

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 3/2008

• EDITORIALE

| | |
|---------------------------------------------------------------------------------|------------------------|
| <i>Le Tenebre e la Fratellanza</i> | 3 |
| <i>Darkness and Fraternity</i> | 7 |
| | Gustavo Raffi |
| <i>Aspetti dell'elemento femminile nelle scritture neo-testamentarie</i> | 11 |
| | Giuseppe Abramo |
| <i>Cinema e Massoneria</i> | 33 |
| | Gianfranco Boiani |
| <i>Dalla "Sapienza totale" alla "Sapienza massonica"</i> | 41 |
| | Giuseppe de Virgiliis |
| <i>La catastrofe dell'essere</i> | 61 |
| | Bent Parodi di Belsito |
| <i>Medicina curativa, Medicina palliativa</i> | 69 |
| | Pietro F. Bayeli |
| <i>Memorie del Gran Maestro Giuseppe Mazzoni nel duecentesimo dalla nascita</i> | 75 |
| | Guglielmo Adilardi |
| <i>Carducci "conservatore sovversivo"</i> | 79 |
| | Marco Veglia |
| <i>Templarismo e Massoneria</i> | 89 |
| | Bent Parodi di Belsito |
| • SEGNALAZIONI EDITORIALI | 93 |
| • RECENSIONI | 107 |



HIRAM, 3/2008

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 Boccoardo (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) - Felice Israel (Univ. di Genova) - 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 Saporetto (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 Gaetano, 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

Le Tenebre e la Fratellanza*

di **Gustavo Raffi**

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

Venerabilissimi Gran Maestri,

Un grande mistico medioevale come Bernardo di Chiaravalle scriveva che l'epoca in cui viveva aveva le sue notti e queste non erano poche. Voleva dire — malgrado la forza e la speranza della sua incrollabile fede — che le tenebre, nel suo mondo, erano presenti, operanti e inquietanti. Ma se facciamo un salto temporale di qualche secolo troviamo in Kant — espressa in un diverso linguaggio — la medesima preoccupazione. Le tenebre, in questo caso, non sono le sottili seduzioni del “secolo” ma *l'incapacità dell'uomo di servirsi del proprio intelletto come guida*. Con il rischio di cadere preda di ogni sorta di illusioni: prima fra tutte quella —

insidiosissima — di non servirsi delle proprie capacità critiche e razionali, cedendo al dogmatismo, all'intolleranza e al desiderio di sopraffazione.

Ma il filo rosso che unisce Bernardo a Kant giunge sino a noi.

Tante sono le tenebre che ci oscurano e sempre viva e operante è la forza del dogmatismo, dell'intolleranza e della sopraffazione. In ogni momento della giornata, uomini, donne, bambini, collettività, intere nazioni soffrono e muoiono. Soffrono perché non hanno la libertà, perché non possono esprimersi, perché non possono servirsi della critica e della ragione. Perché non possono essere se stessi: fino in fondo. Ma muoiono anche perché non hanno di che mangiare, bere o curarsi. Accade

* Intervento del Fr4 Gustavo Raffi, Ven.mo Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia in occasione della IX Conferenza Mondiale Delle Grandi Logge Massoniche (Washington, D.C. - 2008). An English version of this talk is published at p. 7.



quando si impedisce all'uomo, a qualunque uomo, di esprimersi in una maniera propria e non conformista. Quando si vieta all'uomo di praticare la propria religione; quando gli s'impone una ideologia e quando si vuole che sia il cieco esecutore di altrui volontà.

Le antiche tenebre non sono scomparse. Hanno un nome diverso ma tutte rimandano all'antico fanatismo, all'antica intolleranza, all'antica sopraffazione, all'antica superstizione e all'antica volontà di asservire l'uomo. Malgrado sforzi secolari, non sono state spazzate via dalla Luce della cultura, del progresso, della democrazia e della libertà. Rinascono eternamente per impedire all'umanità di progredire, per strapparle le "giuste parole": come fecero con Hiram i suoi sciagurati assassini. Colpevolmente, non ce ne rendiamo conto. Colpevolmente, pensiamo ad altro.

Un uomo e un Libero Muratore non possono dimenticare che la loro essenza è la Luce. E che questa Luce — in cui si esprime il Grande Architetto dell'Universo — deve dissolvere le tenebre: ristabilendo l'aurora del vero progresso. *La luce del sole, canta il coro alla fine del Flauto Magico del Fratello Mozart, ha scacciato la notte, / distrutto il potere carpito dagli ipocriti.* Era la speranza che animava e motivava i rivoluzionari che — nel 1789 in nome della Luce

della ragione — hanno osato distruggere il cupo carcere della Bastiglia, affinché trionfasse la Luce della Liberta, dell'Uguaglianza e della Fraternità.

Le tenebre dell'intolleranza, del fanatismo, della tirannia, della sopraffazione, del disprezzo dell'uomo assumono, talora, i contorni della cultura, prendono a prestito le parole della religione, si servono della scienza, utilizzano la politica e l'economia.

Ma in realtà si oppongono alla vera cultura, alla vera religione, alla vera scienza, alla vera politica e alla vera economia. Date queste premesse è evidente che uno dei compiti storici della Libera Muratoria è proprio quello di combattere contro le tenebre. Il Massone può farlo perché conosce le tenebre, conosce la loro potenza, il loro fascino sottile e la loro forza seduttiva. Perché le sperimenta nel suo cammino iniziatico, quando nel Gabinetto di Meditazione si inabissa nella profondità della terra prima di risalire alla Luce. Ma le conosce anche, per contrasto, comparando la vita e i lavori in Loggia — la più grande scuola di vita che ci sia — con l'oscurità che permea il mondo profano.

Combattere per la Luce contro le tenebre è la sfida più grande che si prospetta, nel futuro, per la Libera Muratoria Universale: se vuole essere al livello delle grandi battaglie che, da sempre, i Liberi Muratori hanno intrapreso nel passato. Da Beniami-





no Franklin a Simon Bolivar, da Garibaldi ad Allende sino alla schiera gloriosa di Fratelli che si sono opposti a dittature e tirannie in ogni parte del mondo.

In un mondo dove le religioni, le ideologie, le filosofie sono in crisi, la Libera Muratoria deve portare il suo messaggio. Deve avere il coraggio di essere all'altezza della sua storia plurisecolare, traducendo — in linguaggio moderno e efficace — quei contenuti di saggezza che le vengono dalla sua Storia, dalla sua Tradizione, dai suoi Simboli e dai suoi Riti. Deve proclamare a tutti che l'uomo è il suo centro e che nel rinnovamento di questo uomo, nella sua libertà e nella sua felicità, vede l'attuazione della volontà del Grande Architetto dell'Universo alla cui Gloria noi tutti lavoriamo.

Dobbiamo avere l'orgoglio di essere quello che siamo: senza falsa modestia, ma cercando di esserne all'altezza. Percorrere questa strada significa assumersi un impegno: forte, virile, nobile e cavalleresco.

In questo spirito, la lotta contro la tirannia, l'intolleranza, il dogmatismo e l'ignoranza deve diventare — operativamente — la nostra parola d'ordine. Deve diventare la parola che salda la catena che unisce i Liberi Muratori di tutto il mondo. È ciò che esprime, al più alto livello, il contenuto autenticamente e nobilmente rivolu-

zionario del Trinomio "Libertà, Uguaglianza, Fratellanza": rivoluzionario perché vuole sconfiggere le tenebre, ovunque si trovino.

Perciò, sarebbe auspicabile — continuando quanto già egregiamente fatto dal carissimo Fratello Jackson — potenziare ulteriormente tutto ciò che è uti-

le per stigmatizzare il fanatismo, per opporsi alle tirannie, per sostenere "i dannati della terra": i poveri, i diseredati, gli umili, i disprezzati e coloro che non possono far sentire la loro voce. La istituzione di una Giornata Mondiale della Libera Muratoria contro ogni forma di fanatismo potrebbe essere l'occasione per rendere esplicito e palese — a livello planetario — il nostro continuo impegno per la libertà e il progresso dell'uomo.

Venerabilissimi Gran Maestri,

alla sfida della modernità la Libera Muratoria non può non rispondere: ne va del suo significato, della sua coerenza e del suo futuro. Dobbiamo essere consapevoli che noi siamo i custodi di un antico sogno: quello di costruire — e se si preferisce ricostruire — un uomo diverso e migliore. Un uomo che, guardando negli occhi un suo simile, — a qualunque etnia, zona geo-





grafica, convinzione, religione appartenga — possa dire “Tu sei mio fratello”. È per questo sogno — in cui si condensa l’essenza del messaggio esoterico — che noi siamo qui a Washington: accomunati dalla passione per l’uomo e dal desiderio di renderlo migliore. Di farlo uscire — come il Mosè di Michelangelo — dal blocco di marmo che lo tiene prigioniero.

Essere i custodi di un sogno è una responsabilità enorme, ma è anche un destino che ci conduce verso la Luce a pat-

to che la portiamo a tutti coloro che vivono con noi l’esperienza di essere al mondo: in questo mondo.

Questa esperienza si compendia in una unica sola, grande, parola. È una parola di Speranza, di Luce e di Vita: è “Fratellanza”. Solo la Fratellanza è in grado di sconfiggere il fanatismo, l’intolleranza, la tirannia: le tenebre.

Nella Fratellanza, c’è il compimento della nostra Iniziazione, il compimento di un Progetto Esoterico che viene da lontano e che guarda lontano. È la costruzione del Tempio dell’Uomo. E i custodi dei sogni sono sempre stati grandi costruttori.



Darkness and Fraternity

by **Gustavo Raffi**

Grand Master of the Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani

Most Worshipful Grand Masters,

The great mediaeval mystic Bernard of Clairvaux wrote that the time when he lived “had its nights and they were not a few”. He meant — in spite of the strength and hope of his unshakeable faith — that darkness, in *his* world, was real, operating, and disquieting. If we jump a few centuries forward, we find the same concern in Kant, but expressed in a different language. Darkness, in this case, is not represented by subtle seductions of the “world”, but “the incapacity of man to use his intellect as a guide”, with the risk to fall a prey of any kind of illusions: first the very insidious illusion of not using personal critical and rational capabilities, yielding to dogmatism, intolerance, and overwhelming desire.

The red thread uniting Bernard and Kant reaches us.

So much darkness obscures us and the force of dogmatism, intolerance, and overwhelming is always alive and active. At any time of the day, men, women, children, communities, and entire nations suffer and die. They suffer because they have no freedom, because they cannot express themselves, because they cannot rely on criticism and reason. They cannot fully be themselves. However, they also die of starvation, and lack of water, or healthcare. This happens when man, any man, is not allowed to express his own and not conformist ideas; when man is not allowed to practice his religion; when an ideology is imposed on man; and when he is supposed to be blind executor of other people’s will.

The ancient darkness has not disappeared. It has a different name, but it recalls old fanaticism, old intolerance, old



overwhelming, old superstition, and old desire to subjugate man. In spite of the efforts made for centuries, they have not been removed from the Light of culture, progress, democracy, and freedom. They eternally reappear to prevent human progress, and wring the “right words” from humankind: as his wicked murderers did with Hiram. Guiltily, we do not realize that. Guiltily, we think of something else.

A man and a Freemason cannot forget that their essence is Light, and this Light — in which the Great Architect of the Universe expresses himself — shall dissolve darkness and restore the dawn of real progress. “Sunlight” sings the chorus at the end of *The Magic Flute* by our brother Mozart *has driven away the night, / destroyed the power seized by hypocrites*. Hope animated and motivated the revolutionaries who — in 1789, on behalf of the Light of reason — dared destroy the dark Bastille jail, for the triumph of the Light of Freedom, Equality, and Brotherhood.

The darkness of intolerance, fanaticism, tyranny, overwhelming, and contempt of man sometimes takes the contours of culture, borrows the words of reli-

gion, and uses science, politics, and economy. However, in reality, they are opposed to real culture, real religion, real science, real politics, and real economy. With this background, it is evident that one of the historical tasks of Freemasonry is to fight against darkness. A Freemason can do it, because he knows darkness, its power, its subtle charm, and seductive force, because

he tries darkness in his

initiatory path, or when he sinks in the depth of earth in the Meditation Room before he goes back up to the Light. By contrast, he also knows them by comparing life and Lodge work — the greatest school of living — with the darkness that permeates the profane world.

Fighting for Light against darkness is the greatest challenge in the future for Universal Freemasonry, if it wants to be at the level of great battles that Freemasons have always undertaken in the past. From Benjamin Franklin to Simon Bolivar, from Garibaldi to Allende to the many glorious Brethren who opposed dictatorships and tyrannies in any part of the world.

In a world where religions, ideologies, and philosophies are in crisis, Freemasonry must bring its own message. It must have the courage of being equal to its cen-





turies — old history, and translating the wisdom contents originating from its History, Tradition, Symbols and Rituals into a modern and effective language. It must proclaim to all that man is its centre and that the implementation of the will of the Great Architect of the Universe to the Glory of whom we all work is found in the renewal of this man, in his freedom and his happiness.

We must be proud of being what we are, without false modesty, but trying to be equal to this task. Following this direction means undertaking a strong, virile, noble, and chivalrous commitment.

In this spirit, the fight against tyranny, intolerance, dogmatism, and ignorance must actually become our password. It must become the word that links the chain uniting Freemasons all over the world. This is what expresses the authentically and nobly revolutionary content of the Trinomial “Freedom, Equality, and Brotherhood” at the highest level: revolutionary because it wants to defeat darkness, anywhere it is.

Therefore, it would be desirable to continue the great work already done by our dear Brother Jackson and further strengthen all what is useful to stigmatize fanaticism, oppose tyrannies, and support

“the damned of earth”: poor, outcast, humble, and despised people, and those whose words are not heard. The institution of a World Freemasonry Day against any fanaticism may be an opportunity to make our continuous commitment for freedom and progress of man clear and evident at a world level.

Most Worshipful Grand Masters,

Freemasonry cannot avoid undertaking the challenge of modernity, otherwise its meaning, consistency, and future would be affected. We must be aware that we are the upholders of an ancient dream: constructing — or reconstructing, if you prefer — different and better man, a man who can look into another man’s eyes — no matter his ethnic group, geographical origin, ideas, or religion — and say “You are my brother”. For this dream — which contains the essence of esoteric message — we are here in Washington, with our common passion for man and desire for better man. Our wish is to take man out — as Michelangelo’s Moses — of the block of marble where he his prisoner.

Being the upholders of a dream is a huge responsibility, but also a destiny leading us towards the Light, provided





that we bring it to all those who share our same experience of being in the world: in this world.

This experience is summarized in one great word. It is a word expressing Hope, Light, and Life: it is "Brotherhood". Brotherhood alone is not able to defeat



fanaticism, intolerance, and tyranny: i.e. darkness.

In Brotherhood, there is the completion of our Initiation, the completion of an Esoteric Project coming from far away and looking ahead of us. It is the construction of Man's Temple. And dream upholders have always been great constructors.



Aspetti dell'elemento femminile nelle scritture neo-testamentarie

di **Giuseppe Abramo**

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

The circumstance that, in the more tragic and dramatic moment of Jesus' history on Earth, all around the cross, there were a great number of women, while it seems that most of the disciples had run away or were staying in hiding, is not a negligible detail. Also if the shadows of "subalternity" of the woman, who generally are present in the Scriptures, are in any way dissipated in the New Testament literature, nevertheless the position of the feminine seems to be different. In fact, "the other part of the heaven" becomes an active subject of redemption and liberation from ancient taboos, and a very important instrument, with which the new faith carries out its "revolution", and looks for its achievement. Even those characters, without a name, or without a history to tell, become protagonists, and cut the umbilical cord with those by then outdated and binding beliefs. The new faith, searching for love and freedom, proposes some new aspects, and looks for reasons to validly support his truth. How and how far this message has been understood, not always we can know, also because, maybe, other taboos of some another nature have raised, that often were quite useless to a serene reading of the New Scriptures.

È impossibile negare che nelle Scritture in generale, la posizione sociale, la sfera di azione della donna siano state condizionate da un androcentrismo che forse ha pagato un eccessivo tributo alla civiltà patriarcale. Infatti, la collocazione della donna è rigidamente definita nella sua subordinazione all'uomo. E a questa regola non sfuggono storie, ritratti, parabole in cui protagoniste sono le tante donne delle Scritture bibliche siano esse regine o

schiaive, fanciulle o vecchie, figlie o spose, vergini o madri. Tuttavia, nonostante la niente affatto apprezzabile posizione, la tipologia femminile di quelle Scritture, si arricchisce di figure singolari, di partnership, di compagne dei patriarchi che diventano protagoniste, di matriarche che interpretano e proiettano il ruolo femminile in determinanti decisioni e deliberazioni autonomamente prese o "apparentemente" fatte prendere dal "padre".



Interessanti figure come quelle di Sara, che lontano dagli anni della fertilità ha perfino il coraggio di ridere all'annuncio divino di una ormai insperata maternità, e ancor più quella di Rebecca che preferendo un figlio all'altro sorpassa la linea della primogenitura e imprime un nuovo corso alla "storia".

E all'interno della Scrittura, troviamo tante altre donne, non proprio "subordinate", chiamate ad esercitare perfino la profezia, la regalità, la giustizia e quant'altro, ma non il sacerdozio che non prevede neanche il vocabolo femminile.

Nel Nuovo Testamento restano non poche le ombre riguardo alla condizione di "subalternità" della donna. Molte prediche di San Paolo, e non solo, appaiono davvero inquietanti. Eppure, io credo che, se proprio non possiamo parlare di mutate condizioni o situazioni, le cose vanno un po' diversamente, anche se, ad una prima lettura, le tipologie femminili appaiono, talora, poco chiare o poco evidenti.

Tuttavia, nonostante interrogativi e incertezze, continuo a ritenere che l'eredità del mondo biblico, nelle scritture neotestamentarie si veste di "nuovo", sia nella funzione che nella qualità dell'elemento femminile, che va capito e illustrato.

Chissà che, indagando e riflettendo sul tema non riusciamo anche ad individuare le ragioni vere e profonde di situazioni e avvenimenti che fin troppi dubbi hanno creato al pensiero e forse anche alla fede.

Torniamo dunque alla non *par condicio*, all'atteggiamento dell'uomo che, di fronte alla donna, non sempre ha tenuto conto della pari "dignità" dei sessi. Tuttavia anche se l'equiparazione, per così dire, è "di specie", ma non "di funzioni", non può essere posta in discussione:

*Dio creò l'uomo a sua immagine -
ne: a immagine di Dio lo creò:
maschio e femmina li creò (Genesi
1, 27).*

L'atteggiamento negativo verso la donna sembra fare la sua comparsa proprio "all'ombra della Sinagoga", cioè là dove il Libro, non solo quello del Genesi, era ben conosciuto, studiato ed interpretato fino a costituire un "corpus" dottrinale che si poneva accanto alla tradizione scritta cioè alla Bibbia, ed era la cosiddetta tradizione orale, che poi fu scritta anch'essa, cioè il Talmud. Infatti nel Talmud (esattamente nel quinto Ordine della Misnah, Kodashim (*Cose sante*), nel trattato Menachot, 43 b) si legge: *l'uomo è obbligato ad offrire tre benedizioni al giorno: che egli mi ha fatto ebreo, che non mi ha fatto donna, che non mi ha fatto zotico*. Talvolta la parola "zotico" è sostituita da "schiavo".

Il Talmud stesso, dunque, sembrerebbe sminuire la dignità della donna.

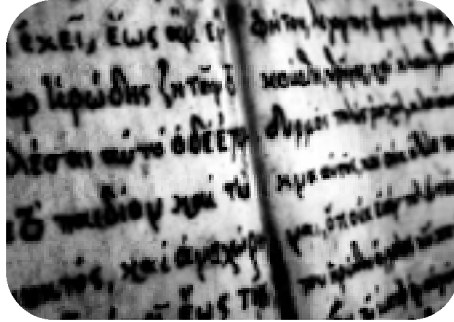
E, passando ad altra civiltà e ad altra cultura, Aristotele, da parte sua, non dirà forse che la donna è una realtà incompiuta, mentre l'uomo una realtà compiuta?

Per molti, influenzati da culture e da civiltà remote, addirittura, soltanto l'uomo





fu creato ad immagine di Dio e per la sua gloria. Quando Adamo ed Eva erano nel Giardino, fu la donna, non l'uomo che disobbedì. Con la sua natura peccaminosa Eva perdette anche il nome e venne indicata come "la donna". Fu Eva a portare il peccato nel mondo e lei e le sue figlie sono eternamente responsabili della depravazione umana e della morte.



Ma indubbiamente le cose non stanno proprio così e le premesse per capire esistevano già "all'ombra della Sinagoga".

Infatti quel brano del Talmud che abbiamo citato — anche se più spesso è stato interpretato negativamente — vuol solo esprimere una estrema umiltà dell'ebreo religioso che prega e che ringrazia il suo Creatore per avergli dato una maggiore responsabilità religiosa rispetto alla donna, la quale, per sua natura, è dispensata da certi doveri: *Le donne sono esentate dai precetti affermativi "Fa"* (Kiddushin 1,7), il che peraltro, non ne sminuisce in alcun modo la dignità e l'essenza.

E sempre dal Talmud:

State molto attenti a far piangere una donna

Che poi Dio conta le sue lacrime.

*La donna è uscita dalla costola di un uomo
Non dai piedi perché dovesse essere calpe-
stata*

Né dalla testa per essere superiore

Ma dal fianco per essere uguale...

*Un po' più in basso del braccio per essere
protetta*

E dal lato del cuore per essere Amata.

Ed inoltre come chiaramente viene insegnato dal rito battesimale nella Chiesa delle origini:

*Tutti quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rive-
stiti di Cristo. Non vi è più né Giudeo né Greco, non vi è schia-*

vo né libero, non

maschio o femmina, ma tutti voi siete uno solo in Cristo Gesù (Lettera ai Galati 3, 27-28).

Nonostante tutto ciò non possiamo ignorare e sottolineare, anche se decisamente inaccettabile, l'atteggiamento non certo positivo verso la donna, considerata come oggetto del desiderio virile e come apportatrice di peccaminosi comportamenti.

Indubbiamente, questo è il prodotto di pensieri e di speculazioni decadenti, che purtroppo si proietteranno nei secoli, anche dopo Esdra e Neemia, dopo gli ultimi testi del canone ebraico, e dopo il Nuovo Testamento e nonostante che l'insegnamento diretto di Cristo sia stato, a mio modo di vedere, ben chiaro e di tutt'altra natura.

Del resto sin dalle origini il Cristianesimo ebbe una grossa componente romantica che non poteva ignorare o umiliare l'elemento femminile.

Cosa poteva esserci di più romantico del figlio di un falegname della Galilea che scende a Gerusalemme a cacciare i mer-



canti dal cortile del Tempio? Ma soprattutto quale bellezza più grande ed indescrivibile di quella del Figlio di Dio, divino egli stesso e tuttavia partorito da “donna” come un qualunque essere umano che alla fine ritorna alla sua divina condizione attraverso il martirio della croce?

C’era romanticismo e non certo disprezzo in chi non esitava a paragonare la gioia per il suo ritorno sulla terra dopo la crocifissione, alla gioia di una donna che partorisce un bimbo:

Una donna, quando è presa dalle doglie è triste, perché è venuta la sua ora; ma subito dopo essersi liberata non ricorda più l’angoscia, per la gioia che un uomo è venuto al mondo. E voi ora conoscete la tristezza, ma io vi vedrò ancora ed il cuore vi si rallegrerà, e nessun uomo vi toglierà la gioia.

Ed è proprio con riferimento al momento più tragico e drammatico della storia di Gesù sulla terra, che voglio sottolineare il fatto, peraltro assolutamente degno di nota, che — come appare con evidente chiarezza da tutti i Vangeli — intorno alla croce si trovava un *gran numero* di donne che erano seguaci di Gesù mentre sembra che la gran parte dei discepoli siano fuggiti di buon ora quel giorno o la notte prima e che siano state solo le donne a tornare alla croce e a vegliare con Gesù mentre gli altri restavano nascosti.

Avvezze ad avere cura di un bambino malato, ad attendere accanto ad una don-

na in travaglio, ad assistere un vicino morente, ci fa apparire la presenza delle donne intorno alla croce come del tutto

normale. E a questo contribuiscono tanti dipinti, tanta iconografia che ci hanno abituati ad immaginare la scena della crocifissione popolata dai seguaci di Gesù che si trattengono ai piedi della croce, per ore fino alla fine. In effetti essere

visti sul luogo di una crocifissione era molto pericoloso per parenti ed amici. Tacito ed altri storici testimoniano di persone arrestate ed uccise solo perché viste a mostrare segni di lutto accanto ad una croce. Ed altrettanto pericoloso era farsi vedere nei pressi di un luogo di sepoltura di una persona crocifissa, soprattutto se si trattava di un condannato politico da parte dei Romani. Petronio scrive di persone imprigionate sul luogo della sepoltura e crocifisse a loro volta.

Le donne dunque erano ben consapevoli del pericolo al quale si esponevano aggirandosi sul luogo della crocifissione e del fatto che questo pericolo non era certamente diminuito tra venerdì e domenica quando determinarono di andare a cospargere di balsami il cadavere, non solo per onorare il defunto, ma anche per testimoniare la loro fede. Ed è per questo che, come vedremo, fu una donna la prima a vedere il Maestro risorto.

Ma a questo punto ci vien fatto di chiedere: ma chi erano queste donne intorno alla croce e, ancor più in generale, chi e quante sono le donne dei Vangeli?





Rispondiamo subito alla prima domanda e poi cercheremo di addentrarci nella ricerca, tra i Vangeli stessi, di queste persone ed eventualmente di altre che forse non erano intorno alla croce o chissà, forse, la loro presenza va intuita ed immaginata più che letteralmente documentata.

Matteo scrive: (27, 55-56):

V'erano pure parecchie donne che osservavano da lontano; esse avevano seguito Gesù dalla Galilea per assisterlo; tra loro c'era Maria Maddalena, Maria madre di Giacomo e di Giuseppe e la madre dei figli di Zebedeo.

Marco (15, 40-41):

C'erano pure alcune donne che osservavano da lontano: tra esse vi era Maria Maddalena, Maria, madre di Giacomo il minore e di Giuseppe e Salome; le quali fin da quando era in Galilea, lo seguivano e gli prestavano servizi; e molte altre che erano venute a Gerusalemme insieme con lui.

Luca (23,49):

Ma tutti i suoi amici e le donne che l'avevano seguito dalla Galilea, stavano in lontananza, osservando tali cose.

(23,55-56): Le donne poi, che erano venute con Gesù dalla Galilea videro il sepolcro e come c'era stato messo il corpo di Gesù. Poi se ne tornarono e prepararono aromi e unguenti; nel sabato, però, fecero riposo, secondo il precetto.

Infine, Giovanni (19, 25):

Presso la croce di Gesù stavano la madre e

la sorella di sua madre, Maria di Cleofa, e Maria Maddalena.



Com'è evidente, abbiamo individuato innanzitutto Maria Vergine, cioè la Madre, e la sorella della Madre, Maria di Cleofa (o moglie di Cleofa, quella stessa che Matteo indica come la madre di Giacomo il minore e di Giuseppe), poi Maria Maddalena ed infine Salome (la madre dei figli di Zebedeo cioè Giacomo Maggiore e Giovanni).

Maria di Cleofa e Salome appaiono nei Vangeli come figure marginali, come “matri di...” piuttosto che per loro particolari situazioni. Possiamo comunque immaginarle come donne forti, sane, piene di buon senso, avvezze a difendersi e a difendere i loro figli, validi sostegni morali per una donna che sta soffrendo il patibolo del figlio e che volentieri avrebbe preso il suo posto. Ma le altre due “Marie” sono sicuramente protagoniste, ovviamente in misura, per ragioni e motivazioni del tutto diverse.

Della prima, della Vergine, sulla quale sono corsi fiumi di inchiostro che ne hanno glorificato ogni aspetto, i Vangeli dicono poco. Essi danno di lei una immagine vaga che lascia posto al gioco della fantasia.

Non è nelle nostre intenzioni, né nelle nostre possibilità metterci a disputare sulle questioni teologiche che da sempre si sono intrecciate intorno a questa mitica e



sacra figura della fede, intorno all'idea della sua verginità perpetua, della sua venuta al mondo senza peccato e così via.

Nei nostri modesti pensieri di uomini che vivono la vita di ogni giorno, senza poter sempre attingere ad elevate speculazioni dottrinali o a dettati dogmatici, ci colpisce, in modo particolare, l'aspetto umano di questo straordinario personaggio che può parlare a chiunque, santo, eroe o peccatore che sia. E forse proprio per questo i Vangeli non hanno voluto dire più di tanto. Ma se solo poniamo mente al fatto che al di sopra e al di là di ogni divinità femminile, di cui gli uomini hanno vagheggiato, o che sia mai apparsa nella storia, questa donna, questa umile donna con un bimbo tra le braccia, riesce a sublimare la sua femminilità e la sua maternità, portando ad una posizione di maggiore stima tutte le altre donne della terra, anche quando, nel paganesimo o nei primi secoli dell'era cristiana, le condizioni della donna erano tutt'altro che invidiabili.

Nella Cristianità, solo con la sua dignità e la sua presenza, essa sostituì gli ideali pagani di forza, di vigore e di fascino fisico, con sentimenti di simpatia, con spirito di sacrificio, con la gentilezza e soprattutto con il coraggio di essere "la Madre", la madre che doveva perfino capire la predicazione di quel figlio che riconosceva la sua famiglia in un gruppo di estranei. È vero che Gesù riconosceva sua madre, i suoi fratelli e le sue sorelle in coloro che

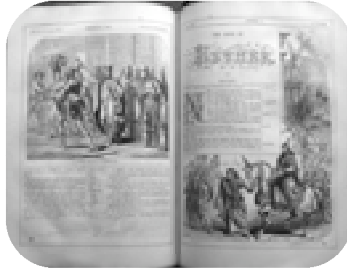
ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica (Luca 8, 21), ma è anche vero che a quella donna deve essersi spezzato il cuore per effetto di quelle parole che tagliavano cordoni ombelicali terreni per crearne di divini.

Chissà quante notti insonni deve aver trascorso quella donna che vedeva infranta l'esistenza in cui aveva investito tutta se stessa. Tuttavia, anche se per motivi così straordinari, stava vivendo, e avrebbe vissuto ancora di più ai piedi della croce, tutto quel mondo di dolore e di perdita in cui resta ogni donna ed ogni madre.

Eppure Maria non poteva non sapere che, con quel figlio, tutto sarebbe stato speciale. Lo aveva capito sin dal momento in cui di fronte alle presenze angeliche aveva accettato di diventare *figlia di tuo figlio*, come dice Dante. E quindi in una tale situazione a che cosa poteva servire il dolore che si accompagna ad ogni nascita, la gioia che fa scomparire ogni dolore quando la madre sente il vagito del figlio che nasce, a che cosa potevano servire tutte le ansie ed i timori di fronte ad ogni respiro ed il mondo che scompare negli occhi di un figlio ogni volta che una madre vi guarda dentro?

Eppure aveva dovuto abituarsi all'idea di dover rinunciare a quel figlio e probabilmente in un modo forse non dissimile da quanto era accaduto ad un'altra donna, ad un'altra madre che Lei ben conosceva: Elisabetta, la madre di Giovanni, il Battista.

Ecco un'altra donna dei Vangeli, un'al-





tra figura straordinaria che non abbiamo visto elencata tra le donne che si trovavano intorno alla croce, ma della cui presenza, in spirito, alla agonia di Gesù non possiamo certamente dubitare.

Elisabetta, dopo averla tanto desiderata per ben venti anni dopo il matrimonio con Zaccaria, aveva vissuto la maternità di un personaggio straordinario, dedicato a Dio e predicatore di verità, sacrificato da Erode, a causa, peraltro, di un infame commercio di Erodiade e Salomè, altre donne di cui è notizia nei Vangeli, ma di cui, forse, è bene cancellare ogni memoria.

Chissà se Elisabetta aveva provato le stesse situazioni di Maria e chissà se in cuor suo, pur sapendo di sognare l'impossibile aveva segretamente sperato che il figlio avesse una vita normale, come tutti gli altri e che la facesse magari diventare nonna e, infine, che per lei non si sarebbe avverato fino in fondo il destino che vuole come componente di ogni maternità il sacrificio di un figlio?

Con il passare degli anni, la stima per Maria, presso i fedeli crebbe sempre di più e anch'essa venne esaltata nel regno del divino. Il suo corpo venne considerato la residenza della Santissima Trinità ed essa stessa giunse ad avere un trono alla destra del Padre celeste.

Ma nonostante fosse innalzata dal piano della femminilità a quella di ben più elevate dignità, a noi, nel nostro limitato

quotidiano piace ricordare e sottolineare che gli uomini continuano a chiedere il suo intervento di Madre amorevole in ogni difficoltà fin troppo terrena, che le par-torienti si rivolgono a lei come ad una donna capace di protezione, aiuto e conforto e che può colmare ogni spazio vuoto nel cuore umano desideroso d'amore.



Se i Vangeli sono avari di notizie e di particolari sulla Vergine Maria, ancor più vaghi, se non addirittura confusi, sono sull'altra

Maria a cui abbiamo innanzi fatto cenno.

La tradizione identifica questo personaggio tanto con Maria sorella di Marta e di Lazzaro che unse Gesù a Betania (*Giovanni 12,3*), quanto con la peccatrice di cui parla Luca (*7,37*) e quindi anche con la donna liberata da spiriti maligni e da infermità, cioè Maria detta La Maddalena, dalla quale erano usciti sette demoni (*Luca 8,2*).

Personalmente non ritengo che Maria sorella di Lazzaro possa identificarsi con Maria Maddalena, la quale deve il suo nome ad una località: Magdala. Infatti l'uso dei nomi di località per identificare personaggi (quali Maria di Magdala, Giuseppe di Arimatea, Simone di Cirene ecc.) trova una giustificazione quando ci si riferisce a persone che si trovano fuori del loro contesto abituale. Ma quando invece si tratta di persone del posto, queste vengono identificate con il nome del padre.

Ora, come appare chiaramente dal con-



testo dei Vangeli Maria, sorella di Lazzaro, insieme a Marta, l'altra sorella, abitava a Betania, località a pochi chilometri da Gerusalemme, quasi alla periferia, e quindi non può identificarsi con l'altra Maria, quella di Magdala.

Inoltre, dai Vangeli non si ricavano elementi da cui si possa dedurre che Maria di Betania, fosse una peccatrice nella città, per usare le parole di Luca, o una indemoniata esorcizzata da Gesù.

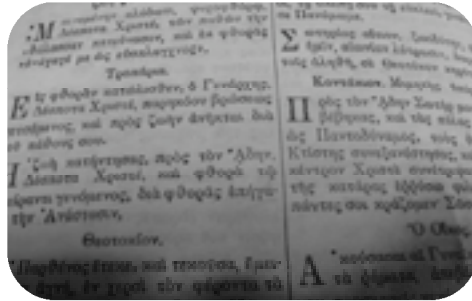
Le due Marie comunque hanno in comune più di una cosa:

- 1) Innanzitutto entrambe lavarono i piedi di Gesù, li asciugarono con i capelli e li "unsero" con unguento profumato.
- 2) Entrambe erano seguaci e discepoli di Gesù.
- 3) Infine ad entrambe può essere imputato un comportamento, che — come vedremo — non si può dire sia quello che ci si aspetta da discepoli che hanno ben compreso la predicazione del Maestro.

Ma procediamo con ordine e, prima di andare oltre vorrei subito affrontare il problema della Maddalena peccatrice e anche, come dice Luca, della posseduta da sette demoni che, senza molte difficoltà, possiamo vedere come simboli fin troppo eloquenti dei sette vizi capitali che, con la loro possessione, hanno fatto precipitare questa donna nella oscurità del peccato.

Al riguardo, quello che a me pare di

straordinario valore e che diventa uno dei momenti fondamentali di quella che possiamo chiamare una vera e propria "rivoluzione", il cui fine ultimo è la conquista di un mondo privo di pregiudizi, è l'atteggiamento generoso di Gesù verso le donne che erano cadute, atteggiamento che esce dal normale modo



di vedere dell'epoca e sovrasta, se non contrasta, la legge mosaica.

Anche una donna "caduta" è una creatura di Dio ed ha ogni dignità umana e ogni possibilità di redenzione.

Infatti quando Simone Fariseo si stupisce con Gesù perché permette ad una donna di strada, una peccatrice, di avvicinarsi, questi risponde:

Vedi questa donna? Sono entrato in casa tua e tu non mi hai dato acqua per i piedi; ma lei mi ha bagnato i piedi con le sue lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli. Tu non mi hai dato un bacio e lei, da che è entrata, non ha smesso di baciarmi i piedi. Tu non mi hai unto il capo con l'olio e lei mi ha unto i piedi con l'unguento. Per la qual cosa ti dico che le sono rimessi i suoi molti peccati, perché molto ha amato. Ora quello cui meno si perdona, meno ama (Luca 7, 44-49).

Ed altrove (Matteo 21,31-32):

In verità vi dico che i pubblicani e le meretrici vanno nel regno di Dio prima di voi. Perché Giovanni è venuto a voi da giusto e voi non gli credeste; ma i pubblicani e le meretrici - ci gli hanno creduto...



Ho innanzi parlato di atteggiamento rivoluzionario nei confronti delle donne e mi sembra di aver usato un vocabolo niente affatto “forte”, se solo consideriamo che, in un'epoca nella quale costituiva un tabù solo rivolgere la parola alla propria moglie in pubblico, per non parlarle di rivolgerla ad un'altra donna, il sostegno di Gesù per quella peccatrice era veramente traumatizzante, in un modo che per noi riesce difficile solo immaginare.

In più questa donna diventa una delle sue discepolo e come se non bastasse la prima persona che scopre Cristo risorto e ne dà testimonianza, lei che, come qualunque altra donna — sempre secondo la legge mosaica — era inaccettabile ed inammissibile come teste, anche in una qualunque banale vicenda giudiziaria.

A questo punto dunque resta l'insegnamento di Gesù: anche la donna caduta è una creatura di Dio con quel che ne consegue e pertanto quale importanza ha andare a stabilire se questa donna si chiama Maria di Betania o Maria di Magdala?

Tuttavia torniamo a questi personaggi che abbiamo innanzi accusato di un comportamento non proprio adeguato a quello che ci si aspetta da discepolo, per così dire, consapevoli di così tanto insegnamento.

Nessun dubbio che entrambe le Marie fossero sue discepolo, anzi a proposito di

Maria, la sorella di Marta, Luca (10, 38-42) riporta un episodio sul quale vale la pena di soffermarsi.

Ma diamo la parola a Luca: *Ella aveva una sorella chiamata Maria, la quale seduta ai piedi del Signore, ascoltava la sua parola, Marta intanto si affannava tra molte faccende e si presentò a dire: “Signore non ti*

importa che mia sorella mi lasci sola a servire? Dille dunque di aiutarmi”. *Ma il Signore le rispose: “Marta, Marta tu t'affanni e ti inquieti di troppe cose. Eppure una sola cosa è necessaria. Maria ha scelto la parte migliore che non le sarà tolta”.*

Ciò premesso non credo che si possa immaginare che nelle intenzioni di Gesù vi fosse la volontà di disprezzare Marta che stava svolgendo un compito prettamente femminile.

Ma, a mio modo di vedere, Gesù ha a cuore proprio il comportamento di Marta che non deve lasciarsi assorbire dalle cose quotidiane e terrene al punto tale da vivere in esse e solo per esse. Il mondo va avanti lo stesso se la quotidianità del femminile non assorbe ed esaurisce l'esistenza.

Non è necessario che Marta passi tante ore in cucina a preparare chissà quale pranzo prelibato, l'importante è mangiare, mangiare per vivere e non il contrario. Basta perciò anche un pasto semplice e non elaborato, ma ciò che invece importa





è trovare anche gli spazi e i tempi necessari alla vita dello spirito.

Ma nonostante il fatto che Maria, come abbiamo letto, ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta, ha tuttavia anch'essa i suoi momenti di perdonabile incertezza e mi riferisco al fatto che in occasione del tragico evento della morte di Lazzaro, fra le due sorelle, quella che — nonostante gli insegnamenti ricevuti dalla parole di Gesù — appare maggiormente sconvolta è proprio Maria, la quale, peraltro, sembra quasi voler ritrovare la causa della morte del fratello nell'assenza di Gesù e nel suo mancato tempestivo intervento, ancorché fosse stato avvertito della malattia e delle febbri di Lazzaro.

Sembra quasi che Maria, per essere una discepola di Cristo, si senta autorizzata ad “accampare” diritti sul Maestro, o quanto meno di ritenere di avere diritto ad un trattamento preferenziale, sicché continua meccanicamente a ripetere quella frase che suona quasi una condanna: *Signore se tu fossi stato qui, mio fratello non sarebbe morto* (Giovanni, 11,32), quella stessa frase che aveva detto Marta, la sorella che per accudire alle cure domestiche poco o nulla aveva seguito dell'insegnamento del Maestro, il quale, tuttavia, proprio rivolgendosi a Marta dice:

Tuo fratello risorgerà. Marta rispose: So che risusciterà nella resurrezione all'ultimo giorno. Gesù soggiunse: Io sono la resurre -

zione e la vita. CHI CREDE IN ME, quand'anche fosse morto, vivrà, e chi vive e crede in me non morrà in eterno. Credi tu questo?

Ella rispose: Sì, Signore, ho sempre creduto che sei il Cristo, il Figliuolo di Dio che sei venuto in questo mondo (Giovanni 11, 23-27).



Maria dunque che pur aveva seguito l'insegnamento del Maestro aveva bisogno di toccare, di vedere, di sentire in concreto la presenza del divino per vivere una fede ed una credenza, Marta invece, la modesta casalinga CREDE senza condizioni e insieme alla sorella viene “ripagata”, per così dire, con la resurrezione di Lazzaro.

Al comportamento di Maria possiamo accomunare anche Maria Maddalena che insieme a tutte le altre donne aveva rispettato il precetto del Sabato, standosene lontano dal sepolcro che la pietà di Giuseppe di Arimatea aveva posto a disposizione del corpo inerme di Cristo.

Ma, certamente si era lasciata andare alla disperazione ed al più profondo dolore. Incapace di nutrire un barlume di speranza di fronte alla scomparsa del Maestro, la immaginiamo sconvolta e tesa allo scorrere delle ore che la separavano dal momento in cui avrebbe potuto tornare a quel sepolcro, quasi per continuare e completare quella “unzione” cominciata tanto tempo fa nella casa di Simone il Fariseo. Sicché tutta sola, senza attendere nessuno, di buon mattino, si reca al sepolcro e vi scopre la pietra rimossa. Corre dunque a darne notizia a Simon Pietro, il discepolo di Cristo.



Com'è normale immaginare si scatena un putiferio, da cui Maria Maddalena resta quasi travolta e poi piangente, mentre gli altri si ritirano, resta inebetita, priva di ogni volontà, nei pressi del sepolcro, perduta, così come era accaduto nel momento peggiore della sua possessione. Ma finalmente una voce le parla. La Maddalena non capisce di chi si tratta, ma ancora una volta, proprio come era accaduto al momento in cui era stata strappata alle forze del male, recupera la possibilità di esprimere il suo amore, quando Gesù la richiama a se stessa: "Maria" le dice e lei risponde "Rabboni" (che significa "Maestro"), ormai consapevole e cosciente di vivere eventi, che non si possono "toccare".

Anche la Maddalena, come la sorella di Lazzaro, capisce che non è necessaria la presenza concreta e terrena per testimoniare Dio, sicché può andare ad *annunziare ai discepoli che aveva veduto il Signore e le aveva detto queste cose*, e cioè: *Non mi toccare, perché non sono ancora salito al Padre mio. Và dai miei fratelli e di loro che salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro* (Giovanni 20, 17).

Dopo queste straordinarie parole che Giovanni mette in bocca a Gesù, ci conviene abbandonare il luogo della sepoltura, anche perché non sapremmo trovare altre parole per poter continuare a commentare gli eventi.

E, anche se con molta difficoltà, cerchiamo di sfuggire al fascino e alla magia del momento e riprendiamo il nostro cammino alla ricerca delle donne dei Vangeli.

Certamente dopo i personaggi che abbiamo incontrato le figure che potremmo scoprire ci sembreranno poca cosa eppure — come vedremo — non è proprio così, in quanto, come già ho accennato io credo

che la "vera", grande rivoluzione ed innovazione di Cristo passa proprio attraverso l'elemento femminile, il suo modo di considerarlo e di sostenerlo.

Torniamo dunque ai piedi della croce dove, oltre alle donne di cui ci siamo occupati finora, i Vangeli ci parlano di "parecchie" donne che erano venute con Gesù dalla Galilea. Ed è di queste che ora dobbiamo cercare l'identità.

Di alcune abbiamo il nome, anche se non una storia che le accompagna, di altre invece abbiamo una storia, dei fatti da raccontare e da valutare e che — come vedremo — confermeranno sempre di più quella "rivoluzione" di cui ho innanzi parlato.

Certamente ai piedi della croce ci sarà stata Giovanna e Susanna di cui parla Luca (8,3).

Di Susanna non sappiamo nulla altro che il nome e che faceva parte di quelle donne che assistevano Gesù nelle sue pere-





grinzioni per città e villaggi, dove andava predicando ed annunciando il regno di Dio. Possiamo immaginarla attiva e laboriosa nel comporre il corpo di Cristo nel suo sudario o nella sapiente distribuzione delle bende e degli unguenti sul suo corpo. Una figura umile e — come ho detto — senza storia, ma che pure avrà sorretto Maria Vergine durante l'agonia del Figlio e l'avrà confortata unendo a lei le sue lacrime.

Di Giovanna già sappiamo qualcosa in più. Infatti era moglie di Cusa, procuratore di Erode. Non è difficile immaginarla come la meglio vestita di tutte le donne del seguito di Gesù, forse anche la più evoluta, lei che probabilmente aveva fatto parte della corte di Erode. Ma, nei Vangeli, non dice una parola, scompare nella moltitudine, e a nulla vale la provenienza dallo sfarzo della corte. Se ha trovato conforto alla sua anima tormentata e desiderosa di verità, al punto da abbandonare gli agi della sua nascita, ciò non è certamente dovuto al suo alto lignaggio; e se oggi ne ricordiamo il nome ciò, ancora, certamente, non è perché faceva parte di una corte terrena, ma di un gruppo di persone destinate a ben altri onori.

Dopo Giovanna e Susanna, quante le donne senza nemmeno un nome?

Ora, saranno state intorno alla croce, oppure no, ha una importanza relativa. Certamente ci piace immaginarle tutte lì a testimoniare la loro fede e la loro gratitu-

dine, ma ancor più importante della loro presenza fisica intorno alla croce è il messaggio trasmesso tramite la loro storia.



Nei Vangeli (Luca, 8, 40-56; Matteo, 9, 18-26; Marco, 5 21-34) non ha certamente un nome l'emorroissa, cioè la donna che soffriva di emorragie, di perdite di sangue e la cui storia è una interruzione o un inciso nella storia della figlia di Giairo, uno dei capi della Sinagoga. Ecco un'altra donna dei Vangeli, senza

nome anch'essa, eppure Gesù la risuscita dal suo "sonno".

Dobbiamo qui fare una breve parentesi per poter chiarire l'importanza di questo episodio e cominciamo con il precisare che è difficile, per una donna di oggi, immaginare quali vicissitudini fossero legate a quella che essa conosce come una sua realtà mensile. Diciamo soltanto che nella legge mosaica, una donna era "impura", oltre che "nei giorni del suo male", anche dopo il parto che richiedeva un periodo di purificazione: quaranta giorni dopo la nascita di un bambino e ottanta dopo quella di una bambina. L'impurità comportava l'obbligo di non frequentare il Tempio, di non avere alcun contatto fisico, di non poter toccare i cibi che sarebbero diventati anch'essi impuri, come qualunque persona che fosse stata avvicinata.

Immaginiamoci dunque il dramma di quella donna, citata nei Vangeli, che stava



male da ben dodici anni e che, per effetto del suo male, non aveva potuto gustare le gioie di una famiglia, di un contatto umano, magari di preparare un pranzo da consumare in allegria con amici o con parenti.

Indubbiamente aveva tentato tutte le strade e speso ogni sua risorsa alla ricerca di un rimedio. Ma tutto era stato inutile.

Anch'essa, come tanti, sente parlare di quest'Uomo che viene dalla Galilea, compiendo prodigi e cose straordinarie e in cuor suo comincia a nutrire la speranza.

Ma come tentare di realizzare questo suo sogno, come poter parlare o avvicinarsi a quell'Uomo, ella che con la sua "impurità", l'avrebbe contaminato?

Ma avvenne che Giairo, uno dei capi della Sinagoga, invocasse l'intervento di Gesù per la figlia che stava per morire o che era già morta, secondo le diverse versioni dei Vangeli, sicché quella donna osò l'inosabile e con il volto nascosto tra i suoi stracci, avvicinatasi, senza farsi vedere, toccò il lembo della veste di Cristo, il quale avverte che la forza "esce" da lui, cioè avverte la disperata richiesta di aiuto di quella donna.

Solo toccando l'orlo della veste di Cristo, il flusso si ristagna, ma Egli vuole sapere chi l'ha toccato e i discepoli quasi sorridono della richiesta: *Maestro la gente ti si stringe d'attorno e tu vuoi sapere chi ti ha toccato?* (Luca 8, 45). La donna comunque si accorge di essere stata scoperta e gettatasi

ai piedi di Gesù ne invoca il perdono, dichiarando alla presenza di tutti il motivo per il quale aveva toccato la sua veste.

Ma, ecco quella che ho chiamato "rivoluzione", ecco il mondo diverso di Cristo, il quale non solo perdona, ma le parla e la manda via "in pace" poiché la sua fede l'ha salvata.

All'episodio dell'emorroissa possiamo collegare un altro incontro di Gesù con una donna, per così dire, impura.

Questa apparteneva ad una etnia da sempre odiata dai Giudei, quella dei Samaritani, considerati bastardi della razza ebraica ed eterodossi. Quanto alle donne poi, la loro impurità era addirittura proverbiale, dato che erano considerate "mestruate sin dalla nascita". Né i loro costumi potevano dirsi irreprensibili, tanto che Gesù rivolgendosi a questa donna le dice:

Bene dicesti — non ho marito — perché hai avuto cinque mariti e quello che hai attualmente non è tuo marito (Giovanni 4, 17-18).

Ma la cosa straordinaria di questo incontro che porta un ulteriore "mattoncino" alla costruzione della tesi che stiamo illustrando è il colloquio di Gesù con la Samaritana che si sviluppa per quasi tutto il capitolo 4 del Vangelo di Giovanni, nel quale Gesù pone la Samaritana al suo livello e discute con lei di conoscenza, di pensiero e di vita spirituale.





Gesù comincia con il chiederle dell'acqua: *dammi da bere*, le dice, quasi come se con queste parole volesse sottolineare ancor di più "l'esser donna" del suo interlocutore. Infatti era un compito tipicamente femminile provvedere a rifornire d'acqua la famiglia e quindi soddisfare le varie necessità connesse a questa provvista (bere, lavarsi, fare abluzioni, ecc.).

Ma immediatamente dopo mentre, per così dire, le fa toccare con mano la limitatezza del suo compito *chi beve di quest'acqua avrà sete ancora*, Gesù trasporta questo personaggio disprezzato, impuro, infedele in diretto contatto con il "sacro" e con il "trascendente", *chi invece beve dell'acqua che io gli darò non avrà più sete* (Giov. 4,13) il tutto in un dialogo ad alto contenuto teologico e dottrinale quale può essere quello che ha ad oggetto quell'"acqua viva" che diventerà *una sorgente di acqua zampillante nella vita eterna* (Giov. 4,14).

Se il tabù dell'impurità era grande, molto di più nella legge mosaica era quello del Sabato, il giorno dedicato alla preghiera ed al riposo.

Ora accadde che proprio un Sabato, come racconta Luca (13,10-14), una donna, ignorata da tutti a causa della sua infermità che la faceva essere rattrappita tanto da non potersi raddrizzare e guardare in faccia i suoi interlocutori, fu vista da Gesù mentre si recava a pregare nella Sinagoga dove egli stesso stava insegnando.

La pietà del Maestro fu tale che Egli volle liberarla dal suo male con la imposizione delle mani.



Quella povera donna, alla quale, come al solito, sarebbe toccato l'ultimo posto nella Sinagoga e nessuno si sarebbe accorto della sua presenza, finalmente libera, dovette esplo-

dere nella glorificazione del Signore, suscitando le ire del capo della Sinagoga non solo perché era stato infranto il giorno del Sabato, ma anche perché una donna si permetteva di parlare nella Sinagoga.

Ma Gesù disse: *Ipocriti, ognuno di voi non scioglie di sabato il suo bue o l'asino dalla mangiatoia per condurli a bere? E questa figlia di Abramo, che il demonio tien legata da diciotto anni, non doveva essere sciolta da questo legame in giorno di sabato?*

Straordinario momento questo che vede santificare il Sabato in un atto di pietà verso una povera disgraziata, ma soprattutto quella derelitta, non è più come tutte le donne, fino a questo momento "figlia di Eva", con quel che ne consegue, ma diventa "figlia di Abramo", acquista cioè una nuova dignità, fin qui negata non solo a lei. Infatti in tutti gli scritti giudaici, mentre è comune l'espressione "figlio di Abramo", l'appellativo "figlia di Abramo" è assolutamente sconosciuto.

Anche questi eventi non furono certamente graditi ai capi della Sinagoga, che probabilmente ebbero un motivo in più di inimicizia verso quel Maestro.



Se fin qui possiamo usare la parola “inimicizia”, dovremo inventarci qualche altra espressione a proposito di un ulteriore passo in quella “escalation rivoluzionaria” che spesso si ritrova nell’insegnamento e nel comportamento di Gesù. Protagonista sempre la donna e di proposito non dico “una” donna.

È qui il caso di ricordare l’episodio dell’adultera (anch’essa un personaggio solo con una storia e senza un nome) di cui ci parla Giovanni (8, 3 -11). L’episodio è fin troppo noto per doverlo descrivere nei dettagli. Ricorderemo soltanto che quando gli venne condotta una donna accusata di essere stata sorpresa in flagrante adulterio, Gesù disse: *Colui che è senza peccato scagli la prima pietra*. Posti di fronte alla propria coscienza, nessuno osò scagliare quella pietra, anzi tutti si allontanarono, sicché Gesù disse alla donna: *dove sono i tuoi accusatori, nessuno ti ha condannata?* Rispose essa: *Nessuno Signore* e Gesù a lei: *Né io ti condanno, vai e non “volere” peccare più*.

La rigidità e la durezza della legge mosaica che imponeva di lapidare una peccatrice di tal fatta, subisce un colpo irreparabile, in quanto non solo nessuno può farsi giudice severo e inappellabile, ma anche perché il pentimento deve pure poter aprire uno spiraglio nel perdono e nella redenzione di chi ha peccato.

Ma, in tema di adulterio, vale la pena di spendere qualche altra parola, in quanto la

legge mosaica, come si è visto, era immediatamente diretta alla punizione dell’adulterio femminile, mentre diciamo pure che l’adulterio maschile, non aveva così immediate e tragiche conseguenze.

Infatti va precisato che, nell’ebraismo, secondo la più ortodossa visione dottrinale, l’adulterio può ritenersi consumato quando la donna non è libera da impegni matrimoniali, il che

per l’uomo, comporta solo un reato contro il marito, cioè una violazione della proprietà.

L’uomo sposato non commette adulterio se la donna non è maritata.

Ciò premesso, quando Gesù disse *Chiunque guarda una donna per desiderarla, ha già, in cuor suo commesso adulterio con lei* (Matteo 5, 28), dovette provocare un vero e proprio trauma nei suoi ascoltatori maschili. Nello stesso modo, quando Gesù insegnò che gli uomini non potevano divorziare a piacere, la cosa dovette risultare traumatica per i suoi ascoltatori, perché gli uomini avevano la libertà di consegnare ad una donna un documento di divorzio ed essere liberi (Matteo 5, 31-32; Matteo 19, 3-9, Marco 10, 2-12).

Come ultima nota relativa al riscatto di questo universo femminile che abbiamo incontrato nei Vangeli, voglio ricordare l’episodio della vedova di Nain (Luca 7, 11-





17), la più umile e la più indifesa componente della società patriarcale.

Nella società ebraica, infatti, essere vedova costituiva più che una disgrazia quasi una colpa degna di biasimo. Infatti nell'episodio al quale si riferisce Luca e che vede la vedova disperarsi per la morte del suo bambino, in fondo la consuetudine riteneva la vedova stessa, per via dei suoi peccati, la causa della precoce morte del proprio bambino.

Anche qui assistiamo ad un rovesciamento di assurde posizioni e a qualcosa di nuovo che non considera più la donna, come elemento inappellabilmente e ingiustificatamente peccaminoso e negativo, ma al contrario come un essere umano che, come nel caso della povera vedova, disperata per la morte dell'unico figlio, suscita la compassione di Gesù che la consola e l'invita a non piangere, e fa per lei il più grande dei miracoli restituendole l'unico suo grande bene: il figlio risorto.

A conclusione di queste modeste considerazioni e riflessioni, non so se ho fatto torto ad altri personaggi femminili dei Vangeli, non ricordando o individuando tra le righe le loro storie ed i loro eventi, ma io credo che con gli esempi che abbiamo visto possiamo concludere, senza possibilità di smentita, che Gesù ha sicuramente valutato "l'altra parte del cielo", il

mondo delle donne, in maniera assolutamente diversa da quanto era avvenuto in passato.



All'inizio ci siamo posti il problema di capire la funzione dell'elemento femminile nei Vangeli, ed ora possiamo dire che anche il riscatto o la liberazione della donna da tutti quei tabù ai quali siamo andati innanzi accennando, erano necessari per superare i costumi sociali

e soprattutto per porre le condizioni ottimali per tagliare i cordoni ombelicali della nuova fede e lasciarla libera di trovare la propria strada nel modo migliore sulla terra.

Riflessioni e pensieri

Dopo questa carrellata attraverso l'universo femminile dei Vangeli, carrellata peraltro rispettosa sia della tradizione che della ortodossia dottrinale, non mi sento colpevole di aver invaso campi interdetti a chi è sovente sconsigliata la discussione "politica" o "religiosa".

Ritengo di aver mantenuto "separazione e distacco" con momenti di fede o di religione e di non aver invaso campi "minati" di interpretazioni teologiche, ma di essere rimasto su piani intellettuali e culturali.

Ciò premesso, non posso negare al mio "libero pensiero" — sempre in ricerca



costruttiva, anche se dialettica e speculativa — qualche ulteriore considerazione o riflessione, fatta ancora una volta con una chiave di lettura che prescinde da problemi quali la “rivelazione” o la “ispirazione divina” dei Vangeli stessi e guarda ad essi come a dei “documenti” di fronte ai quali ci si può porre come “ricercatore”, non influenzato da particolari impostazioni dottrinali e interessato a cogliere eventuali sottostanti motivazioni, o tesi ed assunti che questi “documenti” o i loro Autori intendevano dimostrare.

Mentre questa proposta può essere facilmente accettata da chi è animato da spirito di ricerca e di studio ed ha la capacità di separare il cuore (cioè la fede) dalla mente (cioè dalla intellettualità), per tornare poi — se crede e se ne è in possesso — ad una fede sempre meno dubbiosa e sempre più profonda, matura e consapevole, mi rendo conto che esiste, invece, una maggiore difficoltà per chi, animato esclusivamente dalla fede, non ritiene possibile prescindere dalla “rivelazione” o dalla “ispirazione divina” dei Vangeli.

Tuttavia anche queste ultime persone, certamente non lasceranno alle mie modeste considerazioni alcuna possibilità di scalfire la profondità delle loro credenze, ma, con intelligenza sapranno valutare, per così dire, quella che può essere solo un’“altra” faccia della medaglia.

Ma, pur volendo restare nel tema che ci siamo prefissato, prima di arrivare a consi-

derare da un altro angolo visuale l’atteggiamento di Gesù di fronte al femminile e

quindi trarre da esso quelle considerazioni a cui abbiamo accennato, è necessario fare qualche premessa.

Cominciamo con il precisare che non riteniamo di essere completamente

lontani dalla realtà se proponiamo, sia pure semplicemente come ipotesi di lavoro, che i Vangeli, come tutti gli altri testi che costituiscono il Nuovo Testamento (e cioè, oltre ai Vangeli, gli Atti degli Apostoli, le lettere di Paolo, le cosiddette lettere Cattoliche e infine anche l’Apocalisse) sostanzialmente mirano a costruire e quindi a dimostrare tesi ed assunti in funzione di ciò che i discepoli o gli Apostoli, o gli estensori dei Vangeli stessi ritenevano che fossero le basi di un “culto”, di una nuova “religione” o di una “chiesa” — a loro modo di vedere — voluta da Gesù, se non proprio in sostituzione, quanto meno in forte innovazione dell’ormai antica e superata concezione ebraica.

Ma, a questo punto, devo innanzitutto domandarmi: il pensiero e l’insegnamento — peraltro assolutamente degno di rispetto e di considerazione — meditato e voluto da Gesù è stato effettivamente recepito ed attuato?

Ciò premesso, da una lettura ovviamente “non condizionata” dei Vangeli, noi pos-





siamo constatare che — a parte qualche peraltro rara eccezione, che ha tutta l'aria di essere un “aggiustamento” di certe vicende o solo una “interpolazione” di chi aveva interesse a farla comparire come premessa di un ben determinato disegno — in Gesù non sembra affatto inequivocabile l'intenzione di voler “costituire” o “fondare” una nuova religione che sostituisse quella più antica.

In effetti di fronte a questa Gesù appare non solo come un debole o distratto seguace — infatti a parte qualche sporadica indicazione, nei Vangeli non troviamo mai Gesù impegnato nell'adempimento di qualcuno dei numerosi precetti (ben 613) della religione ebraica — ma addirittura appare come uno che “molto sottilmente”, senza clamore, mira a distruggerne le strutture portanti e a negare i suoi valori essenziali, pur dando l'impressione di volerli rispettare e di farli propri.

E tutto questo, certamente, non per distruggere le tradizioni dei padri, ma perché intendeva semplicemente costruire un umanesimo nuovo, scoprendo il valore dell'uomo in quanto tale, affidato esclusivamente a se stesso e che ha un'unica strada da percorrere: quella dell'AMORE.

Un tale individuo crede innanzitutto in se stesso, è uguale a tutti gli altri, li ama ma non perché legato ad essi da vincoli di sangue, ma solo per “amore per l'uomo” e si pone nei confronti di Dio nella stessa iden-

tica posizione, con lo stesso Amore, in cui si pone di fronte agli altri uomini.

Se questa è la premessa, la conseguenza è di andare a percorrere itinerari che comunque portano unicamente all'uomo, all'uomo come creatura singola e collettiva e, in ogni caso, ad un soggetto capace di amare solo con la sua volontà e non costretto a vivere amori che nascono da soli, magari da una non meglio precisata motivazione di fede o chissà da quali recondite ragioni, oppure perché così è scritto

nel codice del sangue.

Se è l'uomo al centro di tutto è anche esso stesso responsabile nel profondo della sua essenza individuale del “male“. Di conseguenza l'errore non è in quella fragile motivazione che fa trasmettere il male in tutto il creato dal cosiddetto “peccato originale”, ma è piuttosto in quelle che possiamo chiamare le strutture stesse del “sacro”, quelle strutture che, facendo violenza alla libertà dell'uomo e alla sue responsabilità, pongono e ratificano la differenza tra il bene ed il male.

È evidente allora che non è possibile all'uomo vivere la pienezza della sua responsabilità e delle sue scelte e quindi anche della sua libertà. Ecco dunque la vera ragione del contrasto con la fede dei padri.

A questo punto appare con sufficiente chiarezza che non occorre un Tempo esteriore, né una gerarchia che lo regga, né





regole formali, come le tante vigenti nella religione nella quale Gesù nasce, ma è solo necessario e sufficiente costruire il proprio Tempio interiore nel quale far trionfare quell'unica regola, quell'unica, apparentemente semplice, legge che pur *move il Sole e le altre stelle*, come dice Dante.

Tutto questo, senza dubbio, non poteva soddisfare le esigenze di chi intendeva affermare un "potere" sia pure a carattere spirituale e che quindi aveva necessità di porre le basi di una "chiesa", di un "culto", e pertanto a tale scopo — sia pure in buona fede — "costruiva o aggiustava" racconti, situazioni e circostanze forse mai accaduti, o verificatisi con motivazioni affatto diverse.

Ma senza continuare a prospettare tesi o ipotesi è il caso di tentare di chiarire, con qualche esempio che, volendo restare nel tema di cui ci stiamo occupando, riguarderà in particolare il mondo delle donne, ma che certamente potrebbe andare anche al di là.

Ritorniamo dunque al rapporto di Gesù con la Madre, così come traspare dai Vangeli stessi e che testimonia, con assoluta chiarezza, quanto sia fondamentale nel messaggio di Gesù il non attribuire alcuna importanza al "vincolo di sangue", vincolo assolutamente insostituibile nell'Ebraismo, al punto tale che perfino oltre la morte continuava a vivere.

È qui il caso di ricordare i vincoli della legge del levirato che imponeva di sposare

la vedova del fratello e, ove questi fosse deceduto senza figli, di ritenere il primo frutto della nuova unione come figlio del defunto stesso, al quale così veniva assicurata la continuazione del "suo" sangue.

Ebbene Gesù non esita minimamente ad infrangere il vincolo di sangue. Tanto è vero che a prescindere da altri episodi

— come quelli in cui riconosce la sua famiglia in un gruppo di estranei — morente sulla croce affida la Madre a Giovanni che ne diventa il figlio per vincolo d'amore e non di sangue, vincolo che nasce solo con un atto di volontà.

E a quella Madre che assiste impotente al suo patibolo non trova da dire una sola parola di consolazione e ad essa che lo ha partorito mostra solo, come frutto del vincolo di sangue, un corpo disfatto e già pronto per la sepoltura.

Ma tutto questo che sembra di una incredibile durezza, in realtà serve a confermare ancora una volta che Gesù non ha predicato altra legge oltre quella dell'Amore e che per affermare questa legge non esita a porre in discussione la "figliolanza" e la "maternità" fisica.

E che dire degli altri insegnamenti che hanno infranto secolari tabù e consuetudini inveterate? Penso al sovvertimento o alla distruzione del tabù della impurità che trova pubblica dimostrazione nell'episodio dell'emorroissa e in quello della prostituta "che ha troppo amato".





Ecco qui ancora una conferma della legge dell'Amore che Gesù aveva tentato di imporre. La Maddalena — la donna che ha molto amato — ha avuto il coraggio di manifestare quella legge contro tutto e contro tutti, amando (e qui, magari tra parentesi, non posso che dire: “amando Gesù”) tanto più di quanto potesse essere amata. Inoltre la Maddalena è addirittura la prima a rompere il tabù della contaminazione e non si preoccupa affatto delle conseguenze di quel suo comportamento che tutti avrebbero condannato, tranne Gesù che lascia compiere in silenzio quei gesti e quelle azioni che manifestano all'esterno i sentimenti interiori.



E perché tacere o cercare di sviare o di diversamente qualificare questo amore che nulla chiede in cambio e che, comunque ed in ogni caso, nessun scandalo avrebbe potuto provocare in quella società, nella quale il rapporto uomo-donna era considerato del tutto naturale e che in effetti ignorava e continuerà ancora ad ignorare, quell'amore spiritualizzato che nasce solo con Paolo e con la sua impostazione dottrinale?

L'emorroissa invece non ha la forza dell'amore riconosciuta a Maddalena, ma solo quella della fede, ma della fede in un uomo, foss'anche straordinario, e la sua presenza resta emblematica di situazioni delle quali, in fondo, non si vuole nemmeno parlare e di cui si dà per scontato il pericolo della

loro natura. Infatti in tutti i Vangeli non si dice più di tanto della impurità mestruale, eppure Gesù era stato in contatto con tante

donne o della sua casa o di quella di Lazzaro o di quelle dei suoi seguaci, e tuttavia mai nessuno accenna alle incredibili vicissitudini che la legge dei padri legava a quella realtà femminile.

Molti sono ancora gli episodi e le situazioni che dovremmo andare a considerare per dimostrare come Gesù sia stato, forse più che tradito, semplicemente non capito.

Infatti gli episodi riferiti non sempre sono stati penetrati nella loro vera essenza, anzi, talora si ha l'impressione che sono stati riportati proprio perché non è stata capita né la ragione né il valore.

Così accade, ad esempio, quando Gesù compie per Giairo, uno dei capi della Sinagoga, il miracolo del “risveglio” della “figlia”. Perché, sembrano chiedersi gli spettatori di questo “miracolo”, tanto rumore per una “figlia”? Sarebbe stato tutto molto più comprensibile se si fosse trattato di un “figlio”, come nel caso della vedova di Nain. Ma anche qui, perché accogliere le istanze di una vedova, una donna che, per essere una “figlia di Eva”, per definizione peccaminosa e pericolosa, molto probabilmente, secondo la consuetudine, era da ritenere la causa dell'immatura scomparsa?

E perché infine infrangere il tabù del Sabato per una povera donna, alla quale



addirittura viene riconosciuta, come abbiamo visto, la dignità di “figlia di Abramo”, riconoscimento che crea a Gesù inimicizie che quasi vengono “giustificate”?

Ma sempre senza uscire dal tema in discussione guardiamo ad un'altra situazione che coinvolge le donne e in particolare voglio attirare l'attenzione sulla loro, direi “clamorosa”, esclusione dalle strutture e dalle gerarchie del “sacro”, di cui Gesù non sembra aver posto le basi, ma che comunque vengono teorizzate e realizzate.

Gesù, in fondo, infrangendo i tabù connessi all'universo femminile ne aveva cercato il riscatto da tutte quelle condizioni di inferiorità che indubbiamente non condivideva.

E tuttavia, ora che cosa accade: è vero che la Maddalena, preferita ai discepoli di sesso maschile, vede il Maestro risorto e con Lui parla del Padre Celeste, ma perfino Giovanni non le consente di “toccare” ulteriormente Gesù, ormai spiritualizzato, e comunque già avviato ad appartenere solo alla comprensione del “maschile”, al quale soltanto può essere riservata la “gerarchia” e la gestione del “sacro” che lo riguarda.

E che dire infine del sacrificio del “corpo e del sangue” che potrà essere rinnovato solo dalla capacità evocativa del maschile, abilitata a penetrare nella trasformazione delle “specie”?

Ecco, vedete, ogni volta che riflettiamo su un pensiero o su un episodio della vita di Gesù, così come ci è stato tramandato dai Vangeli stessi, se usiamo chiavi di lettura diverse da quelle prima costruite e poi tramandate per secoli, purtroppo non siamo proprio sicuri di poter affermare che le idee di Gesù sono state effettivamente capite e recepite e forse, a questo punto, ci rendiamo anche conto di quale



potesse essere il contenuto

delle sue riflessioni nell'orto di Getsemani, o i dubbi che turbavano il momento stesso della sua morte.

Io credo che qui ci troviamo di fronte al momento più alto dell'umanità di questo personaggio straordinario che appunto perché tale, ha il coraggio di prospettare a se stesso di aver sbagliato e di non essere riuscito a farsi capire anche da coloro che ripetevano i suoi messaggi e che non si accorgevano di scavare un solco profondo fra le loro preoccupazioni del potere, al quale Gesù non ha mai pensato, e i messaggi stessi.

A questo punto, senza che questo suoni blasfemo, oserei dire che l'unico che forse aveva capito qualcosa, sia pure in maniera distorta, era Giuda, che “tradì”, ma solo perché era fin troppo legato alle sue “tradizioni” che venivano distrutte nelle loro strutture più profonde il che, d'altra parte, significava anche porre le basi di un sov-



vertimento globale della società ebraica che su quelle tradizioni aveva fondato tutta l'esistenza e non solo quella religiosa.

E se tutto questo è stato intuito anche dagli Apostoli, troveremmo la giustificazione alla resistenza a sostituire la circoncisione con il battesimo, il che inevitabilmente eliminava i legami con le radici ebraiche. E non basta, perché il battesimo, a differenza della circoncisione, coinvolgeva anche il femminile, creando una parità indesiderata.



Ma non era in questo modo che Gesù credeva all'eguaglianza dell'uomo. Infatti il battesimo è, in fondo, ancora una dimostrazione contro le sue idee che avevano escluso qualunque rito magico o di iniziazione o di purificazione, volendo porre una netta separazione con tutto il formalismo dell'Ebraismo che Gesù rifiutava se non condannava.

Bibliografia essenziale:

Enciclopedia della dottrina Cattolica (1966) A cura di Gorge Smith, Ed. Paoline, Alba.

I Vangeli (1997) Fratelli Fabbri Editori, Milano.

La Sacra Bibbia (1955) Introduzione e note di Giuseppe Ricciotti, Salani Editore, Milano.

Somma del Cristianesimo (1960) A cura di Raimondo Spiazzi, Ed. Paoline, Roma.

Storia delle Religioni, Il Cristianesimo (2005) Biblioteca di Repubblica.

Bertoleth, A. (1964) *Dizionario delle Religioni*, Editori Riuniti, Roma.

Cohen, A. (2000) *Il Talmud*, Editori Laterza, Roma-Bari.



Cinema e Massoneria

di **Gianfranco Boiani**
Università di Macerata

The relationship between cinema and Freemasonry comes back to the origins of the seventh Art themselves, thanks to directors like David W. Griffith and, in Italy, Filoteo Alberini. Anyway, symbols and initiation rites do appear the first time in France with a pro-Nazi and antimasonic movie, Forces occultes, during the government of Vichy. In the last decades history of the cinema, Freemasonry has been seen through opposing stereotypes, the first bound to the glamour of mystery, of esotericism, of unsolved enigmas, the second linked to alleged secret plots and conspiracies. The prevailing of stereotypes has probably been increased by the wariness of Freemasonry itself to deal with the subject of media and communication, while a different attitude could easily avoid the spreading of prejudices. The change cinema and audiovisual media are coping with, by our time may provide new possibilities to enlarge the knowledge of the mind, values and ideals of Freemasonry.

La recente pubblicazione, grazie alla collaborazione tra il Centro Sperimentale di Cinematografia e la Biblioteca del Grande Oriente d'Italia, di un volume dedicato al rapporto tra cinema italiano delle origini e Risorgimento, in particolare incentrato sulla figura di Filoteo Alberini, un pioniere del cinema italiano, fondatore della Cines e regista del primo film realizzato in Italia, ci offre lo spunto per una riflessione sul rapporto tra Massoneria e cinema.

A tale proposito il primo aspetto che si è spinti ad indagare è costituito dall'appar-

tenenza di registi alla Massoneria. Fonti statunitensi riportano che già da primi anni del '900 esponenti di rilievo del cinema americano furono affiliati a logge massoniche; è il caso di David Llewelyn Wark Griffith (1875-1948), che fu iniziato nella St.Cecile Lodge n. 568 di New York, di Harold C. Loyd (1893-1971), che fu iniziato nella loggia di Hollywood Alexander Hamilton n. 535, di Oliver Hardy (1892-1957) affiliato alla Salomon Lodge n. 20 di Jacksonville in Florida, di Dick Powell (1904-1963) appartenente alla Ascot Lodge n. 538 di Los Angeles, di Cecile B. De Mille



(1881-1959) della Prince of Orange Lodge n. 16 di New York, per citare solo le maggiori e più note personalità.

Tali appartenenze sono almeno in parte spiegabili con la diffusa presenza della Massoneria nella società americana. Analogamente nella società italiana in età risorgimentale e nei primi del Novecento, almeno fino alla messa fuori legge della Massoneria da parte del fascismo, l'appartenenza di intellettuali alla Massoneria è un fatto diffuso, connesso con la nascita del nuovo giovane stato nazionale.



Questo è il caso di Filoteo Alberini, singolare personalità, un pioniere, come si è detto, inventore del *Kinetografo*, apparecchio per la ripresa, la stampa e la proiezione dei film. Nel 1906 Alberini fondò la casa di produzione Cines, la cui attività attraversò, tra varie vicissitudini, cinquant'anni del cinema italiano, fino al suo scioglimento nel 1958.

Il cinema è un'arte giovane che subì delle trasformazioni profonde nel corso dei primi anni del XX secolo, sia sul piano del linguaggio, che della tecnica. Nato poco più che come curiosità, tanto che Auguste e Louis Lumière pensavano fosse un'invenzione senza futuro, il cinematografo delle origini vide diffondersi da una parte le *vues*, vedute documentaristiche *ante litteram* che i fratelli Lumière, grazie anche ad un certo numero di operatori, girarono in tutta Europa, restituendoci importati testimonianze storiche di quegli anni, dall'altra

la realizzazione delle prime forme di narrazione cinematografica attraverso il susseguirsi di *tableaux*, di quadri con inquadrature fisse introdotte da cartelli esplicativi; tali erano i primi film realizzati in Italia, come *La presa di Roma* (1905) di Alberini e *Il piccolo Garibaldino* (1909).

Il volume *Da La presa di Roma a Il piccolo garibaldino. Risorgimento, massoneria e istituzioni: l'immagine della nazione nel cinema muto*,

oltre ad affrontare nei suoi diversi aspetti storici, sociali, politici e cinematografici una fase così importante sia della storia del nostro paese, sia dello sviluppo del cinema italiano, ci permette la visione in DVD di questi due film restaurati a cura del Centro Sperimentale di Cinematografia – Cineteca Nazionale: è questa un'operazione importante di conservazione, se pensiamo che il cinema delle origini ha visto spesso andar perduti proprio i film, tanto che la storiografia cinematografica di questo periodo è spesso una storia senza opere.

Il cinema italiano nasce con un rapporto molto stretto con la storia, in particolare con la storia allora recente del Risorgimento e della nascita del nuovo stato italiano, che rendeva necessario lo sviluppo di una coscienza nazionale, obiettivo verso cui sono diretti i contenuti educativi dei film. Alberini rappresenta gli eventi storici attraverso delle ricostruzioni, ma introduce anche immagini allegoriche, ad una delle quali è ad affidato il finale de *La presa di Roma*. Assolutamente straordinario è ne



Il piccolo garibaldino, prodotto dalla Cines del 1909, la rappresentazione del sogno del ragazzo attraverso un'innovativa soluzione tecnica di doppia esposizione dei fotogrammi. Dopo la regolare trafila di sfilate, visite reali, panorami, corse automobilistiche, — nota Sergio Toffetti — il cinema italiano delle origini per raccontare la sua prima "storia" non sceglie scenette comiche, pochades, microdrammi, ma la Storia colta praticamente in diretta nel suo intreccio con la vita politica¹.

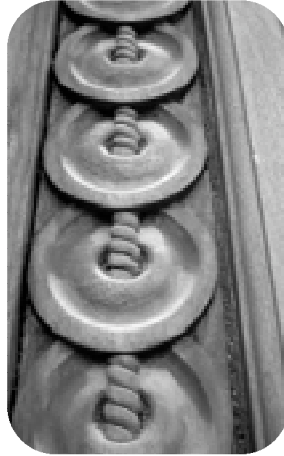
Il modo pedagogico di raccontare la storia che caratterizza il film di Filoteo Alberini, se certo presenta aspetti di ingenuità, peraltro comprensibili nell'ottica pionieristica del suo lavoro, anticipa tuttavia tematiche di grande rilievo: l'idea di un cinema educativo costruirà la grande utopia di Roberto Rossellini, che, conclusa la stagione neo-realista, si dedicherà a partire dagli anni '60 e fino alla sua morte, avventa nel 1977, alla realizzazione di film come *La prise de pouvoir par Louis XIV* (1966), *Socrate* (1970), *Pascal* (1971), *Agostino d'Ippona* (1972), *L'età di Cosimo* (1973), *Cartesius* (1974). Tale valore educativo del cinema, inteso come modalità di trasmissione di conoscenze e di cultura, è un aspetto tuttora non sufficientemente sviluppato, a causa del prevalere a livello mediatico di logiche mercantili e di puro intrattenimento.

Mentre i film delle origini, tra i quali l'opera di Filoteo Alberini, erano costruiti da quadri con inquadrature fisse, a metà degli anni dieci prese finalmente forma il linguaggio cinematografico inteso come una narrazione attraverso diverse inquadrature e l'alternarsi di campi e piani differenti. Un ruolo determinante nella conquista di un nuovo linguaggio venne svolto da David Wark Griffith.

Vera pietra miliare della storia del cinema è *The Birth of a Nation*, realizzato nel 1915 dal regista americano; una grande

produzione nella quale Griffith introdusse il montaggio parallelo e, alternando primi piani e campi lunghissimi, raggiunse straordinari risultati espressivi. Sul piano dei contenuti il film fu tuttavia assai controverso: Griffith si era ispirato a *The Clansman*, un racconto di Thomas Dixon Jr. nel quale venivano narrati gli avvenimenti dalla morte di Abramo Lincoln alla costituzione del Ku Klux Klan, che, secondo lo scrittore, avrebbe rappresentato un baluardo della civiltà contro il pericolo dell'anarchia innescata dalla politica dei radicali.

La discutibile lettura storica delle origini della nazione americana e soprattutto la visione che veniva data del Ku Klux Klan suscitò molteplici critiche ed anche clamorose proteste. Griffith tentò di difendersi



1 Musumeci, Tuffetti, 2007: 44.



dalle accuse di razzismo soprattutto attraverso la realizzazione del film successivo *Intolerance* (1916), nel quale il regista sviluppa la propria idea del mito e della storia. Nel film si intrecciano quattro vicende con il comune denominatore dell'intolleranza: *The Mother and the Law*, nel quale un operaio viene ingiustamente accusato di omicidio, *The Passion of Christ*, nel quale sono raccontate tre parabole evangeliche (le nozze di Cana, i farisei al tempio e la Maddalena), *The St. Bartholomew's Night*, nel quale la cattolica Caterina de' Medici ordina la strage degli Ugonotti, *The Fall of Babilonia*, in cui, mentre i babilonesi festeggiano il presunto trionfo, Ciro espugna la città sguarnita.



Tra i più ambiziosi progetti della storia del cinema, *Intolerance*, girato da Griffith grazie agli incassi del discusso *The Birth of a Nation*, mostra la convinzione del regista che il cinema possa a pieno titolo costituire un efficace mezzo per raccontare la storia, tanto che dal racconto epico della nascita della nazione americana egli passa a rappresentare la storia stessa dell'umanità.

L'opera cinematografica di Griffith ebbe un'influenza profonda sul cinema successivo, in primo luogo sul cinema sovietico, in particolare su Sergei M. Ejsen?tejn, che dedicò i suoi capolavori alla storia della Russia e della rivoluzione bolscevica.

Gli anni successivi vedono affermarsi nel cinema americano lo *studio-system* hollywoodiano, una grande industria dell'*entertainment*; difficile poter pensare in questo ambito alla produzione di film che trasmettessero valori e cultura massonica, nonostante la presenza di autori, registi e attori appartenenti a diverse logge americane. Non stupisce allora che nei film realizzati a Hollywood troviamo solo vaghe allusioni e riferimenti

massonici. Ricordiamo, tra questi, commedie come *Are you a Mason?* (1934) in cui il protagonista racconta alla moglie di essere massone come scusa per allontanarsi da casa o l'esilarante *Sons of the Desert* (1933) in cui Stan Laurel e Oliver Hardy sono costretti ad inventarsi un viaggio a Honolulu per poter partecipare, di nascosto dalle mogli, alla riunione annuale della loro associazione vagamente massonica dei "figli del deserto".

Negli stessi anni i regimi totalitari, che avevano assunto il potere in Europa, scoprirono la straordinaria efficacia del cinema come mezzo di comunicazione e, quindi, di propaganda.

In Italia il regime fascista istituì nel 1924 il Luce (L'Unione Cinematografica Educativa), destinato alla "diffusione della cultura popolare e della istruzione generale per mezzo delle visioni cinematografiche"; nel 1937 sorse Cinecittà, la Hollywood sul Tevere, nell'area dove si trovava-



no gli stabilimenti della Cines andati distrutti in un incendio.

In Germania il nazismo promuove la realizzazione di grandi film che esaltano i valori del regime, soprattutto i film di Leni Riefensthal *Der Triumph des Willens* (Il trionfo della volontà, 1936) e *Olympia* (1938). L'individuazione del cinema come efficace strumento di propaganda e di trasmissione delle ideologie alle masse rappresenta un aspetto rilevante della politica dei regimi totalitari.

In Francia il governo filonazista guidato dal maresciallo Pétain avviò una politica antisemita, mettendo al bando la Massoneria. In questo clima si colloca il film *Forces occultes* (1943), diretto da Paul Richie, pseudonimo di Jean Mamy, e sceneggiato da Jean Marquès-Rivière, discussa figura di orientalista e studioso di esoterismo, autore di *pamphlet* antimassonici e antisemiti.

Forces occultes, uscito con il sottotitolo *Les mystères de la Franc-maçonnerie dévoilés pour la première fois à l'écran*, è un'opera veramente singolare in quanto mostra in maniera dettagliata un rito di iniziazione. Il suo autore, Jean Mamy, era stato Venerabile della loggia Renan del Grand Orient de France e conosceva dunque perfettamente il rituale di iniziazione; sotto l'occupazione tedesca divenne un collaborazionista dei nazisti e, dopo la liberazione, fu

condannato a morte e giustiziato nella carcere di Montrouge il 29 marzo del 1949.

Il protagonista del film, Pierre Avenel, giovane parlamentare idealista, viene convinto ad entrare nella Massoneria da parlamentari ebrei che pensano in tal modo di poterlo controllare; egli diviene così vittima dei loro complotti "giudaico-massonici", finalizzati all'entrata in guerra della Francia contro la Germania. Il fine propagandistico del film, antiparlamentare e antimassonico, è evi-

dentemente rivolto a giustificare le leggi razziali e la messa fuori legge della Massoneria francese.

La recente riscoperta e il restauro di questo film si deve all'opera coraggiosa di Harry Swerts, montatore cinematografico delle televisione belga francofona RTBF e membro del Grand Orient de Belgique. Swerts, che attualmente si occupa della salvaguardia e valorizzazione degli archivi audiovisivi, è anche autore di *Franc-maçonnerie & 7e Art*, l'unico volume che affronta in modo dettagliato il tema di come il cinema si sia occupato della Massoneria. Nella prefazione del volume Numa Sadoul sottolinea come l'autore, *grâce à sa double appartenance, professionnelle et symbolique, en tant que maçon et monteur de film*, abbia dedicato un grande impegno a riunire *les pièces éparses d'un puzzle aussi difficile qu'exaltant*².





Il libro di Swert si apre con un capitolo dedicato proprio a *Forces occultes*, un film che certo costituisce un prezioso documento storico; è tuttavia paradossale che sia proprio un film antimassonico a mostrare per la prima volta, con precisione e dovizia di particolari, un'iniziazione.

La presenza in un'opera cinematografica di simboli o riti della Massoneria non significa, naturalmente, che vi sia un'adesione ai suoi valori e ai suoi ideali; tuttavia, ad eccezione di un lavoro singolare come *Forces occultes*, i film che presentano la Massoneria in chiave negativa sono in genere opera di autori che non sono a conoscenza del significato della simbologia, per cui il risultato è per lo più una rappresentazione erronea e superficiale di simboli e rituali.

In questa tipologia di film possiamo inserire *From Hell* (2001), diretto da Albert e Allan Hughes, uscito in Italia con il fuorviante titolo *La vera storia di Jack lo Squartatore*. Il film abbraccia la tesi che dietro la figura di Jack *the ripper* ci sia una macchinazione allo scopo di proteggere l'erede al trono d'Inghilterra, il principe Edward, figlio della Regina Vittoria, frequentatore di prostitute e malato di sifilide. Jack lo squartatore altri non sarebbe che sir William Gull, un medico che la lealtà alla Corona e l'appartenenza alla Massoneria avrebbero portato a discendere la strada verso la psicopatia e la follia.

L'analisi delle produzioni cinematografiche destinate al grande pubblico nelle quali troviamo riferimenti alla simbologia massonica rivela sostanzialmente il prevalere di opposti stereotipi. Lo stereotipo negativo, di cui *Forces occultes* può essere considerato l'iniziatore, è quello che vede nella Massoneria l'origine di trame occulte e di complotti; in questo stereotipo entrano in gioco diversi fattori psicologici e sociologici, la paura dell'ignoto, del diverso, l'angoscia di fronte a ciò che non si conosce, il timore di perdere il controllo di sé.

Un più recente stereotipo positivo associa invece la Massoneria al fascino del mistero, degli enigmi irrisolti, dell'esoterismo. Su questa linea troviamo il recente *The Da Vinci Code* (2006), diretto da Ron Howard e tratto dal discusso best seller di Dan Brown, ma anche *National Treasure* (2004) e *National Treasure Two: Book of Secrets* (2007), entrambi diretti da Jon Turteltaub e prodotti dalla Disney; il primo, uscito in Italia con il titolo *Il mistero dei templari* ha come protagonista Benjamin Franklin Gates, l'ultimo discendente di una famiglia il cui compito per anni è stato quello di custodire il tesoro dei padri fondatori, i quali hanno nascosto gli indizi della sua collocazione sul retro della Dichiarazione d'Indipendenza.

Come nel film successivo, il cui titolo italiano è *Il mistero delle pagine perdute*, siamo di fronte a divertenti avventure in cui





sono messi in relazione Massoneria, cavalieri templari e fondazione degli Stati Uniti d'America. I massoni appaiono come personaggi dediti a lasciare enigmi da risolvere: *Masons built clues into everything*. Sarà il nostro eroe, sul modello avventuroso di Indiana Jones, dopo avventure mozafiato, a svelare gli enigmi e raggiungere tesori nascosti da secoli.



È evidente come non ci si possa aspettare di più dal cinema commerciale e d'intrattenimento. Ben più interessanti appaiono gli esiti di lavori in cui entra in gioco, per così dire, l'autorialità della regia, come accade nel film del regista belga massone André Delvaux *L'œuvre au noir* (1988), tratto dall'omonimo libro di Marguerite Yourcenar, magistralmente interpretato da Gian Maria Volontè nel ruolo di un medico alchimista che diviene vittima dell'inquisizione nella Bruges agli inizi del Cinquecento.

Ancora solo in parte esplorate sono le potenzialità del film-saggio, del documentario, di opere in cui appaiono sia parti di *fiction* che di *non-fiction*, come il recente *The Scottish Key* (2007), di Tristan Bourlard et François De Smet, un documentario che attraverso l'intervento di studiosi e l'impiego di ricostruzioni storiche, si interroga sulle origini della Massoneria e sugli eventi che portarono alla costituzione della Grand Lodge of London nel 1717; oppure di opere sperimentali e di ricerca come i video dell'artista contemporaneo Matthew

Barney, che nella serie *Cremaster* attinge ampiamente al simbolismo massonico ed ermetico.

Il rapporto tra cinema e Massoneria non può dunque limitarsi ad individuare la presenza di riferimenti alla simbologia e ai riti massonici nei film. La questione è più complessa e mette in causa la possibilità di un rapporto tra la dimensione iniziatica e il cinema come

arte e come mezzo di comunicazione.

A fronte di un notevole numero di pubblicazioni in cui vengono affrontati i diversi aspetti dei rituali e dei simboli, sembra esistere paradossalmente proprio in ambito massonico quasi una diffidenza verso il mezzo audiovisivo e verso l'immagine. Ciò appare quantomeno ingiustificato se pensiamo che la dimensione simbolica si esprime attraverso immagini molto più che attraverso concetti di tipo teoretico o filosofico; pensiamo al simbolismo del tempo, ai rituali, che sono simboli agiti; in tutto ciò la dimensione visiva è assolutamente rilevante.

Il linguaggio cinematografico, laddove non è piegato alle esigenze del mercato e dell'industria dell'intrattenimento, può essere un valido strumento per rappresentare contenuti simbolici che vadano al di là del mero aspetto riproduttivo del reale, proprio grazie alla potenzialità di prestarsi a diversi livelli di lettura; una caratteristica questa che è propria dell'arte, porta privilegiata verso la dimensione spirituale.



Il prevalere di stereotipi nel cinema destinato al grande pubblico è probabilmente favorito anche dalla diffidenza ad affrontare il tema della comunicazione, mentre quest'ultima, come osserva Antonio Panaino, può costituire un antidoto contro disinformazione e propaganda antimassonica³, contribuendo ad evitare la diffusione di pregiudizi. Dello stesso avviso è anche Harry Swerts, che auspica la realizzazione di film in cui *la caméra pourrait être employée comme support pédagogique*



pour montrer que les critique répétés sons sans fondements⁴.

Le trasformazioni che il cinema e l'audiovisivo stanno avendo nel nuovo millennio e il diffondersi, anche in relazione alle nuove tecnologie digitali, di forme diverse di opere audiovisive, di film-saggi in cui si integrano *fiction* e *non-fiction*, realtà e finzione, possono quindi costituire nuove opportunità ed un canale privilegiato per diffondere la conoscenza del pensiero, dei valori e degli ideali massonici.

Riferimenti bibliografici

Hamill, J. (1998) *Freemasonry : A Celebration of the Craft*, JG Press, Emmaus, Pennsylvania.
 Harrison, J. (1993) *Freemasons Who Made a Difference*, Gavel Historical Society of British Columbia, Vancouver.
 Haywood, H.L. (1968) *Famous Masons*, Macoy Publishing and Masonic Supply Company, Richmond, Virginia.
 Musumeci, M. e Tuffetti, S. (2007) (a cura di) *Da La presa di Roma a Il piccolo garibaldino. Risorgimento, massoneria e istituzioni: l'immagine della nazione nel cinema muto (1905-1909)*, Gangemi, Roma.
 Panaino, A. (2007) *Comunicazione e trasparenza. Qualche antidoto contro disinformazione e propaganda antimassonica*, in *Hiram*, 3, pp. 3-8.
 Swerts, H. (2005) *Franc-maçonnerie & 7e Art*, Dervy, Paris.
 William, R. (1957-1961) *10,000 Famous Freemasons*, Missouri Lodge of Research, Trenton, Missouri.



3 Panaino, 2007: 3.
 4 Swerts, 2005: 136.

Dalla “Sapienza totale” alla “Sapienza massonica” Le origini dell’esoterismo scientifico: breve excursus nell’Ellade arcaica

di Giuseppe de Virgiliis
Università degli Studi di Milano

Orpheus, the founder of poetry, was placed by tradition in Thrace, the subdanubian area that was among the first showing the «neolithic revolution» in Europe. Homer, the founder of Greek myths and then of Greek wisdom, was said to descend from Orpheus through ten generations. In this way, the two father of the Greece were linked together. The myth-knowledge relationship, that is central in Greek wisdom, was expressed in two ways: a traditional one represented by the official religion, and a second one represented by «mystic cults». In the traditional system, the access of the humans to the supernatural sphere could be permitted only by the intervention of an intermediate element: Prometheus, daring to enter the divine sphere (to steal the fire) directly, raised the terrible hybris reestablishing the cosmic order. According to Homer (Hom. Il., I, 69-72), the intermediate element transferring the knowledge from the gods to the humans was the diviner, the only human receiving by Apollo «the knowledge of the presence, of the future and of the past», that is the total knowledge. Only medicine shared with divination the possibility of a total knowledge (its present or disease, its future or prognosis, and its past or anamnesis) using as intermediate element Asclepius, Apollo's son. In the mystic system, on the contrary, knowledge began with the particular process termed as «initiation». The Orphic mysteries gave a fundamental contribution to western civilization and to western science in particular. In fact, Pythagoras and the Pythagorics shared the Orphic idea that the link between the soul and the body was a punishment requiring purification: but as a purification tool scientific research and not cultural ceremony was pursued. According to Bertrand Russell, the combination of mathematics and theology, that began with Pythagoras, is the distinguishing element of the European theology in comparison with the Asiatic mysticism, and only Paracelsus (many centuries later) presented with a similar esoteric broad-mindedness, identifying alchemy as the scientific key (the chemical science) of the cosmos. In the Illuministic era, the terms esoteric and esoterism marked the separation of non-rational from the rational concepts: freemasonry, however, produced in England just at the illuminism's acme, reassigned to esoterism the meaning of a «special knowledge» rejecting dogmas (from docere, the «not criticizable teaching»), assuring intellectual independence after the entrance («initiation») in the human assembly barred from profanes. Then, also the Masonic knowledge appears to be a «total knowledge» since no limits have been fixed to its two coordinates, the extension and the deepness, the ending point being individually aimed. It is a fact that Masonic wisdom seems to be the result of accumulations but not of exclusions (f.e., Hermes Trismegistus is still a Masonic symbol, even if he never existed), and that some ways became useless. Two typical examples may be mentioned: 1) the forking opened by paracelsism: on the one hand, magic and horoscopes, on the other chemistry and medicine; 2) the antithesis between astrology (-nomos, «law») and astro-logy (-logos, «logic»), both accepted by the Church, the first as physis investigation and the second as physis interpretation. Probably, it was not a case that Isaac Newton pursued magic as well as science.

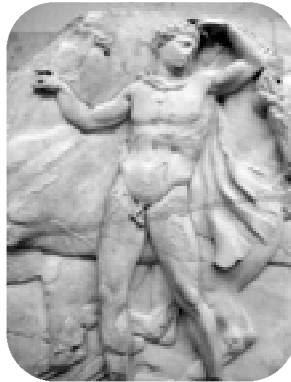


*Animus ad amplitudinem Mysteriorum pro
modulo suo dilatetur, non Mystera ad
angustias animi constringantur.*

Bacone*

Premessa

Il richiamo alla sfera *misterica* ed *eso-
terica* è una costante della Massone-
ria. *Misterico* è parola che risale
all'Ellade arcaica e che, lungi dal-
l'indicare alcunché di occul-
to, designava certi aspetti
della vita pubblica della *pòlis*
relativi a convincimenti reli-
giosi estranei alle credenze
comuni. *Esoterico* è parola
usata dagli Illuministi
europei per etichettare pro-
prio tali aspetti, ma dopo che
essi — decontestualizzati ed
emarginati dal cristianesimo
nella tarda antichità —
finirono per essere conglobati
col magismo. Questo lavoro ha inteso
riconsiderare il senso degli originari con-
tenuti sapienziali delle manifestazioni
“misteriche”, ed evidenziare come, in
definitiva, l'esoterismo sia una forma di
controllo della realtà mediante *concetti
astratti* fissati dal *logos*. L'esplicazione del
significato storico-logico della
“iniziazione” appare centrale in questa
disamina: non c'è dubbio, infatti, che l'e-



laborazione del sapere sia elettiva e che
una delle vie più fertili (met-odo, da *odoùs*
“strada”) della scienza sia rappresentata
dalla *negazione-uscita* dall'ordine di idee
comune e dall'*entrata* in un nuovo ordine
di idee, fino al *compimento* di
quanto lo spirito ha ambito.

1. Orfeo

Secondo Aristotele, Orfeo fu
il creatore della *ellenicità* per-
ché trasmise agli uomini l'e-
spressione musicale ed i *fonda-
menti dei misteri* poi detti “orfi-
ci” (vd. sotto). A questi fonda-
menti, l'allievo di Orfeo,
Museo, aggiunse l'arte di guarire
dalle malattie. Orfeo fu poeta e
cantore che visse e peregrinò in Tracia, la
terra di Diòniso. L'associazione *Orfeo-Tra-
cia-Diòniso-poesia-ellenicità*, riportata dalla
leggenda mitica, è densa di significati, per-
ché: **a)** la poesia era considerata dagli Ellè-
ni “dionisiaca” per sua natura: capace cioè
di procurare una forma speciale di cono-
scenza attraverso il cosiddetto “entusia-
simo” (condizione designante “l'animo pie-
no del dio” ovvero l’“ispirazione”); **b)** la

* *Sia l'animo - per sua propria misura - dilatato ad accogliere l'ampiezza dei Misteri, e non i Misteri siano costretti nelle limitatezze dell'animo.* Riportato in esergo nel volume di Jessie L. Weston, *Indagini sul Santo Graal*, Sellerio Editore, Palermo, 1994. Mi scuso coi lettori per non essere riuscito a risalire all'opera di Bacono dalla quale questa frase è stata tratta.



nascita della *ellenicità* fu dunque collocata lontano da Atene, nel nord della Grecia, area geografica che sarà considerata “selvaggia” in età “classica”. In realtà, l’area subdanubiana fu tra le prime che, nell’epoca remota più vicina a quella di origine delle leggende, manifestò la “rivoluzione neolitica” in Europa (le regioni a sud della Tracia — e cioè l’Epiro, la Tessaglia ed il Peloponneso — furono abitate intorno al 3500-3000 a.C. e le prime tracce di uomini trovate a Creta, sono ancora più tardive); **c)** l’estremità orientale della Tracia costituisce il pilastro europeo dell’Ellesponto, nodo cruciale della via di terra, la quale rappresentò uno dei due assi fondamentali (l’altro essendo la via di mare) lungo il quale Oriente ed Occidente si incontrarono e si scontrarono. Questa via attraversava la Tracia, passava in Tessaglia e quindi deviava a sud nella Focide verso Delfi. Dalla Tracia, una diramazione risaliva attraverso l’Europa orientale fino al Baltico (“via dell’ambra”), collegando il mito mesopotamico di Apollo con gli Iperborei, il popolo felice del Nord-Europa. La sfera mitica comprendente l’associazione *Orfeo-poesia-Apollo-malattia*, parallela all’altra associazione sopra indicata, rivelava quindi importanti derivazioni mesopotamiche. Alla fine, *ellenicità* voleva dire — come i Romantici poi schematizzarono — realtà pervasa dallo *spirito dionisiaco* e dallo *spiro apollineo*, ed Orfeo apparve agli Elleni, alle origini della loro storia, l’elemento unificatore di entrambe queste anime.

2. Omero

La civiltà “palaziale” cretese-micenea (palazzi di Cnosso e di Festo sull’isola, e di Micene e di Tirinto sul continente) si sviluppò tra il 2200 ed il 1500 a.C. La caduta di essa è datata in corrispondenza del passaggio dall’età del bronzo a quella del ferro, ed appare associata con movimenti di popolazione (l’“invasione dorica” e l’invasione dei “popoli del mare”). Il periodo compreso tra la caduta della civiltà cretese-micenea (secoli XII-IX a.C.) e le prime



manifestazioni della civiltà delle *poleis* (VII-IV sec.) è indicato comunemente come “medioevo ellenico”. Gli studiosi sono concordi nel ritenere (Codino 1976) che: **a)** i poemi omerici furono redatti entro questo arco di tempo (sec. VIII a.C.); **b)** dall’*Iliade* non si ricava nulla di storico circa la guerra di Troia, se non forse l’indicazione che, in tempi remoti, una serie di scontri cruenti si verificò dalle parti dell’Ellesponto; **c)** nella misura il cui i poemi epici sono confrontabili tra loro, questi scontri furono presumibilmente modesti: nell’*Iliade*, gli scontri intorno a Troia furono deformati come una guerra decennale ed arretrati all’età micenea così come nella *Chançon de Roland* la scaramuccia di Roncisvalle fu deformata come una grande battaglia ante-datata a cent’anni prima; **d)** i riferimenti omerici alla passata età micenea (tipi di armi, modi di combattere, case, suppellettili, consuetudini, ecc.) sono fin-



zione poetica¹. Ciononostante, Omero fu, per i Greci, l'autore dei libri depositari del mito e quindi della sapienza, e la tradizione fece discendere Omero, attraverso dieci generazioni, da Orfeo, collegando così i due padri della patria comune chiamata Ellade. Consideriamo prima il *significato del mito ellenico* in generale, e quindi la speciale *relazione mito-sapienza*.



3. Significato del mito ellenico

Il politeismo ellenico non meriterebbe affatto, in senso stretto, la qualifica di “religione” (da *re-ligo*, sistema di “legami” tra l'uomo e la divinità): piuttosto, esso sembra avere rappresentato *una sfera della realtà cosmica differente e separata da quella degli umani*. Per gli Elleni, arrivare a riconoscere questa sfera sovrannaturale vole-

va dire essere pervenuti al più alto grado di civiltà possibile. Odisseo, approdando in paesi sconosciuti, si chiedeva se avrebbe

trovato abitanti “violenti, selvaggi, senza giustizia” o invece “ospitali e pieni di timore verso gli dei” (Hom., *Od.* VI, 120 sg.; IX, 175 sg.; XIII, 201 sgg.). Gli dèi ellenici non crearono né il mondo né gli uomini: il succo delle loro varie cosmogonie è che gli dèi ebbero una nascita collocata in un

tempo indefinito, coincidente con l'origine del mondo, dopo la quale essi sempre esistettero e sempre sarebbero esistiti. Se gli dèi avessero creato gli uomini, il legame generazionale avrebbe imposto doveri e garanzie (come accadde nella religione cristiana). *Il legame di un uomo ad un dio non era mai così stretto da poterlo esprimere con un*

1 *La guerra di Troia*. Tra chi e chi, e con quale sequenza gli scontri avvennero, non si riesce ad immaginare, e gli elementi accertati non sembrano componibili in un quadro coerente. Documenti ittiti suggeriscono che gli antenati degli Elleni furono presenti e combatterono in Asia Minore. Traggio le osservazioni che seguono dal testo del Musti (1995) e dai preziosi volumetti di Marta Sordi (1971) e di F. Codino (1976). Non si è mai trovata traccia dei Troiani, mentre i loro alleati (ad es. i Carii) sono stati identificati (Sordi 1971). La duplicità delle denominazioni appare enigmatica. Troia era menzionata anche come Ilio e Paride (nome non greco) anche come Alessandro (nome greco). La leggenda della “tomba di Ettore” (nome greco) situata presso la fonte di Edipo, dove le ossa dell'eroe erano state portate da Troia per volere dell'oracolo di Delfi, sembra adombrare l'esistenza di un mito tebanico preomerico di questo eroe. La Troia di Schliemann è risultata nient'affatto coincidente con quella di Omero. Un'unica “guerra di Troia” decennale è inverosimile, non foss'altro che per i problemi logistici (sostituzione dei guerrieri morti, rotazione delle unità combattenti, ecc.). Le armi bronzee descritte da Omero sono diverse da quelle micenee; in particolare, Omero doveva aver sentito parlare dei carri da guerra, ma non sapeva come venivano usati: i suoi eroi partivano dalla tenda col carro, poi, dopo circa un chilometro, lo abbandonavano e combattevano a piedi.



pronomi possessivo: il greco non poteva, come ebrei o ittiti, pregare Mio Dio! e l'assenza per *theòs*, al singolare, di un normale vocativo rappresenta più di una mera curiosità grammaticale (Burkert, 2003: 494 e 490). Diffidenza e rassegnazione sembrano avere contrassegnato la coesistenza forzata dell'uomo con la divinità, la quale comunque era espressa dai miti, storie sacre i cui protagonisti erano gli dèi, finalizzate a stabilire le relazioni primordiali degli uomini col soprannaturale (Russell 1991).



L'anima greca fu *naturaliter* mitopoietica, così come quella europea è stata (ed è ancora) *naturaliter* cristiana. La mancanza di un libro sacro di riferimento, nonché di un profeta fondatore, consentì — presumibilmente — lo sviluppo delle molteplici ed eterogenee forme della mitopoiesi. La classe sacerdotale ellenica, non disponendo di un *ubi consistam* dogmatico, lasciò il patrimonio delle leggende aperto ad interpretazioni, accrescimenti o riduzioni, riservandosi soltanto la gestione dei culti. I

sempre forti legami tra classe sacerdotale e classe governante, l'accettazione di personaggi stranieri, la rielaborazione delle tradizioni (con finalità vuoi di nobilitazione delle *pòleis*, vuoi di *captatio benevolentiae* dei principi), ed infine la credulità della popolazione che portava i suoi *ex-voto* e si esaltava alle feste, possono essere state le forze interagenti che hanno tenuto in piedi l'im-

menso palco progressivamente caricato di complicazioni storiche, etiche o allegoriche. In questo "sistema aperto" (Burkert, 2003: 343), la mitologia tenne il posto occupato dalla teologia nei "sistemi chiusi" monoteistici, presentando però — a differenza di questi — un elevato grado di libertà. Si pensi alla figura di Apollo, divinità originariamente ittita, esportata in area cretese e qui definitasi come *pàredro* della Grande Dea mediterranea, quindi sviluppatasi nell'area insulare e continentale fino a diventare emblematica della spiritualità ellenica².

2 *Apollo*. Il mito di Apollo è un mito mesopotamico (Musti, 1995: 118). Ragionevolmente, si può ipotizzare che il mito di Apollo sia stato introdotto nella Grecia continentale dai cretesi, i quali ne portarono il culto oracolare a Delfi (località della Focide, ai piedi del Parnaso) (Glötz, 1953: 69). Verso la fine dell'Ottocento si formò invece l'idea che Apollo fosse una divinità nordica correlata con gli Iperborei ("coloro che vivono al di là del vento del nord"), e cioè come una divinità delle popolazioni settentrionali dalle quali si facevano discendere anche gli Elleni. In questa fase storica, il collegamento tra i "luminosi" ed "apollinei" Elleni e le popolazioni nordiche dai capelli biondi e gli occhi azzurri apparve plausibile.



I miti, in quanto storie sacre finalizzate a stabilire *le relazioni primordiali degli uomini col soprannaturale* (vd. sopra), ebbero un ruolo centrale nel controllare la pulsione di conoscenza degli uomini. Con grossolano schematicismo si può dire che la mitopoiesi ellenica esprime la relazione mito-sapienza secondo due correnti fondamentali: una *tradizionalista* (rappresentata dalla religione ufficiale), ed una *contestatrice* (o eretica, organizzatasi nei “culti misterici”). Entrambe queste correnti, rappresentate da organizzazioni sacerdotali ufficiali, elaborarono e strumentalizzarono a modo loro i racconti mitici. È però importante sottolineare che i *culti misterici non erano meno pubblici e meno riconosciuti degli altri e non avevano nulla della cospirazione e della illegalità, ma dagli altri si differenziavano non soltanto per la loro propria elaborazione dei miti ma anche per avere fatto uso della prassi iniziatica.*



l'asse portante della religione ufficiale delle *pòleis* elleniche, espresse la rigida separazione tra la sfera della *physis* e la sfera del soprannaturale, e le sue organizzazioni sacerdotali mantennero l'esclusiva delle operazioni culturali necessarie per invocare ora il benevolo intervento del dio ora la desistenza del dio da opere funeste messe in atto vuoi per capriccio vuoi per ineludibile applicazione della *hybris*. Questa era la “giusta vendetta-punizione”, che si scatenava obbligatoriamente ogni qual volta il limite separante la sfera della *physis*

dalla sfera del soprannaturale era travalicato. All'interno della sfera della *physis*, gli uomini potevano vantare le loro capacità esplorative secondo l'orgogliosa poesia di Sofocle³. Al di fuori della *physis*, ovvero al soprannaturale, invece, gli uomini potevano accedere soltanto se il dio stabiliva una particolare relazione con loro, concedendogli di *uscire* dall'umanità comune e di *entrare* a far parte di una categoria speciale, partecipe di potenzialità differenti e superiori. Prometeo, che volle travalicare la sua sfera umana ed entrare in quella divina portandone via il fuoco, sconvolse l'ordine cosmico e scatenò la *hybris*. Il Cal-

4. A) Mitopoiesi tradizionalista: la “sapienza totale”

La mitopoiesi tradizionalista, che fu

3 Sofocle *Antigone* (in Cantarella, 1977: 302-303): *Molte sono le cose mirabili, ma nessuna / è più mirabile dell'uomo: / egli attraverso il canuto mare / [...] avanza [...] / e l'eccelsa fra gli dèi, la Terra / eterna, infaticabile travaglia, / [...] E la razza spensierata degli uccelli / e delle fiere selvatiche le stirpi / e le marine creature dei flutti / nei lacci delle sue reti / avviluppa e fa preda / [...] E parola e pensiero / celere come vento e impulsi / a civili ordinamenti da solo apprese / [...] Possedendo, di là da ogni speranza / l'inventiva dell'arte, che è saggezza, / talora verso il male, talora verso il bene muove / [...]».*



cante omerico e la Pizia di Delfi, che invece avevano ricevuto la conoscenza delle loro arti da Apollo, il dio sapiente per eccellenza, potevano senza danno offrire agli uomini la loro arte. In termini moderni, si potrebbe parlare di duplicità della scienza: “divina” se assecondava la *physis*, e “perversa” se invece disarticolava l’ordine cosmico. Insomma, dalla notte dei tempi fino ai nostri giorni, nell’Ellade arcaica come nella Terra d’Israele⁴, il rapporto con la divinità è sempre stato regolato dal “limite della conoscenza” — che vuol dire limite della umana operatività — accettato, imposto, violato o superato per “grazia”.

Secondo Omero, Apollo aveva concesso a Calcante l’arte mantica, la quale comprendeva la *conoscenza del presente, del futu-*

ro e del passato (Hom., *Il.*, I, 69-72), cioè la *conoscenza totale* (differente dalla conoscenza pratica e parziale di chi era esperto nell’una o nell’altra delle singole *tékne* (“arti”). Una sola *tékne*, e cioè la *iatriké tékne* (“arte del guarire”), condivideva con la mantica l’adesione alla *conoscenza totale*, perché anche lo *iatròs* conosceva il presente della malattia, il futuro (prognosi) ed il passato (anamnesi) di essa⁵. La

trasmissione agli uomini dell’arte mantica e dell’“arte del guarire” fu dunque il meccanismo che la “corrente tradizionalista” adottò in parallelo a quello dell’“iniziazione”, proprio invece della “corrente contestatrice” rappresentata dai “culti misterici”⁶. Per la *iatriké tékne* (l’“arte del guarire”), il mediatore fra il dio e gli uomini fu



4 *Initium sapientiae timor Dei* (Ps. 110, 9).

5 *Arte del guarire*. La parola *iatròs*, che designa il medico e la sua *arte* è presumibilmente non indoeuropea. La parola *medicina*, comune a tutte le lingue europee, è invece indoeuropea, dal latino (*ars medicina*, che ha la radice *med-* di “meditare”, “riflettere”. La *iatriké tékne* fu considerata ancora come un’“arte” speciale da Platone (quasi contemporaneo di Ippocrate) (Cambiano 1991) e soltanto più tardi fu considerata alla stregua della nautica, dell’edilizia ecc. Nell’età di Pericle, il medico fu incluso nella classe dei *demiurgi*, operai dei *demi*, svolgenti servizi di pubblica utilità.

6 *Sapienza: predisposizione e limiti*. Il meccanismo della trasmissione dal dio all’uomo faceva perno sulla *predisposizione* a ricevere il dono del dio, la quale era manifestata soltanto da certi uomini, *per loro propria natura*. Si considerino, al riguardo, i versi di Pindaro (V sec. a.C.): *tengo molti dardi veloci dentro la faretra / che parlano a coloro che comprendono; ma rispetto al tutto / hanno bisogno di interpreti. Sapiente è colui che sa molte cose / per natura* (*Ol.*, II, 83-87). *La sapienza del dio consiste in un’occhiata, quella attraverso la parola è un’altra sapienza* (Colli, 1977: 23 e 27). Ad Apollo, a Chirone, ad Asclepio (e più in generale, come si dice ancora oggi, a persona brava) basta — per capire e curare — lo sguardo: invece chi non “sa per natura” avrà bisogno della freccia della parola per andare a bersaglio.



Asclepio⁷, il figlio stesso del dio della Sapienza totale (noi massoni potremmo dire — forzando la simiglianza tra la trasmissione del sapere per mediazione e l'iniziazione — che Asclepio fu l'esperto, il quale *introdusse* gli uomini alla conoscenza speciale). La qualifica di *asclepiade* data da Omero allo *iatròs* allude appunto a questa originaria trasmissione per mediazione⁸. Ancora Galeno



(*De usu partium* III p. 576, 4-8 Kuehn) scrisse: *considera che questa iniziazione (ai misteri della natura) non è inferiore a quella (dei misteri di Eleusi (p. xxvi), ed ancora oggi, la medicina — basandosi sulla trasmissione diretta da maestro ad allievo — ha mantenuto l'originale base iniziatica*⁹.

Il prodotto più importante della strumentalizzazione delle credenze mitico-religiose

7 *Asclepio*. L'ambivalenza di positività e di negatività (di giovare o di nuocere, di comportamenti di virtù o di bassezza) contraddistingue tutto il mito di Asclepio (e quindi — dai tempi dei tempi — tutta la medicina). Secondo Pindaro (*Pyth.* III), Apollo amò Coronide (figlia di Flegias, re dei Lapiti, popolazione selvaggia del nord della Grecia) e la mise incinta. Coronide, durante la gravidanza, si concesse all'arcade Ischi. Apollo si offese e fece uccidere i due amanti da Artemide con le frecce. Quando il corpo di Coronide fu sulla pira per essere bruciato, Apollo estrasse dal cadavere il bimbo ancora vivo (un vero e proprio taglio cesareo *post mortem*). Questo bimbo, chiamato Asclepio, fu considerato semidio ed eroe in quanto nato da un dio e da un essere umano. Asclepio fu cresciuto dal centauro Chirone (figlio di Zeus, dimorante sul Pelio, monte della Tessaglia, altra regione settentrionale della Grecia), e da questo istruito nell'arte di impiegare i *phàrmaka*, "medicamenti" o "veleni" (Hom., *Il.*, XI 832, 514-15, 638-40). Asclepio ricevette in dono da Atena due fiale contenenti il sangue della Gorgone Medusa: una fiala conteneva il sangue estratto dal lato sinistro, capace di risuscitare i morti; l'altra, invece, conteneva il sangue estratto dal lato destro, capace di dare la morte. Asclepio acquistò sì grandi meriti con la sua arte, ma alla fine, per denaro, restituì la vita a due uomini (Pindaro *Pyth* III). Conseguentemente, Ade, il dio degli Inferi, affinché la cosa non si ripetesse e sempre meno morti gli arrivassero, chiese a Zeus di uccidere Asclepio.

8 *Podalirio e Macàone*. Della sapienza medica, trasmessa per mediazione di Asclepio, sono depositari i due fratelli Podalirio e Macàone (Hom. *Il.*, II, 731-32), indicati col massimo rispetto come "pari agli dei" (Hom. *Il.* IV, 211-19), e del resto, in Omero, *il medico era un uomo che valeva più di molti altri* (Od. XVI 283; *Il.* XI, 514-15). *Nel mondo omerico la cura praticata dal medico [...] è sempre risolutiva, efficace. L'unica alternativa alla morte è la perfetta guarigione: in un mondo di eroi c'è posto soltanto per la morte o per la salute piena. Gli invalidi non hanno spazio, diversamente che nell'antico Egitto* (Cosmacini, 2000: 18).

9 *Excusatio*. Osservazioni ed espressioni non mie: non ricordando più dove le ho lette, mi scuso con l'autore e con i lettori per la mancata citazione.



operata dalla corrente tradizionalista fu la creazione degli *asclepièi*. I sacerdoti di Asclepio strumentalizzarono al massimo il meccanismo della trasmissione per mediazione, mettendo in piedi un'organizzazione assistenziale di tutto rispetto, sia sotto il profilo economico sia sotto il profilo sociale della pubblica utilità. Essi adibirono un certo numero dei loro tem-

plici (che si prestavano bene, perché dotati di larghi portici, situati in luoghi salubri, con boschi e fonti, ecc.) alla cura dei malati. I malati — dopo un periodo di preparazione (pratiche igieniche e dietetiche) — erano ammessi a passare la notte nel tempio (*incubatio*), per attendere il sogno nel quale il dio avrebbe loro trasmesso le indicazioni terapeutiche; se il sogno mancava, il messaggio del dio sarebbe stato ricevuto dai sacerdoti che si recavano al mattino nel bosco sacro, e da questi trasmesso al paziente. Il guadagno procurato dalle offerte, dalla vendita degli oggettini e dagli *ex-voto*, era cospicuo. Una specie di internet collegava tutte le confraternite sacerdotali sparse nei Paesi allora conosciuti, tesaurizzando le risposte del dio (malattia per malattia o caso per caso) ed archiviandole per iscritto su tavolette immagazzinate in apposite dipendenze del tempio. Gli *asclepièi* rimasero attivi per secoli: quello di Epidauro (città dell'Argolide, nel continente), che fungeva da sede centrale del-

l'organizzazione, fu ampliato all'epoca di Antonino Pio. Le collezioni delle tavolette che noi conosciamo come *Sentenze di Cnido* e *Sentenze di Coa* possono essere considerate come i primi testi medico-empirici dell'Occidente (Cosmacini, 1999: 51-54).

5. B) *Mitopoiesi contestatrice: i misteri e la sapienza speciale*

La corrente teologica contestatrice si organizzò nei *culti misterici* (*tà mystéria*), manifestazioni religiose collaterali a quelle tradizionali e come queste pubblicamente calendarizzate. Alcuni "misteri" (elettivamente gli orfici, vd. oltre) perseguirono finalità speculative astratte, altri (elettivamente i dionisiaci) perseguirono (anche) finalità, per così dire, demagogiche e trasgressive. In generale, il sapere misterico, in quanto differente interpretazione del mito, configurava conoscenze che si distaccavano dalla comune cultura del volgo, che presupponevano una "iniziazione", e che venivano riservate e rinserrate perché chi ambiva possederle non poteva consentire che il volgo lo ricontaminasse. Gli iniziati, insomma, dovevano partecipare del triplice segreto sulle cose *deiknymena*, *dròmena* e *legòmena* (le "cose mostrate", le "cose fatte" e le "cose dette" (Scarpi, 2003: vol. I, xviii). L'adesione a conoscenze speciali poteva determinare stili di vita speciali e quindi la formazione di *sette*. Eresia religiosa, spiritualità dottrinarica e legami di





solidarietà fra gli adepti rappresentarono dunque le componenti ideologiche dei culti misterici, i quali ebbero una forte presa politica.

Un limitato spettro terminologico — sostanzialmente *orgia*, *teleté* e *myesis* — qualificava la pratica rituale. L'*orgia* era sostanzialmente il “clima” festivo. La *teleté* (Aristot. *Rhet* II 24, 2, 1401a 15) era il *compimento* “conseguibile soltanto *alla fine* di un itinerario e dunque un punto d'arrivo espresso anche dal nesso etimologico di *teleté* e di *teléo* con *télos* (“fine”) e con *teleuté* (“fine della vita”), mentre il suo corrispondente latino era, con una paradossalità ossimorica, *initia* (pp. xvi-xvii), donde la *initia* - *tio* (“iniziazione”) con cui Svetonio (*Ner.* 34) designò espressamente la cerimonia rituale che permetteva di accedere ai misteri di Eleusi (p. xvi-xvii). La parola *myesis*, “pare riconducibile al verbo *myô* che in Omero (*Il.* XXIV 420; 637) designa il rimarginarsi delle ferite o il chiudersi degli occhi” (p. xvii). Il significato è esplicitato da Giovanni Tzetzes: *Sono [...] detti misteri perché si stringono le labbra, cioè gli iniziati chiudono la bocca e non ne parlano con nessuno dei non iniziati* (Scarpi, 2003: vol. I, xvii)¹⁰.



6. Misteri particolari: orfismo

Le documentazioni relative all'orfismo sono: **a)** le poesie orfiche (Abel 1885); **b)** le

testimonianze di Proclo e dei neoplatonici (V sec. d.C.); **c)** le laminette d'oro (risalenti al IV-III sec. a.C.) rinvenute in sepolcri dell'Italia meridionale (Compartti 1910); **d)** il papiro di Derveni (Scarpi 2003). Rispetto agli altri culti misterici, l'orfismo — che aveva le radici più antiche — presentò quattro grosse differenze: **1)** si appellava ad un fonda-

tore; **2)** fu l'unica espressione religiosa dell'antichità greca che utilizzò libri scritti (dei quali ci sono rimasti quasi soltanto dei titoli, oltre ai pochi frammenti teogonici riportati dal papiro di Derveni); **3)** non si identificò con alcuna città (al contrario, ad es., dei “misteri” di Demetra detti appunto “eleusini”, dalla città prossima ad Atene); **4)** non si espresse con un culto pubblico ed ufficiale, ma si sviluppò in una direzione prevalentemente élitaria e filosofica. Come l'orfismo abbia potuto organizzarsi e radicarsi nell'area ellenica non si sa: certo è che esso appare consolidato in epoca post-

10 *Misteri*. Questa esplicitazione non è condivisa dal Semerano (2005: 66), il quale correla la radice di *mysteria* col babilonese *mys-* di *musu* (= “notte”), essendo *mystes* il sacerdote che celebrava il mistero notturno (il “tacere” sostenuto dai vecchi critici è antistorico; Orazio cantava: *Fra vete linguis*, “dite parole di bene, pregate”, *Odi* III, 1, 2).



esiodèa (dal VI sec. a.C. in avanti): si ritiene che, in origine, esso abbia configurato soltanto un settore del dionisismo, e che col tempo abbia occupato sempre più spazio nell'ambito di questo culto, venendo quindi ad interferire anche con gli altri culti misterici (Sabbatucci, 1991: 45, 50, 355).

Lo stile di vita orfico (*orfi - kòs bìos*, Plat. *Leg.* VI 782 c-d) era basato sui seguenti principi (Scarpi, 2003: vol. I, 351). **A)** Nessuna uccisione era lecita (dove il regime vegetariano, laddove gli altri culti culminavano nel sacrificio animale e nel consumo delle carni; Scarpi, 2003: 352). **B)** La materia formante l'uomo aveva origine divina (*Dunque non ci dobbiamo suicidare [...] in quanto il nostro corpo è dionisiaco*; Olimpodoro, commento a Plat. *Fed.* I, 3, 3-14). **C)** Gli uomini dovevano aspirare ad essere "divini e giusti" (*theiòì te kai dikàioi*, Apollonio di Tiana in Filostrato *Epistulae*, 16, che è precetto assai più pesante del nostro "libero e di buoni costumi"). **D)** Le anime umane avevano origine e destino speciali. **E)** Distinti elementi originari divini avevano operato nella cosmogonia dell'universo. Soffermiamoci su questi ultimi due punti.

Le anime umane. La dottrina orfica sosteneva che nell'uomo alberga un principio divino (*dàimon*) caduto in un corpo a causa di una colpa originaria, e che questo principio è immortale e capace di metempsychosi. La purificazione era l'unico mezzo

capace di porre fine alle reincarnazioni (premio per gli iniziati; i non iniziati avrebbero avuto punizioni). La straordinaria

novità culturale dell'orfismo consistette dunque nell'affermazione che l'uomo era un'entità *duale di anima e corpo*; che *non tutta la sua natura era buona*; che la vera virtù (*areté*) non era atletico-sportiva (come la tradizione "classica" voleva), bensì *spirituale ed ascetica*. Bertrand Russell (1991) ha rilevato la sorpren-



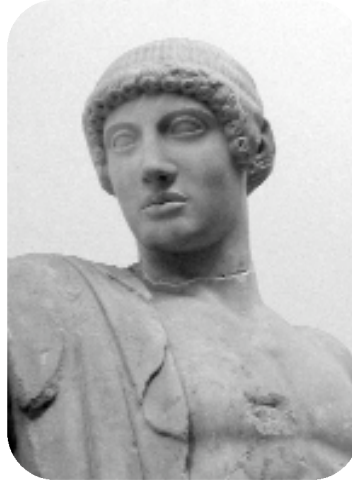
dente analogia tra le credenze orfiche e quelle affermatesi in India nella stessa epoca, ha osservato acutamente che la spiritualità orfica ricorda alquanto gli *spirituals* negri (*Voglio raccontare a Dio tutti i miei guai / Quando arrivo a casa*), ed ha suggerito il confronto tra l'adesione degli Elleni del VI secolo all'orfismo e l'adesione degli inglesi del XVIII secolo al metodismo.

Cosmogonia orfica. Le più antiche concezioni sull'origine dell'universo, delle divinità, dei viventi e della materia che questi circonda sono dette "cosmogonie". La corrente teologica tradizionalista propose un certo numero di varianti cosmogoniche aventi come protagonisti una congerie di figure: Urano, Gea, il Caos, i Titani, i Giganti ecc. La cosmogonia orfica presen-



tata nelle cosiddette *Rapsodie* può essere così riassunta (Gomperz, 1950: 128 sgg.)¹¹.

Cronos, il principio del tempo, esisteva da sempre; ad un certo punto, anche l'Etere (termine indicante la materia della luce e/o del fuoco) ed il Caos (presentato come una "immensa voragine" piena di "tenebrosa nebbia") vennero ad esistere. Quindi Cronos plasmò (appunto dall'Etere e dal Caos) un uovo d'argento, dal quale uscì il *primo nato degli dei*, chiamato Phanes ("il Lucente") oppure Eros ("l'Amore") o Metis ("l'Intelligenza") o Erikapaios (termine di significato oscuro). Questo primo nato degli dèi (Phanes-Eros-Metis-Erikapaios), essendo insieme maschio e femmina, generò da solo la Notte, ed unendosi con questa produsse Urano ("il Cielo") e Rea-Gea ("la Terra"), antenati della *razza media - na degli dei*. La teogonia orfica parla quindi di Titani, Giganti, Parche ecc. più o meno come quella esiodèa. Successivamente,



Cronos e Rea generarono Zeus "capo e centro nello stesso tempo, dal quale tutto ha avuto origine". Zeus quindi inghiottì Phanes, in tal modo accogliendo in sé i germi di tutte le cose, e poi lo emise dando luogo alla *terza generazione di dèi* ed alla totalità del mondo visibile. Insomma, nei termini chiarificati dal Gomperz (1950: 142-144 e 149-150): **a)** il mondo si formò dall'oscura materia fluttuante nello spazio, sotto l'azione della luce e del calore (la volta del cielo poteva

ricordare la convessità dell'uovo, il cui mito era comune a Persiani, Indiani, Fenici, Babilonesi, Egizi, ecc.); **b)** la formazione avvenne per opera di un essere luminoso divino, il quale aveva natura ermafrodita (come molte divinità del panteon babilonese). Sulla base della cosmogonia orfica si comprendono meglio sia "il carattere schiettamente panteistico delle più anti-

11 *Cosmogonia orfica*. Quattro versioni della cosmogonia orfica sono state riconosciute (Gomperz 1950). Nella *versione di Eudemo* (discepolo di Aristotele e storico), la Notte era presentata come il principio primordiale supremo. Se teniamo presente che già in Omero (*Il.* XIV 259 sgg) Zeus temeva di compiere qualcosa che potesse dispiacere alla Notte (la quale quindi doveva essergli in qualche modo superiore) possiamo immaginare questa versione come assai antica, e fatta propria dal conservatorismo religioso. Nella *versione di Apollonio Rodio* (nelle *Argonautiche*), Orfeo enuncia il principio della "discordia" (fatto proprio da Empedocle), la quale separa i quattro elementi fondamentali, e presenta un combattimento tra gli dei in linea con quello descritto da Ferecide. Nella *versione di Hieronymos e di Hellanikos* (personaggi poco conosciuti e di incerta datazione), l'acqua ed il fango sono indicati come principi primordiali. La *versione delle Rapsodie* è concordemente considerata la più interessante di tutte.



che dottrine dei filosofi naturalisti" (VI secolo a.C.)¹² sia i versi che Eschilo (affiliato non all'orfismo ma ai misteri eleusini) faceva recitare in teatro ad Atene (nella prima metà del V secolo): *Zeus è il Cielo, Zeus è la Terra, Zeus l'Aria, Zeus è il tutto, e ancora ciò che esiste in più di questo* [fr.70 Nauck].

Orfismo e pitagorismo.

Pitagora, nativo di Samo, "uno degli uomini più notevoli che siano mai esistiti" (Russell 1991), visse intorno al 530

a.C. Nella Scuola che egli fondò in Italia, a Crotone, lo stile di vita era rigidamente regolamentato (Reale 2001). I novizi, nel primo periodo di ammissione, dovevano soltanto tacere ed ascoltare. Il maestro parlava da dietro una tenda, affinché fosse chiaro che il *sapere* aveva una sua propria vita, indipendentemente dalla *persona*, pur importante, che lo dispensava (*autòs èpha: ipse dixit*)¹³. Ferma restando la

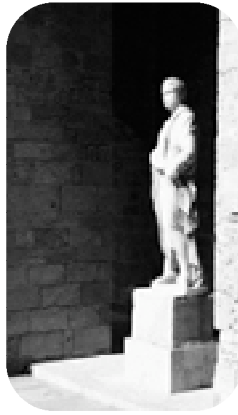


12 *Orfismo e Ferecide di Siro.* La connessione tra l'orfismo e la filosofia naturalista può essere trovata nella "teologia" (in realtà una cosmogonia) delineata nel *Pentemychos* (= "l'antro dei cinque recessi", n.d.t. di Gomperz p. 131) di Ferecide di Siro (VI sec. a.C.), alcuni frammenti del quale appaiono confrontabili con un importante passo di Sant'Agostino (*Confessiones* III, 6, 14). Secondo Ferecide, tre furono le entità primordiali: Crono (principio del tempo), Zas (cioè Zeus [o zen], principio intelligente fondamentale della vita), e Chthonie (la quale mutò nome in Ghé "dopo che Zeus l'ebbe onorata affidandole la Terra"). Crono generò i tre elementi fondamentali ("il fuoco, il soffio d'aria e l'acqua", cui una tradizione più tarda aggiunse "il fumo" e "la tenebra"), dai quali *molte generazioni di dei* originarono. Un combattimento di dei, con eliminazione di una parte di essi, fu l'evento chiave che instaurò l'ordine cosmico: le divinità seguaci del dio-serpente Ophioneus lottarono contro quelle seguaci di Crono, ma ebbero la peggio e furono scaraventate negli abissi del mare Oghenos (parola correlata col greco *okéanos* e col sumerico *ughinna*, "cerchio", "totalità"). In conseguenza di questa lotta, Zeus si tramutò in Eros creatore dell'universo. I punti interessanti di questa concezione sono i seguenti (Gomperz, 1950: 135, 137, 150): **1**) L'ascendenza babilonese (o comunque medio-orientale) della componente mitologica; **2**) *Zas e Crono appaiono piuttosto come delle entità spirituali, e Chthonie viene espressamente distinta dalla 'Terra' [...]. È come se il 'teologo' volesse dire: lo spirito della terra esiste prima della terra e non viene congiunto a questo se non in un secondo tempo, come l'anima al corpo. Si annuncia qui un modo di vedere che è molto importante per comprendere come gli orfici (in stretto senso) e Ferecide stesso concepissero i rapporti fra spirito e corpo in generale* (Gomperz, 1950: 135); **3**) La dottrina delle tre materie fondamentali, una delle quali — l'Etere, trasfigurato da Ferecide in Zas — assunse la valenza di principio della vita, opposto alla massa inanimata.

13 *Sapere e persona.* Mi viene in mente Emily Dickinson: *A word is dead / when it is said, / some say. / I say it just / begins to live / that day (Una parola è morta / quando è detta, / c'è chi dice così. / Io dico invece / ch'essa comincia a vivere / proprio quel giorno).*



grande difficoltà di ricostruire i rapporti tra orfismo e pitagorismo, “si potrebbe insinuare” che il pitagorismo abbia aderito a certi aspetti spirituali, se non proprio mitico-rituali dell’orfismo (Scarpi, 2003: vol. I; xxvii, 355), tant’è che — come nume tutelare — il pitagorismo sostituì Dioniso, il dio dell’orgia entusiastica degli Orfici, con Apollo, il dio del *logos* e della scienza. Entrambi, pitagorici ed orfici, aspiravano a divenire “divini e giusti”, e quindi a perseguire il quadrinomio di virtù esprimente le quattro angolature (fisica, estetica, morale ed intellettuale) dalle quali i greci consideravano gli uomini. Coeren-

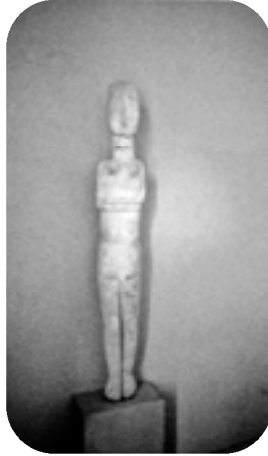


temente con queste quattro angolature, secondo i medici greci, quattro umori governavano il corpo ed esprimevano i temperamenti fondamentali dell’uomo¹⁴. E come l’eccesso di una virtù poteva creare problemi individuali e sociali, così l’eccesso di un umore sugli altri creava la malattia — prevaricazione di un elemento fisico parallela a quella di un elemento virtuoso — e più in generale condizionava la vita dell’uomo (*il carattere è il destino*, era scritto in un testo orfico, fr. 119 DK, e la tragedia espresse i contrasti tra libertà e destino in maniera imparaggiabile). Nell’Ellade arcaica, insomma, la simbiosi tra scienza, esoterismo ed etica era completa.

14 *I quattro umori corporei*. La dottrina dei quattro umori era già basilare nell’“arte medica” prima di Ippocrate. Il più grande predecessore di Ippocrate, Alcmeone di Crotona (la città su cui Pitagora esercitò, sia pure per breve tempo, il dominio anche politico) indicò con *isonomia* una legge di armonia o di equilibrio organico fra le quattro “qualità” (umido, caldo, freddo, acerbo e dolce) fondamentali responsabili della salute corporea e con *monarchia* il predominio di una di esse. La dottrina dell’isonomia è apparsa analoga a quella pitagorea delle “enanzioli” (equilibrio di dieci coppie di contrari: finito e infinito, diretto e indiretto, unità e pluralità, destro e sinistro, maschile e femminile, quieto e mosso, rettilineo e curvo, luce e tenebre, buono e cattivo, quadrato e quadrangolo). Empedocle di Agrigento riprese la concezione crotoniate di quattro elementi fondamentali (il fuoco, la terra, l’aria e l’acqua), ma ne organizzò la dinamica secondo due coppie di contrari (caldo-freddo ed il secco-umido) animati da due sole opposte forze (l’amore, grazie al quale il simile attrae il simile; e l’odio, per effetto del quale il contrario respinge il contrario), precludendo per tal via all’eraclitismo. Ippocrate canonizzò la teoria dei quattro umori, rimasta — nella memoria dei posteri — caratteristica della sua concezione “biologica”, che mi sembra quindi non particolarmente originale ed illuminata per via riflessa dalla eccezionalità dell’indagine clinico-scientifica condotta *more humano*. Aforismi quali “tutto è divino e tutto è umano” e “dove c’è l’amore per l’umanità, c’è anche l’amore per la scienza” (*Precetti*, 6) mi fanno presumere che la sua originaria formazione asclepiadea possa essere stata perfezionata da immissioni orfico-pitagoriche.



La vita pitagorica era *bios theorikòs*, "vita contemplativa"¹⁵. I Pitagorici mantennero la credenza orfica nella metempsicosi, e l'unione dell'anima al corpo fu ancora considerata una punizione meritante purificazione: ma il mezzo di purificazione non fu più il rito culturale, bensì la ricerca scientifica. Scrisse Bertrand Russell (1991), all'inizio della sua *Storia della filosofia occidentale: La combinazione di matematica e teologia, che cominciò con Pitagora, caratterizzò la filosofia religiosa in Grecia, nel Medioevo e nell'era moderna fino a Kant. L'orfismo precedente a Pitagora era analogo alle misteriose religioni asiatiche. Ma in Platone, Sant'Agostino, Tommaso d'Aquino, Cartesio, Spinoza e Leibniz vi è un intimo intrecciarsi di religione e di ragionamento, di aspirazione morale e di apprezzamento logico per quanto è eterno, il quale viene da Pitagora e distingue la teologia intellettualizzata dell'Europa dal più diretto misticismo asiatico. È solo in tempi molto recenti che è stato possibile dire chiaramente in che cosa Pitagora avesse torto. Non so di nessun altro uomo che abbia avuto altrettanta influenza nella sfera del pensiero. Lo dico, per*



ché ciò che appare come platonismo, si trova già, se analizzato, nell'essenza del pitagorismo.

L'intera concezione di un mondo eterno rivelato all'intelletto, ma non ai sensi, deriva da lui. Se non fosse per lui, i cristiani non avrebbero pensato a Cristo come al Verbo; se non fosse per lui i teologi non avrebbero cercato prove logiche di Dio e dell'immortalità. Ma in lui tutto ciò è ancora implicito. Come divenne esplicito apparirà via via che andremo avanti, e cioè percorrendo l'intera storia della filosofia occidentale. Si dovrà arrivare a Paracelso per trovare un'apertura intellettuale paragonabile a quella operata da Pitagora, ovvero una seconda apertura sempre in chiave esoterica, rappresentata dall'identificazione dell'alchimia come scienza chimica e chiave dell'universo ordinato.

*Orfismo ed eraclitismo. Eraclito (594-501 a.C.), nativo di Efeso nella Ionia e coevo di Pitagora, fu personalità parimenti straordinaria, tanto da avere condizionato la riflessione filosofica fino ai nostri giorni. La sostanza della dottrina di Eraclito è sintetizzata da due parole: *panta rèi* ("tutto fluisce"). A chi discende nello stesso fiume*

15 *Il quadriminio delle virtù.* La definizione del quadriminio delle virtù è attribuita a Pitagora, ma io credo che il concetto della completezza dell'uomo "quadrato" avesse radici molto più antiche (ad es., i re mesopotamici, come Sargon e tanti dopo di lui, si proclamavano "signori delle quattro parti del mondo"). Lo sviluppo della filosofia (nel V e IV sec. a.C.) da una parte tentò di gerarchizzare le quattro virtù cardinali e dall'altra cercò un principio ad esse comune. Così Democrito ritenne che il vero uomo coraggioso dovesse conoscere la giustizia (fr. 181 D-K), Socrate concluse che il coraggio era una forma di conoscenza (Plat. *Lachete* 198 d sgg.) e Platone considerò come elemento unificatore la giustizia.



sopraggiungono acque sempre nuove (22 B 12), e poiché noi stessi mutiamo, già un istante dopo esserci bagnati siamo diversi da

quando avevamo posto piede nell'acqua. Eraclito riconobbe questo divenire come *armonia di contrari* ovvero *unità degli opposti*, generatrice della realtà. Per tal via, e per la prima volta nella storia del pensiero occidentale, egli espresse la dottrina del *logos* come sostanza ovvero *legge fisica che governa il mondo, dotata di sue speciali consequenzialità* (Abbagnano 1964, s.v. *Logos*). *Logos*, quindi, in Eraclito, ha che fare con la nostra ragione soltanto indirettamente, in quanto *legge fisica governante* anche la nostra ragione (*Tutte le leggi umane si alimentano di una sola legge divina; perché questa domina tutto ciò che vuole e basta a tutto e prevale su tutto*; fr. 114 B). Tale legge fisica, emblematizzata dal fuoco (mai simile a se stesso e trasformante gli elementi) è: **1) universale**; **2) l'unico principio fisso e fermo** del divenire, quindi *divino* e quindi *etico*. La concatenazione di *universale-divinotico* appare connaturata col pensiero ellenico, e credo che discuterla non abbia molto senso. È invece importante rilevare che Eraclito riconobbe il *logos* come *operante anche nella sfera dell'anima quale era presente dall'orfismo*: e cioè malvagia, suscettibile di giudizio e passibile di espiatione. Di qui alcuni famosi e splendidi frammenti escatologici: *I confini dell'anima non li potrai mai trovare, per quanto tu percorra le sue vie; così profondo è il suo logos* (22 B 45 DK). *Il fuo-*

co sopraggiungendo giudicherà e condannerà tutte le cose (22 B 66 DK).

Difficile è la lotta contro il desiderio, poiché

ciò che esso vuole lo compera a prezzo dell'anima. Ma io credo che, alla fine, per Eraclito si trattasse di individuare le regole meglio capaci di governare la physis corporea mantenendone l'armonia col suo opposto naturale, che era l'anima (sebbene questa

fosse identificabile soltanto per via di immaginazione).

7. Epilogo

La concezione eraclitea del *logos* fu fatta propria dagli Stoici. Zenone, un fenicio di Cipro che filosofò ad Atene tre secoli dopo Eraclito, rifiutò l'indagine platonica ed aristotelica e sostenne materialisticamente che qualsiasi prodotto "spirituale" (compreso dio, inteso come principio immanente alla materia) era di natura corporea e fisica, ovvero che nessuna realtà poteva esistere al di fuori della legge fisica designabile come *logos*. Tutto l'esistente, essendo come il *logos* imponeva che fosse, era quindi fatto nel migliore dei modi possibile, e quindi ubbidiva ad una *prònoia* ("provvidenza", che quindi non era altro che il finalismo fisico universale, *necessità* che diventava fato e destino, *heimarméne*). Per Zenone (che aveva mantenuto la tripartizione della filosofia canonizzata dall'Accademia platoniana e diventata di riferimento comune), l'*etica* (la creazione del





bene) era il fine ultimo di una realtà fisica identificata dal *logos*¹⁶. Da Zenone, attraverso Filone e Plotino, l'esoterismo orfico rifluisce nel paolinesimo cristiano: ma questa è un'altra storia.

8. La sapienza massonica

Lo slittamento semantico del termine *misterico* dal significato originario di *conoscenza culturale speciale* a quello di *credenze magico-occulte, oscure alla logica* cominciò già con Platone (Burkert, 1991: 81-82, 175 n. 18), probabilmente a causa della difficoltà — che gli Elleni stessi avevano — a districarsi nella pluralità delle interpretazioni mitopoietiche



accumulate dalle età più remote, e fu canonizzato dall'ecllettismo culturale dell'ellenismo. Per tal via, il termine *misterico* si è trasformato da contesto rituale *contenitore* di conoscenze in *contenuto* speciale ed oscuro, come si può riconoscere almeno a partire dal paolinesimo cristiano (Scarpi, 2003: xii). Nella lingua italiana, il termine *esoterico* col significato finale di "insegnamento intimo e segreto" fu usato dal Buonafede nel 1785¹⁷. In sostanza, i termini *esoterico* ed *esoterismo* entrarono nell'uso in epoca illuministica, e designarono il distacco definitivo del pensiero illuminato e razionale dalle concezioni non-illuminate e non-razionali

16 *Il paragone col frutteto, secondo gli stoici.* Il significato di questa tripartizione è esplicitato dal famoso paragone col frutteto: la *logica* corrisponde al muro di cinta (cioè: non può esserci realtà fuori di essa, né accesso al sapere se non attraverso di essa); la *fisica* corrisponde agli alberi ovvero alla struttura operante (cioè: il mondo fisico è la realtà che viene investigata per conoscerne la finalità); l'*etica* corrisponde ai frutti (cioè: al fine verso il quale la realtà fisica è protesa). Zenone però, in maniera originale, *subordinò le tre parti ad un unico principio di spiritualità immanente* indicato col termine eracliteo di *lògos*: questo era concepito come principio di verità in logica (con le sue leggi del pensare, del conoscere e del parlare); principio creatore del cosmo in fisica; principio normativo in etica. *Logos*, si noti bene, e non *nous*, perché *logos* indicava un'unica legge comune sia alle attività "spirituali" degli uomini sia al divenire della *physis* (e quindi anche dei corpi degli uomini), mentre *nous* poteva indicare il meccanismo mentale percipiente il mondo esterno.

17 *Esoterico ed esoterismo.* Si vedano i dizionari di Battisti e Alessio (1950-57) e di Cortelazzo e Zolli (1980). In quest'ultima opera si avverte di non confondere "esoterico" con "essoterico", quest'ultima voce significante esattamente il contrario, e cioè "dottrina o insegnamento destinati al pubblico" (usata per indicare gli scritti di Aristotele destinati al pubblico). "Escatologia" è la "parte della teologia che ha per oggetto l'indagine sugli stadi finali dell'uomo e dell'universo" (Garolo 1892-95). In altri termini, l'escatologia è la riflessione in un'area intermedia tra le immaginazioni cosmogoniche, le astrazioni della fisica, e le teorie metafisiche. La "qualità" dell'esoterismo appare evidentemente correlata con la qualità dei concetti astratti utilizzati, i quali possono consentire di produrre costruzioni scientifiche (capaci di governare effettivamente la *physis*) oppure ideazioni differenti nelle direzioni metafisiche, teistiche o magiche: la genesi di questo secondo filone di ideazioni esula dal presente lavoro.



che si erano accumulate nel corso dei secoli, con forte *revival* nel Rinascimento, e dopo la forte spinta esercitata dal paracelsismo. La Massoneria, che si configurò proprio all'acme dell'illuminismo, recuperò all'*esoterismo* il significato di *sapienza speciale* indispensabile all'umano progresso, affinché fosse possibile l'esplorazione dell'inconosciuto e forse dell'inconoscibile dopo una necessaria iniziazione.

In che cosa dunque consiste la *sapienza speciale* massonica? La risposta è inequivoca, coerente coi fenomeni storici che, in Inghilterra, produssero la Massoneria moderna: nell'estraneità ai *dogmi* (da *docere*, l'*"insegnamento obbligato"*), nell'acquisizione della libertà intellettuale previa l'*uscita* dalla congrega che tale libertà non capisce e quindi l'*entrata* (*iniziazione*) in un consesso umano *recintato sacro* (come il *témenos* dei templi greci) e quindi escluso ai *profani*. La *speciale* sapienza massonica appare quindi anch'essa come una *sapienza totale*, perché nessun *limite* è fissato alle due coordinate del sapere, l'estensione e la profondità, bensì soltanto il *termine* al quale ogni individuo è capace di arrivare. In tale ottica, ed in maniera affascinante, il termine rappresenta l'*iniziazione* (in greco *teleté*) *compiuta*, ovvero la *initiatio* arrivata alla *fine* (*télos* = "fine").

Per sua stessa natura, dunque, la "sapienza speciale" massonica presenta *una storia di accumuli, non di esclusioni*, con alcuni inevitabili scivolamenti nell'assurdo

scientifico. Così, ad esempio, noi continuiamo ad emblemizzare il Trismegisto, che non è mai esistito, ed illuministicamente tendiamo ad escludere le donne dai consessi dediti alla riflessione ordinata, in quanto le riteniamo pertinenti alla sfera lunare, ovvero — in termini biologici moderni — perché la ciclicità dei loro organismi rappresenta un elemento di *disordine*, laddove, per uno scienziato, *anche il disordine partecipa del cosmo* (*kosmos*, "ordine"). Ogni massone perviene alla "sapienza totale" a suo modo.

Rimane il fatto che ogni intuizione scientifica si colloca al di fuori del *dogma*: il perseguirlo può essere pagato caro, ma, in Massoneria, chi ha giocato se stesso nella strada della libertà potrà sempre contare sulla solidarietà dei Fratelli. È evidente che — per uno scienziato — certe strade, col passare del tempo e l'avanzare del progresso, possono diventare meno percorribili di altre per l'accumulo di detriti, e certe altre invece si allargano. Un esempio caratteristico è rappresentato dal bivio aperto dal paracelsismo: *da un lato* la magia e gli oroscopi, *dall'altro lato* la scienza ramificantesi in un *successivo bivio* di chimica da una parte e medicina dall'altra. Un altro esempio può essere rappresentato dall'antitesi creatasi tra due branche quali l'*astro-nomia* e l'*astro-logia*, entrambe prodotte da ordinamenti mentali (*-nomos*, "legge" e *-logos*, "ragionamento"), entrambe — fino all'epoca galileiana — parimenti accettate dalla Chiesa sul piano intellettuale, essendo l'*astronomia* l'*esplorazione* della *physis* e





l'astrologia l'interpretazione di essa. Ciò non tolse che il grande ed antipaticissimo Isaac Newton cercasse nell'esoterismo magico un ampliamento ai suoi straordinari orizzonti logici. Altre strade, ed emblematicamente quelle della scienza, hanno assunto larghezza incommensurabile, ma percorribilità sempre più ardua. La via della medicina, dilatata dal paracel-

sismo, è diventata infatti selettiva della *humanitas* per certi aspetti, anti-selettiva per certi altri. Adoriamo Omero come poeta, ma alla sua sfera eroica, nella quale gli uomini potevano soltanto guarire o morire, *preferiamo la sfera di Orfeo, nella quale qualsiasi uccisione era vietata agli uomini, e quella egizia, nella quale anche gli invalidi avevano posto.*

Bibliografia

- Abbagnano, N. (1964) *Dizionario di filosofia*, s.v. *Logos*, UTET, Torino.
- Abel, E. (1885) *Orphica*, Leipzig-Prag.
- Battisti, C. e Alessio, G. (1950-57) *Dizionario etimologico italiano*, Firenze.
- Cortelazzo, M. e Zolli, P. (1980) *Dizionario etimologico della lingua italiana*, Zanichelli, Bologna.
- Burkert, W. (1991) *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma-Bari.
- Burkert, W. (2003) *La religione greca*, prima ed. 1977, Jaca Book, Milano.
- Cambiano, G. (1991) *Platone e le tecniche*, prima ed. 1971, Laterza, Bari.
- Cantarella, R. (1977) *Tragici greci*, a cura di R. Cantarella, Mondadori *I Meridiani*, Milano.
- Codino, F. (1976) *La questione omerica*, Editori Riuniti, Roma.
- Colli, G. (1977) *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano.
- Comparetti, D. (1910) *Laminette orfiche*, Firenze.
- Cosmacini, G. (1999) *L'arte lunga*, prima ed. 1997, Laterza, Bari.
- Cosmacini, G. (2000) *Il mestiere di medico. Storia di una professione*, Laterza, Roma-Bari.
- Dickinson, E. (1959) *Poesie*, a cura di G. Errante, voll. I-II, Mondadori, Milano,.
- Garollo, G. (1892-95) *Piccola Enciclopedia Hoepli*, Milano (Supplemento 1930).
- Glötz, G. (1953) *La civiltà egea*, traduzione italiana di D. Fajella, Einaudi, Torino.
- Gomperz, T. (1950) *Pensatori greci*, 3° ed. vol. I, La Nuova Italia, Firenze.
- Musti, D. (1995) *Storia greca*, Laterza, Roma-Bari.
- Reale, G. (2001) *Il pensiero antico*, V&P, Milano.
- Russell, B. (1991) *Storia della filosofia occidentale*, traduzione di L. Pavolini, TEA, Bergamo.
- Sabbatucci, D. (1991) *Saggio sul misticismo greco*, Pisa.
- Scarpi, P. (2003) *Le religioni dei misteri*, voll. I-II, Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla, Milano.
- Semerano, G. (2005) *La favola dell'indoeuropeo*, a cura di Maria Felicia Iarossi, Bruno Mondadori, Milano.
- Sordi, M. (1971) *Storia greca*, Celuc, Milano.





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

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

La catastrofe dell'essere

di **Bent Parodi di Belsito**

Saggista

The Author proposes a deep investigation about some philosophical and theological categories of ontologic implication, showing a number of problems in the "reduction" of the idea of God to the limited image of a supreme Ens.

Sono trascorsi ormai più di sei lustri dalla morte di Julius Evola, oltre mezzo secolo dalla scomparsa di René Guénon, ma il loro insegnamento tradizionale e, soprattutto, la loro critica radicale al mondo moderno sono più attuali che mai. E, d'altronde, le "anomalie" della società contemporanea sono sotto gli occhi di tutti e taluni esiti nefasti e dal rischio mortale.

Le simpatie per i due grandi alfieri dell'esoterismo si sono divise nel tempo, con una certa preferenza per il maestro francese, giacché molti hanno manifestato per-

plexità ideologica nei confronti di Evola a ragione delle sue posizioni politiche. Non si discutono, tuttavia, il complesso della sua opera, la profondità del suo pensiero. L'esoterismo-è bene precisarlo con forza, non è di destra né di sinistra: esso semplicemente è, al di sopra delle parti : il suo spazio privilegiato è quello della metafisica, la sua essenza equivale alla nozione di Tradizione.

Non è qui possibile analizzare e discutere tutti gli aspetti delle critiche serrate mosse da Evola e Guénon al mondo moderno, essi peraltro saranno certo oggetto di



altri, qualificati, interventi. Esamineremo perciò il fatale fraintendimento dell'Essere operato dalla cosiddetta civiltà occidentale. Ma prima sarà opportuno chiarire a chi ci ascolta (o legge) il senso autentico della Tradizione. La parola allude e rinvia alla sfera della metafisica più che all'etica (contrariamente all'opinione corrente che ne ha fatto un sinonimo di <consuetudine>). Perché? E' presto detto: la "tradizione" (latino *traditio*, da *trādere*, <consegnare>) è letteralmente una <trasmissione>, ma -si domanda-di che?



La risposta è stata esemplarmente illustrata in tutta l'opera di René Guénon: la **tradizione** corrisponde alla metafisica delle origini, essa è *apaurusheya*, <non umana> e costituisce propriamente il retaggio divino dell'uomo, la *sophia perennis* o-per dirla con gli Indù-il *sanatana dharma, religio* o *lex perennis*. La tradizione, insomma, costituirebbe il bagaglio comune delle metafisiche arcaiche, simbolicamente adombrate nelle narrazioni mitiche delle culture preclassiche, dette -perciò- "tradizionali". Della tradizione farebbe parte integrante tutto quel che suggerisce l'unità profonda, le costanti dello spirito umano (un sostrato sapienziale). In quanto *apaurusheya*, <non umana> la Tradizione (è preferibile, in questo caso, utilizzare la *t* maiuscola), deve provenire necessariamente dall'alto, dal mondo divino.

Perciò non stupisca se *sophia*, la <sapienza greca>, significa letteralmente <illuminazione> (*sophia* da *sa-* e *phàos*, cioè <molta luce>). E *illumina-zione* presuppone, infatti, una <trasmissione dall'alto>, conformemente al valore etimologico di *Tradizione*, tradizione perduta se la *sophia* si è involuta nella *sapientia* latina (*sapientia* da *sàpere*, verbo che ha il doppio significato di <sapere> e/o <aver sapore>): come dire che la metafisica si è ridotta ad un problema di gusto...!

La Tradizione è perduta, ovvero la Parola è smarrita, la Parola originaria che si identificava con il *Mythos* (*Vāc*, la <voce>, il <suono creatore> dei *Veda* indiani) e che fu adombrata nel *Verbo* e nel *Logos*, sua ultima frontiera.

La Tradizione-se ci si perdona il bisticcio di parole- è stata *tradita*, esattamente come Gesù fu tradito da Giuda (ciò che ha fatto sì che *tradimento*, <consegna>, abbia assunto il valore negativo che gli è rimasto fissato nel tempo). Ma, per fortuna, almeno nel ricordo il *tradimento* è rimasto semanticamente distinto dalla *tradizione*, la *Traditio*, che ha mantenuto in qualche modo il suo senso originario (sia pure celato), malgrado il tentativo corrente e maldestro di farne un sinonimo di <consuetudine>, insieme di abitudini e opinioni invalse nell'uso. Questa involuzione è possibile solo a patto di fare tutt'uno di tradizione e tradizionalismo, che è-questo sì- ben altra cosa dal vero spirito tradizionale.



Tràdere è, letteralmente, un *trans dare*, dunque un <dare oltre>. Implica, anche a livello semantico, un <passaggio di possesso> (sottolineato dal radicale DO), passaggio che comunque lo si voglia giudicare- è pur sempre <atto d'amore>, trasmissione della sapienza divina dall'Assoluto all'uomo, formato a sua immagine e somiglianza. In tal senso la *Tradi-* zione corrisponde perfettamente alla nozione tardoantica occidentale di *haghìa Sophia*, la <Santa Sapienza>. E poiché si è manifestata all'inizio del Tempo come <amorosa consegna>, essa ammette tutti gli aspetti genuini della Verità, non opponendosi ad alcun adattamento legittimo.

Esaminiamo adesso la questione centrale del fraintendimento ontologico di cui è responsabile vittima l'Occidente moderno. Occorre riandare indietro nel tempo a San Tommaso d'Aquino, che nella elaborazione della sua metafisica, distingue tra *essere* ed *essenza* ed afferma, molto discutibilmente, il primato dell'Essere sull'Essenza. Anzi, egli giunge ad asserire che <l'Essere è ciò per cui una essenza esiste realmente> (*De ente et essentia*, V). E aggiunge, a scanso di equivoci, che <fra tutte le cose l'essere è la più perfetta> (*Summa theologiae*, 1,4, 10). Col che, malgrado le oscillazioni evidenti nel pensiero dell'illustre filosofo cristiano, è avviata e sancita la drammatica confusione concettuale fra

essere ed *esistere*, che-in realtà-è <l'emergere dall'Essere> (dal latino *ex-* e *-sistere*, <far venire da>, ovvero *Esse sistit ex?*), ciò che presuppone una successione logica e non cronologica che fa dell'Essere, in quanto tale, un precedente dell'esistere. <Ciò che è> non equivale affatto a <ciò che esiste>, le due

affermazioni nel linguaggio possono coincidere ma anche non coincidere. Ma tant'è: San Tommaso afferma che solo se l'essenza è pensata con il suo *essere* (o *l'atto di essere*, preferendo questi termini a quello di *esistenza*) si avrà infatti l'ente realmente esistente.

La suprema perfezione dell'Essere, distinto dall'Essenza, è il segno del degrado metafisico dell'Occidente, che a seguito delle invasioni barbariche aveva ormai perso ogni contatto col più genuino pensiero greco. *Essenza*, nella filosofia platonica, non corrisponde alla nozione latina, più tarda, di *essentia* (*quid est in esse*), <quel che v'è nell'essere>, e cioè una sua parte, seppure nobile, attinente al nocciolo e non alla scorza (dell'Essere): l'essenza greca è *ousia*, ovvero *to òntos on*, <ciò che realmente è>. La *ousia*, dunque è ben chiaro, è preminente sull'*èinai*, l'essere come <presenzialità>, propriamente l'<esserci> come <trovarsi>. Eppure essa non è affatto la suprema perfezione, sognata nell'*esse* da





San Tommaso: oltre l'ousia si staglia l'infinito orizzonte dell'*epékeina* (*tés ousias*), l'<oltre>, <l'al-di-là> dell'essenza. Ed è proprio nell'*epékeina* che Platone e i suoi eredi legittimi (Plotino, in primo luogo) pongono il <divino> (*to théion*), l'idea somma del Bene al vertice dell'Iperurano.

Quanto poi all'*esistere*, i padri greci del pensiero laico non fecero alcuna confusione: una cosa è l'*ousia*, una cosa



è l'*éinai* e altra cosa è la *génésis* (radice GEN, <generazione>). La *génésis* implica la *phthora*, ovvero la <dissoluzione>, poiché tutto ciò che diviene (*ghighnetai*) è soggetto alla corruzione; la *génésis* è, in realtà, un *kyklos tôn genéseon*, un <ciclo delle nascite>, una <ruota> (*trochòs*) dell'esistenza. L'esistenza, in quanto <emergenza> è invero *fenomeno* (da *phainòmenon*, <ciò che viene alla luce>): non attiene, quindi, né all'*ousia* né all'*éinai*, è semplicemente *génésis*, molteplicità generativa. E ciò che viene alla luce presuppone, in modo evidente, un *divenire* che non può, perciò, corrispondere neppure col modesto essere. Quando ci si vuol riferire alla sfera divina (e non ancora all'Assoluto, in senso proprio) bisogna riferirsi alla categoria dell'*ousia* e non dell'*esse*, infelice termine latino che ha condizionato tutta la storia del pensiero occidentale. La suprema perfezione agognata da Tom-

maso andrà poi cercata nell'*epékeina*, nell'<oltre>: tale è il *kérygma* (<bando>, <proclamazione>) della sapienza greca e non è più possibile oggi prescindere se, con onestà, si vuole recuperare il cammino perduto dalla metafisica occidentale. Non occorre cercare nel prestigioso Oriente, anche il Mediterraneo ha la sua Tradizione venerabile, una chiave corretta dell'*arché*.

E, ancora, non si possono sottacere le responsabilità del

monoteismo giudaico-cristiano in tema di metafisica. Esso ha dapprima confuso Dio con l'Essere (a partire dall'ontologia del rovelto ardente: <Io sono colui che è>, o piuttosto <L'essere è l'essere>, *ehjeh aser ehjeh*), poi ha finito con il fare tutt'uno dell'Essere e dell'Ente, trasformando la divinità in *Ens supremum*, cioè il soggetto nel predicato. Ora, sul piano metafisico, è evidente che l'Essere non può essere un *ente*, bensì la sua radice: l'unità semplice dell'Essere precede logicamente l'unità molteplice degli enti, è l'Essere che porta-ad-essere ogni esistente, e non viceversa. All'Essere unico non può corrispondere un Ente unico, bensì una molteplicità indefinita di enti portati all'esistenza dal processo di manifestazione dell'Essere. Yahvé, apparendo a Mosé, volle definirsi come Essere (Colui che è), ovvero come la fonte della manifestazione, unico modo per rendersi perce-



pibile alla natura umana, sia pure con un grado di astrazione. La rivelazione del Sinai, che ha condizionato tutta la storia del Cristianesimo, fu l'esplicitarsi della divinità nella modalità dell'Essere, e non dell'Essenza imperscrutabile per le possibilità conoscitive dell'uomo storico d'Israele.

Ma se Dio è l'Assoluto (*absolutus* in latino in vuol dire <sciolto da vincoli>, <incondizionato>), Egli non può propriamente relegarsi nella sfera, seppure sublime, dell'Essere, che ne costituisce una seppur significativa modalità: Egli è, per dirla piuttosto con René Guénon, la Possibilità Universale, radice dell'Essere, ma anche del Non-Essere, che va sottolineato non è il <nulla> occidentale, bensì l'al-di-là dell'Essere (*l'e-pékeina tes ousias* di Platone e dei suoi più tardi interpreti, i neoplatonici). Perciò Dio è anche (e soprattutto) *Non-Essere*, cioè l'Essere nella fase di non-manifestazione (cfr. René Guénon, specialmente in *Gli stati molteplici dell'Essere, passim*).

Sulla visione monoteistica occidentale è oggettivamente preminente la concezione della metafisica orientale: gli Indù distinguono nettamente fra *Brahman* (L'assoluto Essere) e *Parabrahman* (l'Oltre-Brahman) e, ancora, fra *Brahman saguna*, <l'Assoluto dotato di qualificazioni>, e *Brahman nirguna*, <l'Assoluto depurato da qualsivoglia qualificazione>.

Ora se il *kòsmos* è la materia dell'Essere, il *càos* sarà la <materia del Non-Essere>, quindi né il <nulla> né il male (nozione,

questa, che attiene all'etica convenzionale del mondo del divenire).

Il *càos* è stato bandito dal pensiero cristiano perché del Non-Essere si è fatta <privazione dell'Essere> (*aphàiresis tes ousias*), con errata interpretazione tipica

del procedere mentale dell'uomo occidentale post-classico. La metafisica occidentale, sciaguratamente influenzata in modo determinante dalla rivelazione sinaitica, è nata monca e si è storicamente sviluppata come <metafisica dell'Essere>, precludendosi spazi davvero infiniti. E neppure un genio filosofico come San Tommaso d'Aquino poté sfuggire a questo fatale condizionamento ideologico: il Non-Essere fu escluso dalla sfera metafisica. Se ne fece poi un Non-Esistente, dal momento che anche l'Essere era stato travisato e confuso con l'ente, l'esistente.

E poiché l'esistente fu identificato col bene, il non-esistente divenne male e lo 0 metafisico si trasformò in assoluta negatività.

Dunque l'autentico paradosso, la contraddizione intima del monoteismo giudaico-cristiano è consistito, come si è detto, nell'aver confuso l'Essere con l'Ente, facen-





do dell'unico Dio *l'Ens supremum*. Ora solo l'Essere può essere *Uno* mentre gli Enti (anche quello supremo) non possono che procedere per molteplicità: l'unità dell'Essere, come ci ricorda Henry Corbin (*Il paradosso del monoteismo*, Marietti, Casal Monferato, 1986), si esprime analogicamente nella **m o l t i p l i c a z i o n e** $1 \times 1 \times 1 \times 1 \times 1 \times 1$, ecc., che dà sempre uno, mentre l'unità molteplice degli enti è cosa ben diversa e corrisponde in matematica a $1+1+1+1+1+1$, ecc., che dà valori progressivi ben diversi dall'unità.

Si è trattato, storicamente, di una autentica <catastrofe metafisica>, ciò che ha fatto sì che l'Essere che porta-ad-essere ogni esistente, dunque al di là di ogni ente, sia divenuto tutt'uno con l'Esistente, quale valore assoluto.

Già la definizione ontologica è di per sé monca. Il monoteismo religioso ha dimenticato i grandi mistici, l'insegnamento di Platone e di Plotino secondo i quali l'Assoluto è <a di là dell'Essere> (*epékeina tésonousias*). La divinità, infatti, è tale solo se supera le frontiere dell'Essere, se essa insomma- è anche Non-Essere, la <Virtualità>, la <Possibilità universale> (nozione, questa, familiare alla metafisica orientale, ma quasi sconosciuta all'Occidente che ha saputo elaborare solo una metafisica dell'Essere, relegando il non-essere a

sinonimo di <nulla>, un'aberrazione del pensiero europeo).

A partire dal primo monoteismo storico, quello ebraico, dio è stato fatto coincide

re solo con l'Essere: Yahvé, manifestandosi a Mosé sul Sinai, avrebbe detto <Io sono colui che è>, o piuttosto rispettando il testo israelitico <L'Essere è l'Essere> (*ehyeh aser ehjeh*). A far data dall'ontologia del



roveto ardente, si è andata stabilendo l'equazione Dio-Essere, una formulazione che successivamente ha influenzato in modo determinante anche il pensiero filosofico occidentale.

Diverso il caso del politeismo classico e preclassico: nelle sue forme più pure la presenza di vari dèi non escludeva il principio della divinità unica; una cosa era in Grecia la *theòtes* (<divinità>), altra cosa erano i *theòi* (<gli dèi>).

Nell'antico Egitto era familiare la nozione di *nether Ua*, il <Dio uno>, l'Unico che si è fatto milioni> (come affermano diversi testi sapienziali). Al di là delle tante figure divine si cominciò a parlare nel mondo ellenistico e post-ellenistico di un *theòs àgnostos*, un <Dio sconosciuto>, <senza nome>, prefigurazione simbolica della *theòtes* universale: gli è che per i Greci tut-



ta la natura era sentita come divinità, vita, spirito. Per reazione il primo cristianesimo, erede del giudaismo, riformato, demonizzò il mondo della natura: i démoni furono sviliti al rango di demòni. Ma il paradosso del Dio-Essere fattosi Ente supremo non ha potuto eliminare di fatto l'esigenza profonda delle varie teofanie perché l'unità della *theòtes* comporta, necessariamente, la pluralità dei *theòi*, così come l'unità dell'Essere presuppone la pluralità degli enti.

Da qui l'istituzione come esigenza inconscia dei numerosissimi santi della Chiesa cattolica, ciascuno dei quali patrono di un'attività. E con tutto il rispetto dovuto alla santità in genere è difficile non stabilire un rapporto analogico con i cosiddetti <dèi funzionali> (*sonder gotter*). Così a stretto rigore il cristianesimo, che dal punto di vista della metafisica più pura è piuttosto un monoteismo o una tri-



unità modalista (Padre, Figlio, Spirito Santo), ha ereditato suo malgrado la visione del mondo pagana. A conferma ulteriore di questo assunto si potrebbe (e dovrebbe) aggiungere il marianesimo tanto caro alla cattolicità. E, diciamolo con franchezza, come non vedere nella Madonna cristiana la sublimazione e la trasfigurazione della Grande Madre mediterranea, simbolo dell'eterno femminile, archètipo della *physis*, correttamente intesa come <processo generativo dell'Essere> (Werner Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze, 1961)?.

Volendo concludere in sintonia con l'ultimo Guénon si potrebbe affermare che l'unico e vero monoteismo rigido ci appare, a stretto rigore, l'islamismo, che vieta peraltro ogni raffigurazione del Divino e che si caratterizza per la puntigliosa e solenne sottolineatura del *tawid* (l'unità) di Allah.





gioielli.massonico.it

*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

Medicina curativa, Medicina palliativa

di **Pietro F. Bayeli**
Università di Siena

The curative medicine and the palliative medicine stand as two phases of a unique medical science that we can identify in the life of every human being, from his birth till his death. The functions of the medical science are to facilitate a good childbirth, to secure good perspectives to come, to maintain the best quality of life, to obtain a death without any suffering. This last will could be expressed by the self-determination of the biological testament, in order to reach a death that is respectable, serene and painless. From the ethical and legislative point of view the palliative medicine stands as the last and actual answer to the abandonment or to the therapeutic obstinacy.

La vita di un uomo si può rappresentare come un arco vitale che procede, in salita, dalla nascita alla giovinezza fino al culmine della maturità, dopo di che inizia la discesa verso la senilità fino al compimento della morte. La morte quindi, come la nascita, è una componente essenziale, inalienabile della vita di ogni individuo: non la si può rifiutare, negare, mascherare, ignorare, la si può solo accettare e, nella accettazione, la si può solo mitigare, attenuare, ammor-

bidire, oppure anticipare. Della morte penoso è soprattutto il sentimento della perdita di noi stessi, dell'annullamento della nostra persona. Quello che ci assale è una sconfinata tristezza ed una profonda mestizia e pietà per la nostra scomparsa dalla scena della vita. Ecco allora, quale rifugio per la nostra psiche, la speranza in un futuro ricordo: si spera di aver lasciato una impronta, un segno nella mente di coloro che rimangono e che perpetuano il genere umano. È una memoria di noi stes-



si che secondo il valore delle nostre azioni potrà avere durata storica, oppure più semplicemente, generalmente e modestamente sarà limitata nello spazio e nel tempo dell'arco vitale di parenti ed amici, cioè di coloro che ci hanno conosciuto e memorizzato. È così che, paradossalmente, cerchiamo di non morire, continuando a vivere nel pensiero dei vivi. Ma questo è un problema *post-mortem* le cui radici, le cui origini, i cui meriti di sopravvivenza risalgono al periodo della salute, delle azioni, dell'efficienza, della quotidianità della vita.

Se la vita di un uomo è composta di vari momenti durante i quali la medicina ufficiale è sostanzialmente rivolta alla prevenzione, alla cura, alla guarigione, alla stabilizzazione delle malattie che possono colpirlo, non dobbiamo mai scordare che prima o poi questo uomo, questo paziente muore e che questa nostra straordinaria medicina curativa non è adatta ad assistere il paziente che muore. Le vittorie medico-chirurgiche di cui oggi andiamo fieri in questo nostro Occidente, sviluppato e tecnologico, le guarigioni o le stabilizzazioni di tante malattie, fatali in un passato non remoto, non devono e non possono farci dimenticare che non si può sempre guarire, ma che ci sarà sempre un malato che non guarisce, cronicizza, e che ineluttabilmente viene avviato alla morte.

C'è stato, ed è tuttora presente, un conflitto culturale teso alla rimozione della morte quale brutto momento, inevitabile ed obbligato, della vicenda umana: il non

volersi arrendere al naturale destino di ciascuno di noi ha deflagrato nell'accanimento terapeutico, nell'abbandono terapeutico, nel testamento biologico, nell'eutanasia e nella



spasmodica ricerca di una legislazione inerte. Il dolore ha poi acuito e reso ancora più odiosa la morte per le sofferenze che apportava, per l'abbruttimento fisico e lo sconvolgimento psichico cui l'essere umano, ormai privato di ogni dignità, doveva sottostare. Ecco che da una medicina curativa, capace, quando possibile, di rimuovere le cause di molte malattie e quindi di guarirle, oppure capace di stabilizzarne i sintomi, attenuandoli od escludendoli, ma inadatta ad assistere il paziente che muore, si avverte la necessità di passare da questa medicina alla medicina palliativa: un rimedio medico e psicologico che attenui il male, soprattutto il dolore e il triste abbandono di sé, nella consapevolezza tuttavia di non poterlo guarire. Le cure palliative sono una importante disciplina medica, una specialità che concretamente e razionalmente prende atto della inelutta-



bilità del momento letale dell'individuo e ne cura dolore fisico e psichico, sociale e spirituale, al fine di rendere, con un lascito affettivo, culturale ed amoroso, sopportabile o addirittura partecipata la propria morte a parenti ed amici più cari. La cura palliativa deve fare tutto questo: abbattere egoismi, donare affetto e partecipazione da entrambe le parti, ma soprattutto dagli astanti, dal personale medico ed infermieristico, più che dal morente



spesso psicologicamente inabilitato. Solo così può essere possibile attenuare il legittimo desiderio di morte, di una morte anticipata, di una buona morte qualora fosse possibile autogestirla. L'etica del medico deve essere rivolta deontologicamente e legalmente alle cure palliative, non alla eutanasia attiva, che rimane comunque un omicidio, seppure di consenziente.

Sedare il dolore, tranquillizzare, rasserenare il paziente implica l'uso di oppiacei e psicofarmaci che talora accelerano l'insufficienza degli organi vitali già compromessi dalla malattia di base. Favorire il decorso della malattia, permettere la morte, riducendo una assistenza intensiva, diventata accanimento terapeutico, inutile e futile esercizio di disumana perizia tecnologica, e d'altra parte non votarsi

all'abbandono terapeutico ma applicare i principi psico-terapeutici della palliazione rappresentano un momento di gestione qualitativa, dolce ed umana sulla residua quantità di vita di un malato terminale.

Ecco la grande funzione scientifica ed istituzionale della Medicina Palliativa che assolutamente non va contrapposta a quella Curativa con la quale anzi si fonde nella Grande Medicina nella Medicina di Sempre, nella Medicina Tout Court che prende in considera-

zione le varie fasi della vita, i vari momenti terapeutici, con soluzioni contingenti, appropriate, utili. Il vero professionista medico, per essere perfetto non può essere istruito e conscio della sola *ars curandi* ma deve completarsi nella *ars moriendi*, ritenuta purtroppo ancora residuale e marginale dalla nostra organizzazione sanitaria. La cultura del sollievo dalla sofferenza deve diventare parte integrante di una moderna concezione del diritto alla salute, deve diventare un messaggio propositivo sulla possibilità di dare e ricevere sollievo anche nelle malattie più gravi e invalidanti, anche quando non è più possibile la guarigione.

Se l'empatia, cioè il buon rapporto medico-paziente, è sempre necessaria in ogni momento terapeutico dell'arco vitale,



nel malato terminale risulta addirittura fondamentale alla terapia psicologica e spirituale, sostanziale al risultato farmacologico lenitivo del dolore, determinante alla serenità di un uomo che rimane un vivente fino alla morte, anzi anche oltre nella relatività della memoria dei viventi ed ancor più nella eternità di un credo consolatorio e fideistico di una vita extraterrena.

Ecco allora la fusione di due importanti funzioni nella gestione della morte: la scienza medica e la religione, per gli aspetti neuropsichici, terapeutici, anti-dolorifici, empatici dell'una, per l'offerta di amore, di carità, di spiritualità, di fede esaltante e consolatoria dell'altra. Cardine del credente è infatti la preparazione religiosa alla morte quale semplice cerniera tra la vita terrena e quella celeste.

Anche dal lato sociale, organizzativo, laico, oltre che medico e religioso, si deve perseguire l'obiettivo di ospedali senza dolore, cioè di strutture dedicate ai bisogni, fisici, psichici, spirituali, dei pazienti: i cosiddetti "Hospice" dove l'umanizzazione delle cure è recepita ed attuata con forza, dove i malati possano vedere rispettato il loro diritto-bisogno a vivere la patologia senza dolore, o con il minor dolore possibile, e soprattutto essere compresi, ascoltati, consolati in un'aura di serenità e nella passività eutanasi di una morte dolce

seppure ineluttabile. Questa fusione, compenetrata e perfetta se attuata a domicilio dove il malato terminale si sente "a casa sua", ma valida, quando richiesto dalle cir-

costanze, anche all'interno della struttura pubblica, allontana i drammatici momenti dell'accanimento o dell'abbandono terapeutico, modifica i contenuti del testamento biologico in nome di una umanizzazione della morte, riduce sensibilmente il desiderio di eutanasia quale inalienabile diritto dell'individuo a rivendicare una morte degna.

Già in passato, su queste pagine, avevamo affrontato il problema della eutanasia e lo avevamo esposto secondo le varie ottiche interpretative del laico, del religioso, del medico e del magistrato. Non abbiamo certo dimenticato la figura base del problema eutanasi cioè il paziente in fin di vita, in fase terminale, cosciente od incosciente, conscio e sereno della propria fine, ovvero abbruttito dal dolore, depravato dalla disperazione di una vita impossibile, indegna di essere vissuta. Avevamo lasciato il problema irrisolto perché avevamo ritenuto che non esistesse un'unica soluzione eutanasi perché l'eutanasia è un problema umano che inevitabilmente subisce le molteplici varianti del pensiero dell'uomo e delle possibili evoluzioni scientifiche. Oggi, a





distanza di anni, il problema non è certo risolto, ma si è approfondito e, forse, meglio chiarito alla nostra ignoranza ed incompetenza.

Porre fine alla propria vita con un atto di eutanasia attiva autogestita corrisponde né più né meno che ad un suicidio. È un atto di forte coraggio che a fronte di una intima, naturale, prorompente spinta vitale, afferma il diritto alla propria morte, consacra la libertà di togliersi

la vita. È una sublime, negativa, irripetibile, affermazione di carattere e di possesso del proprio Io: "Io vivo, io mi distruggo".

Aiutare, coadiuvare, favorire, praticare l'eutanasia attiva è un omicidio seppure con l'attenuante del consenso, della sollecitazione. Chi lo compie è fuori legge, etica e deontologica.

L'eutanasia omissiva, sostanziata nell'abbandono terapeutico, è un confine nebuloso, incerto e labile tra legalità ed illegalità, tra rinuncia professionale e travaglio deontologico, tra resa incondizionata e scelta di qualità e di pace per un ultimo barlume di vita. L'abbandono terapeutico è un ponte di passaggio, seppure negativo e rinunciatario, ma talora necessario, posto tra l'omissione e la passività eutanasi.

L'eutanasia passiva è positivamente basata sulle cure palliative mediche, psichiatriche, religiose, laiche: sedazione del dolore fisico, antidepressivi, tranquillanti,

oppiacei, psicoterapia, caritas religiosa e laica. È un insieme di fattori curativi, specifici all'ineluttabile momento del trapasso dalla vita alla morte, necessari, utili e capaci di far accettare attivamente con grande forza



d'animo la morte, così come a suo tempo accettammo passivamente la vita.

La scelta di specifiche cure palliative applicate con perizia e coscienza, può considerarsi, senza ipocrisie, una eutanasia passiva che riduce la durata della vita, ma migliora la qualità della morte nella serenità e nel compianto di una comune partecipazione. Nella applicazione delle cure palliative il medico è costretto a fare una scelta tra la riduzione, anche minima, della durata di una vita ormai terminale e l'attenuazione, il dissolvimento di sofferenze fisiche e psichiche per una buona morte, ormai certa.

Lo stato di incoscienza o di coscienza, le variabilità caratteriali individuali, i condizionamenti da sofferenza o sollievo, creano delle sfasature temporali, tecnologiche



e psicologiche, che pongono in dubbio o addirittura sovvertono le affermazioni di una iniziale autodeterminazione del testamento biologico. Questa complessità di situazioni e di rapporti rende pressoché impossibile una visione omnicomprensiva e conseguentemente una legislazione com-

pleta, totale, perfetta. Pragmaticamente dovremo accontentarci di una legiferazione sicuramente condivisa, ma incompleta, parziale e certamente mutevole.

Sarà un bello sforzo conciliare il singolo diritto di morire con il collettivo dovere di vivere.

BIBLIOGRAFIA:

- Amadori, D. e De Conno, F. (2003) *Libro italiano di cure palliative*, Ed. Paletto, Milano.
- Bayeli, P.F. (2002) *Eutanasia, Hiram*, Ed. Erasmo, 1, pp. 33-40.
- Bazzoli, L. (2005) *Il diritto di morire. La libertà del laico di fronte alla sofferenza*, Ed. Mondadori, Milano.
- Belardinelli, S. (2006) *Bioetica del dolore*, Ed. Franco Angeli, Milano.
- Boraschi, A. e Manconi, L. (2007) *Il dolore e la politica*, Ed. Bruno Mondadori, Torino.
- Cini, C. (2008) *Il testamento biologico tra "eticamente sensibile" e "politicamente corretto"*, *Toscana Medica*, n. 6/2008.
- Garzi, A. (2008) *L'eutanasia*, R.:L.: Arbia n° 138, all'Oriente di Siena, circa il mese di Aprile. *La Professione Etica di fine vita, percorsi per scelte responsabili*, Anno X, n.1/2008.
- Minuzzo, S. (2004) *Nursing nel dolore*, Ed. Carocci, Roma.
- Natoli, S. (2002) *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Ed. Feltrinelli, Milano.
- Salvino, L. (2007) *Nati per soffrire? Per un'etica del dolore*, Ed. Città Nuova, Roma.
- Spinsanti, S. (2007) *Aspetti etici delle cure palliative*, *Giornale Italiano di Endoscopia Digestiva*, 30, pp. 326-328.
- Zavoli, S. (2005) *Il dolore inutile*, Ed. Garzanti, Milano.



Memorie del Gran Maestro Giuseppe Mazzoni nel duecentesimo dalla nascita (1808-1880)*

di **Guglielmo Adilardi**
Saggista

Giuseppe Mazzoni (Prato, 1808 - Prato, 1880) was an Italian politician and a Tuscan triumvir.

He graduated in Law Studies at the University of Pisa. Since he was young he adhered to the democratic ideals, in particular to those of Giuseppe Mazzini. He took part to the Risorgimento's revolution of 1848, and in 1849, after the escape of the grand duke, together with G. Montanelli and F.D. Guerrazzi was in the triumvirate which governed Tuscany temporarily. After the restoration, he had to go overseas for a decade: first in Marseille, then in Paris and finally in Madrid. He came back to Italy in 1859, when he declared his opposition to the annexation of Tuscany into Piedmont. He became Grand Master of Freemasonry on April 1879, and he remained in this role till his death.

La giovinezza del Mazzoni fu turbolenta quanto la sua carriera politica da adulto.

Da ritrovamenti inediti, nell'Archivio di Stato di Firenze è emerso che, già sedicenne, si associò alla setta degli *Illuminati*. Fino ad ora era nota la sua espulsione dal Collegio Santa Caterina di Pisa all'età di tredici anni, motivata dall'aver professato massime politiche liberali.

Oggi abbiamo recuperato per intero il processo che vide coinvolti in una società segreta patriottica oltre una decina di studenti e alcuni sacerdoti. Il processo economico durò circa un anno con cointeressamenti del Presidente del Buon Governo e dello stesso Granduca di Toscana. La setta si prefiggeva di rovesciare il trono di Leopoldo II, minando alle basi le istituzioni cui avevano accesso i giovani studenti: dal col-

* Il presente articolo anticipa la pubblicazione di un mio saggio dal titolo: *Memorie di Giuseppe Mazzoni (1808-1880), Volume I, L'uomo, il Politico, il Massone (1808-1861)*. Pubblicazione prevista per il 20 settembre 2008. Il volume, con la presentazione del Gran Maestro avv. Gustavo Raffi e la prefazione di Aldo A. Mola sarà presentato ufficialmente il 4 ottobre al Collegio Cicognini di Prato alla presenza delle Autorità cittadine.



legio Ferdinando di Pisa (e non Santa Caterina), ove studiava il Mazzoni, all'Università della stessa città, ove insegnavano molti professori universitari retrivi, invisibili agli studenti, fino alla polizia granducale ecc. Numerosi, in quel periodo, furono gli scontri con la forza pubblica e gli arresti degli studenti dai sentimenti "italiani".

Dante, per Mazzoni e consorti, era da leggersi *a modo loro*, come il giudice istruttore riferiva al Presidente del Buon Governo. La modalità di lettura particolare consisteva nell'interpretarlo come un *vangelo* dell'Unità d'Italia e come un modello da imitare per il trattamento che il sommo poeta elargiva con i suoi versi, ai potenti di turno e soprattutto, al papato. Alcuni dei giovani colleghi di Mazzoni li ritroveremo nelle epiche giornate del 1848 a combattere per l'Unità italiana.

Dai manoscritti e documenti familiari che gentilmente mi sono stati messi a disposizione dalla signora Ofelia Cipriani Berti, pronipote di Giuseppe Mazzoni, ho inoltre potuto ricostruire la storia inedita dell'uomo e del politico del primo periodo, quello del Triumvirato toscano, guidato assieme a Francesco Domenico Guerrazzi e Giuseppe Montanelli.

Posizionato da storici frettolosi tra le figure di secondo ordine del nostro Risorgimento, dalle carte egli emerge piuttosto quale lucido artefice di quel primo esperimento democratico. Fu infatti proprio il Mazzoni ad intessere nell'ombra, attraver-

si i Circoli, la catena d'amicizie popolari che resero possibile la riuscita del Governo provvisorio. Ebbe tuttavia la sventura di avere al suo fianco un Guerrazzi doppiogiochista e un Montanelli sempre insicuro sulle scelte da prendere. L'unico che tenne il timone al centro fu proprio lui, com'è evidenziato nell'ultimo suo discorso alle Camere del 3 aprile 1849.



Seguirono, come sappiamo, i circa dieci anni d'esilio a Parigi, in cui il Mazzoni intesserà rapporti d'amicizia

con esuli politici di mezza Europa. Da tali documenti famigliari emerge anche la storia di un Risorgimento italiano nell'esilio, portato avanti con mille difficoltà. Basti dire che, alla fine della vicenda di proscrizione, il Mazzoni si troverà per tutta la vita in ristrettezze economiche, tali da dover rinunciare, nonostante l'esortazione di Garibaldi, a recarsi in Grecia per stringere la mano a quel popolo, per il quale alcuni nostri patrioti avevano lottato per maggiori libertà politiche. Scriveva a Giuseppe Dolfi, il famoso fornaio, patriota fiorentino, all'inizio dell'anno 1862: *Mi converrebbe rimontarmi di vestiti dal capo alle piante perché non ho né giubba, né pantaloni neri, né cappotto e per procurarmi questi capi ci voglio - no quattrini che non ho*. Alcuni storici dubitarono dell'indigenza del Nostro. Possiamo invece certificare, dai documenti in nostro possesso, la tragedia economica della famiglia Mazzoni a causa dell'esilio, talché una delle primarie famiglie pratesi, degne per



censo di essere insignite del titolo nobiliare, nel 1828, si era ridotta alla mera sopravvivenza.

Ciò che occorre mettere bene in luce è l'importanza di Mazzoni all'interno del Triumvirato toscano del 1849. Lo storico e statista Giovanni Spadolini nel suo saggio *Gli uomini che fecero l'Italia*, pur parlando di Montanelli, di Guerrazzi e del Triumvirato, non

accenna al nome di Mazzoni, il quale, sebbene avesse l'abitudine di celarsi, fu il principale protagonista del Governo provvisorio toscano, come dimostra la causa di Lesa Maestà, celebrata dal 1850 al 1852, con sorprendente velocità giudiziaria. Ciò si evince dalla raccolta di testimonianze e prove contenute nella citata procedura, in cui emerge il lavoro discreto del Mazzoni presso i Circoli politici, dei quali era il principale referente, nonostante fosse pure un Ministro di Leopoldo II. A differenza dei più famosi Guerrazzi e Montanelli, il Mazzoni era uomo di poche parole, ma dal grande attivismo politico presso il popolo e, soprattutto, dotato di grande lucidità intellettuale.

Repubblicano convinto e mai pentito, ebbe una visuale più lungimirante rispetto ai suoi due sodali di governo, la quale gli permise un'attività politica lunga quanto la sua vita. Va ricordato che sin dal 10 febbraio 1872, mentre già ricopriva la carica di Gran Maestro, indirizzandosi ai Venerabilissimi e Stimatissimi Fratelli nell'Ordine

della Gran Loggia di New York, aveva affermato: *Si vorrà dire che chiunque è insignito del*

carattere massonico non debba mai mescolarsi in cose che abbiano rapporto colla politica e colla religione? Ciò non può essere perché condurrebbe al più mostruoso assurdo sociale, condurrebbe alla negazione della libertà umana nei massoni, e farebbe dell'Ordine una specie di Società monastica indegna di esi-

stere. Un massone non potrebbe essere deputato, non prefetto, non Ministro, non potrebbe appartenere all'amministrazione pubblica né alla gerarchia militare [...].

Menzioniamo, per inciso, che egli fu nel 1877 il fondatore della Loggia Propaganda, della quale tutt'oggi si disconoscono la maggior parte degli associati di allora.

Non aveva per abitudine di scrivere molto e si è rinvenuto nell'archivio di famiglia una griglia per decrittare lettere e documenti. Per la prima volta, da tali inediti ritrovamenti, si potranno conoscere le numerose personalità con cui il Mazzoni fu in contatto a Parigi e a Madrid, i nomi delle famiglie altolocate, che gli avevano affidato i figli, non soltanto quale insegnante di lingua italiana, ma come precettore *tout court*.

Sono state inoltre localizzate le quattro abitazioni in cui il Nostro dimorò a Parigi, l'ultima delle quali, in Rue des Dames, conservata da lui fino al 1862 per timore che si ripetesse la restaurazione, come già accaduto nel 1849.





Dalle lettere emerge la sua angoscia, appena sbarcato nella Francia repubblicana, nell'assistere all'involuzione verso un impero retto da un masnadiero di pochi scrupoli, Napoleone III. Proprio a Parigi ebbe a subire un processo politico per cospirazione segreta, fortunatamente finito senza luogo a procedere, che avrebbe significato espulsione dalla Francia. Per un fortuito scherzo del destino e un mero disguido si ritrovarono nella



pratica giudiziaria dei volantini inneggianti a Luigi Bonaparte, da lui esecrato, i quali gli valsero l'assoluzione. È con ironia che egli narra quegli eventi agli amici rimasti in Patria.

Non fu mai un mazziniano, ma amò Mazzini e lo appoggiò sempre, anche quando molte delle sue imprese furono mal dirette e peggio condotte. Amico di Garibaldi e del Dolfi rimase sempre un repubblicano integerrimo, tanto che prefigurò nel 1874, in casa del Fratello Corrado Tommasi Crudeli, in Roma, il pentalfa massonico, o stellone a cinque punte, quale vaticinio della futura repubblica italiana.

Nel 1849 fuggì da Prato per la stessa via che qualche mese dopo percorrerà anche Garibaldi, aiutato in questo dagli amici di Mazzoni: i mazziniani Antonio Martini e Francesco Franceschini.

Il rientro in patria nel 1859 ebbe un epilogo nel 1861 con il suicidio del figlio Antonio. Mazzoni ebbe sempre con sé l'unico figlio maschio, che aveva fatto studiare a

Parigi nel Collegio Charlemagne, dove brillava negli studi: ma forse anche lo sradicamento *loci* produsse non poche ripercussioni sulla sua giovane psiche.

Fin dal suo primo apparire politico Mazzoni fu uomo scomodo, a causa della sua rigida ideologia democratica e della sua onestà integerrima. Fu repubblicano anche quando il momento politico sconsigliò allo stesso Mazzini l'intransigenza abituale.

Ciò che emerge dal numeroso carteggio è il ritratto completo di un uomo amante della famiglia e della vita semplice, una figura politica sempre accorta e decisa nel perseguire i propri fini, con lucida intuizione della situazione internazionale, a cui sempre guardava. Quella che gli permetterà, al ritorno in Toscana, di fondare *La Nuova Europa*, di cui curò quasi tutti i testi di politica estera, grazie alle corrispondenze che si era procurato in un decennio d'esilio a Parigi e successivamente a Madrid.

Deputato per tre legislature, nel Collegio pratese, in fine, Senatore del Regno, si spense l'11 maggio 1880, sembra da confidenze familiari, con l'estremo Viatico, aggirando il Gran Maestro Aggiunto Giuseppe Petroni, presente negli ultimi giorni nella sua casa.

Il testo attua una revisione storica della figura del Mazzoni alla luce dei rinvenimenti archivistici e dall'esame dell'archivio familiare, per la prima volta, inventariato dall'autore.



Carducci “conservatore sovversivo”

di **Marco Veglia**
Università di Bologna

Carducci, as we usually know, was a poet, a teacher, but his way of writing and teaching was absolutely free: as a free spirit, as a free-mason. In this article we stress, above all, the idea of freedom (liberty, as Skinner said, before liberalism), which results in his “Ça ira”, dedicated to the French Revolution. Between monarchy and republic, between knowledge of history and passion for the spirit of reformation we finally have the real image of Carducci “girondino”, or, as Giosue said about himself, “conservatore sovversivo”.

*Fratelli,
per diverse terra le vostre ossa
per l'Italia tutta il nome
Ma la religione di voi è qui
E passa
Di generazione in generazione
Ammonendo
Che scienza è libertà*

Pochi versi di Carducci, come la corona di sonetti dedicati alla Francia del 1792, o come le parole che abbiamo appena ascoltato (incise nell'atrio dell'Università di Bologna nel 1870, a fronte dell'epigrafe che rammenta le gesta e il retaggio di Luigi Zamboni e G.B. De Rolandis) si prestano a cogliere forse, di là dal permanere di radicati luoghi

comuni, l'unità libertaria del pensiero e dell'opera del maestro di Bologna. Sin dall'apparizione per i tipi di Sommaruga, nel 1883 (poi, associati alla prosa omonima, pubblicati da Zanichelli nel 1908), i componimenti del *Ça ira* consentono, se non altro per una semplice loro inserzione nel tessuto vivo dell'opera di Carducci e della storia italiana dell'epoca, di intendere il



progetto politico del poeta, quel progetto – vorrei dire subito – che è tutt’uno con la sua etica della libertà e col suo ritorno attivo, di lì a poco, nella Massoneria guidata allora dall’amico, prima ancora che dal fratello, Adriano Lemmi. Ma ritorniamo col pensiero al 1882, che, se vedeva Carducci raccogliersi nel ricordo entro la



trama suggestiva, di inattaccabile fascino, delle *Risorse di San Miniato al Tedesco*, testimoniava per ciò stesso un’inclinazione di Giosue, in quei tempi, a cercare e a fissare un’immagine di sé, un ritratto *ne varietur* da sottrarre, con tenacia, alla faziosità della polemica politica, impigliata nelle secche del suo “cabotaggio di piccolo corso”.

È pur vero, a ben vedere, che il 1882 significava altresì l’Italia della Triplice, l’Italia della morte di Giuseppe Garibaldi, l’Italia di Oberdan, un’Italia insomma che rischiava di affossare drammaticamente tutto ciò che aveva retto e informato di sé il Risorgimento italiano. Dalla morte di Mazzini a quella di Garibaldi, ovvero dal 1870 al 1882, si sfaldava e come sfibrava, per ragioni storiche e dottrinarie, la tensione ideale che aveva governato l’unificazione nazionale. Quale compito imponeva al poeta un tale scenario?

Ebbene, su nessun evento cruciale di quell’*annus terribilis* Giosue Carducci lasciò mancare la propria testimonianza. E,

quando si pensi alla sua già avvenuta conversione alla monarchia (sua, come di larga parte della sinistra garibaldina), quando si pensi al tanto proclamato “tradimento” di quella svolta politica rispetto agli antefatti repubblicani del cantore di Satana, si dovrebbe pur ricordare che questo presunto traditore, nello stesso momento, talvolta negli stessi giorni, inneggiava alle chiome di Margherita e al capo ghigliottinato

della regina di Francia; che questo professore di prestigio internazionale si schierava per Oberdan, venendone processato; che si ristorava lo spirito rievocando la lotta, il sangue versato per la libertà nei grandi fatti del 1792. “La Gironda è finita, per sempre finita...”.

Come fece Garibaldi, già vecchio e deformato dall’artrite, quando prestò ancora il proprio braccio per combattere per la Francia (quella medesima che, di concerto con la monarchia sabauda e con il Papa, aveva sparato su di lui e sui suoi giovani a Mentana), Carducci non dimenticava il debito contratto con la terra vicina, con la culla storica della libertà, dell’amore e della lotta per gli ordinamenti civili, per l’indipendenza del pensiero, della scienza, della politica, da qualsivoglia tirannide. Dieci anni prima dei sonetti settembrini, in effetti, un tale amore s’era incuneato nella rievocazione del secondo centenario di Ludovico Antonio Muratori: Carducci, allora, sentiva tanto più crescere



l'amore per la Francia "quanto più i miei compatrioti" - scriveva - "affèttano", dopo il 1870, "di spregiarla o d'inventariarne le immoralità le vanità le futilità, le leggerezze le frivolezze le sciocchezze, i disonori i furori e gli errori". Così, egli si abbandonava a un inno di lode per la terra vicina, per la civiltà che essa aveva insegnato ai popoli tutti della terra:



O letteratura di Voltaire e di Rousseau, di Diderot e di Condorcet, liberatrice del genere umano, rivoluzionatrice del mondo, sciagurato chi ti rinnega, infelice chi ti sconosce! Solo la infame reazione del quindici, e la sua critica abbetta che s'inginocchiava al medio evo e all'inquisizione, solo quelle due streghe nefande [...] dovevano oltraggiarti, o amazzona bella! E tu ne vendicasti producendo tutt'insieme Vittore Hugo, la Sand, Michelet, Sainte-Beuve, Proudhon. Dove è oggi un poeta che arrivi al ginocchio del vecchio Vittore? o quanti ne ha dati l'Europa, dopo il quindici, che gli giungano alla spalla? E dove ha la Germania un prosatore uomo che valga la prosatrice francese? E dove ha l'Europa un'altra fantasia storica come quella del Michelet, e una critica artistica e psicologica come quella del Sainte-Beuve, e un'analisi di genio, anche dove polemicamente paradossale, come quella del Proudhon?

A monte del *Ça ira*, dieci anni dopo, i lettori più avveduti, in ciò seguendo le aperte dichiarazioni del Carducci, avreb-

bero infatti puntualmente riscontrato passi, squarci, intere sequenze dei lavori storici di Carlyle e di Michelet. Nella prosa polemica di autodifesa dal chiacchiericcio dei critici malevoli lo stesso poeta non avrebbe esitato ad allegare le voci fraterne del grande storico francese e di quello inglese (amico e ammiratore, in Inghilterra, di Giuseppe Mazzini: sua moglie Jane disse, del-

l'Apostolo dell'Unità, che non aveva mai conosciuto nessuno che si fosse volontariamente fatto, come lui, "carne tritata per l'universo").

Il lettore di oggi, dunque, prima di sfogliare i sonetti settembrini, prima di risillabarne la fremente, tirtaica passione e di riviverne il furore libertario, non può dimenticare che Carducci, per la morte di Garibaldi, si rammaricava della pochezza degli italiani, i quali, tutti presi da meschine contese, non erano più in grado ormai, nel 1882, di cogliere il "gran fondamento d'idealità" necessario a comprendere, nella sua eroica pienezza, l'avventura del Generale. Allo stesso modo, di fronte ai mestatori, ai trafficanti, ai nani e ai coboldi, non poteva che elogiare in Garibaldi il politico "senza ostentazione di furberie" (già avulso nei fatti, come sempre in idea, dalle occulte manovre che portavano alla definizione della Triplice, già dimenticato



e rinnegato nell'assassinio del giovane Oberdan...).

Dunque, dunque... *Ça ira*. Il ritornello della Rivoluzione diveniva per Carducci la chiave per riaffermare la propria serena, franca, battagliera fedeltà a un'orizzonte libertario che non poteva in alcun modo essere rinnegato. Un orizzonte, si dica subito, che era quello della Gironda, del riformismo moderato e non

estremo di chi sapeva "innovare conservando", con un occhio al passato della tradizione e uno fisso, noi diremmo, all'Oriente, al futuro (come Petrarca, Carducci fu *simul ante retroque prospiciens*). Per il professor Carducci, impiegato del regno, poeta e storico, la fedeltà alla Gironda era una scelta precisa: "Bastonatemi un po', se potete, lettori maligni. Io séguito". E senza veli d'ambiguità così confessava:

Vorrei (e questo con implacabile e implacata ambizione) essere il signor tal de' tali asciutto asciutto, senza epiteti né aggettivi e co' l' men possibile di relativi. Non potendo concedermi tanto, mi contento a esser professore di lettere italiane al servizio dello Stato, fin che piaccia alla maggioranza di tollerarmi: quando non più, l'onorevole Bonghi e i suoi amici sanno che io non fo richiami né querele, né gàgnolo né abbaio, né lecco le mani né mordo le zampe per di dietro...

Chi, ora, riprenda a mano l'edizione delle *Rime nuove* del 1887, dove l'intero libro settimo è costituito dal *Ça ira*, non può che avvedersi di come l'indispensabile introduzione a quel mondo sia data, in sede contigua, dal libro VI della medesima raccolta, dove figurano alcune tra le più note e celebrate liriche carducciane di rievocazione storica. Non tutte, s'intende, precedono, rispetto all'83 dei

dodici sonetti, la "rappresentazione epica" delle gesta del 1792, ma, rispetto al 1887 di *Rime nuove*, tutte giovano invece a entrare informati, avveduti, in quei quadri storici martellanti di rivoluzioni e gagliardamente virati al rosso (rosso di sangue, s'intende, non di bandiere politiche...). Il dialogo fra *I due titani*, a titolo d'esempio, che risale al 1873 e quindi alla gestazione e alla stesura delle prime "barbare", inscena un colloquio, dall'uno all'altro polo della terra, di Prometeo e di Atlante. Incalzante, il dialogo tra i "fratelli" (figli entrambi di Giàpeto e della ninfa Asia) deprecava con insistente ricorrenza la tirannide di Giove, del Diotiranno dei chierici (*Maledetto sia Giove, Giove sia maledetto, il re d'Olimpo stolto, il vigliacco del cielo, il ghiottone celeste*): "Te il forte ad una voce ed il sapiente / Maledicono, o Giove", chiosava infine il Carducci. Dalla rievocazione della *Leggenda di Teodorico*, come pure dal *Comune rustico* (che è dell'85, e





quindi riprende ed echeggia strutture di pensiero presenti anche nella prosa, più che nei sonetti, del *Ça ira*) sentiamo affiorare "il sereno e pieno e soddisfatto possesso della vita terrestre", come scrisse Alberto Mario, sposato alla "contentezza che deriva dal possesso della chiave de' suoi segreti e delle sue leggi", con una "lietezza scientifica" che innerva di sé



la coscienza di una "umanità nuova". Nel *Comune rustico*, non senza l'eco di canti medievali (*Fortis iuventus, virtus audax bellica, / Vestra per muros audiantur carmina*), dei "rustica corda" di Properzio, del Virgilio di Evandro e Pallante, ritorna poi il senso quiritario di una morale storica e stoica, frugale, magnanima, evocata già nel furore giambico dei versi indirizzati agli amici della Valle Tiberina (*E pensai quando i tuoi clivi Tarconte / Coronato pontefice sali, / E, fermo l'occhio nero a l'orizzonte, / Di leggi e d'armi il popol suo partì*). Coloro insomma che si adornavano di tali virtù, aggiungeva scherzando Carducci, rifuggivano le "sbornie acquatiche" e si nutrivano, al pari dei grandi poeti, di "bistecche crude". Di là dalla celia, va da sé che il Carducci girondino profilava al lettore un'umanità ferrigna:

*E voi, se l'unno o se lo slavo invade,
Eccovi, o figli, l'aste, ecco le spade,
Morrete per la nostra libertà.*

Eguale discorso si potrebbe fare per *Su i campi di Marengo*, dove la resurrezione pasquale è resurrezione di libertà dallo stra-

niero (*Diman Cristo risorge. De la romana prole / Quanta novel - la gloria vedrai dimani, o sole!*), per *Faida di Comune* (la prima del 1872, la seconda scritta e corretta fra il 1875 e l'87), per la *Ninna nanna di Carlo V* (dove, come già nell'*Inno a Satana*, il "nuovo tem-

po che libero nasce" ha il carattere protestante di Lutero, il quale "pasce" il moto che porterà all'illuminismo e alla Rivoluzione di "midolla di pensiero", e dove Carducci manifesta il proprio disdegno per un'Italia capace di partorire la Triplice), infine per l'omaggio a Vittore Hugo, scritto nel febbraio del 1881, chiuso con inno ben degno della Gironda: "*Canta a la nuova prole, o vegliardo divino, / Il carne secolare del popolo latino; / Canta al mondo aspettante, Giustizia e Libertà*".

A questo punto, a me pare, s'intende meglio il polittico dei sonetti settembrini, quel loro far scaturire dalla terra, dai segni della natura, quindi da una morale naturale che non accetta di essere conculcata, la rivolta (*Stride l'aratro in solchi aspri: la terra / Fuma: l'aria oscurata è di montanti / Fantasimi che cercano la guerra: I 12-14*). Ancora dalla terra, anzi, per dirla nuovamente con Alberto Mario, dalla "rivendicazione della



terra sul cielo”, simbolo della rivendicazione di libertà del popolo sulla tirannide dei re e dei pontefici, nascono, come Prometeo e Atlante, gli eroi feriali, indomiti, tetragoni, della Rivoluzione, i giovani ardenti che s’immolavano per la libertà con la gioia nuziale di consacrarsi a un’idea superiore al tornaconto personale (II 1-6, 12-14):

*Son de la terra faticosa i figli
Che armati salgon le ideali
cime,
Gli azzurri cavalier bianchi e
vermigli
Che dal suolo plebeo la
Patria esprime.*

*E tu, Kleber, da gli arruffati cigli,
Leon ruggente ne linee prime.
[...]*

*E Marceau che a la morte radiosa
Puro i suoi ventisette anni abbandona
Come a le braccia d’arridente sposa.*

I fatti della Rivoluzione vengono evocati di scorcio, attraverso episodi e figure di potente incisiva efficacia. Il ritmo corale dei sonetti è incalzante (IV 12-14):

*Grande in ciel l’ora del periglio passa,
Batte con l’ala a stormo le campane.
O popolo di Francia, aiuta, aiuta.*

Non meno delle “ree Tuglieri di Caterina”, del proclama di Brunswick del 25 luglio 1792, causato e come insufflato da una monarchia fedele ai nemici della Patria (*Brunswick appressa, e in fronte a le sue*

schiere / La forca; e ad impiccar questa ribelle / Genia di Francia ci vuol corda assai: III 12-14),

i fatti salienti di quella stagione d’eroismo e di sangue, di utopia e di barbarie omicida, vengono ricordati dal poeta attraverso i nomi dei principali protagonisti: Danton, Marat, Robespierre.... Luoghi e personaggi, non di rado in quella forma necessariamente ellittica che è propria della rievocazione poetica, vengono così rappresentati con una pregnanza, con un’evidenza descrittiva e memoriale che ne accresce il rilievo. Il tramandamento di Verdun (*Udite,*

udite, o cittadini. Ieri / Verdun a l’inimico aprì le porte: V 1-2), il disprezzo per le sue fanciulle che ballarono con gli invasori, costarono al Carducci polemiche cui egli rispose con baldanzosa e irriverente fermezza:

*Per le donne che abbracciano e salutano i
nemici della patria io non ho tenerezze. A
coteste puttanelle di Verdun la mannaia cre -
do anch’io che fu troppo, ma oh che santo sco -
parle a dorso d’asino per le strade! Così pensai
fin da ragazzo, quando vidi le “sfacciate don -
ne fiorentine” – ed erano gran dame e titolate
– far festa al maresciallo Radetzky.*

Così, ancora, il delirio di sangue viene inteso da Carducci come tragica e tardiva conseguenza di antichi orrori, come la strage di San Bartolomeo, come, prima ancora, il genocidio degli Albiges e l’eccidio dei Templari. I fatti non sono colti nel-





la loro nudità, ma ripensati e rievocati come in un sogno, con l'evidenza allucinata e straniante delle visioni profetiche (VI 12-14):

*Marat vede ne l'aria
oscure torme
D'uomini con
pugnali erti passando,
E piove sangue don -
de son passati.*

E ancora (VII 1-4):

*Una bieca druidica
visione
Su gli spiriti cala e
gli tormenta:
Da le torri papali d'Avignone
Turbine di furor torbido venta.*

Il passato remoto della cattività avignone-
nese s'intreccia alle stragi dell'autunno del
1791, quando la cittadina fu annessa alla
Francia (nel settembre) e, in ottobre, il 16 e
il 17, i controrivoluzionari compiono
delitti efferati. Dalla profondità dei secoli,
tra le spire della "druidica visione", ascen-
de una torva ebrietà di violenza (VII 5-8):

*O passion degli Albigesi, o lenta
De gli Ugonotti nobil passione,
il vostro sangue bulica e fermenta
E i cuori inebria di perdizione.*

Si scandalizzarono alcuni per l'icastica
scena dello strazio del corpo della princi-
pessa di Lamballe (VIII 5-8):

E giacque, tra i capelli aurei fluenti,



*Ignudo corpo in mezzo de la via;
E un parrucchier le membra anco tepenti
Con sanguinose mani allarga e spia.*

Per questo episodio, come per altre sce-

ne truci rappre-
sentate nei
sonetti, Carducci
si dovette difen-
dere da censure
che non inten-
devano affatto la
pienezza com-
posita del polit-
tico francese:
l'inno alla liber-
tà, alla Rivolu-
zione, la condan-

na della ferocia, ma insieme la serenità nel
distinguere, anche nella ferocia, ciò che
discendeva da una degenerazione della
giusta causa da ciò che discendeva, di con-
tro, dalla cupa, torva violenza dei tiranni.

Non possiamo, in conclusione, fermarci
a lungo sulla prosa di autodifesa che Car-
ducci scrisse per la propria corona di
sonetti. Intendeva bene, del resto, che le
censure a lui rivolte nascevano da un dif-
fondersi di mediocrità, che non tollerava
l'ingombro, la 'scomodità' dei grandi idea-
li:

*Intanto positivismo e americanismo lavo -
rano di buzzo buono a macinare tutto il mon -
do de' vecchi iddei, tutto l'ideale e tutto il fan -
tastico. Nulla ha da rimanere in piedi, se non
il vero materiale, il vero che si tocca, che si
brancica, che si compra e vende, che si
ammazza.*



Questa rivendicazione di un'idealità da difendere, di un progetto di società libera da custodire e promuovere, da impiantare e diffondere in un'Italia che andava facendosi scettica e cinica, furono senz'altro alcune fra le cause del rientro operoso di Carducci in Massoneria. L'uomo fedele alla Gironda non poteva non assumere un posto di battaglia. Il riformismo illuminato di Lemmi, come poi di Nathan, vide infatti in Carducci uno strenuo sostenitore, mai dimentico che, per lavorare al bene e al progresso dell'umanità, bisogna scendere fra gli uomini, rimboccarsi le maniche, operare fra loro e con loro. L'animo era, come sempre, pronto al cemento:

Tutte le mattine io mi sveglio con una maledetta voglia di fare ai pugni: [...] il primo sentimento onde mi si annunzia la vita sana è il bisogno della lotta per l'esistenza.

Come "uomo di libertà" – così egli definiva Garibaldi – non dimenticava inoltre che i fatti di Francia avevano rivelato una stretta parentela con il cristianesimo liberario, popolare, comunale, anticlericale, quello dei Comuni, di Arnaldo da Brescia, di Dante, e, in anni vicini, di Ugo Bassi. I versi che spaventavano l'onorevole Bonghi nell'inno francese (*Celui qui s'élève on l'abaissera / Et qui s'abaisse on l'élèvera*) venivano subito ricondotti, dal poeta, a Luca 14, 2,

e al "sociale rinnovamento predicato da Gesù", più avanti definito "internazionalista giustiziato":



Oh no, questi due versi sono il verbo della missione di Gesù: Chiunque s'innalza sarà abbassato, e chi s'abbassa sarà innalzato. Che se vogliamo discutere della civiltà di quella missione, discutiamo pure, ma altrove; per ora stia fermo che la rivoluzione francese fu un moto storico altamente cristiano, che la canaglia san-culotta strillando il ça ira cantava le massime del Nazareno, il quale afferma -va essere venuto in questo mondo a portare non la pace ma la spada.

Su questo fondamento, su questa sacralità laica e libera, tutta massonica, Carducci evocava il pregio, il lascito della Rivoluzione e dell'esperienza napoleonica: pur con tutti gli errori compiuti, pur con le storture che la storia ha registrato, i francesi infatti "ci spazzolarono, poniamo con la granata, dalla polvere delle anticamere e dal tanfo di sagrestia: essi ci armarono, ci disciplinarono...". Contro la "inoculazione italica del comunismo parigino", insomma contro il materialismo storico che per il poeta infestava il pensiero italiano sullo scorcio del XIX secolo, Carducci auspicava, da uomo del Risorgimento, il "sentimento fondamentale d'una esistenza vigorosa e tranquilla", che, in un'Italia dove "manca del tutto l'idealità", si doveva ripristinare



unicamente con "la religione delle tradizioni patrie e la serena e non timida coscienza della missione propria nella storia e nella civiltà".

Di qui, per la sua parte, una vita integralmente massonica, lontana da "affocamenti di piccole passioni, urti di piccoli interessi, barbagli di piccoli vantaggi"; di qui l'ascesa alla Came-

ra Alta, la tessitura di un discorso pacificatore sul Risorgimento, affidato non meno a *Rime e ritmi* che alle *Letture del Risorgimento italiano*. In un paese di nani panciuti e protervi il progetto massonico di Carducci restava invariato:

L'idealità di una nazione, la religione cioè della patria, ha per fondamento, per focolare alimentatore, una o più realtà: ciò sono una graduale trasformazione e ascensione delle classi inferiori verso il meglio; un ordinato e sano svolgimento delle forze economiche nelle classi mezzane; un'aristocrazia almeno del pensiero, della scienza, dell'arte, in una coltura superiore di genio altamente nazionale.

Purtroppo, la domanda che Carducci si poneva è ancora la nostra: "Ora che fecero di questo e per questo i governanti italiani?". Il problema da risolvere, il nemico da combattere, in nome della triade libertaria di Francia, era ed è tuttora quello di una "scuola senza pensieri", di un "governo" e

di una "politica senza idee", di una "vita senza convinzioni".

Il polittico dei sonetti, come la prosa che li difende e accompagna, sono perciò

uno dei più alti documenti della vita massonica di Giosue Carducci. Essere, come egli fu, un "conservatore sovversivo", guardare cioè alla tradizione per scavare oscure e profonde prigioni al vizio, per operare

coi lumi della Forza, della Saggezza, della Bellezza, significava restare fedeli a quel riformismo che si era inverato nella Gironda. Intorno a lui, ormai, Giosue non vedeva che scetticismo, che pochezza di idee. Una lunga fedeltà alla libertà tra gli eguali e tra i "fratelli", del resto, si poteva pagare con la vita e, soprattutto, richiedeva il cemento di una milizia quotidiana.

A quest'ultima, in effetti, strenuamente si votarono, se ripenso in chiusura alle lapidi che adornano l'ingresso nella nostra Università, già ricordate al principio di questa lettura, i giovani italiani morti dal 1794 al 1867. Degli ideali di Francia i primi a offrire testimonianza con la vita, a Bologna, furono Luigi Zamboni e Giovanni Battista De Rolandis. Il testo dell'epigrafe che si legge in via Zamboni 33 ricorda che essi trassero dalla tradizione italiana "l'amore operoso / per gli ordini liberi e civili / e la eroica virtù del sacrificio / per cui / primi assertori dei diritti e della libertà d'Italia /





morirono vittime della tirannide pontificia. / 1795-1796 / Esempio e monito a chi studia / Ed a chi insegna". Di quella Gironda, di quella rivoluzione che non abbatteva se non per edificare, Carducci fu testimone infaticabile, nell'aula di lezione, nell'opera letteraria, nella vita pubblica e privata.



Così egli scriveva all'amico Alberto Mario in una pagina (*Ritratto a tocchi*), uscita prima sul "Don Chisciotte" di Bologna il 2 dicembre 1881, ripubblicata poi in *Confessioni e battaglie* del 1883, che appartiene quindi agli anni, al clima culturale del *Ça ira*. Con queste parole vorrei concludere:

Odi, Alberto Mario. Io ho ancora un ideale. Ed è quello di morire su la ghigliottina, condannato dal popolo vincitore.

Il popolo, corrotto e accanato dai governi, pasciuto di frasi e aizzato al vento dai demo-

cratici, quando romperà la sbarra ci scannerà; cioè ci giudicherà.

Ci giudicherà, perché noi vorremo ancora la libertà e la giustizia: due parole che son per divenire di cattiva fama: l'una sbatacchiata in faccia alla gente che non può usarne, perché ha fame e miseria e ignoranza: l'altra mascherante le mutazioni degli'interessi nelle

classi dirigenti.

Noi veramente non pensavamo così. Ma... ma allora sarà quello che sarà [quindi, ça ira...].

Alberto Mario, ti do ritrovo alla ghigliottina.

Ma vedi, né meno ci ghigliottineranno. C'impiccheranno, come servi feudali: ci lapideranno, come ebrei.

La Gironda è finita, per sempre finita.

Eppure, Giosue Carducci continuò sino alla fine a conformare la propria esistenza al culto della libertà e della giustizia.

Ça ira.



Templarismo e Massoneria

di **Bent Parodi di Belsito**

Saggista

Every myth tells about a primordial era when Heaven and Earth were united, then a fatal division came and forced men to fight in order to bring the terrestrial plane near to the celestial one. For this reason temples were built, before into mountains and open places, then with a real solid architecture. This is the same meaning of the great medieval constructions (Gothic and Romanic churches), which were strongly supported by the corporations of Freemasons.

Nell'immaginario collettivo il martirio dei Templari ha assunto negli ultimi secoli una dimensione autenticamente mitica, soprattutto al livello delle coscienze laiche. In particolare, la Rivoluzione francese e la condanna a morte di Luigi XVI e di Maria Antonietta furono considerate una vendetta postuma, frutto della maledizione scagliata in punto di morte dall'ultimo Gran Maestro dell'Ordine del Tempio, Jacques de Molay, arso vivo per ordine del re Filippo il Bello. E, ancora negli ultimi cento anni, sul merca-

to editoriale internazionale, è proliferato un incredibile numero di libri, più o meno fantasiosi, dedicati ai Templari.

In realtà non v'è alcuna certezza storica che il Tempio abbia avuto autentici segreti esoterici custoditi al suo interno. E tuttavia sull'esistenza di misteri dell'Ordine si è stabilito un consenso pressoché universale.

Anche la Massoneria storica ha subito il fascino del templarismo. Sicché al sacrificio di Jacques de Molay e dei suoi cavalieri è dedicato uno dei principali gradi del Rito



Scozzese Antico ed Accettato, il 30°, denominato dei cavalieri grand'eletti Kadosch o, anche, dei cavalieri dell'Aquila bianca e nera. Il termine *Kadosch*, di origine ebraica, significa letteralmente <santo>, <consacrato>, <purificato>. In che senso? Lo spiega un notevole studioso della Massoneria, Umberto Gorel Porciatti (*Simbolo - loggia massonica dei gradi scozzesi*, Edi-



trice Atanòr, Roma, 1947, p. 263): <Ciò non vuol dire che i Cavalieri dell'Aquila Bianca e Nera debbano avere pretesa di santità nel senso canonico di considerarsi degli eletti da Dio nel numero dei Beati, bensì che debbano rappresentare degli eletti e perfetti Massoni. Come tali devono essere, purificati da qualsiasi pregiudizio, consacrati allo studio ed alla pratica di tutto ciò che può portare beneficio al proprio simile e contributo al progresso sociale>.

Assieme al 19° e al 20°, entrambi di ispirazione templare, il grado di cavaliere Kadosch è pervenuto al Rito Scozzese da quello preesistente di Hérédóm. Il nome verosimilmente deriva da *heredem*, *here-dum* (<erede>) che, per ragioni di segretezza, si scriveva alla maniera rosacruciana HRDM. Ma *eredi* di che cosa? Bene, lo dice la leggenda o storia massonica che sia affermando che dopo l'eccidio dei capi Templari, avvenuto a Parigi nel 1314, i

pochi superstiti si rifugiarono in Scozia ove si posero sotto la protezione e agli ordini di Robert Bruce che ne era il re, e

questi, o per ricompensa dei servizi ricevuti o per meglio proteggerli li fuse nella preesistente Loggia di Kilwinning che, in loro onore, elevò di grado chiamandola Grande Loggia Reale di Hérédóm.

Su questo rifugiarsi in Scozia dei superstiti Templa-

ri-ricorda ancora il Porciatti-sono concordi varie versioni. Ve ne è una che fa il nome di Pierre d'Aumont che sarebbe stato poco dopo eletto Gran Maestro dell'Ordine, successore del giustiziato de Molay; un'altra parla di Templari che sarebbero entrati a fare parte di alcune corporazioni muratorie scozzesi nelle quali le loro capacità tecniche e manuali potevano essere utilizzate.

Ad integrazione della leggenda così come testé descritta v'è da registrare una variante. Un altro importante studioso della Massoneria, Salvatore Farina, scrive (*Rituali dei Lavori del Rito Scozzese Antico ed Accettato*, Edizioni Bolla, Milano, 1961): <Secondo la leggenda del 30° grado, l'Ordine dei cavalieri del Tempio avrebbe compreso pure un *Collegio di Santi* (in ebraico *Kadosch*) che avrebbero professato una dottrina segreta, appresa in Oriente.

Dopo la dispersione dell'Ordine, questo



Collegio si sarebbe perpetuato, per via iniziatica, sia fra i Cavalieri di Sant'Andrea di Scozia, sia come organismo indipendente. Aggiunse allora al suo insegnamento filosofico il compito di commemorare il ricordo e di vendicare idealmente il supplizio di Jacques de Molay.

La dottrina segreta dei Templari- aggiunge il Farina- si sarebbe perpetuata sotto una forma indipendente ed autonoma. I suoi affiliati non avrebbero assunto forme massoniche che al tempo in cui la Libera Muratoria aveva già preso un indirizzo speculativo. E' in una Loggia di Lione, fra il 1741 e il 1743, che si trova per la prima volta il grado di Kadosch o di *Piccolo Eletto*. Si è anche affermato, ma senza prove, che tale grado sarebbe stato introdotto da cavalieri di Malta, espulsi dal loro Ordine verso il 1740, perché appartenenti alla Libera Muratoria. Ciò che si conosce del suo rituale è che essi si imponevano il fine di vendicare la morte di un personaggio chiamato Giacomo. Questo grado venne posteriormente unito nei vari sistemi di origine scozzese: il *Capitolo di Clermont*, i *Cavalieri d'Oriente*, gli *Imperatori d'Oriente e d'Occidente*, i *Principi del Real Segreto*, il *Rito Scozzese primitivo* ed infine il *Rito Scozzese Antico e Accettato*.

Un passo del rituale Kadosch aggiunge un altro tassello alla leggenda della diaspora templare, così come è riportato nel Farina. L'Ordine- vi è detto- non fu annientato

per intero, come speravano i suoi persecutori. Alcuni cavalieri decisero di ritirarsi in



Portogallo ove, sotto la protezione del re Dionigi, fondarono l'*Ordine del Cristo*. Sembra tuttavia che, nel corso dei secoli, la dottrina segreta dei Templari sia cessata nella terra iberica e che essa sia stata sacrificata al desiderio di disarmare l'ostilità della Chiesa romana. Invece la Scozia aprì il suo asilo ai proscritti che vi fondarono l'*Ordine di Sant'Andrea*

di Scozia.

Fin qui la <mitologia> massonica sui cavalieri del Tempio. Quanto alla loro supposta dottrina esoterica è giusto sottolineare che gli storici più seri e documentati non sono stati finora in grado di offrire alcuna certezza al riguardo. Non è provato che esistesse altro statuto al di fuori della Regola ufficiale: essa era perfettamente ortodossa perché di carattere monastico. Gli sforzi riuniti di Clemente V e di Filippo il Bello non ebbero il potere di condurre il Concilio a pronunciare la condanna dell'Ordine. Si sarebbe avuto un tale esito se fosse stato possibile stabilire la sua connivenza con le dottrine degli eretici, come i Catari, o dei Mussulmani?

Infine, per quanto riguarda il richiamo

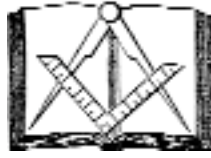


massonico alla vendetta non v'è migliore conclusione di quella illustrata da Salvatore Farina, nel volume già citato: <...Non si tratta di vane ed assurde rappresaglie contro gli eredi degli uomini e delle istituzioni che inviarono al rogo de Molay e tanti altri martiri; e neppure quando parliamo di dottrine segrete può esser questione di riprodurre le dottrine dei Manichei, degli Averroisti o degli Gnostici, che furono o non furono quelle dei Templari. La miglior vendetta che noi possiamo trarre in nome dei tanti perseguitati di ogni epoca è quella di lavorare per il raggiungimento di uno stato morale che renda impossibile il ritorno agli attentati alla libertà di coscienza e alla indipendenza della ragio-



ne. Anche il nostro *Templismo*, se si può usare questo termine, non è che un modo di dire, il simbolo di un'idea, come del resto è per la resurrezione di quanto, religioni o filosofie, il Rito Scozzese Antico e Accettato si sforza di rianimare per ricavarne quanto essi racchiudono di migliore. E' l'insieme, o piuttosto la sintesi ragionata di questa ricostruzione, che dà l'ultima parola alla Libera Muratoria nel suo sviluppo attuale, il fondamento del Tempio che si innalzerà più alto ancora sotto l'utensile nostro e dei nostri successori...>.





Segnalazioni editoriali

ANNA MARIA ISASTIA E ALESSANDRO VISANI
L'idea laica tra Chiesa e Massoneria
Ed. Atanòr, Roma, 2008. pp. 177 € 14,00

Educazione e formazione dei giovani sono state terreno di confronto continuo tra la Chiesa cattolica e la Massoneria, che ha rappresentato la punta avanzata della cultura laica in età liberale. Secondo gli Autori un nodo cruciale e ancora non risolto nel difficile confronto tra laici e cattolici, dall'Unità d'Italia a oggi, è stato quello dell'insegnamento della religione nelle scuole. Con l'avvento del fascismo si ricompone la frattura tra lo Stato e la Chiesa che raggiunge i suoi obiettivi a spese della Massoneria italiana messa fuori legge, mentre il pensiero laico-massonico cessa di esercitare la sua influenza. Attraverso la lettura di questo saggio è possibile comprendere quanto sia stato rilevante il ruolo della Massoneria nell'evoluzione del sistema scolastico italiano in età liberale e come il quadro generale venga stravolto negli anni del regime da un'alleanza ideologica, prima ancora che politica, destinata a lasciare un'impronta di cui ancora oggi si sente il peso.





GIUSEPPE CACOPARDI

Il terzo grado della Massoneria e la sua leggenda

Brenner Editore, Cosenza, 2008. pp. 139 € 12,90

[...] Con l'interpretazione della leggenda del Terzo Grado mi sono proposto di offrire l'occasione di verificare (con chi vorrà) se gli strumenti muratori - e per prima la leggenda - siano mezzi idonei come metodo per indirizzare, correggere se c'è da correggere, produrre idee, opinioni, propositi nostri e nuovi, manifestabili tra i profani. Pertanto, indico alcuni temi e argomenti di interesse immediato e altri di portata vasta e politica

sui quali siamo stati - e potremo essere - chiamati a esprimerci: a) massoni si nasce; b) bioetica: ricerca su materiali biologici, accanimento terapeutico ed eutanasia, donazione di organi, testamento biologico; c) libertà religiosa e concordati, integralismo e fondamentalismo; d) tolleranza e suoi limiti; e) diritti della persona e loro tutela; f) scuola pubblica e privata, ricerca scientifica e sua applicazione alla formazione professionale; g) immigrazione clandestina e immigrati; h) ecologia, giovani e future generazioni; i) universalismo muratorio e globalizzazione; l) le guerre e la guerra giusta; m) il terrorismo e la violenza sulla popolazione come mezzi di lotta politica; n) noi e la politica; o) se la tecnica e la tecnologia hanno mutato il loro essere *mezzo in fine*. [...]



LINO SACCHI

Storie sorprendenti di Liberi Muratori (certi e presunti)

Edizioni L'Età dell'Acquario, Torino, 2008. pp. 122 € 13,00

Che cosa accomuna personaggi così lontani quali Cagliostro e Allende, Casanova e Gelli, Robespierre e Garibaldi, De Sade e Carducci? E che dire del fosco Dumini, che uccise Matteotti? O di Aleister Crowley, “il più disgustoso e malvagio individuo di tutto il Regno Unito” (parole di W. Churchill)? O ancora: celebrità quali il conte De Maistre, Franklin e il librettista mozartiano Da Ponte che cosa hanno da spartire con il mistificatore Leo Taxil o con Jean-Marie Gallot, oscuro prete di campagna ghigliottinato durante il terrore? E poi, è mai possibile mettere insieme la sventurata Maria Antonietta e la “plebea” e anarchica Louise Michel?



I 40 personaggi raccontati in questo volume hanno tutti avuto esistenze straordinarie e sorprendenti, chi più chi meno hanno lasciato una traccia nella storia, hanno infranto le regole condivise, il buon senso, la morale, a volte la legge, quasi sempre i precetti religiosi. E tutti (probabilmente) sono stati massoni. Atipici, originali, anche bizzarri alcuni, di diseguale rispettabilità, ci aiutano a capire quel fenomeno misterioso che è la Massoneria.

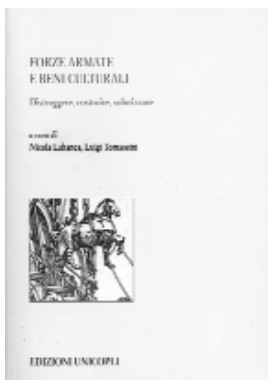
RODOLFO MANTILLA JÁCOME

Manual de Derecho Masónico

Editorial Solidaridad, Colombia, 2007. pp. 217

Este generoso tratado de derecho masónico, constituye la herramienta sistémica que nos permitirá proyectar futuros derroteros, con el pleno conocimiento de nuestras estructuras jurídicas, porque hasta hoy divagábamos entre las interpretaciones del derecho, conjugando la fuerza de las palabras, con el único fin, de apuntalar ideas, estructurar conceptos y, por qué no, para hacer hermenéutica de la norma y de la conducta. Por eso, a partir de este fecundo esfuerzo, podremos aprehender en cada página, las hondas diferencias que median entre un principio general, una norma superior escrita o no y una norma inferior de codificación o de la tradición milenaria; igualmente, entenderemos, el origen, la evolución, la dependencia o interdependencia y el fin de cada conducta, principio o costumbre normada. En esta perspectiva, de los masones de Santander dependerá que en poco tiempo, tengamos dominio específico y puntual sobre temas desconocidos en nuestro medio, como las Fuentes del Derecho Masónico, las cuales nos permitirán enriquecerlo sin desbordar los principios que le dan causa y sustento a la Orden. En realidad, al disiparse las tinieblas sobre lo que jurídicamente representa para nosotros un Landmark o Antiguo Uso; una Constitución, un Estatuto, un Reglamento o una Norma Consuetudinaria; un Costumbre, un Derecho Potencial o Interpotencial y sus categorías, hablaremos el mismo idioma, manejaremos la misma ciencia, tendremos el mismo norte conceptual y por sobretodo, sabremos a conciencia...





A CURA DI NICOLA LABLANCA E LUIGI TOMASSINI

Forze armate e Beni culturali. Distruggere, costruire, valorizzare.

Edizioni Unicopli, Collana del Centro Interuniversitario di Studi e Ricerche Storico-Militari, Milano, 2007. pp. 299 € 16,00

In genere, pensando a forze armate e a beni culturali, si ritiene di parlare di due ambienti fra loro assai lontani, opposti, in lotta. Militari, forze armate, guerre - si dice - possono solo distruggere e sono irriducibili nemici dell'arte e della cultura.

Senza negare l'evidenza, però, e guardando più da vicino, è possibile osservare che nella storia le vie delle forze armate e quelle dei beni culturali si sono incrociate in modi più complessi e contraddittori. Certo, storicamente, lo scopo delle guerre era di vincere il nemico ad ogni costo, anche rovinandone il patrimonio artistico o impadronendosi. Ma di recente, assieme a guerre dichiarate alle identità culturali dei popoli e delle nazioni, nelle operazioni militari è possibile intravedere segni concreti del diffondersi - grazie ad un nuovo diritto internazionale - di un rispetto nuovo per i beni culturali dell'avversario, finalmente sentiti come patrimonio comune dell'umanità.

Analogamente, nella loro storia le forze armate non hanno solo distrutto beni e patrimoni culturali: li hanno anche creati. Città e paesi sono affollati da lapidi, monumenti, segni di memoria relativi alle guerre: molti fra essi sono stati eretti per iniziativa di forze armate, di reparti militari, di associazioni di reduci.

Infine, ancora oggi, una parte non secondaria del patrimonio culturale - monumenti, opere d'arte, biblioteche, archivi, beni culturali in genere - si trova gestita dalle amministrazioni militari. Si tratta di un patrimonio complesso che deve essere oggi studiato, conservato, valorizzato.

Parlare di forze armate e beni culturali, insomma, significa affrontare questioni importanti e diverse, non facilmente schematizzabili, che impongono sfide culturali, tecniche e politiche tanto alle amministrazioni militari quanto agli studiosi.

Questo volume - con saggi sull'Italia contemporanea di giuristi, storici, tecnici dei beni culturali - rappresenta il primo contributo nazionale a una riflessione sul tema.



GIULIANO BOCCALI E CINZIA PIERUCCINI

Induismo

Electa, Dizionari delle Religioni, Milano, 2008. pp. 336, € 20,00



La realtà dell'induismo è rimasta per molti secoli legata al subcontinente indiano, alla conoscenza fra gli studiosi o all'alta cultura; oggi acquista sempre maggiore risonanza internazionale non solo per la diffusione dei fedeli in tutti i continenti, ma soprattutto per l'interesse sollevato nel mondo da molti suoi aspetti, come la dottrina delle rinascite, la testimonianza di Gandhi e la nonviolenza, lo yoga e la meditazione, la medicina tradizionale. Da parecchi punti di vista, l'induismo sfugge a quasi tutti i requisiti che a occhi occidentali caratterizzano una religione: non vanta nessun fondatore, non è retto da una gerarchia ecclesiastica centrale, privilegia il comportamento quotidiano rispetto all'adesione a un "credo", manca perciò di una definizione dell'ortodossia. Anche i grande testi sacri sono per lo più anonimi e soggetti nel corso della tradizione secolare a un lavoro incessante di interpretazione e commento. Così, si può essere un autentico hindu, impeccabile sostanzialmente e formalmente, pregando come Dio supremo Shiva, oppure rivolgendosi a Vishnu, ma anche essendo ateo. Usi determinati, che per un fedele sono santi e spiritualmente fecondi, possono apparire perfino disgustosi a un altro, senza però che nessuno dei due gridi all'eresia.

Gli obblighi formali sono ridottissimi, ma la vita intera è concepita come una successione significativa di momenti sacri, tutti scanditi da rituali appropriati. Perfino i nomi "hindu" e "induismo" sono un'invenzione in origine estranea alla realtà che designano: derivato dal nome del fiume Indo, infatti, l'aggettivo è di conio musulmano e indicava coloro che non si erano convertiti all'islam e non erano buddhisti. Una denominazione in negativo, quindi, che si è riempita gradualmente di contenuto, è stata poi adottata dai dominatori inglesi e inevitabilmente un po' deformata dall'idea di religione abituale per i cristiani. Certo oggi l'aggettivo *hindu* e il derivato *hinduism*, con gli adattamenti nelle diverse lingue europee, sono diventati di uso corrente in tutto il mondo. Gli hindu, però, chiamano la loro religione sanātana dharma, l'"eterno dharma"; il termine è di fatto intraducibile in quanto mantiene uniti gli aspetti che l'Occidente ha suddiviso in legge religiosa, diritto sia pubblico sia privato, legge naturale.

[...]



Mythology Pictures

Pepin Press & Agile Rabbit Editions, Amsterdam, 2006. pp. 488
\$ 19,99

Da sempre, nella storia, i popoli hanno cercato di parlare dei grandi misteri della vita, come la sua origine e le forze che governano il mondo, inventando delle storie e creando di conseguenza delle immagini. Questo libro propone uno studio pittorico condotto su più di 1500 illustrazioni di scene mitologiche. Compaiono gli spiriti, gli dei, gli idoli e tutti i generi di creature accompagnati da brevi descrizioni. L'insieme di queste immagini costituisce un catalogo unico riguardo uno degli elementi più affascinanti della cultura umana.

In queste pagine è proposta una selezione eccezionale di raffigurazioni mitologiche da tutto il mondo, e si tratta quindi di un catalogo unico nel suo genere per quanto riguarda l'immaginazione umana. Esistono molti buoni libri sulla mitologia, ma questo è il primo a concentrarsi esclusivamente sulle immagini visivamente rilevanti. Nel corso delle ricerche, abbiamo messo l'accento sull'originalità, sull'impatto visivo e la qualità artistica, e anche sulla utilità per i creativi di ogni genere e tendenza.



GIULIO SORAVIA

Parola

Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2007. pp. 63 € 4,50

Oggi le religioni sono tornate sulla scena pubblica e siamo immersi nel pluralismo religioso. A fronte di simili cambiamenti, spesso ci mancano il linguaggio e le informazioni per poter affrontare il dialogo e per capire quanto sta accadendo intorno a noi, anche se cominciamo ad intuirne l'importanza. Così, nel confronto quotidiano con l'altro, anche le parole stanno cambiando di significato: e in primo luogo le parole religiose...

Su tale sfondo, la collana "Parole delle fedi" si propone di fornire qualche iniziale chiave di lettura del mutamento religioso in atto, redigendo le voci di un sempre più necessario *vocabolario interreligioso*, scegliendo fra le parole-chiave del tradizionale universo del sacro. Perché l'odierno processo di interculturalità non può non fare i conti col *caso serio* delle religioni.

GIOVANNI BERSANI, LORENZO COTTIGNOLI, SAURO MATTERELLI

La cooperazione ravennate

Circolo Cooperatori Ravennati, Ravenna, 2008. pp. 78, € 3,00



Il Circolo Cooperatori Ravennati, da quando è stato costituito l'8 aprile 1993, si attiene a due criteri: svolgere le proprie attività in autonomia, ricercando sempre la collaborazione delle cooperative e delle loro organizzazioni provinciali, AGCI, Confcooperative e Legacoop, delle Istituzioni Pubbliche del nostro territorio e di altre associazioni di volontariato e della società civile.

Con il proprio impegno culturale per la ricerca storica, la divulgazione dei principi e dei valori della cooperazione e dell'economia sociale ha cercato di favorire il superamento della separazione fra i tre grandi filoni della cooperazione ravennate e italiana. [...]

Oggi la cooperazione, in particolare a livello nazionale ed europeo, si sta confrontando con un processo di trasformazione e di evidente transizione economica, sociale e politica i cui scenari ancorché incerti appaiono comunque irreversibili, con "costi umani" probabilmente drammatici.

Una nuova sfida che la Cooperazione italiana sta affrontando con grande impegno, partecipazione sociale e alto livello culturale per acquisire una "nuova modernità" imprenditoriale e sociale che le consenta di essere protagonista anche nella nuova realtà con la quale deve misurarsi.

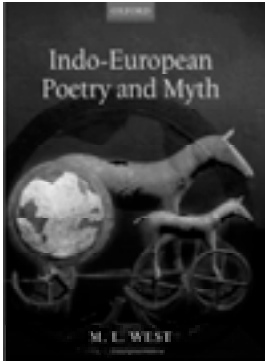
ANTONIO PANAINO E VELIZAR SADOVSKI

Disputationes Iranologicae Vindobonenses, I.

ÖAW, Vienna, 2007. pp. 108 € 14,00



[...] Che, infatti, Zarathushtra sia esistito o meno, e che sia vissuto nel X o nel VII secolo, non cambia nulla nella mia personale visione del mondo o nella mia interpretazione del *Dasein*, giacché non ho alcun investimento di ordine teologico, religioso o identitario nella tradizione zoroastriana, che resta per me solo un oggetto scientifico e non una fede alla quale aderire. Se emergessero dati differenti, che portassero a falsificare quanto da me sottolineato, non esiterei a modificare lo schema interpretativo, la cronologia e tutte le ipotesi di lavoro che sino ad ora ho avanzato, così come si deve fare nelle scienze, siano esse "esatte" o "storiche", ma pur sempre scienze.



MARTIN L. WEST

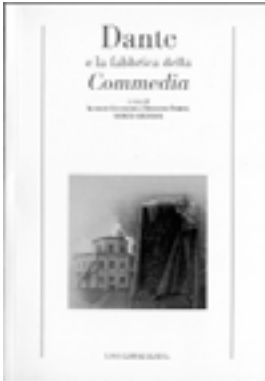
Indo-European Poetry and Myth

Oxford University Press, Oxford, 2007. \$ 148.00

Index of contents:

Introduction

1. *Poet and Poesy* — 2. *Phrase and Figure* — 3. *Gods and Goddesses* — 4. *Sky and Earth* — 5. *Sun and Daughter* — 6. *Storm and Stream* — 7. *Nymphs and Gnomes* — 8. *Hymns and Spells* — 9. *Cosmos and Canon* — 10. *Mortality and Fame* — 11. *King and Hero* — 12. *Arms and the Man* — 13. *Elegy on an Indo-European Hero*.



A CURA DI ALFREDO COTTIGNOLI - DONATINO DOMINI - GIORGIO GRUPPIONI

Dante e la fabbrica della Commedia

Longo Editore, Interventi classensi n. 22, Ravenna, 2008. pp. 400
€ 30,00

Il volume raccoglie le relazioni al Convegno ravennate del settembre 2006, su “Dante e la fabbrica della Commedia”, tenutosi in occasione del VII Centenario dell’ideazione del poema, e ne rispecchia, anche nel ricco corredo iconografico, il carattere eminentemente interdisciplinare: all’italianistica si sono, infatti, avvicinate, con la partecipazione di noti specialisti,

la filologia classica e la biblistica, l’iranistica e la musicologia medievale, la bizantinistica e la storia del Cristianesimo, l’antropologia fisica e la storia dell’arte.

Introduzione

E. Pasquini, *Riflessioni sulla genesi della Commedia*

G.M. Anselmi, *Dante e l’interpretazione della storia*

P. Vecchi Galli, *La fabbrica della terzina*

A.M. Orselli, *Fonti dell’antica sapienza monastica in Dante*

G. Ravasi, *Dante esegeta del Salterio*

F.A. Gallo, *Dalla terzina dantesca al madrigale trecentesco. L’Ave Maria di Marchetto da Padova*

G. Ledda, *La Commedia e il bestiario dell’aldilà: osservazioni sugli animali del Purgatorio*



M. Ciccuto, *Fonti, intertesti e strategie retoriche della cultura figurativa dantesca nella Commedia*

A. Panaino, *L'aldilà zoroastriano e quello dantesco. Appunti per una riflessione comparata - va e tipologica su forme e motivi ricorrenti nei viaggi ultraterreni*

G. Chiarini, *Dante e la simbologia classica dei sette pianeti*

A. Oldcorn, *In margine al «canto» di Giustiniano*

A. Carile, *Dante e l'orizzonte bizantino*

L. Pasquini, *Riflessi dell'arte ravennate nella Commedia: nuovi contributi*

L. Battaglia Ricci, *La tradizione iconografica della Commedia*

G. Gruppioni, *Dantis Ossa: una ricognizione delle ricognizioni dei resti di Dante*

F. De Crescenzo, *Tecnologie digitali per la ricostruzione geometrica del cranio di Dante*

F. Mallegni, *La ricostruzione fisiognomica del volto di Dante tramite tecniche manuali*

A. Battistini, *Miti, leggende e personaggi di Romagna nei primi commentatori della Commedia*

A. Cottignoli, «Auctor» e «lector» in *Benvenuto lettore di Dante*

D. Domini, *Il culto di Dante a Ravenna. Tra memoria e identità*

A. Bruni, *Il pellegrinaggio ai luoghi del poeta: il Voyage dantesque di Jean-Jacques Ampère*

M.M. Donato, *Il primo ritratto documentato di Dante e il problema dell'iconografia trecentesca. Conferme, novità e anticipazioni dopo due restauri.*

A CURA DI LUIGI CANETTI - MARTINA CAROLI - ENRICO MORINI - RAFFAELE SAVIGNI

Studi di storia del cristianesimo. Per Alba Maria Orselli.

Longo Editore, Le Tessere n. 16, Ravenna, 2008. pp. 368 € 30,00

I quindici contributi di questo libro, molti dei quali basati su materiali inediti o comunque su fonti qui esaminate in maniera originale e innovativa, abbracciano tre grandi scansioni cronologiche: tarda Antichità, alto Medioevo, basso Medioevo-prima Età moderna. È una struttura che vuole offrire, tra l'altro, un'idea della lunga diacronia dei temi avviati e suggeriti dalle ricerche di Alba Maria Orselli, e che investono fruttuosamente sulle dialettiche spaziali e culturali che innervarono l'articolata unitarietà delle società cristiane e le relazioni tra i due imperi a partire dal Tardoantico; sulla pluralità e la reciproca integrazione delle più varie tipologie di fonti (letterarie, iconografiche, archeologiche, liturgiche, canonistiche, ecc.)





e perciò su una varietà di temi e figure di studio mai circoscritti da qualche astratta rubrica disciplinare; e infine, sulla ricchezza dei miti e dei riti che hanno plasmato e modificato l'immaginario religioso in oltre un millennio di storia della civiltà europea.

Prefazione dei Curatori

I. TARDA ANTICHITÀ:

A.M. Mazzanti, *Il rapporto dell'uomo con Dio. Significative definizioni di eusebeia in Filone di Alessandria*

L. Lugaresi, *Cipriano e il problema degli spettacoli. Per una rilettura dell'Ad Donatum*

S. Acerbi, *Eresia, ideologia e politica nel V secolo. Dioscoro di Alessandria e il monofisismo*

L. Canetti, «Suxerunt oleum de firma petra». *Unzione dei simulacri e immagini miracolose tra Antichità e Medioevo.*

II. ALTO MEDIOEVO:

S. Cosentino, *L'assedio arabo di Costantinopoli del 654 in una pseudo-Apocalisse del profeta Daniele poco nota*

E. Morini, «Oltre i limiti dell'ecumene». *La tipologia degli eremiti assoluti nell'agiografia greca*

M. Caroli, *Riscrivere la storia: Wandalberto di Prüm e la Vita Goaris*

R. Savigni, *Israele, la Chiesa e le genti nei due commenti di Beda agli Atti degli Apostoli*

M. Maresca, *Angelo terrestre o uomo celeste. Aspetto degli incorporei e isoangelicità dei santi tra VI e IX secolo.*

III. BASSO MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA:

A. Nanetti, *L'originale del privilegio «Religiosam vitam» di papa Gregorio X per il Monte Sinai (1274). Edizione e commento*

A. Parmeggiani, *L'iconografia della nascita della Vergine: un modello di femminilità (Gli affreschi di Mistrà, XIV-XV secolo)*

A. Foscati, «Antonius maximus monachorum». *Testi e immagini di Antonio eremita nel Basso Medioevo*

M. Perani, *Morte e rinascita dei manoscritti ebraici: il loro riuso come legature e la loro recente riscoperta*

G. Vespignani, *Santi militari, guerra santa e aquile bicipiti a Bisanzio e dopo Bisanzio (secc. XIV-XV). Considerazioni attorno alla icona di san Demetrio del Museo Civico di Sassoferato (AN)*

E. Marchetti, *Un missionario del XVIII secolo: Bartolomeo Maria Dal Monte. Nuovi materiali e linee di ricerca.*



A CURA DI MICHELANGELO PICONE

Le tre Corone - Modelli e antimodelli della "Commedia"

Longo Editore, Letture Classensi n. 37, Ravenna, 2008. pp. 184 € 20,00



Questo volume raccoglie il ciclo di conferenze dantesche che hanno avuto luogo nel corso del 2007 a Ravenna, nella Biblioteca Classense. La scelta delle tematiche trattate è opera di Michelangelo Picone dell'Università di Zurigo che ha dato, a diverso titolo, un apporto fondamentale alla realizzazione del ciclo e alla cura editoriale degli scritti che ora qui si presentano. [...]

Un viaggio affascinante nella cultura del tempo di Dante, mediolatina e volgare. Anzitutto la florida produzione delle visioni e dei viaggi nell'aldilà (dalla *Navigatio Sancti Brandani* alla *Visio Tundali*); o la prestigiosa tradizione del Roman de la Rose; o l'esame dei veri modelli di poema sacro che Dante stesso indica all'inizio del II canto dell'*Inferno*, quando riceve da Virgilio la conferma dell'investitura divina a compiere da vivo il viaggio nell'oltretomba. [...]

L'Opera di Dante e l'Istituzione Biblioteca Classense, profondamente grati a Michelangelo Picone e agli autori che con lui hanno voluto condividere l'impresa, rinnovano con questo ciclo l'alta tradizione di studi specialistici che ha costituito fin dall'esordio il tratto distintivo delle letture dantesche ravennati, nell'auspicio di un sempre nuovo e stimolante sodalizio con le eccellenze degli studi critici attorno alla figura e all'opera del Poeta in Italia e nel mondo.

I. Le tre Corone:

M. Picone, *Le tre Corone*

S. Bellomo, *Dante letto da Boccaccio*

P. Kuon, *Petrarca lettore di Dante*.

II. Modelli e antimodelli della Commedia:

M. Picone, *Gli ipotesti classici (Virgilio e Ovidio)*

S. Cristaldi, *L'ipotesto biblico: l'Apocalisse*

G. Ledda, *Dante e la tradizione delle visioni medievali*

L. Rossi, *La tradizione allegorica: da Alain de Lille al Tesoretto, al Roman de la Rose*.



FRANCO ALBERTO GALLO

“Oci”. *Voci d'uccelli in testi medievali*

Longo Editore, Le Tessere n. 14, Ravenna, 2007. pp. 88 € 10,00

Molti scrittori medievali pensavano che il canto degli uccelli fosse una sorta di linguaggio la cui sonorità era paragonabile a quella degli strumenti musicali. Il poeta dei *Carmina Cantabrigensia* dice dell'usignolo: “La voce della lira non riesce a imitare i tuoi suoni. [...] La musica del monocordo vien dietro alla tua armonia. [...] A te cede il suonatore di timpano e la tromba sonora”. Anche in *The Owl and the Nightingale*, la voce dell'usignolo è descritta con rimandi a sonorità strumentali: “La melodia sembrava quella di un'arpa o di un flauto, ma non lo era; sembrava uscita più da un'arpa o da un flauto che da una gola. [...] Cantò così acuto e forte come se si suonasse squillante arpa”. E l'allodola di Alano da Lilla addirittura: “Come un nobile citaredo, non per artificio di studio, ma per insegnamento di natura, dottissima nella scienza musicale, presenta una cetra in bocca”.

L'interesse per le voci degli uccelli attraversa tutto il Medioevo, non solo europeo. Enciclopedisti, poeti, filosofi, narratori, musicisti, miniatori se ne occupano secondo le diverse prospettive del linguaggio in cui si esprimono: latino, lingue romanze, suoni, immagini. Il libro coglie alcuni aspetti di questo complesso panorama attraverso una stretta concatenazione di citazioni testuali opportunamente scelte e ordinate.



GIANPAOLO ROMANATO

Gesuiti, guaraní ed emigranti nelle Riduzioni del Paraguay

Longo Editore, Ravenna, 2008.

In quell'angolo di Sud America dove oggi si incrociano Paraguay, Argentina e Brasile, la Compagnia di Gesù realizzò tra '600 e '700 un geniale, inedito esperimento di civilizzazione e di evangelizzazione di una popolazione indigena primitiva che colpì la fantasia di tutta la cultura europea del tempo: le Riduzioni dei Guaraní. Abbandonate e la-



sciate decadere in seguito alle vicende che portarono alla soppressione della Compagnia, le Riduzioni, di cui oggi rimangono imponenti rovine – incluse dall'Unesco fra i siti dichiarati patrimonio dell'intera umanità – divennero un mito per viaggiatori, esploratori e missionari dell'800. Oggi sono considerate l'unico elemento storicamente unificante dei paesi del Merco Sur e presentano un intreccio di problemi – antropologici, economici, linguistici, architettonici, artistici, demografici, culturali, archeologici – che ne fanno uno dei soggetti più appassionatamente rivisitati dalla storiografia latino-americana.

Questo libro, frutto di lunghi soggiorni nelle biblioteche e di indimenticabili esperienze di viaggio negli spazi sterminati dell'America meridionale – dal Perù, dove sorse la prima Riduzione, al Paraguay, all'Argentina, al Brasile – presenta una rassegna moderna e completa sull'argomento, aggiornata con gli ultimi studi apparsi in lingua spagnola e portoghese e originalmente collegata con l'emigrazione italiana ottocentesca e primo novecentesca, che andò a stabilirsi proprio a ridosso del territorio delle antiche missioni. Le straordinarie realizzazioni dei nostri connazionali si sono intrecciate infatti con l'eredità della "Repubblica guaranítica" costruita dai gesuiti e costituiscono oggi il vero fattore storico-identitario del Rio Grande do Sul, lo Stato brasiliano più dinamico ed evoluto.

IL PENSIERO MAZZINIANO. DEMOCRAZIA IN AZIONE.
Anno LXIII, numero 1, Gennaio-Aprile 2008.

Editoriali e commenti

Una minoranza che sa di esserlo e non ne ha paura, P. Caruso
L'oro e loro di Napoli, G. Zannelli

Saggi e interventi

PRIMO RISORGIMENTO

Mazzini e l'Ungheria: idee, azioni e libertà, R. Pancaldi
*Giuseppe Mazzini. Aspetti del suo pensiero democratico. Una teo-
ria delle forme di governo*, C. Carini
Mazzini, Roma, Democrazia, L. Gualtieri
Immagine e mito di G. Garibaldi nella recente storiografia, F. Torchiani
Mazzini e Tocqueville: un rapporto dialettico, S. Pozzani





SECONDO RISORGIMENTO

In memoria dei fratelli Carlo e Nello Rosselli, L. Bagatin

Il dilemma del battesimo, C.L. Farkas

TERZO RISORGIMENTO

Una possibile interpretazione dei risultati elettorali, D. Mirri

I partiti politici e la loro funzione, G.F. Fontana

Da Anfuso a Fini: una parabola che inquieta, G. Properzj

STUDI REPUBBLICANI

Les banlieues francesi: prospettiva di analisi, J. Ruffilli

La rincorsa alla scuola di massa, A. Buda

LIBRI, CULTURA, SOCIETÀ

Tra bamboccioni e bulli: giovani, colti e perdenti, F. Milandri

L'impronta storica della privacy tra eredità anglosassone e principi cattolici, A. Buda

La conversione di Magdi Allam, A. Chiti-Batelli

Scelta ragionata, A. Protasoni

L'opzione, M. Barducci

Segnalazioni, a cura di A. Sfienti

RILETTURE

I baffi di Radetzky, F. Serantini

Pubblicazioni A.M.I.

Statuto A.M.I.

Recensioni

LIONELLO LEONI

Il Libero Muratore: un Ulisside del terzo millennio?

Prefazione di Bent Parodi di Belsito

Seconda edizione, Edizioni Krypton, 2008. pp. 245 € 12,00

di Morris L. Ghezzi

Ulisse, il più discusso e probabilmente il più affascinante fra i personaggi-persona della cultura occidentale di tutti i tempi, è sempre presente come un protagonista della plurimillenaria avventura cosiddetta spirituale dell'uomo in un contrasto di valutazioni spesso esageratamente unilaterali, giudicato ora in modo soltanto positivo per le sue virtù, ora in modo soltanto negativo per i suoi vizi. Ci si è chiesti per quale motivo l'astro di Ulisse non sia mai tramontato nel corso dei secoli, e la convincente risposta che è stata data è questa: Ulisse è una figura che ha acquisito le caratteristiche di un individuo dai molteplici aspetti umani, in uno o in alcuni dei quali è possibile identificarsi. Ulisse è ognuno di noi perché consuma in sé ogni umana esperienza. François Hartog ha definito l'Ulisse dell'Odissea, che con l'Ulisse di Dante costituisce la coppia paradigmatica primaria dell'uomo alla ricerca di se stesso, "il viaggiatore" esistenziale che in sé "ha visto" e "sa" perché "ha visto".

La poliedricità e l'ambiguità di Ulisse hanno attirato la mente e la vena di poeti, romanzieri, filosofi, critici letterari, drammaturghi, musicisti e altri esperti in differenti materie, appartenenti alle culture di molti paesi: sono nord-ame-



ricani e latino-americani, europei (italiani, greci, spagnoli, francesi, tedeschi, portoghesi, russi e altri), africani, indiani, caraibici. Ogni autore ha colto l'aspetto o gli aspetti più congeniali alla sua creatività.

La prima parte del saggio di Lionello Leoni è una rassegna delle rappresentazioni figurative di Ulisse nella cultura occidentale, dal 3500 a.C., da Ulisse divinità caria, sino ai giorni nostri.

Sull'Ulisside (Ulisside, come è noto, è un patronimico; il patronimico è tipico del mondo greco antico), sul figlio ideale di Ulisse, su un epigono dell'eroe quale l'autore del libro auspica possa diventare l'uomo del terzo millennio, è incentrata la seconda sezione del saggio.

L'Ulisside come è concepito da Leoni è un uomo vero, "mangiatore di pane", il cui spazio vitale è la terra, è un uomo concreto, operativo, un uomo "a misura d'uomo" intelligentemente immerso nella quotidianità esistenziale, che, appropriatosi di alcune qualità positive del "padre" ideale, lancia una sfida sull'esempio dell'Ulisse dantesco, ma la lancia a se stesso (non è quindi prometeico), conscio della propria finitudine, e aspira a superare le proprie Colonne d'Ercole sapendo però di approdare a una "nuova terra" interiore feconda. I "voli" dell'Ulisside (non si tratta di un unico "volo") non sono dunque "folli", insensati, temerari, come è invece il "volo" dell'Ulisse dantesco perché irraggiungibile è l'eccelso traguardo a cui ambisce ed egli è per conseguenza destinato a soccombere; i "voli" dell'Ulisside sono per contro "voli" razionali, siano pure avventurosi, sono "voli" circolari (il cerchio è sempre più ampio), sono *nostoi*, ritorni dell'uomo a se stesso la cui meta è la sua coscienza.

Matrice di questi voli è la "conoscenza", il cui concetto, attribuibile all'Ulisside del terzo millennio, Leoni ha desunto, con opportuni adattamenti, da religioni antiche e primitive; è un concetto incentrato sulla pronuncia del "nome", della "parola-nome" come fonte di energia creatrice di realtà. Penetrare in uno stato creativo, pronunciando la "parola-nome", significa "conoscere".

Per l'Ulisside "conoscere" mediante la "parola-nome", che ad avviso di Leoni non può essere altra che "uomo", equivale ad acquisire volitivamente, attingendo le energie necessarie dal proprio misterioso centro intimo, dalla propria arcana sorgente unificatrice e propulsiva interiore — la si chiami "io" o altrimenti — la potenza creatrice e ordinatrice di se stessi, cioè la capacità di dare a se stessi una struttura etica unitaria solida, assestata, compatta ed euritmica, che è la condizione per agire in modo costruttivo nella quotidianità del consorzio civile al fine di migliorare il "mondo" in cui vivere. È dunque la "parola" dell'uomo che crea l'uomo. L'Ulisside del terzo millennio dev'essere pertanto un uomo essenzialmente etico.

Leoni si chiede perché il Libero Muratore si identificherebbe con l'Ulisside del terzo millennio. La risposta che dà è semplice: perché lontano dal frastuono mondano, in seno a quella "società separata" (come l'ha definita il massone Fichte), che



non è quindi segreta, qual è la Libera Muratoria, può più agevolmente e compiutamente venire foggiate quell'uomo della cui presenza operativa si avverte l'improrogabile necessità nel consorzio umano. La scuola massonica è infatti una scuola eminentemente etica, ed etico è, conseguentemente, il contenuto "culturale" del suo insegnamento, confluendo nell'ampio concetto di "cultura" quelli di educazione, di formazione, di affinamento dell'uomo affinché giunga al possesso della sua autentica natura umana. La cultura massonica è un processo formativo evolutivo, un viaggio dall'individuale all'universale, che, dopo una preliminare fase catartica, prosegue con la formazione della coscienza universalistica del Massone in virtù della quale egli è in grado di operare nel mondo "per il bene e il progresso dell'Umanità": perché questo è lo scopo finale del "viaggio" culturale massonico. Di fronte all'Ulisside muratorio, all'inizio del terzo millennio, si raduna e si agita una folla di problemi, la presenza di alcuni dei quali fa tremare le vene e i polsi, che esigono soluzioni urgenti ed efficaci per salvare l'umanità attuale dal fallimento materiale, morale e spirituale che incombe su di essa. La Libera Muratoria, come istituzione, ha la capacità di essere, nonostante gli ostacoli che vengono frapposti dall'esterno in alcuni paesi del mondo, il centro di diffusione nella vita civile di un neoumanesimo essenzialmente pratico imperniato sull'etica, più specificamente il centro di raccolta, di vaglio, di elaborazione, di sintesi, di armonizzazione di idee e di programmi operativi (alcuni può realizzarli direttamente), tutti mirati a risolvere i problemi, quelli impellenti e quelli meno urgenti, che investono e in alcuni casi travagliano l'umanità. L'impulso e la volontà della Libera Muratoria di salire alla ribalta della vita civile per compiere questa nobile funzione, come è avvenuto proficuamente in passato — durante l'Italia liberale, ad esempio — non mancano sicuramente; e non manca neppure il coraggio, quel coraggio che era una prerogativa dell'indomito eroe odisseo, di perseguire incessantemente questo scopo sublime.

L'etica è dunque, secondo Leoni, la "virtù" che l'Ulisside muratorio deve porre sul gradino più alto della sua scala assiologica, cioè dei valori in cui crede e ai quali tende a conformare la sua condotta, affinché all'etica — all'etica massonica, che è un'etica laica universalistica della solidarietà — impronti il suo quotidiano agire nel mondo.

In questo particolare periodo storico — scrive Bent Parodi nella prefazione al libro — raccontare di Ulisse e focalizzare l'attenzione sul senso dell'etica e della responsabilità dell'uomo risulta fertile in quanto oggi se ne avverte enormemente la necessità per sfuggire agli pseudomoralismi e ai valori virtuali che in maniera effimera compaiono e scompaiono sullo scenario presente.



LUCIANO CANFORA

Filologia e libertà

Editore Mondadori, Milano, 2008. pp. 149, € 13,00

di Fabio Martelli

Secondo una recente, fortunata, ma inquietante scuola di pensiero di origine anglosassone, la storia prenovocentesca sarebbe solo un'ineludibile introduzione allo studio di quella contemporanea, la sola di una certa utilità perché rideclinabile in scienza politologica.

A questo bizzarro assunto ha risposto con efficacia, fra gli altri, Luciano Canfora, uno dei nostri massimi studiosi della civiltà e della storia greca; la sua produzione da tempo ben dimostra come ogni categoria sociale e politica risulti comprensibile solo da una prospettiva di lunghissimo periodo.

È in tale ottica che Canfora, alternando lo studio del dialogo dei Melii in Tucidi- de all'analisi del significato della "riscoperta" della Biblioteca del Patriarca bizantino Fozio in seno allo scontro tra cattolici e riformati o a quella circa il dibattito sull'Antico. Da Robespierre a Napoleone (passando per Volney) risponde con puntualità alle più scottanti e importanti domande del tempo nostro, infrangendone le comode certezze e i più consolidati miti utopici o distopici.

Gli interrogativi con cui Canfora si è confrontato non sono certo marginalità erudite: ad esempio, gli si è chiesto, l'idea di democrazia è anch'essa un'ideologia, cioè è un segmento del lessico politico di un momento dato, fisso nel tempo e nello spazio, in ontologia pura, sempiterna e autoreferenziale?

E ancora, lo studio della classicità è materia estranea alla politica o invece dialoga con essa in modo ambiguo e talvolta perverso (si pensi ai saggi su Rosenberg e sul "Papiro di Dongo" o ancora sulla "sentenza" di Gentile)?

La libertà può essere "asportata" o meglio quanto di essa rimane dopo che le istanze universalistiche dei liberatori l'hanno imposta con le armi in altri paesi?

È perciò quasi con sollievo che, a fronte di questi scenari inquietanti, con questo suo ultimo saggio Canfora conduca il lettore verso l'approdo sicuro di una metodologia capace di difenderlo dai miti del potere; già il sottotitolo, collegando i concetti di filologia ed eversione si propone una sicura chiave interpretativa: in estrema sintesi si può affermare che il valore virtuosamente perturbante della filologia risiede nella sua stessa deontologia, in quel suo dovere di sezionare, decostruire e ricostruire qualsiasi testo senza mai arrestarsi dinanzi ai veti dell'Autorità.

È questo un obbligo a volte doloroso, così come quando il filologo si trova dilacerato tra la fedeltà al suo credo religioso e quella al rigore del suo sapere. Canfora ci ricorda così che ogni verità assoluta, ancorché laica, finisce per trasformarsi in "reli-



gione del libro”, sacralizzando qualche testo che per tal sua natura non dovesse essere sottoposto a esegesi.

Il caso più evidente è rappresentato dalle resistenze della Chiesa cattolica all’indagine filologica della Bibbia. Eppure anche le gerarchie protestanti, nate da uno scisma che riaffermava il diritto alla lettura individuale della scrittura, accettarono di superare questa impostazione dogmatica; anzi, fu solo sfruttando il conflitto tra queste due confessioni che alcuni filologi gesuiti ebbero il pretesto per superare questa granitica muraglia. Sarà poi l’Illuminismo a smantellare ogni tradizionale censura alla lettura storicizzata della Bibbia.

Eppure anche i lumi, portando a conclusione il lungo processo di secolarizzazione della cultura, introdussero, sillogizzando, una nuova “rivelazione”: se tutti i teologi avevano per secoli mentito circa l’esegesi biblica, doveva conseguirne che le religioni tutte e persino l’esistenza stessa di Dio erano falsità sancite dall’Ancien Regime, creando così nuovi dogmi in nome della Ragione quale nuova divinità. Del resto gli studi di Canfora mostrano assai bene come ogni nuovo sistema totalitario ha avuto premura di affidare all’acribia dei filologi uno spazio di riflessione autonoma sui loro nuovi “libri sacri”: pertanto i censori sovietici o nazisti si mostrarono ben felici di scoprire tra i miti studiosi del sapere classico inediti eretici da inviare a roghi di sapore antico.

Una lezione, questa, particolarmente inquietante per la nostra epoca in cui il concetto stesso di Democrazia si è trasformato in un altro dogma laico: dietro questo nobile nome, secondo Canfora, vi è ormai solo un’icona priva di contenuti, indisponibile a ripensarsi fuori dalle astrattezze e in funzione, invece, delle concretissime esigenze di milioni di individui calati nella realtà.

Un’ultima avvertenza circa la menzione di Fozio e della sua biblioteca, una materia cui Canfora ha dedicato studi brillanti e innovativi che il lettore potrebbe però ignorare, rischiando di pensare a Bisanzio come a un deserto culturale, dominato da fanatici avversari della classifica (un po’ come la descrive la propaganda araba nell’opera “Sogno” di All-Massun). Bisanzio fu invece la forma “romea” in cui si trasformò il modello imperiale ecumenico ellenistico e poi romano. Circa la Biblioteca il conflitto tra censura del potere ed eversione filologica si inverò nell’oblio in cui precipitarono i teologi cattolici nella resistenza alla sua edizione critica elevata tanto da Roma quanto dalle gerarchie protestanti.

