f.r.) - Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni:

Giuseppe Cognetti (Univ. di Siena) - Domenico A. Conci (Univ. di Siena) - Fulvio Conti (Univ. di Firenze) - Carlo Cresti (Univ. di Firenze) - Michele C. Del Re (Univ. di Camerino) - Rosario Esposito (Saggista) - Giorgio Galli (Univ. di Milano) - Umberto Gori (Univ. di Firenze) - Giorgio Israel (Giornalista) - Ida Li Vigni (Saggista) - Michele Marsonet (Univ. di Genova) - Aldo A. Mola (Univ. di Milano) - Sergio Moravia (Univ. di Firenze) - Paolo A. Rossi (Univ. di Genova) - Marina Maymone Siniscalchi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Enrica Tedeschi (Univ. di Roma "La Sapienza")

Corrispondenti esteri:

John Hamil (Inghilterra) - August C. T. Hart (Olanda) - Claudiu Ionescu (Romania) - Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca) - Rudolph Pohl (Austria) - Orazio Shaub (Svizzera) - Wilem Van Der Heen (Olanda) - Tamas's Vida (Ungheria) - Friedrich von Botticher (Germania)

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Bartolini, Giovanni Cecconi, †Guido D'Andrea, Ottavio Gallego, Gonario Guaitini

Comitato dei Garanti: Giuseppe Capruzzi, † Massimo Della Campa, Angelo Scrimieri, Pier Luigi Tenti

Art director e impaginazione: Sara Circassia

Stampa: E-Print s.r.l. - Via Empolitana, Km. 6.400 - Castel Madama (Roma)

Direzione - Redazione: HIRAM - Grande Oriente d'Italia - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - Tel. 06-5899344 fax 06-5818096

Direzione editoriale: HIRAM - Via San Gaetanino, 18 - 48100 Ravenna

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/94

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Presidente Rag. Mauro Lastraioli

Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense

P.Iva 01022371007 - C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

Servizio abbonamenti: Spedizione in Abbonamento Postale 50% - Tasse riscosse

ABBONAMENTI:

ANNUALE ITALIA: (4 numeri) € 20,64 - un fascicolo € 5,16 - numero arretrato: € 10,32

ANNUALE ESTERO: (4 numeri) € 41,30 - numero arretrato: € 13,00

La sottoscrizione in una unica soluzione di più di 500 abbonamenti Italia è di € 5,94 per ciascun abbonamento annuale

Per abbonarsi: Bollettino di versamento intestato a Soc. Erasmo s.r.l. - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense - c/c postale n. 32121006

Spazi pubblicitari: costo di una pagina intera b/n: € 500.

* Gli articoli riflettono il pensiero dei singoli Autori e non il punto di vista ufficiale del G.O.I.

HIRAM viene diffusa in Internet sul sito del G.O.I.:

www.grandeoriente.it

Il “fuoco” della “fratellanza”

Considerazioni intorno all’etimologia del latino *frāter*

di **Antonio Panaino**
Università di Bologna

*The first part of the present article deals with the etymology of the Indo-European stem for the word “brother” (i.e. *bhrāter-), with close attention for some semantic evolutions attested, for instance, in Greek (but according to Benveniste already of early origin), where the word φράτηρ (phrātēr) is normally used only in order to designate male members belonging to the same group or institution. The Author also focuses on some etymological attempts, which appear semantically interesting, although not definitive. The final part of the contribution remarks a few of the esoteric implications emerging from the Masonic use of the word “brethren”.*

Con l’aprossimarsi della Gran Loggia di Rimini, quest’anno dedicata al tema della “fratellanza”, mi è sembrato di qualche utilità attirare l’attenzione dei Fratelli, spesso incuriositi da questioni di natura etimologica, proprio sulle origini del termine *frāter* (da cui, attraverso una diversa tematizzazione l’italiano *fratello* [*< *fratēllus*])¹ e della gran parte dei temi nominali designanti tale nome di parentela nelle lingue romanze, tra i quali senza dubbio anche *frate*, che peraltro è ben più vicino alla forma latina;² ovviamente non

è stato possibile esulare anche dai lemmi corrispettivi presenti nel più ampio contesto indoeuropeo. A tal proposito, qualche indagine di carattere semantico, seppur condotta con la dovuta prudenza – fondamentale in ogni tentativo di ricostruzione indeuropeistica (soprattutto nell’ambito di una famiglia lessicale molto arcaica, che ha sempre posto problemi notevolmente complessi) –, penso che potrà suscitare, ben al di là di ogni mero soddisfacimento erudito, qualche riflessione anche di carattere esoterico, su cui soffermarsi più attentamente.

1 Vedi Meyer-Lubke 1972: 299.

2 Meyer-Lubke 1972: 299.



Cominceremo allora con il presentare i fatti noti (senza però troppe complicazioni) e poi vedremo almeno alcune delle principali interpretazioni e

ricostruzioni relative agli stadi primitivi, ovviamente senza alcuna pretesa di completezza o di esaustività nella trattazione del problema, su cui chi scrive preferisce rimandare il lettore più curioso ai

lessici etimologici delle singole lingue e dello stesso Indoeuropeo.³ Invito, inoltre, il lettore che volesse acquisire una visione generale dei problemi, a soffermarsi innanzitutto sulle considerazioni, molto prudenti, già formulate da Emile Benveniste nel primo tomo del suo ben noto *Vocabolario delle Istituzioni Indoeuropee*⁴ ed eventualmente ad avventurarsi nella lettura dello studio sui nomi di parentela curato da



Oswald Szemerény che, nel caso specifico del tema nominale indoeuropeo per designare il “fratello”, suggerisce, come vedremo,⁵ qualche soluzione meno pessimistica,⁶ anche se ancora *sub judice*.

Nell’ambito delle diverse unità intermedie in cui si suddividono le lingue indeuropee, le designazioni principali per “fratello” (e senza, ovviamente, alcuna pretesa di completezza) sono

le seguenti:

nel contesto indo-iranico ricordiamo vedico *bhrātár-*, avestico e antico persiano *brātár-*;

in armeno *elbayr*;

in greco φράτηρ (*phrātēr*); latino *frāter*; osco *fratrúm*; umbro *fratrom*.

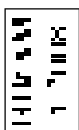
nelle lingue germaniche, e.g., gotico *brōþar*, antico norreno *brōðir*, inglese *brother*, tedesco *bruder*, etc.;

3 Pokorny 2002: 163-164; Buck 1949: 107-108.

4 Vedi Benveniste 1977, I: 164-166 (1969: 212-215).

5 Mi permetto invece di invitare i lettori dall’accogliere acriticamente l’enorme paccottiglia pseudo-etimologica di cui è purtroppo piena la rete informatica ed anche parte della pubblicistica non specializzata. Il rischio minore è quello di utilizzare materiale obsoleto (come se uno di noi consultasse e citasse un testo di fisica o di chimica vecchio di più di un secolo, magari senza la necessaria competenza tecnica per valutare lo stato della questione), quello più grave di accogliere un ciarpane prodotto da etimologici furori del tutto estranei alla metodologia scientifica, che, pur attraverso il suo incessante dibattito critico ed i suoi inevitabili errori, segue un metodo consolidato ed in continua evoluzione.

6 Szemerényi 1977: 22-32.





in celtico, si veda, per esempio, l’antico irlandese *brāth(a)ir*; il cimrico *brawd* e l’antico cornico *brodyr*;

nel baltico: antico prussiano *brāti*, lituano *broterėlis*; lettone *b(r)ālis* (con il significato di “fratellino”)

per lo slavo, si veda, oltre all’antico slavo ecclesiastico *bratrŭ, bratŭ*, il russo ed il polacco *brat*, etc.

in tocarico A *pracar*, in tocarico B *procer*.

Sulla base della comparazione linguistica, si evince un sostanziale accordo nella ricostruzione di una forma proto-indeuropea comune: **bhrāter-* (con notazione laringalistica **bhréh₂ter-*).⁷ Ma quale sarebbe il suo significato originario? Quale, quindi, la sua etimologia?

Tra le ipotesi più importanti, degne di essere menzionate in una breve sintesi come questa, ne ricordiamo sulla scorta del lavoro di Szemerényi solo alcune. Partiamo da quella di Delbrück,⁸ che (1) interpretava **bhrāter-*, sulla base del confronto con il vedico *bhartar-* “protettore, maestro, marito, etc.” (nome d’agente derivato dal verbo

bhar- “portare”), come un altro *nomen agentis* (quindi con suffisso in *-ter-*), già di origine indeuropea, derivato dalla medesima

radice verbale **bher-* “portare”, ma con il significato specifico di “protettore, sostenitore” (verisimilmente della sorella, dopo la morte del padre). Tale ipotesi appare inverosimile perché ci aspetteremmo **bher-ter-* e non *bhrāter-*.⁹ Certamente interessante, per quanto

semanticamente forzata, anche l’ipotesi avanzata dal Trier,¹⁰ il quale (2) connetteva **bhrāter-* al tema **bher-* “recinto, anello”, per cui il “fratello” non sarebbe stato altro che un membro della famiglia più ristretta, all’interno della cerchia o del recinto domestico. Il Devoto, invece, supposeva che (3) **bhrāter-* (frutto di una mistura tra la radice **bher-* ed il nome del “padre”, **pāter-*) significasse “colui che porta a casa i frutti”; a parte altre difficoltà, la presenza di una *-ā-* (lunga) in **bhrāter-* rende la derivazione altamente improbabile.¹¹ Per diverse



7 Mayrhofer 1993: 280.

8 1889: 462. Vedi anche Buck 1949: 107.

9 Vedi Szemerényi 1977: 24. Cfr. anche Benveniste 1977: 166 (1969: 215).

10 1947: 255; vedi *contra* Szemerényi 1977: 24.





ragioni sia di carattere fonetico sia di carattere morfologico e semantico tutti questi tentativi (ed anche altri ancora)¹² sono risultati, nella storia degli studi, insoddisfacenti.

Segnaliamo che, a sua volta, lo stesso Szemerényi,¹³ partito dall'idea che l'unica segmentazione possibile nel tema **bhrātēr*¹⁴ fosse quella in **bhr-ātēr*, avrebbe comunque ricondotto il primo elemento alla radice verbale **bher-*, di cui *bhr-* rappresenterebbe il cosiddetto grado zero. Il secondo segmento, **ātēr-*, andrebbe, invece, connesso ad una ben nota famiglia di termini denotanti il “fuoco” o ciò che ad esso è relativo, come l'avestico *ātar-* (nom. *ātarš*, gen. *āθrō*),¹⁵ l'armeno *ayrem* “brucia-

re” (derivato da **ayr* “fuoco”, a sua volta, < **ātēr*), ma anche il latino *āter* (e conseguentemente l'italiano *atro* [come anche il latino *atrox* e l'italiano *atroce*, etc.]¹⁶ dal significato di “nero” (che però discende semanticamente da un probabile valore di partenza quale quello di “bruciato”). A questa famiglia lessicale si devono forse aggiungere anche lemmi come l'antico irlandese *āith* “focolare” (< **āti-*) ed il gallese *adyn* (dal medesimo significa-



to).¹⁷ Non si può escludere che anche il nome di un'importantissima categoria di sacerdoti,¹⁸ detti in vedico *ātharvan-* (si rammenti anche il nome del quarto *Veda*, l'*Atharvaveda* appunto) e in avestico *aθauruuan-/aθaurun-/āθrauuuan-*,¹⁹ possa essere ricollegato (sebbene non vi sia affat-

11 Vedi ancora Szemerényi 1977: 24, nota 88.

12 Vedi, e.g., Mayrhofer 1963: 530-531; 1993: 280-281.

13 1977: 24-25.

14 Si noti che Szemerényi preferisce sempre la notazione **bhrātēr* (ovvero quella al nominativo, secondo la ricostruzione indeuropea). La forma allo stato tematico è invece **bhrāter*.

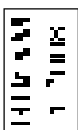
15 Vedi Bartholomae 1904: 312-312, nonché tutti i derivati e composti (*passim*).

16 Vedi Devoto 1967: 33.

17 Vedi Szemerényi 1977: 28.

18 Pokorny 2002: 69.

19 Bartholomae (1904: 66) per canto suo considerava dubbia l'etimologia.





to unanimità su tale punto)²⁰ ad una forma indoeuropea ricostruibile come **āter-* “fuoco”.²¹

Secondo Szemerényi,²² **bhr-āter-* deriverebbe allora dalla nominalizzazione di un sintagma come **bher-* (“portare”, ma soprattutto “aver cura di”) più **āter-* “fuoco” e, quindi, significherebbe “colui che porta/accudisce il fuoco”; si tratterebbe, pertanto, di un riferimento ad una persona del nucleo familiare incaricata della cura del fuoco domestico, opera fondamentale non solo per la cottura e la nutrizione, ma soprattutto per il corretto svolgimento delle liturgie religiose; il **bhr-āter-* avrebbe così sorvegliato l’incolumità del fuoco domestico e tribale ed avrebbe altresì collaborato alla sua corretta alimentazione. A tale funzione sarebbero stati ovviamente consacrati i giovani maschi del clan. In questo modo, il nome indoeuropeo del fratello non sarebbe più da interpretare come un tema nominale in *-ter-*, altresì documentato nei nomi di parentela, come nel caso di quelli del padre



(**ph₂-ter-*) o della madre (**mā-ter-*), ma costituirebbe un caso a parte.

Resta però da spiegare la specializzazione di questo composto per designare un membro maschio all’interno della famiglia ed in relazione agli altri fratelli e sorelle a partire proprio dal significato ricostruito da Szemerényi. Dobbiamo però, per prudenza, ricordare che al contrario Benveniste²³ appariva molto scettico di fronte alla possibilità che si

riuscisse ad evincere un significato plausibile per tale nome di parentela, così come nel caso di quelli del “padre” e della “madre” (anche se non in quello della “sorella”). Egli, inoltre, suggeriva sulla base di alcuni fatti (che ora prenderemo in considerazione) che in realtà, già in epoca indoeuropea, il tema **bhrāter-* denotasse (anche) l’appartenente ad una confraternita, la quale non doveva necessariamente (o esclusivamente) essere basata sulla stretta consanguineità.²⁴ Benveniste giungeva a questa

20 Per esempio in questo caso, proprio il Szemerényi (1977: 28 e nota 97), dubita dell’apparentamento con il tema indoeuropeo **āter-*.

21 Pokorny 2002: 69.

22 Szemerényi 1977: 26.

23 1976: 166 (1969: 215).

24 Vedi Benveniste 1976: 164-165 (1969: 213-214).





supposizione dopo aver constatato che in greco, a partire dai monumenti linguistici più antichi, φράτηρ (*phrātēr*), ben di rado utilizzato al singolare, non significava affatto “fratello” (di sangue), bensì il membro di una fratria (gr. φρατριά [*phrātríā*]; anche con dissimilazione [φρατίσ, i.e. *phātríā*]).²⁵ Il mero ricordo del significato di “fratello” era sopravvissuto solo in due glosse di Esichio (V sec.



d.C.), il quale precisava che tanto φράτηρ quanto la variante φράτωρ avevano anche il significato di ἀδελφός (*adelphós*) “fratello”. Quest’ultimo termine (anche attestato nella forma ἀδελεφ(ε)ός, ben più arcaica)²⁶

aveva, infatti, insieme a κασίγνητος (*kasígnētos*),²⁷ sostituito quello di origine indeuropea. Quindi, mentre ἀδελφός (*adelphós*) [etimologicamente “nato dalla stessa matrice”²⁸] indicante il fratello consanguineo (e co-uterino)²⁹ si affermava soprattutto in epoca postomerica; l’altro termine (proprio del mondo acheo ed eolico), κασίγνητος (*kasígnētos*), invece appare già nelle più antiche fonti epiche e sulla

base proprio dell’uso omerico (ove indica oltre al “fratello” anche il cugino germano per parte di padre)³⁰ resta in vita sebbene in contesti poetici. Quest’ultima voce, ossia κασίγνητος (*kasígnētos*), a sua volta,

25 Chantraine 1999: 1226.

26 Chantraine 1999: 18-19.

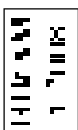
27 Chantraine 1999: 503.

28 Appare difficile, nonostante alcune difficoltà (Chantraine 1999: 19; Szemerényi 1977: 23), escludere ogni relazione storica tra il gr. ἀδελεφ(ε)ός ed il gr. δελφύς (*delfús*) “matrice, utero”. Quest’ultimo si confronta con l’avestico *garəbuš-*, n. “piccolo (di un animale)” (Bartholomae 1904: 524); importante anche il confronto con le forme tematiche quali sanscrito *gárbha-*, m., *garəba-*, m. “matrice, piccolo”, ma anche “feto” (vedi Chantraine 1999: 261; Bartholomae 1904: 515). L’alfa iniziale di ἀδελεφ(ε)ός è copulativa (da indoeur. **sm-*); cfr. sanscrito *sa-garbhya-* “dallo stesso utero”; vedi per la semantica anche lat. *co-uterinus*.

29 Infatti, *adelphós*, come notava Benveniste (1976: 165; 1969: 214) si definisce in rapporto alla stessa madre, mentre *phrātēr* si doveva rapportare ad uno stesso padre, anche soltanto mitico.

30 Si noti che in una lingua iranica del Caucaso, l’ossetico, *ærvad* (< Iranico **brātar-* “fratello” con metatesi di *br-* in *-rv-* preceduto, in inizio di parola, da un *æ-* prostetico) raramente indica il fratello germano, bensì qualsiasi parente maschio (Szemerényi 1977: 23-24).

30 1977: 23.





potrebbe essere comparabile con un termine miceneo, *kasikono* “apprendista, compagno” e, come riteneva Szemerényi,³¹ il suo significato finale si spiegherebbe a partire da una valenza semantica più arcaica quale quella di *cognatus*. Il gr. ἀδελφός (*adelphós*), da cui deriverà solo secondariamente la forma femminile [ἀδελφή (*adelphḗ*)], a sua volta, assumerà, ma solo in epoca tarda (a differenza di *phrātēr* che presentava in greco da subito tale evoluzione semantica) il valore di “fratello” in quanto membro di una confraternita religiosa, assumendo, peraltro, anche una notevole importanza nel lessico della cristianità.³² Nel lessico greco della Sicilia e dell’Italia meridionale, troviamo in pieno Medioevo l’uso di ἀδελφός non con il valore standard di “fratello”, ma anche e soprattutto col senso di “frate, confratello”.³³ Per questa ragione, non deve stupire la presenza, anche nella recenziore tradizione massonica di termini come *filadelfo* (dall’aggettivo greco φιλάδελφος, lett. “che ama il fratello”), etc., che, ad esempio, hanno adornato il nome di diverse logge (ma che si trovano anche in alcune antiche e prestigiose Accademie, nonché nella toponomastica mondiale).



Tornando ancora al gr. *phrātēr*, se per alcuni studiosi, la mutazione di significato che aveva portato all’introduzione di termini come *adelphós* o *kasígnētos*, rifletteva una sorta di rivoluzione nel modo di considerare i rapporti di parentela, Benveniste ha dal canto suo insistito sul fatto che il greco avrebbe da subito specializzato uno dei significati allargati già appartenenti alla semantica del tema **bhrāter-*. A supporto di questa soluzione, tale studioso ricordava la presenza di collegi sacerdotali nel mondo romano come i *fratres aruales* o quello dei *fratres Atiedii* presso gli Umbri. La fratellanza in questo frangente non sarebbe stata genetica, in quanto dipendeva piuttosto dalla comune appartenenza ad una fratria, ovvero ad una associazione. È per questa ragione che nella latinità posteriore si impose, ad esempio, la necessità di specificare, almeno in alcune aree, la natura dei rapporti di consanguineità mediante l’indicazione del fatto che un *frater* sarebbe stato *germanus* (vedi spagnolo *hermano*; portoghese *irmão*); altrimenti una tale precisazione sarebbe risultata assolutamente ridondante.

31 Chantraine 1999: 19.

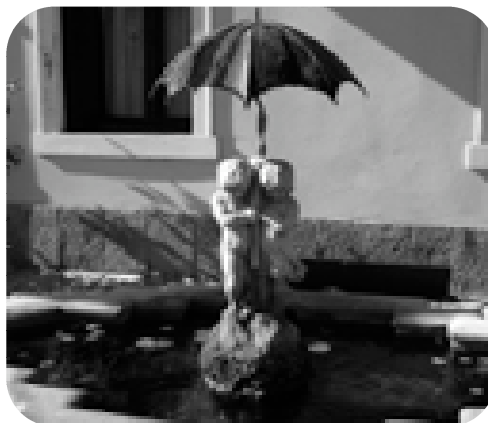
32 Chantraine 1999: 19.

33 Caracausi 1990: 12.





Anche se dopo questa breve peregrinazione tra diverse ramificazioni della famiglia linguistica indoeuropea non possiamo giungere ad una conclusione definitiva per quanto concerne la ricostruzione etimologica del nome del fratello, certamente emergono alcuni fatti su cui concentrare qualche ulteriore considerazione di carattere esoterico e non più ancorata a necessità strettamente scientifiche (anche se per nulla in antagonismo con la



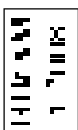
ricerca della conoscenza). Appare evidente che il nome del “fratello” in diversi idiomi, anche molto antichi, ha teso ad allargare la sua valenza, designando non solo il figlio dello stesso padre (e, talora della stessa madre), ma ha spesso evocato e rappresentato una sorta di parentela mistica, di legame trascendente rispetto ai meri fatti biologici, una comune discendenza, a volte clanica, a volte elettiva o per scelta, da un patriarca storico o più di sovente mitologico. Non è, quindi, un caso che, sulla scorta della tradizione cristiana in occidente (ma, come abbiamo visto, non solo di questa) e degli usi consolidatisi nell’ambito delle confraternite professionali tardo-antiche e poi medievali, che, a loro volta, continuavano una tradizione legata al patrimonio di collegi professionali ancor più antichi, posti sotto la protezione di un padre fondatore o di un essere divino e quindi di un santo patrono, anche i Massoni abbiano adottato

il termine *fratello* per riconoscersi tra di loro ed abbiano designato come *fratellanza* la propria fratria o sodalizio spirituale. D’altro

canto, già nell’India antica, una *fratellanza* prendeva il nome di *bhrātrá-* (n.) o di *bhrātrya-* (n.) e così in antico slavo, *bratrīja* (f.) *bratīja* (f.).

Nel nostro caso, la corda d’amore che tiene allacciati i fratelli si annoda a partire dalla testimonianza

simbolica ed esoterica del martirio di Hiram Abif, il padre di tutti i Liberi Muratori, i quali, non a caso sono detti “figli della vedova”; essi non solo si riconoscono tutti nello stesso padre fondatore, ma ne ripercorrono la sorte attraverso il rituale drammatico del terzo grado. Non sono, quindi, “fratelli germani” o couterini (*adelphoi* nel significato etimologico) secondo il destino o il caso, ma fratelli per scelta, e soprattutto per iniziazione. Anche se l’ipotesi che spiega l’indeuropeo **bhrāter-* come “colui che accudisce il fuoco”, forse non è del tutto convincente sul piano scientifico, mi sembra molto bello il semplice poter immaginare che i Massoni siano divenuti “fratelli” non solo perché iniziati nel solco della tradizione hiramitica, ma anche in virtù del fatto che essi si sono dimostrati degni e capaci di curare insieme il fuoco, in altri termini la luce della tradizione iniziatica e dell’amicizia, ovviamente fraterna.





Bibliografia

- Bartholomae, Chr. (1904) *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- Benveniste, E. (1976) *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. 2 voll. Torino (ed. originale, in 2 voll., Paris 1969).
- Buck, C. D. (1999) *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages. A Contribution to the History of Ideas*. Chicago – London.
- Caracausi, G. (1990) *Lessico Greco della Sicilia e dell'Italia Meridionale (secoli X-XIV)*. Palermo.
- Chantraine, P. (1999) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Nouvelle édition mise à jour (avec un Supplément). Paris (prima ed. Paris 1968).
- Delbrück, B. (1889) *Die indogermanischen Verwandtschaftsnamen*. Leipzig.
- Devoto, G. (1967) *Avviamento alla etimologia italiana. Dizionario etimologico*. Firenze.
- Devoto, G. (1970) Lingue e società nell'antichità indeuropea. In *Linguaggi nella società e nella tecnica*. Milano, pp. 29-37.
- Mayrhofer, M. (1963) *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. A Concise Etymological Sanskrit Dictionary*. Band II. D-M. Heidelberg.
- Mayrhofer, M. (1993) *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*. II. Band. Lieferung 14. Heidelberg.
- Meyer-Lübke, W. (1972) *Romanisches Etymologisches Wörterbuch*. Fünfte Auflage. Heidelberg.
- Pokorny, J. (2002) *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. I Band. 4. Auflage. Tübingen und Basel (prima ed. Göttingen 1959).
- Szemerényi, O. (1977) Studies in the Kingship Terminology of the Indo-European Languages, with special references to Indian, Iranian, Greek and Latin. In *Varia 1977*. Acta Iranica 16. Téhéran – Liège, pp. 1-240.
- Trier, J. (1947) Vater. Versuch einer Etymologie. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*. German Abtt. 6, pp. 232-260.





*Anelli, orecchini, pendenti, gemelli
spille e medaglie. Decorazioni simboliche
in oro 18 kt. con smalti a fuoco e brillanti*



Informazioni: +39 348 0339788
info@gioiellomassonico.it
www.gioiellomassonico.it

Da dove veniamo?

di **Giuseppe Abramo**

Gran Segretario del Grande Oriente d'Italia
(Palazzo Giustiniani)

Not only of bread the man lives (Deut. 8,3): there is an aspect of life that goes beyond what is tangible on the intellectual field, and that wishes answers about the reason of our aim on this earth, about the reasons that justify this existence.

So, if we succeed in penetrate and understand our origins, maybe we can work out if an aim for our existence truly exists, and maybe even learn which one can be this aim.

In the effort to learn, we will find out that the synthesis of the spiritual tradition, but also of the human and scientific achievements, reveals a universe that evolved from chaos to cosmos, that is a system that, also if formed by several parties, works with order and harmony. And essentially this is a unity that we could, or better should imitate, in our personal travel through the space-temporal continuum of life.

The harmony of unity binds the Whole to a particular and indissoluble bond. But also Man is a part of the Whole, then he must try to catch the relation with the macrocosm, and establish a conscious relation with it, without get any frustration for his "narrowness", but to put himself "in the place that is due to him".

In the Genesis (2,15), all was clear: "The Lord took the man and put him in the garden, so that he could cultivate and guard it". But unfortunately the same man was the cause of the breaking of many balances and today the same existence of the "garden" is under discussion: the mountains are dying, the climate goes towards the planetary emergency, the "barometer" of the environmental conditions is going sharply towards the storm.

For the man who is looking for "the place where legitimately put himself", for who must "preserve and guard" his "garden", his "natural environment", for who must interact with the small or big support of reference which allows him the quaternary existence, the alarm signal should be a "red code" and immediately it should arise the necessity to impose the imperative and unbreakable rules of a new inalienable ethic: that of the environment.

The environmental ethic must go over the culture of domination and that of subjugation, but set out for a culture of respect, getting over space, that is the geographical boundaries, time, the generation gap, and species, that is not only man, but also the non-human being.

We must revise the traditional criteria of good and evil, right and unfair. We must depict some moral principles to fit to a non-human world, leaving out of consideration the advantage of man; and rising all to the category of "good", apart from the human needs and interests.





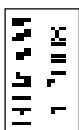
*Berescith barà Eloim eth ha-sha -
maim weeth ha-arez*

«In principio creò Dio il cielo e la
terra»

Genesi 1,1

Per analizzare le parole delle Scritture Sacre, per scoprire i significati nascosti nel testo letterale, i maestri cabalisti hanno ideato una lunga serie di raffinati strumenti e di tecniche particolari che esaltano l'importanza della parola, la quale, a sua volta, aiuta a scoprire le *chiavi* adatte a spiegare i vari *modi di essere* dell'Universo sensibile e di quello sottile. Ogni realtà può essere "captata", "sentita", "vissuta" su diversi piani e in diverse tonalità. La parola (orale o scritta) è un continuum fonico (suono) o segno grafico (come forma, mai casuale, ma sempre portatrice di arcane significazioni) o un simbolo, o un significato. In ogni caso essa è un'orma di Dio e nello stesso tempo un mezzo strumentale enormemente evocativo.

Una di queste tecniche particolari, il *notaricon*, usa le lettere come nozioni indipendenti, sicché la parola diventa un intero concetto, un pensiero, un discorso.



Applicando questo metodo alla prima parola del Genesi *Bereshith*, mi è sembrato di vedervi enunciato l'intero programma della Creazione.

Infatti:

BET reca il "titolo": BRIAH - (bet - resh - alef - he) - (Creazione)

RESH richiama RAQIHA - (resh -kof - ain) - (Firmamento)

ALEF punteggiata diventa la E di EREZ - (alef - resh - zain) - (Terra)

SHIN è l'inizio di SHAMAİM - (shin - mem - iod - mem) - (Cielo)

IOD è IAM - (iod - mem) - (Mare)

TAV può significare sia TEOM (tav - he - vav - mem) (Abisso) quanto TEMUTÀ (tav - mem - vav - tav - he) (Mortale)



Opposti e al tempo stesso complementari i vari momenti dell'espressione creatrice rappresentano la perfetta intesa di "ciò che è in alto" e "ciò che è in basso".

"Raqiha" si oppone a "Erez" come "Shamaim" a "Iam" e a "Teom".

Le apparenti antinomie, al di là del piano in cui si affermano gli opposti, debbono, come tutti i contrari, in un certo senso congiungersi e unirsi fondendosi in una sintesi superiore.

E l'uomo? Isolato dal cosmo, reso pesante dalla greve materia del suo corpo, non può restare inerte, ma deve ricercare



la sua origine, capire che è anch'esso parte del Tutto, e quindi sforzarsi di captare la relazione col macrocosmo per porsi con esso in rapporto cosciente.

Rivivere le cadenze cosmiche, ricondurle alla sua misura costituendole in alto mistero sigillato in *interiori - tate animae* così che “il firmamento e il cielo” da una parte e “la terra e il mare” dall'altra si fanno metafora delle sue eterne vicende, determinano i suoi comportamenti e ispirano le mete da raggiungere, comprendere e perseguire.



mostrare ad Abramo, e per lui all'umanità intera, qualcosa di più di un numero incalcolabile di stelle in un cielo notturno.

Noi abitanti delle città non conosceremo mai la luminosità del cielo notturno del deserto che, con la sua aria secca, non riflette la luce e pertanto il nero del cielo è assoluto e il bianco delle stelle è quello di un diamante purissimo. La Via Lattea, a

sua volta, scolpisce un sentiero nitido nel cielo notturno e sembra quasi che voglia indicare allo spettatore attonito e affascinato *un preciso sentiero* che unisce il nostro retaggio d'esseri umani alla sostanza dell'universo e può condurci alla nostra stessa essenza, giacché noi esseri umani non siamo solo innumerevoli come le stelle, ma nel senso più letterale del termine noi e tutta la vita siamo fatti di polvere di stelle.

Polvere di stelle

Lo fece poi uscire all'aperto e gli disse:

«Osserva il cielo e conta le stelle, se puoi contarle.»

E soggiunse: «Così numerosa sarà la tua discendenza.»

Egli ebbe fiducia nel Signore che gliela scrisse a merito

Genesi, 15, 5-6

Mi sono chiesto più di una volta, di fronte a questo famoso passo biblico, se Dio chiamò fuori della tenda Abramo solo per assicurargli che la moltitudine della sua progenie sarebbe stata innumerevole come le stelle, ovvero se Dio volesse

La nascita dell'umanità, dunque è l'ultimo passo di un processo cosmico che parte dalle stelle e arriva all'uomo e alla donna passando ordinatamente per le piante e gli animali.

“Adam” com'è nel nome significa “terra”, così come in latino “Homo” deriva da “humus” e dunque uomo significa semplicemente “terrestre”.

La prima donna deriva da una costola dell'uomo e si chiamerà “ishah” perché è stata tolta dall'uomo “ish”. La subalternità etimologica in italiano si perde: anche se





ne ritroviamo traccia nelle parole “don” e “donna” che però derivano da “dominus” e “domina” (“signore” e “signora”). In inglese invece abbiamo ancora una possibile sopravvivenza in “man” e “woman” (che significa “moglie dell’uomo”).

Ecco che, se riusciamo a penetrare e comprendere il nostro sentiero cosmico, forse potremo giungere a decifrare se esiste davvero uno scopo per la nostra esistenza, e forse addirittura imparare quale può essere questo scopo.

Nel tentativo di andare a imparare scopriremo che la sintesi della tradizione spirituale, ma anche delle conquiste umane e scientifiche, rivela un universo che si è evoluto da caos a cosmo cioè un sistema che, pur componendosi di molte parti, funziona con ordine e armonia. E in sostanza è un’unità che potremmo, anzi dovremmo, imitare nel nostro personale viaggio attraverso il *continuum* spazio-temporale della vita.

La Tradizione ci ha insegnato che l’esistenza del tempo e dello spazio è cominciata nell’attimo della creazione. Prima di quell’istante, non esisteva nessuna delle dimensioni così familiari (lunghezza, larghezza, altezza e tempo) fra le quali vivia-

mo con tanta indifferenza. Una condizione simile sembra quasi impossibile: non si riesce a visualizzare una totale assenza di spazio e di tempo.

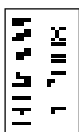
Con la creazione dell’universo, lo spazio si è espanso e il tempo si è esteso in quanto l’esistenza stessa dell’universo spostava all’indietro i confini di spazio e tempo.

Lo spazio come lo conosciamo finisce ai margini dell’universo (non esiste un fuori rispetto all’universo). Invece noi possiamo chiudere la porta di una stanza, ma sappiamo benissimo che lo

spazio dall’altra parte della porta continua a esistere: abbiamo familiarità solo con un tipo di limite che presupponga qualcosa dalla parte opposta.

Lo stesso vale per il tempo. L’estensione della quarta dimensione, il tempo, si misura dal momento della creazione e arriva solo fino al momento attuale. L’indomani può essere scritto su un calendario, ma esiste solo nel momento in cui, nella dimensione temporale, l’universo fluisce nel domani.

La stretta relazione fra creazione, spazio e tempo è dunque il punto di partenza della nostra ricerca. Eppure il Talmud (Haggigah 2,1) afferma che nella Bibbia vi sono due episodi di tale profondità che a





un insegnante è proibito commentarli con più di uno o due allievi selezionati. Anche allora, l'insegnante deve comunicare agli studenti soltanto le intenzioni della sezione. Gli episodi sono il racconto del principio (Genesi I) e la visione di Ezechiele del carro celeste (Ezechiele I).

Purtroppo — proprio per intraprendere il viaggio cui abbiamo accennato — non possiamo tenere conto della disposizione talmudica e dobbiamo porci alla ricerca delle origini di quelle stelle che sono la nostra stessa sostanza.

Rivelazioni declassanti

Immagino che uno dei momenti più drammatici nella storia dell'uomo sia stato quello in cui, *al di là di ogni ragionevole dubbio*, la rivoluzione scientifica ha dimostrato che la Terra, e con essa l'umanità, non è fisicamente al centro dell'universo.

Da questa declassazione della nostra posizione fisica forse ne è derivato che, anche sul piano spirituale, non siamo il centro dell'universo. Ci siamo tolti un bel peso dalle spalle. Non essere il centro, non essere la creazione mirata di un Creatore, se ne esiste uno, significa la libertà dagli obblighi nei confronti di quella creazione e tuttavia, nonostante il fardello della nostra vita ne sia risultato alleggerito, continua-

mo ogni giorno a scoprire che *non di solo pane vive l'uomo* (Deut. 8,3), che c'è un aspetto della vita che trascende ciò che è tangibile sul piano intellettuale e che, in breve, in ciascuno di noi esiste un aspetto spirituale che desidera risposte che eliminano dubbi e incertezze sulla ragione del nostro scopo su questa terra, sui motivi che giustificano questa esistenza.

È verosimile supporre che, avendo definito l'uomo *polvere di stelle*, un'indagine sulle stelle, oltre che sulla loro origine, anche sulla loro composizione, potrebbe aiutarci a concretare qualche elemento utile per formulare quelle risposte.

Dopo anni, anzi secoli di ricerche, finalmente, solo qualche anno fa, una scoperta scientifica portò alla conclusione che stelle e Sole erano costituiti di idrogeno e di elio, che bruciavano o reagivano in qualche maniera emanando luce e calore.

Era una scoperta di per se stessa rilevante per la scienza. Ma sul piano filosofico la cosa più importante era l'aver stabilito che il Sole non è affatto diverso dalle altre stelle. Una rivelazione, in definitiva, assai più declassante per l'umanità di quanto non lo fossero le stesse osservazioni di Galileo che la terra non è il centro di ogni cosa. Il Sole, cuore del nostro sistema planetario, lungi dall'essere unico, era solo una stella fra miliardi di stelle, tutte for-





mate da due elementi, idrogeno ed elio, in qualche modo combinatisi per spandere calore e luce nell'universo.

A quanto pareva, il nostro posto nell'universo appariva sempre più casuale, finito e insignificante.

Intanto i telescopi, sempre più potenti, sembravano dar ragione a chi come Newton, e sotto altri aspetti come Giordano Bruno, era convinto che non ci fosse alcun motivo per porre limiti all'universo. Giordano Bruno fu immolato sul rogo, ma gli altri continuarono a guardare in quegli strumenti infernali costruiti dall'uomo che al di là delle stelle più prossime, rivelavano solo altre stelle e il tutto poteva estendersi oltre la nostra portata, all'infinito.

Ma, a questo punto, non c'era più posto per la creazione, con tutto quel che segue. L'universo era immutabile, infinito ed eterno; semplicemente c'è sempre stato e la scienza avrebbe potuto raggiungere una completa comprensione del funzionamento dell'universo e perfino dell'uomo, che con tutti i suoi pensieri, le sue credenze, le sue speranze diventava un fenomeno scientificamente spiegabile.

La creazione dei cieli e della Terra dal nulla è alla base della fede biblica:

Colui che non crede in questo e pensa che i cieli e la terra siano sempre esistiti nega il principio essenziale e basilare della religione (biblica)

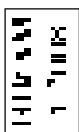
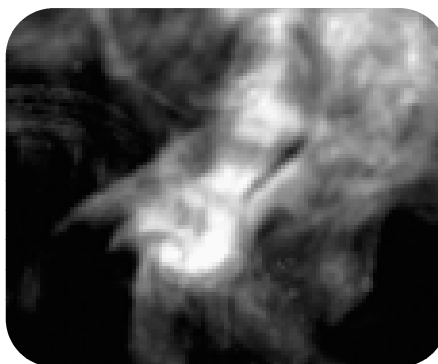
Maimonide, *La Guida degli Smarriti*, parte II, cap. 27

I problemi delle nostre origini non sono stati risolti affatto e non saranno risolti a breve scadenza. Tuttavia molti pensatori scientifici se avessero avuto modo di apprezzare le affermazioni di Maimonide, non avrebbero accantonato i convincimenti creazionistici di questo pensatore e a dire il vero, non solo suoi.

Fu la stessa scienza infatti

che, dopo ulteriori scoperte, dovette ricredersi constatando che le stelle — sono sempre esse le protagoniste — qui sono gli ammassi di stelle, cioè le galassie, si allontanano da un centro universale comune a una velocità proporzionale alla loro distanza da quel centro. Vale a dire che più una galassia è lontana più velocemente si sposta. Lo schema che ne deriva è logico: se tutta la materia ha avuto origine a partire dallo stesso punto nello stesso istante, la materia che ha ricevuto la spinta iniziale maggiore, viaggia ancora a velocità più alta e quindi si è allontanata di più da quello che era il centro. La materia che ha ricevuto una velocità minore all'inizio si è spostata più lentamente e quindi si è allontanata di meno dal centro.

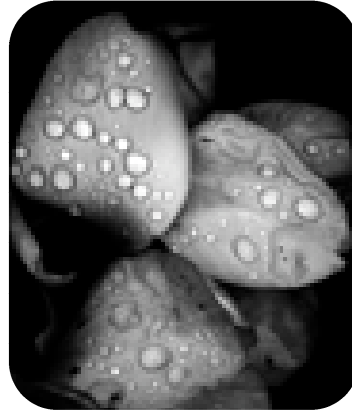
È stupefacente pensare come si sia potuto scoprire questa proprietà dinamica dell'universo dalla sola analisi della luce stellare e come gli scienziati che avevano





saldamente abbracciato l'idea di un universo immutabile, infinito ed eterno, dovettero rinunciare alle proprie convinzioni.

Una cosa che si sta espandendo non può dirsi immutabile. La scoperta fu stimolante per molti e in particolare per un prete cattolico, astronomo e fisico, Georges Edouard Lemaitre, che, desideroso di trovare una prova che indicasse che l'universo era finito e che perciò doveva aver avuto un inizio, secondo



le concezioni creazionistiche della Bibbia, costruì un modello dell'universo su una spiegazione decisamente spettacolare.

Si supponga di adottare un modello matematico di un universo in graduale espansione. La forza espansiva, superando quella gravitazionale, consente all'universo una graduale crescita sicché ogni giorno esso diventa più grande, domani più di oggi. Ieri dunque dovrà essere stato più piccolo di oggi, per essersi potuto espandere alle dimensioni di oggi. Quindi, quanto più addietro si risalga nel tempo tanto più le dimensioni diminuiscono fino a raggiungere quelle minime possibili. È qui che troviamo il punto di partenza dell'universo, il momento della creazione, il momento in cui l'universo viene creato da un *atomo primordiale* e che continua a crescere e a espandersi come una quercia dalla sua ghianda.

Questo modello di universo contem-

plante un momento di creazione, che, sia detto per inciso, non contrastava con la descrizione biblica poteva trovare addirittura una *precisa* data di nascita.

Infatti, calcolando la velocità a cui si muovevano le galassie e conoscendo quanto lontane fossero dalla Terra in epoche diverse, si poteva risalire fino al momento in cui dovevano essere state agglomerate insieme nel medesimo punto. Questo, che doveva essere stato il momento della creazione previsto da Lemaitre, risultava risalire all'incirca 15 miliardi di anni or sono.

L'immagine di un universo dinamico in crescita da un preciso momento iniziale comportava che l'idea di un universo infinito e immutabile fosse completamente errata.

Nasceva in questo modo la corrente visione cosmologica dell'universo, il cosiddetto modello standard della creazione, che ormai vede pochi e scarsamente agguerriti contraddittori e che sostanzialmente pone l'origine dell'universo in una imponente esplosione, il Big Bang, che ha avuto luogo in un singolo punto.

Per la stessa ragione per cui la lettera Beth è chiusa da tutti i lati e aperta davanti,

così a voi non è permesso di ricercare ciò che è innanzi, ciò che era di dietro,

ma solo il tempo attuale della Creazione.

Talmud Cagh., 77 c

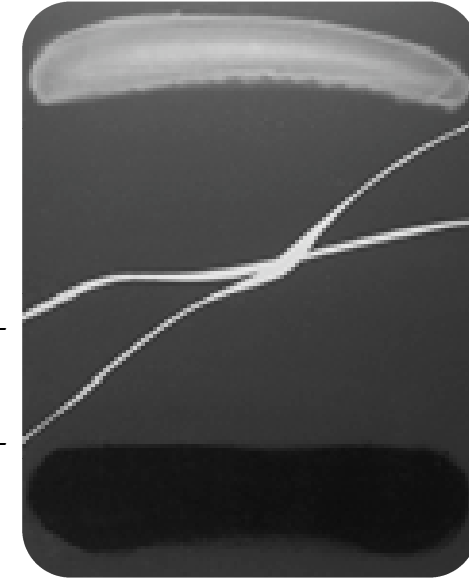




Quindi (Cagh., II, I) “Chiunque riflette su queste quattro cose, sarebbe meglio che non fosse mai venuto al mondo: su ciò che è sopra, ciò che è sotto, ciò che è prima e ciò che è dopo.”

Pertanto “non ricercare quel che è troppo difficile, e quel che ti è nascosto non tentare di scoprire.

Applicati a ciò che ti è permesso e non ti occupare delle cose segrete.”



Ben Sira (Ecclesiastico)

Come si legge nei versetti citati è meglio non indagare sulle condizioni precedenti il *principio*.

Ma più che un divieto io credo che il Talmud cerchi con il suo dettato di evitare all'uomo un'ulteriore delusione: infatti, l'idea fondamentale della Qabbalah che non deve mai essere ignorata, è l'assoluta inadeguatezza della creatura a penetrare il mistero dell'essenza intima di Dio e della possibilità, invece, di accedere alla sfera del numinoso attraverso le manifestazioni del divino.

Questa regola, in qualche modo, vale

anche nei confronti di certe manifestazioni del divino come, ad esempio, le condizioni precedenti l'apparizione della materia e dell'energia?

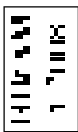
Pensiamo di no. Ma tutto quello che possiamo tentare di descrivere è il primissimo istante successivo al *principio* e, come dice la scienza, possiamo andare a circa 10 elevato alla meno 43 secondi dall'inizio.

L'universo, è sempre la scienza che parla, aveva allora le dimensioni di un granello di polvere che poteva sfuggire perfino alla vista di un microscopio non abbastanza potente.

In quella fase iniziale tutta la materia era concentrata nell'unico minuscolo punto centrale. La temperatura era di 10 elevato a 32 gradi, vale a dire centinaia di miliardi di gradi, di gran lunga superiore a quella del punto centrale del Sole che raggiunge *appena*, si fa per dire, i 15 milioni di gradi.

Questa lunga storia complessa e articolata, con spettacolari esplosioni, temperature incredibili, tempi lunghissimi, è senza dubbio straordinaria e affascinante, ma ci sembra che proprio nuova non sia, anzi di averla già letta da qualche parte.

Infatti, nel Commento alla Torah, Moshe ben Nachman (Nachmanide 1194-1270) descrive il racconto del *principio* dell'universo in questi termini:





In realtà tutto quanto è stato fatto sotto il sole o nelle regioni superiori non venne all'esistenza direttamente dal nulla, come dal suo principio primo, ma Dio produsse dal nulla assoluto e totale una sostanza primordiale (yesod) molto sottile in cui non c'era esistenza (mammash) trattandosi di una potenza produttrice (koach mamzi) preparata a ricevere la forma (surah) e a passare dalla potenza (koach) all'atto (po'al). Essa è la materia primordiale che fu chiamata dai greci hyle; dopo la materia primordiale Dio propriamente non creò più nulla, ma modellò e trasformò, producendo da essa tutte le cose, rivestendole delle loro forme e ordinandole. Sappi dunque che i cieli e tutto quanto c'è in essi sono costituiti da un'unica sostanza, così come la terra e tutto quanto contiene, consistono in un'unica sostanza (chomer echad) [...]

[...] Ora questa materia primordiale che i greci chiamano hyle, nella lingua santa si chiama Tohu, parola che deriva dall'espressione dei maestri: Be-tohe (ossia): quando si stupisce riguardo alle realtà passate [...] Infatti se un uomo avesse voluto attribuire a [questa materia primordiale] un nome, sarebbe rimasto attonito e si sarebbe determinato a chiamarla con un altro nome, poiché

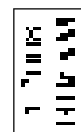
essa non aveva ancora rivestito per nulla alcuna forma così che egli fosse in grado di attribuirle il nome. La forma poi di cui è rivestita questa sostanza primordiale nella lingua santa si chiama Bohu, parola che è composta da bo e hu (ossia "in essa c'è [sostanza]") [...]

[...] Ora con questa materia prima creata che è come un piccolissimo punto privo di sostanza furono formati tutti gli esseri che sono nel cielo e sulla terra.

(Dal Commento alla Torah: introduzione e commento a Genesi 1-3. Testi scelti, tradotti da Mauro Perani e Saverio Campanini, in *Nachmanide esegeta e cabalista* di Moshe Idel e Mauro Perani, Giuntina, 1998)

In sostanza, ci sembra di capire che anche per Nachmanide tutta la materia dell'universo fosse concentrata in un punto piccolissimo, che, come dicono i Maestri, era come un *grano di senape* che è un modo tradizionale per indicare la più piccola dimensione dello spazio.

Quella materia non aveva sostanza, ma la capacità di ottenere sostanza e forma. Quella pseudosostanza senza consistenza, al punto da apparire eterea, formò tutto ciò che è esistito, che esiste e che esisterà. Dalla concentrazione iniziale in quella sede minuscola, la sostanza si espanse, espandendo così l'universo.





Nachmanide aveva avvertito che non dava libero sfogo alla sua immaginazione, ma che attingeva a situazioni di tipo particolare e diverso. Infatti, dichiarava esplicitamente che la sua descrizione poteva risultare incomprensibile ai lettori che non hanno ricevuto la *saggezza nascosta*:

Ammonisco tutti coloro che guardano in questo libro di non cercare spiegazioni alle mie allusioni riguardo alle questioni nascoste della Torah, perché vi garantisco che il lettore non afferrerà le mie parole con il ragionamento.

Per ricavare dalla Bibbia tutte le verità nascoste occorre dunque *H'ocmâ nistarah* che letteralmente significa la *saggezza nascosta* che è un'espressione che indica la Qabbalah e cioè lo studio esoterico.

Andiamo oltre e, come abbiamo visto, a cominciare dalle scoperte di Lemaitre gli scienziati fanno risalire la creazione, anzi meglio l'età del mondo, a circa 15 miliardi di anni.

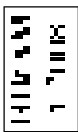
Ma per la tradizione ebraica il *Berescith barà*, secondo il computo del Calendario ebraico, risale a 5768 anni fa. Il divario con la visione scientifica sembra incolmabile. Ma la Qabbalah ha spiegato che 5768 anni fa è stato creato qualcosa che la scienza non ha scoperto e che forse non scoprirà mai cioè l'anima umana *soffiata* nella narici di Adamo.

Ciò premesso, la Qabbalah, pagato il suo contributo al racconto biblico, non si lascia intimorire dai calcoli della scienza, perché da sempre ha sostenuto che il computo degli anni, così come li consideriamo noi di 365 giorni per ogni anno, incomincia soltanto dal primo Uomo, da Adamo. Prima si parla di *giorni*, la Bibbia dice *fu sera e fu mattina il giorno uno, fu sera e fu mattina il secondo giorno*, e così via fino al sesto giorno, ma non sono giorni umani. In effetti, la parola "giorno" può indicare qualunque periodo di tempo. Infatti, è verosimile

ritenere che la parola ebraica che indica giorno, *iom*, corrisponda alla parola italiana *eone*, che è un termine abbastanza raro e che indica un periodo di tempo di solito molto lungo. Spesso viene utilizzato per indicare quei periodi di 2100 anni circa che segnano il passaggio da una età astronomica ad un'altra, passaggio dovuto al fenomeno della precessione degli equinozi.

In perfetta linea con la visione scientifica anche la Qabbalah riconosce che il concetto di tempo è da considerare qualcosa di profondamente relativo.

Ogni punto dell'Universo, ha detto Einstein, ha un suo orologio che batte a una velocità diversa da quella di qualsiasi altro punto. Il tempo è espansibile, è comprimibile, come un pezzo di gomma: se ci si muove a una certa velocità, rallenta, se ci





troviamo in presenza di una massa, resta condizionato dalla sua grandezza e così via. Inoltre, possiamo dire che il tempo, anche a livello psicologico, è un'esperienza soggettiva.

Supponiamo che ci sia un osservatore qui in Terra — quindi condizionato dal nostro campo gravitazionale e dalla massa della Terra — che sta misurando un certo tempo e che alla fine dei suoi calcoli stabilisce che il tempo da lui misurato è di 15 miliardi di anni e cioè quello che per gli scienziati è l'età del cosmo intero.

Ma se quest'osservatore si astraie, si alza dalla terra, diventa una coscienza che può guardare al cosmo come se fosse dentro a un bicchiere, il tempo, scientificamente parlando, scorre diversamente tanto da poter essere di soli sei giorni.

Di tutto ciò era sicuramente convinto Rabbi Isacco d'Acco, un cabalista di 600 anni fa, molto prima di Einstein e che della dilatazione del tempo non ne sapeva molto, ma che tuttavia si diede anch'egli a calcoli e ragionamenti, i quali, però, partivano da un'altra prospettiva e che possiamo più o meno riassumere in questo modo:

Tutti sanno — egli diceva — che un giorno per Dio sono come mille anni umani perché c'è un versetto dei Salmi che lo dice; di conseguenza, anche secondo le tradizioni cabalistiche prece -

enti, se un giorno di Dio vale mille, i sei giorni della Creazione fanno seimila anni. Ma la Qabbalah insegna che ci sono stati dei cicli precedenti, e questo che noi viviamo è il settimo e ultimo di una serie di cicli ognuno dei quali è durato sette mila anni. Quindi prima di questi sei giorni — che sono scritti nel Genesi — sono passati 42.000 anni. Ma un momento, 42

mila anni di chi? Certamente non umani, perché Adamo come Uomo compare solo nell'ultimo ciclo, quindi sono 42 mila anni divini. Ora, se un giorno divino sono mille anni umani, un anno divino sono 365 mila e rotti anni umani. 42 mila anni divini fanno 15 miliardi e rotti di anni.

La stessa cifra a cui 600 anni dopo sono arrivati gli scienziati in vari modi e a cui Rabbi Acco era arrivato con un ragionamento di due minuti.

A questo punto credo proprio di dover accogliere il suggerimento del Sepher Yetzirah: *Trattieni la bocca dal parlare e il cuore dal riflettere*, che non significa solo stare in silenzio, ma sospendere il flusso del pensiero discorsivo e rifugiarsi nella meditazione.

Per facilitare l'operazione vale forse la pena di osservare il cielo e basta, senza nem-





meno provare, come Dio disse ad Abramo, a contare le stelle, ben sapendo di non poterlo fare.

Più che con la complicità della scienza, che probabilmente domani avrà già modificato le sue idee, mi piace pensare che con la *H'ocmâ nistarah*, la saggezza nascosta di Nachmanide o di Isacco d'Acco forse abbiamo avuto la conferma che nelle stelle c'è la risposta alla creazione, allo spazio e al tempo e anche *se la bocca si precipita a parlare ed il cuore a riflettere*, tanto per continuare a citare il Sepher Yetzirah, non possiamo tenere conto della disposizione talmudica che suggerisce di fermarsi alle *intestazioni delle sezioni* di quegli episodi biblici che abbiamo innanzi indicato, ma consapevoli del divieto dobbiamo continuare la ricerca senza avvertire delusioni per la nostra pochezza ma per collocarci *nel posto che ci compete*.

Erez

Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino perché lo coltivasse e lo custodisse

Gen 2,15

È appena di ieri la notizia che ormai la montagna ha iniziato la sua triste agonia e i sentieri distrutti portano allo smarrimento e alla disperazione.

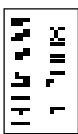
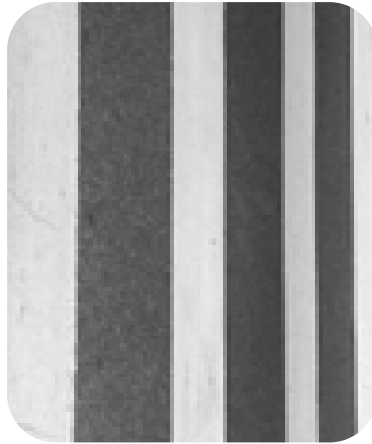
Il protocollo di Kyoto, senza la ratifica di importanti paesi industrializzati, e senza l'impegno del mondo intero a ridurre le emissioni di CO2, non serve a molto.

Il premio Nobel per la pace nel 2007 è stato assegnato a un politico che perora la salvezza della Terra e che esorta alla pace degli uomini CON la terra.

Intanto le montagne muoiono, il clima va verso l'emergenza planetaria, il "barometro" delle condizioni ambientali è decisamente verso la tempesta.

Per l'uomo che cerca *il posto in cui legittimamente collocarsi*, per chi cerca il suo "giardino", il suo "ambiente naturale", per chi interagisce con il piccolo o grande supporto di riferimento che gli consente l'esistenza quaternaria, l'allarme dovrebbe assumere le dimensioni di un gigantesco "codice rosso" e immediatamente far sorgere la necessità di porre regole imperative e inderogabili di una nuova irrinunciabile etica: quella dell'ambiente.

Il termine "ambiente", innanzitutto, attiene o si riferisce alla natura che ci circonda, natura che propone le meraviglie del suo forziere, la bellezza e il fascino racchiuso nella semplicità, nell'ordine e nei colori. Ogni suo messaggio con tutti i suoi contenuti "parla" al nostro cuore e alla nostra mente: suscita emozioni, sentimen-





ti anche contrastanti, entusiasmo, tristezza, sgomento per l'infinità di una dimensione, che è fuori, che è sopra, che sovrasta l'uomo e stimola a una sola domanda: *Chi?* Il messaggio va quindi a segno con tutti i suoi contenuti trascendenti.

Ma vi è un altro fattore da considerare. Infatti un grande filosofo, Heidegger, ha definito l'ambiente *un luogo per abitare*. Quindi più che terra da conquistare o da asservire è la dimora dell'uomo, il luogo in cui vive e che egli trasforma e modella ora esaltando la vita, l'amore, l'intelligenza, la coscienza, ora la meschinità, la trascuratezza e la scelleratezza.

Quando ci troviamo di fronte all'opera dell'uomo, quando non c'è più la natura incontaminata, ma quella trasformata da chi come un Dio l'ha adattata, piegata, utilizzata e sfruttata per le sue esigenze allora la domanda è diversa: con quale diritto e perché?

La prima domanda "chi?" sorge dal profondo dello spirito ed è rivolta al cielo, la seconda "con quale diritto e perché?" chiede ragione all'uomo dei suoi comportamenti, e in essa è implicito il giusto e l'ingiusto, il bene e il male, l'utile e il dannoso. In questa fase l'ambiente, un problema fat-

to di tanti problemi ne fa emergere uno che riguarda la coscienza dell'uomo, cioè, si configura anche, se non soprattutto, come un problema di interesse etico.



A questo punto, attraversando millenni di evoluzione, la domanda è: la morale è circoscritta alle relazioni interumane, oppure l'uomo ha vincoli morali nei confronti dell'ambiente? Dobbiamo rivedere i criteri tradizionali di bene e male, di giusto e

ingiusto? Possiamo configurarci principi morali da adattare a un mondo non umano, prescindendo dal vantaggio dell'uomo e facendo assurgere il tutto a categoria di "bene" in sé, indipendentemente dai bisogni e dagli interessi umani?

La risposta non può che essere affermativa, in quanto è nella natura stessa delle cose, cioè nella Legge dell'evoluzione che vuole l'uomo proiettato ad allargare i confini del suo universo. Dal rapporto uomo-uomo, non si può che passare al rapporto uomo-società, per finire al rapporto uomo-natura.

L'etica ambientale sembra sganciarsi dal concetto di prossimo e avviarsi decisamente verso quello di prossimità, passando da una cultura del dominio e della sot-





tomissione a una cultura del rispetto superando spazio, cioè i confini geografici, tempo, le barriere delle generazioni, e specie cioè non solo l'uomo, ma anche l'essere non umano.

Infatti, anche la tematica animalista, che dell'argomento è parte integrante e inscindibile, vissuta nella sua totalità porta ad un allargamento della sfera morale fino a farle ricomprendere, con pari dignità, tutte le specie viventi. Non si tratta di vivere una nuova stagione di benevolenza e di amore per gli animali, ma applicare giustizia, o meglio principi morali fondamentali.

L'uomo dunque non può porsi al vertice della creazione e diventare moralmente indifferente alle vicende degli altri livelli che si intrecciano in ogni loro aspetto.

Se l'uomo può causare disastrosi e irreversibili cambiamenti nell'ambiente, non limitati e circoscritti, ma direi globali e addirittura planetari tanto da compromettere la dimensione "spazio", se può contribuire a un mondo di limiti e di risorse finite tali da porre pericolose ipoteche sulle future generazioni e pregiudicare la dimensione "tempo" c'è bisogno di mutare atteggiamento, di modificare strutturalmente il ruolo dell'uomo guardandolo come soggetto al quale Dio ha assegnato compiti ben precisi proprio in quelle dimensioni.

Al riguardo vale la pena di ricordare che nella stessa Bibbia e sin dalle prime battute troviamo un'interconnessione chiara e decisa tra questi tre termini: "uomo", "spazio" e "tempo".

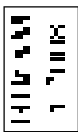
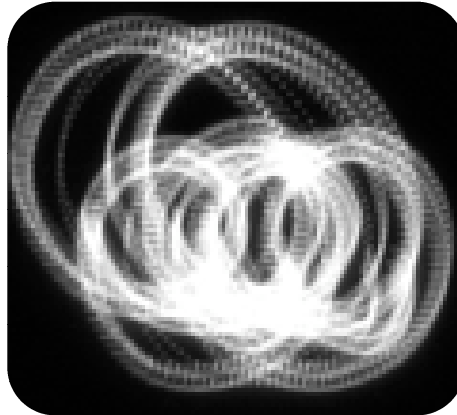
Infatti, alla fine del primo giorno della creazione Dio dice *yom echad* (letteralmente: "giorno uno").

Durante il terzo giorno compare l'espressione *macom echad* (Si radunino le acque in un *macom echad*, cioè in un "unico luogo").

Alla fine del sesto giorno, a proposito di ciò che l'uomo e la donna devono diventare, troviamo l'espressione *basar echad*, un'unica carne.

Queste sono le sole tre volte in cui la parola *echad* ("uno") compare in tutta la storia della creazione e si unisce a tre unità, a tre livelli che il Libro della Formazione, il più antico testo cabalistico definisce "olam, shanà e nefesh" ("mondo, anno, anima") che in termini moderni sono "spazio, tempo e umana consapevolezza".

La parola *echad* che simboleggia l'armonia dell'unità, vincola con un legame particolare e indissolubile queste tre unità della storia della creazione, unità che non vanno frantumate, rese molteplici e conflittuali, ma di esse si deve conservare percezione cosciente e mantenere la loro naturale condizione di unità e coesione,





ignorando devastazione e interruzione del legame.

L'assunzione di una responsabilità, direi senza limiti, verso il *conti - nuum* che riguarda tutti i nostri orizzonti, investe i problemi cruciali della sopravvivenza non solo dell'umanità, ma di un universo inteso come una "comunità di destino".

L'uomo è impegnato dagli interessi generali, da questa misteriosa solidarietà cosmica a ben agire e a ben operare, insomma non può esimersi dal "fare" a cui è stato destinato.

Il secondo capitolo del Genesi incomincia con un brano famosissimo perché è quello che il capo famiglia, ogni venerdì sera, in ogni casa ebraica recita sul bicchiere di vino, durante il Kiddush, per la santificazione del Shabat. Questa santificazione ripete testualmente i primi tre versetti del secondo capitolo:

(Nel giorno sesto) furono compiuti il cielo e la terra e tutto ciò che è in essi. Avendo terminata Dio nel settimo giorno l'opera che aveva fatto smise nel settimo giorno tutta l'opera che aveva compiuto. Benedisse Dio il settimo giorno e lo santificò poiché in esso aveva cessato da tutta l'opera che aveva creato Dio facendo.

Andiamo subito a esaminare questa frase un po' misteriosa *che Dio aveva creato facendo* o letteralmente *per fare (la-asot)*.

Dal punto di vista grammaticale e anche logico, quel verbo *la-asot* "facendo o per fare" non ha una sua precisa collocazione e sembra superfluo in quanto sarebbe stato sufficiente dire "che Dio aveva creato": "Dio cessò o si riposò dall'opera che aveva creato". In sostanza Dio aveva fatto e aveva cessato o si era riposato; cosa c'entra alla fine rimettere il verbo fare?



Il Targum — che è la traduzione in aramaico della Torà, traduzione che peraltro spesso introduce nel Testo qualche parola letteralmente inesistente, ma che serve a meglio chiarire

e interpretare i concetti — in questa occasione traduce *per venire lavorata* e cioè l'idea è che il verbo *la-asot*, "per fare", che viene aggiunto alla fine, significa che Dio non ha terminato la creazione nonostante tutto quel che viene detto prima — e cioè che è stata completata, che Dio si è riposato, che l'ha benedetta — in realtà tutto ciò che Dio ha fatto, e ha creato l'ha fatto unicamente "per fare", per darci la possibilità di fare.

Questa è dunque l'idea generale e di fondo anche se quell'espressione, un po' letteralmente, viene tradotta "Dio aveva creato facendo".

Quindi la creazione non è niente altro che una preparazione alla cosa essenziale





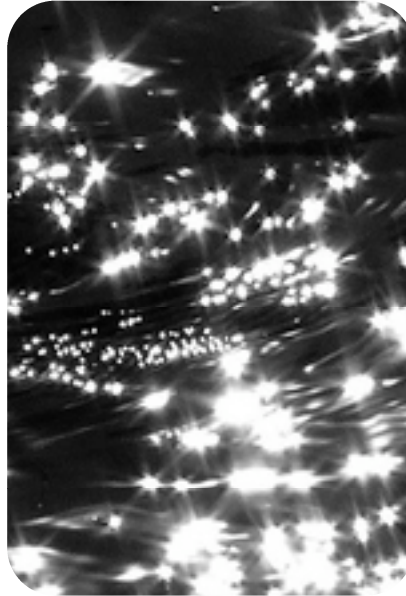
che è quel “fare” che è l’opera umana, quel tocco che c’è da aggiungere alla creazione che Dio ha volutamente lasciato incompleta, almeno nei suoi livelli inferiori, per darci la possibilità di “partecipare”, di “fare”.

In estrema sintesi, possiamo dire che in questi versetti della Torà viene elaborata una visione dell’uomo che come membro di una “comunità”, come l’abbiamo innanzi definita, più che proclamare *diritti* deve adempiere a dei *doveri*.

Pertanto, particolarmente in questa età di crisi, di mancanze di risorse, di squilibri e sovvertimenti ecologici, l’uomo è chiamato ad assumere — come Dio stesso ha disposto — un atteggiamento profondamente consapevole nei confronti della natura, che, oggi, lo guarda, con uno sguardo che è insieme di implorazione e di minaccia.

A questo punto dobbiamo solo augurarci che l’uomo, memore di antichi problemi con “l’Albero e con i suoi frutti” chiaro simbolo di una natura che gli era stata affidata (Gen. 2,15) per “conservarla, per custodirla” e non per “consumarla” (ed è forse questo il “peccato”) non prenda le distanze e rispetti il suo ruolo di creatura, di entità creata da quel Dio che con la stessa attenzione e cura ha prodotto non solo l’uomo ma anche il cielo e la terra, gli animali e le piante.

Non credo che, qui ed ora, sia fuori tema fermarsi un momento sul “simbolo albero” che è importantissimo per le sue infinite associazioni simboliche e, per tutte, basti solo pensare che la Torà oltre all’Albero della Conoscenza del bene del male, la polarità basilare intorno alla quale ruoterà il dramma di Adamo ed Eva, e per essi dell’umanità tutta, ha legato inescindibilmente il concetto di vita eterna a un Albero,

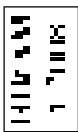


quello della Vita, appunto.

Non a caso, il piantare un albero — che è un simbolo pregnante della necessità e del bisogno di dare la maggiore attenzione possibile all’ambiente che ci circonda — (come abbiamo già visto *Il Signore Dio prese l’uomo e lo pose nel giardino perché lo coltivasse e lo custodisse*, Gen 2,15) — è così importante da far dire al Talmud:

Se stai piantando un albero e senti annunciare che il Messia è arrivato, non abbandonare l’albero per correre da lui, ma prima finisci di piantarlo e poi vai a salutare il Messia.

Ma c’è di più. Infatti, nella Torà, lo stesso essere umano viene paragonato a un





albero, il che, indubbiamente mentre ne eleva la dignità oltre il semplice mondo vegetale, crea nell'uomo la necessità del rispetto dovuto ad un proprio simile.

Dice la Torà:

*Chi Adam ez ha-sadè
Poiché l'uomo è un albero -
ro del campo?*

Questa espressione non è solo una immagine poetica, ma il versetto si trova in un contesto particolare e cioè fa parte di un precetto biblico ben preciso. Infatti, uno dei 613 precetti rivolti agli ebrei prevede che in caso di guerra non si devono distruggere gli alberi intorno a una città assediata.

Ora non si usa più, ma una volta, un esercito che assediava una città, come momento strategico principale, radeva al suolo tutti gli alberi intorno alla città, sia per fare legna da bruciare sia per avere una visuale migliore e anche, se non soprattutto, per punire il nemico distruggendo i suoi alberi e quindi i suoi campi e in definitiva la sua possibilità di esistenza.

Invece la Torà (Deuteronomio 20,19) stabilisce che non si debbono toccare gli alberi. L'espressione letterale è:

È forse un albero del campo un uomo?

Sicché si possa pensare che abbattendo un albero si è ucciso un nemico. Questa era l'impostazione originaria del versetto che poi estrapolato è stato letto come una

affermazione: sì, l'uomo è un albero del campo e quindi è ad esso equiparato, il che comporta che una cosa è uccidere un uomo in battaglia e una cosa diversa è infierire contro un essere inerme.

Ma un punto che mi sembra decisivo nelle considerazioni che stiamo svolgendo, lo troviamo nel quarto "detto", con il quale Dio crea il mondo.

*Dio disse: la terra
produca germogli; erbe che producono
seme, alberi da frutto che fanno frutto,
in cui è il seme ciascuno secondo la propria
specie sulla terra. E così fu.*

Gen. 1, I

Prima di esaminare il versetto voglio ricordare che siamo abituati a pensare che la prima grande disubbidienza, per così dire, *ecologica* è quella ben nota dell'Albero della Conoscenza e invece i cabalisti l'hanno individuata in questo versetto nel quale viene portato a esistenza la possibilità di nutrimento che la Terra, come Madre amorevole, predispone per le creature.

I Maestri cabalisti, infatti, fanno notare che tra il comandamento di Dio e la descrizione di ciò che la Terra fece per obbedire al comando, c'è una leggera discrepanza.

Infatti, l'ordine di Dio è stato *etz pri' ossè pri'*, letteralmente "un albero frutta che fa frutta", mentre invece, come si legge nel





versetto successivo, la Terra fece *etz ossè pri* cioè “un albero che fa frutta”. In definitiva, nell’intenzione del divino c’era che l’albero intero, non soltanto il frutto, dovesse essere commestibile: invece la Terra fece venir meno la combustibilità dell’albero.

Il comando divino non può non essere rispettato, ma deve pur esserci stato un motivo in quella disobbedienza. Qualche antico commentatore della Torà ci fa sapere che in fondo, la

Terra, nonostante tutto, forse agiva a fin di bene, in quanto aveva temuto che se anche il tronco, i rami e le foglie fossero stati commestibili, in futuro, gli esseri umani avrebbero sradicato l’intero albero e in poco tempo tutta la Terra sarebbe rimasta senza alberi.

Forse non fu proprio una disubbidienza del comando divino, ma una volontà di salvaguardare la natura, tanto che Terra non fu poi punita, come c’era da aspettarsi, con una riedizione del mondo del Caos, ma Dio lasciò intatta “la forza di crescita” che aveva immesso nella natura.

Per concludere queste, ahimè fin troppo modeste osservazioni, voglio riportare una interessante esemplificazione delle varie condizioni ambientali e dell’aspetto ecologico da realizzare e perseguire sulla Terra.

Mi riferisco a uno studio cabalistico del-

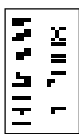
l’ambiente di *Ytzchaq Luria Ashkenazi* (1534-72), spesso chiamato “ha Ari” (“il leone”, “il sacro leone”), uno dei più straordinari maestri cabalisti della scuola di Safed che nacque in Israele dopo la cacciata degli ebrei dalla Spagna (1492), e le cui speculazioni sono tuttora insuperate e difficilmente superabili.

Innanzitutto voglio ricordare che ecologia deriva dal greco *oikos*, casa, e significa etimologicamente “scienza della casa”. Ma ci siamo mai chiesti di quale “casa” si tratta?

Per chi poco o nulla sa di Qabbalah devo premettere e precisare che fra i suoi compiti troviamo anche quello di ordinare la realtà esterna in categorie basilari entro cui collocare quello che altrimenti è un numero indefinito di forme e di casi possibili.

Un lavoro questo che fa anche la Scienza: si chiama “classificazione”, solo che, a differenza della Qabbalah, la scienza lo fa spesso in modo arbitrario perché non ha categorie di riferimento e quindi rischia di essere relativa.

La Qabbalah invece vuole evitare questo rischio, per cui usa dei modelli che sono quelli stampati nella realtà, cioè la Qabbalah cerca di risalire agli stampi che Dio ha usato per creare il mondo, il più importante dei quali è, in definitiva, il Nome a quattro lettere: Yud, Hey, Vav, Hey,





Ciò premesso nello studio cabalistico dell'ambiente, secondo Luria dobbiamo ritrovare quattro livelli che corrispondono alle quattro lettere del Nome stesso di Dio. Ed infatti:

— il più basso corrisponde all'ultima Hey del Nome ed è il DESERTO, la condizione decaduta della Terra, un luogo disabitato e inadatto alla vita;

— poi abbiamo il livello della Vav che è il CAMPO, quindi un luogo fertile dove crescono in particolare verdure o piante annuali;

— la seconda Hey, la Hey più alta, è chiamata il CORTILE, un luogo in certo senso chiuso dove si portano le messi dopo averle raccolte nei campi, la parte esterna della casa;

— il più alto livello, la Yud, è quello della CASA.

E questa è forse la casa che cercavamo e di cui, come abbiamo innanzi accennato, si occupa l'ecologia.

Va ora precisato che parte del cortile è anche il "Giardino", perché a differenza del campo anche il giardino è recintato, e lì crescono gli alberi da frutta più pregiati.

Quindi, anche in questo schema, gli alberi si trovano al più alto dei gradini che fanno parte del mondo esterno, prima di entrare nella casa che è chiamata *reshut ha-yachid* (il dominio del singolo) che è un mondo completamente diverso, dove i

chitzomim (le forze esterne dannose o malvagie) non possono penetrare.



In tema di Giardino è il caso di ricordare che nel Giardino dell'Eden non c'erano case; nessuno parla di abitazioni, nemmeno di una capanna o di una tenda, quindi là, gli alberi si trovavano al più alto dei gradini esistenti e se le cose fossero andate nel senso

voluto, senza che Adamo scivolasse, per così dire, su una buccia di mela o di qualche altro frutto, tutto doveva essere coltivato e fertile cioè non dovevano esserci deserti. Purtroppo, però, in conseguenza della caduta di Adamo ed Eva e del danno che essi inflissero a se stessi e alla creazione, la percentuale di superficie terrestre inadatta alle condizioni di vita, diventò abbastanza elevata: i deserti, infatti coprono il 25-30% della terra.

Fra l'altro — e questo è un altro punto dove la Torà conferma il rapporto inscindibile e diretto tra creatura e ambiente — un errore umano fu causa di una caduta, di uno slittamento delle qualità ambientali, né più e né meno di quello che accade oggi, come è dimostrato dall'esperienza quotidiana.

Comunque non è un fatto irreparabile, al contrario.

Infatti in tanti scritti profetici (in particolare *Isaia 41,18*) si legge che in futuro i deserti torneranno a fiorire e diventeran-





no abitabili, il che significa che ci troveremo di fronte a una instancabile opera di recupero dell'uomo a un suo "fare" nel senso voluto da Dio.

Il livello del deserto verrà spinto o tirato su. Tutto quello che era sceso verrà riportato un gradino più in alto, quindi il deserto scomparirà perché diventerà campo, il quale a sua volta diventerà cortile-

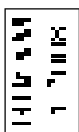


giardino e quest'ultimo diventerà casa: ecco l'esperienza che Adamo viveva nel giardino, ecco perché non aveva bisogno della casa.

E che cosa diventerà la casa? Anche essa salirà di un livello, diventerà un TEMPIO: ecco la "scienza della casa", la ricostruzione del Tempio, il rivelarsi della vera casa, la Casa dell'Umanità tutta.

Riferimenti bibliografici

- Busi, Giulio (1999) *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma.
Di Nola, Alfonso (1985) *Cabbala e Mistica Giudaica*, Carucci, Roma.
Einstein, Albert (1988) *I fondamenti della teoria della relatività generale*, in *Opere scelte*, Ed. Boringhieri, Torino.
Hawking, Stephen (1988) *Dal big bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, Rizzoli, Milano.
Idel, Moshe e Perani, Mauro (1998) *Nachmanide esegeta e cabalista*, Giuntina, Firenze.
Lucchin, Francesco (1998) *Introduzione alla cosmologia*, Zanichelli, Bologna.
Rees, Martin (1998) *Prima dell'inizio*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
Scholem, Gershom (1966) *Le Origini della Cabalà*, Il Mulino, Bologna.
Toaff, Gadiel (a cura di) (1988) *Sepher Yetzirah*, Carucci, Roma.



Alcune riflessioni sulle valenze iniziatiche di un sito ipogeico di Età moderna

di Fabio Martelli
Università di Bologna

An ancient site near Laterza, in the land of Taranto, suggests the hypothesis of an initiatory ritual performed since the XVII century around the simbology of the Iberian Order of Alcantara. The members probably had a military background. Also in the XVIII and XIX centuries the same place had an initiatory role.

Il territorio delle murgie tarantine offre al visitatore alcune delle più affascinanti e spettacolari gravine, termine con cui si designa quella struttura geomorfica costituita da profondi valloni, forre e anfratti di ogni sorta sui quali si aprono, a volte in posizione sommitale, a volte a metà stessa della parete, specchi e grotte sovente profondi, ampi e spaziosi; tale caratteristica fece di un simile contesto un luogo ideale per le prime forme di popolamento, offrendo infatti ripari naturali che potevano tuttavia facilmente essere poi ampliati dall'opera dell'uomo in ragione della relativa friabilità della roccia, suscettibile di essere ulteriormente scavata, anche con strumenti assai semplici. Le

testimonianze archeologiche presentano infatti una quasi ininterrotta successione di insediamento dall'età neolitica, con interessanti connotazioni idiotistiche del periodo neolitico (la cosiddetta "civiltà di Laterza") per poi mostrare una vasta forma di popolamento dall'età del bronzo sino all'età romana stessa. Dopo aver infatti ospitato numerosi insediamenti mesapici, la regione diventa di un certo rilievo anche in virtù della sua collocazione a ridosso del percorso della Via Appia antica; anche la cittadina che è oggetto di queste sintetiche osservazioni, Laterza, conobbe un certo sviluppo proprio come luogo di passaggio e sosta rispetto alla Via Appia antica: posta a 340 metri d'altezza



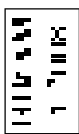


sul mare, Laterza fu molto frequentata in età romana, come attestato da monete, necropoli, ma soprattutto dai resti di una *mansio* in località Candile, di un acquedotto e di un *castrum*; da quest'ultimo in età umanistica veniva proposta una etimologia che avrebbe dovuto dar conto del nome stesso dell'insediamento: Laterza altro non sarebbe che il ricordo topografico della presenza di militari della *legio* terza nel suo territorio, tesi questa ripresa sovente nei secoli dagli eruditi locali ma del tutto destituita di qualsiasi fondamento; mentre in età medievale il

territorio laertino, in sintonia con il generale assetto di tutta la murgia tarantina, conosce una nuova forma di utilizzo delle strutture naturali e artificiali che si aprono lungo le gravine. Dopo essere state luogo d'abitazione per pastori e contadini, ma anche di ricovero degli armenti e luoghi di inumazione, sotto l'impulso dei monaci basiliani, le grotte stesse diventano straordinarie chiese rupestri. Non è possibile in questa sede dar conto di tutte le importanti caratteristiche di questo fenomeno sotto il profilo della storia religiosa e della storia dell'arte; basterà ricordare che, in particolare tra IX e XIV secolo, le grotte di questo e altri territori dell'antica Puglia vengono coperte da straordinari affreschi che, in perfetta aderenza con l'evoluzione stilistica della lontana capitale romea, propon-

gono immagini di santi, soprattutto santi militari come san Giorgio, figure spesso avvolte da vesti imperiali come nel caso dell'iconografia di san Teodoro e ad esse si affiancano importanti cicli dedicati alla vita del Cristo. Le poche testimonianze epigrafiche contenute in queste chiese rupestri mostrano tracce di bilinguismo: sono infatti compresenti iscrizioni in lingua greca (spesso citazioni neotestamentarie) ma anche e addirittura prevalenti per numero, scritte in lingua latina; se l'insediamento dei monaci basiliani può essere in qualche modo ricondotto al

periodo iconoclasta, assai più evidente è la trasformazione interna delle strutture delle chiese per il progressivo affermarsi del controllo della chiesa latina su questi territori: scompaiono infatti le partizioni tipiche della liturgia bizantina, anche se le tematiche pittoriche per lungo tempo rimangono collegate alla tradizione orientale. Si può infine aggiungere che una caratteristica interessante di questi cicli è rappresentata dai relativamente frequenti riferimenti ai Vangeli apocrifi e alla tradizione apocrifia in genere, nonché dalla persistenza di una specifica iconografia trinitaria che scompare dal territorio solo quando una bolla papale ne inibisce specificamente l'utilizzo. Nel X secolo dal punto di vista ecclesiastico Laterza dipendeva dalla diocesi di Acerenza, ma solo al 1064





rimontano le prime testimonianze relative invece al possesso feudale del territorio, concesso da Roberto il Guiscardo a Roberto dei Loffredi della contea di Matera; nell’XI secolo la chiesa di Laterza viene poi concessa da Alessandro II all’arcivescovo di Acerenza e

Matera, mentre nel 1080 il centro di Laterza e i suoi dintorni passano al conte Amico dei Loffredi e a quest’ultimo succede il primogenito Alessandro, il quale governa per quasi sessant’anni in modo oculato e tale da lasciare grata memoria di lui presso i suoi sudditi. Le più importanti testimonianze storiche riguardano tuttavia il Cinquecento: constatiamo infatti, sulla base dei censimenti del regno napoletano, una crescita della popolazione nella prima metà del XVI secolo; nel 1532 vengono infatti registrati 634 fuochi che nel 1561 diventano 952; al contrario, alla fine del secolo, il censimento del 1595 indica un decremento che porta la popolazione a 744 fuochi. La vita cittadina comincia a strutturarsi anche sotto il profilo religioso in maniera decisamente più complessa: nel 1537 ad opera di padre Tullio di Potenza viene infatti istituito l’ordine dei Cappuccini ed è a questi anni che si data una svolta istituzionale ancora più importante. Con privilegio di Carlo V nel 1541 Laterza diventa marchesato e il titolo viene

attribuito a Pietro Antonio d’Azia e la sua famiglia governerà il territorio fino al 1655; nel 1544 Giovanni Battista I d’Azia inizia una complessa e radicale trasformazione dell’insediamento urbano: la parte per così dire rupestre, con le sue

chiese, viene emarginata dalla nuova struttura urbana alla quale il marchese dà un assetto ormai pienamente consono alle forme e alle concezioni del tardo Rinascimento; il vecchio castello, opera prevalentemente



militare, si trasforma infatti in un affascinante palazzo residenziale. Nel 1544 iniziano anche i lavori di pubblica utilità all’interno del nuovo centro urbano che si va evolvendo, in particolare la cosiddetta “fontana medievale” con undici mascheroni in bronzo, rifornita permanentemente di acqua corrente attraverso un lungo canale che si collega al fondo della gravina. Al di là delle intenzioni riformatrici dei primi governanti del marchesato, la famiglia d’Azia assume rispetto a Laterza e al suo territorio un atteggiamento tipico di tutta la nobiltà del regno napoletano in quel periodo: un intenso sfruttamento in termini fiscali della popolazione urbana e contadina, una evidente forma di disinteresse per le problematiche locali ma anche per la valorizzazione, in termini anche strettamente economici, a



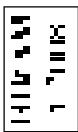


vantaggio dei marchesi stessi, dei vasti latifondi di loro proprietà. Ne è testimonianza indiretta la forte crisi religiosa che caratterizza questo periodo: già nel 1543 l'arcivescovo di Acerenza, dopo una visita pastorale, aveva denunciato l'immoralità, l'ignoranza e la depravazione del numeroso clero della città di Laterza, oltre quaranta sacerdoti, sette diaconi, diciannove suddiaconi, sei chierici; in riferimento in particolare ai chierici, l'arcivescovo aggiungeva addirittura che *ignorant quod sunt sacramenta*

ecclesiae, quod sunt peccata mortalia et praecepta legis. Nonostante gli sforzi del marchese d'Azia la situazione era solo temporaneamente migliorata: una nuova generazione di sacerdoti, certo, come padre Lettore Lorenzo, missionario, Vincenzo Fedele, anch'egli inviato nelle Indie, padre Mastro Giovanni, importante letterato, sono figure che, in sintonia con la riforma cattolica, cercano di ridare prestigio e credibilità alle strutture ecclesiastiche, anche se tuttavia continuano a segnalarsi da più parti le condotte immorali del clero laertino, in particolare per ciò che attiene ai comportamenti sessuali; d'altronde l'accesso al sacerdozio era in quest'epoca, in molte circostanze, esclusivamente un modo per promuovere la condizione

sociale e dare una sicurezza economica all'interno di contesti familiari di estrema povertà. Il marchesato fu retto dal 1655 al 1681 da Ippolita Alberini d'Azia, cui successe il figlio, Nicola Perez Navarrete che inaugura il marchesato di tale casata che si conservò sino alla promulgazione delle leggi contro i feudi. Per avere un'idea del ruolo patrimoniale che i marchesi esercitavano all'interno del territorio laertino si può fare riferimento al catasto onciario che, con riferimento ai primi

decenni del Settecento, indica con puntualità innanzitutto la complessa ripartizione in termini qualitativi dei terreni, divisi in terre seminate, pietrose, boschive, votate al pascolo e paludose; le prime, cioè quelle di un certo tasso di redditività, sono percentualmente pochissime; di tutto questo insieme di aree di scarso interesse economico, niente era ecclesiastico, i cittadini possedevano 4450 tomoli, quelli forestieri 3093, la città di Laterza, con i suoi magistrati, solo 2839, mentre il marchese, a quell'epoca Francisco Perez Navarrete, ne possedeva 4125 composti sia da beni feudali, sia da beni burgensatici, cioè proprietà comprate ed è inutile aggiungere che le terre di maggiore interesse sotto il profilo economico, quelle seminate e buona





parte di quelle destinate al pascolo, rientrano in non piccola misura tra i beni dei marchesi di Laterza. Si può infine rilevare che un certo misticismo viene attestato in più circostanze: il 23 marzo del 1650 il pastore Paolo Tria, non certo casualmente servitore del marchese Gianbattista d’Azia, asserisce di aver avuto la visione della Mater Domini nella grotta di San Domenico; si crea così un culto particolare, celebrato *in perpetuum* il 20 mag-

gio di ogni anno con un’apposita festa, dal momento che il governo, i popoli, i procuratori del capitolo di Laterza, sulla scorta di questa tradizione eleggono la Vergine sotto il titolo di *Mater Domini* come patrona particolare, signora e protettrice della città. È questo il contesto storico, descritto in estrema sintesi, in seno al quale va ricondotto il monumento oggetto del nostro interesse: Laterza infatti, ricca di chiese rupestri, peraltro in pessimo stato di conservazione, nota anche per un insieme di importanti santuari costruiti essi stessi tra la metà del Seicento e quella del Settecento ancora nell’area delle gravine, offre anche una sorta di monumento atipico, quasi un *unicum*, cioè una struttura ipogeica di carattere rigorosamente profano, detta secondo l’uso locale la “cantina spagnola”; la prima e più vistosa peculiarità

del manufatto consiste nel fatto che esso rappresenta l’unico caso di struttura ipogeica di carattere indiscutibilmente profano in un territorio in cui gli insedia-



menti trogloditici affrescati sono esclusivamente di carattere religioso; a ciò si aggiunga che, come vedremo, la stessa “cantina spagnola” è un luogo iniziatico, anche se restano da stabilirne origini, finalità e specifica contestualizzazione. Va infine ricordato che, in sen-

so più generale, tutte le strutture ipogee di Laterza, soprattutto in ragione del quasi irrisarcibile degrado subito dai loro affreschi, hanno conosciuto scarsa attenzione da parte degli storici dell’arte che si sono piuttosto concentrati, com’è logico, sulle splendide chiese rupestri dei comuni della regione circostante. Tale focalizzazione, tuttavia, ha fatto sì che anche la cosiddetta “cantina spagnola”, con i suoi affreschi profani, estranei dunque per registro iconografico, tipologie narrative, assetto funzionale e anche epoca (il manufatto in oggetto, pur avendo origini assai più antiche, conosce la sistemazione attuale intorno al XVII secolo) sia stata per così dire abbondantemente trascurata nell’ambito degli studi sul territorio. Si deve tuttavia aggiungere per completezza che ogni valutazione su questa struttura ipoge-

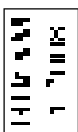




ica è comunque resa particolarmente difficile dall'assenza di testimonianze specifiche riconducibili ad essa nelle storie del territorio, negli atti notarili o in qualsiasi altra attendibile documentazione; a quest'ultima categoria infatti non possono essere ricondotte le tradizioni, recepite talvolta dagli storici locali, che si presentano essenzialmente come tentativi di analisi eziologica del monumento risalenti al XIX secolo e solo in parte collegabili ad una tradizione orale, ma piuttosto risultato di personali riflessioni. Quanto poi alla stessa tradizione orale relativa al sito, essa pare indubbiamente tardiva e comunque contaminata dalla formazione del nuovo stato unitario italiano, con le sue consapevolezze, le sue categorie di valori e disvalori, cosicché ciò che viene presentato come popolare, pur se nato all'interno delle classi sociali inferiori del luogo, è in realtà una sorta di rilettura di eventuali tradizioni idiotistiche alla luce degli imperativi ideologici della nuova realtà italiana. L'attuale articolazione architettonica del sito è frutto di molteplici rimaneggiamenti sviluppatasi tra il XVII e il XIX secolo e in riferimento, tuttavia, al periodo che maggiormente ci interessa, cioè il Seicento, quando per l'appunto questa struttura ipogeica diventa un luogo

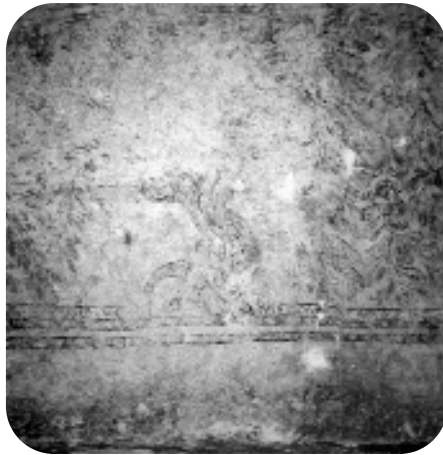


“iniziatico” di carattere non religioso, si può asserire che essa doveva presentarsi come un ambiente di forma sommariamente rettangolare, vasto, sufficientemente elevato in altezza; esso conservava ancora tracce di una precedente tripartizione che potevano anche avere una qualche finalità funzionale all'interno del suo utilizzo seicentesco e che per questo probabilmente furono conservate. In ogni caso il luogo si prestava ad ospitare agevolmente la riunione di molte persone. Come già detto, il manufatto presenta diverse fasi di utilizzo: la prima, di epoca non determinabile, si riconduce sicuramente ad una funzionalità cultuale; in altri termini esso dovette essere una delle tante chiese rupestri del territorio, come chiaramente attestato dalla presenza dei resti di un affresco che raffigurava la cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre, tema che ritorna abbastanza frequentemente negli affreschi del territorio pugliese tra XI e XIV secolo. Di questa prima fase non vi è altra testimonianza: con ogni probabilità la trasformazione ad uso profano non discende da una sorta di processo di secolarizzazione, legittimo o arbitrario, quanto piuttosto dall'abbandono spontaneo della vecchia chiesa rupestre, circostanza collegabile in tutto il territorio di Laterza ai grandi pro-





getti di ristrutturazione architettonica dei primi marchesi d’Azia; questi ultimi, dopo avere spostato al di fuori della zona specificamente definibile come delle gravine il nuovo centro della cittadina, provvedono poi in certa misura a colonizzare culturalmente anche il precedente insediamento con tutta una serie di imponenti edifici sacri che insistono sui margini dei valloni originariamente sede per l’appunto delle chiese rupestri. Queste ultime, tranne le più importanti, vengono quasi subito abbandonate e la stessa formazione di sedi locali di importanti ordini religiosi favorisce questa sorta di progressivo processo di oblio della precedente tradizione rupestre; abbandonato a se stesso, il sito di questa chiesa, di cui non è noto il nome, né in rapporto al quale esiste alcuna altra testimonianza, dovette presentarsi come luogo ideale per un gruppo sociale che intendeva sviluppare in forma occulta, cioè celata ai profani, le proprie riunioni, attività e rituali. Che si trattasse innanzitutto di un luogo di assemblea è testimoniato dai lunghi banconi scavati nelle pareti stesse della struttura ipogeica; molti elementi indicano che questa articolazione risale al XVII secolo, anche se successivamente fu parzialmente rimaneggiata. L’elemento più interessante del manufatto è sicuramente rappresentato dai ricchi ed enigmatici affreschi disposti lungo le



pareti: si tratta di cicli narrativi realizzati a fresco con colori che nonostante il passare dei secoli restano ancora vivaci e squillanti; in merito alle tematiche iconografiche proposte si possono fare sostanzialmente due partizioni: una parte del ciclo ha una natura tipicamente militare, compaiono infatti uomini armati, scene di combattimento altamente ritualizzato e simbologie belliche di ogni sorta nonché temi di sapore licenzioso; un’altra parte, invece, attigua alla precedente, offre immagini della vita civile, feste, dame, notabili, carrozze, con dettagli a volte rimarchevoli, quali appunto i gioielli delle nobildonne. Va subito precisato che questo secondo ciclo meno esteso è con ogni evidenza successivo al precedente e si collega pertanto ad una seconda fase di utilizzazione della struttura ipogeica; per quanto attiene alla presente ricerca è allora la parte più antica, quella relativa al “contesto militare”, a presentare gli elementi di maggiore interesse; mi soffermerò solo su alcune immagini particolarmente significative in termini simbolico-ideologici, a cominciare dalla figura di un guerriero riconoscibile come tale per la lunga spada a due tagli cui egli si appoggia; il costume e l’acconciatura potrebbero a prima vista ricondurre cronologicamente alla metà o alla fine del

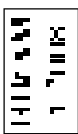




XVI secolo, salvo alcuni dettagli relativi al vestiario e alla spada stessa che appaiono invece chiaramente riferibili al XVII secolo avanzato; si tratta di una sorta di deliberato arcaismo che si ritrova poi in molte altre figure. Se il guerriero sopra descritto appare trattato in termini sobriamente naturalistici, una raffigurazione decisamente più astrattizzante e naïf propone invece una singolare scena di combattimento tra due personaggi, entrambi protetti da grandi scudi rotondi; i due uomini, entrambi glabri, non indossano armature, ma vesti ordinarie (un falsetto e un curioso tocco a tamburo di forma circolare). La figura più grande è colta allora nell'atto di pugnalarlo con sorprendente brutalità di dettagli l'altro personaggio alla gola con un pugnale corto e dalla lama larga; interessante ancora l'insieme di cavalieri corazzati che compare a fianco di queste figure; i dettagli sono in questa circostanza maggiormente curati e tutto lascia supporre che si voglia descrivere una sorta di cavalcata d'onore, visto che, pur essendo perfettamente armati, i cavalieri stessi indossano ricche ed elaborate acconciature, incompatibili con una vera e propria azione bellica. La volta doveva essere riccamente decorata attraverso uno schema di riquadri sommariamente geometrizzanti, molto vivaci in termini cromatici; pur avendo affidato la fun-



zione esornativa quasi esclusivamente ai grandi cicli affrescati, i costruttori o meglio i ristrutturatori di questo curioso monumento non tralasciarono alcune **i n t e r e s s a n t i** soluzioni ad alto rilievo; così ad esempio è per una grande e possente immagine di cavallo da guerra che emerge prepotentemente dalla parete. Per quanto riguarda l'esecuzione, ancorché sommaria per quello che riguarda l'animale stesso, va tenuto conto, del resto, che il tempo ha ampiamente usurato questa come tutte le altre parti del monumento, che è ricco invece di puntuali e accurati dettagli circa la sella; si tratta non solo, indubbiamente, di una sella ad usi bellici, ma soprattutto essa appare del tutto identica a quella delle cavalcature del grande ciclo affrescato; nella parte alta, invece, di una delle pareti, emergono enigmatiche alcune immagini abitualmente dette "dei monaci": si tratta anche in questo caso di un altorilievo in cui è possibile ancora oggi distinguere almeno una figura incappucciata. Il resto risulta troppo rovinato per giungere a conclusioni precise e pur tuttavia sembra legittimo affermare che con ogni probabilità altre figure, forse simili alle precedenti, dovevano affiancarsi a queste ultime; che si tratti di monaci, nonostante questa sorta di *cucullus*, è tuttavia una problematica ancora oggetto di





definizione, soprattutto in riferimento alla natura funzionale e simbolica del sito, sulla quale rapidamente ritorneremo. Ultima notazione, invece, per ciò che attiene l'altro ciclo affrescato, quello per così dire riservato alla vita civile: sotto il profilo stilistico esso appare sicuramente posteriore di alcuni decenni, diversa tra l'altro è anche la mano e, per così dire, la scuola che realizza questa parte degli affreschi della struttura

ipogeica; vi è infatti una maggiore attenzione ai dettagli, una formalizzazione cronachistica più dettagliata, una scelta naturalistica molto più esplicita e, in senso lato, si può senza dubbio parlare di una migliore qualità dell'esecuzione. Si tratta con ogni evidenza di maestranze locali, i cui riferimenti debbono essere ricondotti a scuole popolarresche chiaramente escluse da quelle che sono le piccole o grandi committenze formali dello stesso territorio laertino; chi ha deciso la stesura degli affreschi riconducibili a tematiche militari ha, in altre parole, affidato questo compito a maestranze non particolarmente qualificate, pittori cui probabilmente nelle ordinarie committenze pubbliche spettava esclusivamente di affiancare i singoli artisti per completare decori o altri elementi esornativi; e ben si vede in questa circostanza con quanta difficoltà essi

abbiano cercato invano di padroneggiare e tanto meno di risolvere problemi prospet-

tici, la trattazione naturalistica dei visi o di parti del corpo. È possibile anche in questo contesto riscontrare alcune differenze, cioè parlare di un maestro primario, quello cui potrebbero essere riconducibili le figure dei cavalieri e di una "Scuola", volenterosa, ma ancora più inesperta per ciò che attiene le altre figure. Lo stesso stilema complessivo

adottato per dare al tutto una cifra stilistica, per così dire, unitaria, ci propone tuttavia un parallelo interessante: la città e il territorio di Laterza già nel Seicento diventano celebri per le produzioni ceramiche ed è a queste ultime che si deve guardare per riscontrare i modelli figurativi adottati nel nostro ciclo. In primo luogo quindi, con ogni probabilità, ad esperti dell'arte figurina fu affidato il compito, in parte con ogni evidenza superiore ai loro mezzi espressivi, di realizzare il grande ciclo affrescato; ma tale circostanza consente anche di formulare una sorta di generica datazione che suggerisce pertanto il XVII secolo, o meglio la seconda metà di esso, come momento presumibile di affrescazione dell'insieme degli affreschi di carattere militare; l'altra mano, più esperta, anche se essa stessa non scevra di limiti tecnici, si vide invece assegnare la committenza del-





l'altro ciclo, quello relativo alla vita civile; l'artista o gli artisti che li realizzarono avevano in primo luogo un'estraneità differente: per quanto modesti, cioè, erano comunque pittori di professione. In secondo luogo si può senza dubbio affermare, a cominciare dallo stile in cui gli affreschi sono eseguiti, che i riferimenti non sono più, in questo caso, riconducibili all'arte popolare e in generale al



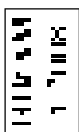
mondo delle raffigurazioni ceramiche ma piuttosto ai cicli delle maggiori chiese presenti nel territorio laertino e nei suoi dintorni. Anche in questo senso gli archetipi ci riportano in pieno XVIII secolo, una datazione confermata peraltro da alcuni elementi oggettivi: l'abbigliamento, in particolare delle figure femminili, i gioielli ostentati da queste ultime e le stesse carrozze sovente raffigurate. Come già detto, per ciò che concerne le uniche tracce di bassorilievi, essi sono tra loro innanzitutto coevi e, proprio in relazione sia alla collocazione fisica all'interno dei cicli della vita militare e più puntualmente poi con riferimento alla caratteristica delle selle, si possono assolutamente considerare coevi a questi ultimi, anzi realizzati contestualmente ad essi.

Siamo così giunti a tre fasi di utilizzo del sito, una prima risalente ad un'epoca genericamente compresa tra XI e XIII secolo, quando il luogo è una delle tante chiese

rupestri; a tale periodo segue poi una lunga fase di abbandono, sicuramente resa irreversibile dalle riforme dei primi marchesi d'Azia; quindi, circa cento anni dopo,

nella seconda metà del XVII secolo, ecco una sua ristrutturazione, parziale da un punto di vista architettonico, dal momento che quasi ogni traccia del precedente modello di organizzazione finalizzato alla liturgia

scompare, per essere sostituito invece da un'altra esigenza funzionale, quella assembleare attestata dai banconi; in questa fase più della metà della struttura ipogea come appare adesso, o forse addirittura l'interezza di essa viene ricoperta da affreschi che celebrano momenti e rituali della vita militare. Con un ulteriore balzo nel tempo di parecchi decenni, probabilmente intorno alla metà del XVIII secolo, un altro e certo ben diverso gruppo sociale sceglie anch'esso come luogo essenzialmente di riunione questa struttura ipogea e provvede ad adattarla, almeno in senso iconografico, alla nuova autoidentità degli occupanti; si celebrano così attraverso nuovi affreschi che forse ricoprono una parte di quelli precedenti le gioie e le glorie di un certo notabilato cittadino. A quest'ultima fase, intorno agli inizi del XIX secolo, deve poi essere seguita una nuova forma di abbandono: testimonianze attendibili indicano infatti che nell'Ottocento

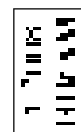




tutto, anche nella fase post unitaria, i capofamiglia del territorio laertino sollevano riunirsi qui per risolvere tra loro controversie o adottare importanti decisioni; un certo clima iniziatico doveva ancora regnare, vista l'esclusione perentoria delle donne da questi consessi e l'ammissione ad essi dei giovani solo quando questi ultimi avessero raggiunto la maggiore età e anche un qualche ruolo sociale di una certa rilevanza. Dopo quest'ultima fase, infine, il luogo cade definitivamente nell'abbandono fino ai recenti restauri che allo stato sono ancora quasi esclusivamente di carattere conservativo, cercando cioè di evitare la distruzione completa del sito a causa dell'umidità, delle infiltrazioni d'acqua e soprattutto dei forti sbalzi termici stagionali che incidono pesantemente sugli affreschi non più protetti da un microclima che li aveva tutelati per secoli e che, vien fatto di pensare, doveva in qualche modo riconnettersi esso stesso ad una chiusura dell'accesso alla cosiddetta "cantina spagnola" con una o più porte. A prima vista, questo monumento sembra rivelarci una microstoria dimenticata della Puglia profonda, non lumeggiata neppure da una qualche testimonianza letteraria o archivistica e perciò (come è stato in gran parte fatto), trascurabile e segnalabile solo a titolo di curiosità, come anomalia



nella natura funzionale dell'utilizzo degli spechi delle gravine, altrimenti omogeneamente riconducibili al peraltro complesso panorama delle chiese rupestri. Credo, tuttavia, che emergano elementi evidenti di peculiare interesse, a cominciare dal fatto che l'ignoto gruppo sociale che intorno alla seconda metà del Seicento decise di dotarsi di questa bizzarra sede la concepì come luogo del tutto particolare e sotto ogni aspetto caratterizzato in termini decisamente iniziatici, a cominciare naturalmente dalla scelta stessa di rifugiare da una costruzione in elevato, simile a quelle che andavano punteggiando il territorio, in perfetta sintonia con le scelte architettoniche e di decoro urbano dei marchesi d'Azia e poi dei loro successori. Si aggiunga poi che lo stimolo alla crescita e alla ristrutturazione urbanistica, comprendente peraltro prima un sostanziale abbandono dell'area della gravina e poi una sua riorganizzazione, attraverso soprattutto edifici ecclesiastici in termini completamente diversi, voluta e promossa dai marchesi di Laterza, fu presto seguita e imitata dal notabilato locale, che diventa anche in virtù di questa modificazione una forza sociale rilevante e trainante. Ancora una volta è l'architettura dell'insediamento stesso che ce ne dà testimonianza, oltre ai registri archivistici: l'insediamento

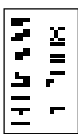


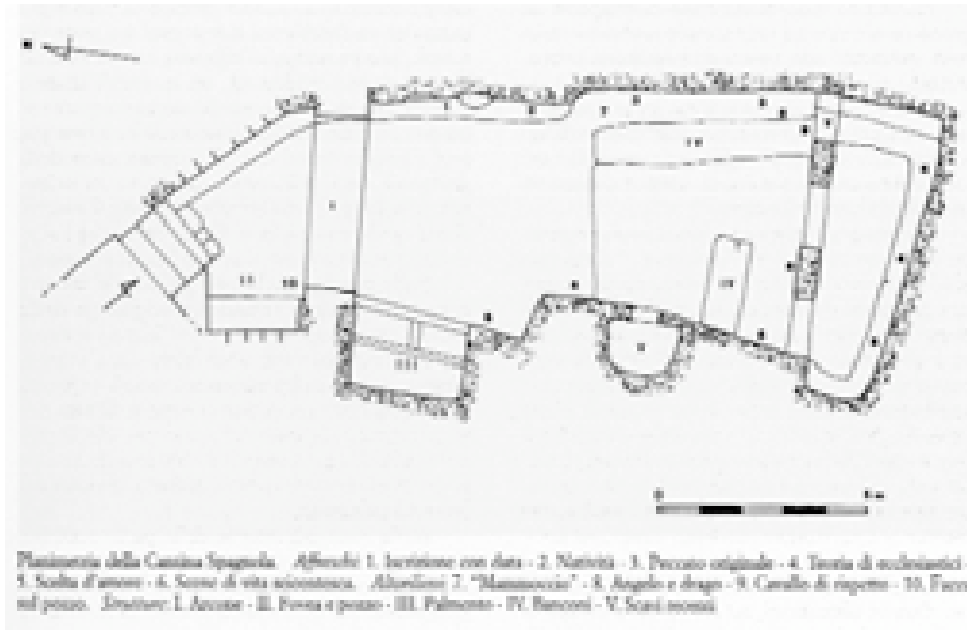


urbano propriamente detto viene ora distinto in funzione delle tipologie abitative, le cosiddette case terranee, le case camizzate, le case ad un solo piano, le camere soprane; su questi moduli architettonici chiaramente collegati alle classi sociali inferiori o medio-basse, spiccano invece le cosiddette case *palatiales*, edifici sopraelevati dove abitano i cosiddetti signori, divisi essi stessi, sulla base del censo e delle professioni, in maestri, grandi maestri e magnifici; questi ultimi rappresentano una sorta di culmine della società laertina e sono costituiti essenzialmente dai membri dell'ordine dei notai, cui vengono aggregati successivamente altri soggetti di particolare rilevanza in termini censitari. Il gruppo sociale che invece si impegna nella ristrutturazione del sito ipogeico sfugge a questa filosofia che non è solo architettonica, ma anche ideologica e sceglie di ritornare invece in un'area abbandonata o comunque relegata, di rifuggire dunque da quella visibilità dello status sociale che si lega per l'appunto alle costruzioni in elevato e di celarsi piuttosto nelle viscere della terra, utilizzando ovviamente una preesistente e ormai labescente chiesa rupestre. Si noti poi che questo gruppo che dunque "contrasta" in tal modo gli indirizzi del marchesato, ma anche quelli del notabilato locale, o quantomeno se ne tiene accurata-



mente a distanza, non è del tutto sprovvisto di mezzi economici: pur non trattandosi di artisti di valore, esso è in grado non solo di provvedere al consolidamento, alla sostanziale ristrutturazione architettonica della chiesa, con l'abbattimento delle parti riconducibili alle funzioni liturgiche, ma anche di procacciarsi pittori non certo eccelsi, con ogni evidenza provenienti dalle migliori maestranze del mondo figulino, ma comunque impegnati a lungo in quell'impresa; anche scalpellini di qualità in apparenza relativamente migliore trovano in questo luogo un'occasione di lavoro, realizzando appunto quantomeno il grande cavallo e i cosiddetti enigmatici monaci; il tutto comporta un onere economico rilevante e dunque sottintende che i committenti sono essi stessi dotati di risorse (per l'epoca e per il contesto locale) tutt'altro che trascurabili; si potrebbe dire che essi rappresentano una sorta di segmento delle classi medio-alte laertine almeno appunto in termini censitari che sente però il bisogno di occultarsi e di celebrare qui i riti della propria identità, al di fuori di ogni altro gruppo sociale o istituzione. Nulla possiamo dire circa l'identità nominativa dei membri di questo gruppo, ma del pari è abbastanza facile divisare la sua origine sociale e la sua attività di sostentamento: si tratta infatti chiaramente





te di militari e di militari di un certo livello viste le risorse che possono dispiegare, non comandanti ovviamente, ma diciamo piuttosto uomini che, abbracciando il mestiere delle armi, hanno raggiunto gradi di medio livello e con essi una sostanziale condizione di benessere. Resta allora da chiedersi perché mai invece di integrarsi nelle prospettive architettoniche e simboliche di un centro urbano in crescita, in sintonia con il notabilato cittadino o con le grandi strategie dei marchesi d'Azia, essi abbiano voluto occultare il proprio centro di riunioni; la prima ipotesi ci porterebbe a pensare ad una sorta di volontà antagonista, un'interpretazione chiaramente non sostenibile sotto molti profili: le gravine,

per quanto ormai distaccate dal centro urbano, continuano ad essere luogo di incontro per contadini e pastori e dunque i lavori, il muoversi delle maestranze non consentono di ipotizzare una sorta di centro occulto; in altri termini, i laertini dovevano ben sapere cosa si andava organizzando nell'antica chiesa rupestre, da parte di chi e con quali finalità. Ancora vi è poi un elemento assai più rilevante e determinante: la volta è ovviamente la parte maggiormente esposta all'umidità che filtra dall'alto della gravina e pertanto della assai semplice decorazione geometrica affrescata che la ricopriva ben poco si è conservato. Tuttavia, con colore verde, sono ancora ben riconoscibili numerose





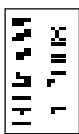
croci dell'Alcantara: si tratta di una simbologia a croce fiorita esclusiva e peculiare di un antico ordine cavalleresco spagnolo; ora, poiché il regno napoletano apparteneva alla Corona di Madrid, il porre l'intera struttura ipogeica sotto la simbologia dell'ordine dell'Alcantara rappresentava una scelta lealistica verso non solo il monarca ma anche verso tutte le strutture di governo locali che da esso discendevano, compresi naturalmente i marchesi d'Azia e più tardi i loro successori. Si tratta di un dato fondamentale, dal momento che



ci consente di ricongiungere le iconografie di questo monumento, esplicite per il loro riferirsi in maniera costante, trionfalistica e talvolta un po' cruda al mondo militare, ad una forma iconografica storicamente, a sua volta, legata a contesti storici ben noti e documentati; non è naturalmente questa la sede per ripercorrere la complessa storia di questo ordine cavalleresco, basterà ricordare che la difesa della città di Alcantara fu affidata nel 1214 all'ordine di Calatrava, ma che poi questo stesso ordine rinunciò a tale incarico e Alfonso IX di Leon trasferì allora questa funzione ai cosiddetti *Caballeros de Julian de Pereiro*; questi ultimi, in cambio, ottenevano di distaccarsi da un'impresata affiliazione rispetto all'ordine di Calatrava e adottavano, a loro volta, alcune regole dell'ordine

cistercense; poco a poco la definizione originaria, *Orden de San Julian*, cadde in disuso fino a che nel 1253 i maestri dell'ordine si diedero semplicemente il titolo di *Maestres de la Orden de Alcantara*; intorno a questa città si concentrarono naturalmente i primi possedimenti dell'Ordine, continuamente accresciuti dalle conquiste a discapito dei musulmani realizzate dagli stessi cavalieri; va notato che la storia dell'ordine più volte si intreccia in terra di Spagna con quella dei templari, dal momento che sia Alfonso IX che poi

Ferdinando III il Santo pensarono di concedere ai cavalieri dell'ordine dell'Alcantara anche giurisdizioni e priorati su città e territori originariamente conquistati proprio dai templari. Nel 1231 Magacela viene occupata dai cavalieri dell'Ordine e dopo la conquista di Cordova nel 1236 lo stesso Ferdinando III accresce ancora i donativi ai cavalieri, i quali intorno al 1302 godono del controllo su un'area approssimativamente stimabile a 7000 km². Naturalmente i rapporti con la Corona non sono sempre lineari e talvolta l'Ordine deve a sua volta rinunciare a città o territori, ottenendone in cambio altri non sempre in termini vantaggiosi; l'inizio, tuttavia, della crisi dell'Ordine stesso si riconnette alla politica di Ferdinando d'Aragona: nel suo progetto di centralizzazione dello stato egli intende

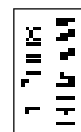




avocare a sé gran parte dei poteri territoriali, compresi quelli dell'Ordine stesso e così, per concessione di Alessandro VI, nel 1492 ottiene il titolo di Gran Maestro dell'ordine dell'Alcantara; questa concessione è ancora semplicemente vitalizia e tuttavia nel 1522 avviene la svolta definitiva: questa volta è Adriano VI a concedere a Carlo I, cioè Carlo Sacro Romano Imperatore, più noto come Carlo V, il titolo di Gran Maestro dell'ordine dell'Alcantara e degli altri due ordini militari spagnoli con carattere militare. L'ultimo Gran Maestro è quindi Juan de Zuniga e con il passaggio, nel 1492, del titolo di Gran Maestro al re d'Aragona la storia vera e propria dell'Ordine cessa; da questo momento si tratta esclusivamente di un Ordine non più cavalleresco ma con funzioni meramente militari e totalmente interno, ormai, alle istituzioni spagnole, dal momento che *de iure* il titolo di Gran Maestro spetta al detentore della Corona; il tutto viene infine razionalizzato nel 1875, quando l'Ordine diventa esclusivamente decorazione personale concessa dal re di Spagna per rilevanti servizi militari. Va tuttavia rilevato che proprio per questa svolta, quella appunto che attribuisce al re la funzione di Gran Maestro, l'appartenenza all'Ordine diventa, per così dire, un simbolo per eccellenza di lealismo verso la Corona; del pari, la progressiva perdita

d'importanza dell'Ordine stesso favorisce un'*adlectio* nelle sue file di moltissimi militari privi in origine dei requisiti richiesti in età medievale, quando l'Ordine aveva una specifica identità funzionale. Non si può affermare che tutti i militari spagnoli fossero *in pectore* membri dell'Ordine, ma piuttosto che l'accesso a quest'ultimo fosse tra le aspirazioni plausibili e legittime per qualunque militare iberico intendesse percorrere, naturalmente sapendosi distinguere in essa, una brillante carriera militare; non era più necessario

essere nobili per essere ammessi nell'Ordine, né avere ricoperto alti gradi militari: una carriera onorata nei ranghi medi era quasi sempre bastevole per vedere accolta la richiesta di accedere all'Ordine dell'Alcantara; di qui anche la sua costante perdita d'importanza sino poi alla sua definitiva trasformazione in mera decorazione per servizi militari. Riversiamo ora questi dati su quanto in precedenza detto sulla struttura ipogeica di Laterza: in essa un gruppo di militari, sicuramente legati alla Corona iberica e dunque leali al potere sovrano e ai suoi rappresentanti territoriali, sceglie di celebrare i propri riti collettivi (essenzialmente verrebbe fatto di dire di carattere autoidentitario) in un luogo celato agli occhi degli estranei e pone il tutto sotto la simbologia forte dell'Ordine dell'Alcantara-

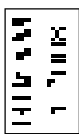




ra, segno distinguente e chiaramente riconoscibile non solo di devozione alla Corona, ma anche della volontà di una sorta di promozione sociale forse raggiunta da alcuni di loro o forse più semplicemente desiderata e considerata come meta agognata per tutti coloro che qui si ritrovano. Non è eccessivo allora affermare che la struttura ipogeica costituisce un raro esempio di luogo iniziatico in seno al quale un gruppo di militari ritualizza la propria autoidentità sociale e ideologica al di fuori del contesto sociale territoriale: va rilevato infatti che il mestiere delle armi, nel regno di Napoli come in molti altri stati, era qualcosa di avulso dall'esperienza ordinaria dei cittadini; i notabili di Laterza, come delle altre città, percorrevano le carriere civili della *noblesse de robe* e attraverso questa via potevano sperare in futuro, loro stessi o i loro discendenti, di essere nobilitati o dai feudatari locali o dal governo centrale. I marchesi di Laterza stessi, come molti altri esponenti della nobiltà iberica o napoletana, da tempo ormai rifuggivano il mestiere delle armi; quando i Borbone prenderanno definitivo possesso del regno sarà infatti necessaria una legge con cui imporre ai nobili stessi una partecipazione attiva nella creazione di una sorta di "esercito nazionale", impresa cui alcuni aderiscono con sincero entusiasmo (in alternativa alla precedente pratica che



li vedeva costretti, se volevano praticare il mestiere delle armi, a combattere all'estero, a volte per la monarchia spagnola stessa) altri invece vedono in ciò esclusivamente un sistema di promozione sociale, di avvicinamento alle filosofie di governo dei nuovi monarchi; prima di questa svolta i governanti iberici, ma anche i loro successori austriaci che per breve tempo avevano retto il regno ai tempi di Carlo VI si erano curati sostanzialmente di tener lontani baroni, notabili e popolino dalla carriera delle armi. La nuova fase vedrà l'accesso ai reggimenti ora reali, ora provinciali quale elemento di distinzione tra tre livelli di nobiltà, quella "generosa", quella "di privilegio" e quella "legale", ossia civile e questa differenziazione si andrà poi a formalizzare nel rango che tutti i casati potranno vantare in seguito. La via delle armi dunque diventa uno strumento essenziale per avere una parte all'interno del sistema di gestione del regno, talvolta un criterio in base al quale misurare la reale legittimità di appartenenza alla nobiltà dei vari singoli casati; in precedenza era stato esattamente all'opposto, come ricorda con grande efficacia lo stesso Doria nelle sue *Massime Generali e Particolari*, dove scrive che gli spagnoli, appunto, ma come loro anche gli austriaci, avevano stimato meglio perdere il vantaggio





che potevano avere da tanto numero di genti istruito nell'armi che esporsi al pericolo di avere un popolo agguerrito e poi non potessero agevolmente dominare. Nella Puglia del XVII

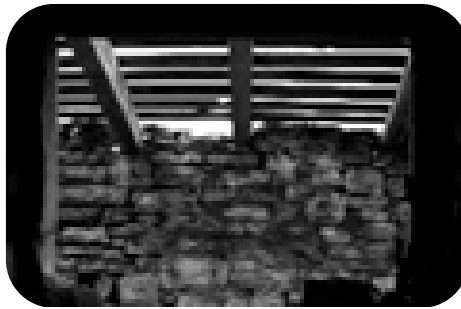
secolo il mestiere delle armi è dunque una funzione sociale molto particolare, spesso abbandonata, per non dire aborrita, dai grandi feudatari che in origine grazie ad essa avevano conquistato i loro privilegi. Esclusi da tale possibi-

lità, senza troppo celato sollievo, i membri del notabilato cittadino che speravano essi stessi di aggregarsi alla legittima nobiltà, fuggita dai contadini quale una delle massime minacce che potevano incombere su di essi, il rango militare finiva per compatte naturalmente i soldati di mestiere spagnoli, ma oltre ad essi anche elementi locali la cui marginalità dipendeva spesso da specifici percorsi biografici: figli naturali di nobili ed esclusi per qualche ragione da ogni beneficio patrimoniale, elementi del notabilato cittadino invisibili alle proprie famiglie o al contesto sociale di appartenenza, talvolta persino ecclesiastici che tardivamente avevano scoperto che una carriera abbracciata per ottenere mezzi di sostentamento non si atteggiava alla loro personalità e sceglievano di aggregarsi a un qualche esercito. Pur partendo da una base solidamente iberica, gli eserciti del regno diventavano soprattutto, col passare dei decenni, sempre più eterogenei; elemento comune era tuttavia l'atteggiamen-

to che verso questa professione veniva tenuto innanzitutto dal mondo cittadino e della campagna. Il soldato, come tramandano univocamente cronache, opere letterarie e documenti d'archivio è visto come

singolo o come gruppo quale apportatore di terribili problematiche, razzie, pesanti oneri economici e comunque di anomia generalizzata, ma anche i grandi feudatari guardano con per-

plexità e sospetto ad un insediamento sui territori di loro proprietà di forti unità militari, temute in quanto fattori di turbamento sociale e al tempo stesso di temporanea depressione dell'economia e di sicure spese da parte degli stessi casati nobiliari. L'elemento militare (e con questo termine non ci si riferisce al gentiluomo soldato, esso stesso già di origine nobile o nobilitato attraverso il mestiere delle armi, o ancora elevato a posizioni di comando attraverso i ranghi dell'esercito) costituisce dunque un elemento sociale paradossale: da un lato, oggettivamente, la monarchia riconosce in esso il fondamento della sussistenza stessa dello stato e in termini simbolici e ideologici esalta questa professione come elemento di naturale continuazione delle grandi glorie dei Spagna, dei cavalieri che hanno saputo contenere la minaccia islamica, degli eserciti della Riconquista, del mondo degli Idalgo che hanno reso temuto il nome della Spagna sui campi di tutta Europa; a questa forma-





le esaltazione non corrisponde poi, soprattutto al di fuori del territorio iberico propriamente detto, un'analoga accettazione del ruolo del militare nella società. È ovvio che nobili e comandanti vivono immediatamente una sorta di *adlectio* tra i membri della loro stessa classe e anche da parte dei ceti egemoni urbani e persino delle campagne. Altrettanto inevitabile è una sorta di cooptazione per i gradi intermedi, ma che comunque ancora collocano chi li detiene in una sorta di "notabilato castrense"; altra cosa invece è per gli alti livelli di ciò che oggi

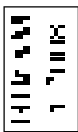
definiremmo i sottufficiali, per i soldati veterani e anche per gli ufficiali di rango inferiore, quasi sempre privi di titoli nobiliari e mal dotati in termini economici; tutti costoro vivono una condizione di *deraçi-né*, non integrati cioè nelle classi egemoni locali e al tempo stesso consci della loro oggettiva distinzione dal resto della truppa, quest'ultima essendo paragonabile, per molti versi, in quanto prestigio sociale al semplice contadino o all'artigiano. E non si tratta di un problema relativo a poche unità, dal momento che i sottufficiali veterani e gli ufficiali inferiori rappresentano sotto ogni profilo il nerbo dell'esercito spagnolo e anche al di fuori del territorio patrio costituiscono una componente di svariate migliaia di individui. Questa situazione ati-



pica si riproduce più o meno meccanicamente in ogni presidio e in ogni accampamento di truppe spagnole

di un qualche rilievo, né ciò è da considerarsi come peculiarità dell'esercito iberico: in misura analoga gran parte degli eserciti europei vive in questa contraddizione, accentuata per certi versi in Spagna proprio dalla tradizione guerriera costruita intorno all'ideologia della Riconquista e che pone l'accento sul mestiere delle armi dando ad esso una dignità formale che non si traduce poi in elementi di riconoscimento sociale e

ciò pesa particolarmente quando le truppe spagnole si trovano al di fuori del territorio nazionale (guardate con sospetto da oligarchie cittadine e da grandi nobili, questi ultimi spesso di origine iberica) senza alcun diretto supporto della Corona, costrette a confrontarsi con mondi differenti in termini linguistici, culturali e di organizzazione sociale. Del resto a credere al lungo resoconto che l'abate Fortis compilò nel XVIII secolo circa la condizione del popolo delle gravine, dedicando alcuni passaggi anche a Laterza, la società appariva spaccata in tre ben distinti contesti: il primo era ancora ovviamente quello della grande nobiltà, sempre più gravitante peraltro ormai verso Napoli, il secondo, quello delle forme di notabilato locale, che





il Fortis descrive come dinamiche, anche se spesso un po' pretenziose rispetto ai mezzi economici a loro realmente a disposizione e infine la plebe, quest'ultima disperatamente povera e addirittura in condizioni che il nostro abate ci racconta come quasi ferine, dando così una giustificazione al clima di degrado morale che egli vorrebbe imperante presso quella parte della plebe costretta ad occupare ancora quanto resta degli insediamenti trogloditici; al di là dei toni di severa censura illuministica e che hanno sicuramente il sapore dell'eccesso adottati dal Fortis, appare dunque chiaro che il mestiere delle armi, respingendo i gradi intermedi dell'armata da una qualche forma di organica accettazione presso i gruppi sociali egemoni delle città e ancora più in rapporto alla grande nobiltà locale, suggeriva implicitamente un'omologazione con una fascia sociale talmente povera, anche in termini culturali, tanto da far apparire impossibile ad ufficiali di basso grado e a sottufficiali veterani (comunque dotati di esperienze di combattimento, oltre che di mezzi non sempre irrilevanti) accettare di riconoscersi in quest'ultima. Credo che il singolare monumento ipogeico di Laterza sia in questo senso una sorta di risposta ad una condizione ritenuta iniqua e inaccettabile; è infatti l'esaltazione del mondo militare

quella che noi troviamo espressa con tanta semplice efficacia all'interno della cosiddetta "cantina spagnola"; si noti bene che in questo caso la nozione di luogo iniziatico ha un valore decisamente pregnante, dal momento che a radunarsi lì non sono cospiratori né antagonisti dell'ordine costituito, soggetti cioè costretti a celarsi rispetto a un mondo che secondo le leggi vigenti li esclude, ma al contrario sono quanti si sentono e si rico-



noscono come strumento portante del potere spagnolo in patria e soprattutto all'estero che decidono di autoescludersi da un contesto sociale che in qualche modo non li accetta, per celebrare occultamente, al di fuori degli sguardi indiscreti di chi non può comprendere, glorie, fastigi, etica, simboli e rituali del mondo militari. Della vita castrense si dà una descrizione puntuale, vibrante e al tempo stesso priva di reticenze, anche se personalmente ritengo che alcuni degli affreschi originali del XVII secolo siano stati poi coperti da quelli del secolo successivo, dedicati invece alla vita del notabilato e che dunque altri temi comparissero in questa narrazione. Anche semplicemente ciò che oggi è visibile ci consente di affermare che non vi

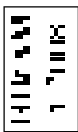




era momento della vita del soldato che non venisse raccontato in tutta la sua puntualità: figure di militi stanti, con le loro armi, ad indicare la funzione di vigilanza delle unità iberiche, sentinelle avanzate di un lontano potere che si irradiava da Madrid e che raramente trovava profondi consensi e simpatie al di fuori della madrepatria e ancora i simboli della gloria e dei fasti, effigiati in cicli di cavalcate in seno ai quali si possono distinguere peraltro due momenti: un gruppo di cavalieri mi pare narrare le parate vere e proprie, quelle in cui l'esercito mostra la propria efficienza dinanzi ai rappresentanti decentrati della Corona e ai notabili locali e un secondo tipo di cavalcate, quelle più squisitamente trionfali che seguono il ritorno dalle vittorie, una sorta di piccolo *triumphus*, celebrato appunto ancora in gran parte indossando le armi (non a caso talvolta parzialmente danneggiate), con cui si è combattuto e vinto il nemico. Infine, momenti di relazionalità sociale, quando imprecisate gentildonne, evidentemente rompendo gli steccati delle ordinarie divisioni sociali, vengono ad accompagnarsi a giovani ufficiali o a veterani sergenti. Ciò tuttavia non offusca la crudezza concreta del mestiere delle armi e anzi questo suo aspetto, quello in sostanza più connotante, ci viene ancora una volta descritto dagli affreschi



con brutale visibilità: si tratta di combattimenti in cui nulla è lasciato alla ritualizzazione tradizionale dei cicli pittorici, non lance che si infrangono su corpi corazzati, non lunghe spade che cozzano in duello, ma il corpo a corpo tra uomini coperti essenzialmente di ordinari abbigliamenti, di semplici giustacuore di panno, in cui il pugnale assai più che archibugi, armi da fuoco in genere o spade, rappresenta lo strumento vero con cui si dà o si riceve la violenza estrema. Il realismo si spinge persino a indicare, contrariamente alle consuetudini imperanti, nei punti più deboli (come prima di tutto quello della gola), il punto prescelto dall'aggressore per colpire il vinto ormai non più in grado di difendersi, visto che evidentemente nella colluttazione, come l'affresco ci mostra, ha perso a sua volta il suo pugnale. Gli affreschi rappresentano, perciò, un discorso che riunisce in una forma sintetica, ma al tempo stesso minuziosamente descrittiva glorie e orrori del mestiere delle armi; ne sono una visualizzazione senza censure, per l'appunto e al tempo stesso ne rappresentano anche un'ingenua e pur grandiosa esaltazione, quasi che la gloria militare non possa essere compresa se non nella complessità di tutte queste fasi. Non a caso non vi è una distinzione tra i registri dei fasti e delle parate da una parte e dei com-





battimenti dall'altra, ma gli uni si intercalano senza alcuna cesura rispetto agli altri, mostrando chiaramente come solo dall'applicazione di una violenza cruda, fisica e priva di regole derivi poi al soldato il diritto di celebrare dinanzi a tutti la propria gloria personale e quella della struttura di appartenenza. Gli affreschi ci propongono dunque una decisa rivendicazione auto-identitaria e in questo senso credo si possa cogliere in essi una duplicità di messaggi, il primo per l'appunto teso a rinsaldare l'identità di un gruppo altrimenti piuttosto eterogeneo, dal momento che credo che esso comprenda quell'insieme di sottufficiali di lunga carriera e giovani ufficiali, sufficientemente dotati in termini economici per fare eseguire un simile monumento, ma al tempo stesso esclusi per nascita e schemi sociali da una più diretta condivisione dei riti sociali del notabilato locale e ancora più dei grandi feudatari, questi ultimi appunto di origine spagnola. Questo gruppo non vuole farsi schiacciare da una sorta di marginalizzazione ghettizzante sulle plebi poverissime delle campagne e decide in qualche modo di celebrare i propri riti identitari dando a questi ultimi una valenza schiettamente iniziatica, senza che ciò sia imposto da alcuna forma di antagonismo, come dicevo, o tantomeno di con-



trapposizione al potere regio. Essi scelgono per i loro incontri un luogo sotterraneo, dando così una valenza occulta e quasi misticheggiante a queste assemblee, innanzitutto per conferire a tali momenti

un significato di profonda dignità. In secondo luogo credo che questa illustrazione quasi didascalica della complessità della vita militare sia rivolta a quanti, probabilmente pochi non ne erano,

volevano entrare o già erano appena entrati nei ranghi dell'esercito spagnolo, provenendo da condizioni personali di emarginazione sociale. Gli archivi ricordano infatti, come già si è detto, soggetti individuali appartenenti per nascita al notabilato cittadino, se non alla piccola nobiltà del territorio che, esclusi da benefici economici, costretti a carriere ecclesiastiche non certo suggerite dalla vocazione, trovano invece nel mestiere delle armi un elemento di riscatto. Questi ultimi, probabilmente in procinto di richiedere di entrare nell'esercito iberico o dopo essere stati accolti in esso, ricevono una successiva e più sostanziale forma di integrazione venendo poi chiamati alle assemblee di questo gruppo, almeno per quanto riguarda il territorio laertino e le sue adiacenze; in questo senso la dimensione dell'iniziazione è ancora più marcata: qui essi, già

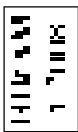




militari o in procinto di diventarlo, possono vedere quale sarà il loro futuro, negli aspetti angoscianti del combattimento e in quelli esaltanti dei successivi trionfi, vedranno il loro ruolo di baluardi dell'impero di Madrid e di personaggi temuti, ma al tempo stesso segretamente ricercati anche dalle gentildonne, ma conosceranno, dalle parole stesse di chi quel luogo ha voluto, quanta distanza e quali solchi vengano tracciati tra loro e il mondo del notabilato cui quanto meno sentirebbero il diritto di poter appartenere. Quella delle gravine è una realtà fatta di enormi squilibri, di mondi apparentemente contigui separati da abissi sociali e culturali; la grande nobiltà, spesso, come si è detto, di origine iberica, conosce in particolare nell'età di Carlo V e dei suoi immediati successori un momento di gloria e anche di un investimento concreto di risorse nel territorio; a testimoniare non è solo il caso laertino, con il suo ripensamento complessivo dell'abitato urbano, ma anche e ancor più la storia di altri centri, si pensi ad esempio alla piccola Bovino, dove la colta e potente famiglia dei De Guevara raccoglie in breve tempo una delle più importanti biblioteche dell'Italia meridionale e dunque dell'Europa del suo tempo, in un castello che sarà tanto celebre anche per



questo da ospitare, nei loro passaggi nel territorio, papi, cardinali e persino la stessa imperatrice Maria Teresa; ma questa breve stagione cessa, la filosofia dello sfruttamento privo di idee e di filosofie razionali prevale rapidamente, l'attrazione per le grandi città spopola i castelli feudali, anche se non è Napoli ad attrarre questa potente nobiltà, timorosa di confrontarsi faccia a faccia con gli organismi di governo della corte madrilenana, di cui spesso ignora le leggi e di essere guardata con sussiego da quella nobiltà maggiore che siede per l'appunto nella capitale. Il loro passaggio verso centri urbani sempre più grandi fa così da un lato la fortuna dei piccoli notabilati cittadini dei luoghi da essi abbandonati e la rovina economica del territorio, anche perché questi notabilati, retti spesso da notai che affiancano alla loro opera di leadership medici, avvocati e altri liberi professionisti, guardano al mondo delle campagne, vero nerbo produttivo del territorio, ma anche al settore dell'artigianato, con una sorta di malcelato disprezzo e di sostanziale albagia; ne consegue una spaccatura tra il piccolo mondo delle élite cittadine, la maggior parte delle quali assume un controllo quasi ereditario delle cariche giurisdizionali locali, e la realtà dell'attivo ma sempre più povero mondo artigiano e infine il disperato contesto delle campagne,





quasi privo di strumenti di protezione e in cui non a caso alligna sempre più forte il brigantaggio, le cui bande significativamente vedono alla loro testa uomini potenzialmente appartenenti alla piccola classe dirigente locale, sacerdoti che hanno abbandonato la tonaca, avvocati o liberi professionisti costretti a fuggire per qualche pendenza giudiziaria o rovinati da balzelli sproporzionati rispetto alle loro entrate reali. È a questo mondo in tumulto, fatto di realtà sociali latamente antagoniste tra loro ma sempre rigidamente chiuse, che debbono far

riferimento gli uomini che praticano il mestiere delle armi e che dall'emarginazione cui sono condannati ricavano per converso un senso di autoesaltazione della loro identità fino a volerla celebrare soprattutto davanti ai neofiti, (quanti, appunto, di origine locale sono stati accettati nell'esercito di Sua Maestà) in un apposito luogo che però sia chiuso rigorosamente a quel mondo di civili che rifiuta di aprire ad essi le proprie porte; un luogo iniziatico dunque, di carattere tutto profano e tuttavia viene fatto necessariamente di chiedersi se esso aveva sviluppato in qualche modo una sorta di cultura esoterica. Una prima risposta ci è fornita dalla semplice constatazione della quasi ossessiva ripetizione della croce fiorita, simbolo esclusivo dell'Ordine dell'Alcantara; è vero



che questo Ordine cavalleresco si era trasformato ormai in mero Ordine militare, che essendone divenuto Gran Maestro di diritto il re, si era poi proceduto ad abolire tutti i gradi inferiori dell'Ordine stesso, che ormai appartenere ai suoi ranghi era semplicemente un segno distintivo tra i militari iberici in termini di lealismo verso la Corona: e tuttavia l'evocazione di questo Ordine comportava un richiamo preciso ai valori, alle ideologie e ai saperi di quegli antichi cavalieri che avevano combattuto per la difesa della cristianità iberica,

che si erano interfacciati e tante volte sovrapposti ai templari, che si erano ancora, poi, rapportati all'Islam ovviamente non solo in termini di mera lotta militare. Sono i personaggi che nei romanzi del '600 venivano rappresentati come depositari di un'antica e gloriosa cultura, in procinto di scomparire dinnanzi all'emergere del mondo moderno e che proprio per questo trovavano naturale legarsi di amicizia personale, nel nome del valore bellico e della nobiltà d'arme proprio con i più eminenti campioni dell'armata musulmana. Del resto, questo mondo era cantato sia dai letterati della madrepatria, ma anche da meno celebri autori dello stesso regno napoletano, si pensi ad esempio alle opere di Agricoleto e tanti altri. L'esoterismo inteso come partecipazione a saperi e cate-



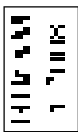
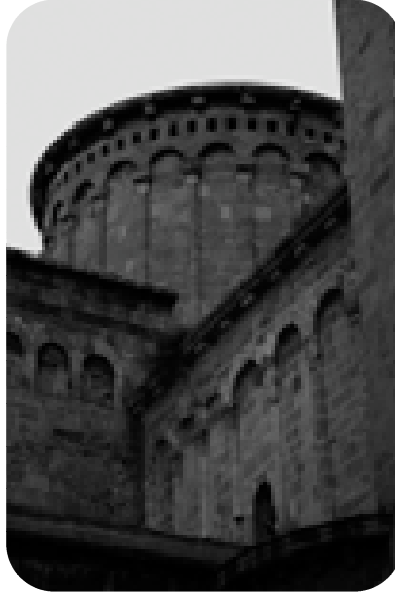


gorie di valori esclusive, riservate appunto agli iniziati, quasi senza distinzione di campo in senso confessionale, era perciò nell'immaginario collettivo del XVII secolo una peculiarità riservata ai cavalieri di questi antichi ordini; nel caso dell'ipogeo laertino vi è poi un'ulteriore, anche se poco decifrabile, citazione in questo senso: alludo al bassorilievo dei cosiddetti monaci che puntualmente richiama uno dei moduli performanti dell'Ordine dell'Alcantara alle sue origini, quel tema, per l'appunto, di adesione e obbedienza ai modelli della riforma monastica del tempo, qua-

si che anche il sapere dei monaci, non a caso grandi costruttori di cattedrali, fosse all'interno del retaggio culturale dell'antico Ordine dell'Alcantara, modificato profondamente ma mai soppresso proprio dalla stessa Corona spagnola. Resta naturalmente da domandarsi con quanta legittimità la simbologia dell'Ordine fosse evocata nella struttura ipogea di Laterza; la documentazione, pur incompleta, ci consente infatti di escludere in modo deciso che una sorta di *mansio* o comunque di luogo ufficiale di aggregazione legato all'Ordine sia mai stata instaurata in questo territorio; chi dipinse allora le croci fiorite, coloro che scolpirono nella penombra della grotta le immagini degli enigmatici

monaci lo fecero eseguendo gli ordini di una committenza che si riteneva legittimata a disporre, per l'appunto, dei simboli, dei valori e della storia dell'Ordine anche se istituzionalmente di esso non vi era, a livello locale, traccia. Naturalmente non si può escludere che uno degli artefici della ristrutturazione di questo sito appartenesse a titolo personale all'Ordine dell'Alcantara, il che tuttavia non lo legittimava in alcuna forma a creare un simile centro iniziatico né tanto meno ad accogliervi, sotto quelle insegne, altri militari o aspiranti locali al mestiere delle armi, dando

dunque al tutto una connotazione in cui l'ideologia riconduceva ad un mondo ormai remoto che al presente si declinava esclusivamente attraverso le patenti concesse dalla Corona e da questa sola. In altri termini, se anche un cavaliere dell'Ordine fosse stato presente sul posto, non avrebbe avuto titolo per creare una sorta di "tempio dell'Ordine" e fare di esso un punto di aggregazione stabile, oltre che occulto, per altri membri dell'esercito spagnolo ivi di stanza: una simile impresa avrebbe infatti dovuto avere formale autorizzazione da parte dell'unico dignitario dell'Ordine ancora esistente, il Gran Maestro, cioè lo stesso re di Spagna, ipotesi del tutto improbabile e comunque negata dalla





documentazione d'archivio. Resta allora più probabile una seconda possibilità, cioè che proprio la natura in qualche modo destrutturata o disorganica che l'Ordine aveva assunto dopo la sua avocazione totale alla Corona, avesse favorito una sorta di gestione orizzontalistica e ovviamente arbitraria dei simboli, dei valori e delle ideologie dell'Ordine stesso: "fossilizzato" in una storia ormai collegata concretamente al solo medioevo e trasformato per il presente in mero fattore di lealismo militare alla Corona, l'Ordine, con tutte le sue valenze simboliche, diventava in certa qual misura patrimonio condiviso di tutti gli appartenenti ai gradi dell'esercito iberico: tutti costoro, servitori per definizione del Gran Maestro, cioè del re, potevano in qualche modo sentirsi membri dell'ordine stesso anche se per parte sua la Corona, aboliti come si è detto i gradi, si rivelava al contrario attenta a distribuire prebende e onoreficenze secondo proprie precise regole. Visto tuttavia sul versante opposto della piramide sociale, tutti i militari di alto rango, ma soprattutto gli ufficiali di grado inferiore, i più giovani o i sottufficiali veterani potevano in qualche modo percepirsi come membri di una sorta di "notabilato mobile", non radicato al territorio nelle sue usanze, una sorta di *élite* che si spostava al seguito, ovviamente, delle

armate stesse e che trovava un punto di aggregazione e di autoidentità nella comune indiscussa appartenenza per l'appunto all'Ordine dell'Alcantara. Avere nel re il



titolare dell'unico grado rimasto, peraltro quello supremo, poteva in effetti autorizzare ad una simile visione. I ranghi intermedi di una truppa relegata, per così dire, ai confini dell'impero, come in certa misura era il territorio laertino nella

seconda metà del '600, dovette allora sentire il bisogno di darsi un luogo dove celebrare i rituali di questa loro peculiare identità, quella cioè di uomini che praticavano il mestiere su cui riposava la forza dello stato tutto, che perciò dividevano antiche ideologie di remote ascendenze medievali ormai dimenticate dal mondo della corte (e a maggior ragione dalle piccole *élite* cittadine locali) e che perciò restavano loro esclusivo appannaggio; scegliere allora un luogo segreto in cui ripetere, attraverso il rito associativo, le ragioni della loro militanza, i valori che facevano di essi una componente sociale legittimamente orgogliosa e distinta dalle altre, non certo emarginata, ma deliberatamente estranea alla vita della piccola realtà borghese laertina, diveniva una sorta di ragione di prestigio, un prestigio accresciuto poi dall'uso presumibilmente arbitrario





dei simboli dell'antico Ordine cavalleresco. Per chi serviva con fedeltà il re di Spagna, si potrebbe così sintetizzare, l'appartenenza all'Ordine dell'Alcantara

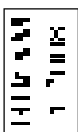
era guadagnata sul campo in forma automatica, la fedeltà al re era anche lealtà al Gran Maestro e ai valori dell'Ordine e di essi diventati eredi, visualizzandosi poi nei cicli affrescati, sotto le insegne della croce fiorita. Il ricordo della regola monastica introiettata dall'Ordine stesso in una delle sue prime fasi di fondazione, rappresentava una simbolica sottolineatura delle valenze misteriose

e quasi esoteriche alle origini di tutti gli ordini cavallereschi: il tema della Riconquista, il rapporto con l'Islam, i legami col mondo dei templari, le connessioni con la civiltà dei grandi costruttori di cattedrali; questo universo permeato di valori iniziatici, tanto profondi quanto, per così dire, derivanti da una sorta di automitopoiesi rappresenta sicuramente un caso particolarmente interessante di un modello auto-identitario connesso ad una dimensione sociale tecnica, quella militare, nei suoi livelli intermedi. In quanto tale essa non riesce ad ottenere un'aggregazione organica al mondo della nobiltà né, per complesse dimensioni economiche, al notabilato cittadino e al tempo stesso non può accettare di confondersi né da un lato con la

truppa in generale né tanto meno dall'altro con il mondo contadino o artigianale; non va infatti dimenticato che i decenni

che seguiranno proprio nel regno napoletano tutto saranno segnati tra l'altro anche dalla complessa disputa sulla definizione della nobiltà. La corte di Napoli stabilirà infatti tre categorie in apparenza abbastanza chiare, ma necessitanti tutte di un'attenta forma di revisione in termini documentali, attraverso il vaglio della Camera Regia, per poter essere riconosciute in forma ufficiale; in altri termini, il diritto di nobilitazione

viene sottratto alle strutture feudali, avocato integralmente alla Corona e rivisto secondo i criteri di una cultura illuministica che ricerca dati giuridici e formali di carattere positivo per inserire ogni singolo casato sia nell'universo nobiliare in genere sia in una delle tre specifiche categorie che sono state create. Senza entrare eccessivamente in dettaglio, giova allora ricordare che l'appartenenza di un antenato ad uno dei grandi Ordini cavallereschi, in assenza di altra documentazione certa, diventava uno strumento di validazione dell'appartenenza ai ranghi della nobiltà; se è vero che tali Ordini erano di fatto tre, quello di Gerusalemme, di Malta e di Santo Stefano e che altri Ordini cavallereschi raramente sono menzionati e ritenuti vali-





di dalla scrupolosa indagine della Camera Regia, si può altresì pensare che alcuni decenni prima, quando simili riforme e moduli istituzionali erano ancora lungi dal venire, gruppi di militari iberici e di elementi emarginati del notabilato locale abbiano tra l'altro potuto pensare, oltre che a proporre innanzitutto per se stessi una sorta di tempio profano in cui

celebrare la propria autoidentità di militari, di sancire attraverso una sorta di arbitraria e collettiva iniziazione all'Ordine dell'Alcantara di intraprendere un primo passo verso una successiva forma di nobilitazione che avrebbe potuto poi auspabilmente essere sancita in qualche sede dall'autorità di governo. Questo unicum, rappresentato appunto da una sorta di "tempio militare" secolare in età moderna, non concluse la propria storia con l'abbandono di esso da parte dei suoi originari committenti: è evidente infatti che la fase militare, quella che è stata sopra descritta, si interrompe con ogni probabilità al momento del cambio di dinastia, quando, con la guerra di successione spagnola, a Madrid andrà a sedere sul trono un membro della casa di Borbone, mentre per breve tempo il regno napoletano diventerà asburgico. I rivolgimenti della storia europea, a cominciare dalla guerra di succes-

sione austriaca, porteranno rapidamente sul trono di Napoli un re anch'esso della casata di Borbone e quest'ultima si preoccuperà qui di dare

una connotazione per così dire "nazionale" alla nobiltà, alle strutture amministrative e soprattutto all'esercizio delle armi nel regno, creando tra l'altro i presupposti per una sorta di esercito nazionale, in controtendenza

con la politica di alienazione dal mestiere delle armi dei regnicoli. In questa fase, collocabile intorno alla metà del XVII secolo, il sito della struttura ipogeica conosce un'ulteriore trasformazione, diversa diventa allora la filosofia in base alla quale si organizza la simbologia del luogo e tuttavia non è possibile non cogliere una sorta di ideale continuità; è il momento in cui due affreschi che esaltano le gioie e gli agi della vita delle borghesie cittadine sostituiscono almeno in parte quelli che evocavano i trionfi e i valori del mestiere delle armi databili circa ad un secolo prima. I nuovi affreschi mostrano infatti i membri della nobiltà togata, gli abitanti delle case *palatiales*, di cui si è detto, intenti all'esercizio dei piaceri della società delle buone maniere, accompagnati da gentildonne, mentre sullo sfondo le carrozze evocano lo status sociale privilegiato dei personaggi effigiati; grande lo sfoggio di gioielli

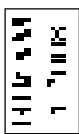




descritti, come si è detto, con eccellente puntualità dagli autori degli affreschi, mentre altri personaggi appartenenti allo stesso contesto sociale ostentano libri e altri oggetti riconducibili alla loro funzione di amministratori della comunità, avvocati o notai. La situazione laertina all'epoca era in verità tutt'altro che pacifica, dal momento che proprio le riforme introdotte con straordinario fervore dalla dinastia d'Asburgo sotto Carlo VI erano state poi inopinatamente disattese dai nuovi dinasti borbonici appena insediatisi; è solo il successivo riformismo della corte napoletana, per intenderci quella del Tanucci o dell'abate Galliani, che riporta in auge l'idea viennese di una valorizzazione delle élite urbane, quelle di tutte le cittadine del territorio, anche le più piccole, in antitesi allo strapotere delle vecchie famiglie nobiliari. Per queste classi dirigenti, troppo spesso compresse arbitrariamente dal sistema feudale, si immagina anche un percorso di relativamente facile nobilitazione che comprende anche l'*adlectio* dei loro figli all'interno dei vari reggimenti creati dalla Corona; una sintesi, dunque, tra una valorizzazione, anche in termini di rango sociale della nobiltà di toga provinciale e di partecipazione di quest'ultima ad un rinnovato valore simbolico del mestiere delle armi. Nel territorio laertino questo passaggio epocale fu vissuto con grande tensione; i marchesi di Laterza, dopo alcu-



ni secoli di buoni rapporti con il notabilato urbano, decidevano infatti di contestare a quest'ultimo in primo luogo un rinnovato diritto alla proprietà privata e in secondo luogo si proponevano di sbarrargli la via verso l'aggregazione alla nobiltà in riferimento alle forme in tal senso stabilite dalla monarchia napoletana. Si trattava di una politica ancora una volta basata sulla sopraffazione che evocava in maniera totalizzante privilegi feudali che la stessa Camera Regia ormai scarsamente valutava; per ciò che attiene la questione della proprietà, si rimarcava da parte dei marchesi che ogni proprietà agricola andava considerata come soggetta agli obblighi feudali e come tale non suscettibile di definirsi pienamente di diritto esclusivo di chi l'aveva acquistata; da ciò conseguiva anche che le antiche leggi sveve circa l'impossibilità a nobilitare in forma piena chi era suddito di un feudatario, quanto meno senza il consenso di quest'ultimo, avrebbero dovuto impedire quel processo di aggregazione cui aspirava tutta una potenziale *noblesse de robe* dei piccoli centri del regno. Se nella capitale e nei maggiori centri provinciali si svolgevano le battaglie di carattere giuridico, le tensioni sociali nel territorio di Laterza assunsero invece la forma esplicita di un vero e proprio contrasto sociale; il brigantaggio riesplse e la tensione tra nobili e borghesie urbane impedì una pronta reazione. Non di rado i





due gruppi sociali localmente egemoni sfiorarono pericolosamente lo scontro fisico; non stupisce allora che, in mezzo a tanta tensione, proprio l'élite urbana decidesse di riutilizzare l'antica struttura ipogeica: fatti scomparire in parte gli affreschi che esaltavano la gloria dei militari iberici e la loro aspirazione ad una piena autoidentità come gruppo sociale, si diede spazio ad una più elegante celebrazione delle glorie delle borghesie locali, presentate come una società sofisticata, colta soprattutto, come il richiamo ai libri suggerisce, sulle cui spalle riposa l'intera buona amministrazione e dunque il buon governo del territorio. Che si sentisse tuttavia il bisogno di allegare alle case palaziali, alle chiese e ai loro affreschi anche questa ristrutturazione di una struttura ipogeica è di per se stesso testimonianza precisa di quanta tensione politico-sociale regnasse nel territorio e al tempo stesso di come il ricordo di quel sito e dell'ideologia che lo permeava, non certo antagonistica quest'ultima rispetto al potere centrale, ma piuttosto simbolo di orgogliosa separazione dai ceti sociali dominanti in loco, borghesi o nobiliari, fosse memoria viva nel notabilato cittadino e che dunque quest'ultimo ne recuperasse gli spazi con la precisa volontà di appropriarsi in questo modo di una più dura e contrastiva filoso-

fia di contrapposizione sociale rispetto all'ordine vigente. Inutile osservare che nel tempo la vittoria spettò complessivamente alle élite urbane, almeno per quanto attiene le maggiori campagne, quella sulla proprietà privata e sui criteri di aggregazione nobiliare, dal momento che le sue richieste coincidevano con la più generale politica borbonica. Il senso tuttavia di una filosofia iniziatica e al tempo stesso di una dimensione contrastiva rispetto alle distorsioni istituzionali o contingenti dell'ordine sociale, continuò ad aleggiare sul territorio: nel XIX secolo, sia prima sia dopo l'unità d'Italia, la decadenza economica delle campagne portò nuovamente in primo piano la miseria dei contadini, ma anche quella degli artigiani; la difesa dall'oppressione fiscale, fatta di vecchi e nuovi balzelli comunque esorbitanti consiste in un tentativo, rispetto a tali imperativi generali, di promuovere una sorta di gestione collettiva degli interessi degli abitanti economicamente più svantaggiati; è su questa base che la struttura ipogeica torna ad essere frequentata, ora semplicemente luogo di riunione dei capifamiglia del contado e di alcune delle famiglie artigiane del centro urbano. Questa nuova presenza lascia come quasi esclusiva traccia una parziale modificazione dei banconi creati nel '600 per consentire ai parteci-





panti alle riunioni di poter sedere; alcuni banconi sono intervallati da solcature, forse ad indicare gruppi familiari, nuovi banconi più piccoli e stretti vengono ricavati dalla roccia, evidentemente perché il numero dei parteci-

panti a questi incontri “occulti” sia accresciuto. La filosofia aggregativa non è tuttavia di contrasto all'autorità di governo, tanto meno in termini criminali, nulla di questo è noto né dalle cronache né dagli atti giudiziari; si tratta

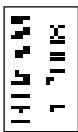
piuttosto, con ogni probabilità, di accordi interfamiliari che comprendevano politiche di autotutela patrimoniale, compresi matrimoni, scambi temporanei di risorse al di fuori della linea formale dei prestiti e così via. Il luogo diventava al tempo stesso, in questo modo, un centro di stabilizzazione dell'assetto sociale sul versante delle classi marginali; nel loro insieme i capi famiglia evidentemente rappresentavano anche un sistema di potere patriarcale e ne è testimonianza il fatto che a simili riunioni fossero ammessi solo i figli maschi, dopo che essi avevano raggiunto una condizione di sostanziale autonomia economica e che del pari, *e contrario*, le donne ne fossero completamente escluse; la dimensione iniziatica dunque restava esplicita, anche se ormai legata alle forme e alle simbologie del potere patriarcale della società conta-

dina e non più alle aspirazioni riformistiche dei notabili urbani del '700 o tanto meno alla volontà autoidentitaria dei militari spagnoli del secolo precedente. In estrema sintesi, credo che molto vi sia ancora da scrive-

re circa questa struttura ipogeica, in particolare si abbia da ricercare in sedi evidentemente del tutto particolari e forse imprevedibili qualche testimonianza scritta riferen-



tesi all'uso seicentesco del sito; i dati in nostro possesso già ci suggeriscono però quanto meno una linea ermeneutica che a mio avviso è di qualche interesse: essa cioè suggerisce che negli interstizi tra i grandi gruppi sociali e in quelli tra le principali funzioni della macchina dello stato di età moderna si creassero vere e proprie zone d'ombra, ordinariamente votate ad una sorta di relegazione, incapaci infatti di esprimere un'autoidentità autonoma. Questa tuttavia non era una regola: il caso laertino ci mostra piuttosto uno di questi contesti sociali, deboli e virtualmente marginali, perché distrutturati e privi di fattori di coesione che, in apparente totale autonomia, decide di costruirsi un proprio schema identitario, di dotarlo e arricchirlo di valori, simbologie, tradizioni, di organizzarlo anche fisicamente secondo modu-





li iniziatici e di adombrare intorno ad esso i saperi di una tradizione esoterica plurisecolare. Si tratta, a mio avviso, di un contesto ancora parzialmente inesplorato delle formule di aggregazione sociale dell'età moderna capace di gettare luce su contesti sicuramente secondari ma non per questo privi di una loro rilevanza e a questo proposito, a mero



titolo indicativo, vorrei suggerire quanta parte della descrizione del mondo militare nei romanzi del '600, soprattutto nei contesti geografici interessati dalla presenza degli eserciti spagnoli, ci dia in realtà contezza di queste forme di automitopoiesi socio-culturale da parte dei gradi intermedi dell'esercito iberico.

Bibliografia essenziale

- AA. VV. (1759) *Bullarium Ordinis Militiae de Alcantara*, Madrid.
- Bongermينو, R. (1993) *Storia di Laterza. Gli eventi, l'arte, la natura*, Galatina.
- Celentani, M. (1762) *Per i nobili patrizi dell'antico sedile della città di Bari contra le vane pre-tensioni di alcune famiglie ivi ammesse al pubblico governo*, Napoli.
- Dell'Aquila, P.M. (1989) *Laterza Sacra*, Manduria.
- Doria, P.M. (1973) *Massime generali e particolari con le quali di tempo in tempo hanno gli Spagnoli governato il Regno di Napoli*, in P.M. Doria, *Massime del governo spagnolo a Napoli*, Napoli, pp. 105 ss.
- Ladero Cuesada, M. (1982) *La orden de Alcantra en el ciclo XV. Tatos sobres su potencialia militar, territorial, economico y demografico*, in *En la Espagna Medievale. E studios en memoria del professor D. Salvador de Moxo*, Madrid, pp. 499 ss.
- Naranjo Alonso, C. (1947) *El priorato de Magacela*, in "Revista de Estudios extremeños", pp. 379 ss.
- Rau, A.M. (1989) *Il riformismo borbonico a Napoli in Storia della società italiana*, Milano, XII pp. 215-290.
- Spagnoletti, A. (1981) "L'incostanza delle umane cose". *Il patriziato di Terra di Bari tra egemonia e crisi (XVI-XVIII secolo)*, Bari.
- Spagnoletti, A. (1988) *Stato, aristocrazie, Ordine di Malta nell'Italia moderna*, Roma.





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

Via dei Tessitori n° 21
59100 Prato (PO)
tel. 0574 815468 fax 0574 661631
Part. IVA 01598450979

Il significato del pensiero alchemico

di **Mario Giaccio**
Università di Chieti-Pescara

*The Author shortly describes the historical evolution of Alchemy, underlying, among its inner characters, the special capacity of changing the speed of any physical transformation, thus anticipating the normal maturation of natural elements.
The esoteric implications involved by this aspect of the alchemical tradition have strong reflexes also in the spiritual life of a Masonic path.*

Il Tempo

Il tempo è la sola entità che non ha un suo antitetico. La luce ha per antitesi l'oscurità, il pieno ha il vuoto, il suono ha il silenzio, il protone ha l'antiprotone, la materia l'antimateria, la vita ha la morte, etc. Non conosciamo o comunque non abbiamo esperienza di un antitempo, cioè di un tempo che procede all'indietro col rispettivo orologio avente moto retrogrado. Anche il mondo speculare della fisica moderna deve evolvere nel tempo¹.

Il tempo è una delle grandi esperienze archetipiche dell'uomo e ha eluso tutti i tentativi di arrivare ad una spiegazione

razionale. È stato detto che esso è il dio arcano che presiede alla vita². L'uomo primitivo, assistendo impotente al succedersi dei giorni e all'avvicinarsi delle stagioni, ha acquisito la consapevolezza degli andamenti, ciclici o lineari, dei fenomeni naturali: il sorgere e il tramontare del sole, le fasi lunari, gli hanno fornito una prima idea della successione del tempo.

L'impossibilità di prevedere gli eventi e di poter incidere sull'andamento dei fenomeni naturali gli ha dato, da un lato, l'incertezza del futuro, dall'altro, la certezza del limite inesorabile imposto dalla durata della propria vita. Il tempo è apparso come il supremo responsabile del dramma dell'esistenza, come la forza più spietata e

1 Capocaccia, 1973.

2 Von Franz, 1997.





occulta della natura, un essere misterioso che ogni giorno toglie all'uomo un giorno di vita e a ciascuno offre, come conclusione, l'annientamento.

Per questo il tempo è stato temuto più di qualsiasi altra forza della natura (il fuoco, l'acqua, il vento, le epidemie): le antiche religioni lo hanno elevato a divinità, gli hanno sacrificato delle vittime e hanno cercato di "svalutare" e di superare il tempo, svuotando la morte del significato di annientamento dell'essere, contrapponendo ad essa aspirazioni all'immortalità, sia in senso materiale che spirituale, con sistemi di pensiero che contemplavano ad esempio: la reincarnazione e l'eterno ritorno con la prospettiva di nuove vite, oppure la credenza che la morte è la rinascita dalla quale inizia la vera vita eterna.

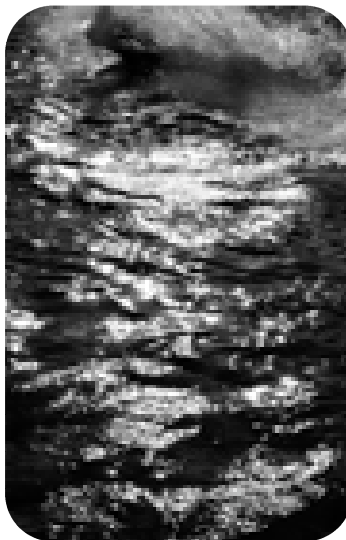
Nella Grecia antica il tempo, nell'accezione comune, veniva chiamato "cronos", ciò ha reso possibile la sua identificazione con CRONO il padre di Zeus, che originariamente stava ad indicare il fluido vitale presente negli esseri viventi e di conseguenza il loro destino e la durata della loro vita. Il fluido era una sostanza generatrice simile all'acqua che continuava a esistere anche dopo la morte: era Oceano-Crono, creatore e distruttore di ogni cosa.

Ferecide diceva che la sostanza basilare dell'Universo era il tempo (Crono), dal quale derivavano il fuoco, l'acqua e l'aria. Il tempo come divinità lo si ritrova anche in India (*Bhagavad-gita*) nel III-IV sec. a.C. In Cina era visto come un aspetto fondamentale del principio dinamico e creativo dell'Universo, appartenente al principio maschile yang, mentre la controparte femminile yin era associata allo spazio. Concezioni analoghe si ritrovano presso i Maya e gli Aztechi.

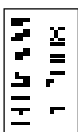
La primitiva idea del tempo è legata alle successioni temporali che l'uomo riteneva più importanti: l'attività della natura e il fluire della vita umana erano considerati come parti di un medesimo aspetto.

Il primo calendario del quale si hanno sufficienti informazioni è quello egizio della XVIII dinastia (intorno al 1500 a.C.). Esso comprendeva un complicato sistema di riti magici ideati per assicurare il ritorno quotidiano del sole dal mondo inferiore e il ritorno della feconda inondazione del Nilo nella giusta stagione³.

Per questo motivo il tempo fu considerato un qualcosa di magico (e in seguito di religioso), che determina gli eventi, ma che può essere in qualche modo influenza-



3 Leach, 1961.





to da opportune azioni rituali, tanto da instaurare un'ampia serie di procedure magico-religiose ritenute necessarie a portare l'armonia fra l'ordine soprannaturale e quello umano. Nel tentativo di scoprire le leggi divine che si manifestavano negli eventi apparentemente casuali, gli uomini sono stati indotti a fare delle osservazioni che li hanno condotti a trattare il tempo come misurabile.

Dal primitivo stadio della magia si sviluppò la religione, e in particolare un culto volto principalmente al tema della risurrezione dopo la morte. Gli egiziani osservavano che il sole moriva ogni sera e risorgeva al mattino; il Nilo cominciava ad agnizzarsi in ottobre e rinascere a giugno. Essi immaginarono che — nello stesso modo in cui i riti magici erano necessari per la rinascita del Sole e del Nilo — magie, incantesimi e riti, erano necessari per assicurare la sopravvivenza e la rinascita dei defunti. Come il Dio Sole Horus e il Nilo venivano identificati con Osiride (il Dio che era risorto dopo essere stato ucciso), così nei riti umani il defunto veniva egualmente identificato con Osiride.

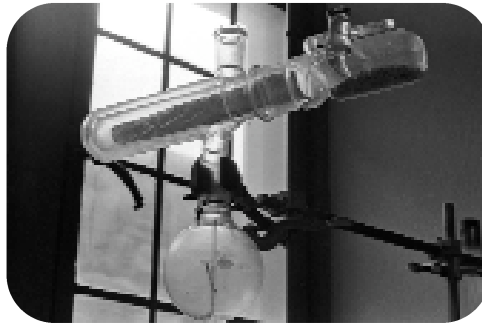
Questa aspirazione a influenzare i ritmi della natura e a superare la morte, e quindi a controllare il tempo, risulterà una costante in tutta la storia dell'uomo e il sistema di pensiero che più di tutti gli altri è stato il "vero" erede di questa antica aspirazione sacra dell'uomo, è stato quello degli alchimisti.

I Signori del Fuoco

Ma chi sono stati i primi uomini che hanno avuto, non solo l'abilità, ma anche la coscienza di aver influito su un qualche aspetto della natura che li circondava, addirittura di trasformare qualcosa? Sono quelli che in tutte le antiche tradizioni, di tutti i popoli, sono chiamati i "signori del fuoco".

Il fabbro, e prima di lui il vasaio, ma dopo di lui l'alchimista, sono i signori del fuoco. Il vasaio, che era riuscito a modellare e poi a indurire l'argilla con il fuoco, doveva aver sentito l'ebbrezza di essere un agente di trasmutazione, tanto più il fabbro e l'alchimista.

Ciò che il calore naturale, quello del sole e quello del ventre della terra, maturava lentamente, il fuoco lo faceva a un ritmo inimmaginabile. Il grande segreto era stato l'apprendere un modo per fare "più in fretta della natura", cioè un modo, secondo lo spirito dell'uomo arcaico, per intervenire nei processi vitali del mondo circostante. Il fuoco era quindi un mezzo per abbreviare il tempo e per fare qualcosa di diverso da ciò che esisteva in Natura: era pertanto la manifestazione di una forza magico-religiosa che poteva modificare il mondo, quindi non appartenente ad esso.





Questa concezione si ritrova in tutto il mondo antico⁴.

La metallurgia vera e propria iniziò quando si comprese che con la fusione, il riscaldamento e la colata, si poteva impartire al metallo una forma nuova e controllata. Verso la fine del IV millennio a.C. si raggiunse lo stadio di conoscenza che permise di definire il nesso tra i minerali raccolti in superficie, o quelli estratti dalle miniere, e i metalli. Entro un migliaio di anni dai processi di estrazione, l'uomo era riuscito a padroneggiare la metallurgia dell'oro, dell'argento, del piombo, del rame, dell'antimonio, dello stagno e delle leghe di bronzo. L'età del ferro ebbe inizio dopo aver acquisito le tecniche di scorificazione del minerale di ferro e la lavorazione a caldo del metallo. Per produrre l'acciaio dovettero essere acquisite le tecniche della carburazione, della tempra e del rinvenimento. Queste scoperte erano state compiute verso il 1400 a.C.



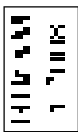
Gli addetti alla lavorazione dei minerali e dei metalli aprirono una nuova era (rispetto a quella del neolitico caratterizzata dall'estrazione della selce, dalla filatura e tessitura, dalla realizzazione di recipienti di argilla), durante la quale si svilupparono le civiltà urbane delle grandi vallate fluviali. Si formò una classe di lavoratori dei metalli che viaggiavano verso nuove terre alla ricerca dei minerali, diffondendo la conoscenza di queste "pietre colorate". Il rispetto che suscitavano questi artigiani è attestato in innumerevoli leggende in tutto il mondo⁵.

I giacimenti auriferi erano largamente distribuiti nel mondo antico, anche se l'Egitto deteneva una sorta di monopolio. L'oro si trova di solito allo stato nativo e veniva ottenuto per semplice separazione dai depositi alluvionali o dalle rocce frantumate. La separazione era praticata almeno dal IV millennio a.C. L'affinamento veniva già ottenuto con la coppellazione⁶; mentre la raffinazione mediante amalgama di

4 Cline, 1937. Esiste una ricchissima letteratura riguardante i "Signori del Fuoco": gli eroi civilizzatori, i re mitici fondatori di dinastie, il Primo Fabbro, i fabbri divini, le loro società segrete, le iniziazioni e i fabbri maestri di iniziazioni, gli specifici culti diffusi in tutte le civiltà della terra. Un elemento rimane costante: la sacralità del metallo e il carattere ambivalente e misterioso di ogni attività del minatore e del metallurgo.

5 Forbes, 1961.

6 Si aggiunge piombo all'oro grezzo e la miscela viene fusa in un crogiuolo di argilla porosa o coppella. Il piombo e le altre impurità vengono ossidati da una corrente d'aria, tutti gli ossidi formati vengono in parte assorbiti dalle pareti della coppella e in parte soffiati via da un getto d'aria, lasciando sul fondo l'oro raffinato.





mercurio era praticata dai romani: si produceva una soluzione di oro e mercurio e quindi, facendo evaporare il mercurio si otteneva dell'oro molto puro. Questo metodo era sconosciuto in epoche precedenti, a meno che il mercurio non fosse "l'acqua di separazione" menzionata dalla Bibbia (Numeri 31.23)⁷.

L'oro puro, non avendo molte applicazioni pratiche, è stato da sempre ritenuto il re dei metalli per motivi estetici e magici.

Mentre le proprietà dei metalli non ferrosi dipendono dalla lega e dalle impurezze in essa contenute, le proprietà del ferro dipendono molto più dalla lavorazione (temperatura, tempra, martellamento), da qui l'importanza del fabbro⁸.

Il maestro della lavorazione dei metalli, Tubalcain, di cui parla la Genesi nel capitolo IV, sarebbe disceso dagli angeli caduti. Nella tradizione orale delle popolazioni primitive si ritrova l'attribuzione della lavorazione dei metalli a un piccolo grup-

po chiuso, temuto e nello stesso tempo attraente, di fabbri che si trasmettevano i segreti da padre in figlio, ovvero da padre spirituale a discepolo. Per questo motivo, autori come René Alleau (1953) e Mircea

Eliade (1980) hanno fatto risalire l'origine dell'alchimia a queste prime confraternite di fabbri e fonditori, esperti di metalli dei popoli primitivi.

Nell'ambito di queste confraternite di metallurghi, detentrici dei segreti che permet-

tevano di manipolare il fuoco, dei segreti e dei riti taumaturgici che permettevano di lavorare i metalli, si potrebbero individuare le fonti dell'alchimia, legata quindi all'eredità rituale dei segreti pratici detenuti dai fonditori. Il lavoro e la magia erano strettamente associati e la metallurgia era considerata sacra. Per questo motivo l'alchimia è un sapere tradizionale e sacro, fondato sulla trasmissione di segreti, in cui, fra l'altro, l'idea di scoprire "cose nuove" non ha senso.



7 È probabilmente in base a questi ricordi che tali operazioni vennero reiterate più tardi nel laboratorio degli alchimisti.

8 La posizione del fabbro nel contesto della gerarchia palatina è ben messa in risalto da due testi Ittiti della metà del II millennio che menzionano le offerte dei fabbri accanto a quelle dei personaggi di rango della corte di Khatti (Zaccagnini, 1976).



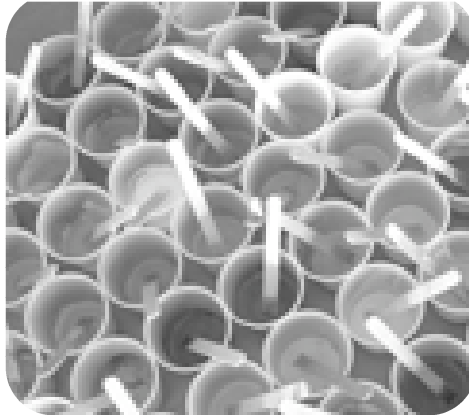


La Madre Terra

Ed ancora:

Nel Libro di Giobbe si dice:

Vi è per l'argento una miniera e per l'oro un luogo dove si raffina. L'uomo estrae il ferro dal suolo e pone un termine alle tenebre [...] la pietra liquefatta dà il rame [...] scava la pietra, che si trova nell'oscurità e nel buio, fino alle più recondite profondità [...] La terra, da cui esce il pane, è sconvolta nelle sue viscere come da un fuoco [...] contro la selce l'uomo porta la sua mano, sconvolge fino alle basi le montagne [...]



Le miniere dovevano essere lasciate riposare dopo lo sfruttamento in quanto la terra richiedeva tempo per poter generare di nuovo, infatti Plinio scriveva che le miniere spagnole di galena dopo un certo tempo rinascevano.

Barba così si esprimeva:

Coloro che pensano che i metalli siano stati creati all'inizio del mondo commettono un grossolano errore: i metalli crescono nelle miniere.¹⁰

La credenza che le pietre e i minerali crescevano nel ventre della Madre Terra era una delle concezioni più diffuse e note nell'antichità. Così Cardano:

I materiali metallici si trovano nelle montagne, non diversamente dai vegetali, con radici, tronchi, rami e numerose foglie; che cos'è una miniera se non una pianta coperta di terra?⁹

Se le sorgenti, le caverne e le miniere sono assimilate all'utero della Madre Terra, tutto ciò che giace nel "ventre" della Terra è vivo, benché allo stato di gestazione. In altre parole i minerali estratti dalle miniere sono, in qualche modo, degli embrioni: obbediscono a un ritmo temporale diverso da quello degli organismi vegetali e animali; nondimeno essi crescono, seppur lentamente, e maturano nelle tenebre della terra. La loro estrazione dal seno della terra è quindi una "operazione" effettuata prematuramente. Se avessero



9 Bachelard, 1948.
10 Sébillot, 1984.





avuto il tempo necessario per svilupparsi, in armonia con il ritmo del tempo geologico, i minerali sarebbero diventati metalli “maturi”, “perfetti”. Si può comprendere e valutare l'enorme responsabilità che i minatori e i metallurghi si addossavano, allorché intervenivano nell'oscuro processo della crescita minerale.

La metallurgia, come l'agricoltura, che implica egualmente la fecondità della Madre Terra, ha finito per creare nell'uomo un sentimento di fiducia e persino di orgoglio: l'uomo si sentì in grado di collaborare all'opera della Natura, di assecondare i processi di crescita che avvenivano in seno alla terra. Egli poteva sconvolgere e precipitare il ritmo di queste lente maturazioni sotterranee, in un certo senso poteva sostituirsi al tempo.

Accelerando il processo di crescita del metallo, il metallurgo accelerava il ritmo del tempo e trasformava il tempo geologico in tempo biologico. Gli uomini si resero conto, per la prima volta, con stupore e timore, che potevano avere un'influenza sul tempo. Quest'audace concezione, che testimonia una responsabilità piena del-

l'uomo nei confronti della Natura, lascia presagire il senso del pensiero e dell'opera alchemica.



Tradizioni molto numerose e lontane fra di loro attestano la credenza della concezione embriologica dei minerali per cui, se nulla ostacola il processo di gestazione, tutti i minerali diventano, col tempo, oro.

L'idea di una metamorfosi ac-

celerata dei metalli la si ritrova in Cina in un testo del 122 a.C.¹¹ Lasciati nel ventre della terra tutti i minerali si sarebbero tramutati in oro, ma solo dopo migliaia di secoli. Il metallurgo invece trasforma gli “embrioni” dei minerali in metalli, accelerando la crescita iniziata nel ventre della Madre Terra; lo stesso fa l'alchimista che si propone di accelerare la trasmutazione finale di tutti i metalli “vili” nel metallo “nobile” che è l'oro. L'oro è nobile perché è “maturo”, gli altri metalli sono “comuni” perché “acerbi”, “immaturi”. L'alchimista, in quanto Salvatore fraterno della Natura, aiuta la Natura a realizzare il proprio ideale, che consiste nel portare a compimento la sua progenie (sia essa minerale, animale o umana) fino alla maturità suprema, cioè

11 Eliade, 2001.





fino all'immortalità e alla libertà assoluta (l'oro è simbolo di sovranità e di autonomia e quindi di libertà).

Nella *Summa Perfectionis*¹² si dice:

Ciò che la natura riesce a perfezionare in un grande spazio di tempo, noi, con la nostra arte, possiamo portarlo a compimento in breve.



In *The Alchemist*, il dramma di Ben Jonson del 1610, atto 2, scena 2, si dice:

la crescita dei metalli è paragonabile all'embriologia animale. Allo stesso modo in cui un pulcino nasce dall'uovo, qualunque metallo finirebbe per diventare oro grazie alla lenta maturazione che si effettua nelle viscere della terra. Il piombo e gli altri metalli sarebbero oro se avessero avuto il tempo di diventarlo ed è questo ciò che realizza la nostra arte [cioè l'alchimia]¹³.

Ai primordi della metallurgia l'apertura di una miniera o la costruzione di una fornace costituivano operazioni rituali.

Questi riti si sono conservati fino al Medioevo, in molte località, sotto forma di cerimonie religiose, diffusi in tutte le reli-

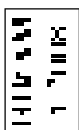
gioni e nei procedimenti dell'alchimista: i minerali venivano portati verso i forni e il metallurgo si sostituiva alla Madre Terra per accelerare e perfezionare la loro "crescita". I forni rappresentavano una matrice artificiale,

dove il minerale portava a termine la sua gestazione: tale operazione è stata tramandata nel procedimento alchemico.

Era presente inoltre l'idea che la fusione produceva un qualcosa di nuovo, un nuovo "essere", e pertanto implicava necessariamente una unione tra l'elemento maschile e quello femminile (in Cina si trova un analogo simbolismo). Se la fusione rappresenta un'unione sacra, in quanto mescolanza di minerali maschi e femmine, tutte le energie sessuali degli operai dovevano essere riservate ad assicurare magicamente il successo dell'unione in atto nelle fornaci. Da qui sono derivati alcuni tabù sessuali e "penitenze" legati alla metallurgia: la credenza che l'atto sessuale potesse

12 Attribuita originariamente a Geber, si tratta invece di un'opera del XIV secolo.

13 Riferito da Eliade, 1980.





compromettere il successo dei lavori è diffusa in tutta l’Africa.¹⁴

La Storia

Rimane il problema di stabilire quando e in quale luogo la tradizione dei metallurghi e le credenze sacre scaturite dalle miniere siano state tramandate in quello che poi ha costituito il *corpus* dell’alchimia. È improbabile, ad esempio, che l’alchimia si sia formata come disciplina autonoma a

partire dalle mere tecniche per contraffare o imitare l’oro, in quanto tutte le documentazioni storiche concordano nel mostrare che i veri alchimisti non parlavano dell’oro reale. È invece molto più probabile che la vecchia concezione della Madre Terra, portatrice dei minerali-embrioni, sia stata traslata nella credenza di una trasmutazione artificiale, operata cioè in laboratorio. La vecchia concezione è stata riproposta in un ambiente “artificiale” ma comunque avente gli stessi elementi costitutivi della produzione “natu-

14 Il tema del sacrificio in occasione di una fusione, motivo mistico-rituale connesso all’idea di un matrimonio mistico tra un essere umano e i metalli è particolarmente rilevante. In molte culture il sacrificio alle fornaci, o sacrificio di “creazione”, costituisce un’applicazione del mito cosmologico.





rale” dei metalli: l’ambiente del laboratorio come grotta o viscere, il fuoco, il crogiuolo, la fusione, i riti propiziatori per accelerare il tempo di realizzazione, etc.

La maggior parte degli storici concordano nel far derivare Kimiya dal sostantivo egiziano Khemi, che nell’Egitto faraonico definiva il colore nero, che a sua volta si applicava anche al nome della regione: Khem, “terra nera”, e quindi Khemit = Egitto, probabilmente

a causa dell’aspetto scuro che presentava il limo del Nilo. Ma si tratta dell’origine del vocabolo e non dell’origine dell’alchimia. Testi di alchimia scritti in egiziano non sono stati trovati, ma non si può escludere una tradizione orale che potrebbe risalire ad epoca faraonica.

Alcuni autori hanno sostenuto un’origine mesopotamica dell’alchimia, infatti il primo documento storico riguardante l’idea della maturazione e del perfezionamento dei metalli, si trova in testi assiri. In pratica nei simboli e nei riti, che accompagnavano il lavoro dei metallurghi primitivi, vi era l’idea di una collaborazione attiva dell’uomo con la natura, forse già l’idea

che il lavoro dell’uomo poteva influenzare il lavoro della Natura e pertanto intervenire nel ritmo temporale del cosmo. In quest’ara ha avuto forse origine la scoperta che l’uomo può assumersi l’opera del tempo e la coscienza del

primo tentativo di superarlo¹⁵.

È qui che si trova il fondamento e la giustificazione dell’opera alchemica, l’idea di una Pietra Filosofale capace di trasformare l’uomo e il Cosmo. Al livello

minerale la Pietra rea-

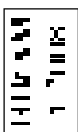
lizza il miracolo di sopprimere l’intervallo temporale che separa la condizione attuale di un metallo “imperfetto” (crudo) dalla sua condizione finale, quella dell’oro. Per mezzo di essa la trasmutazione avviene in modo istantaneo, dunque si sostituisce al tempo.

La Cina non ha conosciuto soluzione di continuità tra la mistica della metallurgia e l’alchimia. Si noti pure che una parola dell’antica lingua cinese *kien-yak* significa “liquore d’oro”; questa tramite l’intermediazione araba avrebbe potuto dare origine al vocabolo “alchimia”¹⁶. Il taoismo risale alle confraternite dei fabbri (V-VI sec. a.C.), che per certo possedevano la più pre-



15 Thureau-Dangin, 1922.

16 Cortesi, 2002.





stigiosa fra le arti magiche¹⁷. I vasai, i fabbri, gli agricoltori, i mistici, vivevano nell'ambito di tradizioni che venivano trasmesse oralmente, attraverso iniziazioni e segreti di mestiere. Si può dire che gli alchimisti taoisti, pur con gli inevitabili adeguamenti al nuovo contesto sociale, riprendevano e continuavano una tradizione protostorica: le intuizioni elementari riscontrate nella mitologia e nei riti dei fonditori e dei fabbri sono state riprese e interpretate dagli alchimisti cinesi. Il forno alchemico è per i taoisti l'erede dell'antica forgia. Il tema dell'Universo a forma di crogiuolo è antichissimo¹⁸.

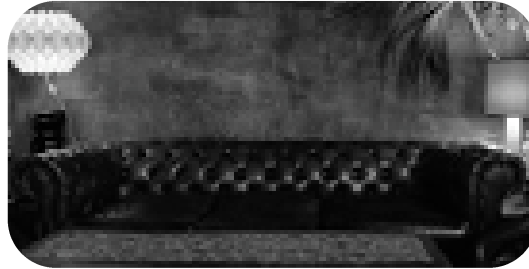
L'alchimia cinese dovrebbe essere antichissima, comunque i riferimenti precisi a quelli che sono considerati i principi alchemici — ossia la trasmutazione dei metalli e la “salvezza” dell'uomo tramite le operazioni compiute — sono provati a partire dal IV secolo a.C. Nel secondo secolo a.C. il rapporto tra la preparazione dell'oro e la conquista della longevità/immortalità è chiaramente indicato da Liu An e altri ancora¹⁹. In un testo del 122 a.C. Huai-nan-tzu si ritrova la credenza di una metamorfosi accelerata dei metalli²⁰.

L'alchimista cinese contribuisce all'opera della Natura precipitando il ritmo del tempo. Infatti vi si ritrova la concezione

per cui accelerare la crescita dei metalli mediante operazioni alchemiche equivale a svincolarla dalla legge del tempo. Vi sono inoltre riferimenti del “ritorno alla matrice”, esaltato

dai taoisti e poi dagli alchimisti occidentali; questa è una concezione consolidata ai livelli arcaici della cultura: la guarigione attraverso un ritorno simbolico alle origini del mondo; guarigione dell'uomo dall'usura del tempo, ossia dalla vecchiaia e dalla morte.

Nel tredicesimo secolo si diffonde la scuola Zen, nell'ambito della quale l'alchimista più rappresentativo è Ko-Chang-Keng. Ko si rifà a molte concezioni arcaiche: vi è l'assimilazione dei minerali e dei metalli ad “organismi” che nascono dalla terra, come un embrione dal seno materno; vi è l'idea che l'elisir (cioè la pietra filosofale) abbia natura di metallo e di embrione e che i processi di crescita del metallo e dell'embrione possano essere accelerati in modo prodigioso, realizzando così la maturità e la perfezione non soltanto a livello



17 Eliade, 2001.

18 Stein, 1943.

19 Needham, 1956.

20 Dubs, 1947.





minerale (la produzione di oro in quanto “metallo-essere” completo) ma anche e soprattutto a livello umano, in quanto i due livelli, minerale e umano, si compenetrano.

Gli esordi dell'alchimia greca possono essere fatti risalire al II sec. a.C. coi *Physikà kài Mystiká* attribuiti a Democrito; e all'epoca della letteratura alchemica con Zosimo, III-IV sec. d.C.

Eguale mente l'alchimia ale ssandrina risale ad un testo scritto: *Trattato di Agathodaimon* del 200 a.C., prima dei *Physiká*. Testi alchimistici degli adepti di Alessandria, scritti in lingua greca, risalgono al III-IV secolo dell'era cristiana.

L'invasione araba portò un forte impulso alle ricerche alchemiche. Comunque un'antica tradizione racconta che fu un monaco cristiano, di nome Moriano, a rivelare al principe arabo Khalid ibn Jazid, che regnò sull'Egitto nella prima metà del VII secolo, i segreti dell'arte metallica²¹.

L'alchimia indiana ripropone gli stessi temi del pensiero alchemico presenti in tutte le altre civiltà: l'embrione, la rinascita, l'elisir di lunga vita, i metalli. Un antico rituale iniziatico, che realizzava il ritorno

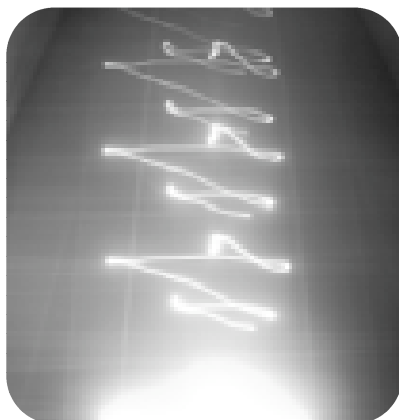
simbolico all'embrione seguito dalla rinascita a un livello spirituale superiore, interpretato nella medicina tradizionale come un mezzo per ringiovanire, è stato designato con un termine che finì per indicare l'alchimia.

Numerosi testi buddhisti, composti tra il secondo e il quinto secolo riguardano la trasmutazione dei metalli e dei minerali in oro. Probabilmente il più antico è *Avatamsaka Sūtra*. Il *Mahāprajñāpārami-tasāstra* di Nāgārjuna, tradotto in cinese tra il 397 e il 400, dice che l'oro può essere ottenuto

dalla pietra sia con sostanze vegetali che con la forza dello spirito²². Questo testo è di ben tre secoli prima della nascita dell'alchimia araba, che comincia con Jābir ibn Hayyān al-Azdi (721-815) verso il 760 d.C., noto in Europa con il nome di Geber.

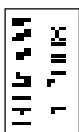
Sia nel sādhana tantrico che nelle opere alchemiche si trovano gli sforzi per affrancarsi dalle leggi del tempo, per forgiarsi un corpo divino, prolungare all'infinito la vita umana e conquistare la libertà assoluta.

Anche nell'alchimia indiana quindi la trasformazione operata dall'alchimista “precipita” il ritmo della trasformazione lenta della Natura, e le operazioni sulle sostanze minerali avevano conseguenze spirituali decisive.



21 Cortesi, 2002.

22 Eliade, 1954 e 1974.





Il Medioevo

Gli alchimisti del medioevo non fecero altro che continuare i sogni, le speranze e le fatiche dei loro predecessori, adeguandosi alle trasformazioni avvenute nella società europea²³.

L'alchimista riproduce su scala ridotta ciò che in origine si era svolto nell'universo per passare dal caos primordiale e indifferenziato alla Luce; vi è una corrispondenza fra il mondo intero e ciò che si opera nel laboratorio alchimistico.

La salvezza del mondo minerale, la trasmutazione dei metalli inferiori in oro, che l'adepto compie attraverso un vero e proprio rito taumaturgico di rigenerazione naturale, sarà sempre, nella prospettiva alchimistica, non dissociabile dalla reintegrazione dell'essere umano.

Poiché l'uomo aveva la capacità di nobilitare i metalli (abbreviando il tempo), perché non avrebbe potuto nobilitare se stesso? L'uomo, l'essere potenzialmente perfetto del regno animale (come l'oro è la perfezione di quello minerale), avrebbe in sé i germi della perfezione perduta. Con la pratica dell'alchimia, l'adepto passa dallo stato di natura a quello di grazia, riconqui-

• 77 •

Il significato del pensiero alchemico, M. Giaccio

sta l'immortalità perduta, a causa della cacciata dal Paradiso Terrestre, e permette all'essere umano di ridiventare di fatto l'essere divino che è in potenza e che fu all'origine. Per questo l'alchimia potrebbe essere chiamata l'arte dell'immortalità, in quanto l'ambizione suprema dell'alchimista è di arrivare a trasformare totalmente l'uomo comune per recuperare lo stato glorioso precedente la caduta e reintegrare l'uomo nel paradiso perduto.

È impossibile comprendere l'universo mentale degli alchimisti medioevali senza il riferimento continuo alla loro ferma credenza nell'esistenza della caduta originale dell'umanità, che bisognava superare per ritrovare il glorioso stato primordiale. Si tratta della contaminazione cristiana del pensiero alchemico e dell'adattamento delle primitive operazioni metallurgiche alla società del medioevo.

Anche nella concezione medioevale, realizzare la Grande Opera Minerale, significava compiere un vero e proprio atto sacro (la grande opera alchimistica era paragonabile, in qualche modo, a una messa).



23 Hutin, 1997.





La visione medioevale dell'alchimista era quella di un universo divino, ordinato gerarchicamente, ma era anche una visione tragica, in cui non soltanto l'uomo ma anche la natura e gli elementi avevano subito le conseguenze della caduta. Era animata dalla speranza fantastica di rigenerare insieme alla materia l'essere umano, di salvare entrambi dalle conseguenze terribili del peccato originale, di far ritorno all'Età dell'Oro e di riuscire a superare il tempo per ricongiungersi all'eternità, di rendere eterno l'istante glorioso in cui, nell'alam - bicco o nel crogiuolo, la Luce erompeva e tutto il Cosmo sarebbe stato riunificato²⁴.



Il procedimento alchemico doveva tramutare i metalli vili in oro e preparare l'elisir di lunga vita. L'adepto veniva liberato dalle malattie, dalla vecchiaia e persino dalla morte. Nel laboratorio non si operava soltanto sul regno minerale, ma anche sull'uomo stesso, interiore e fisico. L'Oro alchemico poteva accrescersi e multipli-

carsi nello stesso modo in cui i vegetali e gli animali crescono e si moltiplicano. Era parte della medesima concezione: se si fosse stati capaci di controllare il tempo per “sviluppare” l'oro, parimenti si sarebbe stati capaci di controllare il tempo per raggiungere l'immortalità²⁵.

Gli adepti amavano citare il seguente passo tratto dalla *Seconda Epistola di San Pietro* (III,3):

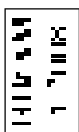
Ma c'è una cosa miei cari che non dovete ignorare ed è che di fronte al signore un giorno è

come mille anni e mille anni sono come un giorno.

Gli aspetti complessi riguardanti i rapporti con la Chiesa, le unioni, le similitudini, etc. dei segreti alchimistici con i dogmi della Chiesa, non verranno qui trattati. Basti ricordare alcune note. George Ripley, un adepto inglese, assimilava la grande opera a una vittoria sul peccato originale:

24 Hutin, 1997.

25 In latino *adeptus* significa “colui che ha raggiunto”, “colui che ha ottenuto”. Che cosa ha ottenuto? La vittoria totale su tutti i limiti e le imperfezioni sul piano fisico. L'adepto sarebbe capace di formarsi un nuovo corpo immortale e non più sottoposto all'invecchiamento. L'alchimista vittorioso doveva essere in grado di liberare l'essere umano dalle leggi della natura, dello spazio e del tempo.



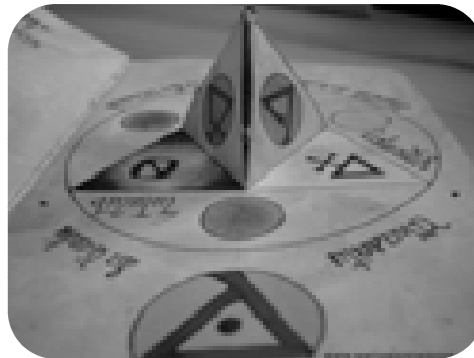


Il mondo e la pietra sono emersi entrambi da una massa uniforme, la caduta di Lucifero, come il peccato originale, simboleggia la corruzione dei metalli vili²⁶.

Una delle più singolari testimonianze lasciate dall'ermetismo cristiano medioevale resta il *Libro della Santa Trinità (Liber Trinitatis)* conservato a Monaco di Baviera, opera di un monaco alchimista tedesco noto con lo pseudonimo di Almanus. Il manoscritto, del XV secolo, è caratterizzato dalla volontà di unire i segreti alchimistici ai dogmi della Chiesa. Veniva posto in parallelo la trilogia minerale: zolfo, mercurio, sale, con quella della teologia di San Paolo: corpo, anima e spirito e con le tre persone della Trinità. Analogamente nella *Allegoria della Santa Trinità e della Pietra Filosofale*, del monaco alchimista Basile Valentin.

Lo stesso Valentin in *Le dodici chiavi della filosofia* (a cura di E. Canseliet, 1985) parla di una certa radice metallica dalla quale i metalli sono destinati dal creatore a essere prodotti. Come materia prima della grande opera l'alchimista partiva da una sostanza minerale, da un composto che associava i due principi elementari

(maschile e femminile, positivo e negativo, fisso e volatile), un dualismo riflesso su scala cosmica: la lenta generazione dei metalli in seno alla terra si spiegava così con la combinazione in proporzioni variabili, di questi due principi²⁷.



Così Sant'Alberto Magno (ca. 1205-1280):

Possiamo dire che nella struttura dei metalli lo zolfo è simile alla sostanza del seme maschile e l'argento vivo (il mercurio) al fluido mestruale, che si coagula nella sostanza dell'embrione.

Quindi, anche per un teologo e scienziato (non alchimista) come Alberto Magno, i minerali erano entità viventi e non materia inerte. È ovvio che si tratta del pensiero ereditato dall'antica concezione dei primi metallurghi.

La Grande Opera Alchimistica richiede, insieme alle operazioni materiali, speciali esercizi spirituali. Le lunghe veglie dell'alchimista di fronte all'athanor (il forno a riverbero) costituivano una forma di ascesi spirituale. Esse si accompagnavano a una notevole riduzione dell'alimentazione

26 Tratto da: *The Compound of Alchemia* del 1471, conosciuto anche come *Il libro delle dodici porte*.

27 Canseliet, 1985.





durante i periodi cruciali della sorveglianza degli strumenti, in analogia alla “penitenza” che veniva osservata dai primi metallurghi.

La fornace dei primi metallurghi si sostituisce alla Madre Terra poiché in essa i minerali embrioni completano più in fretta la propria crescita. È significativa l’analogia che gli alchimisti applicavano fra la realizzazione della Grande Opera minerale (Pietra Filosofale) e la formazione di un nuovo essere umano (Elisir d’immortalità), dove si dice, per esempio, che

il fuoco deve bruciare ininterrottamente sotto il recipiente per quaranta settimane, che è all’incirca il tempo necessario alla gestazione dell’embrione umano. Il processo mirava a collaborare sia con le leggi della materia che con quelle dei viventi.

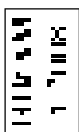
Gli strumenti dell’alchimista (il vaso, i fornelli, le storte) hanno un ruolo ancora più ambizioso: essi sono la sede del ritorno al caos primordiale, la ripetizione della nascita dell’universo: le sostanze vi muoiono e resuscitano per essere tramutate in Oro.

I fabbri e gli alchimisti sono i signori del fuoco che precipitano il ritmo del tempo: il

piombo e gli altri metalli sarebbero oro se avessero avuto il tempo di diventarlo, ed è ciò che l’alchimista realizza. Per il minatore delle culture arcaiche, come per l’alchimista, la Natura è una rivelazione del divino: essa è “vivente” ed è sacra. È grazie a questa sacralità che l’alchimista riteneva di poter ottenere sia la Pietra Filosofale, agente di trasmutazione, che l’Elisir dell’immortalità. L’affrancamento della Natura dalla legge del Tempo procede di pari passo con la liberazione dell’adepto.

L’alchimia continua e consuma un antichissimo sogno dell’uomo: perfezionare la Materia e perseguire la propria perfezione. Assumendosi la responsabilità di cambiare la Natura, l’uomo ha cercato di superare il Tempo: ciò che avrebbe richiesto milioni di anni per maturare nella profondità della terra, il metallurgo e dopo di lui l’alchimista ritengono di poterlo ottenere in poche settimane.

Il fondamento ancestrale del pensiero alchemico e inoltre la prova che l’alchimia affonda le radici nell’uomo stesso, sono stati stabiliti scientificamente da Carl Gustav Jung, che ha compendiato le sue



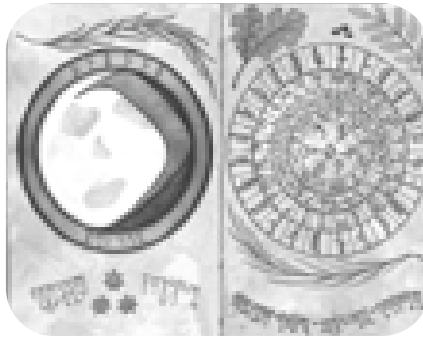


ricerche (durate quindici anni) in un famoso trattato pubblicato nel 1944²⁸. Infatti Jung aveva constatato che in alcuni sogni di uomini e donne, sia di individui sani che di quelli che ricorrevano alle sue cure psicoanalitiche, ricorrevano, uguali per tutti i soggetti, i tipici simboli dell'alchimia. Dopo aver raccolto una enorme mole di esperienze, testimonianze e scritti, appartenenti a epoche e a luoghi lontanissimi, egli concluse che le immagini simboliche dell'alchimia sarebbero fondate su una radice comune formatasi nello strato sovrapersonale dell'inconscio, basate sul ritrovamento di antichissime e universali esperienze, che per questo egli definisce "archetipiche", esperienze che sopravvivono in una vera e propria memoria collettiva dell'umanità.

L'alchimia è l'espressione di una pulsione a trasformare la materia prima dell'esperienza in conoscenza: vuole portare alla luce il lato divino che dorme nell'oscurità degli istinti.

Gli alchimisti occidentali hanno integrato il proprio sistema di simboli alla teologia cristiana: la morte di Cristo significa la morte della Materia e ne assicura così la redenzione. C.G. Jung ha messo in luce la stretta relazione tra Cristo e la Pietra Filo-

sofale e ne ha tratto un'audace teoria: il cristianesimo ha salvato l'Uomo, ma non la Natura; l'alchimista sogna di salvare il mondo nella sua totalità, in quanto i minerali, i vegetali, gli animali e gli uomini appartengono con pari dignità alla Natura. Il fine ultimo dell'opera alchemica è la salvezza cosmica. L'anima del mondo, identificata dagli alchimisti con lo *spiritus mercurius*, era imprigionata nella materia. Secondo Jung ciò che gli alchimisti chiamano Materia era il



Sé. Scendere nelle miniere, visitare le interiora della terra, significava scendere nel profondo di se stessi, cercare il nucleo divino che è in noi.

Per questa ragione gli alchimisti credevano alla verità della Materia, perché la Materia era in effetti la loro propria vita psichica, e il loro scopo era di liberare questa materia e salvarla, in una parola ottenere la Pietra Filosofale. Pertanto compiere vittoriosamente l'opera minerale significava realizzare un atto sacro e riparare alle conseguenze disastrose che il peccato originale aveva provocato sulla Natura (e non soltanto sull'uomo).

Oggi

L'alchimista occidentale raggiunge l'ul-





tima tappa dell'antichissimo programma avviato dal *homo faber*, fin dal giorno in cui si accinse a trasformare una Natura che egli considerava sacra o suscettibile di essere sacralizzata. Il concetto della *transmutazione* alchemica è il coronamento favoloso della fede nella possibilità di confrontarsi con la Natura attraverso il lavoro umano.

Il sistema di un pensiero globale, già proposto in

Grecia da Pitagora e da Platone, presente nella cultura cinese tradizionale, per cui nessuna scienza era intelligibile senza presupposti e implicazioni cosmiche ed etiche, era stato ripreso dagli alchimisti, che dovevano realizzare la perfezione dell'uomo attraverso un nuovo modo di sapere.

Questo sapere, che avrebbe dovuto coinvolgere il cristianesimo, la tradizione ermetica e le scienze naturali, sognato da Paracelso, Van Helmont, John Dee, Comenio, Andreae, Robert Fludd, Elia Ashmole, Newton e tanti altri, elaborato soltanto in

parte nel diciottesimo secolo, rappresenta l'ultimo progetto universale che si tentò di realizzare nell'Europa cristiana.

La scienza moderna, col suo straordinario sviluppo, ha ignorato o respinto l'ere-

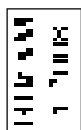
dità dell'ermetismo²⁹. In altre parole il trionfo della meccanica di Newton ha finito per annullare il suo ideale scientifico che comprendeva anche la tradizione erme-



tica; infatti l'imponente mole di manoscritti alchemici redatti da Newton mostra chiaramente che egli vedeva nella "gravitazione universale" innanzitutto una Legge Sacra, un segreto divino. Egli e i suoi contemporanei si aspettavano un modello completamente diverso di rivoluzione scientifica, la quale doveva realizzare la perfezione dell'uomo integrando le conoscenze scientifiche con l'eredità della tradizione alchemica³⁰.

Il credo caratteristico sorto nel diciannovesimo secolo è quello di sempre: la mis-

29 In Occidente l'alchimia fu chiamata "arte ermetica" o "magistero ermetico", perché secondo una tradizione di (presunta) origine ellenistica il primo Maestro di tale dottrina sarebbe stato Ermete Trismegisto, figura mitologica di sapiente in cui si fondevano il dio egizio Thot e il greco Hermes.





sione dell'uomo è quella di modificare e trasformare la Natura, e inoltre di fare meglio e più in fretta di essa. Ne è conferma la realizzazione di tutti i prodotti di sintesi: coloranti, fibre tessili, plastiche, gomma, e tanti altri e, da ultimo, la modificazione genetica degli organismi viventi. Si realizza in proporzioni sino a quel momento inimmaginabili il desiderio di precipitare i ritmi temporali: preparare in laboratorio e nelle grandi industrie sostanze in quantità tali che la Natura avrebbe impiegato millenni per ottenere. Il mondo moderno, ossessionato dal mito del progresso illimitato basato sulle scienze sperimentali, riprende il sogno millenario dell'alchimista ma a prezzo della sua radicale secolarizzazione.

Si può affermare che gli alchimisti, nel loro desiderio di essere parte dei ritmi temporali, hanno anticipato l'aspetto essenziale dell'ideologia dell'uomo moderno. D'ora in poi sarà la scienza, oltre che il lavoro, a compiere l'opera del Tempo, sostituendosi a esso. L'alchimista ha inter-

pretato con gli strumenti culturali disponibili nelle epoche storiche in cui agiva, e quindi anche nella nostra epoca, l'aspirazione costante dell'umanità, ossia la sua fede nella trasmutazione della Natura e la sua ambizione di dominare il Tempo.

Ma la scienza moderna si è potuta evolvere soltanto attraverso una desacralizzazione della natura e la scomparsa del divino. È come se

si fosse verificata una nuova "caduta", poiché vi è stata la secolarizzazione di un sapere sacro. Le società industriali hanno perduto ogni rapporto con il lavoro liturgico e i riti dei mestieri, tale lavoro è impraticabile in una moderna officina, non fosse altro che per la mancanza di una possibile iniziazione.

L'alchimia non ha fatto altro che seguire l'evoluzione di credenze antichissime, che affondavano le loro radici nella preistoria: le credenze preistoriche erano sacre; le credenze alchemiche sono sacre; le credenze moderne si presentano senza alcunché di sacro. Le aspirazioni moderne



30 È il caso di ricordare che il Romanticismo ha mostrato grande interesse per l'alchimia come aspetto di un linguaggio comune, di conoscenze e di rigenerazione, fra l'uomo e la natura. In tempi più recenti il pensiero alchemico è stato di stimolo e punto di riferimento, peraltro non sempre apertamente dichiarato, delle riflessioni dei filosofi contemporanei, fra cui specialmente Maurice Merleau-Ponty nella *Filosofia della percezione*, del 1945.





hanno mantenuto soltanto la facciata dell'antico schema: il mito dell'immortalità è stato sostituito dal mito della giovinezza prolungata con diete, ormoni, chirurgia estetica, lifting, beauty center, etc. Il mito dell'oro è stato sostituito dal mito dell'arricchimento facile: creazione di ricchezza per mezzo di operazioni di borsa, speculazioni finanziarie, giochi a premio, etc. Le aspirazioni sembrano le stesse ma non hanno più niente di sacro.

L'alchimista dominava il tempo quando reiterava simbolicamente nel suo laboratorio il caos primordiale e quando subiva la morte e la resurrezione iniziatiche. Ogni iniziazione era una vittoria sulla morte e l'iniziato si proclamava immortale, ma da buon mistico aveva paura del Tempo ed eludeva la consapevolezza dell'irreversibilità del Tempo rigenerandolo periodicamente attraverso la ripetizione della cosmogonia. Perseguiva l'immortalità e pertanto non si riconosceva come un essere temporale.

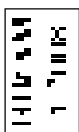
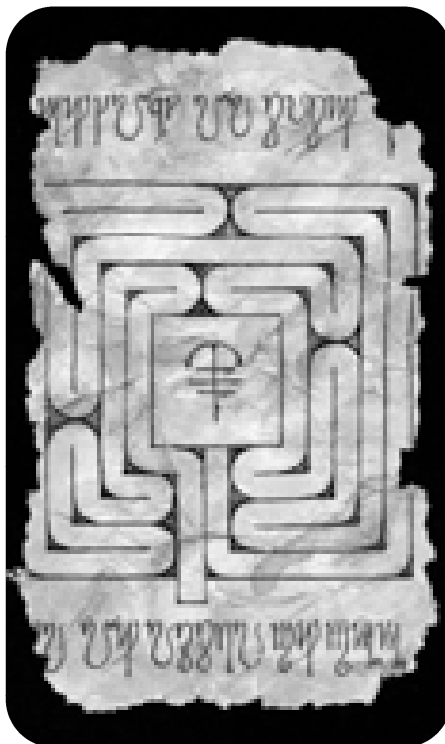
Ma non appena il sogno individuale dell'alchimista fu realizzato da tutta la società, quando le conoscenze scientifiche furono adoperate per le produzioni indu-

striali, la difesa del Tempo cessò di essere possibile. La tragica grandezza dell'uomo

moderno è legata al fatto che ha avuto l'audacia di assumere egli stesso il ruolo del Tempo nei confronti della Natura, ma egli ha accettato il Tempo non soltanto nei confronti della Natura, ma anche per se stesso e pertanto si è riconosciuto essenzialmente (per non dire esclusivamente) un essere temporale, votato alla storicità, non più immortale. Le sue spettacolari conquiste hanno realizzato i sogni degli alchimisti su un piano completamente diverso.

Per millenni l'uomo ha sognato di fare più in fretta della natura,

come poteva resistere di fronte alle favolose prospettive che le sue scoperte dischiudevano? Ma per realizzare le ambizioni del diciannovesimo secolo, egli si è dovuto sostituire al Tempo, il suo lavoro si è dovuto secolarizzare, perdendo la speranza dell'immortalità. Per la prima volta l'uomo si è assunto l'onere di fare meglio e più in fretta della Natura senza però disporre di quella dimensione liturgica che aveva reso sopportabile il lavoro nelle società precedenti. In questo lavoro definitivamente secolarizzato (calcolato in ore e in unità di energia spese) l'uomo percepisce nel modo



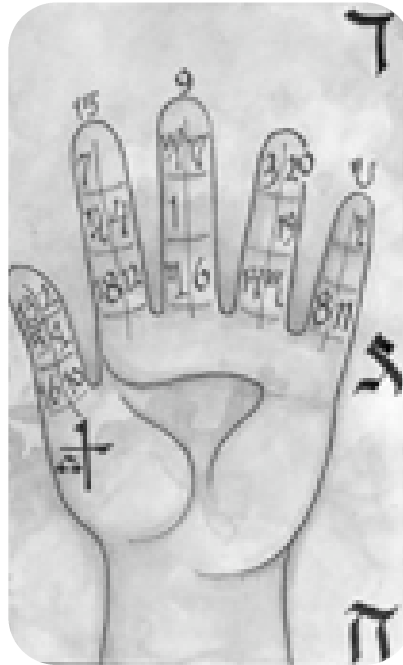


più implacabile la durata temporale, il suo peso, la sua lentezza; e poiché l'uomo delle società moderne si colloca dentro il Tempo, egli si esaurisce in questo lavoro diventando un essere esclusivamente temporale, e dandosi che l'irreversibilità e la vacuità del Tempo sono la coscienza dei tempi moderni, la temporalità assunta e sperimentata dall'uomo si traduce nella coscienza tragica della vanità dell'esistenza umana³¹.

L'uomo moderno è riuscito a realizzare tutti i miti e i sogni degli

antenati al prezzo di perdere il significato sacro che era all'origine. Ma niente può impedirci di pensare che nel futuro possa riproporsi una nuova sacralizzazione, che abolisca il carattere temporale della condizione umana e faccia riscoprire le azioni e gli ideali dei suoi antichissimi progenitori.

Il pensiero alchemico è imperituro perché i fini dell'alchimia corrispondono a sogni, aspirazioni e desideri che dureranno fino alla fine dell'uomo, poiché sono i sogni, le aspirazioni e i desideri di tutta l'umanità.



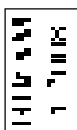
31 Questo almeno per coloro che non sono partecipi della comunità cristiana.





Bibliografia

- Alberto Magno (1967) riportato nella trad. inglese del *Book of Minerals IV*, I. 2, Clarendon Press, Oxford, pp. 207-208.
- Alleau R. (1953) *Aspetti dell'alchimia tradizionale*, Parigi.
- Bachelard G. (1948) in *La Terre et les revieres de la volont *, Parigi, riporta *Le Livres de Hierome Cardanus*, trad. 1556, pp. 106-108.
- Canseliet E. (1985) *L'Alchimia. Simbolismo ermetico e pratica filosofale*, Ed. Mediterranee, Roma.
- Capocaccia A. (1973) *Storia della Tecnica*, Vol. I, UTET, Torino, p. 64.
- Cline W. (1937) *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, Parigi.
- Cortesi P. (2002) *Storia e segreti dell'Alchimia*, Newton & Compton Editori, Roma.
- Dubs H.H. (1947) *The Beginnings in Alchemy*, ISIS vol. 38, 63.
- Eliade M. (2001) *Il mito dell'alchimia - L'alchimia asiatica*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Eliade M. (1974) *La nascita mistica*, Morcelliana, Brescia.
- Eliade M. (1954) *Yoga. Immortalit  et libert *, Parigi.
- Eliade M. (1980) *Arti del metallo ed Alchimia*, Boringhieri, Torino.
- Forbes R.J. (1961) Estrazione, fusione e leghe, in *Storia della Tecnologia*, Vol. I, a cura di Singer et al., Boringhieri, Torino.
- Hutin S. (1997) *La vita quotidiana degli alchimisti nel Medioevo*, Rizzoli, Milano.
- Jung C.G. (1992 e 2006) *Psicologia e Alchimia*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Leach E.R. (1961) Computo primitivo del tempo, in *Storia della Tecnologia*, Vol. I, a cura di Singer et al., Boringhieri, Torino.
- Merleau-Ponty M. (1945) *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris. Trad. it. *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.
- Needham J. (1956) *Science and Civilization in China*, vol. 5, tomo 2, Cambridge.
- S billot P. (citato da) (1984) *Les travaux publics et les mines dans les superstitions de tous les peuples*, Parigi.
- Stein R. (1943) Jardin en miniature d'Extreme-Orient, *Bull. Ec. Fr. Extr.-Orient*, vol. 42, p. 86.
- Thureau-Dangin (1922) "Notes assyriologiques" XXXV, *Revue Assyrol.*, vol. 19, 81.
- Von Franz M.L. (1997) *L'esperienza del tempo*, Ed. TEADUE, Milano.
- Zaccagnini C. (1976) Le tecniche e le Scienze, in *L'alba della Civilt *, a cura di Sabatino Moscati, Vol. II, UTET, Torino, p. 324.



Il tempio massonico come spazio meta-temporale tra edificazione e destrutturazione

di **Antonio Panaino**
Direttore Scientifico di Hiram

The present talk was delivered during the consecration of the new Temple of the "Serenissima" Grand Lodge of San Marino. It deals with the esoteric meaning of the construction of the Lodge in the framework of the ritual, meta-temporal space, entering in particular the symbolic force of the representation of the starred vault.

Venerabilissimo Gran Maestro della Serenissima Gran Loggia della Repubblica di San Marino, carissimo Fr. Italo Casali, Venerabilissimo Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani, carissimo Fr. Gustavo Raffi, Venerabilissimi Dignitari, Rappresentanti e Membri delle delegazioni estere, Fratelli tutti,

E con grande emozione che mi accingo a presentare alla vostra attenzione questa breve tavola, giacché il rito di fondazione di un tempio,

soprattutto come nel caso odierno, quello di una Gran Loggia, assume senza dubbio una valenza simbolica e spirituale di estremo significato. Proprio per la pregnanza dei gesti che insieme abbiamo compiuto e compiremo, per il rigore delle parole che insieme abbiamo detto e diremo, per i simboli che insieme abbiamo evocato ed evocheremo, mi è ben chiaro l'onore e la responsabilità che il Gran Maestro della Serenissima Gran Loggia di San Marino mi ha concesso, invitandomi a tenere questa tavola di fondazione. Con gioia ho accolto l'onere, ma con umiltà trasferisco gli onori che ne derivano all'Obbedienza che qui rappresento.

*Discorso per la Cerimonia di Consacrazione del nuovo Tempio Massonico della Serenissima Gran Loggia della Repubblica di San Marino, sabato 19 gennaio 2008





Non intendo affliggere i Fratelli con una sintesi lunga e pedante volta a descrivere *in toto* la ritualità che sovrintende alla fondazione e consacrazione di una struttura templare e neppure proporre estrapolazioni, a guisa di dotto florilegio, dalle più accreditate pubbli-

cazioni massoniche sull'argomento. Ho pensato, piuttosto, di proporvi, in breve, alcuni spunti di riflessione, spero originali. Per un tempio nuovo, l'unico dono che mi è parso opportuno, seguendo così il parametro arcaico

della simmetria sacrificale secondo cui bisogna offrire qualcosa di analogo a ciò che si celebra o invoca, era quello di un discorso nuovo corredato da alcune suggestioni, forse un po' provocatorie, che mi auguro riterrete di qualche utilità per eventuali ulteriori approfondimenti.

Vorrei allora partire da un interrogativo solo apparentemente banale e scontato. Qual è il vero significato insito nella fondazione di un tempio?

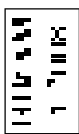
Se c'è un tratto che dovrebbe caratterizzare la singolarità dell'esperienza massonica, esso sta proprio nella capacità, in vero perentoriamente richiesta, di esplorare nuove prospettive, di indagare in chiave esoterica soluzioni originali attraverso continui interrogativi. Fondare un tempio allora per i Massoni può solo *este*

riormente significare che si edifica di fatto una nuova struttura, che la si consacra (del tutto laicamente come è ovvio), ma che si dà vita ad uno spazio altro, uno spazio separato dalla profanità e dedicato a una funzione superiore.



In molte civiltà, la creazione di templi, intesi come complesse strutture architettoniche, ha costituito un fenomeno secondario, posteriore, e del tutto accessorio; lo spazio sacro può essere ovviamente circoscritto e funzionalizzato anche all'aria aperta, o, come nel caso del mondo iranico più arcaico, in luo-

ghi alti, su colli o monti, ove più forte è il distacco dalla profanità, più vicina la dimensione celeste e luminosa, evocata dalle stesse cime dei monti dietro i quali sorge o tramonta l'astro del giorno. È, quindi, l'uomo a determinare con alcuni precisi gesti rituali la spazialità sacra, separandola dal resto. Non potremo allora esimerci dal notare che l'esperienza massonica ci mette paradossalmente dinanzi a un paradigma rituale e simbolico molto curioso. Di norma ci riuniamo in un tempio, come oggi, al chiuso, e simuliamo ripetutamente la costruzione, mai terminata, della sua volta. Il paradosso non è affatto ozioso. Così come non ci sarebbe bisogno di un tempio fisico, proprio la presenza di un tempio fisico viene di fatto annullata, destrutturata dal nostro rituale, che ce lo





rappresenta come incompleto, scoperchiato e in continua, incessante costruzione. È questa provvisorietà del sapere, evocata dall'incompletezza della loggia, che costituisce uno dei contenuti più straordinari dell'esperienza massonica e della sua proposta formativa; infatti, è come se la loggia fisica, nel momento in cui il rito, con l'accensione delle luci, attiva e trasforma lo spazio profano in spazio altro, ritualmente consacrato, materializzasse un cantiere all'opera in un tempio spirituale del tutto incompleto, da cui risuonano i martelli degli scalpellini, le grida dei sorveglianti, gli ordini dell'architetto. Un tempio in cui non mancano i rischi, come ci ricorda il rituale, che, per evitarli simbolicamente, vieta a ciascuno di muoversi liberamente tra le colonne senza l'esplicita autorizzazione del Maestro Venerabile.

Costruire fisicamente qualcosa che poi ci figuriamo ritualmente in costruzione significa riconoscere l'imperfezione dell'essere, la sua impermanenza, la provvisorietà delle nostre conoscenze, in modo da orientare conseguentemente la nostra capacità introspettiva alla luce del principio di tolleranza. Tale tolleranza non è però quella del bonaccione che non se la prende mai, ma quella di colui che riconosce l'impossibilità di afferrare in se stesso tutta la verità, di essere cosmico-storico, di detenere la chiave ultima e definitiva della

verità; si tratta, insomma, di una tolleranza del tutto particolare, che ci ricorda come il tempio in costruzione sia metafora duplice dell'esperienza massonica, esotericamente indirizzata su due livelli: quello collettivo e quello individuale. La costruzione del tempio, pertanto, ci ricorda che le grandi opere si compiono insieme e che questa esperienza esoterica si svolge attraverso un lavoro collettivo, esperito da individualità diverse. La destrutturazione del tempio fisico nell'ancora incompleto tempio



esoterico impone alla Massoneria l'obbligo di astenersi dalla politica, dal fondamentalismo, dall'orgoglio di parte, e le ingiunge di ricordare la complessità dell'interazione con l'altro da noi, con la diversità sia essa tutto sommato prossima, sia essa veramente lontana. Allo stesso tempo, non possiamo trascurare l'evidenza che scaturisce dal fatto che il tempio incompleto siamo noi stessi, ancora come gruppo, ma soprattutto come singoli. Nel momento in cui la luce del testimone viene ritualmente accesa nel tempio, la volta si scoperchia e così anche noi dovremmo sentirci scoperchiati, messi in discussione, o forse come ebbe a dire Ernst Bloch, *scagliati come ammassi di materia tendenziforme nell'universo* che ora si è schiuso sopra le nostre teste e ci ricorda come siamo piccoli e quanto ancora *non* sappiamo.





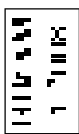
Allora la costruzione, l'edificazione e anche la consacrazione, rito quest'ultimo ancor più gioioso e che oggi insieme celebriamo, sono tutti eventi volti a ricordarci che la disposizione delle tegole sul tetto non è fatta per rinchiudere il tempio, per coartarlo in una verità angusta e di comodo, ma rappresenta solo un impegno a perfezionare il nostro cammino — ribadisco — di singoli e di gruppo. Il tempio ultimo, il tempio futuro — se mi è concesso —, infatti, non può che coincidere con l'universo stesso; esso già esiste, ma noi non possiamo vederlo per intero, solo attingere a frammenti più o meno grandi di esso. Per tale ragione il nostro tempio esoterico simbolicamente si allarga ogni volta che specularmente riusciamo a coprire una piccola parte della sua volta, e così l'illusione di esserci avvicinati in modo definitivo alla conclusione della grande opera si spegne immediatamente. In altri termini, è come se la Massoneria avesse *ante litteram* intuito l'idea dell'universo in espansione; anche se finito, il nostro spazio si allarga sempre più e ciò che acquisiamo ci porta dinanzi a un nuovo confine senza che mai si possa affermare di aver tutto esplorato e di essere giunti alle soglie del nulla.

Il tempio, quindi, non solo si apre e ci apre all'infinito, ma ci sottrae dalla tempo-



ralità. Ho già in altre sedi discusso come molti tipi di ritualità, nel momento in cui si apre, secondo le regole stabilite, una qualsivoglia cerimonia di carattere fortemente spirituale, sacrificale ed esoterico, determinano l'apertura di una nuova dimensione temporale, anzi più precisamente meta-temporale, poiché il tempo del rito non è più quello esterno. Così come lo spazio volgare è stato destrutturato, anche il tempo ha preso, meglio dire "ricevuto", una nuova direzione, forse

molte direzioni, tra cui anche quella dell'immobilità. È noto che se viaggiassimo a una velocità prossima a quella della luce i nostri orologi sembrerebbero quasi fermarsi; a quale velocità viaggia una loggia massonica? Prego i Fratelli appassionati di automobili sportive a non lanciarsi in iperboliche fantasie vagheggiando la creazione di una scuderia esoterica. Una volta interrotto il tempo profano, la loggia scandisce un tempo rituale che è collettivo, fissato dal rito stesso, ma è il tempo interiore, quello battuto dall'iniziato che a questo punto si mette all'opera. Intuisce sviluppi futuri, ritorna su fatti passati, ricorda e rielabora concetti obliati o mai pienamente compresi, ma anche si addormenta o ripiega su se stesso, di fatto rinunciando alla dimensione veramente esoterica del rituale, così confidando solo su quella este-





riore. Per chi segua tale seconda opzione, il tempio non è mai stato destrutturato nella sua fisicità profana e restituito alla sua provvisorietà in continua espansione. Il tempio è un palazzo, una sala, una bara; ciò che conta è che sia bello, confortevole, *et cetera et cetera*, anche se di fatto esso resta un contenitore vuoto.

Eppure, se ci pensate per un attimo, anche una bara, strumento simbolico essenziale nel rituale del terzo grado, può divenire a sua volta un vero e proprio tempio nel tempio trasformato esotericamente; la sua presenza non celebra la morte, il nulla, ma, per un verso, ricorda la finitudine di una forma dell'esistenza; essa ci invita a superare con maturità ansia e angoscia, ponendo fiducia e senso nell'opera futura dell'umanità e nell'esserci, una volta gettati nel mondo, come protagonisti di un percorso interiore, di una continua, incessabile ricerca di verità. La bara stessa annulla il tempo, poiché ingiunge (forse suggerisce soltanto) nella sua materialità a tutti coloro che l'hanno attraversata ritualmente di guardare al tempo profano attraverso gli occhi, simbolicamente intesi, della morte e a trarne, come sempre in modo provvisorio, delle considerazioni nuove e forse qualche conclusione ottimistica. Perché guardare alla vita dalla morte? Perché è anche attraverso il riconoscimento delle antinomie,



delle lacerazioni, che la profondità del pensiero, come messo di fronte a un pavimento bianco e nero, cerca di ridisegnare delle architetture che diano un senso vero all'esistenza, che ricordino le cose che valgono veramente da quelle profanamente inutili o semplicemente inessenziali. Se, per un verso, ha ragione il poeta spagnolo Gongora,

ricordandoci che siamo noi a fuggire e non il tempo, che invece resta, dobbiamo altresì accorgerci che noi possiamo pur sempre dare il passo, la cadenza, al tempo attraverso il ritmo impresso alla nostra vita e alle nostre esperienze, soprattutto quelle interiori.

Senza la morte, senza l'oscurità, non si dà la vita e la luce. Il nostro rituale ci ricorda, secondo uno schema per nulla inusitato nelle grandi tradizioni ritualistiche arcaiche, la presenza del rischio, del pericolo. Il rito può distruggere, il sacrificio uccidere; ciò è quel che i ritualisti vedici ben ricordano con grande preoccupazione, così come riconoscono la presenza, minacciosa, anche se ormai simbolicamente controllata, di un sacrificante antagonista sul terreno del sacrificio rituale. Anche noi riconosciamo, come già ricordato, che il rito, una volta *in actu* non è esente da rischi. Le colonne possono abbattersi, le volte crollare, il fuoco spegnersi o peggio





bruciare tutto. Il sacrificio, se mal celebrato o celebrato con imperizia, può ritorcersi contro il sacrificante; questa è la lezione che proviene dalle tradizioni esoteriche indo-iraniche e non solo. Il tempio massonico attivato è a sua volta uno strumento complesso, un multiverso che si apre su dimensioni spaziali e temporali di volta in volta nuove, suscitate dagli stessi partecipanti al rito. Infatti, il rito vive attraverso coloro che lo praticano, che lo cambiano talvolta e ne sono cambiati, speriamo in meglio. Il rito muore e/o uccide attraverso coloro che lo praticano male, ove male non coincide formalisticamente con l'ortoprassi tecnica ed esecutiva, ma con la mancanza di sintonia intima verso i contenuti della liturgia, qualunque essa sia.

Il rito crea, il rito distrugge; il rito fonda e consacra il tempio e poi lo smonta, lo apre, lo getta nell'infinito, lo riprende, lo addomestica, lo placa e quindi lo disattiva, addormentandolo sino all'occasione successiva, ma lasciando un sigillo nuovo nell'animo di chi vi è entrato. Tutto ciò può avvenire solo grazie al collegio cerimoniale, agli esecutori incaricati di governare il rito, prima che esso si ribelli, si animi o addormenti divenendo uno strumento inefficace o negativo.

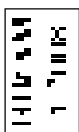
Ogni tempio, quando all'opera, diviene simbolicamente il centro del mondo, che

solo il Gran Maestro può attraversare, poiché egli è l'unico a governare veramente il rito e, quindi, a potersi arrischiare in un punto dello spazio consacrato di estrema pericolosità simbolica, come se fosse a cavaliere non solo tra l'abisso e la sommità del cielo, tra lo zenit e il nadir, ma tra le forze cosmiche dell'ordine e del disordine, della luce e delle tenebre.

Nel celebrare oggi la consacrazione del nuovo

Tempio Massonico della Serenissima Gran Loggia della Repubblica di San Marino tutti noi compiamo un atto fondativo non di un immobile, ma di un luogo della mente e dello spirito, poiché senza la fantasia creativa insita nella ritualità serenamente vissuta da Massoni che conoscono veramente l'arte, un bel locale resta tale e non si anima, se non forse quando si devono pagare le tasse.

Il mio auspicio, che credo possa risultare anche quello di tutti i presenti, è di vedere questo tempio diventare di anno in anno un centro, sempre più attivo, d'unione tra spiriti liberi, un tempio del cuore e della mente, un vascello capace di far navigare, sulla strada della ritualità e dei percorsi esoterici che esperirete, sempre più Fratelli verso nuovi orizzonti dello spirito e della creatività, nella saldezza della tradizione e nell'intelligenza della sua odier-



na lettura. Un tempio che nel suo aprirsi ritualmente alla luce delle stelle, non abbia paura di accoglierne l'abbagliante splendore e attenda sempre l'alba di un nuovo giorno con rinnovata fiducia.

Non conta che una Gran Loggia sia piccola piccola o grande grande; questa è una valutazione certamente importante, ma profana; nel momento in cui il rito vola sulle ali del fuoco e le tre luci brillano sotto la Via Lattea solo il lavoro dei Liberi Muratori decide se l'officina è piccola piccola o grande grande, se le sue pareti si allargano sino ad abbracciare i confini dell'universo o se



si restringono sino alla punta del naso dell'officiante. La mia esperienza presso questa Serenissima Gran Loggia mi permette di dire che il nuovo tempio profano sarà solo un immobile più bello del precedente, mentre il tempio dello spirito, già edificato da questi nostri Fratelli, è di tale bellezza, forza e saggezza, che la sua collocazione fisica risulta, dal punto di vista spirituale, del tutto indifferente. Senza dubbio solo loro potevano traslocarlo così bene, ma anche se lo avessero trasportato in una povera capanna, nulla sarebbe venuto a detrimento alla sua *sere - nissima* grandezza.



Nasce l'AGENDA MASSONICA

- Formato: 17,5 × 24,8
- 16 pagine a colori con la presentazione del Gran Maestro, le cariche istituzionali del grande Oriente d'Italia, le scadenze e gli appuntamenti dell'Anno Massonico in corso, gli indirizzi utili e tante altre informazioni
- 336 pagine con l'agenda giornaliera e le schede personali del Fratello
- La rubrica estraibile
- Rilegatura in vinilpelle blunotte con stampa in oro e marchi a secco
- 2 segnalibri
- Prezzo: € 20,00



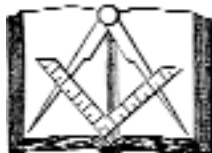
*Una prestigiosa edizione, unica nel suo genere,
che unisce eleganza e funzionalità
in uno strumento di uso quotidiano,
destinato ad essere memoria del vissuto del Fratello
nel Grande Oriente d'Italia*

L'agenda può essere acquistata presso la sede del Grande Oriente d'Italia ("Villa Il Vascello", via San Pancrazio, 8, 00152 Roma).

oppure può essere ordinata tramite:

- FAX al numero 0774-440840
- E-MAIL: agenda.massonica@grandeoriente.it

Per gli ordini via fax e via mail il costo dell'agenda sarà di € 20,00 + spese di spedizione con modalità di pagamento in contrassegno.

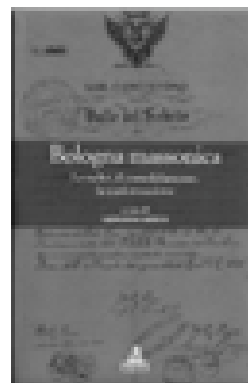


Segnalazioni editoriali

A CURA DI GIOVANNI GRECO

Bologna massonica. Le radici, il consolidamento, la trasformazione.

Edizioni CLUEB, Bologna, 2007, € 25,00, pp. 346.



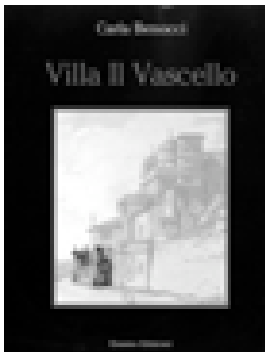
Bologna ha una tradizione massonica di alto profilo. Basti pensare che è bolognese il documento normativo più antico del mondo della proto-massoneria medievale, cioè la cosiddetta “Charta di Bologna” del 1248, che venne redatta otto anni prima dell’atto di affrancazione dei servi della gleba del Comune di Bologna, detto “Liber Paradisus”, che restituì la libertà a circa seimila persone, e che risale al 1256.

Il presente lavoro rappresenta un viaggio attraverso la Massoneria bolognese, un viaggio per scoprire se stessi, un viaggio per definire i nuovi contorni di aspetti della realtà politico-culturale italiana, un viaggio per recuperare frammenti di vita altrimenti perduti, un viaggio per risvegliare il dubbio, un viaggio come gestazione introspettiva, come gravidanza spirituale, un viaggio per scoprire il bene in ogni fede, un viaggio per tentare di rompere tutto ciò che divide gli uomini, un viaggio che mira al futuro con un cuore antico.

Le fondamenta della ricerca sono costituite dall’animo, dalla sensibilità, dalle emozioni, dai percorsi storici e letterari di persone appartenenti alla Massoneria bolognese. Lo scopo è stato quello di lavorare ad una storia costruita da una multiformità di “storie”, per contribuire a far gettare via alla Massoneria il suo burqa.

1/2008

HIRAM



CARLA BENOCCI

Villa Il Vascello

Erasmus Edizioni, Roma, 2007, € 28,00, pp. 222.

La Villa “il Vascello” rappresenta una delle più singolari ville romane, eccentrica per significato e per tipologia di arredi, ricercata da visitatori illustri. Sorge in un luogo privilegiato, alle porte del Vaticano, prescelto da celebri famiglie per grandi ville barocche. Elpidio Benedetti, abate al servizio della corona francese, sceglie questo spazio proprio per la sua

posizione dominante sul colle Vaticano e per entrare a pieno titolo in un’area in splendida ascesa. Ad un modesto progetto iniziale, allegato al capitolato dei lavori edilizi del 1663, redatto dal direttore dei lavori, l’“architetrice” Plautilla Bricci, segue un’altra soluzione ben più innovativa e originale, che si ipotizza sia dovuta a Gian Lorenzo Bernini. La villa viene interpretata nel Settecento come un Vascello.

Il Casino che ne risulta, circondato da un piccolo giardino prezioso, documenta un ambizioso programma letterario e artistico. La villa diviene scenario di episodi eroici durante i combattimenti che segnano la fine della Repubblica Romana del 1849, durante i quali il Casino, quasi distrutto, viene difeso strenuamente da Giacomo Medici e dai suoi soldati, divenendo così un emblema degli ideali di libertà e democrazia. Luigi Medici del Vascello, dopo aver acquistato il complesso, provvede a condurvi importanti restauri, curati da Guido Beretta, in particolare sul Casino già destinato a conservare gli agrumi, che attualmente è di proprietà del Grande Oriente d’Italia.



GIUSEPPE M. VATRI

Il Rito Scozzese da Nazionale a Universale (1802-1907). Documenti, Costituzioni e Guida Rituale.

Edizioni L’Età dell’Acquario, Torino, 2008, € 24,00, pp. 269.

www.etadellacquario.it

Il Rito Scozzese Antico e Accettato non può essere pienamente compreso senza conoscerne il percorso di maturazione e di consolidamento compiuto nel corso del XIX secolo, quando attraverso un processo di internazionalizzazione riuscì a



SEGNALAZIONI EDITORIALI

superare le infinite identità nazionali e a proporsi come protagonista del panorama massonico mondiale, influenzando fortemente l'identità massonica di molti paesi, tra i quali senza dubbio l'Italia.

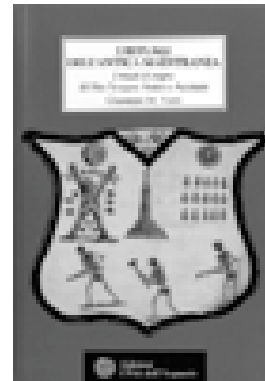
Questo libro ripercorre i passaggi e le tappe salienti di tale complessa vicenda, dal primo Supremo Consiglio di Charleston (1802) al Congresso Scozzese di Bruxelles (1907). A corredo della ricostruzione storica sono offerti al lettore molti importanti documenti da tempo irrimediabili: i trattati di alleanza tra Supremi Consigli, le *Grandi Costituzioni* (latine) del 1786 che reggono i Supremi Consigli del mondo, il preziosissimo *Tegolatore dei 33 gradi* (guida rituale sintetica) approvato dal Convento di Losanna (1875).

GIUSEPPE M. VATRI

I Rituali dell'Antica Maestranza. I Rituali di origine del Rito Scozzese Antico e Accettato.

Edizioni L'Età dell'Acquario, Torino, 2006, € 23,00, pp. 234.

www.etadellacquario.it



Viene presentata in questo volume la più antica raccolta sistematica e organizzata di rituali massonici: 11 rituali per la precisione, in progressione dal quarto al quattordicesimo grado, documentati già intorno al 1750, che sotto il nome di Antica Maestranza costituiscono la prima parte del Rito di Perfezione, e che infine saranno integralmente inseriti nel Rito Scozzese in 33 gradi.

Documenti, considerati "riservati", dei lavori massonici sono così portati all'attenzione di chiunque sia interessato ai sistemi rituali della Massoneria delle origini, disponibili spesso solo allo stato di manoscritto, oppure voglia approfondire la natura dei rituali e delle lezioni del Rito Scozzese delle origini, ma anche dei semplici curiosi che vogliono scoprire un tesoro della Massoneria europea e una testimonianza della cultura aristocratica della Francia pre-rivoluzionaria.

I testi presentati sono in versione integrale, senza abbreviazioni o censure. I personaggi delle leggende rituali e i termini ebraicizzanti, largamente adottati come parole di passo, sono richiamati in un loro dizionario che ne facilita la comprensione.



GIUSEPPE M. VATRI

I Rituali della Massoneria rinnovata. I Rituali di origine del Rito Scozzese Antico ed Accettato.

Edizioni L'Età dell'Acquario, Torino, 2007, € 23,00, pp. 236.
www.etadellacquario.it

“La Muratoria Rinnovata, o la spada rettificata; nelle Grandi Logge di Prussia e di Francia, nelle isole di Hispaniola e Giamaica e nella provincia di New York, cioè a Bordeaux, Marsiglia, Tolone, Cap Français, Cayes de Fond, Kingston (in Giamaica) e ad Albany nella provincia di New York. Stabilita dall'illustrissimo fratello Stephen Morin, Principe del Real Segreto, ecc. ecc. ecc., Grande Ispettore Generale, e risuscitata da Henry Andrew Francken, Principe del Real Segreto, anziano Deputato Grande Ispettore Generale di tutte le Logge Superiori, Capitoli ecc. nei due emisferi”.

l'illustrissimo fratello Stephen Morin, Principe del Real Segreto, ecc. ecc. ecc., Grande Ispettore Generale, e risuscitata da Henry Andrew Francken, Principe del Real Segreto, anziano Deputato Grande Ispettore Generale di tutte le Logge Superiori, Capitoli ecc. nei due emisferi”.

Questa frase è posta da H.A. Francken stesso in testa alla raccolta manoscritta dei rituali dal XV al XXV Grado, che segue quella dei primi undici Gradi superiori, l'Antica Maestranza (IV-XIV Grado). Insieme, le due raccolte formano il sistema rituale che passerà, spesso in modo estremamente fedele, nel Rito Scozzese Antico ed Accettato. Ancora una volta, siamo di fronte a un documento straordinario, in cui si trova l'origine di simbologie, leggende e liturgie di Grado create negli anni 1750-1770 e tutt'oggi praticate.

Insieme a *I Rituali dell'Antica Maestranza*, questo volume rappresenta una lettura indispensabile per chiunque voglia conoscere e studiare la storia e la genesi dei rituali della Massoneria.



VINCENZO TARTAGLIA

La Massoneria alla ricerca di Dio

Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2007, € 12,00, pp. 126.

[...] Poiché ogni vivente vede l'esterno secondo la sua stessa interiorità, dobbiamo ora dire che ciascun Fratello purifica la sua immagine di Dio via via che, avanzando sul cammino dell'iniziazione, purifica e migliora appunto la sua interiorità: se tutto cambia, perché l'immagine di Dio dovrebbe essere sempre la stessa?!



SEGNALAZIONI EDITORIALI

Il sentimento religioso è in continuo divenire; è un cammino; una continua conquista; è esplorazione, identificazione; un'evoluzione che non si arresta neppure con la morte dell'uomo.

...all'apice di ogni montagna ideale è un Dio... Ma all'apice dell'evoluzione dell'uomo è, per quanto concerne il nostro universo solare, il Grande Architetto, con Cui l'uomo si identifica tramite il Sé Superiore, la nostra più luminosa Entità: in essa la Saggezza e l'Amore sono unificati massimamente, in completa armonia.

Dunque nella meditazione, quando ha la visione del Grande Architetto, allora l'eletto entra pure in contatto sovrasensibile con la sua reale e non illusoria Entità: l'Uno e l'Altra rappresentano il suo Dio, manifestazione limitata e particolare dell'Assoluto Dio.

Per Amore Dio rivela all'eletto i Suoi misteri, affinché tramite la conoscenza divina egli diventi sempre più simile a Lui. Per quale ragione il Dio che tanto ci ama, infinitamente buono, non si lascia totalmente conquistare o conoscere?

Affinché i viventi possano amarLo illimitatamente! [...]

A CURA DI FULVIO CONTI

La Massoneria a Firenze. Dall'età dei Lumi al secondo Novecento.

Società Editrice Il Mulino, Bologna, 2007, € 37,00, pp. 510.

www.mulino.it



Fra il 1731 e il 1732 vide la luce a Firenze quella che viene considerata la prima loggia massonica italiana. Avversata dalla Chiesa cattolica, assai ben vista negli ambienti della corte lorenesse, la Massoneria gettò profonde radici nella città. Da allora, con alterne vicende, le logge liberomuratorie hanno rappresentato un tratto caratterizzante della vita sociale e politica fiorentina. E ancora oggi Firenze, dove il Grande Oriente d'Italia conta 44

logge a la Gran Loggia di Piazza del Gesù 26, per un totale di circa 1750 iscritti, può essere ritenuta la città italiana con la più alta presenza massonica. Il volume racconta questa lunga e affascinante storia, muovendo dal periodo crepuscolare della Firenze medicea, attraversando il Settecento e l'Ottocento, per spingersi fino al secondo dopoguerra e descrivere l'attività delle logge liberomuratorie nella Firenze di La Pira. Ne esce un quadro che trascende la mera dimensione massonica e offre importanti e innovativi elementi di conoscenza sulla storia stessa della città: delle sue classi dirigenti come dei ceti popolari, delle reti associative e dei processi di selezione della classe politica, delle forme di circolazione delle idee e del progressivo strutturarsi della società civile e dell'opinione pubblica. Un'indagine rigorosa e avvincente, che, dipanando il filo di una storia particolare, getta nuova luce sull'intero contesto cittadino e su momenti chiave del suo percorso nel tempo.



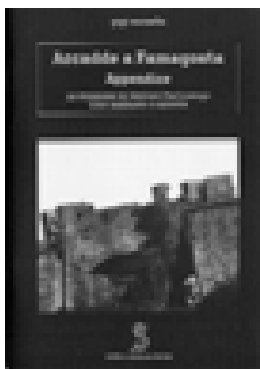
GIGI MONELLO

Accadde a Famagosta. L'assedio turco ad una fortezza veneziana e il suo sconvolgente finale.

Sceptis & Mattana Editori, Cagliari, 2006, € 15,00, pp. 190.

Una guarnigione di seimila uomini asserragliata dentro la città di Famagosta, resiste per dieci mesi all'assedio di centomila Turchi. Nonostante la schiacciante superiorità numerica, convinto di essere soccorso in tempo, il comandante della fortezza, il veneziano Marcantonio Bragadin rifiuta sdegnosamente ogni trattativa e porta avanti la lotta fino all'estremo limite.

Logorato da mesi di bombardamento, senza più viveri e munizioni e dopo ben sei assalti nemici respinti, il presidio italiano, ridotto a poche centinaia di larve rannicchiate tra le macerie, si arrende. Ottenute onorevoli condizioni, il Bragadin accetta la capitolazione; l'atto è steso sopra una pergamena bollata d'oro. È il 2 Agosto 1571. Tre giorni dopo il comandante veneziano, seguito da una schiera di ufficiali e soldati, si reca nell'accampamento turco per consegnare le chiavi della città a Lala Mustafà, capo dell'esercito ottomano. Ricevutigli nelle forme della più squisita cavalleria militare, il Pascià muta improvvisamente viso e tono e, presa a pretesto una oscura questione di prigionieri non restituiti, comincia a insolentire il veneziano. La verità si fa ben presto chiara: si violano i patti. I cuori si gelano. È la strage. Tutti gli Italiani vengono legati e subito decapitati; le loro teste ammucciate davanti alla tenda del Pascià. La soldatesca turca, senza più freni, entra nella città, massacra i difensori, saccheggia le case, oltraggia le donne. Con sadico calcolo, il Bragadin è tenuto in vita per altri undici giorni; poi, una mattina, dopo ore di beffe e percosse lungo le mura della città, è, con mostruoso sistema, messo a morte. Il fatto avviene il 17 agosto 1571. Mancano 51 giorni a Lepanto.



GIGI MONELLO

Accadde a Famagosta. Appendice: La relazione di Nestore Martinengo. Cose aggiunte e corrette.

Sceptis & Mattana Editori, Cagliari, 2007, € 3,00, pp. 31.

Si pubblica qui la Relazione del nobile bresciano Nestore Martinengo (1548-1630) scampato all'eccidio di Famagosta e rientrato fortunatamente in Italia alla fine dell'anno 1571. Salvo che per le moltissime "u" (*haueuano, uino, uisitando*) convertite, secondo la grafia moderna, in "v", il testo cinquecentesco viene conservato invariato. Rari gli interventi sulla pun-



SEGNALAZIONI EDITORIALI

teggiatura, e solo di fronte ad una illogicità evidente. L'originale qui trascritto (di cui si è omessa la finale elencazione di personaggi turchi e italiani presenti alla battaglia) è del 1572, ed è conservato alla Biblioteca Universitaria di Padova. Una copia datata 1571, recante Fano come luogo di stampa, si trova alla Alessandrina di Roma. Altre copie a Venezia, Vicenza e Milano. Le edizioni moderne del documento che constano al curatore, sono la riproduzione fotografica in appendice al volume, A. Aleardi, *Marcantonio Bragadin all'assedio di Famagosta*, Verona, 1978; e la pubblicazione negli *Annuari* dell'Istituto Tecnico Commerciale "Lorgna", Verona, 1974. Notizie su Martinengo e sul reggimento dei Bresciani andato a difendere Famagosta in, Guerrini Paolo, *Una celebre famiglia lombarda: i conti di Martinengo: studi e ricerche genealogiche*; Brescia, Tipo-litografia F.lli Geroldi, 1930. Promis Carlo, *Biografie di ingegneri militari italiani dal secolo 14° alla metà del 18°*, Torino, 1874. Pasero Carlo, *La partecipazione bresciana alla guerra di Cipro e alla battaglia di Lepanto: 1570-1573*, Brescia, 1954. Per tutti i riferimenti bibliografici abbreviati presenti in questa appendice si rinvia alla prima parte dell'opera.

DOMENICO BUFFARINI

Il sentiero delle lacrime. La Storia degli Indiani (Volume II°).

Edizioni Biblioteca dell'immagine, Pordenone, 2007, € 12,50, pp. 210.

Questo è il secondo volume del nostro meraviglioso viaggio tra gli Indiani. Un viaggio alla scoperta delle origini, delle abitudini, del grande orgoglio, della forza, della naturale saggezza e della bellezza di questo popolo unico. Dal primo contatto con gli Yankees della "nuova Inghilterra" alle guerre di Successione, dalla fine della nuova Francia all'America inglese, dalla lega Irochese al ruolo degli indiani durante la rivoluzione americana.

In queste pagine non si nascondono i momenti difficili che lungo i secoli i nativi americani hanno dovuto affrontare. Questo è un popolo da sempre braccato e torturato, ma che nessuno è riuscito a sconfiggere. Un popolo mai estinto.

Con questa seconda uscita si continua la monumentale Storia degli Indiani del Nord America.

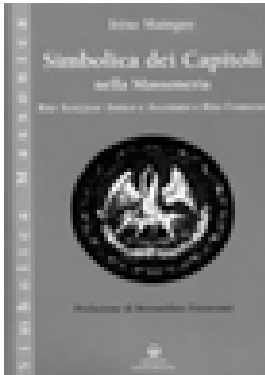
Un'opera completa, dalla conquista spagnola ai giorni nostri, divisa in sei volumi.

Ogni pezzo di questa terra è sacro per il mio popolo.

Ogni lucente ago di pino, ogni tenera riva, ogni vapore negli scuri boschi, ogni radura, ogni insetto ronzante, sono sacri nella memoria e nell'esperienza del mio popolo.

Capo Seattle degli Suquamish





IRÈNE MAINGUY

Simbolica dei Capitoli nella Massoneria. Rito Scozzese Antico e Accettato e Rito Francese

Postfazione di Bernardino Fioravanti

Edizioni Mediterranee, Roma, 2007, € 29,50, pp. 516.

Irène Mainguy, autrice dell'opera *Simbolica dei gradi di perfezione e degli ordini di saggezza* (che faceva seguito al suo *Simbolica massonica del terzo millennio*), prosegue con lo stesso spirito una ricerca sui gradi capitolari dei *Capitoli del Rito Scozzese Antico e Accettato* e sul *Terzo e Quarto Ordine di Saggezza del Rito*

Francese. Nel presente volume espone le similitudini, le analogie e i numerosi punti di convergenza di questi due riti. Vengono anche messi in parallelo molti punti comuni con il *Maestro Scozzese di Sant'Andrea del Rito Scozzese Rettificato*.

Come nelle opere precedenti, l'autrice si appoggia su un ampio ventaglio di documenti rituali e sulle fonti più antiche, studia ciascun grado sotto tutti i suoi aspetti e, infine, attraverso un'analisi comparata dei testi d'origine, fa scoprire i punti di contatto che esistono tra i due riti, mettendo per la prima volta in evidenza il comune corpus massonico ad essi sotteso e collegandoli in tal modo ad altri riti.

L'approfondimento del significato dei riti propone una visione universale in cui ciascuno potrà trovare i mezzi per costruire il proprio tempio interiore, santuario del cuore, e anche per superare se stesso onde riunire ciò che è sparso e ritrovare l'Unità. In tal modo il lettore, "pellegrino cercatore", potrà trascendere le vicissitudini del temporale nel tentativo di mettersi in ascolto del proprio Maestro interiore per orientarsi verso la Luce, al servizio del Bello, del Bene e del Vero attraverso l'Amore della Virtù.

Quest'opera apre numerose e ricche piste di riflessione che aiuteranno ogni Maestro massone ad approfondire la propria ricerca e a proseguire il cammino iniziatico come Perfetto Cavaliere Massone verso questo ideale di universalità e di verità.

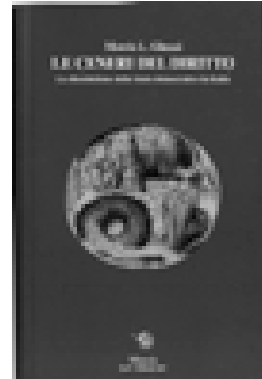
[156 illustrazioni + 12 tavole a colori fuori testo]



SEGNALAZIONI EDITORIALI

MORRIS L. GHEZZI

Le ceneri del diritto. La dissoluzione dello Stato democratico in Italia.
Mimesis Edizioni, Law without Law, Milano, 2007, € 15,00, pp. 153.



Lo Stato italiano, dall'unità ai giorni nostri, si è comportato nei confronti dei suoi cittadini prevalentemente più come un malfattore che come un rappresentante ed un tutore dei loro interessi e diritti. Tale situazione costringe chi ne analizza i vari aspetti storici, culturali, giuridici ed istituzionali a non parlarne altro che in senso negativo.

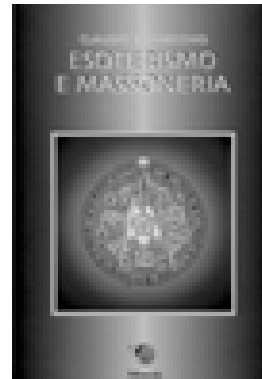
Dall'insuperato conflitto medievale tra Stato e Chiesa, tra laici e cattolici ad una sorta di continuità culturale e comportamentale autocratica del Regno d'Italia con la Prima e la Seconda Repubblica, attraverso il fascismo, lo Stato italiano ha costantemente manifestato un fermo disprezzo verso le leggi da lui stesso emanate e verso la partecipazione democratica dei cittadini alla vita della cosa pubblica. I suoi gruppi dirigenti si sono spesso appoggiati, per governare indisturbati, alla delinquenza organizzata e il trasformismo politico, l'indifferenza ideale e l'arroganza di voler conservare il potere a qualsiasi prezzo sono costantemente stati i loro principali segni distintivi, sino al punto di rendere spontaneo il quesito se sia preferibile per il cittadino italiano la legalità statale o l'illegalità civile.

La globalizzazione pare finalmente in grado di fare giustizia sommaria di tutti gli Stati e, quindi, anche di quello italiano; ma senza un fermo richiamo al pluralismo giuridico e al relativismo dei valori il rimedio non rischia, forse, di essere peggiore del male?

Claudio Bonvecchio

Esoterismo e Massoneria

Edizioni Mimesis, *Il Flauto magico*, Milano, 2007, € 18,00, pp. 327



Questo libro ha l'ambizione di esplicitare i principi esoterici che stanno alla base della Libera Muratoria come Ordine iniziatico e del grande mito fondante che ne è il nocciolo duro. Vuole, anche, dar conto del percorso obbligato che conduce, per passaggi progressivi e sintetici, dall'antica Muratoria operativa (quella dei costruttori di palazzi e cattedrali, per intenderci) alla Muratoria moderna costruttrice di uomini nuovi, liberi, tolleranti, aperti e spirituali, ma anche attivi nel-



la società e nel mondo. Si propone, insomma, di rendere manifesto il senso di qualcosa che sembra appartenere ad un remoto (se non arcaico) passato, ma che è, invece, di una sconvolgente attualità. Il che significa evidenziare il valore formativo e trasformativo della Tradizione Muratoria che, utilizzando lo strumento del simbolo e della ritualità, opera per costruire un mondo in cui siano vive e operanti la fraternità, l'uguaglianza e la fratellanza: nella convinzione che questa sia la missione per cui esiste un uomo degno di questo nome.



ALCIDE GAROSI

Il Dottore e il Maestro. Al confino di polizia con Domizio Torrigiani

A cura di Saverio Battente; Prefazione di Gustavo Raffi

Primamedia Editore, Siena, 2008, € 14,00, pp. 111.

La figura di Torrigiani viene restituita fuori dalla cornice ufficiale della storia in un contesto quotidiano insolito, meno ingessato. Ad emergere, per tanto, non è solo il Torrigiani-Gran Maestro, ma l'uomo, con le sue idee, la sua formazione, il suo carattere, il suo vissuto giornaliero.

Spesso l'uomo e l'istituzione da lui ricoperta finiscono per coincidere, per incontrarsi nelle pagine del Garosi, anche solo perché costantemente evocate dal motivo stesso di questo insolito incontro, dettato dal confino.

Emerge così una seconda potenziale chiave di lettura del diario come testimonianza indiretta di uno degli aspetti del ventennio fascista. Dai racconti del medico, infatti, emerge con nettezza e senza condizionamenti ideologici, il concreto funzionamento dell'istituto del confino, fuori dalle pagine dei codici, nella sua concreta realizzazione. Una fotografia, che, se certo non può riassumere il tema della repressione sotto il ventennio o la questione della sua opposizione e, quindi, indirettamente del consenso, allo stesso tempo è pur sempre un ulteriore tassello da tenere in considerazione nell'alveo degli studi relativi al regime di Mussolini.

Saverio Battente

Con il suo scritto sui mesi trascorsi al fianco di Domizio Torrigiani durante il confino a Montefiascone, Alcide Garosi ci ha tramandato una straordinaria storia di "vite parallele" che finirono per incontrarsi e per incidere profondamente l'una sull'altra.

Gustavo Raffi



SEGNALAZIONI EDITORIALI

OLINTO DINI

Giuseppe Garibaldi. Patriota, Massone, Socialista umanitario.

Edizioni Polistampa, Firenze, 2007, € 15,00, pp. 167.

www.polistampa.com



Olinto Dini è nato a Marciano (Arezzo) il 25 marzo 1926. Dopo il conseguimento della maturità scientifica si è dato con entusiastico impegno alla politica nelle file socialiste e ha militato nel sindacato, assumendo nel corso degli anni alte responsabilità nella Regione Toscana. Funzionario dell'Amministrazione Provinciale di Firenze, è stato nel 1967 vicesindaco della città e successivamente Presidente dell'Arcispedale di Santa Maria Nuova e quindi dell'Ospedale di Careggi.

Con le sue numerose pubblicazioni ha inteso approfondire gli ideali dei protagonisti delle vicende risorgimentali, con particolare riguardo alla Toscana, alla componente democratico-repubblicana e all'Ordine massonico. [...]

Giuseppe Garibaldi, eroe popolare del passato, è ancor oggi il simbolo d'una utopia d'emancipazione e di fratellanza che attende di realizzarsi.

LAURA PASQUINI

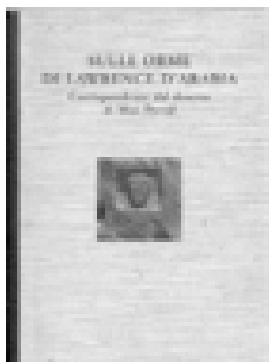
Iconografie dantesche. Dalla luce del mosaico all'immagine profetica.

Longo Editore, Ravenna, 2008, € 20,00, pp. 157.

www.longo-editore.it



Le ricerche comprese in questo volume rappresentano un contributo puntuale alla conoscenza dei rapporti istituibili fra Dante e l'universo figurativo tardo-antico e medievale: spesso anche genialmente intuiti, ma raramente sondati in una dimensione intertestuale. Quei mosaici ravennati a volte chiamati in causa per spiegare certe novità espressive del *Paradiso* rivelano quei nessi concreti e impreveduti con certe terzine del poema (dove si capta perfino una perfetta definizione della tecnica musiva). Analogamente, le miniature di fine Duecento, contenute nei *Vaticinia Pontificum*, consentono di leggere in una luce tanto più intensa il XIX e il XXVII dell'*Inferno*, grazie alle immagini degli orsacchiotti di Niccolò III e della volpe-Bonifacio. Lontano da una strategia antiquata di "fonti" positivisticamente intese, il libro di Laura Pasquini si muove entro un'euristica prudente e ingegnosa, di tassello in tassello, senza velleitarie proclamazioni di metodo.



A CURA DI NADIA CICOGNANI E MASSIMILIANO DAVID

Sulle orme di Lawrence d'Arabia. Corrispondenze dal deserto di Max David.

Edizioni ET, Milano, 2007, € 14,00, pp. 206.

Tutti gli uomini sognano, ma non allo stesso modo. Quelli che sognano di notte, nei recessi della loro mente, si svegliano per scoprire che era illusione, ma coloro che sognano di giorno sono pericolosi, per il fatto che possono realizzare il loro sogno e renderlo vero. Questo ho fatto.

Thomas Edward Lawrence

Non lo vedremo mai più... Il suo nome vivrà nella storia. Vivrà nelle cronache di guerra, vivrà nelle leggende dell'Arabia.

Winston Churchill



L'ALBERO

Cultura, Economia, Ambiente, Territorio.

Anno I, 2007, n.1, periodico trimestrale, € 10,00, pp. 64.

Albisani Editore, Bologna-Urbino

Presentazione, Nunzio Antonio Giulini

Il progetto editoriale, Sergio d'Errico

Amministrare in equilibrio: una sfida, incontro con Daniele Imola, Sindaco di Riccione

La nostra casa comune, Claudio Masini

Il gruppo Focchi, una conversazione con Maurizio Focchi

La Scoperta di Rimini artistica e turistica (prima parte), Moreno Neri

La Banca Popolare di Ancona, incontro con il Direttore Generale, Luciano Goffi

L'Albero della Competitività, Giuseppe Rapone

L'antico borgo di Campli, Mariagrazia Tiberii, Romolo Di Francesco

Garibaldi, eroe moderno e transgenerazionale, Marco Severini

Il territorio come organismo vivente (prima parte), Giulio Gherardo Starnini

Recensioni

GIOVANNI GRECO (A CURA DI)

Bologna massonica. Le radici, il consolidamento, la trasformazione

Bologna, CLUEB, 2007, pp. 346, € 25,00

di DAVIDE MONDA

Questo volume fresco di stampa – pensato e mirabilmente orchestrato da Giovanni Greco, storiografo noto a livello internazionale specie per le pionieristiche, fondamentali ricerche consacrate alla marginalità in età contemporanea – offre una ricca, varia e vasta raccolta di studi su alcune rilevanti questioni – molte delle quali ancora aperte – che attengono alla Massoneria nel suo sviluppo storico, in Italia e a Bologna in particolare.

Peraltro, leggendo in maniera non distratta i venti saggi che compongono il libro, si ha – più in generale – la viva impressione di osservare da una prospettiva diversa e, per certi versi, affatto nuova la storia degli ultimi tre secoli, tanto appare rilevante e incisivo il proficuo e fecondo legame delle vicende massoniche con quelle sociali e politiche del nostro Paese.

Come Giovanni Greco ha sottolineato con rara limpidezza in un'importante intervista rilasciata di recente a "La Repubblica", è bolognese la «cosiddetta "Charta di Bologna" del 1248, ove ci si riferisce in maniera esplicita ed univoca a logge felsinee risalenti al dodicesimo secolo. Da quel tempo – e in specie dalla seconda metà del Settecento – fino ad oggi, la vita sostanziale della città appare intrecciata col divenire dell'attività massonica la quale, di fatto, ha saputo sovente fondersi e confondersi virtuosamente con i suoi migliori gangli professionali e istituzionali».

In effetti, se nel Settecento il fulcro della Massoneria bolognese era costituito da rappresentanti illuminati dell'aristocrazia (fra i quali giova rammentare per lo meno il conte Prospero Ferdinando Ranuzzi, il marchese Luigi Angelelli,

1/2008

HIRAM



il marchese Muzio Spada Bonaccorsi, nonché il ben più celebre e celebrato Ludovico Vittorio Savioli Fontana Coltelli, poeta, storiografo e docente universitario di race), nell'Ottocento e nel Novecento entrarono a farvi parte anche numerosi artigiani, commercianti, insegnanti e impiegati, tutti quanti uniti, prima, dall'intento di unificare il Paese, ed in seguito fervidamente impegnati nella sua stabilizzazione democratica.

Si tratta, beninteso, di un discorso tutt'altro che concluso; anzi, come ha precisato *ore rotundo* il coordinatore dell'opera nell'intervista testé ricordata, «attualmente, il Grande Oriente d'Italia in particolare sta manifestando uno sforzo di trasparenza mai compiuto prima d'ora». Invero, la Massoneria appare oggi – terzo millennio – oltremodo attiva, pragmatica e progettuale, e anche le differenze e (persino) le nette divergenze, che talora hanno agitato e turbato la sua vita interna, si sono poi rivelate, passate le burrasche e i venti avversi, momenti di arricchimento, raffinamento, potenziamento; ancora, il suo spirito solidaristico, così come i principi di fratellanza universale e le animose aspirazioni democratiche, che – com'è risaputo – l'hanno ispirata sin dalle origini più remote, sono ben lungi dal risultare vacui, sterili, anacronistici.

Riferendosi specificamente alle finalità del libro in discorso, nel dovizioso e stimolante saggio introduttivo Giovanni Greco rimarca non senza icastica energia che «lo scopo è stato pure quello di lavorare ad una storia costruita da una multiformità di "storie", i cui confini, talvolta, sfociano gli uni negli altri, aprendo nuove opportunità di ricerca e d'interpretazione, per contribuire a far gettar via alla Massoneria il suo burqa». Ed è innegabile che ancora resistano non pochi pregiudizi sulla storia, la cultura e il senso profondo della ricerca massonica: come non di rado accade in questi tempi funestati da superficialità compiaciute e da apatie raggelanti, si tratta d'ingiustificate, irragionevoli distorsioni spesse volte derivanti da una grave, sostanziale carenza d'informazione, a cui la totalità delle istituzioni formative peraltro sembra – salvo sporadiche eccezioni meritorie ed encomiabili – indifferente e disinteressata.

La breve ma densa presentazione al volume di Gianfranco Morrone – Presidente del Collegio Circostrizionale dei Maestri Venerabili dell'Emilia Romagna – mira essenzialmente a evidenziare la continuità, nell'adeguamento ai tempi che mutano, delle azioni culturali e sociali promosse dalle Logge regionali, fra cui le recenti celebrazioni per il centenario della morte di Giosue Carducci, o quelle per il bicentenario della nascita di Giuseppe Garibaldi, insigni e inobliabili rappresentanti della Massoneria mondiale. Da queste righe tutt'altro che occasionali e di circostanza, si evincono *apertis verbis* sia i notevoli risultati conseguiti dalla nobile tradizione latomistica petroniana, sia le cospicue potenzialità sociali e culturali della Massoneria nella Bologna del nostro tempo inquieto e confuso.



RECENSIONI

Alla brillante, ponderata Introduzione di Giovanni Greco, di carattere insieme descrittivo e metodologico, fa seguito la prima sezione della raccolta, che illustra diverse “Questioni dominanti” della storia del latomismo petroniano mediante saggi spesso assai documentati e suggestivi; le tematiche in essi affrontate vanno da *I templari a Bologna* (Franco Ventura) alle *Persecuzioni fasciste contro la massoneria bolognese* (Flaviano Scorticati), dalle *Donne della massoneria a Bologna* (Elena Musiani) a *Uno sguardo sulla massoneria bolognese nell'Ottocento* (Fiorenza Tarozzi), da *L'Aenigma magnum di Aelia Laelia Crispis* (Lorenzo Tinti) a *I luoghi della massoneria a Bologna* (William Brunelli), senza dimenticare le vivifiche relazioni fra certi circoli eterodossi e la Massoneria a Bologna nel sedicesimo secolo (Matteo Al Kalak), alcune rilevantissime *Suggestioni della massoneria anglosassone a Bologna nel Settecento* (Fabio Martelli), nonché i rapporti fra *Il latomismo e le sette segrete nella Bologna del Risorgimento* (Alessandro Boselli).

Possiamo così ripercorrere, fra l'altro, la drammatica avventura africana con lo stravagante Lord Bruce del pittore settecentesco Luigi Balugani, poi coinvolto in una misteriosa vicenda dai contorni quasi “noir”; ci è dato ragionare della controversa partecipazione delle donne alle attività delle officine felsinee nel Sette e nell'Ottocento, oppure ripercorrere i luoghi e i momenti salienti dell'intensissima attività delle logge massoniche a Bologna durante il Risorgimento.

Ma questo libro offre molto, molto di più: per dirla giusta, siamo dinanzi a un vero e proprio *mare magnum* di elementi, spunti e suggestioni tanto significativi quanto insospettati e accattivanti che, nella presente sede, è davvero impossibile anche solo nominare *in toto*.

La seconda sezione del volume, “Profili storici”, accoglie invece studi volti a far luce su vicende ed aspetti spesso negletti o poco noti relativi ad alcuni illustri bolognesi (o ad italiani che comunque operarono incisivamente nella città) appartenenti alla Massoneria nei secoli XIX e XX: così Ugo Bassi, Giosue Carducci, Giovanni Pascoli, Andrea Costa, Ugo Lenzi, Quirico Filopanti, Olindo Guerrini e parecchi altri nomi di spicco rivivono in queste pagine dotte e coinvolgenti in una veste davvero nuova e, forse, imprevedibile per la maggior parte dei cosiddetti “profani”.

Chiude tale policroma e talora briosa rassegna – che consente *inter alia* ai bolognesi e, più in generale, agli italiani di meglio conoscere una città ben più affascinante, complessa e sfuggente di come non cessano di rappresentarla certi stereotipi pigramente diffusi e non di rado fuorvianti – un'inattesa quanto preziosa appendice intitolata *Breve ma veridica storia della loggia “Ça ira”*. Fondata a Bologna nel 1908 e formata, in origine, quasi esclusivamente da artigiani, tale officina fu oppressa e *de iure* annichilita dal fascismo nel 1923, insieme con tutte le altre logge d'Italia; risorgerà poi nel 1992 con rinnovate, fervide istanze positive e propositive.

Non per caso s'è accennato poc'anzi ai “profani”, destinatari *par excellence* di



Bologna massonica, inquantoché oggi più che mai, come ha ribadito con distacco e lucidità esemplari Gustavo Raffi: *La Massoneria non può essere ripiegata su se stessa e nelle sue dinamiche interne, come un corpo estraneo alla società civile, altrimenti rischia di ritrovarsi marginalizzata come un contenitore incomprensibile e sterile, oppure, e questo sarebbe peggio, invischiata in interessi molto profani, sebbene ammantati di sacertà esoterica* (p. 27).

A CURA DI FRANCO, PIERO, E MARCO RICCOMINI

R.L. Intelligenza e Lavoro all'Oriente di Prato (1876-1914; 1970-2006).

Progetto grafico Studio 451. Prato 2007.

di GUGLIELMO ADILARDI

Dopo la corposa “ Storia della massoneria pratese”, prefazione del Gran Maestro Armando Corona, per opera di Franco Riccomini, che percorreva le origini della stessa ed il suo profondo inserimento nel tessuto connettivo della Città, adesso la prima Loggia pratese viene pubblicando, sempre con la sovrintendenza del noto giornalista pratese, il *continuum* della stessa nel narrare tempi più recenti e assai vicino a noi. I curatori del libretto traggono lo spunto della rinascita della Loggia a trentasei anni dal ripristino delle colonne, poiché bisogna sapere che la Loggia Intelligenza e Lavoro fu la prima che sorse in Prato, la quale tramutò il suo nome distintivo in “Giuseppe Mazzoni” dopo la morte del Gran Maestro pratese (1880) per onorare l’uomo, il politico, il massone, artefice, fra l’altro, dell’unificazione della massoneria nazionale nel 1874. Successivamente la Loggia Mazzoni aggiunse dopo la persecuzione fascista, nel dopoguerra, il nome di G. Meoni (1879-1934), altro grande personaggio pratese, antifascista inviato al confino. Soltanto nel 1970 ad opera di alcuni Fratelli della Loggia “Meoni e Mazzoni” gemmò la Loggia Intelligenza e Lavoro. Quindi, a differenza del saggio precedente, siamo di fronte ad una cronaca più che ad una storia della Loggia, considerato l’arco del tempo descritto dagli autori. E quindi se da un lato è intrigante e agevole leggere le paginette del libro, dall’altra il testo soffre delle ovvie e obbligatorie omissioni per tutelare la *privacy* di personaggi che furono il collante politico ed amministrativo di tanti gangli della politica pratese. Inoltre come ogni cronaca è sempre un po’ parziale, ma questo, ripeto è una necessità più che un difetto. Emergerà in un futuro non troppo lontano la storia delle Logge pratesi, augurandoci che sia lo stesso Franco Riccomini, fra qualche anno, libero dalle pastoie della cronaca, a regalarci ancora momenti piacevoli di lettura sull’argomento.

RECENSIONI

IRÈNE MAINGUY

Simbolica dei Capitoli nella Massoneria nel Rito Scozzese Antico ed Accettato e nel Rito Francese

Prefazione di Bernardino Fioravanti

Roma, Edizioni Mediterranee, 2007.

di BERNARDINO FIORAVANTI

L'opera di Irène Mainguy, *Simbolica Massonica del terzo millennio*, è stata tradotta in italiano nel 2004, dopo soli tre anni dalla prima edizione francese (2001), la quale ha avuto nel 2001 e nel 2003 due ristampe e nel 2005 ne è uscita una nuova edizione notevolmente accresciuta.

Il successo dell'opera deriva, in primo luogo, dalle qualità di coerenza e di selezione con le quali l'autrice ha saputo effettuare le sue analisi e si è avvicinata ad un soggetto comunque complesso, senza mai allontanarsi dalle fonti originarie, né soprattutto dallo spirito di queste ultime.

Questo è anche il segno di un rinnovato interesse per gli studi massonici. In altri tempi, vi è stato un grande ritardo nella diffusione in Italia di opere quali *La simbologia massonica* di Jules Boucher, la cui traduzione aveva atteso diciassette anni, o i lavori di Oswald Wirth, per i quali si è dovuto attendere non meno di cinquanta anni.

Sono in molti a ritenere che il grado di Maestro, il quale conferisce la pienezza dei diritti massonici, sia di per sé completo. La nuova opera di Irène Mainguy, *Simbolica dei Capitoli nella Massoneria*, è il seguito del volume precedente, *Simbolica dei Gradi di Perfezione e degli ordini di Saggezza*, entrambi pubblicati per i tipi delle Edizioni Mediterranee, e quest'ultimo con una importante prefazione all'edizione italiana del Prof. Gian Mario Cazzaniga dell'Università di Pisa, e propone uno studio approfondito sui gradi dal 15° al 18° studiati in Capitolo nel Rito Scozzese Antico ed Accettato, dedicando la seconda parte della trattazione ad uno studio sul III e IV Ordine di Saggezza del Rito Francese, di contenuto iniziatico parallelo. L'opera permette di riflettere sul modo in cui la conoscenza massonica può costituire il risultato di una progressione per gradi, il che contribuisce a dare un nuovo significato al percorso iniziatico già compiuto.

Da più di un quarto di secolo, Irène Mainguy cerca con fede, autenticità ed entusiasmo, di approfondire la Tradizione massonica. Qui ci dimostra che, attraverso i diversi riti praticati, esiste un corpus massonico abbastanza omogeneo che propone varianti assai simili per uno stesso grado, soprattutto il Cavaliere d'Oriente e della Spada con il III Ordine del Rito Francese. Nello stesso spirito, l'autrice prende in esame tre tipi di Rosa+Croce, quello del Rito Scozzese Antico ed Accettato, quello del Rito

Francese e quello di Heredom di Kilwinning, che sotto forme diverse trasmettono lo stesso messaggio.

Il sistema dei Riti chiamato “Alti Gradi”, nato in Francia e sviluppatosi nell’Europa continentale alla metà del XVIII secolo, ha sempre presentato una grande ricchezza simbolica nella quale il lettore non esperto trovava difficoltà ad orientarsi. Oggi, con questa nuova opera, abbiamo a nostra disposizione una guida sicura, ricca di spiegazioni dettagliate e di utilissimi confronti tra i diversi sistemi di rituali, ivi compresi i sistemi anglosassoni; lo studio è stato effettuato attraverso una valutazione ed un minuzioso esame dei documenti originali e delle loro fonti.

In Italia, il Rito Francese è stato introdotto nel periodo napoleonico, nel corso del quale ha conosciuto una fortuna di breve durata; attualmente, non viene più praticato. Al contrario, il Rito Scozzese Antico ed Accettato, introdotto nel 1805 da Alexandre de Grasse-Tilly, si è ampiamente diffuso e ha influenzato in modo determinante la storia della Massoneria italiana. Nel nostro Paese, i rituali “scozzesi” generalmente adottati sono quelli del Supremo Consiglio del Belgio rivisti da Eugène Goblet D’Alviella e tradotti nel 1920 con aggiunte e modifiche. Dopo la seconda guerra mondiale, sono stati successivamente introdotti altri rituali di origine americana (Rito di York) e inglese (Emulation).

Al di là del valore scientifico del suo lavoro, il profondo impegno personale dell’autrice conduce ad una notevole realizzazione degli insegnamenti del rituale, insegnamenti che, come è noto, non raggiungono il loro pieno significato se non nella misura in cui sono vissuti.

Le tre ultime opere di Irène Mainguy costituiscono un trittico monumentale, ricco di analisi, di tesi, di profondità di vedute e di percorsi di riflessione assolutamente adeguati alla sua ricerca. Tutta la sua opera, e *a fortiori* il terzo volume, che ci conduce fino all’approfondimento in Capitolo, ben dimostra, qualora ve ne fosse bisogno, quanto sia lontana dalle compilazioni che non apportano nulla di nuovo. Il lettore si trova efficacemente posto a confronto con un’importante somma di idee nuove chiaramente esposte, fedeli alle fonti che ella riporta opportunamente in luce.

Ci sembra utile anche notare, in tutto il libro, la diversità e la ricchezza delle illustrazioni originali e sovente inedite, di cui ci piace sottolineare il numero simbolico, che costellano, arricchiscono e animano questo studio.

L’obiettivo di quest’opera è di contribuire ad aggiungere una maggiore chiarezza e una migliore trasparenza al mondo massonico, nel divenire una sfera di incontri e di scambi, ed anche, attraverso la sua traduzione in diverse lingue, favorire la realizzazione di una aspirazione universale: “riunire ciò che è sparso”.