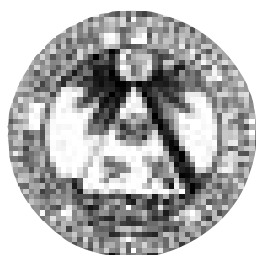


HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 1/2004

• EDITORIALE

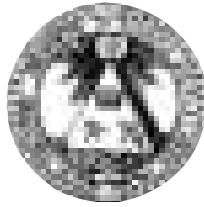
- 3 La Città dell'Uomo
Antonio Panaino
- 9 M come Musica
Bent Parodi
- 21 La *Musica Rituale Massonica* Opus 113 di Jean Sibelius. "La Grande Sconosciuta"
Patrizio Comparini
- 44 Giustizia è !!!
- 45 Interpretare il fenomeno gnostico
Ezio Albrile
- 55 L'Occultismo moderno tra Éliphas Lévi ed Aleister Crowley
Antonio D'Alonzo
- 81 Angelo Soliman. Il primo Venerabile africano
Moreno Neri

• SEGNALAZIONI EDITORIALI

90

• RECENSIONI

- 97 CARLO GALLI, *La guerra globale*. Editori Laterza, Saggi Tascabili. Bari, 2002.
Fabio Martelli
- 101 GIOVANNI MONTANARI, *Ravenna: l'iconologia. Saggi di interpretazione culturale e religiosa dei cicli musivi*. Longo Editore Ravenna, Le Tessere 7. Ravenna, 2002.
Antonio Carile



HIRAM, 1/2004

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

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

Comitato Scientifico:

Presidente: Orazio Catarsini (Univ. di Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Enrico Bruschini (Accademia Romana) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Silvio Calzolari (Univ. di Bologna) - 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) - Panaiotis Kantzas (Psicoanalista) - 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) - Giovanni Morandi (Giornalista) - 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 (Istituto Orientale di Napoli) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio Saporetti (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Serri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatra) - Gianni Tibaldi (Univ. di Padova f.r.) - Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni:

Giuseppe Cagnetti (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) - Roberto Fondi (Univ. di Siena) - Giorgio Galli (Univ. di Milano) - Umberto Gori (Univ. di Firenze) - Giorgio Israel (Giornalista) - Ida Li Vigni (Saggista) - Michele Marsonet (Univ. di Genova) - Aldo A. Mola (Univ. di Milano) - Sergio Moravia (Univ. di Firenze) - Paolo A. Rossi (Univ. di Genova) - Marina Maymone Siniscalchi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Enrica Tedeschi (Univ. di Roma "La Sapienza")

Corrispondenti esteri:

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

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

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

Art director e impaginazione: Sara Circassia

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

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

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

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

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Amministratore Unico 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.

HIRAM viene diffusa in Internet sul sito del Grande Oriente d'Italia: www.grandeoriente.it

E-mail della redazione: rivistahiram@grandeoriente.it

La Città dell'Uomo

di **Antonio Panaino**
 Università di Bologna
 Direttore scientifico di HIRAM

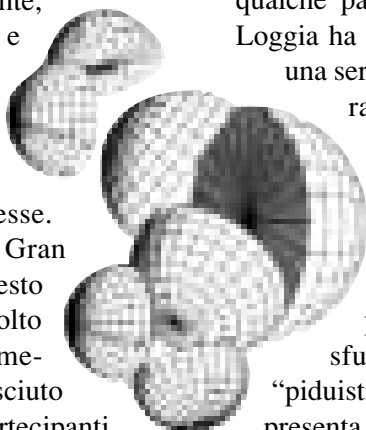
The "Town of Man" (La Città dell'Uomo), or better, the "Town of Peoples", is the title of the next Grand Lodge of the Grand Orient of Italy, Palazzo Giustiniani, which will take place in Rimini on the 2nd, 3rd and 4th April 2004. This meeting — as already done in the previous four years — will offer, in addition to the ritual works in the Third degree, a number of public discussions, round tables and talks with scholars, journalists and other intellectuals belonging to the craft or not. Such an experimented version of the Grand Lodge has been attracting a large number of interested persons who desired to acquire a better knowledge of our tradition and institution. Its impact has been very seminal because the Italian public opinion had (and has) the opportunity to hear the yearly "message" sent by the Most Venerable Grand Master Gustavo Raffi to the country, a message concerning the ethical and philosophical subjects and projects that will be endorsed by our craft or that we would like to support and to discuss during the year. This way we try to explain to a larger public not only the historical reasons of our great past, but also and in particular the ethical role and spiritual importance of the Universal Freemasonry in the present time and in the present social context. In fact we think that our cultural identity has to be clearly stated and presented without confusion with any kind of secret societies or political associations; in addition we believe that the public opinion has to know what actually Freemasonry is. Although our "initiated" experience of human sociability and our ritual and esoteric methodology cannot be simply described, we can and we must underline the landmarks and the minima moralia which distinguish the craft, emphasizing the strong multireligious, interethnic and cross-cultural principia represented by the Universal Freemasonry, particularly now, in a difficult time of mundialization, where our ideas still represent an unicum over the World and their importance results to be remarkably seminal.

Tra pochissimi giorni, il 2, 3 e 4 di aprile, si terrà a Rimini, presso il Palazzo dei Congressi (via della Fiera n. 52) la quinta Gran Loggia del Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani, massima assemblea per importanza nella nostra comunione.

Questa assise si svolgerà ancora una volta secondo la formula inaugurata nel 2000 e sviluppata negli anni successivi, ossia in un contesto che vede affiancare i lavori rituali (in camera di maestro) con una serie di seminari di studio, dibattiti, tavole rotonde, presentazioni di libri, esposizioni di opere d'arte, etc.



Tale appuntamento, al di là delle fondamentali scadenze amministrative e di governo interne alla nostra istituzione, è divenuto progressivamente, anche in ambito europeo e segnatamente nei circuiti muratori internazionali, un modello che ha senza dubbio suscitato molto interesse. Innanzitutto, tale Gran Loggia, grazie al contesto ricettivo e logistico molto favorevole, ha enormemente favorito e accresciuto il numero dei Fratelli partecipanti, spesso accompagnati dalle famiglie, da amici e comunque da persone interessate ad acquisire una più diretta conoscenza del “misterioso” universo massonico. Inoltre, si deve sottolineare la decisione assunta dalla Gran Maestranza di “aprire” il Tempio (ovviamente in tornata bianca e non più in contesto rituale) ai profani; in tal modo si è infatti anche permesso alle autorità cittadine e nazionali, presenti alla cerimonia, di sedere all’Oriente, in occasione dell’allocuzione del Venerabilissimo Gran Maestro. Molto successo hanno sortito i temi generali proposti negli anni passati; li ricordiamo per comodità dei lettori: “La primavera della Massoneria” (Rimini 7-9 aprile) nel 2000; “La centralità dell’Uomo” (Rimini 6-8 aprile) nel 2001; “Le vie del Dialogo” (Rimini 5-7 aprile) nel 2002; “Il diritto alla Felicità” (Rimini 4-6 aprile) nel 2003, i cui atti sono stati editi o risultano in corso di imminente pubblicazione.



Queste scelte hanno ovviamente avuto una serie di effetti molto significativi e sui quali sembra ancora opportuno spendere qualche parola. La visibilità della Gran Loggia ha in primo luogo “disinnescato” una serie di “miti negativi”, che ancora aleggiavano nell’opinione pubblica. Una “società segreta” infatti non riceve migliaia di ospiti, né propone apertamente ad essi i suoi messaggi etico-morali o i suoi progetti; una società di uomini sfuggenti e incappucciati, di “piduisti” occulti e invisibili, non si presenta con orgoglio e fierezza dinanzi alla società civile nella sua complessità, né raccoglie intorno a sé tanti consensi. A controprova di quanto si afferma valgono gli innumerevoli saluti, nonché le molte manifestazioni di simpatia indirizzate al G.O.I.; si ricordi in proposito che proprio in occasione dell’ultima Gran Loggia (Rimini 2003), la lettura dei messaggi di saluto inviati al Gran Maestro dalle autorità dello Stato, del Parlamento, dei Consigli Regionali e Provinciali, dei Comuni e di altre Istituzioni riconosciute e non, ha occupato più di 15 minuti, a dimostrazione che in pochi anni la comunione massonica italiana raccolta sotto i labari del Grande Oriente d’Italia, Palazzo Giustiniani, ha compiuto una svolta significativa dagli indiscutibili benefici: rispetto, visibilità, riconoscimenti continui, giudizi più equilibrati sulla storia e sulle finalità della comunione, maggior partecipazione dei giovani, interesse ed informazione non faziosi da parte della



stampa, dei *mass media* e soprattutto del mondo della cultura. Non stupirà allora il constatare che una tale operazione ha contemporaneamente acuito la preoccupazione di nemici storici, in particolar modo tra quelle forze che storicamente hanno cercato di avversare il trinomio “Libertà, Fraternità, Eguaglianza”, e che si fanno paladine di controvalori intolleranti e profondamente reazionari; si rammenti, uno per tutti, il caso di Forza Nuova ed il suo (peraltro ridicolo) tentativo (proprio lo scorso anno) di impedirci di tenere regolarmente la Gran Loggia.

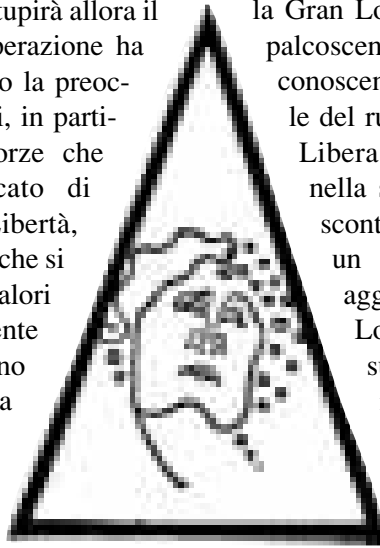
Questo rivolgimento, per alcuni versi anche “mediatico”, ha ovviamente prodotto un certo dibattito interno. In un’istituzione tradizionale e democratica, come la nostra, ciò era più che naturale, se non doveroso. Molti Fratelli hanno accolto con slancio tale impostazione, altri però possono aver vissuto tali eventi non tanto come una sorta di rinnovamento, ma quasi come uno stravolgimento di antichi costumi. Mi sembra che su questo punto siano quindi necessari alcuni circostanziati chiarimenti.

La ritualità e la regolarità dei lavori non è stata mai messa in dubbio o svilita nel corso di questi anni; si è soltanto evidenziata una “primavera” massonica attraverso una serie di manifestazioni che hanno reso sempre più difficile nella moderna società civile l’ignoranza — e con essa la semplice demonizzazione —

della realtà massonica. In questo senso la Gran Loggia è divenuta anche un palcoscenico di promozione della conoscenza storica, civile e culturale del ruolo e del significato della Libera Muratoria Universale nella storia, campo nel quale si scontava un certo isolamento ed un approccio inadeguato. Si aggiunga, inoltre, che la Gran Loggia non è rimasta isolata; sul suo esempio, si sono moltiplicate le attività culturali dedicate alla Massoneria ed all’esoterismo, in contesti che si sono distinti per il sempre più crescente

livello scientifico e accademico sia dei relatori sia dei partecipanti.

Giacché ad essere criminalizzati noi non ci stiamo, è per questa ragione che non abbiamo avuto timore, in particolar modo poi nel caso di tutti coloro che hanno assunto ed assumono responsabilità di vertice nella Comunione, a palesare pubblicamente le nostre appartenenze, la nostra identità, i progetti, i valori etici e culturali che rappresentiamo e testimoniamo. Dobbiamo inoltre rammentare che in molti paesi — europei e non — diverse Comunioni Massoniche tengono celebrazioni di carattere pubblico (quasi si trattasse di eventi sociali di rilevanza pubblica); ciò avviene in particolar modo in quelle società ove nella comunione massonica si incontrano, senza mistero alcuno, vere e proprie figure istituzionali dello Stato (come il sovrano o membri





della famiglia reale) o/e delle confessioni religiose più diffuse nel paese.

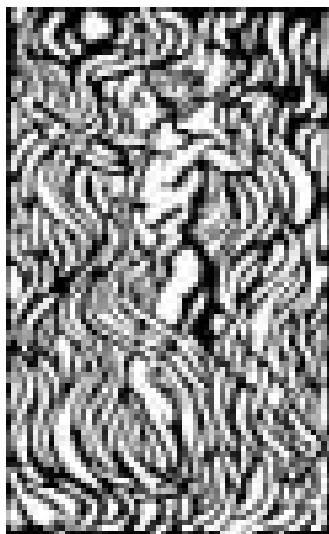
A fronte di tali situazioni estere, la nostra formula è divenuta certamente quella a più alta e complessa valenza culturale; il contenitore che offre uno specchio più ampio della complessità massonica, dei suoi interessi intellettuali ed esoterici, della sua azione nel sociale attraverso istituzioni impegnate nel volontariato e nella solidarietà. Nel nostro come in tutti gli altri casi, è stata ed è sempre essenziale la distinzione netta e invalicabile tra la dimensione esoterica e rituale e quella, invece, sociale, da cui, però, nessuna istituzione che abbia numeri, forza, ruolo e impatto significativi nella società moderna potrebbe esimersi. In questo senso, una Massoneria capace di contare nella cultura del paese per i valori ideali di cui essa è naturale portatrice non può essere “coperta” o “sfuggente”, ma, al fine di portare la luce, essa deve posizionarsi là dove il suo messaggio ed i suoi latori istituzionali siano visibili, anche se nei modi e nelle forme dovute.

Quest’anno il tema che accompagnerà e inquadrerà i lavori rituali e le discussioni profane è, come forse molti già sapranno, quello della “Città dell’Uomo”. Tale tema potrebbe apparire poco massonico o addirittura “profano”, ossia per quanto “culturalmente” interessante,

senza relazione diretta con la storia e le finalità del Grande Oriente. Anche in questo caso ci sembra opportuno cir-

costanziare meglio le motivazioni prettamente muratorie di tale programma.

La Città non è solo luogo profano, ma è *in primis* spazio sociale, spazio umano, luogo di sociabilità e di progresso civile. Non è un caso che l’uomo sia stato definito da Aristotele “animale politico” e che proprio la dimensione “politica”, così come concepita nella cultura greca si riferisca espressamente alla

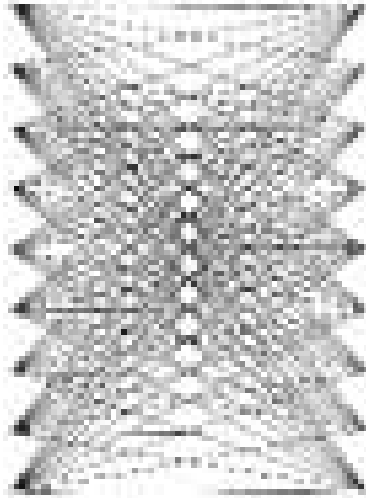


“città” (*polis*). La fondazione di una città, sin dal mondo antico, costituiva infatti un’operazione non solo profana, talora di carattere politico-militare (anche nell’accezione più sveltita del termine), ma anche e soprattutto esoterica, in quanto presupponeva l’individuazione dello spazio umano da delimitare e da sottrarre al caos della foresta o del deserto, del mondo degli animali e dell’imprevedibile, insomma del non-umano e del non civile, ove non regna altra legge se non quella della sopraffazione. La città quindi presuppone una comunità, valori, leggi, norme, abitudini, costumi, stili, arte etc. Implica un cammino che ha radicato l’uomo al suolo ed alla terra dopo un lungo vagare e che magari ora lo contrappone a chi ancora vive da nomade.



Di fatto predisporre lo spazio della città era ed è come se si disegnasse quello di un tempio; si ricordino a questo proposito, ad esempio, Romolo e Remo, impegnati nella delimitazione dei confini dell'Urbe attraverso l'aratura del *limes*, atto certamente non profano. La scelta del terreno, della posizione, del luogo, ma soprattutto del tempo migliore per fondare una città poteva necessitare la consultazione di *omina* diversi, astrali, terrestri o di altro genere, e poteva per giunta richiedere lunga attesa, come nel caso della determinazione del momento astrale più favorevole ed opportuno, secondo le regole della cosiddetta astrologia "catarchica", che ebbero origine in India. La Città, come spazio umano delimitato, a sua volta inclusivo di altri spazi, civili, pubblici, religiosi, sacri e profani, è quindi realtà oltremodo complessa, non priva di implicazioni esoteriche. Non a caso le città sono poste sotto la protezione di divinità, numi o santi tutelari e protettori, sono circondate da mura e torri, che devono essere riconsacrate, soprattutto se la città subisce un particolare evento che la profani o che ne stravolga la storia. Le porte della città segnano un confine spesso demarcato non solo da difese fisiche (bastioni, rivellini, torrioni, valli, cancelli, etc.), ma anche da simboli che evocano

una "copertura" magico-protettiva dello spazio urbano (immagini sacre, corna, simboli apotropaici, statue minacciose).



La Città è anche il luogo dei suoi eroi, divinità, santi, martiri; è il contesto in cui si erigono templi, talora nella posizione più elevata (acropoli). La storia e la comprensione della città rimanda quindi alla stessa storia dell'umanità e del suo lungo cammino. Per tutte queste e altre ragioni, è sembrato che quello della "Città" fosse un tema unificante per aprire e stimolare una serie di riflessioni

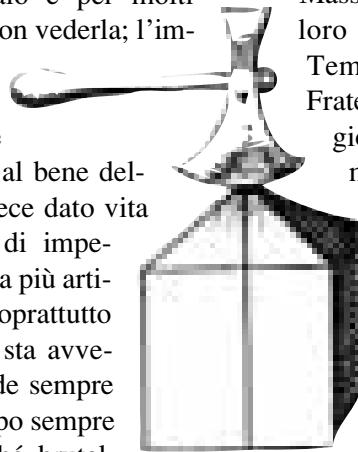
più profonde; innanzitutto sul rapporto contraddittorio e dialettico tra Città, intesa come municipio, luogo di tradizione e di identità antica, e realtà globale; tra dimensione contingente e realtà virtuale, tra identità locale e multiculturalismo. Ci sembrano questi alcuni degli interrogativi sui quali la tradizione massonica, sorta *in città*, poiché fu resa possibile da una realtà di sociabilità urbana, di muratori operativi uniti dal desiderio di costruire, ha ancora molto da dire.

La realtà cittadina, e soprattutto quella metropolitana, produce inevitabilmente spazi molteplici, alcuni talora mutualmente esclusivi e impenetrabili. Per molti la città diviene così luogo di emarginazione, di isolamento sociale, umano, psichico. La città delle nuove povertà, dei diseredati, dei malati, così come quella



degli emarginati esiste sempre, ma crea imbarazzo o scandalo e per molti pare più opportuno non vederla; l'impegno sociale della Massoneria, le sue tradizioni antiche volte al progresso e al bene dell'umanità hanno invece dato vita a molteplici forme di impegno, che meritano una più articolata riflessione, soprattutto se ci si pone, come sta avvenendo, dinanzi a sfide sempre più grandi, e purtroppo sempre più necessarie, poiché brutalmente suscitate dai drammi di cui il mondo post-moderno e globalizzato è oggi colpito.

La città è, come lo è sempre stato, anche luogo di conflitti sociali, culturali, religiosi; nella città è stato inventato il ghetto; la città è talora spazio negato o tagliato; non solo come è stato a Berlino o a Gorizia, da un muro e da eserciti armati, ma anche da culture e religioni e soprattutto da progetti contrastanti.



La Città possibile è quella che i Massoni provano a costruire, prima nel loro Tempio Interiore, quindi nel Tempio Massonico con gli altri Fratelli, e infine nella realtà di tutti i giorni, ove sono chiamati a dare il meglio di sé per la società civile, *nella* società civile.

Tale Città possibile è sempre stata vista come un rispecchiamento della Città di Dio, di una città futura, celeste e perfetta. La nostra speranza, fondata peraltro sulla coscienza di non detenere la verità assoluta, ma di

operare per la sua scoperta ed il suo raggiungimento, ci porta a raccogliere voci e culture diverse, a creare una grande catena d'unione che da diversi secoli ci affratella.

Per questo la Massoneria — soprattutto il suo tempio — si pone come città di Dio almeno in potenza, come cantiere dalla volta ancora scoperta, ancora da ricoprire; insomma come luogo di speranza e di ricerca alla gloria del G.A.D.U.

Diversi saranno gli incontri previsti intorno a questo comune denominatore:

Venerdì 2 aprile:

(10,30 – 12,30): "LA CITTA' GLOBALE";

(15,30 – 17,30): "L'ALTRA CITTA': SOFFERENZA ED EMARGINAZIONE";

Sabato 3 aprile:

(10,30 – 12,00): " LA CITTA' NEGATA ";

(15,30 – 17,30): "LA CITTA' POSSIBILE ";

Domenica 4 aprile:

(10,30-12,30): "CITTA' DELL'UOMO - CITTA' DI DIO".



M come Musica

di **Bent Parodi**
Saggista

The Author starts from the assumption that Music, as vibration, is one of the most important basic elements of the cosmic creation. The A. analyzes and describes the acoustic nature of reality, following an intuition that goes back to many different ancient traditions, as those of Indians, Egyptians, Greeks and of the Jewes, which show many parallels with the Brazilian and Polynesian cultures too. This "intuition" has been confirmed by the experimental scientific analysis, according to which the Big Bang, that is the primordial cosmic explosion, could be defined as the "great initial note". During the Romantic period, also philosophers like Hegel and Schopenhauer considered Music as the privileged and main way for ascending to the divine dimension and for reaching the Absolute because, differently from all the other Arts, Music restores the deep essence of reality and not only a reflection or a mere image of it.

Le radici della musica

In principio fu la musica e la musica fu l'epifania del cosmo. Quest'affermazione così perentoria va intesa nel senso letterale, dal punto di vista del mondo manifestato: la musica è cosmogonia, primo momento udibile nel processo di esplicitazione dell'Assoluto, del Non-Manifesto. Lo è per l'intuizione mitica universale, lo è per la verifica sperimentale della fisica: la forma è risposta alla frequenza, ogni ente appare in virtù del numero delle oscillazioni prodotte dal moto vibratorio, è la sua realtà energetica a conferirgli un aspetto piuttosto che un altro. Mutata la frequenza, muta inesorabilmente anche l'ente.

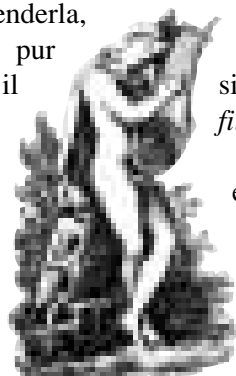
La vibrazione, dunque, è alle radici del processo creativo (e, in tal senso, si può dire correttamente che la creazione è continua, ancora e sempre in atto): nuove galassie si vanno formando nel vuoto apparente, mondi scompaiono per riapparire in forme inedite. Il segreto di questo *continuum* va decifrato a livello subatomico, nella "danza degli elettroni", che il fisico Fritjof Capra ha suggestivamente accostato alla "danza di Śiva" (*Il Tao della fisica*). Non tutto, in natura, è apparente e, perciò, irreal: al di là del mobile flusso delle impermanenze v'è un elemento costante che collega il piano dell'essere con l'esistenza (*ex-sistere* vuol dire "emergere"): la vibrazione. Essa non è altro che la prima manifestazione della



Forza una, che dà vita ai mondi e li conserva, l'unica energia che permea di sé l'universo in espansione. E' la vibrazione, creatrice inesauribile di forme, a cosmizzare la totalità dell'esistente, a renderla, in certo qual modo, ordinata pur nella varietà, ad armonizzare il molteplice in unità.

Vibrazione, termine caro agli scienziati agnostici, è la musica dell'universo; le frequenze l'insieme delle note, la "scala" che traduce le potenze in atti.

Il mondo è, perciò, espressione d'una immensa scala musicale, ogni creatura corrisponde ad un'ottava. Da qui, con un paziente lavoro di scavo filologico, l'etnomusicologo Marius Schneider ha potuto affermare che il mondo è "musica solidificata". La sua indagine meritoria ha privilegiato la mitologia orientale, indiana soprattutto. Il significato della musica è una miniera di informazioni, che dimostra come l'intuizione arcaica e tradizionale abbia colto nel segno: il misticismo è conoscenza acustica del Reale, ovvero conoscenza della natura acustica della Realtà (la cosmogonia è un "sacrificio sonoro"). Nel *R̥g-Veda*, Vac, la "Voce" forgia i mondi, modulando le sue note. Più di mille anni dopo, l'evangelista Giovanni stabilirà l'equazione Dio-Parola, anche nella tradizione occidentale. Ma l'intuizione è ovunque attestata: in Brasile la tribù degli Uitoto afferma che "la Parola diede origine al Padre" (cioè, l'Essere supremo celeste); in Polinesia il demiurgo è Iao, la Parola stessa, che crea



gli uomini e le cose. La "teologia per *Logos*", la credenza che l'universo sia nato da un'espressione sonora del Divino, è riscontrabile in quasi tutte le culture. E basti qui ricordare il dio Ptah, di Menfi, che crea col pensiero e con la parola (*Teologia menfita*, III millennio a.C.).

Sarebbe agevole moltiplicare gli esempi, ma è certo più utile stabilire uno straordinario raffronto col *big-bang*, l'esplosione primordiale che circa 17 miliardi di anni fa diede avvio a questo universo. Il *big-bang*, confermato dall'osservazione sperimentale, fu la grande "nota" iniziale che segnò il principio del più grande concerto polifonico che si sia mai udito (e visto). A livello laico, perciò, la cosmologia del XX secolo ha dato sostanzialmente ragione all'annuncio di San Giovanni: *In principio fu la parola*.

Ma non è tutto. Se l'acustica è causa di ogni esistenza, essa non può essere disgiunta dalla nozione di luce (altra intuizione mitica): il suono non è che luce, non più percepibile ad occhio umano, con bassa frequenza; la luce è suono, non più udibile, ad elevatissima frequenza vibratoria. Non c'è differenza qualitativa, bensì quantitativa, il suono annuncia la luce. Tale realtà risulta evidente nel lessico della spiritualità antica: in sanscrito *svara* sta per "suono", *svar* per "luce"; il radicale egizio *mui* significa, ad un tempo, "ruggente" e "splendore".

Agli esempi citati di Schneider si potrebbe aggiungere il greco *ghelào*,



verbo che ha contemporaneamente il valore di “sorridere, brillare” e “ridere”: dunque, un campo semantico esteso, che allude sia ad uno stato acustico che ad uno luminoso. Dal termine greco si può far discendere la nozione di “gloria”, condizione di luce e sonorità mistica, che simboleggia lo stato divino nel suo aspetto creativo (*gloria* dal radicale GLE, metatesi di GEL). Il concetto di *ghelào* ricorre nella letteratura mitologica dell’antica Grecia: è la “risata” (ma anche il sorriso) degli dèi a “nutrire il cosmo”, a tenerlo in vita nella perfezione del tempo originario. Il riso di Demetra, affrancata dal lutto per la catabasi di Kore, ripristina i circuiti vitali interrotti, fa ricrescere le messi eclissatesi nel rigore invernale. *Il riso della Donna* (cioè, Demetra, la Terra-Madre) creò la spiga, dunque il mondo, come ricorda Diodoro Siculo.



Tra il cereale (la parte) e il mondo (la totalità) non c’è scarto: per l’ideologia arcaica e tradizionale il microcosmo ordinato corrisponde esattamente al macrocosmo, l’uno e l’altro essendo strutturati su un rapporto analogico. Il “riso della Dèa” è perfettamente omologo alla settemplice risata con cui l’egizio Thot crea il mondo.

Il *ghélos* è una “nota musicale”, la frequenza che dà vita. Il suo possesso non è monopolio divino; anche l’uomo, fatto a immagine e somiglianza del demiurgo (altra intuizione mitica ricorrente), può collaborare con gli dèi (anzi deve)

ricreando ritualmente il cosmo. Come? Intonando inni di lode, con la musica della “prima volta” (il *tp spj* egiziano).

Il canto mantiene l’equilibrio cosmico. Quest’ordine, nelle lingue antiche (ed è una costante ovunque attestata), è strettamente solidale con la “verità”, con la “giustizia”.

Il pensiero arcaico ritiene il “vero” e il “giusto” null’altro che stati allotropici dell’“ordine cosmico”; tutto ciò che è conforme all’equilibrio fissato alla creazione del mondo è “vero”, è “giusto”. In tal senso il “rito” compendia, se attuato correttamente, il significato autentico della cosmogonia.

La stessa parola umana è un “sacrificio” da offrirsi al Divino con spirito d’umiltà, così come il Verbo fu olocausto cruciale della manifestazione.

Il suono – ricorda Marius Schneider – è la sostanza originaria di tutte le cose, anche là dove non è più percepibile per l’uomo ordinario [...].

Nel vocabolario vedico il canto di lode a polmoni gonfi (*ark*) è sinonimo di gonfiare e crescere e perciò la nota primordiale risuonando crea il mondo intero, materializzandosi a poco a poco. Dal fiato che canta le lodi nascono le acque, il fuoco, gli astri e la terra. Dalle nozze del suono e del tempo scaturisce la musica, cioè le note e le parole ordinate nel tempo e l’allocuzione sublime della salmodia del *Sāvameda*.



Il linguaggio deve la sua origine alla paura, per cui l'originario splendore musicale del discorso si offuscò diventando espressione parlata.

Il Sacro è musica, il profano *lògos* discorsivo, non più *mythos* recuperabile solo con la *nòèsis*, l'intuizione o appercezione trascendentale (per dirla al modo di Leibniz). La lingua primordiale (che era musica, la "lingua degli uccelli") si è frantumata, come testimonia il mito giudaico-cristiano della torre di Babele. La sfida all'Assoluto è omologa all'altro grande mito della caduta (la perdita dell'Eden). La "confusione delle lingue", già avvenuta nel tempo primordiale, segna il cristallizzarsi della teofania nei simboli. E la parola umana, seppure "orfana del centro", è simbolo, in quanto allude sempre e rinvia ad altro da Sé: ogni espressione, nelle varie lingue decadute, ha un significato essenziale ed un altro fissato convenzionalmente dall'uso (l'uso smarrito e rintracciabile con l'investigazione etimologica, l'altro fluttuante).

La "parola sacra e di passo", la sola a creare e garantire processi cosmici creativi si è eclissata nel naufragio della sapienza antica, che ha avviato il processo di desacralizzazione del cosmo. La "parola perduta" è la nota fondamentale della scala acustica dell'universo; ritrovarla equivale a "riunire ciò che è sparso", a riconquistare il Graal.

E' il sogno dell'iniziato autentico di ogni tempo, il traguardo del mago-alchi-

mista: recuperare il controllo, la padronanza del *mythos* creativo, per imitare il Divino. Ricorda Elémire Zolla (*I mistici dell'Occidente*):



Il mago di tipo sciamanico, deve, per entrare in contatto con l'essenza della vita, imparare a discernere la musica occulta dell'universo, a riprodurre con la sua voce quella musica segreta. Gli tocca diventare cassa risuonante, svuotarsi, diminuire e modulare il proprio respiro; egli si vale altresì di strumenti accoppiati per riprodurre l'atto sonoro originario [...].

Tale fu il *maa-hkeru* egizio (letteralmente "giusto di voce", i *kheri-hebs*, sacerdoti-lettori, le cui formule salmodiate si dice avessero il potere di animare le statue, di creare nuove forme. Questo potere, in Egitto, si chiamava "soffio della vita" (ben noto, agli antipodi, anche nel *Tao* cinese; cfr. gli studi di Hanri Maspero e di Marcel Granet). E il "soffio della vita" era caratteristico del sommo dei sacerdoti, il Faraone, iniziato d'obbligo. I testi egizi fanno continuo riferimento a questa sua capacità (*Ma dammi, orsù, il soffio che dà vita*), per il tramite dell'*ankh*, la croce ansata accostata al labbro dell'invocante (e l'*ankh* è notissimo simbolo di immortalità).

Il mistico arabo Ibn 'Arabi afferma, ne *Le rivelazioni meccaniche*, che i santi sanno bene come l'estasi acustica precede l'esistenza:

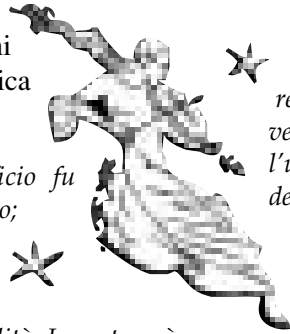


La parola divina che produce l'estasi – egli dice – corrisponde al fiat che produsse l'esistenza.

Il canto rituale (sāman) è il rapporto [lo sfregamento] dei due poli della vita: sã [lei] e ama [lui] [...].

Zolla ci offre alcuni passi illuminanti di mistica musicale:

Agli "inizi" il sacrificio fu sonoro, cioè di un vuoto; una cassa di risonanza, vibrando, creò i suoni cioè i nomi delle cose, pietrificati poi in visibilità. La natura è un incanto: se si penetra la sua essenza, se ne coglie la vibrante metamorfosi continua: la si ode e si risponde al Creatore con i suoi stessi suoni, con un discanto [...]. All'uomo occorre rifarsi alle origini ogni volta che si accosti alla morte (solstizio, malattia, trapasso da una condizione ad altra). Egli deve subire una morte rituale completa, sicché viene incantato, pietrificato, poi svuotato, fatto risuonare: solo colui che periodicamente accetta e rovescia la pietrificazione e l'ammutilamento può crescere, cantare una nuova vita [...].



Egli è anche l'udgītha [canto liturgico], che è il canto con cui si regge l'intero mondo. L'armonia è il vero sãman. Perciò chi vuole esercitare l'ufficio sacerdotale si auguri l'armonia della voce.

Soltanto quest'armonia è in grado di ricomporre in unità la dualità del mondo manifestato: perciò lo sãman – il canto rituale – unisce in sé i poli, complementari e non opposti, della vita. Chi conosce il segreto di sãman conosce il potere creativo di Vac, la "Parola".

E l'iniziato autentico delle origini è "uomo totale": egli "vede" e "ode" al contempo il Verbo intemporale in azione. Così Vac è definita *vedanam mata*, madre dei Veda e Veda è conoscenza visionaria (al modo dell'*èidon* greco, il conoscere come illuminazione).

E Tale, a ben vedere, è il senso ultimo e riposto del simbolismo esoterico della pietra, l'iniziato inteso come pietra da sgrezzare, affinare, fino al raggiungimento del massimo mistero conoscitivo, che è di natura acustica: l'assimilazione al Verbo divino, al *mythos* del Divino impersonale.

Anche la "parola di Dio" nel *Corano* è "verbo" trascritto in segni visivi: *al 'Quran* è, anzi, recitazione del Verbo di Allah, sua rivelazione acustica e luminosa al contempo (nel Cristianesimo tale ruolo è assolto dall'Incarnazione del Cristo). In Cina il saggio LieTseu sottolinea che *il vero saggio ode con gli occhi e vede con le orecchie*, volendo indicare la paradossale condizione di conoscenza globale. La musica si ode, ma si vede in forme corpose (appunto il mondo come musica solidificata) ed i confini tra il "vedere" e l'"udire" sono sempre malcerti, nel senso

Il valore e l'importanza dell'"intonazione" come mezzo di autotrascendimento sono sottolineati in un passo delle *Bṛhadāranyaka Upaniṣad*:



che la pietra volatilizzata torna sempre al puro stato acustico (e sta qui il senso dell'alchimia musicale che l'iniziato, fattosi "pietra", aspira a realizzare).

Autotrascendersi, in esoterismo, vuol dire invertire la polarità, modificarla ponendosi ad un'ottava più elevata della "scala musicale", e con ciò al riparo dal destino, inteso come effetto naturale di determinate azioni attinenti ad un piano dell'esistenza. Il mago autentico, dunque, coincide col perfetto iniziato dei Misteri maggiori: l'alchimia acustica è il metodo comune.

La tradizione orientale è ricca di letteratura sulla mistica musicale e Schneider, nella sua opera, l'ha esemplarmente tratteggiata. Ma che ne è dell'Occidente laico e secolarizzato dal pensiero discorsivo della filosofia greca? Anche qui si ritrovano le vestigia dell'arcaica sapienza sonora; la "scienza dei suoni mistici" (*mantra-vidya*) non è monopolio di alcuna terra, in particolare.

L'AUM (OM) brahmanico corrisponde all'*amen* ("così sia") della tradizione giudaico-cristiana e il canto di lode (*Sāman*) ha un suo preciso corrispettivo nell'*alleluia* (letteralmente "lodate Yahvé"), l'inno all'ineffabile Signore d'Israele, il cui nome – secondo molte testimonianze – sarebbe il modello occidentale della "parola perduta": il sacro Tetragramma. E, ancora, si potrebbe ricordare il *Gloria* latino, di cui si è già accennato quanto a significato originario.



Anche la cultura greca rivela un sostrato medico-sacrale, a sfondo acustico-esoterico. Nell'Ellade più antica, al *maa-kheru* egizio corrisponde la figura mitica di Orfeo, musico e poeta, apollineo di natura e dionisiaco di destino, figlio di Apollo e Clio, o Calliope. Non a caso egli è ad un tempo il padre dei musicisti e il fondatore dei santi Misteri (l'orfismo, cioè un neodionismo riformato). E neppure casuali sono i rapporti tra gli orfici e i pitagorici, ai quali si deve la definizione occidentale della "teoria musicale".

Il pitagorismo – ricorda Elémire Zolla – agli inizi della civiltà occidentale determina con precisione la natura acustica della realtà ponendo un rapporto esatto fra suono qualitativo (nota nella scala) e sua determinazione quantitativa (lunghezza della corda, ampiezza delle vibrazioni): i rapporti fra le note erano numericamente definibili e nel contempo udibili, la "materia" e lo "spirito" armonizzati dalla corrispondenza; così a ogni suono che risuoni si riproduce in modello minimo la creazione dell'universo e ogni atto di attenta audizione consente di vedere l'armonia cosmica. Questo vedere udendo è un paradosso mistico su cui insisterà soprattutto Filone d'Alessandria.

E di sicuro attribuibile ai Pitagorici più antichi è l'osservazione che gli intervalli musicali sono esprimibili con rapporti



numerici, esattamente: 12/6 per l'intervallo di ottava, 12/9 o 8/6 per l'intervallo di quarta, 12/8 per l'intervallo di quinta, 9/8 per l'intervallo di un tono.

L'occhio vede prospetticamente ciò che è equidistante, l'orecchio ode come equidistante ciò che sta prospetticamente (il do ripetuto salendo cinque ottave via via superiori, cioè la serie di cinque do equidistanti, equivale alle frequenze 1, 2, 4, 8, 16, poste a distanze rastremate, cioè in prospettiva).

L'orecchio coglie la qualità degli oggetti che poi l'occhio può misurare con ragione reciproca.

Derivano inoltre le proposizioni pitagoriche sul numero e l'armonia come segreto dell'universo, cioè come punto di mediazione fra l'acustico e il visibile. Così l'affermazione di Filolao, che il mondo è costituito da un principio limitante e da uno illimitante, si spiega con le due serie generate dal suono fondamentale, che hanno valori tendenti all'infinito ed allo zero rispettivamente, per cui ogni suono è in funzione di queste due serie o tensioni. Proclo espose con chiarezza questi principi estendendoli ai vari ordini dell'universo.

[L'anima] in quanto misura la propria vita coi ricominciamenti e coi cicli periodici e dà un limite ai propri movimenti è da ricondurre alla causa determinante; in quanto invece non ha intermissione



alcuna dei movimenti ma fa sì che la fine di un ciclo sia principio della seconda evoluzione ciclica [...] compie un'azione dominata dall'indeterminazione.

Teologia platonica

Il modello di Proclo risale, in ultima analisi, ai pitagorici, ma per il tramite del *Filebo* di Platone, che subì l'influenza della scuola pitagorica. Nel celebre dialogo è spiegata la teoria del Dio che genera il determinante e l'indeterminante *e per mezzo di ciò, commischiando tutti gli enti, li riduce all'ordine*. Si tratta della dottrina della musica come scienza dell'armonia e dell'armonia come ordine divino del cosmo. Essa è di chiara marca pitagorica e se ne ha una riprova in un frammento di uno dei principali esponenti della scuola, alla sua prima generazione:

I pitagorici, che Platone segue spesso, dicono che la Musica è armonia di contrari e unificazione dei molti e accordo dei discordanti.

Filolao

La testimonianza è inconfutabile.

La funzione e i caratteri dell'armonia musicale sono gli stessi che la funzione e i caratteri dell'armonia cosmica: la Musica è perciò il mezzo diretto per elevarsi alla conoscenza di questa armonia. Essa ha una funzione catartica e iniziatica; sa muovere e commuovere l'animo, favorendone gli scarti vibratorii (il che ciascuno può constatare con la propria, personale, esperienza). Questa concezione ha



avuto lunga vita nella storia del pensiero: nata, in Occidente, con i Pitagorici si è via via raffinata nelle definizioni. Plotino, l'ultimo grande sapiente dell'antichità, riconoscendo la sua capacità di stimolare il passaggio dai ritmi sensibili all'armonia intelligibile, ritiene che la Musica sia una via privilegiata per ascendere al Divino.

Dopo le sonorità – egli dice – i ritmi e le figure percepibili dei sensi, il musico deve prescindere dalla materia nella quale si realizzano gli accordi e le proporzioni e attingere la bellezza di essi in se stessi. Deve apprendere che le cose che lo esaltavano sono entità intelligibili: tale è infatti l'armonia: la bellezza che è in essa è la bellezza assoluta, non quella particolare. Per questo, egli deve servirsi di ragionamenti filosofici che lo conducano a credere a cose che aveva in sé senza saperlo.

Enneadi

Platone aveva affermato che *musica suprema è la filosofia*.

Una nuova e cruciale stagione nella storia della teoria musicale si ebbe col Romanticismo: la "scienza dell'armonia" (è un tema che riprenderemo) si trasforma in autorivelazione del Principio cosmico, la Musica diviene la via più diretta d'accesso all'Assoluto. Questa *Weltanschauung* raggiunge il culmine con Schopenhauer: mentre l'arte in genere è l'oggettivazione della Volontà di vivere (che è il Principio cosmico infinito) in tipi

o forme universali (le Idee platoniche) che ciascun'arte riproduce a suo modo, la Musica è rivelazione immediata o diretta della stessa Volontà di vivere.



La Musica – afferma – è dell'intera Volontà oggettivazione ed immagine tanto diretta quant'è il mondo; o anzi come sono le Idee, il cui fenomeno moltiplicato costituisce il mondo dei singoli oggetti. La Musica non è quindi, come le altre arti, l'immagine delle idee, bensì l'immagine della Volontà stessa, della quale sono oggettività anche le idee. Perciò l'effetto della Musica è tanto più potente e insinuante di quello delle altre arti: giacché queste ci danno solo il riflesso, mentre quella ci dà l'essenza.

Die Welt

Anche Hegel esalterà la Musica, precisando che essa è l'espressione dell'Assoluto nella forma del sentimento. Nella Musica, a differenza che nelle altre arti, la forma sensibile in cui l'Idea si manifesta o esprime è interamente superata come tale e risolta in pura interiorità, in puro sentimento.

Dalla interpretazione hegeliana poco è mutato nella definizione romantica, ancor oggi vitale. Ricorda Nicola Abbagnano nel *Dizionario di filosofia*:

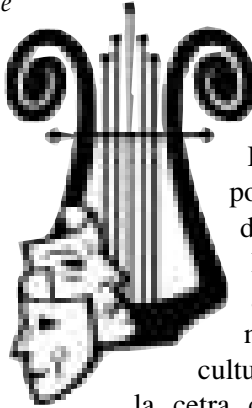
Questa definizione ha trovato e trova pure incarnazioni frequenti nella figura del musicista, sacerdote o profeta, che sa ascoltare la voce dell'Assoluto e tradurla nel linguaggio sonoro del sentimento.



Anche oggi difficilmente si rinuncia a vagheggiare questa raffigurazione romantica della Musica: la quale consente agli intenditori di essa di sentirsi rapiti dentro un orizzonte mistico nel quale gli accordi musicali sono parole di una divinità nascosta.

La Musica, dunque, è la voce dell'Assoluto: dalla nozione pitagorica di armonia alla teoria romantica, la prospettiva non è mai mutata, al fondo, e rivela l'origine orfico-magica (il musicista come *medium* del Divino), così affine al *mantra-vidya* indù, alla "scienza dei suoni mistici", teorizzata in Oriente. Al di là dello specifico di ogni cultura, la sapienza parla la stessa lingua in ogni paese.

Se ne ha conferma anche nell'indagine semantica. S'è vista l'importanza cruciale dell'armonia, come mezzo di riduzione del molteplice in unità. Ora, che mai è l'"armonia" in senso stretto? Non basta definirla come "accordo", e simili. Il senso vero, autentico, del termine caro ai pitagorici va visto nella radice AR, di schietta matrice indoeuropea. Esso vale, propriamente per "aggiustare", "mettere in ordine". E' lo stesso tema che si ritrova nella fondamentale nozione indiana di *ṛtá*, appunto "l'ordine cosmico". Perciò, *armonia* è corrispondenza con l'equilibrio divino della cosmogonia; produrre armonia con la musica rituale significa partecipare del potere creativo dell'Assoluto, imitarne il carattere demiurgico.



Il musicista esemplare è, anzitutto, un mago (la sua è, letteralmente, *teurgia*, cioè "opera divina"). E nella tradizione occidentale, ai primordi della civiltà ellenica, il modello si incarna nel mitico Orfeo. Egli avrebbe ottenuto da Dioniso e Persefone la grazia di poter salvare l'anima dalla ruota delle reincarnazioni e di liberarla così consentendole di riunirsi agli dei. Come? Grazie alla musica, di cui fu patrono nella cultura greca. Orfeo è "cantore", usa la cetra con la quale incanta uomini, bestie e Dei.

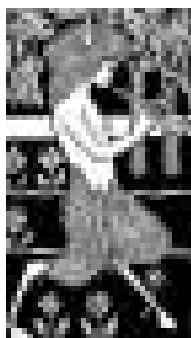
Rimane naturale pensare - osserva Raphael in Orfismo e Tradizione iniziatica - che Orfeo con la lira sappia intonare note che corrispondono a "stati" dell'essere.

La lira non costituisce un semplice diversivo o passatempo; la Tradizione ci dice che con essa Orfeo addolcisce le belve, incanta gli uomini, parla agli Dei; ciò implica che egli con il suono si sappia sintonizzare con la vita e con gli enti (e musica è, infatti, sintonia con la vita).

Si ricorda che Pitagora più che l'aspetto rituale trae dall'Orfismo questa direzione musicale e con il monocordo riesce a scoprire le "Armonie delle sfere". Ma Orfeo è colui che dà le precise indicazioni di connessione tra suono-vibrazione e ritmo della vita. La stessa lira di Apollo non costituisce un diversivo o un oggetto di pura piacevolezza, egli non ha alcuna



necessità di simili cose; ma su precisi rapporti tonali costruisce i mondi. Anche *Kṛśṇa* è rappresentato nell'atteggiamento di suonare il flauto. L'universo manifestato è la sintesi di Numero (quantità), Suono e Luce; di vibrazione, qualità e colore, e Orfeo conosce questa legge e il modo di applicarla su determinati piani esistenziali [...] mediante la "scienza del suono", Orfeo, come gli antichi *Ṛṣi* vedici, richiama Enti divini nel Santuario sì che possono fungere da Anima, da archetipo nei riti e nelle forme sensibili. Le qualità principali Urano-Gea si riflettono nell'Anima universale Crono-Rea e, mediante l'ordinatore del mondo, Zeus, si riflettono ancora nella sfera del sensibile concreto.



Ora il suono (si veda l'efficacia dei *mantra* vedici) ha la possibilità di penetrare nel mondo intermedio e di attrarre qualità, o influssi, di ordine intellegibile e canalizzarle, ad esempio, in un Tempio o durante il rito di un'Iniziazione. Un suono, un *maṇḍala*, uno *yantra* e lo stesso rito possono costituire "vasi risonatori" mediante cui si trasmettono Influssi che provengono dall'universale. Una forma - sia essa corporea o di qualunque altra natura - si deteriora perché manca dell'Influsso divino dal quale dipende; mediante quei "vasi risonatori" essa può essere attivata e ricostruita.

Una forma tradizionale, ad esempio, può subire anche deterioramento nel tempo-spazio per la poca qualificazione dei responsabili alla guida, per cui nasco-

no o, meglio, scendono nella sfera del sensibile determinate persone che fungono da "vasi risonatori" (ecco le grandi figure come Ermete, Orfeo, Pitagora, Platone, Plotino, Śankara, etc.) e, trasmettendo la linfa, qualità o l'influsso del mondo intellegibile, ravvivano o rettificano tale Forma; a meno che questa, avendo adempiuto al suo compito, non debba necessariamente essere ritirata o astratta. Così, l'autentico sacerdote svolge un ruolo estremamente importante e divino; fungendo da ponte tra l'intellegibile e il sensibile tiene aperto il circuito vitale.

E val la pena, a questo punto, rilevare con Giorgio de Santillana (*Il mulino di Amleto*) una circostanza significativa:

Orfeo e la sua morte straziante potrebbero essere una creazione poetica sorta ripetutamente in luoghi diversi. Ma quando personaggi che suonano non la lira, ma il flauto, finiscono scorticati vivi per motivi assurdi di varia specie, e quando la loro identica fine viene ripetuta e rievocata in diversi continenti, allora sentiamo di aver messo le mani su qualcosa, poiché racconti simili non possono essere collegati per sequenza interna. E quando il pifferaio magico compare sia nel mito medievale tedesco a Hamelin sia nel Messico in età di molto anteriore alla Conquista, e in entrambi i luoghi è connesso con certi attributi come il colore rosso, è ben difficile che si tratti di una coincidenza. Di solito - conclude de Santillana - sono assai poche le cose che penetrano nella musica per puro caso [...].



No, non v'è nulla di fortuito e la conferma giunge puntuale dalla gran varietà dei miti fondati sulla cosmogonia per *Logos*. La musica delle origini, sempre realizzata ritualmente, non è che partecipazione (*métexis*) all'opera creativa, contributo al suo mantenimento nell'equilibrio iniziale, cooperazione cosciente al piano divino. Non v'è musica senza iniziazione, non v'è iniziazione senza musica. E l'iniziazione autentica, al suo più alto livello contemplativo, non è che l'accesso (*in-ire*) privilegiato nel mondo acustico-luminoso della creatività dello spirito. La ricerca del senso ha termine con l'indiamiento nell'Armonia delle sfere.

La musica è l'espressione sensibile, propaggine del Verbo, ma che mai è il Verbo se non pensiero all'interno e parola all'esterno? Il *mythos* creativo - come s'è visto - ha carattere acustico e luminoso (aspetti, questi, strettamente coesenziali); esso, tuttavia, presuppone lo spirito, l'Intelligenza, ovvero il *Nous*, e non v'è musica, in realtà, che prima di tradursi in suono non sia stata "pensata" e realizzata come onda mentale.

Questa ovvia connessione con la sfera del pensiero ci riporta al significato originario del termine "musica", patrimonio della cultura occidentale di estrazione greca.

Che vuol dire, propriamente, "musica"? La parola ci deriva dal greco *mousiké* (*téchne* o *epistéme*, arte o scienza).

Con essa si voleva indicare, in senso stretto, l'arte delle Muse (e Orfeo, come si è ricordato, era figlio d'una Musa).

Le Muse sono le "dee del pensiero": "musa" presenta la stessa radice indoeuropea - MEN-MON - che ritroviamo nel nostro *mente*, ma anche nel latino *mensura*, misura (e la *misura* è corradicale al pensiero). La "musica", a livello etimologico, si rivela, dunque, come arte mentale prima ancora che come capacità di esecuzione. E si tratta di un'arte versatile, non ristretta. I Greci, infatti, a differenza degli europei moderni, non consideravano la musica soltanto come arte del suono, bensì come complesso ideale di civiltà e cultura, un aspetto fondativo della *paideia*; l'altro era rappresentato dalla ginnastica: l'armonia rivolta ai corpi, al sensibile, laddove la *téchne mousiké* era armonia rivolta agli intelleggibili: cosicché il divino Platone poté affermare che: *musica suprema è la filosofia*.

E siamo al nocciolo del problema ermeneutico, lo statuto lessicale della musica greca, dunque occidentale.

Se questa particolare attività dello spirito, consacrata da Orfeo, è armonia, è altrettanto indubbio che essa si esplica e si realizza in vari modi, o arti. Le Muse, infatti, erano nove (numero mistico) e i loro nomi la dicono già lunga sulle loro funzioni: Clio, la glorificante, Euterpe, la rallegrante, Talia, la festosa, Melpomene, la cantante, Tersicore, colei che gode della danza, Erato, suscitatrice di nostalgia, Urania, la celeste, Polinnia, ricca di





inni e Calliope, dalla bella voce. Ciascuna di esse esprimeva un aspetto della musica, dell'*epistème mousiké*: a Euterpe era attribuita la musica di flauti, a Tersicore la danza e la lirica corale, a Polinnia il canto sacro, a Calliope il canto eroico ed elegiaco. Quest'ultima era la più prestante e anche Orazio la chiama "regina".

A volte le Muse erano definite Mneiadi, ossia "le Memorie", con riferimento alla madre mitica: Mnemosine, la Memoria, che le aveva generate in seguito al sacro connubio con Zeus, il cielo luminoso.

Alcune fonti antiche sostengono che le Muse, in realtà, fossero soltanto tre (altro numero mistico, dal senso evidente): Melete, l'esercizio, Mneme, il ricordo, e Aoide, il cantare, in stretta successione: come dire che la memoria si esercita col canto (non sfugga il significato simbolico dell'accostamento).

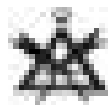
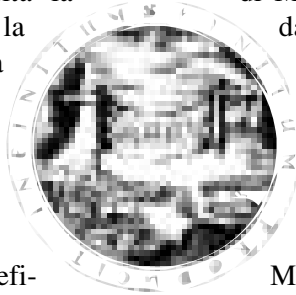
Che dice il mito sulla genesi della Muse? Zeus si unì a Mnemosine, figlia di Gea e Urano (la Terra e il Cielo). Per nove notti (altro ciclo simbolico, quello dell'Enneade) divisero il sacro talamo. Passato un anno, Mnemosine partorì, sotto la vetta nevosa dell'Olimpo, nove figliole, le Muse, intente solo a cantare e danzare. Di là, Apollo, nome della luce e

padre di Orfeo, le portò sul monte Elicon (dove il loro epiteto, Eliconie) e, qui, sotto la sua guida (Apollo nel suo aspetto di Musagete), indulgevano a canti e danza nel bosco sacro presso la fonte Ippocrene. Avvolte nelle nuvole, facevano la spola fra l'Elicon e l'Olimpo; di notte si udivano distintamente le loro bellissime voci.

A Roma, infine, il ruolo delle Muse fu assolto dalle Camene, che davano vaticini (la ninfa Egeria, ad esempio): ad esse si offrivano latte e acqua pura di fonte.

La musica, come "arte delle Muse", è pura creatività dello spirito, di forme sonore: ogni nota corrisponde a un'idea, nel senso platonico del termine, pensiero ed esecuzione non sono separabili ma costituiscono un *continuum*, ispirato dalle "dee del pensiero" (le Muse, appunto).

La vera musica, perciò, è alchimia mentale: dal serbatoio acustico si traggono le forme ideali, che - organizzate in *kòsmos* - risuonano come *mundus conclusus*, concerto di note in armonia con l'equilibrio cosmico. In tal senso l'iniziato autentico è "musicista", così come il vero musicista ha da essere iniziato, anzitutto alle "cose d'amore", come suggerisce Platone nel *Convito*. Non c'è arte nella musica senza la pulsione dell'eros trascendentale.



La Musica Rituale Massonica Opus 113 di Jean Sibelius. “La Grande Sconosciuta”

di **Patrizio Comparini**

M.:M.: della R.: L.: Giustizia e Libertà n. 1076 Or.:di Pistoia

*It is unusual to talk about musical arguments in our Lodges, especially if the matter deals with Br. Sibelius' Ritual Masonic Music, which is almost unknown to many Freemasons. The present contribution has been recently delivered in the occasion of the 140° anniversary of the foundation of the R.: L.: Ferruccio 118 at the East of Pistoia; during the ceremony some pieces of Sibelius' Opus 113 were “ritually” played by Br. P. Comparini and Br. A. Duma.
Considering music as one of the most important component of our education, the Author wants to stimulate the presence of music in the Lodges during the Ritual Works.*

Sibelius and his Masonic Ritual Music – Sounds in “Silence” così intitola la sua monografia la musicologa dott.ssa Hermine Weigel Williams¹. Suoni in “Silenzio”, Musica in silenzio. Un sottotitolo paradossale, quasi a rimarcare che questa musica fu l'unica di una certa importanza ad interrompere il

silenzio trentennale del musicista che andò dal 1926 anno della sua ultima opera importante, il poema sinfonico *Tapiola* Opus 112 (Dimora di Tapio il Dio della foresta) fino alla sua morte il 20 settembre 1957 pochi mesi prima del suo novantaduesimo compleanno; era nato infatti l'8 dicembre 1865.

1 Williams 1998 (molte delle notizie sull'Opus 113 riportate nel mio lavoro sono tratte da questo prezioso libro).



L'Opus 113 è l'unica musica di una certa importanza che interrompe quel silenzio creativo chiamato "Silenzio di Tapiola" o "Silenzio di Järvenpää" dal nome della città, a trenta chilometri da Helsinki, dove sorgeva Ainola (la dimora di Aino, la casa che Sibelius si costruì e dove dimorò dal 1904 fino alla morte. Aino era il nome della moglie).

"Musica in Silenzio" anche perché il titolo originario dato dall'autore, nei suoi cataloghi, alla sua opera era *Musique Religieuse*.

Religiosa nel senso del rapporto che essa instaura nei riguardi di tutto ciò che rappresenta il divino; espressione di una presa di coscienza esistenziale del musicista e non certo un richiamo a qualsivoglia specifico credo religioso o religione confessionale, tenuto conto anche del fatto che Sibelius aveva una visione panteistica del mondo. Proprio queste motivazioni che stanno alla base della scelta del sottotitolo e il fatto che il libro non sia stato scritto da un Massone, forse rappresentano il limite maggiore di questa pur



pregevole opera. Lo stesso discorso vale per tante altre monografie su Sibelius, opere di altrettanti valenti specialisti come ad esempio il Finlandese Erik

Tawaststjerna², il quale in tutta la sua monografia monumentale in cinque volumi sul musicista, non accenna minimamente all'opera massonica del Sibelius. Oppure la prima monografia francese del 1965 di Marc Vignal³ in occasione del centenario della nascita di Sibelius che liquida con due sole righe l'Opus 113. Anche il nostro Ferruccio Tammaro⁴, pur dedicando due intere pagine

all'Opus 113 nella sua bella ed ampia monografia sul Sibelius scrive:

Per un compositore abituato alla solitudine silenziosa, l'adesione ai principi massonici di fratellanza e di collaborazione pratica non manca di sorprendere.

Per questi e per tanti altri famosi nomi vale quello che un eminente musicologo francese Massone, Roger Cotte, scrisse nella prefazione del suo famoso libro *La Musique Maçonnique*⁵:

2 Tawaststjerna 1965-1988.

3 Vignal 1965.

4 Tammaro, 1984: 452.

5 Cotte, 1991: 11-12.



Sembra che in preda ad una specie di panico ispirato da vecchie questioni politiche e religiose oggi finite, molti specialisti della musica del XVIII° secolo vogliano risolutamente ignorare l'importanza dell'evento massonico nella vita artistica del Secolo dei Lumi. Un Jacques Chailley, una Brigitte e un Jean Massin un Paul Nettl, comprendono e spiegano che Mozart, ad esempio, avrebbe scritto le pagine più profonde dei suoi ultimi anni anche senza aver ricevuto la Luce iniziatica, non esitando quindi a negare l'evidenza. Non abbiamo forse letto di penna di un professore di storia della musica del Conservatorio Nazionale Superiore della Musica di Parigi che lo spartito del Flauto Magico non deve niente all'insegnamento massonico!



parole mancano dove non si può più spiegare o esprimere niente, là dove anche la Filosofia più alta fallisce ed ammutolisce. Come scrisse Vladimir Jankélévitch:

Là dove la parola manca, là comincia la musica; dove le parole si arrestano, là l'uomo non può che cantare⁶.

Abbiamo avuto già modo di vedere quanto fosse importante la musica per gli Antichi. Nel *Fedone* di Platone, Socrate in catene e ormai vicino alla fine scrive un inno ad Apollo mettendo in musica le favole d'Esopo. Un sogno ricorrente anche in quell'occasione glielo aveva imposto: “O Socrate componi ed esegui musica”; cosa che egli pensava di aver fatto durante tutta la sua vita facendo filosofia. Lo stesso Platone nella sua *Repubblica* scrive:

L'educazione musicale [...] è di estrema importanza per il fatto che ritmo e armonia penetrano nel più profondo dell'anima e s'impadroniscono di essa nel modo più energico.

E quando parliamo di Musica del silenzio non intendiamo la “musica” ammalatrice delle Sirene che cercano di far

Suoni, “Musica in Silenzio”, sottotitolo paradossale quanto limitante e fuorviante. Dato che l'oggetto di cui si tratta è la Musica Rituale Massonica, musica che serve per i lavori di Loggia, sarebbe più giusto usare un altro termine magari ancor più paradossale, quello di “Musica del Silenzio”. La musica che inizia là dove tutto tace e dove tutto è silenzio, dove le

6 Jankélévitch, 2001: 62.





dirottare dal retto cammino, che cercano di far ritardare l'odissea di Ulisse e di far ritardare con il loro canto il suo arrivo ad Itaca simbolo della verità. La Musica del Silenzio non è la musica dell'**indicibile**, vale a dire di tutto ciò che non si può esprimere e comprendere in modo adeguato. Questo tipo di Musica rende l'uomo muto e pietrifica la sua ragione. La musica del silenzio è la Musica del canto di Orfeo, la Musica che ammansisce le belve feroci, che incanta le piante, che lenisce persino le pene dei dannati, la Musica che arriva fino a convincere Caronte, e riesce a sciogliere persino il cuore della terribile Ade convincendola a lasciare libera Euridice. La musica del Silenzio rende liberi, aiuta il pensiero, muta la barbarie in civiltà, è la Musica che indirizza l'intelletto, riporta il pensiero dell'uomo sulla retta via; la Musica che ci aiuta a renderci sempre più umani.

La Musica del Silenzio non è la Musica che parla dell'indicibile, ma la musica che parla dell'**ineffabile** di tutto ciò che non si può esprimere con le parole neanche con quelle della poesia. Sempre usando le parole di Jankélévitch:



L'ineffabile è l'inesprimibile perché su di esso c'è infinitamente e interminabilmente da dire; tale è l'insondabile mistero di Dio; l'insondabile mistero dell'amore, che è il mistero poetico per eccellenza⁷.

La Musica quindi intesa come linguaggio "estremo", come linguaggio di "frontiera", come unico strumento che ci può portare oltre tutto ciò che può essere detto e fatto anche là dove altre arti, poesia compresa, hanno fallito. Musica del Silenzio come linguaggio

"estremo" proprio perché è l'unico che può superare la breve distanza che separa il dito di Dio, magistralmente raffigurato da Michelangelo nella *Creazione di Adamo* della Cappella Sistina, dal dito di Adamo. La Musica del silenzio come linguaggio di "Frontiera", proprio perché l'unico che ci permette di superare l'enorme distanza qualitativa fra tempo ed eternità. La breve ma al contempo enorme distanza fra il dito d'Adamo e quello di Dio. Quella distanza che è un luogo quasi metafisico, in cui si colloca il messaggio musicale in cui nasce e si muove anche la *Musica Rituale* del Sibelius. La Musica, e in modo speciale il canto, che ne è la massima espressione, ci conduce fino a



toccare il dito di Dio. Questo è il limite massimo, al quale noi uomini possiamo aspirare, noi possiamo solo toccare la Verità non compenetrarla. Noi non possiamo vedere Dio in volto senza morire, possiamo solo vederlo di spalle. La nostra verità è pur sempre una verità fittizia, è sempre e comunque una verità parziale, sempre e comunque viziata dal male incurabile del dubbio. La musica di Orfeo convince

Ade a lasciare libera Euridice, ma durante il viaggio verso la terra Orfeo, che precede Euridice continuando a cantare e suonare con la cetra, ad un certo punto dubita egli stesso delle capacità della sua arte, si volge indietro, per vedere se la sua amata lo stesse effettivamente seguendo (disubbidendo così ad Ade che gli aveva imposto di precedere Euridice senza mai voltarsi indietro), perdendo così per sempre Euridice.

Ma come e dove nasce *La Musica Rituale Massonica* Opus 113 del Sibelius?

Il 18 agosto 1922 fu ufficialmente ricostituita dopo 100 anni la Massoneria in Finlandia (il 12 agosto 1822 lo Zar Alessandro II aveva promulgato un editto in cui la Massoneria veniva messa al bando in tutto l'Impero). Data importante, anche per la Massoneria Americana perché segna la nascita del suo primo avamposto sul vecchio continente (fino al 1822 la Massoneria Finlandese aveva operato con il sistema continentale).

Nel giugno del 1922 otto Massoni Finlandesi inviarono una petizione alla

Gran Loggia dello Stato di N.Y., chiedendo di fare da garante per ristabilire la Massoneria nella loro patria (la Finlandia era diventata indipendente solo il 6 dicembre 1917 dopo la rivolta russa di Ottobre).

La GLNY (Grande Loggia dello stato di New York) accettò la petizione e nominò Tiovo Nekton un espatriato, quale delegato per la Finlandia.

Lo stesso Nekton aveva tradotto qualche anno prima i rituali della GLNY in Finlandese.

Prima della costituzione della prima Loggia in Finlandia che prese il nome di Suomi Loosi n. 1, (Suomi = Finlandia, Loosi = Loggia) i Massoni finlandesi stilavano un elenco di circa ottanta nomi di cittadini importanti da avvicinare per costituire la Loggia. Ventisette persone accettarono di diventare Massoni. Fra di essi figuravano Jean Sibelius, Ernst Linko (musicista, 1889-1960), Axel Solitander (Console generale a NY), Samuli Sario (ex Senatore) e Wetenhovi-Aspa (pittore ed autore di numerosi ritratti di Sibelius).

Una delegazione di cinque Maestri americani della GLNY con il Gran Maestro andarono a Helsinki portando in dono una splendida Bibbia rilegata e un set di gioielli in argento. Le ventisette persone il 18 agosto 1922 furono iniziate, passate, ed elevate al Terzo Grado; nello stesso giorno, Sibelius figurava al numero 13 del piè di lista della nuova Loggia.

La Suomi Loosi n. 1 si trovò in poco tempo ad annoverare fra le sue colonne



vari artisti, fra cui tre cantanti lirici: Wäinö Sola⁸ (che fu cantante per eccellenza delle musiche di Sibelius specialmente della sua MRM), Severus Konkola e Sulo Raikkonen.

In seguito, due nuove logge furono costituite nel 1924 a Tampere e a Turku e le logge finlandesi chiesero alla GLNY di potersi costituire in Gran Loggia di Finlandia - Suomi Suur Loosi - (SSL).

Il 9 settembre 1924 una delegazione della GLNY arrivò a Helsinki per quest'evento storico. Sibelius fu nominato Grande Organista della nuova Grande Loggia. Verso la fine del 1926, alcuni Fratelli chiesero a Sibelius di comporre musica specificamente per i rituali massonici. Il Fratello Berndt Forsblom donò a tale scopo 10.000 marchi Finlandesi. Nel 1927 era già completata la prima versione della *Musique Religieuse* Opus 113. Forse il primo brano composto fu il n° 11, un testo "On Kaunis Maa" "Bella è la terra" conosciuto anche con il titolo "Luce". La poesia fu inviata dal Forsblom e finita di comporre verso la vigilia di Natale del 1926.

Il 7 gennaio 1927 Samuli Sario fu creato Gran Maestro e fu in quell'occasione che furono eseguiti tre brani della *Musica Rituale*.

La notte del 12 gennaio 1927 i membri della SSL, Wäinö Sola solista e Arvi Karvonen organista eseguirono tutti gli otto brani che facevano parte della versione originale della MRM.

I testi furono poi tradotti anche in svedese. Dal 1922 ai 1930 molti Massoni americani giunsero in visita alla SSL, avendo così modo di poter ascoltare la *Musica Rituale* del Sibelius. Fra loro ci fu il Gran Segretario della GLNY Charles Johnson, il quale impressionato dalla musica, cercò al suo ritorno in patria di introdurla nei rituali della GLNY.

Una copia manoscritta della *Musica Rituale* fu consegnata dal G.:M.: della SSL Axel Solitander alla GLNY il 7 aprile 1935, come ringraziamento e riconoscenza dei Massoni Finlandesi per il determinante aiuto dato alla GLNY per la ricostituzione della Massoneria in Finlandia.

Il frontespizio del manoscritto riportava: *Masonic Ritual Music* composta dal R.W. Bro. (*Right worshipful* - molto Venerabile fratello) redatto da Wäinö Sola e firmato *Rispettosamente Sibelius* di pugno del compositore.

La copia comprendeva le 8 composizioni che formavano l'originale Opus 113 presentata da Sibelius alla SSL nel

8 Wäinö Sola (1883-1961), tenore che studiò fra l'altro al Conservatorio Stern di Berlino, fondatore dell'Opera Finlandese ad Helsinki dove fu attivo anche come regista. Effettuò numerose *tournees* in URSS, Germania, USA e Svezia.



gennaio del 1927 comprensive anche della corale “Suur’olet, herra” (*Possente sei tu o Signore*).

Al fine di proteggere i diritti del compositore per il Manoscritto fu registrato un atto di *copyright* il 3 giugno 1935, col titolo: “*Musica Rituale Massonica - Libera, antica ed accettata Massoneria, Gran Loggia dello Stato di NY*”.

Fu approntata un’edizione stampata da parte della Galaxy Music



Corporation. Marshal Kernochan (1880-1995), Vice Presidente poi Presidente ed infine proprietario della Società, corresse gli errori del manoscritto chiedendo al Fratello Massone George Sjoblom di curarne la traduzione in Finlandese. I testi tradotti in modo letterale furono ampiamente riadattati alla musica da parte del Kernochan che per questo motivo figura come unico autore delle liriche inglesi.

L’edizione stampata porta come data di *copyright* il 2 dicembre 1936.

Alla fine della seconda guerra, Sibelius, su proposta di alcuni suoi Fratelli Finlandesi, musicò in una sola notte (aveva 81 anni!) altri due brani: una corale, la “*Verljesvirsi*” (*Ode alla Fratinità*), e “*Ylistyshymni*” (*Inno di Lode*) (*Ovunque risuoni*). Ambedue queste composizioni ricevettero una revisione nel 1948.

Sibelius prima che fossero presi contatti con Kernochan per la pubblicazione della seconda edizione inglese riveduta e ampliata, stipulò l’8 ottobre 1948 un “contratto di donazione” con il quale

venivano donati tutti i diritti della *Masonic Ritual Music* Opus 113 alla Suomi Loosi n. 1. Il manoscritto inviato a Kernochan al suo ufficio della Galaxy a N.Y., era una nuova ristampa della *Musica Rituale* che comprendeva undici brani separati, gli otto del 1936, i due brani composti nel 1946 e l’*Inno Finlandia*.

Nel manoscritto inviato mancavano i testi scritti; affinché come disse Sibelius

gli stessi potessero essere arrangiati secondo la mentalità americana.

Questa capacità di arrangiamento dei testi è resa possibile dal tipo di struttura musicale della musica del Sibelius in generale e dell’Opus 113 in particolare. Una struttura molto stratificata, in cui i vari piani armonici che sembrano vivere vita indipendente, di fatto, sono strettamente concatenati fra di loro. In tutta questa struttura il canto primeggia, diventando un vero e proprio punto di fuga su cui converge tutta quanta l’impalcatura musicale.

Si badi bene, solo la voce e non la poesia, che a differenza dei *lieder* di Mozart in cui la lirica forma un tutt’uno indissolubile tra voce e musica, rendendo difficile se non impossibile qualsiasi tentativo di traduzione. Nella *Musica Rituale* il testo è quasi secondario. Infatti, sia che si ascolti l’Opus 113 in finlandese, svedese, inglese, tedesco o in italiano le sensazioni provate mutano di poco, poiché la costruzione musicale porta inevitabilmente a focalizzare l’attenzione dell’ascoltatore sul suono della voce. Ed è solo



partendo da quel suono che si possono poi percepire i meravigliosi dettagli del gioco musicale.

La traduzione dal Finlandese fu affidata a Toivo Nekton e le parole furono dattiloscritte direttamente sui fogli del manoscritto. Le parti vocali furono poi accomodate secondo la metrica della lingua inglese.

La seconda edizione della *Musica Rituale Massonica* fu pubblicata la prima settimana di Gennaio 1950 con *copyright* USA ed internazionale. I fondi per la pubblicazione furono forniti dalla GLNY. Gli 11 brani furono numerati e *l'Inno Finlandia* fu collocato alla fine dell'Opera con il n. 12.

Da parte finlandese fu invece costituito nel 1966 un comitato, per la revisione delle musiche dell'Opus 113, la cui presidenza fu affidata ad Einari Marvia⁹. Il comitato lavorava sotto l'autorità della Grande Loggia di Finlandia. La commissione fece uno studio comparato dei manoscritti originali, furono corretti gli errori e fu scelta la soluzione musicalmente migliore. Furono lasciate alcune

possibilità di scelta, come per l'inno d'apertura che troviamo nelle due versioni del 1936 e del 1950.

Quasi tutte le partiture per voce solista furono presentate anche in tonalità più bassa per ovvie ragioni pratiche. Per rendere poi possibile l'uso internazionale, fu inserita una appendice provvista dei testi dei canti in Svedese, Tedesco e Inglese. La commissione presentò il nuovo libro della *Musica Rituale Massonica* Opus 113 alla Gran Loggia di Finlandia, la quale lo approvò il 19 aprile 1968.

La pubblicazione avvenne nel 1969 con prefazione dello stesso Einari Marvia datata Espoo-Finlandia, febbraio 1969. Questa pubblicazione riporta una numerazione diversa dei brani rispetto a quella Inglese del 1950 con un'appendice che prevede anche brani non del Sibelius, che proseguono la numerazione dal n. 12 sino al n. 16 (*l'Inno Finlandia* venne collocato al n. 15 con un testo non massonico del tenore Wäinö Sola).

Recentemente è stata pubblicata una seconda edizione, sempre con prefazione di Einari Marvia datata Helsinki,



9 Einari Marvia (1915-1997), compositore, scrisse circa 100 canti di cui molti con versione orchestrale. Non sentì l'influenza degli altri stili, rimanendo radicato al romanticismo, anzi era solito dire, commentando i suoi lavori: *L'atonalismo e tutti gli altri "ismi" mi sono estranei.*



Settembre 1992. Questa non differisce Per quanto riguarda l'analisi dei brani
dalla precedente salvo per la correzione seguiremo la numerazione dell'edizione
dei due errori d'attribuzione delle liriche. Finlandese del 1992.

JEAN SIBELIUS
MUSICA MASSONICA RITUALE¹⁰
Op. 113

English Words by Marshall Kernochan
for Masonic Ritual Music (1950).

With the kind permission of the Grand Lodge of the State of New York

N. 1 INNO DI APERTURA (1927)
(Organo)

BRANO N. 1 – “Avaushymni” “Inno di apertura”

N. 2 PREPARARE L'ALTARE
“Suloinen aate” “Pensieri di conforto” (1927)

Gli ideali siano il nostro conforto nei giorni delle tenebre,
gli ideali che ispirano l'animo nella gioia e nel tormento.
Voi Sacri fuochi, luce negli animi ottenebrati;
Divini fuochi che brillate nelle tenebre della terra.
Risplendete nelle nostre anime e dateci più luce.

Franz von Schober

No. 2 Thoughts be our comfort in the days of darkness
Thoughts that inspire the soul in joy or in pain
Holy the fires ye light in souls benighted.
Heavenly fires that gleam in the darkness of earth
Shine in our souls and give us more light.

10 I testi in inglese corrispondono alla numerazione dell'edizione 1950. Sono anche riportati i testi originali da cui sono state ricavate le liriche della *Musica Rituale*.



Alla Musica

Oh arte sublime, in quante ore grigie,
Quando mi soffocano le tristi vicende della vita.
Mi hai acceso il cuore di un caldo amore.
Mi hai rapito in un mondo migliore!
Sovente un sospiro, sgorgato dalla tua arpa,
un tuo dolce, divino accordo,
mi ha dischiuso il cielo a tempi migliori.
Oh arte sublime grazie per questo!

Testo: Franz Von Schober (1796-1882)

An die Musik

Du holde Kunst, in wie viel grauen Stunden
Wo mich des Lebens wilder Kreis umstricht.
Hast du mein Herz zu warmer Lieb entzünden.
Hast mich in eine bessre Welt entrückt!
Oft hat ein Seufzer, deiner Harf entlossen,
Ein süßer, heiliger Akkord von dir
Den Himmel bessrer Zeiten mir erschlossen
Du holde Kunst, ich danke dir dafür.

BRANO N. 2 – Senza titolo (Suloinen aate) (Pensieri di conforto).

I testi di questo canto furono, in un primo tempo, erroneamente attribuiti a Schiller. Di fatto, appartenevano a Franz Von Schober (1798-1882) grande amico di Schubert, musicista più di una sua poesia. Il poeta era solito annotare sotto le sue poesie che venivano spesso usate dai musicisti, il nome del compositore che ne aveva musicato i versi. Solo dopo la morte del Sibelius ci si accorse dell'errore di attribuzione del testo, perché fu notata la somiglianza fra la lirica del Sibelius e "Taide" (arte) la versione finlandese della "An die Musik" di Schober, fatta da Eino Leino¹¹.

Ed è proprio "An Die Musik" (Alla Musica) il testo utilizzato per il primo brano cantato dell'Opus 113. Leino fa una traduzione fedele della poesia, che è una fra le migliori di Schober, diventata famosa per la bella veste musicale datagli da Schubert nel 1817. Ben poco rimane di questa poesia nella versione scritta del Sibelius. Nella lirica del Sibelius non c'è nessun riferimento alla musica e a quella "Arte", neppure nella prima battuta di apertura che inizia con "Suloinen Aate" (cari ideali) invece che "Suloinen Taide" (cara Arte). Per Sibelius sono gli ideali (nella versione inglese i pensieri) che danno conforto nei giorni tenebrosi della vita.

11 Eino Leino (1878-1926) fu poeta prolifico e di eccezionale talento; i temi favoriti delle sue liriche erano principalmente l'amore e la natura.



I GRADO

N. 3 Kulkue (Processione)

“Näätkö kuinka hennon yrtin” “Vedi come la tenue erba” (1927)

Anche se le giovani foglie sono verdi all'alba,
spesso muoiono quando si fa giorno.
Teneri germogli di speranza e promessa,
esse diventano secche e gialle.
Malgrado ciò, un uomo deve
soggiogare simili pensieri!
Essi arrecheranno solo pene e sofferenze.
Lasciate che egli confidi nel suo cuore come guida!
Morte ove è il tuo dardo?

Bao Zhao

No. 3 Though young leaves be green at daybreak,
Oft they die when day is done.
Tender buds of hope and promise,
Wither'd, yellow, they are gone.
Yet such thoughts a man must conquer!
Pain and weakness they will bring.
Let him trust his heart for guidance!
Where, O Death, is then thy sting?

BRANO N. 3 – Senza titolo – “Kulkue” “Processione”.
“Näätkökuinka hennon yrtin” “Vedi come la tenue erba”.

Per la musica del 3° brano, il testo scelto dal Sibelius è stato tratto dal libro di poesie “Tedious Ways” del poeta cinese Pao Chao (ca. 416-466). La poesia fu attribuita per errore a Confucio e ci si accorse dell'errore qualche anno dopo la morte di Sibelius.

Non è strano che una poesia cinese si trovi nell'Opus 113; infatti il musicista aveva all'epoca a disposizione una traduzione di poesie cinesi in tedesco e in finlandese. Pao Chao era un poeta della dinastia del Sud della Cina che servì sotto l'imperatore Liusung Hsiao Wuti; pur avendo incarichi importanti non raggiunse mai le alte cariche gerarchiche data la sua umile estrazione sociale. Partecipò ai moti di rivolta capeggiati dal principe imperiale. Il fallimento della sommossa costò la vita al principe che si tolse la vita e al poeta che fu ucciso dai soldati dell'imperatore. Il libro di poesie “Tedious Ways” contiene molte poesie senza titolo. Il Sibelius usò la terza poesia per la sua musica. La poesia si apre con la descrizione delle foglie d'autunno che cadono al suolo. Il poeta si domanda se esse potranno diventare nuovamente verdi. I giorni della



gioventù non tornano più. Quindi il poeta esorta i giovani a gustare il cibo e le bevande fra amici alle cerimonie propiziatorie del Dio Confucio, al fine di scacciare l'ansia e le paure.

La traduzione finlandese del 1925 di Eino Tikkanen non differisce molto dall'originale cinese. Per l'edizione del 1950, Kernochan cambiò il finale della poesia scrivendo: "Lasciate che confidi come guida nel suo cuore! Dove è, o morte il tuo dardo?". Forse le parole non rispecchiano il testo cinese ma sono più appropriate per la ritualità massonica.

N. 4 INNO DI LODE **"Kaikkialla kaikukoon" "Ovunque risuoni" (1946-1948)**

Lode al tuo Santo Nome nell'alto dei cieli!
O Tu Architetto Supremo!
Lode al tuo Santo Nome nell'alto dei cieli!
O Tu Architetto Supremo!
O Dio da Dio, o Luce da Luce.
O Dio vero da Dio vero.
Tu sei il Padre Onnipotente;
Le Tue mani hanno creato l'universo.
Tu sei la Somma delle Totalità, Onnipotente!
O Architetto Supremo di Tutto!
O Luce di Luce!

Samuli Sario

No. 9 Praise Thy Holy Name on high!
O Thou Architect Supreme!
Praise Thy Holy Name on high!
O Thou Architect Supreme!
O God of God, O Light of Light,
O Very God of Very God
Thou art the Father Omnipotent; Thine hands created the universe.
Thou art the Sum of Totality, Omnipotent!
O Architect of All. O Light of Light!

BRANO N. 4 – Titolo originale "Yustyshymni" "Inno di Lode"
"Kaikkialla kaikukoon" "Ovunque risuoni".

Questa è una delle due composizioni di cui fu autorizzata da parte del Sibelius l'aggiunta al corpo originale dell'Opus 113 per l'edizione riveduta del 1950. Questo inno fu composto nel 1946 ad uso massonico ed è l'unico brano che



include parti per solista e per coro. Nel 1948 Sibelius rivide questo brano aggiungendovi alcune battute. Il tempo passò da *Largamente* e *Maestoso* ad *Adagio* e con tonalità più bassa di quella del 1946 e le prime misure passarono da un MF a PP. Questa del 1948 fu la versione che fece parte dell'Edizione 1950. La tensione drammatica è creata dal gioco della musica che si muove cromaticamente con un crescendo progressivo da un pianissimo (pp) ad un fortissimo (ff), per poi progressivamente ritornare ad un pp. Il coro subentra alla battuta n° 30 per continuare fino alla fine insieme con il solista. Il testo è di Samuli Sario, un membro attivo della Massoneria di Helsinki. Le parole fornite dal Kernochan in inglese nel finale "O Luce di Luce" non sono la traduzione fedele del testo originale. Il finlandese usa la parola "Kaikkeus" che può essere tradotto con "Onnipotente". La lirica inglese incorpora frasi del Credo Niceno "O Dio da Dio; o Luce da Luce; O Dio Vero da Dio Vero".

II GRADO

N. 5 "Kellä kaipuu rinassansa" "Chi nel cuore ha sete di giustizia" (1927)

Chiunque possieda amore
Per la giustizia nel profondo del suo cuore,
possiede il seme della felicità.
Di un futuro di felicità nel suo animo.
Egli è vincitore nell'ultimo buon combattimento.
La luce di Dio mostri a lui la Via
Ora e sempre, come dai tempi antichi.
Sebbene la strada sia accidentata e oscura e ardua,
i suoi perigli non l'intimidiranno!
Gloriosamente egli arriverà alla fine del suo viaggio;
poi, ah, poi nelle acque del Giordano
egli riposerà sino alla fine.

Viktor Rydberg

No. 7 Whosoever hath a love of justice in his inmost heart,
Hath the seed of happiness, of a future of happiness in his soul.
He is victor in the last good fight.
God's own Light shall show him the Way,
Both now and ever, as of old.
Though rough and dark and thorny be the road,
Its perils shall not daunt him!
Gloriously shall he attain his journey's end;
Then, ah! then, by Jordan's waters he shall rest at last.



BRANO N. 5 – “Kella Kaipuu Rinnassansa”
“Chi nel cuore ha amore di giustizia”.

Per le misure 21-45 Sibelius prese in prestito il secondo Tema del suo *Andante Festivo*. Il testo è basato sulla “Cantata” di Viktor Rydberg (1828-1895), famoso scrittore svedese, una poesia che fu scritta per la festa della consegna delle Lauree all’Università di Uppsala il 6 settembre 1877 in occasione del 400° anniversario di quell’istituzione.

La struttura poetica del Rydberg segue quella delle cantate di Chiesa: un coro introduce un recitativo e un arioso, e conclude ripetendo le strofe dell’arioso. Questa sezione ha funzione di prologo come messaggio diretto in generale a tutti i laureati. Poi la poesia prosegue con altre quattro sezioni, una per ogni disciplina dell’Università: Teologia, Giurisprudenza, Medicina, Filosofia. Tutte e quattro le sezioni della poesia hanno come riferimento passi biblici. Sibelius utilizzerà le parole dell’arioso per questo brano mentre le parole della sezione rivolta alla disciplina filosofica per il brano n. 9 (Salem).

Le parole scelte per questo brano vogliono parlare ai giovani, ricordandogli che la vita terrena è solo un breve passaggio, e solo i sentimenti nobili e l’amore per la giustizia possono essere quelli che conducono verso il superamento della morte, verso l’eternità, come le generazioni antiche che raggiunsero e riposarono per sempre lungo le rive del Giordano.

Il testo logicamente si riferisce al pellegrinaggio del Massone. Questo brano è associato ai lavori del II° Grado e secondo le istruzioni dell’edizione del 1936 serve ad accompagnare il corteo rituale.

N. 6 “Veljesvirsi”
“Inno di Fratellanza” - Ode alla Fraternità (1946)
(Coro unisono)

Buono e piacevole, fratelli, è vivere in armonia;
zelanti combattendo le battaglie l’uno dell’altro,
fedeli al nostro mistico legame.

Prezioso e fraterno amore, come il profumo di fiori rari,
mirra ed incenso e spezie, con le loro fragranze riempiono l’aria.

Buono e piacevole è per i fratelli vivere in armonia.

Manteniamoci liberi dalla corruzione della calunnia,
dell’avvelenato soffio del rancore;

sempre esprimendo parole di benevolenza.

Affabili parole di verità e di luce.

Se un fratello si smarrisce o cade, protendiamo la nostra mano in aiuto;
così, i Massoni, prospereranno sempre. Così resteranno uniti.

Buono e piacevole è per i fratelli vivere in armonia.

Samuli Sario



No. 8

v.1 Good and pleasant, O ye Brethren, 'tis to dwell in unity;
Strong to fight each others' battles, faithful to our mystic tie.
Precious is fraternal love, as the scent of flowers rare,
Myrrh and frankincense and spices with their fragrance fill the air.
Good and pleasant 'tis for Brethren to dwell in unity.

v.2 Keep we free from taint of slander, from the poisoned breath of spite;
Ever speaking words of kindness, gentle words of truth and light.
If a Brother stray or fall, Stretch we forth our helping hand;
Thus shall Masons ever prosper, Thus united shall they stand.
Good and pleasant 'tis for Brethren to dwell in unity.

BRANO N. 6 “Veljesvirsi” “Inno di Fratellanza”.

Questo brano è una delle nuove composizioni del 1946 che Sibelius autorizzò per la pubblicazione dell'edizione dell'Opus 113 (1950).
Il testo è di Samuli Sario e parla direttamente degli ideali massonici.

III G R A D O

N. 7 Kulkue (Processione)

“Ken kyynelin ei milloinkaan” “Chi mai con le lacrime” (1927)

Chi non ha mai mangiato il suo pane con le lacrime.
Chi non è mai stato seduto sul suo letto piangendo,
nelle notti angoscianti e penose,
non può conoscere le potestà celesti.

J.W. Goethe

No. 4 Who ne'er hath blent his bread with tears,
Wakeful, despairing nights of sorrow,
Knowing no rest, nor hope, nor solace,
He knows thee not, O light of Heaven.

Canto dell'Arpista

Chi non intrise il suo pane di pianto,
chi mai sul letto in lacrime affannose
vegliando le notti passò,
Nulla di voi, potenze del cielo, conosce.



Voi della vita ci aprite le porte,
alla caduta portate il misero
e alla sua pena poi lo consegnate;
Chè ogni colpa si sconta sulla terra.

Lied des Harfners

Wer nie sein Brot mit Tränen aß,
wer nie die kummervollen Nächte
auf seinem Bette weinend saß,
der kennt euch nicht, ihr
himmlischen Mächte.

Ihr führt ins Leben uns hinein,
ihr laßt den Armen schuldig werden,
dann überlaßt ihr ihn der Pein;
denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

J.W Goethe: *La vocazione teatrale di Wilhelm Meister*
Lied di Harfner - Canto dell'Arpista (libro 4° - Cap. XIII)

BRANO N. 7 "ken kyynelin ei milloinkaan" "Chi mai con le lacrime"

E' formato da tre sezioni, le prime due per organo solo e la terza, un Inno per voce ed organo. Il testo dell'inno è preso dal primo libro scritto da Goethe sul personaggio Wilhelm (Guglielmo) Meister, *La vocazione teatrale di Wilhelm Meister*, e riporta il testo del secondo canto dell'arpista, un vecchio che suonava l'arpa per il gruppo teatrale itinerante di artisti. Il brano è formato di due strofe che furono musicate da Schubert nel 1816. Sibelius utilizzò solo la prima strofa. Conosceva le opere di Goethe perché ne erano state fatte delle recenti traduzioni in finlandese (molto probabilmente usò la traduzione in finlandese fatta da Eino Leino, pubblicata ad Helsinki nel 1913).

Nella edizione del 1936 la traduzione di Kernochan è molto simile all'originale tedesco e alla traduzione finlandese. Per l'edizione del 1950 Kernochan rivide queste liriche parafrasandone il testo e il senso. Questa musica nell'istruzione per l'edizione del 1936, doveva essere usata per i passaggi al Terzo Grado, cerimoniale che implica numerosi cortei a cui la musica ben si adatta.



N. 8 MARCIA FUNEBRE “Surumarssi” (1927)
(Organo)

BRANO N. 8 “Surumarssi” Marcia funebre (organo).

Fa parte degli otto brani dell'originale Opus 113 del 1927. Il titolo può trarre in inganno per il fatto che, come per la “Maurerische Trauermusik K 477” di Mozart, la musica non è stata scritta per essere suonata durante le cerimonie di commemorazione della dipartita di un massone, ma per essere usata per il Terzo Grado dove è raffigurata la morte simbolica. La Musica è composta su una corale Luterana “O haupt Voll Blut und Wunden” (con l'immortale collocazione fatta da J. S. Bach nella sua Passione di San Matteo) più conosciuta con l'*incipit* “Herzlich tut mich verlangen”. Combinata con un motivo ritmico che si ispira alla batteria del compagno d'Arte.

N. 9 SALEM
“Kulje, kansa, kohti maaraa” “Cammina o popolo verso la Meta”
(1927)

Avanti, Fratelli! Sforzatevi di ottenere la luce!
La Luce che Dio ci ha dato per Guida;
colei che attraversa le oscure tenebre della notte,
ci conduce in salvo verso la nostra remunerazione.
Guarda! Come risplende la colonna di fuoco,
illuminando i nostri passi quando la via si fa scura.
Come Luce del Mondo, essa fende la tetra oscurità
della notte, che ci vorrebbe inghiottire!
Guarda! Come ci mette al riparo la colonna di nube,
quando il sole vorrebbe coprirci di vesciche.
Allora avanti dove la Fede rivela la via.
Dio è la nostra guida, Egli non fallirà!
Fiamme che scintillano, voci che cantano,
dall'alto dei cieli tempestosi sul Monte Nebo.
Salem! Salem! Ascolta!
Esse ci chiamano in alto verso la casa del Nostro Padre.
Salem! Salem!
Incitandoci all'orizzonte, ad andare avanti, avanti fino a Dio!
E il suo benvenuto risuona dal Monte Nebo:
“Venite, voi tutti felici, alla gioia del Vostro Maestro!”
Salem!

Viktor Rydberg





No. 6 Onward, ye Brethren! strive for the Light!
The Light that the Lord hath given us for our Guide;
Who through murk and darkness of night
hath led us in safety unto our reward.
Lo! how the fiery pillar is shining,
Lighting our steps when dark is the way.
And the Light of the World,
It cleaveth the gloomy blackness of night,
That else would engulf us!
Lo! the cloudy pillar, to shield us safe
When the sun would blister us.
Then forward where Faith revealeth the way!
For God is our Guide, and He will never fail!
Fires are gleaming, voices are singing,
Forth from Mount Neboh's heaven-storming height.
Salem! Salem!
Hark they call us upward and on to our Father's home.
Salem! Salem!
On the horizon, urging us onward, onward to God!
And His welcome is ringing forth from Mount Neboh:
"Come, all ye blest, to your Master's joy!"
Salem!

BRANO 9 - SALEM

“Kulje, kansa, kohti määrää” “Cammina o popolo verso la Meta”.

Questa è l'altra parte della “cantata” di Rydberg, quella riservata alla disciplina universitaria della Filosofia. Si rifà ad Esodo 13:21 e Deuteronomio 34. Il passaggio preso da Esodo descrive come Dio trasse Israele fuori dell'Egitto: “E l'Eterno andava avanti a loro, di giorno in una colonna di nuvole per guidarli per il loro cammino e di notte in una colonna di fuoco per illuminarli affinché potessero camminare di giorno e di notte”. Deuteronomio 34 riferisce come Dio mostrasse a Mosè salito sul monte Nebo la terra promessa.

Sibelius musicò i testi di Rydberg, con la traduzione in finlandese di Samuli Sario. Tutte e due le versioni del testo in svedese e finlandese furono mantenute anche sul manoscritto inviato alla GLNY nel 1935. Le stesse furono mantenute per la partitura orchestrale di Funtek.

Nel testo di Kernochan rimane poco dell'originale sia svedese sia finlandese. Di questo brano furono fatte varie versioni corali, non massoniche, da parte della Galaxy. Inoltre la Galaxy pubblicò un arrangiamento per orchestra sinfonica fatto dallo stesso Sibelius.



Della versione della n° 9 Salem non massonica, in pochi anni ne furono vendute più di centomila copie. Lo stesso Sibelius, forse esagerando affermò che aveva ottenuto più diritti d'autore da parte di quel brano che in tutti gli altri pubblicati da Bretkopf e Hartel (nel periodo 1939-1949 Sibelius guadagnò per quella musica circa 5.000 \$). Il contratto fatto con il compositore, specificava che i diritti d'autore dell'opera dovevano essere ripartiti in parti uguali fra lui e l'orfanotrofo finlandese che portava il suo nome. I soldi dovevano essere inviati direttamente alla Grande Loggia di Finlandia dove si trovava il fondo dell'orfanotrofo.

N. 10 – ODE
“Suur’olet, Herra” “Possente sei tu, o Signore”

La Tua Gloria è cantata nell’alto dei Cieli e per tutta la Terra.
O Tu Architetto di tutto!
Come tutto è nato dal Tuo Verbo.
Così Tu puoi ridurre tutto in cenere.
I pianeti si muovono al Tuo comando,
tutti gli esseri viventi esistono grazie alla tua creazione.
Innanzi al Tuo Santo Nome noi c’inginocchiamo.

Simo Korpela

No. 11 The lofty Heav'n and widespread earth are singing Thy glory,
O Thou Architect of all!
As both were born by Word of Thine own speaking,
So into ashes Thou canst bid them fall.
The planets come and go at Thy commandment;
All living things exist by Thy creation.
Before Thy Holy Name we bow the knee.

BRANO N. 10 – ODE
“Suur’olet, herra” “Possente sei tu, o Signore”

In aggiunta alle otto sezioni originali della “Musique Religieuse” di Sibelius il manoscritto del 1935 contiene una sezione corale sul primo verso di una poesia svedese di Jacob Tegengrn che nel 1920 fu incorporata nel rituale della SSL “Suur’olet, Herra” (è la traduzione in finlandese). E’ un’ode dedicata al Supremo Architetto.



N. 11 SULKEMISHYMNI - INNO DI CHIUSURA
“On kaunis maa” “Bella è la Terra”
Conosciuto anche con il titolo **“Luce” (1926)**

Come sono belle la Terra e la Vita!
Com'è stupendo il firmamento!
Così gloriosi i doni celesti,
e cessi il vano rimpianto.
Questa notte le stelle splendono;
Il cielo avvampa di bellezza!
O uomo! Lascia che i pensieri elevati
rechino speranza e pace alla tua vita.

Aukusti Simojoki

No. 5 How fair are Earth and Living!
How glorious are the heavens!
So praise the gifts celestial,
And cease from vain regret.
This night the stars are shining;
The welkin glows in beauty!
O Man! let thoughts as lofty
Bring hope and peace to thee through life.

BRANO N. 11 “Sulkemishymni” “Inno di chiusura”
“On Kaunis Maa” “Bella è la Terra”.
Conosciuto anche con il titolo di “Luce”.

Di tutti i testi della versione 1927 dell'Opus 113 è quello che parla di più della bellezza della natura. Il testo è di Augustus Simelius (che dopo il 1935 si fece chiamare Aukusti Simojoki) (1882-1949), un professore finlandese molto conosciuto per le sue traduzioni di poesie.

Fu Berndt Forsblom, che portò il testo a Sibelius chiedendogli di musicarlo. Secondo Marvia (*Sibeliukse Rituaalimusikki*) il titolo originale del brano era “Valo” “Luce”. Sibelius compose un gioiello musicale di rara delicatezza e molto intimistico con solo 20 misure. Il brano è musicato in buona parte in chiave di violino e la parte vocale è un semplice raddoppiamento della parte alta dell'accompagnamento.



LIITE – APPENDICE

N. 12 JEAN SIBELIUS: IMPROVVISO I OP. 5 (1893)

N. 13 JEAN SIBELIUS: CORALE (OP. 23) - A.V. Koskimes

**N. 14 P.P. FLEMMING: INTEGER VITAE
Quinto Orazio Flacco – Odi (Carmina) Liber Primis**

**N. 15 JEAN SIBELIUS: INNO FINLANDIA
(OP. 26 N. 7) (1899, 1938)**

O Dio pietoso, per il quale albeggia il giorno,
Ora invochiamo la tua pietà sulla nostra natia terra.
Lascia che la Tua Luce splendente, scacci le ombre,
e liberi le nostre case dall'implacabili mani della guerra.
A Te i nostri Fratelli pregano in verità e giustizia.
E nella Tua promessa essi saldamente otterranno sostegno.

La Tua saggezza infinita è la nostra fede;
la Tua mano manterrà il nostro popolo forte e libero.
Essi seminano, ed umilmente attendono la messe,
e Ti ringraziano, qualsiasi cosa accada.
Il nostro onesto faticare e lo zelo ci porteranno allegrezza.
Per questo sono doni preziosi le Tue benedizioni.

Wäinö Sola

No. 12 O gracious Lord, by whom the morning dawneth,
Now in Thy mercy bless our native land.
Let Thy Light shine, to drive away the shadows,
And free our homes from war's relentless hand.
To Thee our Brothers pray for truth and justice
And in Thy faith they firmly take their stand.
Thy wisdom infinite is our reliance;
Thy hand shall keep our people strong and free.
They sow the seed, they humbly wait the harvest,



And give Thee thanks, whatever it may be.
Our honest toil and zeal shall bring us gladness
For these are blessings, precious gifts from Thee.

BRANO N. 15 Finlandia-hymni

Nel 1938 Sibelius arrangiò l'Inno che faceva parte dell'opera "Finlandia" (Opus 26 n. 7) per coro. Il testo appartiene a Wäinö Sola, e non gli fu assegnato un numero se non nell'edizione del 1950.

Il testo di Sola non essendo specificatamente massonico, non fece parte del rituale delle logge finlandesi e il suo uso quindi non si limitò alle sole attività massoniche.

Il testo inglese di Kernochan, invece, è considerato massonico, sebbene solo la frase "A te i nostri fratelli pregano ..." alluda ai membri della Massoneria. Per accomodare la lirica Kernochan alterò il ritmo. L' "Inno Finlandia" fu pubblicato dalla Galaxy in una pubblicazione non massonica a cui Kernochan cambiò molte parole e frasi.

N. 16 PHILIPP NICOLAI: CORALE (1599)

ORCHESTRAZIONE dell'Opus 113.

Sibelius già dal 1939 rifiutò l'offerta che gli era stata fatta di creare un'orchestrazione per la sua opera. Egli invece accordò il permesso di far orchestrare l'opera dal famoso direttore d'orchestra Leo Funtek. I fondi per pagare l'orchestrazione furono donati da un massone che rimase anonimo, gli spartiti rimasero proprietà della SSL ed è la stessa Grande Loggia che fornisce alle altre logge gli spartiti per l'esecuzione. L'orchestrazione fu completata il 21 luglio 1940 ma fino al 1958 non abbiamo notizie di esecuzioni pubbliche o private. La prima fu eseguita ad Helsinki il 12 dicembre 1958. La seconda in Finlandia nel 1987. Si sono avute poche esecuzioni dell'opera in Germania nel 1971 e 1977 e negli Stati Uniti nel 1995.

Per quest'ultima fu inviata dalla Finlandia solo la fotocopia del manoscritto originale dello spartito del Direttore (senza le parti orchestrali).

Sulla prima pagina del manoscritto Funtek scrisse "Rituaalimusiikki (1927) Op. 113" seguita da "Ork.Sov. Leo Funtek" (in finlandese, adattata per orchestra). Oltre alla firma del Direttore d'orchestra figurò anche quella di Sibelius che dava quindi la sua tacita approvazione all'opera.

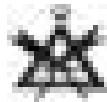
Le partiture non erano numerate quindi l'ordine poteva variare da quello tradizionale. Cosa che avvenne per l'esecuzione in lingua finlandese il 22 ottobre



del 1995 nel Gran Salone della GLNY. L'esecuzione faceva parte di un programma di concerti celebrativi del 130° anniversario della nascita di Sibelius. L'esecuzione fu registrata dal vivo e fece parte di un set commemorativo in 2 CD.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Cotte, R. (1991) *La Musique Maçonnique*. Ed. Du Borrego, Le Mans.
Jankelevitch, V. (2001) *La Musica e l'Ineffabile*. Ed. Bompiani, Milano.
Tammaro, F. (1984) *Jean Sibelius*. ERI Edizioni Rai, Torino.
Tawaststjerna, E. (1965-1988) *Jean Sibelius*, 5 vol. Helsinki - Otava.
Vignal, M. (1965) *Jean Sibelius*. Editions Seghers.
Williams, H.W. (1998) *Sibelius and His Masonic Music – Sounds in "Silence"*. The Edwin Mellen Press Ltd., NY.





This article concerns the fresh judgement pronounced by the High Chamber of the European Court against Italy with regard to Freemasonry.

E' legittimo sanzionare disciplinarmente un magistrato che aderisca ad una loggia massonica regolare? Nella sentenza 17 febbraio 2004, *Maestri c. Italia*, la Corte europea si è nuovamente occupata della questione sotto il profilo del rispetto della libertà di associazione sancita dall'art. 11 della Convenzione europea, ribadendo le conclusioni cui era già pervenuta in un caso analogo deciso il 2 agosto 2001 (*N.F. c. Italia*).

Pur senza sciogliere il problema di fondo concernente la legittimità in astratto del divieto di affiliazione massonica stabilito per i magistrati dalla delibera del Consiglio Superiore della Magistratura del 14 luglio 1993, la Corte europea ha riaffermato l'illegalità delle sanzioni disciplinari inflitte ai magistrati per aver aderito alla Massoneria prima di tale ultima delibera, ritenendo mancante in relazione ad esse il fondamentale requisito della "previsione legale".

Secondo la Corte, la precedente direttiva del Consiglio Superiore della Magistratura, adottata il 22 marzo 1990, non aveva chiaramente sancito l'incompatibilità del giuramento massonico con l'esercizio delle funzioni giurisdizionali, ma si era limitata a sollevare il problema segnalando al Ministro della Giustizia l'esigenza di studiare "l'opportunità di proporre eventuali limitazioni al diritto di associazione dei magistrati con riferimento a tutte le associazioni che - per la loro organizzazione ed i loro fini - implicano per i rispettivi membri dei legami gerarchici e di solidarietà particolarmente stringenti". Tale direttiva non era, dunque, sufficiente ad integrare la norma "in bianco" di cui all'art. 18 del Regio Decreto Legislativo 31 maggio 1946, n. 511, così da porre i magistrati nelle condizioni di orientare la propria condotta e di prevedere le possibili conseguenze sul

piano disciplinare delle proprie scelte associative: tanto è vero che, conclude la Corte, lo stesso Consiglio Superiore ha percepito la necessità di tornare sulla questione nel 1993, per affermare in termini inequivocabili l'incompatibilità delle funzioni magistratuali con l'affiliazione massonica.

L'importanza di questa pronuncia risiede non tanto negli argomenti utilizzati per condannare il Governo italiano - argomenti del tutto corrispondenti a quelli già sviluppati nella sentenza del 2001 - quanto piuttosto nel fatto che essa sia stata resa dalla Grande Camera della Corte europea, e cioè da un collegio di 17 giudici, anziché da una Camera composta da 7 giudici, all'esito di un complessivo riesame della controversia. Sebbene, infatti, la sentenza della Grande Camera sia stata adottata con undici voti a favore e sei contrari, evidenziando così il permanere di voci dissenzianti in seno alla stessa Corte in merito alla questione oggetto di esame, non vi è dubbio che la soluzione a suo tempo accolta risulta oggi ulteriormente e definitivamente avvalorata.

Resta ora da verificare come si orienterà la Corte nel caso in cui fosse chiamata in futuro a pronunciarsi sulla compatibilità con l'art. 11 della Convenzione di sanzioni disciplinari inflitte a carico di magistrati che abbiano aderito alla Massoneria successivamente al 14 luglio 1993: in tale ipotesi, la Corte dovrà affrontare e risolvere le due questioni lasciate volutamente aperte nelle due sentenze sino ad ora pronunciate e, cioè, dovrà stabilire se il divieto per i magistrati di affiliarsi alla Massoneria e le eventuali sanzioni conseguenti alla violazione di tale divieto siano diretti al perseguimento di uno scopo e siano proporzionati allo scopo medesimo.

Interpretare il fenomeno gnostico

di **Ezio Albrile**
Saggista

The Author traces a short history of the Gnostic studies by the works of the most representative Western Scholars. The story of this subject explains how the concepts of "gnosis" and "gnosticism" over the years (since 1600) are clear themselves by the heretical bias, for a new definition of the phenomenon: a syncretistic religion free by the Christian faith.

Il problema dell'origine dello gnosticismo è stato affrontato nella cultura occidentale con metodi e risultati a volte in palese disaccordo. Forse il primo a trattare criticamente l'argomento è stato Gotfrid Arnold, che nel 1699 scrisse una *Storia imparziale della Chiesa e delle Eresie*. Un'opera che influenzò in senso gnostico la poetica di Goethe. Anche se è da segnalare un *De Vitis Secretis et Dogmatibus omnium Haereticorum* di un certo G.P. Marcossius, stampato a Colonia nel 1569.

Ma è solo con Johann Lorenz von Mosheim (Lubecca 1693 – Göttingen 1755) che lo studio dello gnosticismo si configura in parte come disciplina autonoma. Nella sua tesi di laurea intitolata *Institutiones christianae maiores* (Helmstadi 1739) il futuro pastore e teologo protestante descrive la gnosi come una filosofia orientale che nel suo veloce

e spontaneo moto di espansione dalla Grecia e dalla Caldea (ovvero la Mesopotamia) arrivò sino in Egitto. Tale dottrina, quasi per un processo di osmosi, avrebbe tratto alcuni elementi dal pensiero ebraico. In seguito anche il mondo ebraico avrebbe attinto argomenti dalla mentalità gnostica, utilizzandoli nella sua polemica contro la filosofia greca. Come si può vedere, nell'analisi di Mosheim si trovano già *in nuce* gran parte degli argomenti sviluppati dalla critica storiografica seriore.

In parte dissenzienti con Mosheim si trovano i lavori di Horn (*Über die biblische Gnosis*, Hannover 1805) e di E.A. Lewald (*Commentatio ad historiam religionum veterum illustrandam pertinens de doctrina gnostica*, Heidelberg 1818), secondo i quali le fonti della dottrina gnostica andavano rintracciate nella terra e nell'insegnamento di Zoroastro, ponendo



così le basi per quella così fortunata corrente interpretativa che vedeva lo gnosticismo antico come il più classico esempio di filosofia dualistica.

Sulla linea interpretativa del Mosheim sono invece da collocarsi le opere di J.A.W. Neander (*Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostische Systeme*, Berlin 1818) e di A.J. Matter (*Histoire critique du Gnosticisme*, I-III, Paris 1828). In



particolare, l'esteso lavoro del Matter descrive la gnosi come l'irrompere nell'essenza del cristianesimo di tutte le speculazioni cosmologiche e teosofiche che rappresentavano la parte più considerevole delle religioni orientali e che i neoplatonici avevano adattato in Occidente. Quindi tale dottrina si configurerebbe come una sintesi di motivi tratti dall'opera filosofica di Platone, Aristotele, dell'Avesta, della Qabbalah, dei Misteri Eleusini e di quelli Orfici. Se da un lato il lavoro del Matter contribuì a dare notorietà e dignità culturale alla dottrina gnostica, tuttavia nella interpretazione era condizionato da una visione del mondo orientale molto stereotipata e per così dire figlia del suo tempo.

Sin dalle origini si è tentato di ricostruire le possibili relazioni tra lo gnosticismo e l'ebraismo: è del 1846 il libro di Heinrich Graetz, *Gnostizismus und Judentum*, in cui si tenta di stabilire l'influenza gnostica su un certo numero di

tradizioni rabbiniche. Decenni più tardi, Moritz Friedländer rovescherà il modello metodologico di Graetz sottolineando

l'influenza ebraica sullo gnosticismo e dando così origine ad una vivace corrente interpretativa che dura sino ai nostri giorni.

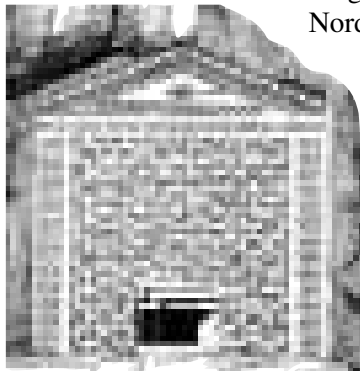
Nel 1851 gli studi sullo

gnosticismo subirono un nuovo impulso anche grazie alla scoperta dei *Philosophumena* o "Confutazione di tutte le Eresie", un'opera ascrivita ad Ippolito di Roma che negli anni ha avuto numerose edizioni e traduzioni, da menzionare quelle di Paul Wendland e di Miroslav Marcovich. Del 1853 è infatti il libro di F. Ch. Baur, *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, un lavoro che raccoglieva criticamente un imponente materiale comparativo e poneva le basi per le ardite speculazioni della *religionsgeschichtliche Schule* di Bousset e Reitzenstein. Da citare negli anni che seguono la pubblicazione dell'opera di Baur le ricerche di G. Volkmar, G. Uhlhorn, ed in particolare di R.A. Lipsius, a cui si deve tra l'altro un acribico studio sul sistema degli gnostici Ofiti ed una monumentale voce "Gnosticismo" nella *Allgemeine Enzyklopaedie* (Leipzig 1860, Vol. XXI, pp. 223-305).



L'idea base che colloca la speculazione gnostica nell'alveo della filosofia greca e in modo particolare in Platone è negli anni a cavallo tra il 1880 ribadita nell'opera di M. Joel, *Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des zweiten christlichen Jahrhunderts* (I-II, Breslavia 1880-1883). Nella linea interpretativa che ritiene lo gnosticismo un fenomeno di riflessione nato in seno al cristianesimo stesso sono invece da ascrivere i saggi e le ricerche di J.A.W. Neander, A. Hilgenfeld, A. Harnack, tutti autori legati alla cosiddetta "Scuola della Storia dei Dogmi".

In qualche modo annunciata dagli studi antichistici di A. Dieterich, dalle ipotesi pan-egittologiche di Amelineau e pan-babilonistiche di W. Anz e R. Kessler, la "Scuola di Storia delle Religioni" teorizza lo gnosticismo come un fenomeno anteriore al cristianesimo, in cui la cosiddetta "gnosi cristiana" non sarà che un aspetto particolare e a volte anche marginale. Centrale in questa ermeneutica è l'opera di Johann Franz Wilhelm Bousset (Lubecca 1865 - Giessen 1920) *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen 1907) un testo - nonostante la revisione fatta da Carsten Colpe - ancora oggi di fondamentale importanza. Il Bousset ha studiato i diversi motivi gnostici quali il dualismo, il mito della catabasi del Salvatore, l'ascensione celeste e la figura



della Madre luminosa, rintracciandone le origini in una forma di sincretismo iranico-mesopotamico. Altro grandissimo studioso, filologo classico e storico delle religioni, che si è occupato delle origini dello gnosticismo è stato Eduard Norden nella sua opera *Agnostos Theos* (Leipzig 1913). Anche se in questo libro tale argomento non è stato trattato *expressis verbis*, Norden presuppone l'esistenza di uno gnosticismo precristiano, basando tale interpretazione sui materiali derivanti dalla letteratura ermetica.

Ma l'apice di tutta questa corrente religionistica è sicuramente il *Das iranische Erlösungsmysterium* di Richard Reitzenstein (1861-1931) pubblicato a Bonn nel 1921. Anticipato da un lavoro sulla letteratura ermetica (*Poimadres*, Leipzig 1904) e da uno sulle religioni misteriche (*Die hellenistischen mysterienreligionen*, Leipzig 1910), il "Mistero di salvezza iranico" sviluppa analiticamente alcune delle tematiche già presenti nelle opere di Bousset. Motivo centrale per Reitzenstein è la vicenda di colui che egli definisce "Salvatore salvato", cioè il Messaggero, l'Uomo primordiale che discende nella Materia per liberare l'Anima luminosa. Se Dio è Luce e parte di questa Luce è rimasta intrappolata nel mondo, quando Dio discende nel mondo sotto forma di Inviato per liberarla, salvandola egli salva anche se stesso. Reitzenstein, a suffragio della iranicità di tali tematiche, citerà un presunto



“Frammento di Zarathushtra”, un testo spurio, che anni dopo la critica filologica riterrà pura creazione del mondo letterario manicheo e quindi non-zoroastriano.

Le reazioni alle opere della *religionsgeschichtliche Schule* non si fecero attendere: nel 1925 a Parigi usciva la seconda edizione del libro di Eugène de Faye, *Gnostiques et gnosticisme*. Da esso si possono trarre alcuni spunti metodologici, tra cui l'analisi delle fonti orientata a provare l'esistenza del *Syntagma* di Giustino – primo vero catalogo di eresie – ricostruito ipoteticamente a partire dallo Pseudo-Tertulliano e da Epifanio; l'analisi delle caratteristiche individuali dei vari sistemi gnostici; le ipotesi circa l'antiorità della gnosi filosofica su quella mitologica. In definitiva il De Faye voleva descrivere uno gnosticismo cristiano indipendente dai modelli religiosi iranici o mesopotamici che fossero.

L'ipotesi iranistica della *religionsgeschichtliche Schule* è anche alla base dell'opera esegetica del teologo protestante Rudolf Bultmann. Gli studi del filologo e semitista Mark Lidzbarski sul mandeismo influenzarono in maniera determinante Bultmann nell'interpretazione del *Vangelo di Giovanni*: i passi dove Gesù è ritenuto un Messaggero celeste disceso per recare la rivelazione all'umanità hanno in qualche modo un parallelo nella letteratura mandaica. Per Bultmann il Quarto Vangelo rappresenterà l'esito e una reazione ad un mito precristiano derivante da un *milieu* gnostico-mandaico.

Harnack aveva definito lo gnosticismo come un fenomeno di “acuta ellenizzazione del cristianesimo”, in aperto contrasto erano quindi le affermazioni di Bousset e



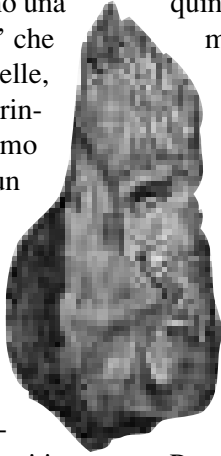
Reitzenstein secondo i quali lo gnosticismo era un movimento religioso precristiano di derivazione iranico-mesopotamica. La polemica coinvolse anche Hans H. Schaeder, inizialmente collaboratore di Reitzenstein nei suoi *Studien zum antiken Synkretismus*

(Leipzig - Berlin 1926). Seguace del filosofo O. Spengler, lo Schaeder in seguito elaborerà una ermeneutica per cui lo gnosticismo è visto come la combinazione dell'elemento greco come forma e dell'elemento orientale come contenuto. Una interpretazione seguita anche da Hans Leisegang che nel suo *Die Gnosis* (Leipzig 1924) ribadendo la duplice natura del fenomeno gnostico ne afferma però la sua origine unitaria, nata dalla fusione di questi due elementi religiosi.

Su un piano di mediazione si colloca il lavoro di Hans Jonas, *Gnosis und spätantike Geist*, opera composta dalle alterne vicende, che si presenta come prima vera sintesi sul problema gnostico. Le fonti interpretative dell'opera di Jonas sono sostanzialmente due: i materiali comparativi raccolti dalla *religionsgeschichtliche Schule* (in particolare Bousset e Reitzenstein) e l'ermeneutica teologico-



esistenziale di Bultmann (a sua volta debitrice della filosofia di Martin Heidegger). Per Jonas il tipo centrale di gnosi è quello “siro-egizio”, distinto da quello “iranico”: nel primo abbiamo una struttura emanativa “de-evolutiva” che alla fine produce un Demiurgo ribelle, nel secondo un dualismo di due principi, assoluto, nel quale il cosmo sorge dallo smembramento di un essere originario (tipico motivo indo-iranico). Jonas, come rilevato in seguito da studiosi del calibro di I.P. Culiano o G. Casadio, dimentica però di fare i conti con le cosiddette “gnosi triadiche”, cioè con i sistemi usualmente definiti come “sethiani”, in cui i principi coinvolti sono tre: la Luce, lo *pneuma* e la Tenebra. A partire da quello che egli chiama *das Prinzip der Konstruktion* Jonas rintraccia nella gnosi siro-egizia una molteplicità di influssi derivanti dalla letteratura ermetica e misterica, ma in essi si differenzia un fattore nuovo, quello di ritenere il mondo (*kosmos*) come il male ontologico da cui bisogna liberarsi. In questa prospettiva Dio è quindi colui che salva gli uomini dal mondo. Il rapporto tra Dio e mondo si sviluppa in antitesi cosmologiche e antropologiche: se da un lato Dio è opposto al mondo, da un altro lo *pneuma* celato nel corpo dell'uomo si oppone alla *psyche* ed alla *hyle*. Il mondo terrestre alberga in un principio di totale autonomia: è la Tenebra, una sostanza che è “reale” solo in contrapposizione al suo opposto, la Vita ed il *pleroma* luminoso. Tra Dio e



mondo vi è una negazione assoluta. La concezione è nella mentalità antica un'assurdità e l'Enneade antignostica di Plotino ne è una conferma. Impossibile quindi ascrivere le origini del fenomeno gnostico alla speculazione platonica. Lo stesso dicasi per i Padri della Chiesa, secondo i quali l'origine dello gnosticismo non va ricercata in seno alla Chiesa cristiana. Per quanto riguarda invece la figura del Demiurgo, essa non è per nulla identica al Diavolo: la sua rappresentazione viene tanto dalla dottrina platonica, quanto dalla dottrina ebraica sulla creazione.

Per Jonas la forma più peculiare del dualismo gnostico è rappresentata dai sistemi emanatisti siro-egizi nei quali il passaggio dalla perfezione del mondo luminoso al disordine del mondo terreno è segnato dalla *hybris* di un creatura intermedia, *Sophia*; al contrario, il tipo iranico di gnosticismo, secondo Jonas rappresenterebbe un adattamento in senso anticosmico di un dualismo preesistente, quello iranico appunto.

Un buon numero di studiosi nel tempo si è orientata verso l'ipotesi dell'origine giudaica o giudeo-cristiana dello gnosticismo. Come s'è detto, uno dei primi e principali esponenti di questa tendenza fu il Friedländer nel *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus* (Göttingen 1898). Egli insisteva soprattutto sull'esistenza di una religiosità popolare in seno al giudaismo, entro la quale sarebbe sorta la speculazione apocalittica ed in seguito gnostica. Su



questa ermeneutica sono da annoverarsi gli studi di E. Peterson o di J. Daniélou, secondo i quali i primi scritti gnostici sono da ricercare proprio

nell'apocalittica giudaica. Una interpretazione affine è quella di H. - J. Schoeps che sottolinea la presenza

di un "giudaismo gnostico" negli scritti della comunità di Qumran. Un altro studioso, R. McL. Wilson ha indagato i rapporti tra lo gnosticismo postcristiano ed il giudaismo della diaspora nel suo libro *The Gnostic Problem* (London 1958). Le sue conclusioni vanno verso la definizione di un fenomeno gnostico fortemente influenzato dalle rappresentazioni religiose del giudaismo postesilico. Nella discussione del lavoro di Wilson uno studioso tedesco, Alfred Adam, ha messo in evidenza la forte presenza di prestiti aramaici nelle *voces magicae* della mitologia gnostica, una linea interpretativa seguita anche dal coptologo A. Böhlig. Importanti per l'ipotesi giudaistica anche i lavori dell'americano Birger A. Pearson, che ha studiato i testi gnostici di Nag-Hammadi in relazione alle loro possibili fonti ed interpolazioni in seno alla letteratura ebraica.

La formulazione più compiuta dell'esistenza di un vero e proprio gnosticismo nell'alveo della tradizione ebraica, va però a due studiosi di straordinario valore: Gershom G. Scholem e Gilles Quispel. Allo Scholem di deve proprio la "scoperta" della gnosi mistica giudaica, rintracciata nelle visioni estatiche della

Merkabah, il "Carro" o "Trono" su cui è assiso Dio in *Ezechiele* I, 26. L'analisi della letteratura della Merkabah porta lo

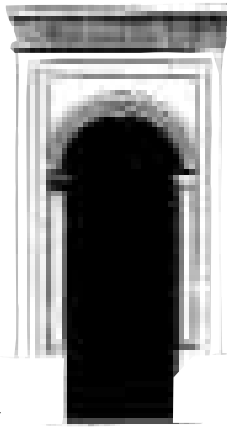
Scholem a ridefinire il problema delle origini gnostiche. In primo luogo questi testi della Merkabah per molti aspetti rientrebbero nell'orto-

dossia giudaica ed alcuni sarebbero databili a prima del IV secolo d.C. Con grande erudizione Scholem dimostra che i documenti dello gnosticismo cosiddetto "cristiano" presuppongono alcune concezioni fondamentali del misticismo della Merkabah: così, quando San Paolo descrive la sua ascensione al Paradiso, al "terzo cielo", prende a prestito termini della mistica giudaica; così, è ancora probabile che Erma e Valentino fossero a conoscenza delle speculazioni giudaiche sul Nome di Dio; i documenti della gnosi valentiniana, specialmente gli *Excerpta ex Theodoto*, rivelano l'influsso dell'insegnamento impartito nei circoli esoterici giudaici. Per Scholem questo gnosticismo mistico della Merkabah non esulerebbe infine dall'ambito della tradizione halakhica: esso svilupperebbe in fondo motivi ed atteggiamenti già presenti nell'insegnamento ortodosso-legalistico rabbinico, sul quale avrebbe agito in modo marginale l'escatologia apocalittica, che esprimeva, nei decenni a cavallo dell'era cristiana, l'inquietudine e la rinascita religiosa di tanta parte del mondo giudaico. Prospettiva affine, ma differente nella elaborazione, è quella del coptologo Gilles





Quispel: *Gnosis minus Christentum ist Gnosis*, con questo assunto il Quispel nella sua opera *Gnosis als Weltreligion* (Zürich 1951) rivendicava l'autonomia e l'originalità dello gnosticismo rispetto alle correnti religiose e filosofiche del sincretismo ellenistico-romano. Se da un lato, in sintonia con la psicologia junghiana di cui Quispel è seguace, la gnosi è una esperienza religiosa unica ed in sé conclusa, cioè una proiezione mitica implicante la ricerca della vera essenza dell'uomo (il Sé),



da un altro il Quispel rintraccia le origini di questa speculazione archetipica in una specifica ramificazione del giudaismo alessandrino. Da questo ambito culturale – più recentemente definito “Loggia Ermetica di Alessandria” – prenderanno le mosse tutte quelle riflessioni sul cosmo e sull'uomo, che troveremo in parte delle sofisticate visioni di Valentino se non addirittura di Origene. Quispel è debitore, anche se in modo indiretto, del metodo della *religionsgeschichtliche Schule*; Giovanni Casadio ha infatti notato come l'ipotesi pan-giudaica sulle origini dello gnosticismo espressa dal Quispel, sia speculare nel metodo e nelle conclusioni a quella pan-iranica espressa dal Reitzenstein e seguaci: una eterogenesi dei fini dunque!

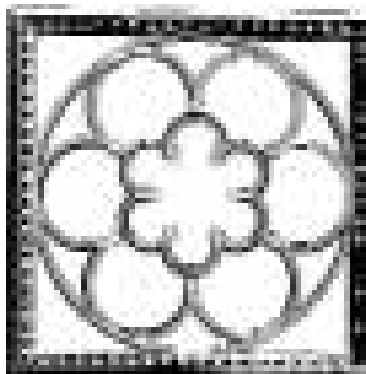
Sulla scia dell'opera di Scholem e Quispel si collocano le ricerche di G.A.G. Stroumsa (origini giudaico-gnostiche dei

miti manichei), J. Fossum (origini samaritane dei miti gnostici), N. Deutsch. In particolare il Deutsch ha ripreso le idee di Scholem sul misticismo della Merkabah, approfondendo la tematica in relazione alle rappresentazioni mitologiche presenti nei testi della gnosi mandaica. Anche uno studioso americano, J.C. Reeves, ha studiato gli apporti gnostico-giudaici alla base di testi manichei come il “Libro dei Giganti”, giungendo ad una originale definizione di gnosi siromesopotamica in cui confluiscono anche elementi tratti dalla tradizione iranica.

Da menzionare inoltre lo studio del patrologo R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity* (New York 1959), secondo il quale lo gnosticismo avrebbe avuto origine dai residui delle attese apocalittico-escatologiche sorte dalla caduta di Gerusalemme. La speranza nella realizzazione sulla terra del regno di YHWH aveva guidato e sorretto il popolo d'Israele. Dalla rivolta maccabaica alla caduta di Gerusalemme nel 70 d.C., sino alla rivolta estrema di Bar Kosebah sotto Adriano, una sanguinosa catena di eventi segna profondamente il destino del “popolo di YHWH”. Il fallimento della speranza escatologica realizzata in terra, segna così lo scoppio di una tremenda crisi spirituale, che porta al manifestarsi di nuove forme religiose. Nasce così, dalla convinzione che il Dio di questo mondo non è riuscito a realizzare le speranze del suo popolo, l'atteggiamento



anticosmico che insieme al dualismo escatologico caratterizzerebbe lo gnosticismo. Il Grant esclude il giudaismo ortodosso come l'ambiente di germinazione delle varie correnti gnostiche: la sua attenzione si rivolge invece alle idee diffuse nelle cerchie di transfughi del giudaismo, dalla comunità essena di Qumran ai circoli giudaici influenzati dalla "teologia" iranico-caldea dei Magi "ellenizzati", al giudaismo della Diaspora in stretto contatto con il mondo aramaico siro-mesopotamico. Da questi ambiti diversi proverrebbero i materiali che saranno unificati nelle sintesi dei grandi maestri gnostici del II secolo d.C.



Una ermeneutica in parte affine, ma con risultati più sconcertanti, è quella di Ioan Petru Culiano, uno studioso rumeno legato alla scuola di Ugo Bianchi. Secondo Culiano l'origine del nichilismo gnostico va ricercato nel problema degli "Angeli delle Nazioni": nell'antico giudaismo v'era convinzione che tutte le nazioni della terra avessero un loro rappresentante nella corte celeste, gli Ebrei si attendevano dei vantaggi politici immediati per il fatto che il loro rappresentante celeste era Dio stesso, oppure l'arcangelo Michele, situato al primo posto accanto a Dio. La caduta del Secondo Tempio nel 70 d.C. altera sostanzialmente questa visione. Dal momento che Roma aveva conquistato la Palestina e che l'occupazione della Terra di Dio pareva non aver

termine, ciò stava a significare una sola cosa: Samael, l'angelo di Roma, si era sostituito a Dio o a Michele nella loro funzione di capo degli Angeli delle Nazioni; come la stessa potenza romana, anche Samael è un angelo cattivo, l'equivalente di Satana. A questa ipotesi ermeneutica, Culiano aggiunge una precisa e dettagliata fenomenologia dei miti gnostici, studiati in prospettiva diacronica. Particolare importanza nell'opera di Culiano è l'intrecciarsi di gnosticismo e pensiero nichilistico moderno: un tema analizzato con metodo imparziale e a volte spietato, che ha avuto non poche risonanze nell'opera del filosofo e saggista italiano Elémire Zolla.

Nella sua impostazione teoretica il lavoro di Culiano è sicuramente debitore delle ricerche di un altro importante studioso italiano, Ugo Bianchi, cui si deve anche l'organizzazione del noto Convegno di Messina nel 1966. Strenuo difensore delle origini orfico-platoniche dello gnosticismo, il Bianchi riteneva che la mitologia gnostica riprendesse e rielaborasse materiali arcaici, individuabili attraverso la ricerca etnologica e folklorica. A quest'ultimo aspetto del problema egli dedicò uno specifico studio (*Il dualismo religioso*, Roma 1983²), un importante lavoro che metteva a nudo le analogie ed i possibili rapporti tra i miti gnostici e il mondo dell'etnografia religiosa.

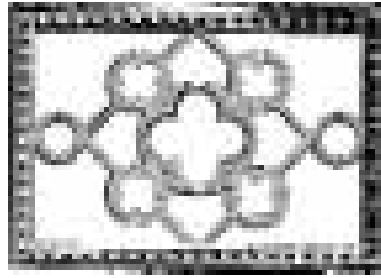


L'ipotesi dell'origine puramente greco-platonica della teodicea gnostica è presente inoltre nei lavori di S. Pétrement, studiosa francese discepola della filosofa Simone Weil. La Pétrement, seguendo a volte pedissequamente l'impronta di Harnack, ritiene lo gnosticismo un fenomeno di ellenizzazione del cristianesimo nel quale gli elementi religiosi danno origine ad una teologia politica di ribellione verso ogni tipo di oppressione sociale; una ermeneutica questa sicuramente mutuata dalle idee marxiste della Weil. Sempre su una tendenza sociologica e politica sono da annoverare le ricerche dell'americana Elaine Pagels, la quale ha studiato in particolare gli equilibri di potere alla base della contrapposizione tra pensiero gnostico e gerarchia ecclesiale.

Uno studioso tedesco, Carsten Colpe in un suo famoso studio ha rivisitato criticamente le idee della *religionsgeschichtliche Schule*, dimostrando l'infondatezza di molte delle ipotesi enunciate da Reitzenstein & Co. Nonostante ciò l'interpretazione iranistica del fenomeno gnostico ha avuto seguito ed articolato sviluppo nell'opera di uno studioso svedese, Geo Widengren (Stoccolma 1907-1996). Widengren ha perfezionato le ricerche dei suoi predecessori rintracciando le origini dello gnosticismo in una specifica corrente esoterico-filosofica sorta nell'alveo della religione mazdaica, lo

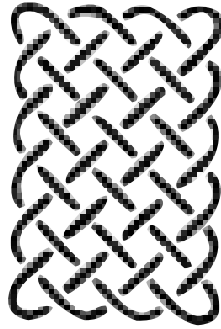
zurvanismo. Secondo Widengren tale tradizione sapienziale mescolata alle idee del mondo aramaico-mesopotamico avrebbe dato origine alla gnosi dei Mandei e di riflesso a tutta una serie di documenti ascrivibili a quella da lui definita "gnosi partica". L'ibridazione tra materiali iranici ed aramaici sullo sfondo del regno partico è inoltre per Widengren alla base di un complesso sincretismo che sfocia in testi apocalittici come il "Libro di Enoch" o nei più rappresentativi testi di Qumran come la "Regola della Guerra", esempi di un giudaismo intertestamentario che iniziava ad interpretare il tutto seguendo canoni "gnostici". Le ricerche del Widengren e le fascinazioni della *religionsgeschichtliche Schule* hanno avuto un seguito nell'opera dell'italiano Gherardo Gnoli, uno studioso che da sempre ha sostenuto la palese iranicità del fenomeno gnostico. In Gnoli troviamo anche una ridefinizione del manicheismo come "religione gnostica iranica". Un tentativo di mediazione tra queste citate posizioni estreme è del tedesco Kurt Rudolph, il quale pur sottolineando l'evidente sostrato greco-ellenistico e giudeo-aramaico nelle origini dello gnosticismo, non trascura di sottolineare la presenza di materiali iranici.

La scoperta negli anni '40 a Nag-Hammadi, l'antica Chenoboskion, di una intera biblioteca di testi gnostici vergati in copto, ha dato sicuramente nuova linfa agli studi sulle origini dello gnosticismo.





Lo scopritore di questo *corpus* di scritti, fu Jean Doresse, coptologo la cui fama venne presto oscurata dall'astro di Henri-Charles Puech. Al Puech si devono una vasta serie di lavori sulla fenomenologia gnostica: da menzionare lo studio su *La gnosi e il tempo*, un lungo lavoro sull'equivalenza tra la concezione dello spazio e del tempo nella demiurgia gnostica, apparso negli *Eranos-Jahrbuch* di Carl Gustav Jung. La scuola di studi sullo gnosticismo e sul dualismo



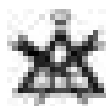
iniziata dal Puech è continuata nell'opera di Michel Tardieu, geniale studioso, il primo ad utilizzare un approccio antropologico-strutturalista nell'interpretazione dei miti gnostici. Da ricordare, sempre nell'ambiente parigino, i lavori di A. Guillaumont sui semitismi nei testi gnostici; il Guillaumont fu curatore insieme al Puech, Till, Quispel e Labib della prima edizione del *Vangelo di Tomaso* di Nag-Hammadi.

Le dispute e le polemiche in seno al ritrovamento ed alla pubblicazione del *corpus* copto di Nag-Hammadi, produssero una molteplicità di edizioni e versioni dei trattati gnostici. A cavallo tra gli

anni '50 e '70 del secolo appena trascorso circolavano infatti diverse traduzioni (pubblicate principalmente sulle pagine di riviste scientifiche) corredate anche di

testo a fronte copto, tra di esse da menzionare le già citate di Puech, Quispel, Labib, Till, Guillaumont e quelle di S. Giversen, R. Kasser, H.-M. Schenke, B. Layton. Più recentemente la traduzione dei trattati gnostici di Nag-Hammadi è stata coordinata dal prof. James M. Robinson del "Coptic Gnostic Library Project" dell'Institute for Antiquity and Christianity di

Claremont (California), e da una serie di studiosi (Jacques É. Ménard, Paul-Hubert Poirier, Michel Roberge, Louis Painchaud, Wolf-Peter Funk, Jean-Marie Sevrin, Yvonne Janssens e altri) gravitanti attorno all'Università Laval del Québec in Canada. I due *team* di studiosi hanno prodotto e stanno producendo versioni in inglese ed in francese dei testi gnostici. Le traduzioni tedesche sono invece in fase di completamento a cura dell'Institut für Orientforschung di Berlino al quale hanno afferito ed afferiscono coptologi di valore quali A. Böhlig, W. Till, P. Nagel e H.-M. Schenke.



L'Occultismo moderno tra Éliphas Lévi ed Aleister Crowley

di Antonio D'Alonzo
Saggista

The Author analyzes the differences between “occultism” and “esoterism”: the first term refers to a pragmatic and experimental practice, the second is the “philosophical” and “religious” doctrine which constitutes the main ground of occultism; both these “arts” reflect upon some important concepts like the grid of correspondences, the nature’s living body, the imaginative power, the state of transmutation.

In the second part of the contribution the Author summarizes the work of the first proto-occultists and scholars of the Renaissance Marsilio Ficino and Cornelius Agrippa and then reviews the works and figures of some famous modern occultists: Éliphas Lévi (1810 - 1875), Saint-Yves d'Alveidre (1842 -1909), Philippe Vachot, Gérard Enausse (Papus), Joséphin Péladan (1890 - 1915), Paul Sèdir (1871 - 1926) and Aleister Crowley (1875 - 1947).

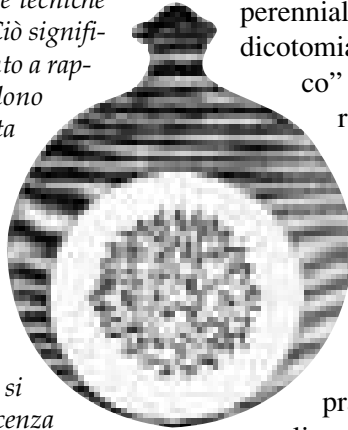
Il termine francese *occultisme*, pare che sia stato usato per la prima volta da Éliphas Lévi, ma ovviamente, al di là del problema nominale, la tradizione delle “scienze occulte” affonda le sue radici nell’era del cristianesimo delle origini. In effetti, prima del neologismo coniato da Lévi, non esisteva una distinzione netta, seppur ancora terminologica, con quello che Guénon successivamente avrebbe indicato essere il dominio proprio dell’“esoterismo” o dell’“iniziazione”. Del resto, ancor oggi, questa distinzione è per lo più teorica, dato che alcune pratiche attraversano gli ambiti reciproci di ambedue (per esempio l’alchimia e l’astrologia).

Una distinzione interessante è proposta da Edward A. Tiryakian:

Con “occulto” intendo riferirmi a quelle particolari pratiche, tecniche e procedure che: a) si fondano su forze misteriose e ben celate, presenti nella natura e nel cosmo pur senza essere misurabili o individuabili con gli strumenti della scienza moderna; e b) che comportano, quali conseguenze auspicate oppure realizzate, risultati empirici, tra i quali si possono annoverare la conoscenza del corso pratico degli eventi e l’alterazione degli avvenimenti stessi rispetto allo svolgimento che avrebbero avuto se non ci fosse stato questo particolare intervento.



Con "esoterico", invece, voglio indicare il complesso di quei sistemi di pensiero filosofico-religiosi che costituiscono le fondamenta di quelle pratiche e tecniche occulte cui sopra mi riferivo. Ciò significa che l'esoterismo fa riferimento a rappresentazioni che racchiudono conoscenze di più vasta portata sulla natura e sul cosmo, le riflessioni epistemologiche e ontologiche sulla realtà ultima, le quali tutte insieme compongono quel bagaglio di nozioni che sta alla base di ogni procedimento occulto. Ricorrendo a una analogia, si può affermare che la conoscenza esoterica sta alle pratiche occulte come il complesso delle nozioni della fisica teorica sta alle applicazioni dell'ingegneria.



D'altro canto, potremmo tentare di vedere nell'occultismo una degenerazione dell'esoterismo, o addirittura come fanno i perennialisti una deviazione. Ma la dicotomia tra l'occultismo "pratico" e l'esoterismo "teorico" resta molto significativa, sul piano semantico.

Inoltre, è verosimile che una delle scienze occulte per eccellenza come la magia possieda da sempre, e fin dall'inizio, questo carattere pratico e operativo. Secondo gli studi di J.H. King, Frazer, Marett, Mauss, la magia, che secondo loro fu la prima forma di religione, nasce dall'osservazione delle calamità naturali, alle quali l'uomo attribuisce una forza impersonale, denominata presso i Melanesiani *Mana* e gli Irochesi *Orenda*.

Questa potenza anonima che sconvolge la natura con la sua furia, è dominata dal mago ed asservita ai suoi scopi individuali, o piegata alle esigenze utilitaristiche della comunità. Come rilevano Hubert e Mauss, l'abilità del mago consente anche di violare tabù ed interdizioni, che saranno invece rigorosamente rispettati dall'uomo religioso. La magia ha quindi, già nella sua essenza, un'impronta di trasgressione, che la porta a scavalcare qualunque divieto, pur di raggiungere il

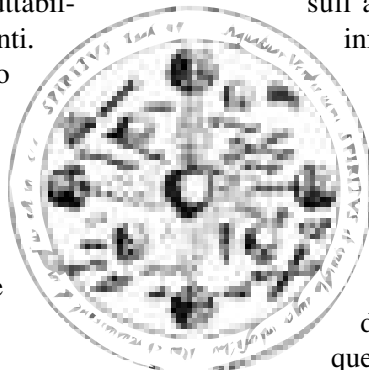
Ma come giustamente rileva l'insigne studioso dell'esoterismo Antoine Faivre¹, la distinzione di Tiryakian, è diventata ammissibile solamente dal XIX secolo, quando l'atteggiamento corrivo e velleitario nell'approccio di alcuni esoteristi, rese necessario l'utilizzo del neologismo, "occultismo", coniato da Éliphas Lévi. Comunque, seppur sommariamente, possiamo tentare di ricondurre questo carattere prevalentemente pragmatico o sperimentale all'occultismo, che del resto come ogni pratica ha bisogno di un bagaglio di nozioni su cui radicarsi, necessità assicurategli dall'esoterismo.

1 Cfr. *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M. Eliade, Jaca Books, vol. 3, alla voce "Occultismo", redatta da A. Faivre.



suo scopo immediato. Conserva in sé, un carattere meramente pratico, operativo.

Se l'occultismo si presenta come la deriva pratica, sperimentale, delle conoscenze esoteriche, è ineluttabilmente avvinto agli stessi assunti. Dopo aver appurato ciò che lo differenzia dall'esoterismo (per lo più, come abbiamo visto, si tratta di eterogenesi dei fini, più che di ambiti dottrinali distinti), possiamo ora in rassegna gli assunti che condivide con quest'ultimo.



Il reticolo delle corrispondenze.

Si tratta della classica idea dell'identità macro-microcosmo espressa mirabilmente dalla *Tavola Smeraldina* (ciò che è in alto è come ciò che è in basso, ciò che è in basso è come ciò che è in alto). Esistono analogie e corrispondenze in tutto l'universo, che altro non è che un rimando di specchi, una ridondanza di segni da dis-velare (avere occhi per leggere e orecchie per sentire). Il corpo umano altro non è che un'immagine del cosmo. In India l'occhio singolo simboleggia il sole, entrambi invece richiamano il sole e la luna. La scatola cranica raffigura la luna, così come l'alito il vento, le ossa le pietre, i capelli l'erba della terra. Ed ancora, il ventre simboleggia le grotte della terra, gli intestini i labirinti, le vene e le arterie il sole, la colonna vertebrale l'*Axis Mundi*, etc. In questo reticolo di corrispondenze trovare la maniera giusta ("gli occhi per leggere" etc.) per operare

sulla Natura, significa di rimando influire mimeticamente o simpaticamente sul microcosmo, se non addirittura sui corpi altrui. Si dicono *mimetici*, quei riti fondati sull'assunto che il simile influisce sul simile, per cui imitare simbolicamente l'atto desiderato, ne garantisce magicamente il risultato concreto (esempio classico i riti magici di "buon auspicio"). Si dicono *simpatichi*, invece, quelli in cui è la parte ad agire sul tutto (esempio: l'incantesimo sul feticcio personale della vittima, come la ciocca dei capelli, o il lembo dell'indumento intimo).

Abbiamo quindi visto che tanto per l'occultista, che per l'esoterista, il Cosmo è un geroglifico di misteri e segni da dis-velare, tracce e rimandi intercalati in una ierofania dell'Assoluto che è dentro e fuori l'Essere e il Creato. Le corrispondenze ineriscono all'ordine della Natura fisica o invisibile, come abbiamo verificato sopra esaminando le analogie tra il corpo umano e gli elementi fisici. Ma possono anche palesarsi tra la stessa Natura ed i testi sacri (un esempio chiaro in questo senso lo fornisce la Qabbalah). In quest'ultimo caso esiste una credula fiducia nella possibilità che i testi rivelati possano chiarire il senso ultimo della storia e del suo divenire (quello che comunemente s'intende con "millenarismo"). Si deve aggiungere che questo secondo tipo



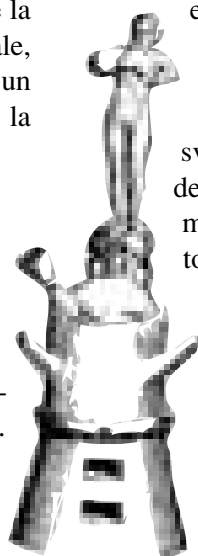
di concordanza è più diffuso tra gli esoteristi di quanto non sia tra gli occultisti, in quanto i primi ricercano maggiormente la legittimazione dell'autorità tradizionale, mentre i secondi sovente si pongono in un atteggiamento di forte ribellione verso la potestà religiosa.

Il corpo vivente della Natura.

Ancora nel Rinascimento si concepisce la Natura come un organismo vivo, pulsante, un gioco di simpatie e antipatie tra forze che si attraggono e respingono reciprocamente. Successivamente l'avvento della scienza moderna avrà cura di portare a termine la desacralizzazione della Natura. Ma già con Paracelso, la *Naturphilosophie* conobbe il suo massimo splendore: nemmeno nel Medio Evo si era osato azzardare l'idea di conoscere Dio attraverso la Natura. Quindi non solo esistono delle corrispondenze analogiche tra macro e microcosmo. Ma esse, seppur velate dall'illusione sottesa al fenomenico (quello che poi Kant ribattezzerà il *noumeno*), sono a portata di mano, raggiungibili, dato che la Natura stessa è un organismo vivo, "magico" nel senso operativo del termine.

La facoltà dell'Immaginazione.

Solo chi ha sviluppato coscientemente l'immaginazione riesce a disvelare le cose nella loro infinitezza (*If the doors of perception were cleansed, everything would appear to man as it is, infinite*: nell'ottica



del poeta William Blake il mondo dell'Immaginazione è infinito ed eterno, al contrario del mondo della generazione). Il Vero mondo è quindi là, a disposizione di chi abbia sviluppato il potere naturale dell'Immaginazione. Si tratta di motivi presenti prima nel platonismo e poi nel neoplatonismo (anche se, a ragion del vero, per Platone più che l'Immaginazione può la *nòesis*, l'intelletto. Ma la dottrina dei due mondi, il sensibile ed il sovrasensibile, il primo mera copia imperfetta dell'altro, è la stessa).

La condizione della trasmutazione.

Quest'esperienza riguarda tanto la possibilità di trasformare, esteriormente o interiormente, l'operatore stesso, quanto un oggetto materiale o naturale in un altro. Può quindi essere attinente ad un rito di passaggio, alla fenomenologia della "seconda nascita", alla dinamica alchemica del *nigredo - albedo - rubedo*. Questi ultimi termini simboleggiano, rispettivamente, l'opera al "nero", la morte profana, la discesa agli inferi, la morte nel ventre del mostro iniziatico, simbolismo, quest'ultimo, importantissimo nelle iniziazioni di pubertà. L'opera al "bianco", il rischiaramento, l'illuminazione, il cammino verso la pietra filosofale. L'opera al "rosso", la perfezione realizzata, l'uscita dalla condizione indi-



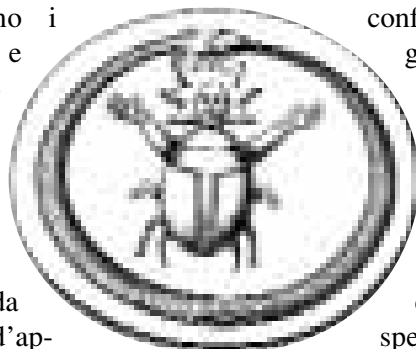
viduale, l'accesso ai Grandi Misteri. Ma la condizione della trasmutazione può anche riguardare la possibilità di operare sulla Natura stessa.

Questi sommariamente, sono i caratteri comuni all'esoterismo e all'occultismo². Ne esistono, tuttavia, altri due, che sono però attinenti solamente all'esoterismo vero e proprio, e che perciò non prenderemo in considerazione. Possiamo quindi appurare come non esista una rigida demarcazione attinente ai campi d'applicazione dell'occultismo e dell'esoterismo, e che la differenza vada ricercata piuttosto nella "modalità" d'applicazione, nell'atteggiamento che si tiene al riguardo della ricerca. Non si tratta cioè, di collocare determinate dottrine sotto un dominio, piuttosto che sotto di un altro, ma di scegliere come indirizzarsi verso le stesse, se ricercando uno sbocco assolutamente pratico, o viceversa intradandosi verso un'assi-milazione maggiormente teorica, spirituale.

Secondo alcuni studiosi esisterebbe una correlazione strettissima tra la modernità e l'occultismo. In effetti, se consideriamo l'era moderna nelle sue manie e idiosincrasie, come per esempio l'esagerata sensibilità al sensazionale e il rigetto verso il pensiero contemplativo - ma anche verso tutta la cultura umanistica in

generale - possiamo vedere il filo rosso che la lega all'occultismo. L'attenzione smodata al paranormale, a tutto ciò che irrompe nella routine quotidiana, che

manifestandosi sembra conflagrare le categorie dell'ordinario, rimanda all'ansia per l'attesa di nuovi dei, per tutto ciò che possa di nuovo conferire uno spessore di nuovo senso all'esistenza.



Esiste oggi una "fame" generalizzata di simboli, di sacro, che si manifesta sotto forma di vecchi e nuovi culti (si può consultare a tal proposito lo studio del CESNUR sulle nuove religioni in Italia). Basta comprare alcune riviste "specializzate" in edicola, per rendersi conto di come siano trattati argomenti disparati e scarsamente omogenei, mettendoli in relazione con fenomeni che non hanno nulla di "paranormale" (un tipico esempio sono i famigerati cerchi del grano).

Possiamo riconoscere questo parallelismo. Se l'occultista avalla una maggiore attenzione alla pratica, quindi al mondo fenomenico, l'esoterista coltiva nella sua formazione una spiccata propensione all'intimismo, alla spiritualità silenziosa e lontana dai clamorosi rumori del mondo

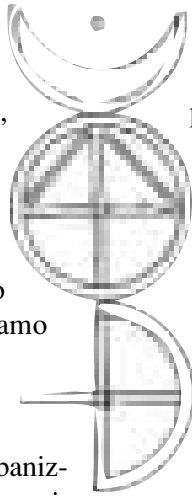
2 Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 voll. ed. Gallimard, Paris.





profano. Alla metà del secolo XIX, la cultura risente ancora dell'utopismo del Settecento dei Lumi, dell'escatologia rivoluzionaria marxiana, del clima generale di fiducia positivista nelle conquiste scientifiche. Anzi, possiamo definire l'Ottocento il secolo dell'utopia (per lo meno fino a Nietzsche, il quale però rimane in continuità oggettiva con lo scientismo modernista, almeno se facciamo nostra la lettura che ne offre Heidegger).

Con l'avvento delle ciminiere e della crescente urbanizzazione delle campagne, l'immaginario collettivo si nutre quindi di attesa per il sensazionale e lo strabiliante. E' uno stato febbrile, pre-futurista, quello che s'impadronisce delle masse pronte a strabuzzare gli occhi tanto davanti a una colata d'acciaio, quanto ad un tavolino "che balla". Gli spiriti "battono i colpi", le rudimentali catene di montaggio emettono i primi rumori industriali: si sottrae alla Natura il lento germinare della sua creazione. Non c'è più bisogno di attendere i ritmi naturali delle stagioni, è un mondo che vuole venire alla luce interamente e subito. Gli spiriti non sonnecchiano più nel ventre silenzioso di una Natura sacra, ma sono evocati a piacimento dai viventi, che li costringono a



battere colpi, a muovere i tavolini: a partecipare al rumore del nuovo Mondo. Inizia a imporsi il kardecismo, che fa

proseliti in patria e fuori (specialmente in Brasile), anche se fuori degli ambienti spiritistici farà molta più fatica a conquistare una fetta di notorietà. Dall'eredità del romanzo gotico settecentesco, nasce il genere *fantasy*, anche detta "letteratura fantastica", i cui padri sono principalmente tutta l'opera di E.A. Poe, il *Frankenstein* (1818) di Mary Shelley, e il *Dracula* (1897) di B. Stocker. In questo filone sono mescolati (specialmente nel *sword and sorcery*) elementi desunti dalle saghe nordiche e dai poemi cavallereschi, con rimandi alla parapsicologia e all'occulto, integrando il tutto in un tessuto narrativo fortemente intriso di riferimenti magici e fantastici. Concludendo, questo è il clima nel quale può radicarsi l'occultismo ottocentesco.

Del resto, per il sociologo Tiryakian questo nesso tra modernità e interesse per i fenomeni occulti non si esaurisce nell'Ottocento, ma riguarda anche e soprattutto la nostra era. Per Tiryakian si assisterebbe oggi ad un progressivo fenomeno di "secolarizzazione del demoniaco", dopo che lo stesso ha riguardato i costumi religiosi³. Si tratterebbe, quindi, di un tentativo di proclamare dopo la morte di Dio, anche quella del diavolo. In

3 *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M. Eliade, Jaca Books, vol. 3, alla voce "Occultismo", redatta da A. Faivre.



questo senso la modernità (postmodernità?) ha bisogno di affrancarsi del tutto dalla fede, dalle paure ancestrali, da quel mondo dell'ignoto che si cerca ora nietszsheanamente di smascherare (possiamo anche leggere in tal senso il "ritorno del perturbante" di Freud).

Abbiamo visto che il complesso di dottrine, insegnamenti e pratiche, dal quale prende avvio quello che nell'Ottocento sarà ribattezzato "occultismo", non differisce dal "corpus" proprio all'esoterismo. Si deve tuttavia tenere presente che il campo dottrinale della ricerca esoterica non si presenta come una giurisdizione originaria e distinta dagli altri ambiti del sapere umanistico, ma subisce dall'inizio una contaminazione fatale con questi ultimi. Cosicché è solo in seguito all'appropriazione della filosofia da parte dei pensatori scolastici, che gli eruditi del XVII secolo decidono di rivendicare le loro competenze acquisite nello studio dell'Ermetismo neo-alessandrino, nella Qabbalah cristiana, nell'Alchimia, etc. E' quindi frutto di una contingenza storica che il corpus dell'esoterismo occidentale sia stato questo e non un altro. E' ovvio allora che, come sopra ricordato, non ci sia mai stata una netta demarcazione con la *philosophia occulta*, e che si sia trattato di



una differenza relativa (per lo più applicata retroattivamente dagli esoteristi del XIX secolo) alla mentalità con cui erano vissuti gli insegnamenti segreti (in maniera pratica per gli occultisti, viceversa spiritualmente per gli esoteristi).

Se quindi l'ambito dottrinale dell'occultismo, prima del secolo XIX, è lo stesso dell'esoterismo, la corrente occultista comincia propriamente con l'opera di Éliphas Lévi (1810-1875). Alfred Charles Constant, questo il vero nome di cui Éliphas Lévi è la traduzione ebraica, nel suo *Dogme e rituel de haute magie*, si propone di rivelare i grandi segreti delle religioni, della scienza primitiva dei maghi, e l'unità del dogma universale⁴. Il sincretismo di Lévi è evidente: facendo affidamento ad un'erudizione notevole, ma confusa e priva di rigore metodologico, sembra ricalcare la falsa riga dell'opera di Cornelius Agrippa, che può certamente essere considerato come l'antesignano della corrente occultista ottocentesca. In effetti, nel suo *De occulta philosophia libri tres* (1531) Agrippa amalgama magia, astrologia, Qabbalah, teurgia, medicina, studi di botanica e metallurgia. Ma la tendenza alla commistione enciclopedica era già presente nel *De vita coelitus comparanda* (1489)⁵ di Marsilio Ficino.

4 Éliphas Lévi, *Dogme e rituel de haute magie*.

5 M. Ficino, *De vita coelitus comparanda*.



Éliphas Lévi dunque ingigantisce quelli che erano i vizi dei primi proto-occultisti (ma per quanto detto sopra, si rilevano diversamente come esoteristi se li poniamo in continuità oggettiva non più con Lévi, ma con, ad esempio, Eugène Canseliet. Il problema è tutto nel dove si vuole vedere il filo rosso. La storia della cultura, in tal senso, si presta a molteplici chiavi di lettura). L'erudizione di Lévi si propone di amalgamare tutto. Egli crede ad una filosofia occulta, madre e nutrice di tutte le religioni, che possiamo tranquillamente identificare con quella *philosophia perennis* che più tardi i perennialisti rivendicheranno come eminentemente metafisica e sottratta alla storia (F. Schuon, parlerà di "unità trascendente delle religioni").

Nel definire la filosofia occulta, Éliphas Lévi asserisce testualmente:

La filosofia occulta sembra essere stata la nutrice o madrina di tutte le religioni, la molla segreta di tutte le forze intellettuali, la chiave di tutte le oscurità divine e la regina assoluta della società, al tempo in cui essa era riservata esclusivamente all'educazione dei sacerdoti e dei re.

Questa filosofia occulta *nutrice e madrina di tutte le religioni, molla segreta, chiave, etc.*, può essere, con un certo

marginale di distinzione, accomunata alla "Tradizione" cara ai perennialisti, nelle sue diverse versioni ("Tradizione Primordiale", "unità trascendente delle religioni", "dottrina primordiale", etc.). Del resto, l'idea dell'esistenza di una



philosophia perennis (come Coomaraswamy definì ancora la "Tradizione") che irroro e germina tutte le filosofie e religioni, non appare certamente in Occidente con Guénon ed i perennialisti, ma fa la sua comparsa fin dal Rinascimento con Marsilio Ficino e Pico della

Mirandola. Già nel Medioevo bizantino Psello e Pletone avevano parlato di una *prisca philosophia* che univa in una catena comune e ininterrotta Zoroastro, Ermete Trismegisto, Orfeo, Aglaophemos, Pitagora, Platone, le Sibille. Ficino a questa catena sapienziale aggiungerà la magia, ed allora si avrà la *philosophia perennis* - o se preferiamo, letteralmente la *philosophia occulta* - come la intenderà Éliphas Lévi.

Esiste tuttavia una differenza essenziale tra l'idea della *philosophia perennis* come la concepiva Ficino e gli eruditi del Rinascimento, come la concepisce Éliphas Lévi, e come successivamente la realizzeranno i perennialisti. Ficino si preoccupava di rintracciare la filosofia perenne esclusivamente tra le dottrine del bacino del Mediterraneo, mentre i secondi non esiteranno a conferire alla stessa



una dimensione universale, allargata cioè a tutte le culture orientali ed occidentali⁶.

Nei suoi libri, Éliphas Lévi crede all'esistenza di un *segreto formidabile, la cui rivelazione ha già rovesciato il mondo*, ed altresì anche all'esistenza di una *scienza vera e una falsa, una magia divina e una infernale*. Egli quindi opta per una filosofia occulta a profilo alto, in grado di richiamare gli insegnamenti dell'ermetismo alessandrino, dell'astrologia, della Qabbalah cristiana, etc. Ma il suo sincretismo gli impedisce di scivolare anche verso forme di bassa magia, che contemperano l'utilizzo di esorcismi, scongiuri, invocazioni, prodigi, etc. In altre parole, verso pratiche da fattucchiere.

Quando parliamo di "pratiche da fattucchiere" non vogliamo usare un'espressione denigratoria verso l'autore, né tantomeno verso alcune forme piuttosto popolari di credenze e superstizioni pseudoreligiose. Qui non stiamo dando dei giudizi di merito sulla presunta "verità" di un insieme di usanze e pratiche popolari, eventualmente comparandole con il maggior spessore metafisico di dottrine la cui conclamata "ortodossia" non ha bisogno di presentazioni. Non vogliamo cioè liquidare con un giudizio sprezzante tutta la religiosità popolare, che comunque trova un posto importante

all'interno degli studi di antropologia culturale o di storia del folklore. Senz'altro anche i malefici e i sortilegi dei fattucchieri sono degni d'attenzione. Il punto è un altro. Il curioso sincretismo di Éliphas Lévi, la cui unica preoccupazione sembra essere quella di raccogliere dati e nozioni, lo porta ad un'erudizione confusa e sommaria che si riflette nel piano complessivo della sua opera.

Ma accingiamoci a chiarire meglio ciò di cui stiamo trattando. Éliphas Lévi accanto a dei trattati di Alta magia (*Il Rituale dell'Alta Magia, La chiave dei grandi misteri, Il dogma dell'Alta Magia*, etc.), ha scritto anche un breve trattato, *Magia delle campagne e stregoneria dei pastori*⁷. Il curatore stesso del volume (che raccoglie gli scritti di altri autori, oltre il nostro) chiarisce nella sua premessa che quella di Lévi è una *breve panoramica "magica" nella quale confluiscono, sincretisticamente, motivi pagano-cristiani, ridotti in chiave superstiziosa dall'impiego fattone da fasce sociali rurali basse o degradate. Sulla attendibilità delle formule, inutile e travisate [...] Lévi medesimo non tralascia di mettere sull'avviso i lettori. Egli tuttavia ritiene che la reale efficacia - malgrado tutto - di tali pratiche, risieda nella fede sincera che ne accompagna l'esecuzione [...]*.



6 A. Faivre, *Histoire de la notion moderne de tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV° - XX siècles)*.

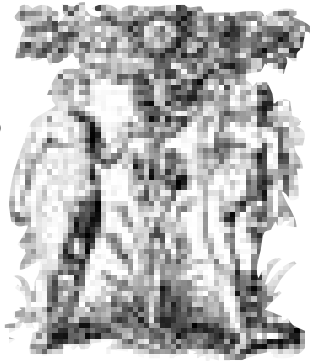
7 Cfr. Éliphas Lévi, *Magia delle campagne e stregoneria dei pastori*, ed. Atanor, Roma.



Riteniamo che il prefatore abbia assolutamente ragione. Ma allora si deve scegliere: perché o si fa un'opera storiografica sulla magia, rinunciando così a parlare di Verità e di fede, o ci si sposta sul terreno dell'ontologia e si ignorano i tagli enciclopedici. E' questo il limite di Éliphas Lévi. Grandissima erudizione, ma poi però evidentemente si sente sminuito e intrappolato nello stereotipo del topo di biblioteca, e allora si porta su di un piano più elevato dove non è più un semplice studioso, ma un iniziato autorizzato a parlare di verità trascendenti. In questo fu molto più rigoroso René Guénon che recise drasticamente il campo dell'ortodossia dalle suggestioni della modernità, anche se poi andò incontro ad una serie di generalizzazioni affrettate. Ma Éliphas Lévi – a differenza di Guénon – non si risolse nella scelta tra l'essere un "semplice" erudito o un iniziato.

Magia delle campagne e stregoneria dei pastori, si apre con una generica descrizione dei disturbi psicosensoriali che colpiscono gli uomini di campagna:

Nella solitudine, in mezzo al lavoro della vegetazione, le forze istintive e magnetiche dell'uomo aumentano e si esaltano, le forti esaltazioni degli umori degli alberi, l'odore dei fieni, gli aromi di certi fiori riempiono l'aria di ebbrezza e di vertigine; allora le persone impressionabili cadono facilmente in una specie di estasi che le fa sognare da sveglie.



E' allora che, sempre secondo Lévi, "Uccelli notturni", "lupi mannari" e "folletti" tormentano ripetutamente i contadini. Tuttavia, Éliphas Lévi ci ammonisce che:

(Queste visioni) sono reali e terribili, e non bisogna ridere dei nostri vecchi contadini bretoni quando raccontano ciò che han visto

Già in questo primo passo, s'incontra subito una difficoltà logica. Éliphas Lévi non si accorge di cadere in un evidente ossimoro con l'enunciato sopra riportato, perché se si sostiene, come fa lui, che le apparizioni dei lupi mannari e dei folletti sono "reali e terribili" diventa poi difficile classificare le suddette apparizioni come delle semplici visioni, dovute al manifestarsi di ripetuti stati di estasi che fanno sognare le persone "da sveglie". Éliphas Lévi, purtroppo, non fa neppure lo sforzo di assicurarci che sta esprimendosi da una prospettiva "relativistica", come diremmo oggi, secondo la quale non esistono enunciati di verità indipendenti dal soggetto. In altre parole, banalizzando molto il concetto, che se un soggetto "Z" si crede "X" o "Y", anche se per il mondo esterno lui è "Z", per la soggettività "Z" rimane reale la credenza di essere "X" o "Y".

Sorvolando su questo punto, arriviamo ad individuare le cause sottese ai disturbi, descritti da Éliphas Lévi.

Si tratterebbe di una sorta di fenomeni di magnetismo naturale, dovuto a turbini

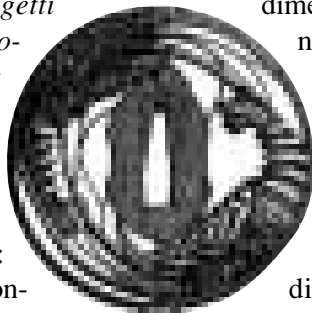


magnetici, che operano prodigi simili a quelli dell'elettricità, come l'attrazione o la repulsione degli oggetti inerti, delle correnti atmosferiche, nonché influenze simpatiche o antipatiche pronunziatissime (sic).

Appare qui un'altra delle caratteristiche dell'occultismo ottocentesco: il curioso tentativo di conciliare il sovrannaturale con la scienza moderna. E' evidente nel passo sopra riportato, l'influenza esercitata sul pensiero di Lévi tanto dal mesmerismo quanto dal kardecismo. E' singolare il modo in cui Éliphas Lévi si sforza di articolare queste influenze riadattandole alla gergalità scientifica dell'epoca. Anche da queste semplici sfumature all'interno del tessuto narrativo, possiamo rimarcare l'ingenuo sincretismo proprio al pensiero di Lévi.

Abbiamo visto che tra le caratteristiche principali dell'occultismo ottocentesco c'è l'utilizzo abnorme del sincretismo, tanto tra dottrine che si possono considerare come appartenenti ad uno stesso paesaggio, che tra campi del sapere eterogenei che sarebbe preferibile tenere distinti. La commistione che fa Éliphas Lévi tra la scienza moderna, il kardecismo, il mesmerismo, ed in generale la magia, rientra in quest'ultimo caso.

Quest'amalgama infelice di magia e scienza risalta in piena evidenza già dalle pagine iniziali del suo *Magia delle campagne e stregoneria dei pastori*, dove possiamo costatare come il sincretismo del-



l'autore non si arresta ad un piano puramente letterario, ma si estende anche alla dimensione ontologica. In Italia, ai nostri giorni, il sincretismo letterario è tipico di Elémire Zolla, che ad esempio, nel suo *Uscite dal Mondo*, accosta Collodi a Lévi-Strauss, Dumézil, Eliade. Intendiamoci, il sincretismo letterario o filosofico è stato tipico di quella corrente denominata "postmodernismo", che ebbe un certo successo e divenne di moda intorno agli anni '80. Ma la contaminazione dei generi tradizionali del sapere, che era tipico del postmodernismo, si limitava a riguardare il piano culturale (anche perché la metafisica era, da dopo Heidegger e Wittgenstein, dichiarata fuorigioco). In altre parole, si rimaneva su di un terreno "nominale".

Gli occultisti ottocenteschi, viceversa, non hanno alcuna remora ad estendere il loro sincretismo anche al piano ontologico. Rimanendo all'esempio sopra citato, si può affermare che cadono in un "realismo" piuttosto ingenuo (per rendermi più chiaro ai lettori che mi seguono e che non hanno dimestichezza con il gergo filosofico, ricordo che il "nominalismo" è quella dottrina per cui i concetti generali non esistono come "cose" indipendenti fuori del linguaggio o della mente umana. Mentre, per converso, il "realismo" ammette l'esistenza dei suddetti concetti generali come enti *reali*, indipendenti dal pensiero).

Ritorniamo per un istante al passo sopra citato in cui Éliphas Lévi sembra



abbracciare il pensiero scientifico e le sue procedure, e confrontiamolo con il seguente:

Abbiamo spiegato perché i pastori sono più soggetti degli altri a disordini magnetici; conducenti di greggi che calamitano con la loro volontà buona o cattiva, essi subiscono l'influenza delle anime animali riunite sotto la loro direzione, le quali diventano come appendici della propria; i pastori, con le loro infermità morali, producono nei montoni malattie fisiche e subiscono di ritorno la reazione delle petulanze dei loro becchi e dei capricci delle capre; se il pastore è di una natura assorbente, il gregge lo diviene esso pure ed attira talvolta a sé tutto il vigore e tutta la salute d'un gregge vicino.



“sinarchia” che avrebbe il suo centro in un luogo misterioso chiamato *Agarttha*. Prendendo spunto dal libro di Saint-Yves d'Alveidre, quest'ipotesi fu discussa anche da Ferdinand Ossendowski (*Bestie, uomini e dei*), da René Guénon (*Il re del mondo*), e recentemente anche da Umberto Eco nel suo *Il pendolo di Foucault*.

Il re del mondo di Guénon si apre proprio con il riferimento al libro di d'Alveidre. Tra l'altro Guénon ci informa che l'idea di *Agarttha* era già comparsa nei libri di uno scrittore “di scarsa serietà”, Louis Jacolliet, *Le Fils de Dieu, Le spiritisme dans le Monde* (da *Il re del mondo* p. 11). Guénon preferisce invece mettere in continuità oggettiva l'opera di Saint-Yves d'Alveidre con quella di Ossendowski, leggere quella alla luce delle conferme e delle similitudini che ne ricava da quest'ultima.

E' evidente che Éliphas Lévi non riesce a sfuggire alle suggestioni della scienza moderna quando parla di “turbini magnetici” ed elettricità, ma poi incredibilmente ricade all'interno dell'orizzonte del soprannaturale, caratteristico della cultura del tempo. Non è sorprendente che Éliphas Lévi usi una gergalità pseudo-scientifica, ma che egli non riesca a scegliere quale corno del dilemma affermare. E questo perché Lévi vuole usare la sua erudizione per “triturare” tutto, in un sincretismo che affianca superficialmente le scoperte scientifiche ottocentesche, il gusto per il gotico e per il paranormale.

Facciamo un passo indietro. Il giovane Saint-Yves d'Alveidre aveva trascorso la sua infanzia in una durissima colonia per bambini. Al termine di quest'esperienza aveva studiato medicina e letto Fabre d'Olivet e Joseph de Maistre. Nel 1877 sposando la contessa di Keller, riesce ad ottenere il titolo di marchese, divenendo così un d'Alveidre.

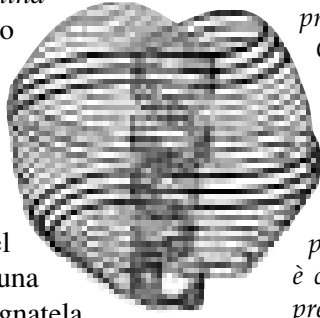
Saint-Yves d'Alveidre (1842-1909) è conosciuto per la famosa teoria della

Saint-Yves d'Alveidre scrive molti libri (*Mission actuelle des ouvriers, Mission des juifs, La France vraie*, etc.), ma quelli più famosi rimangono ovviamente *Mission de l'Indie* e *L'Archéomètre*.

In *Mission de l'Indie*, Saint-Yves d'Alveidre tratta, come già detto, la



nozione d'*Agartha* e quella della sinarchia. Le due nozioni sono intrinsecamente correlate, perché *Agartha* è il *tòpos*, il luogo geografico che rende possibile la sinarchia. Per Saint-Yves d'Alveidre *Agartha* è un "centro del Mondo" nascosto nel cuore dell'Asia, in una sorta di gigantesca ragnatela che estende le sue ramificazioni sotto gli oceani e sotto tutti i continenti. Lo scopo di *Agartha* è il controllo assoluto e totale, esteso a tutto il pianeta. Più particolarmente Saint-Yves d'Alveidre parla di una dinastia solare, insediata a *Ayadhaya*, la cui origine risale al *Manu* del nostro ciclo, ossia a *Vaivaswata*. La sinarchia è quindi una forma di governo trinitario, in grado di assicurare l'espletamento delle tre funzioni sociali essenziali, ossia l'insegnamento, la giustizia, l'economia⁸.



Saint-Yves d'Alveidre per descrivere la sinarchia usa una metafora essenziale, parla di tre camere contenute in una maggiore denominata "metafisica". L'ordinamento sociale è rigorosamente deterministico, in base agli assunti metafisici.

Milioni di dvija (nati due volte), di yoghin (uniti in Dio) formano il grande Circolo, o piuttosto l'emisfero [...] Al di sopra di essi, e in cammino verso

Questo Centro, troviamo cinquemila pundit (pandavan), alcuni dei quali Svolgono il servizio di insegnamento propriamente detto; altri, quello sul Campo, come soldati della polizia interna o di quella delle cento porte. [...] Il loro numero (5000) corrisponde a quello delle radici della lingua vedica [...] Il circolo più elevato e più prossimo al centro misterioso è composto da dodici membri, che rappresentano l'iniziazione suprema.
da *Mission de l'Indie*

Ossendowski successivamente parlando del Re del Mondo, asserisce che quest'ultimo è in rapporto con gli uomini che dirigono il destino della Terra. Se i pensieri dei condottieri sono graditi al Re del Mondo, quest'ultimo darà ad essi il suo appoggio invisibile, altrimenti saranno destinati ad un sicuro fallimento. Possiamo, in definitiva, immaginare la sinarchia come l'apice, il punto più interno di una spirale di cerchi concentrici. Per Saint-Yves d'Alveidre questo centro ultimo, il Motore Immobile aristotelico, che tutto muove senza essere a sua volta mosso, è con *Agartha* stesso.

L'altro libro famoso di Saint-Yves d'Alveidre è *L'Archéomètre*. Con questo termine l'autore francese vuole indicare la presunta misura dell'Arché (letteralmente in greco, "principio"), ossia "la forza cosmica universale". L'Archè permetterebbe allora, secondo Saint-Yves



d'Alveidre, di applicare alle scienze secondarie, alle arti, e a tutte le produzioni umane, gli arcani del Verbo divino. In altre parole, si tratterebbe di prolungare nel dominio delle applicazioni derivate, il campo dei Principi primi⁹. Ma l'Archè in fondo, non è una scienza, ma uno *strumento* che consente di ottenere la conoscenza suprema. Il paradosso di Saint-Yves d'Alveidre è che il suo strumento meraviglioso, la "chiave" in grado di rivelare gli arcani del mondo, altro non è che una sorta di diagramma formato da cerchi di cartone, con disegni incisi dello Zodiaco, capace di rispondere, sempre secondo l'autore francese, alle domande degli interlocutori.



Philippe Vachot ("*Maitre Philippe*"), deve essere ricordato più come guaritore, che come occultista. Egli, infatti, fu principalmente un taumaturgo.

Arriviamo quindi al "Balzac dell'occultismo", il dottor Gérard Encausse, conosciuto soprattutto con lo pseudonimo di Papus. Il sincretismo di quest'autore riuscì ad armonizzare con maggior successo alcuni elementi eterogenei del cristianesimo, dell'esoterismo e dell'occultismo, più di quanto non avesse fatto Éliphas Lévi. Papus ha lasciato duecentosessanta opere, un *corpus* immenso. Inizialmente Gérard Encausse (1865-1916) s'interessò alla medicina, ma poi

lasciò presto per dedicarsi alle discipline occulte. Dalla lettura della *Médecine nouvelle* di Louis Lucas, Papus riceve la convinzione che il "principio di vita" (ricordiamoci che tutto il clima culturale dell'epoca risente delle suggestioni dell'evoluzionismo darwiniano: il secondo Nietzsche - quello della fase "illuministica", di *Aurora*, di *Umano, troppo umano I e II*, di *La Gaia scienza* - Marx, Henri Bergson con il suo "slancio vitale"), sia

regolato dall'*enormone*, ovvero sia una condensazione del movimento fisico. Per Papus è una folgorazione, che gli fa maturare la decisione di abbandonare la vita profana. Dall'incontro con Henri Delaage ottiene di essere iniziato al Martinismo: da questo preciso istante assume lo pseudonimo di Papus (il dio della medicina nel *Nuctamerone* di Apollonio). È importante però evidenziare che la società dei Martinisti fu fondata proprio da Papus, con lo scopo declamato di divulgare l'opera di Saint-Martin. Papus non fu solamente un grande erudito e un infaticabile divulgatore, ma anche un eccellente organizzatore. Vediamo qualche altro dato biografico.

Dopo l'iniziazione al Martinismo, conosce Stanislas de Guaita e Péladan ed insieme a loro forma il *Supremo Consiglio della Rosacroce cabalistica*. Fonda il Gruppo indipendente degli studi esoterici, e successivamente apre a Parigi

9 Cfr. Saint-Yves d'Alveidre, *L'Archéomètre*.



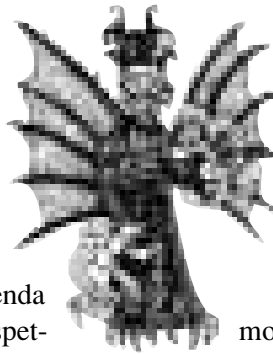
delle logge martiniste. Contribuisce alla nascita di alcune celebri riviste, come *L'Initiation*, *L'Union occulte*, *Le Voile d'Isis* (la rivista su cui comparvero molti articoli di René Guénon). Nel 1894 si laurea in medicina, e circa tre anni dopo insieme con Jollivet-Castelet e Sédir apre un nuovo circolo, *la Scuola Superiore libera di scienze ermetiche* (che avrà, non a caso, tra i suoi studenti Guénon). Nel 1905 è convocato dallo zar Nicola II, per una seduta spiritica. La leggenda vuole che Papus faccia apparire lo spettro di Alessandro III. Durante la prima guerra mondiale è impegnato come medico. Durante il servizio contrae una tubercolosi, che gli sarà letale.

Come è facile dedurre dalla sua biografia, Papus era uno spirito molto dinamico. La frenesia che gli fu propria nella vita attiva, non poteva non riflettersi nella dimensione interiore ed intellettuale. Anche Papus, come ricordavo sopra, cadde nel vizio del sincretismo, ma la sua esposizione è risultata leggermente più chiara rispetto a quella di Éliphas Lévi.

Papus dimostrò anche una maggior vicinanza alle fonti tradizionali rispetto a qualunque altro occultista dell'epoca. In effetti, i suoi sforzi sono rivolti al tentativo di accordare la magia, lo spiritismo, l'occultismo e la teosofia. Papus fece anche parte per un breve lasso di tempo della Società Teosofica, ma l'indirizzo "orientaleggiante" dato a quest'ultima dalla Blavatsky, lo fece allontanare.

Papus, concludendo, condivide con

Éliphas Lévi e con molti altri occultisti della sua epoca, l'abuso dell'erudizione e del sincretismo totalizzante. Ciò nonostante le loro opere hanno contribuito a divulgare e a portare alla luce quest'ambito di studi, richiamando su di esso anche l'attenzione del mondo accademico.



Continuando nel nostro percorso storico attraverso l'occultismo moderno, possiamo ricordare i nomi di Joséphin Péladan e di Paul Sédir.

Joséphin Péladan (1890-1915), è un'esponente del cosiddetto "cristianesimo esoterico". Per lui, nel *Vangelo secondo Giovanni* si cela la chiave per accedere ad una dottrina segreta, di cui la Chiesa Romana non conserva più alcuna memoria, pur contenendola inconsapevolmente nei suoi simboli e nei suoi riti. Péladan, anche se subì l'influsso del padre - a sua volta iniziato - fu allievo di Papus, e frequentò inoltre un gruppo rosicruciano. In seguito a contrasti con la Chiesa, prese le distanze dalle autorità ecclesiastiche, per formare un'organizzazione cattolica rosicruciana.

Le opere più importanti di J. Péladan sono: *Comment on devient mage* e *L'Occultisme catholique*. In queste opere Péladan, sembra quasi anticipare Guénon quando sottolinea la divisione tra la forma esoterica religiosa e quella esoterica filosofica (Guénon non avrebbe accettato di parlare di "filosofia" esoterica, prefe-



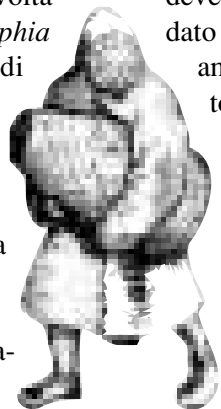
rendo usare il termine “metafisica”, ma non possiamo dimenticare che Coomaraswamy usava disinvoltamente l’espressione “*philosophia perennis*”, in luogo di “Tradizione”).

Péladan equipara l’occulto al mistero astratto, e per lui la religione è un adattamento epocale e contingente della Verità ad un ciclo storico. Curiosamente - e ben diversamente dal posteriore perennialismo - il simbolo non è per lui universale, ma è un adattamento del Verbo all’ordine contingente. Per Péladan il simbolo è il linguaggio intellettuale che permette di penetrare la Verità del Verbo: ma il simbolo non possiede una struttura atemporale, archetipica, ierofanica, per dirla con Eliade.

Un altro punto di divergenza dal postumo perennialismo Péladan lo registra quando sostiene che è la Tradizione a dover essere tradotta per adattarsi all’epoca presente. Per Guénon era vero l’esatto contrario: si trattava di trascendere l’*hic et nunc* per raggiungere il dominio dell’inesprimibile, del non-umano. Péladan sotto questo profilo è meno tradizionale e ortodosso.

Ancora una volta si può notare che l’occultismo, come ricordavo sopra, nasce dallo stesso terreno del mondo moderno.

Come Joséphin Péladan, anche Paul Sèdir (1871-1926; pseudonimo di Yvon Le Loup) può essere considerato un esponente del cosiddetto “cristianesimo eso-



terico”. Si deve tuttavia precisare che in questo contesto il termine “esoterico” deve essere applicato in un senso lato, dato che siamo più propriamente in un ambito inerente all’occultismo, piuttosto che all’esoterismo. Del resto se richiamiamo alla memoria come la marcata attitudine all’applicazione pratica sia propriamente peculiare dell’occultismo, avremo occasione di constatare come anche le ricerche di Sèdir risentano di questa pregiudiziale “sperimentale”.

Ciò nonostante, non si può nascondere dietro una generica - seppur efficace - classificazione, il rapporto di filiazione e contaminazione che esiste tra occultismo ed esoterismo. Tutte le classificazioni sono in fondo un po’ arbitrarie, come sosteneva Michel Foucault. Le differenze esistono, senza dubbio, ma sono prevalentemente nominali, più che reali, ossia sono create dal linguaggio che ordina ed esclude. In altre parole, quando parliamo del “vero” esoterismo, sarebbe interessante scandagliare un po’ più in profondità i presupposti del campo di definizione che vogliamo applicare alla corrente o dottrina da esaminare. Scopriremmo così che molte volte si tratta solamente del riflesso delle nostre predisposizioni ed idiosincrasie a costituire il marchio “DOC” di quello che noi riteniamo essere l’ortodossia della “dottrina” esoterica. Ancor più chiaramente. Non ci sono criteri oggettivi ed universali che possano aiutarci a stabilire che, ad esempio, Papus deve essere etichettato come occultista, anziché come esoterista.



Dipende, quindi, da ciò che noi intendiamo con “occultismo” ed “esoterismo”: ed anche la definizione di Edward A. Tiryakian, che all’inizio di questo contributo ho fatto mia, ha un valore solo nominale, indicativo.

Sbagliamo in misura minore, viceversa, quando ci affidiamo all’analisi storica. In questo senso è pacifico affermare che all’inizio del XIX secolo si sviluppa una corrente di ricercatori delle scienze segrete, che si differenzia dagli esponenti delle altre correnti esoteriche occidentali, per uno speciale gusto e predilezione per l’applicazione pratica. Storicamente, cioè, questi esponenti dalle concezioni eterogenee e differenziate non possono essere considerati come appartenenti ad una stessa scuola: ma ciò che li avvicina tra loro, e li diversifica dagli “esoteristi” propriamente detti, è questa “mentalità pratica”. Si tratta però di un’analisi che è possibile fare solo storicamente, non dottrinalmente, perché i margini del “dentro/fuori” ad una categoria sono molto ampi e relativi.

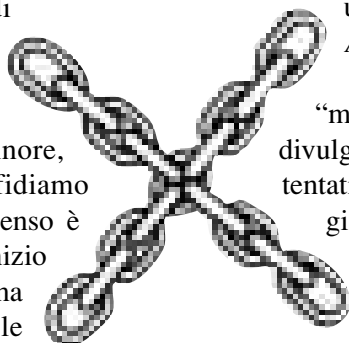
Ritornando a Sèdir, possiamo constatare come anch’egli subisca l’influenza iniziale di Papus, prima di allontanarsene a sua volta (appare evidente, quindi, il ruolo pedagogico di Papus per tutti i giovani che all’epoca erano attratti dall’arcano, anche se poi molti avrebbero in seguito preso le distanze dal maestro). Sèdir si distacca da Papus all’improvviso, in modo misterioso, dichiarando che un enigmatico Gran Maestro lo avrebbe con-

tattato per trasmettergli i suoi insegnamenti. Egli, folgorato dall’incontro, decide di consacrarsi a Cristo, formando un gruppo denominato *Amicizie spirituali*.

L’insegnamento del “maestro” che Sèdir vuole divulgare è tutto incentrato sul tentativo di ritrovare il messaggio cristologico originale, e si basa su elementi del mesmerismo e della magia operativa. Le

dottrine del gruppo di Sèdir sono state presentate in molte conferenze, ed in qualche libro, che, per quello che ne sappiamo, sono oggi introvabili.

La particolarità del “metodo” di Sèdir è in una pratica divinatoria garantita dall’uso di specchi magici, in cui l’operatore dovrebbe rinvenire delle particolari visioni. Ovviamente queste “apparizioni” devono essere considerate più delle proiezioni inconscie, che dei prodromi del futuro. Non siamo in grado di sapere cosa pensasse Sèdir al riguardo di queste visioni, se le considerasse anticipazioni di eventi predestinati ad accadere, oppure se molto meno ingenuamente, subisse l’influsso di una concezione dell’Es del tipo di quella di Groddeck, nella sua estensione più “magistica”. Sembra che questa tecnica sia stata usata per la prima volta da Cagliostro, e si sa per certo che interessò anche degli psicoanalisti come Gèza Roheim (da *I maestri dell’occulto* di André Nataf).



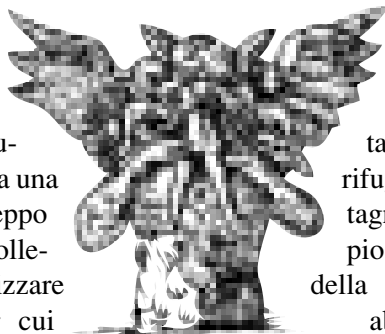


Arriviamo finalmente ad Aleister Crowley (1875-1947), sul quale ci soffermeremo un po' più a lungo. Ricorderemo brevemente la sua biografia, perché a differenza di molti altri esoteristi e occultisti, qui la vita stessa del protagonista si confonde con l'opera.

Edward Alexander Crowley, nacque a Leamington da una famiglia di birrai molto devota (naturalmente Crowley millantava una discendenza illustre da un ceppo nobile). Finì presto in un collegio religioso, e si può ironizzare sul curioso fenomeno per cui sovente proprio i giovani che crescono in ambienti familiari morbosamente osservanti, diventano, nella maturità, gli acerrimi nemici del Cristianesimo (un altro tipico esempio di questo fenomeno di contrapposizione radicale e trasgressiva all'ambiente familiare è quello di Nietzsche, non a caso figlio di un pastore protestante).

Il giovane Crowley si appassiona presto all'alpinismo, ma il suo stile di scalata è ritenuto dai più esperti piuttosto bizzarro. L'attrazione verso le vette, richiama ovviamente le conquiste spirituali: non possiamo ignorare che il simbolo della Montagna Cosmica è l'archetipo di qualsiasi cima o sommità. La Montagna Cosmica non è altro che un *Axis Mundi*, che collega la Terra al Cielo. Conquistare la vetta significa essere vicini al Centro

del Mondo, ossia *dimorare-presso-gli-dei*. La scalata quindi raffigura l'ascensione spirituale, e ci si potrebbe domandare come sia possibile che un occultista marcatamente satanista come Crowley



abbia avuto queste predilezioni per le vette. Ma il punto è che non esiste una normativa dottrinale assoluta, per cui il satanista deve rifuggire le cime delle montagne e prediligere, ad esempio, le profondità e gli abissi della Terra. Infatti, gli stessi abissi possono simboleggiare l'*unio mystica*, a riprova del fatto che l'inconscio lavora in maniera abbastanza misteriosa, e che la predilezione primordiale per un simbolo anziché per un altro, non significa alcunché.

Crowley s'interessava anche alla poesia (che nell'Inghilterra di fine Ottocento, non costituiva certamente una rarità), e scrisse una sorta di poemetto nel 1898, *Acelandema*, che deve essere considerato più un inno satanista (influenzato da Baudelaire) che uno scritto filosofico. Come rileva John Symonds nella sua "autobiografia crowleyana"¹⁰, il poemetto è abbastanza insulso. Ma c'è una strofa molto significativa in cui il giovane Crowley rivela un precoce gusto per quella che potremmo definire un'ascesi spinta agli estremi limiti della penitenza e del-



l'automortificazione, o viceversa delle fantasie rivelatrici della presenza di spiccate pulsioni sadomaso:

Ogni degradazione e ogni infamia / Tu subirai. / Come in un sogno orrendo / Vorrei porre la testa sotto il fango / E gli escrementi delle donne indegne; / Che ti calpesteranno finché tu / Inalerai fumi mortali.

Davvero si trova in questo passo di *Acelandema* il rimando alle suggestioni e agli incubi lovercraftiani, ma anche tanto materiale didattico per le future *rockstars*, sedicenti sataniste, che calcano i palchi ai nostri giorni.

Da questo momento il giovane Crowley trova la sua via: egli decide, infatti, che diventerà un mago. Ispirandosi al celebre passo dell'*Apocalisse* assume il nome della *Bestia*.

Nel 1898 il giovane Crowley entra a far parte della *Golden Dawn*, introdotto da un chimico inglese, un certo Julian Baker. Sulla *Golden Dawn*, vale la pena di dilungarsi un po'. Il fondatore della *Golden Dawn* è stato un certo Samuel Liddell Mathers, un accanito bibliofilo. Sull'origine della società segreta esistono due versioni, entrambe riportate nella biografia di Symonds, che menzionerò compendiandole qui di seguito, per tutti i lettori che non conoscono la storia della *Golden Dawn*.

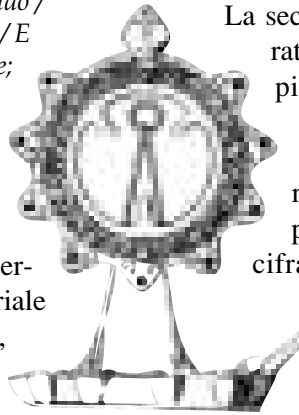
La prima ipotesi è stata resa nota da W.B. Yeats, una delle figure di spicco della *Golden Dawn*. La società segreta sarebbe stata, secondo Yeats, una ramifi-

cazione di un'altra, ancor più enigmatica, organizzazione iniziatica, denominata gli *Studiosi di Ermetica*. Maestri Sconosciuti si sarebbero recati da Mathers e gli avrebbero trasmesso le loro conoscenze.

La seconda versione è più elaborata, ma è unanimemente la più accreditata. Alla fine dell'Ottocento il reverendo Alphonsus Woodford si rivolge al dottor Westcott, per decifrare un manoscritto cifrato acquistato probabilmente in una libreria antiquaria. Il dottor Westcott pare sia stato membro di una sedicente società paramassonica, la

Societas Rosicruciana in Anglia. Alla fine del lavoro di esegesi, il dottor Westcott rinvenì nel manoscritto alcune formule tipiche dell'alchimia del XVI secolo. La cosa curiosa (ed anche un po' inverosimile) è che in fondo al manoscritto c'era l'indirizzo di una donna tedesca di nome Anna Sprengel, aderente ad una società rosicruciana di Norimberga, la *Lichte Liebe Leben Tempel*. Sembra che Westcott si sia recato dalla Sprengel e sia stato da lei iniziato ed incaricato di fondare una sede dell'ordine del *Tempel* nel Regno Unito. Nel 1887, nasce così il *Tempio di Iside-Urania degli Studiosi d'Ermetica dell'Alba doro* (*Golden Dawn*).

I gradi iniziatici della *Golden Dawn* ascendevano progressivamente con questa sequenza, che riguardava i membri del Primo Ordine: Neofita, Zelator,





Theoricus, Practicus, Philosophus. A questo livello – quello del Primo Ordine o Ordine Esterno – gli iniziati partecipavano a riti esoterici, ma non praticavano la magia cerimoniale.

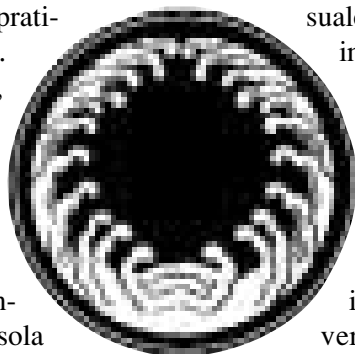
Nel Secondo Ordine, anche detto della Rosa Croce, i gradi erano così ripartiti: Adeptus Minor, Adeptus Maior, Adeptus Exemptus. Raggiunti questi gradi iniziatici erano consentite le pratiche magiche. La sola *conditio sine qua non* per l'utilizzo dei riti magici era che fossero stabiliti i contatti con i Capi Segreti.

Mathers, con l'aiuto della moglie sensitiva, millantò di aver avuto il contatto con i Maestri Segreti e si autoinvestì della carica di Capo Visibile dell'Ordine.

Ora, in seno alla *Golden Dawn* era in atto uno scisma pilotato principalmente da William Butler Yeats, e diretto contro la stessa fazione del Crowley (che del resto pretendeva una legittimazione poetica da parte del vate irlandese). La lacerazione interna non riuscirà più a ricomporsi, e Crowley lascia la *Golden Dawn*, prima del suo definitivo tramonto ed inizia a viaggiare e ad accumulare esperienze iniziatiche.

Si reca in Messico, dove compie dei riti d'evocazione del Serpente Piumato. Poi viaggia nel continente asiatico, dall'Indonesia al Giappone. A Madras è iniziato al Tantrismo, o meglio ancora, ad una delle sue ramificazioni degenerate della Via della Mano Sinistra. A Parigi, incontra Rilke, e si sposa con Rose Kelly,

la sorella di un suo discepolo. Crowley descrive il suo matrimonio con Rose come “un'ininterrotta orgia sessuale”, finché quest'ultima non impazzisce, dopo aver lasciato una figlia il cui nome richiama quello della dea Lilith. Ovviamente, Crowley, da buon egotista, rifiutava quasi tutti i rapporti interpersonali, e il suo gusto parossistico verso l'esibizionismo paradossale, lo spingeva a scegliere soprannomi come “il vagabondo della Desolazione”.



Durante uno dei suoi soggiorni al Cairo sembra che una medium gli abbia ingiunto di fondare un nuovo ordine, l'*Astrum Argentinum*, fondato sulla *magia sexualis*, che però Crowley conosceva già ampiamente dai tempi della sua frequentazione in India dei seguaci della Via della Mano Sinistra.

Nel 1920, interrogando l'*Yi King*, Crowley si persuade che, per realizzare la Grande Opera, non esiste un posto più adatto di Cefalù. Là sorgerà la sacra abbazia di Thelema (*Inferno della Cortigiana, luogo segreto dell'irrefrenabile fuoco della Lussuria e del tormento eterno dell'Amore*).

Il tempio dei thelemiti era ad un solo piano ed aveva una sola sala principale (*Sancta Sanctorum*). Sul pavimento era disegnato il pentagramma inscritto in un cerchio. Nel mezzo del pentagramma era collocato un altare esagonale. Sull'altare era depositato il *Liber Legis*. Ad Est



sorgeva un trono dedicato alla Bestia ed un braciere ardente. Ad Ovest s'ergeva il trono della Donna Scarlatta.

All'interno della circonfenza erano trascritti i nomi di Jahweh.

Dipinti sulle pareti del tempio, facevano mostra di sé alcuni ritratti di Crowley, insieme a varie raffigurazioni orgiastiche (ovviamente, non abbiamo visto personalmente il tempio, ma da quello che le varie biografie riportano sulle raffigurazioni decorative, ci sembra che esse debbano essere ricondotte a tematiche più satanico-dionisiache, o ancora più propriamente della Via della Mano Sinistra, che kundaliniche).

Si arriva così ad uno strano ed enigmatico intreccio, ossia quello con Hitler. Non è mai stato del tutto chiaro quali siano veramente stati i rapporti tra i due. In un primo tempo, sembra che il Führer fosse vagamente turbato e suggestionato dalla Grande Bestia. Non si deve dimenticare quali fossero le radici occulte del nazismo (unite ad altre, che possono essere ricondotte alla degenerazione assolutistica del pensiero dei Lumi): le SS erano un corpo d'élite iniziatico che si rifaceva ad elementi indù, germanico-nordici, e romanici (più che ellenici). Si pensa che cercassero la *Thule* e i

Superiori invisibili (ultimamente Rai Tre si è occupata dell'argomento, ma non si deve dimenticare che esiste anche un saggio ben scritto sull'argomento)¹¹.

Quindi è naturale che Hitler cercasse un contatto con Crowley, assimilato dalle SS ad una sorta di superuomo. Da parte sua, anche il mago inglese doveva sentire l'influsso degli elementi misteriosofici e mistici in generale del Reich.

Probabilmente, per un certo tempo

Crowley fantasticò anche sulla possibilità di esercitare un'influenza su Hitler. Poi si sa come sono gli inglesi: maghi neri o no, alla fine il nazionalismo dei figli d'Albione trionfa su tutto. Crowley comincia, presumibilmente, a fare la spia per il suo Paese, e sembra che persino Churchill si sia rivolto a lui per ottenere la vittoria, rifiutandosi tuttavia di ascoltare fino in fondo i suoi suggerimenti.

Facendo un passo indietro, nel frattempo, nel 1923 Crowley era stato espulso dal territorio nazionale, per ordine di Mussolini, il quale aveva iniziato a perseguire tutte le associazioni segrete ed iniziatiche italiane. *Thelema* venne chiusa e Crowley ricominciò a vagabondare e a circondarsi di donne. Dopo essere stato internato per un breve periodo, Crowley ormai eroinomane e folle (probabilmente come conseguenza ed effetto differito di un viaggio intrapreso qualche anno prima



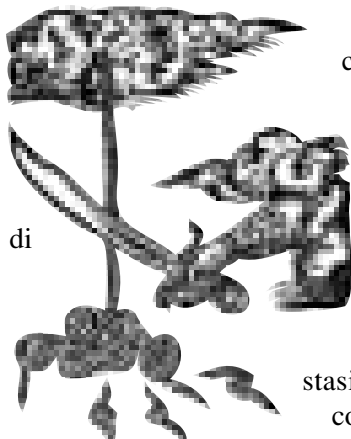


nel deserto algerino, per evocare uno spirito del male: Crowley ed il suo compagno d'avventura furono ritrovati mezzi morti) si crede un vampiro. Riuscirà lo stesso a morire naturalmente, alla non trascurabile età di 73 anni. Qui finisce la biografia di uno degli uomini più controversi di tutti i tempi.

Anche per Crowley, come negli altri autori dell'occultismo, non troviamo una dottrina, un *corpus* ben definito di insegnamenti, ma piuttosto una miscellanea di elementi eterogenei, di credenze appartenenti a scuole variegata e marginalmente equiparabili. Si può omogeneizzare il caleidoscopio disciplinare della scuola thelemica sotto il nome di *magia sexualis*, ma a ben vedere al di là del *medium* orgiastico come strumento estatico per realizzare il superamento della coscienza ordinaria, il prodotto finale non sta in piedi.

Vediamo perché:

Crowley sincretizza, nella sua dottrina, elementi estrapolati dalle discipline indiane (come il Tantra, e la sua deformazione della Via della Mano Sinistra), dai culti misterici dell'antica Grecia (come i riti dionisiaci ed orfici), e dal satanismo medioevale (il Sabba). Come abbiamo già detto, al di là della sessualità orgiastica, sono poche le affinità tra tutte queste pratiche. Ad esempio nel Tantra e nella Via della Mano Sinistra non si praticano rituali d'evocazione, al contrario che



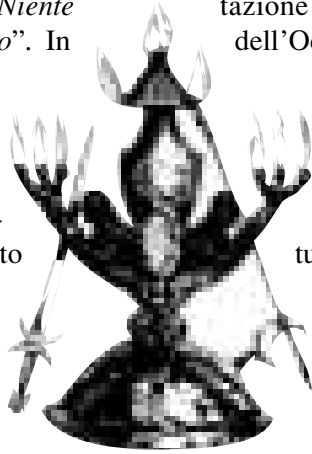
nel Satanismo dove il fine ultimo è di materializzare i demoni. Nei riti dionisiaci un altro potente *medium* estatico è la danza vorticiosa e frenetica, che non si ritrova certamente nelle *asana* tantriche. Inoltre nel Tantra, l'energia kundalinica viene controllata, incanalata, indirizzata, mentre nelle altre pratiche dionisiache e sabbatiche si cerca l'estasi furiosa che dissolva la coscienza nei flutti sensoriali. Ma anche i riti dionisiaci differiscono dai sabba diabolici. Questi ultimi si presentano come una parodia blasfema dei riti cristiani, mentre nei primi si tratta di *affermare, dire di sì all'eccesso vitale*, non di mettere in scena una dicotomia (Cristo – Anticristo; Dio – Satana). Il satanismo ha bisogno per la sua stessa ragion d'essere del Dio buono e provvidente: guai, se quest'ultimo fosse contemporaneamente il principio del bene e del male, della felicità e della sofferenza.

La famosa legge thelemica "*Fai ciò che Vuoi sarà tutta la Legge*", non può essere applicata unilateralmente alle pratiche di *magia sexualis*, perché se interpretata letteralmente deve lasciare libera la coscienza di seguire il proprio *daimon*, la propria vocazione particolare, e non costringere il sé in rituali che si pretende di etichettare come "liberatori". Questo soggettivismo volontaristico ("*Fa ciò che Vuoi*"), per la verità in Occidente non era nuovo nemmeno ai



tempi di Crowley: se ne trovano echi in Sade, Fichte, Nietzsche. Quest'ultimo, però è meno grossolanamente materialista della Bestia: “Niente è vietato. Tutto è permesso”. In altre parole, per Nietzsche, non vi sono negazioni, al di fuori della propria volontà: “Volere libera”. Mentre al contrario la scuola crowleyana dà per scontato che coattivamente si debba volere il negativo: la regressione orgiastica alla sublimazione della passione, il delitto e l'oltraggio all'etica e all'ordine, la dissoluzione estatica all'ascesi, etc.

Infatti, il seguito della legge crowleyana parla di Amore, “Amore è la Legge, amore sotto il dominio della volontà”. Anche volendo sorvolare sulla riduzione coatta, molto freudiana, dell'amore alla *libido*, ci si potrebbe chiedere come è possibile conciliare la prima parte dell'enunciato, “Fai ciò che Vuoi sarà tutta la Legge”, con la seconda, “amore sotto il dominio della volontà”. Perché se la mia volontà deve diventare legge, devo essere libero di porre sotto il dominio della volontà, anziché l'amore orgiastico, la penitenza e la rinuncia monastica, ad esempio. In realtà Crowley dà per scontato che la liberazione delle pulsioni libidiche sia il vero fine dell'essere nel Mondo: come ho detto sopra, ricade all'interno di un orizzonte culturale superato, quello del freudismo (Jung darà tutt'altra connotazione alla *libido*).



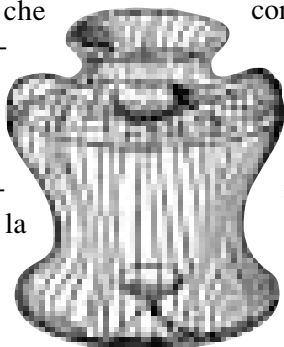
Crowley - ancor più degli altri seguaci della *philosophia occulta*, come Lévi e Papus - risente pesantemente della tentazione sincretista, caratteristica dell'Occultismo moderno. Infatti, il suo sincretismo non è tanto speculativo o culturale, quanto pragmatico: egli è talmente preso dalla frenesia che mette-in-pratica qualunque rituale gli capiti sottomano, o di cui abbia un qualche vago sentore. Crowley è al contempo il discendente dell'*homo faber* classico e l'antesignano del tecnocrate moderno. In lui, la *volontà-di-fare* subissa il ripiegamento spirituale nella contemplazione. Con nessun altro come con lui, si può constatare come l'occultismo sia un tipico prodotto della modernità. Infatti, l'insegnamento crowleyano non si è estinto, ma è coltivato e continuato anche da diverse scuole occultiste contemporanee (un paio delle quali dovrebbero operare ancora in Italia, almeno secondo le mie informazioni).

Mi accingo, a questo punto, a trarre le conclusioni finali su tutto il periodo dell'occultismo moderno, che ho preso in esame.

E' solo nel XIX secolo, che fa la sua comparsa il neologismo “*occultismo*”, coniato da Éliphas Lévi, per definire un ambito di studi incentrati sulla *philosophia occulta* medioevale e rinascimentale. La cifra distintiva e la novità dell'occultismo sembrano risiedere nella vocazione sperimentale e nel suo metodo



pratico, di contro alle maggiori elaborazioni teoriche che contraddistinguono l'esoterismo vero e proprio. Quest'inclinazione pratica dell'occultismo conduce a riconoscerne l'attinenza e la filiazione con la modernità (specialmente nella morbosa curiosità dell'epoca verso i tavoli



“che ballano”, nello stupore generale verso i primi rumori industriali e le prime ciminiere, nel *boom* della letteratura fantastica). Secondo alcuni sociologi come Tiryakian, alla base del fenomeno c'è il tentativo di secolarizzare il demoniaco, dopo che l'uomo moderno aveva già proclamato “la morte di Dio”.

Ovviamente, l'occultismo presenta anche dei punti di tangenza con l'esoterismo, che possiamo rintracciare nella credenza che il Cosmo sia un reticolo di corrispondenze, che la Natura sia un corpo vivente, nella convinzione del potere superiore e magico dell'Immaginazione, nella tensione verso la possibilità della trasmutazione. Tuttavia, difficilmente si può distinguere un *corpus* proprio di dottrine pertinenti all'occultismo moderno.

Infatti, alcuni dei suoi primi esponenti come Éliphas Lévi e Papus si distinguono per l'abuso dell'erudizione e il conseguente utilizzo smodato del sincretismo, che purtroppo trasformano i loro libri in una babilonia di riferimenti e rimaneggiamenti.

Altri come Saint-Yves d'Alveidre, si dedicarono alla descrizione di regni nascosti in regioni lontanissime. Altri ancora, come Joséphin

Péladan e Paul Sèdir nutrono un forte interesse per il “cristianesimo esoterico”, pur continuando a caratterizzarsi piuttosto come occultisti.

Per contro Aleister Crowley, si rifarà ad un satanismo connotato da elementi orientaleggianti mutuati dal Tantrismo estremo, che darà forma ad una *magia sexualis* ricolma di riti evocativi. L'attivismo frenetico con cui Crowley passerà di rituale in rituale, di forma in forma, in un sincretismo ridondante e famelico, segna il passaggio da un occultismo marcatamente “intellettuale” - come quello di Lévi e Papus - ad uno più spiccatamente “sperimentale”. In tutti i casi, la cifra distintiva dell'occultismo è la sua contaminazione con la modernità.



BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

- AA. VV. (1993) *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M.Eliade. Jaca Books, Milano.
- Alleau, R. (1989) *Le Origini Occulte del Nazismo*. Ed. Mediterranee, Roma.
- D'Alveidre, S.-Y. (1910) *Mission de l'Indie*.
- D'Alveidre, S.-Y. *L'Archéomètre*.
- Faivre, A. (1996) *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 voll. Ed. Gallimard, Paris.
- Faivre, A. (1999) Histoire de la notion moderne de tradition dans ses rapports avec les courants ésotériques (XV° - XX siècles). In ARIES, *Symboles et Mythes dans le Mouvements initiatiques et ésotériques (XVII°-XX° siècles): Filiations et emprunts*.
- Lévi, E. *Magia delle campagne e stregoneria dei pastori*. Atanor, Roma.
- Symonds, J. (1972) *La Grande Bestia*. Ed. Mediterranee, Roma.





**FORNITORE DEL
GRANDE ORIENTE D'ITALIA**

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

Angelo Soliman Il primo Venerabile africano

Nella Vienna di Mozart fu Venerabile della Loggia “Zur Wahren Eintracht”. Da morto ebbe la paradossale ventura di essere esposto in un museo come un oggetto.

di **Moreno Neri**
Saggista

Angelo Soliman probably was the first black Worshipful Master. He was born in Africa in 1721 and brought to Europe as a slave at the age of ten. He was educated, married, and became a favorite in the royal court in Vienna.

Chi fu il primo Massone nero? In genere, gli eruditi massonologi risponderebbero che quasi certamente fu Angelo Soliman. Tuttavia, a onor del vero, il primato gli è conteso da John Pine (1690-1756). John Pine (o Pyne secondo altre trascrizioni ortografiche) risulta membro della Loggia “At Globe Tavern” di Morgate già nel 1725. Incisore e amico del pittore Hogarth, sebbene il suo nome sia alla maggior parte dei massoni d’oggi ignoto, Pine fu al suo tempo celebre per esser stato l’incisore che creò i magnifici frontespizi

delle *Costituzioni* di Anderson del 1723¹. Oltre alle *Costituzioni* sue furono anche le incisioni dell’annuale *List of Lodges* dal 1725 al 1741².

Resta però innegabile, allo stato della documentazione attuale, che Soliman fu sicuramente il primo Venerabile di origine africana nella storia della Massoneria moderna.

Ma, al di là di tali contese sul primato - pacifiche gare, peraltro prive dei ricchi premi dei quiz televisivi, in cui si trastullano gli eruditi -, la scoperta di un personaggio ai più sconosciuto e dimenticato

1 Le stesse incisioni saranno ancora utilizzate nell’edizione del 1738 delle *Costituzioni* di Anderson.

2 L’elenco delle Logge di quel tempo non era a forma di libro, bensì era un pacchetto di fogli sciolti che mostrava l’insegna della taverna o locanda dove la Loggia si riuniva e indicava indirizzo, orario e serata delle Tornate.



come Angelo Soliman, il farne riaffiorare i reperti dalla polvere del tempo, non è lavoro da amabili latomici topi di biblioteca. E' invece, senza dubbio, un incontro inatteso, nella misura in cui raffigura e testimonia l'apertura verso le diversità etniche che la Massoneria moderna rappresentò fin dai suoi primi esordi, con un egualitarismo che altre istituzioni del tempo disconoscevano e rifiutavano.

Angelo Soliman, nacque nel 1721 in qualche luogo dell'Africa nera, il misterioso "Pangutsiglang". Ritenuto originario dell'Etiopia meridionale o dell'Africa del nord secondo una relazione del 1808 di Karoline Pichler (1769-1843), recentemente la studiosa ed etnologa Monika Firla-Forkl ha suggerito l'ipotesi che Soliman fosse nato nell'impero di Wandala (o Mandara come la popolazione chiamava se stessa), corrispondente alle attuali zone del Camerun settentrionale e della Nigeria nordorientale. Infatti il nome originario di Soliman era Mmadi Make e, a quel tempo, un re con lo stesso nome governò in quel territorio islamico-sunnita dell'Africa.



Rapito da nemici quand'era bambino, fu venduto come schiavo all'età di sette anni. Lavorò in Marocco come guardiano di cammelli. In seguito comparve a Messina, ove rimase negli anni 1732-34. Il suo nuovo "proprietario", una ricca dama della nobiltà siciliana, dopo averlo fatto battezzare l'11 settembre 1731 col nuovo nome di Angelo Soliman, lo inviò come dono alla famiglia Lobkowitz³. Angelo divenne un paggio del principe Johann Georg Christian Lobkowitz, allora governatore imperiale della Sicilia, accompagnandolo poi sui campi di battaglia in

Lombardia, Transilvania, Boemia e Ungheria.

Dopo la morte del generale Lobkowitz, divenne proprietà del Principe Wenzel von Liechtenstein, che nel 1755 lo portò con sé a Vienna nella sua residenza principesca nel centro della città, nella zona di Rossau. Istruito da questi ricchi proprietari europei e avendo accumulato nei suoi viaggi ricche esperienze sociali e militari, da valletto di camera, nella capitale austriaca, Angelo Soliman fu promosso al rango di "Moro principesco". Il "principesco Moro" è a Parma nel 1760 tra la delegazione della corte che va a prendere la sposa dell'imperatore Giuseppe II ed è

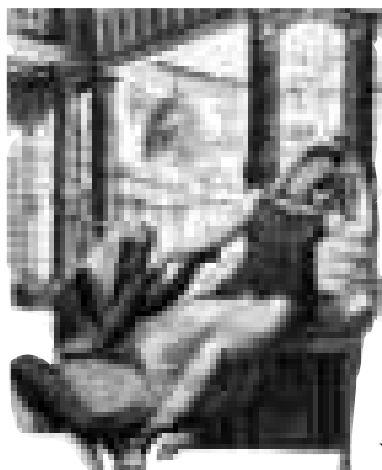
3 Si notino le buone maniere "civilizzate" della marchesa siciliana.



all'incoronazione di questi come imperatore del Sacro Romano Impero a Francoforte nel 1764.

Fu maggiordomo di corte, amico di aristocratici e scienziato naturale, e fu un uomo molto istruito: parlava fluentemente cinque lingue - italiano, tedesco, francese, inglese, ceco e latino. Giunse pertanto, nell'aristocratica famiglia viennese, ad essere precettore del principe Alois I von

Liechtenstein. Era un personaggio popolare nei circoli della corte austriaca, un'apparizione bellissima nella sua divisa orientale, con quel suo volto dai lineamenti finemente intagliati ed una struttura corporea regolare e seducente e che tali rimasero anche in vecchiaia, con "quella solidità da opera d'ingegneria che hanno i negri" come direbbe Borges. Di lui c'è rimasto un ritratto ad olio. Aveva altre



qualità, che taluni manuali di etnografia hanno negato alla sua "razza": giocava a carte in maniera eccellente ed era soprattutto un brillantissimo giocatore di scacchi.

Ma il moro non è soltanto un uomo affascinante, è venuto anche per lui il momento di essere sopraffatto dall'amore. Il 6 Febbraio 1768, nello Stephansdom⁴ di Vienna, si celebra il suo matrimonio segreto, con

speciale dispensa del cardinale Migazzi, con Magdalena, vedova del segretario Anton Cristiano e sorella del futuro generale francese Kellermann⁵. Perché il matrimonio di un noto cortigiano di origine africana con una francese, vedova di un viennese, sia stato mantenuto segreto e perché il cardinale, noto come un ultra-conservatore, abbia consentito una così inusuale procedura, che, se scoperta,

4 La Cattedrale di Santo Stefano è la stessa chiesa dove Wolfgang Amadeus Mozart si sposò con Constanze Weber il 4 agosto 1782.

5 Da notare che François-Christophe Kellerman (1735-1820), autore della vittoria della battaglia di Valmy (1792) che salvò la Francia e per la quale ottenne il titolo di Duca di Valmy nel 1807, maresciallo di Francia nel 1804 e poi, durante la Restaurazione, Pari di Francia (1814) con Luigi XVIII, fu membro del S.C. di Francia nel 1804 e nell'anno seguente Grande Amministratore del Grande Oriente di Francia. La parentela tra Soliman e Kellerman finiva per essere un'indiretta conferma del libello antimassonico, scritto nel 1796, da Leopold Alois Hoffmann, ex agente della polizia segreta austriaca infiltrato nelle Logge viennesi ed editore del giornale reazionario *Wiener Zeitschrift* (1792-93). Il suo titolo suonava *Vienna e Parigi, le due sorelle, ovvero il sistema massonico e rivoluzionario recentemente scoperto*, in cui denunciava il ruolo delle attività giacobine come cospirazione su scala europea.



sarebbe stata fonte di conflitto con il principe, altrettanto ultraconservatore, resterà un mistero. Sia come sia, nono-stante tutte le precauzioni del caso, il principe Liechtenstein venne a conoscenza del matrimonio e si sbarazzò dei servizi dell'illustre moro, ripudiandolo e rendendogli la libertà. La famiglia Soliman-Kellermann visse in un'abitazione di proprietà di Magdalena nella periferia di Weissgärber, dove ella, nel 1772, partorì la figlia Josephine, e dove abitarono fino al 1783. Ma, dopo la nascita della figlia, un lieto fine era alle porte. Morto il vecchio principe, il suo nipote successore ed erede, il principe Franz, accettò di nuovo Angelo ai suoi servizi nel 1773. Per la prima volta, inoltre, gli veniva garantito un considerevole compenso. Dieci anni più tardi il maggiordomo e precettore andò in pensione.



Nel decennio tra il 1771 e il 1781, o forse anche prima, fu iniziato nella prestigiosa Loggia “Zur Wahren Eintracht” (“Alla vera Armonia”), che comprendeva molti membri dell’*élite* sociale, politica e

artistica di Vienna. Di essa fu Venerabile il famoso geologo Ignaz von Born (1742-1791) che fu immortalato da Mozart nel personaggio di Sarastro del *Flauto Magico*. Documenti della polizia austriaca del tempo indicano che Soliman e Mozart frequentarono insieme la Loggia. Neppure è da escludere che Angelo sia stato il modello del moro Monostatos che, nel palazzo di Sarastro, sta per sedurre l’infelice Pamina, soprattutto nella triste scena in cui si lamenta per l’impossibilità di amare una donna bella e candida. Anche il compositore Joseph Haydn, di cui Angelo era amico, fu membro della stessa Loggia⁶. Lo stesso Soliman fu per un certo periodo di tempo Venerabile di questa Loggia e inserì, al centro del suo Rituale, la lettura di ponderosi saggi accademici e scientifici, pratica che, nello stesso periodo, si diffuse in tutte le Logge europee e contribuì a far crescere la reputazione della Libera Muratoria per il suo rigore intellettuale. Similmente, la fratellanza di Soliman divenne un modello celebrato del pensiero progressista massonico.

Nonostante lo stipendio annuale di 600 fiorini, Soliman visse con la sua famiglia

6 Franz Joseph Haydn (1732-1809) fu iniziato nella Loggia “Zur Wahren Eintracht” il 4 febbraio 1785, presente il Fratello Mozart e, verosimilmente, il Fratello Angelo Soliman. Lo stesso Mozart, iniziato Apprendista il 14 dicembre 1784 nella Loggia “Zur Wohltätigkeit” (“Alla Beneficenza”), fu elevato al grado di Compagno il 7 (o il 13, secondo altre fonti) gennaio 1785 nella “Zur wahren Eintracht”.



al limite della povertà. Nell'anno del suo pensionamento, la sua casa nella periferia viennese gli fu pignorata e andò a vivere con la moglie e la figlia nel palazzo Liechtenstein. Dopo la morte della moglie, avvenuta nel 1786, divenne asociale, mettendo tutte le sue energie nell'educazione di sua figlia Josephine. Come ci informano le cronache della sua prima biografia, la scrittrice viennese Karoline Pichler, sembrava essere esente dallo scorrere del tempo:

Godette fino alla sua età più avanzata di una salute ininterrotta e non si poteva scorgere alcuna traccia del declino o dell'età nel suo aspetto esteriore. Ciò dava luogo ad equivoci e scherzose dispute, accadendogli spesso di esser persino considerato il figlio di se stesso da persone che lo avevano conosciuto venti o più anni prima.

Eppure, le spoglie dell'ex schiavo, dopo il suo passaggio all'Oriente Eterno, andarono incontro ad un bizzarro destino. La sua fine giunse inaspettata quanto rapida il 21 novembre 1796, alle due pomeridiane, durante una passeggiata lungo il fiume. Cosa accadde subito dopo, Karoline Pichler, nella sua cronaca, scritta alcuni anni dopo la morte di Soliman, giu-



diziosamente lo tace: probabilmente per sfuggire ai rigori della censura imperiale.

Poche ore dopo il decesso, il suo corpo fu reclamato dall'imperatore Francesco II (1768-1835), che ordinò allo scultore Franz Thaller di spellarlo e impagliarlo. Del cadavere fu fatto un modello di gesso e gli fu tirata via la pelle. Il monarca aveva la stravagante abitudine di collezionare corpi umani impagliati. Ad onta delle disperate e molteplici suppliche della figlia di Soliman, Josephina, delle indignate proteste dei suoi Fratelli massoni e persino delle obiezioni dell'arcivescovo cattolico, l'imperatore mise in esposizione nel suo museo privato il terribile risultato della tassidermia. Fu messo in mostra, in posizione eretta col piede destro arretrato e il braccio sinistro teso in avanti, praticamente nudo, con un gonnellino di penne rosse, blu e bianche sui lombi e con un copricapo di piume dagli stessi colori, le braccia e le gambe adorne con fili di perline di vetro e al collo una collana di conchiglie, circondato da animali e uccelli esotici della foresta vergine, in una sorta di diorama africano.

La sorte di Angelo Soliman provocò in Vienna una tale commozione che furono scritti drammi e anche Schikaneder e Richard Strauss trassero ispirazione dal fatto⁷. Esempio di un particolare spirito

7 Più di recente il confronto tra l'esotico "selvaggio" col cosiddetto mondo civilizzato, in realtà barbarico, ha ispirato il drammaturgo e scrittore Ludwig Fels. Fels nasce a Treuchtlingen in Baviera nel 1946 e risiede attualmente a Vienna. E' autore di vari racconti e romanzi di successo, tradotti in



vendicativo contro un “negro” libero e, nello stesso tempo, paradigma di un voyerismo esotico che sfociava nella discriminazione e nel razzismo, il corpo impagliato ed esposto di Soliman, montato in una cornice di legno, per il resto del lungo regno dell'imperatore Francesco II sarà orgogliosamente messo in mostra assieme agli animali selvatici nel museo dell'Imperatore. Inutili saranno gli sforzi della figlia di ottenere perlomeno i resti del cadavere per poterne dare sepoltura. Il concistorio arcivescovile non mancò di criticare “la curiosità” che suscitava l'esposizione scandalosa di un moro nudo di così rara bellezza.



Per Vienna in generale, e per i massoni in particolare, l'infausto destino di Soliman fu la testimonianza vivente della politica razzista e coloniale della nuova oligarchia reazionaria. Dopo la morte dell'imperatore Giuseppe II (1741-1790) che

nel 1781 aveva pubblicato l'Editto di Tolleranza e quattro anni dopo accordato ai massoni “benvenuto, protezione e libertà”, dopo la morte di Born che ne era stato consigliere nonché organizzatore - proprio lui! - del Museo Imperiale di Vienna che avrebbe ospitato Soliman, l'impero doveva gemere sotto il tallone dell'infame governo di Francesco II. Protettore di Metternich, Francesco II non solo ordinò l'arresto e l'esecuzione di alcuni dei repubblicani della cerchia di Mozart, ma anche l'imprigionamento del marchese Lafayette, amico di George Washington. Pur non avendo fino allora perpetrato malvagità, il suo comportamento verso Angelo Soliman ne avrebbe da solo stabilito la sua notorietà, allo stesso modo in cui suo suocero, Karl Eugen von Württemberg, certamente determinò la sua fama facendo imprigionare il musicista Franz Schubert⁸.

Nel libro di Philipp Blom, dedicato alla passione del collezionismo dal Rinascimento ai giorni nostri, per definire

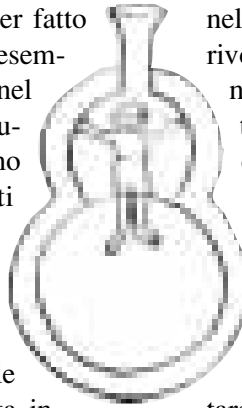
varie lingue. La sua breve *piece* teatrale (60 minuti) “Soliman” ha avuto la sua prima nel 1991 al Volkstheater Wien a Bregenz, con la regia di Piet Drescher. L'opera, che ha come protagonista il “Moro principesco”, è stata anche rappresentata in Italia nella stagione teatrale 1996/97 del Teatro di Genova con la regia di Anna Laura Messeri.

Da segnalare infine che dal 1996 è sorto un balletto a Vienna dal nome “Angelo Soliman”. Le coreografie dei sette ballerini, di cui uno ovviamente nero, sono tra l'altro accompagnate da alcune delle più esplicite musiche massoniche di Mozart (come il *Freimaurermusik Psalm 129, De profundis clamavi K 93*, la *Maurerische Trauermusik c-Moll K 477* e l'*Aria di Tamino del Flauto Magico*).

⁸ Mentre è notissima l'affiliazione massonica di Lafayette e Washington, non altrettanto nota è quella di Schubert.



l'imperatore si è inventato un efficace neologismo: *vello-maniaco*. Infatti il Kaiser Franz II dopo aver fatto imbalsamare questo raro esemplare umano per mostrarlo nel suo gabinetto di storia naturale aggiunse a questo primo "pezzo", nei sei seguenti anni, nello stesso gabinetto dell'Hofburg, una bimba di sei anni dello stesso colore di pelle, regalo di Maria Carolina regina delle Due Sicilie, che fu esposta in vetrina, e infine Pietro Michele Angiola, ex guardiano dello zoo di Schönbrunn, che cavalcava un cammello. Nel 1806 il nuovo direttore del gabinetto di scienze naturali Carl Schreiber decise che non era più opportuno esporre esemplari umani e li fece mettere in una sala accanto, per mostrarli solo a chi lo richiedeva espressamente. Ma, nonostante ogni scrupolo, la collezione si allargò: nel 1808 il gabinetto ricevette in regalo la pelle scura dell'ex capoinfermiere dell'ospedale dei Frati Misericordiosi, Joseph Hammer. Lo scultore Wimmer ne preparò la pelle e la tese su una struttura di legno. Nel caso di questi ultimi tre non vi furono proteste, diversamente da Soliman che era un membro noto e rispettato della società viennese, o almeno non ci sono state tramandate.



Le macabre reliquie di Soliman e dei suoi muti compagni di disgrazia rimasero nella collezione imperiale fino ai moti rivoluzionari del 1848, allorché una granaia lanciata da un cannone nella biblioteca dell'Hofburg il 31 ottobre fece divenire preda delle fiamme le spoglie di Angelo Soliman e degli altri. Di loro non rimase più traccia.

Non c'è niente dunque - parrebbe - che non possa essere collezionato. Soliman era negro e massone e, alla morte, ebbe il tragico destino di diventare un oggetto da esposizione in un museo etnologico.

Ma per quanto sia carente la conoscenza di maggiori dettagli della vita di Angelo Soliman, la sua scarna biografia, piena di cambiamenti, diventa nel frattempo anche "soggetto" di numerose rappresentazioni letterarie e di una compassione umanitaria molto diffusa. Sono i tratti caratteristici ed insieme esotici delle biografie degli africani della prima età moderna che vissero in Europa: cattura, schiavitù, servizio di corte in alte posizioni, personalità giuridica non chiara. Vi potremo aggiungere l'Iniziazione massonica⁹. Resta il fatto che in una società tradizionale - così com'era normale nel mondo greco-romano - vi era la possibilità di conquistare una posizione sociale, e anche familiare, degna di attenzione nonostante il colore della

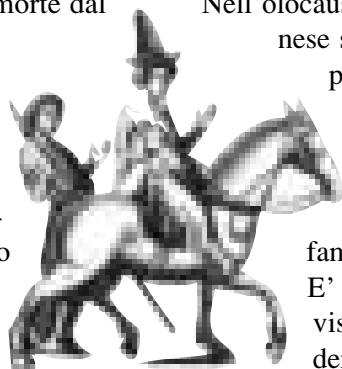
9 Questo vale non solo per Angelo Soliman e John Pine. Altri esempi potrebbero essere fatti, a cominciare dal leggendario Prince Hall, il noto fondatore della Massoneria nera statunitense.



pelle nera e origini oscure¹⁰. Soliman è stato raggiunto solo nella morte dal razzismo di una società più moderna.

Che il razzismo moderno iniziasse a prender piede allora nella cosiddetta buona società, che malintesi criteri scientifici lo legittimassero nella comunità: questo fu il vero scandalo della vicenda di Angelo Soliman per i suoi contemporanei.

In questa progressiva sovversione controiniziativa dei valori tradizionali, i posteri avrebbero veduto, nei secoli a venire, di peggio. E quel peggio del lato oscuro sarebbe cresciuto proprio a Vienna, ormai una vecchia signora, in



Austria, in una vertigine d'orrore. Nell'olocausto dell'ex imbianchino viennese si sarebbe completato il completo ribaltamento di quella che era ed è la nozione tradizionale della reciprocità dell'Uomo e del principio che nessuno dell'Umana famiglia ci è estraneo o nemico¹¹. E' questo il rischio che corre la visione eurocentrica, cioè occidentale, anche se popoli, radici culturali diverse, opinioni e fedi differenti sono sempre più rispettate. La vicenda di Angelo Soliman e degli sviluppi del razzismo, malinconicamente, nel conformismo sociale e nel pregiudizio che tuttora domina, riguarda ancora il nostro presente e guarda al nostro possibile futuro¹².

10 Si pensi, solo per fare qualche esempio, a Sant'Agostino, cittadino romano per eccellenza, cattolico e apostolico, nero come il carbone, o, in ambito letterario, al leggendario Otello, il Moro *tick-lips* ("con i labbroni") al servizio della "liberale" Repubblica di Venezia.

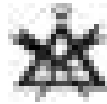
11 Non si potrà non scorgere una stretta connessione tra la "vello-mania" di Franz II e l'utilizzo dei resti degli ebrei nei campi di concentramento nazisti, la cui pelle umana fu utilizzata per paralumi e copertine di libri, il grasso come sapone, etc.

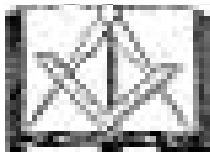
12 Cfr. in proposito James Hillman, *Il piacere di pensare: conversazione con Silvia Ronchey*, Rizzoli, Milano, 2001, pp. 101-102: [...] *moltissime persone sono ossessionate dall'Olocausto. E' un male tanto mostruoso da essere insieme indicibile e inesplicabile. Certo, non dovrà mai essere dimenticato. Eppure anche qui c'è un ma. Ci sono orrori commessi sotto il nostro naso dalle nostre forze dell'ordine, dai nostri governi, dagli affaristi e dai banchieri, dagli scienziati, nelle nostre società. Sono queste le nostre sfide etiche, non l'Olocausto. Lo scopo di ricordare l'Olocausto, e persino di «redimerlo» [...] anche se in modo infinitesimale, è travasare quel senso di orrore nelle nostre risposte immediate e quotidiane ai peccati di oggi. Questa sì che sarebbe un'offerta ai fantasmi dei morti.*



RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bauer, W.A. (1922) *Angelo Soliman: der hochfürstliche Mohr. Ein exotisches Kapitel Alt-Wien*. Gerlach und Wiedling, Wien.
- Bauer, W.A. (1993) *Angelo Soliman: der hochfürstliche Mohr. Ein exotisches Kapitel Alt-Wien*. Ristampa dell'edizione del 1922 con illustrazioni e introduzione a cura di Monika Firla-Forkl. Edition Ost, Cognoscere, Berlin.
- Blom, P. (2002) *To have and to hold: an intimate history of collectors and collecting*. Allen Lane, London.
- Pichler, K. (1808) *Der Neger Angelo Soliman*. In *Morgenblatt für gebildete Stände* n. 210 - 1 settembre 1808, pp. 837-838; n. 211 - 2 settembre 1808, pp. 842-843.
- Sauer, W. (1996) *Das afrikanische Wien. Ein Stadtführer zu Bieber, Malangatana und Soliman*. W. Sauer, Wien.
- Sulzenbacher, H. (2000) *Wiener Schnitzlejad. Literarische und andere Rätsel für Heimische und Fremde*. Löcker, Wien.
- Wolf, R. (2002) Angelo Soliman: der hochfürstliche Mohr. In *A Global View of Mozart. Mozart and Afrika 2002. Dokumentation*. Mozart 2006, pp. 14-16, Salzburg.





Segnalazioni editoriali



CARLO GALLI

La guerra globale

Editori Laterza, Saggi Tascabili.

Bari, 2002. pp. 107 € 9,50

Che cosa abbiamo visto l'11 settembre?

La prima manifestazione in grande stile di una guerra di tipo nuovo, che deve essere riconosciuta come una modalità della globalizzazione, dei suoi processi e delle sue contraddizioni. In questo libro, una riflessione originale sul nostro presente e sulla sua complessità.

Il presupposto di queste riflessioni è che l'11 settembre 2001 non sia stato consumato un "normale" attentato terroristico, che le azioni

militari che ne sono seguite non siano state una "normale" rappresaglia, né una "normale" guerra, e che il fitto intreccio - la confusione - di categorie, di ambiti, di spazi che in questi fenomeni tuttora si manifesta tragga senso dall'orizzonte della globalizzazione, in cui essi si danno. E che quindi la catastrofe americana possa minacciare di cronicizzarsi, e segni se non l'inizio almeno la prima manifestazione in grande stile di una guerra di tipo nuovo, la guerra globale, che deve essere riconosciuta come una modalità della globalizzazione.

Per far emergere quel tanto o quel poco di concetti che il pensiero politico riesce a decifrare della guerra globale è prematuro, e forse eccessivo o impossibile, esigere uno spirito di sistema - la guerra globale esce infatti sia dalla concettualità liberale, sia da quella marxista sia da quella del pensiero negativo -; bastino per ora queste pennellate che sottolineano e selezionano, in un forte chiaroscuro, ciò che nella realtà si presenta come un ambiguo sfumare di grigio su grigio.

dalla premessa dell'Autore



A CURA DI VALENTINA COLOMBO E GUSTAVO GOZZI

Tradizioni culturali, sistemi giuridici e diritti umani nell'area del Mediterraneo

Società editrice il Mulino, Democrazie, Diritti, Costituzioni, collana del Centro per gli Studi Costituzionali, le Culture, i Diritti e le Democrazie - Europa, Eurasia, Mediterraneo, diretta da Gustavo Gozzi.

Bologna, 2003. pp. 401 € 30,00

1/2004
HIRAM

Il Mediterraneo è stato il luogo d'origine di civiltà e culture che si sono incontrate e confrontate attraverso fecondi rapporti di scambio. La realtà odierna dell'area del Mediterraneo è caratterizzata da estesi rapporti commerciali, vasti processi di immigrazione, zone segnate da aspri conflitti. Gli sviluppi politici dell'Unione Europea e le sue prospettive di allargamento verso Est pongono, al tempo stesso, la necessità di definire un'adeguata politica di intervento verso la riva Sud del Mediterraneo con l'obiettivo di rafforzare il dialogo tra le culture dei paesi dell'Unione e quelli dell'area mediterranea. La nascita di una politica euromediterranea, attraverso forme di cooperazione e di coinvolgimento di diverse aree regionali e locali, ha rappresentato il tentativo di risolvere i molteplici problemi politici, economici e culturali che l'Europa deve affrontare in quest'area geopolitica di cruciale rilievo. Il volume analizza queste complesse problematiche soffermandosi in particolare sul confronto interculturale nell'area del Mediterraneo e discutendo i temi della religione e della politica nell'Islam, le differenti concezioni dei diritti e dei sistemi giuridici in Occidente e nel mondo islamico, i rapporti politici ed economici nel Mediterraneo. Il futuro dell'Europa dipenderà anche dal successo del dialogo interculturale e dalla riuscita delle politiche di cooperazione economica con i Paesi mediterranei.

ALESSANDRO VANOLI

Alle origini della reconquista. Pratiche e immagini della guerra tra Cristianità e Islam

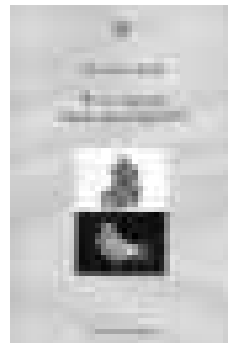
Nino Aragno Editore, Speculum Historiale, collana diretta da Franco Cardini
Torino, 2003. pp. 463 € 18,00

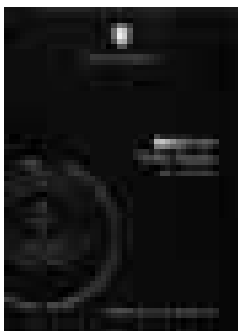
Si è tornati a parlare del Cid Campeador, della Reconquista, della "guerra di Granada": si sono riavviate le discussioni sulla natura cristiana dell'identità storica spagnola o sul suo carattere complesso e composito nel quale cristiani, ebrei e mori hanno collaborato a creare una sintesi distinta semmai dal contributo, ma anche dall'intrusione, dei francesi scesi dai Pirenei.

Ci si è anche molto interrogati, in tempi recenti e meno recenti - e penso ai lavori di Francesco Gabrieli, di Emanuel Sivan, di Amin Maalouf - sulla ricezione araba del movimento crociato; mentre vere e proprie biblioteche sono ormai dedicate, per evidenti motivi d'attualità, al tema del jihad, se esso sia stato il fatto che ha determinato le crociate, o se invece sia vero il contrario, ed esso vada letto essenzialmente come una "controcrociata".

Dal canto suo il libro di Alessandro Vanoli riesce a spiegare, con un'impressionante abbondanza di dati e un sempre vigile spirito critico, in quali modi il secolare confronto tra armi cristiane ed armi musulmane in terra iberica si andò intrecciando a forme di alleanza e addirittura di amicizia tra principi, guerrieri e popolazioni di diversa fede.

Franco Cardini





EUGENIO MANNI

Sicilia pagana

Fondazione Famiglia Piccolo di Calanovella Capo d'Orlando e
Publiscula Editrice, I Quaderni dell'Almagesto III, collana diretta
da Aurelio Pes.

Palermo, 2003. pp. 142 € 13,00

[...] *Sicilia pagana* è un forte contributo alla conoscenza dell'isola. In esso si affrontano problematiche che risentono del tempo e della formazione di chi l'ha scritto. Hanno il grande merito di aver iniziato il processo di superamento, di dare risposte chiare. Ed era questo il vero monito presente in *Sicilia pagana*.

Ha dimostrato che storia politica, storia religiosa, folklore, migrazioni etc., rappresentano un tutt'uno nella ricostruzione di un fatto, perché la storia, quella religiosa, non si frammenta, ma deve essere considerata un insieme unico, in cui la mancanza di un singolo elemento non fa ricostruire il puzzle.

Scritto in una estate ericina, è stato questo il libro a lui - e a "Maria Teresa, sua moglie, che gli ha fatto amare la Sicilia" - più caro. Così è la dedica di Sicilia pagana. Nessuno studioso, dopo il 1963, ha tentato di scrivere un libro intero sulla storia globale della Sicilia antica, affrontando le problematiche manniane nella loro complessità. Molti punti sono stati rivisitati, ma la struttura continua a resistere, dando ragione a Eugenio Manni, che affermava, monotono, che altre fonti potevano farci scrivere la storia della Sicilia antica.

Più che diventare un puro saggio di consultazione, come ad esempio quello di Ciaceri, Sicilia pagana resta un libro di idee, di spunti, di intuizioni, che saprà dare, come usa dire, filo da torcere a chiunque volesse considerarlo un libro datato. Perché, di fatto, partendo dalla storia degli dèi, ha tentato di fare la storia degli uomini della Sicilia antica, pur sapendo di non poterla fare in piena scienza. Ma stiamo attenti ai manniani: Eugenio Manni non li avrebbe voluti. Nella scienza voleva il superamento.

dalla prefazione di Giuseppe Martorana



PAOLO GUALDI

Repubblicanesimo e Cooperazione a Ravenna

Dal Patto di fratellanza operaia alla nascita di Acmar 1871-1951.

Longo Editore Ravenna

Ravenna, 2002. pp. 190 € 12,00

Sulla storia ravennate, della cooperazione e del mondo repubblicano, sono stati pubblicati molti volumi. Ne mancano ancora all'appello per approfondimenti, puntualizzazioni, ricerche, studi su personaggi dimenticati, sintesi interpretative. Non c'era un lavoro di questo tipo. Una rilettura effettuata con puro scopo divulgativo, per offrire un "percorso ideale" rivolto ai soci e ai dipendenti del gruppo Acmar, agli

anziani che hanno svolto un ruolo nella fondazione e nella crescita di questa che oggi è una grande realtà imprenditoriale, ai giovani che vi opereranno in futuro. E' significativo che la proposta non venga da uno storico di professione, ma da un manager.

[...]

Gualdi non ha scritto una "nuova" storia. Non ci ha nemmeno pensato. Ha esaminato, letto e scelto dai lavori che gli storici professionisti hanno compiuto scavando negli archivi, frugando nei libri antichi e nei giornali. Ha attinto da ricerche già svolte, percorrendo, a volo d'uccello, oltre un secolo e mezzo di storia ravennate e romagnola. Ne ha ricavato una sintesi essenziale, agevole e non banale. Sentiero mondato delle asprezze specialistiche e proposto con lo spirito di chi invita ciascuno di noi a scoprire, in libertà, il proprio cammino, in base ad opinioni e contesti ovviamente diversi e vari.

[...]

La sostanziale coerenza del racconto e delle numerose citazioni tratte da saggi scritti soprattutto negli ultimi venti anni, offre poi anche una confortante risposta sulla bontà complessiva di queste ricerche scientifiche che fungono da riferimento, intraprese in varie occasioni e ricondotte da questa scelta ragionata su un piano che in qualche maniera ricompensa, con un omaggio morale, il lavoro degli uomini che, a vario titolo, hanno partecipato a questa epopea.

dalla presentazione di Sauro Mattarelli

GIOVANNI MONTANARI

Ravenna: l'iconologia.

Saggi di interpretazione culturale e religiosa dei cicli musivi

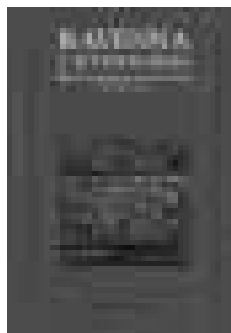
Longo Editore Ravenna, Le Tessere 7.

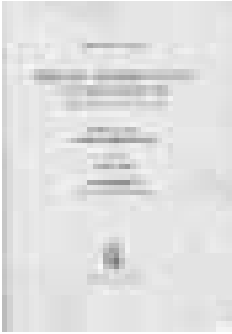
Ravenna, 2002. pp. 366 € 30,00

Il patrimonio monumentale e figurativo di Ravenna antica e paleocristiana è stato ampiamente illustrato nei due campi principali dell'archeologia e della storia dell'arte. Ma l'iconologia, come interpretazione dei messaggi culturali dei cicli musivi ravennati, attende uno studio completo che affronti i tempi e i problemi della committenza colta e dei programmi dottrinali delle cancellerie imperiali, episcopali, regie che nei tre secoli decisivi (IV-V-VI), promossero la decorazione musiva delle basiliche, degli oratori, dei mausolei e quella scultorea dei sarcofagi.

L'iniziativa dell'UNESCO di dichiarare otto monumenti ravennati «patrimonio dell'umanità» sollecita l'ampliamento delle ricerche che non possono disgiungersi dai contributi di aggiornamento che sono venuti dalla grande Storia di Ravenna (1990-1996). Questi contributi, dove poterono, arricchirono le due opere sempre fondamentali di Corrado Ricci (1858-1934) e di Friedrich Wilhelm Deichmann (1909-1937) e cioè le Tavole storiche dei mosaici di Ravenna (1930-1937) e Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes (1968-1989).

In attesa di una monografia sistematica è parso opportuno pubblicare questi scritti che, tematicamente coerenti, ci auguriamo potranno essere considerati nucleo e stimolo per lo studio del tema iconologico in un quadro complessivo e completo.





GEROLAMO VITALI
LEXICON MATHEMATICVM ASTRONOMICVM
GEOMETRICVM

Ristampa anastatica dell'edizione parigina del 1668. A cura di Giuseppe Bezza con una prefazione di Ornella Pompeo Faracovi.
Agorà Edizioni. **MEDIVM COELI** Testi filosofici e scientifici dei secoli XVI e XVII, a cura di Eugenio Canone e Germana Ernst, II. La Spezia, 2003. pp. 721 € 80,00

Il Lexicon mathematicvm astronomicvm geometricvm di Gerolamo Vitali, edito a Parigi nel 1668 e ristampato a Roma in versione rimaneggiata nel 1960, è il più completo lessico astrologico mai pubblicato. I suoi 1345 lemmi forniscono un compendio ragionato ed informato degli sviluppi rinascimentali degli studi astronomici, e della loro rivisitazione critica dei testi astrologici antichi e medioevali in lingua greca, latina ed araba. Discepolo di Placido Titi, Vitali affronta nella forma del lessico tutti i termini dell'astrologia antica, medioevale e moderna, fornendo un'esposizione limpida e completa della tradizione astrologica, della quale discute anche le implicazioni filosofiche e teologiche. Edito due volte alle soglie della lunga crisi, che per duecento anni terrà l'astrologia ai margini del mondo dei dotti, il Lexicon non è mai più stato ristampato. La riproposta dell'edizione parigina, più completa di quella, ridotta e impoverita, uscita a Roma, mette a disposizione degli studiosi di storia delle idee, e degli appassionati dell'arte di Urania, uno strumento insostituibile e pressoché unico di documentazione sul linguaggio, le tecniche, le procedure dell'astrologia.



ROBERTO FIORINI
L'orizzonte dei re. Spazio, tempo e rito nella Grande Piramide.
Schifanoia Editore
Ferrara, 2003. pp. 224 € 20,00

Meditando sugli antichi cerimoniali egizi, ci soffermammo a considerare quanto gli arcaici concetti di magia, riferiti al valore della potenza creativa costruita sulle due componenti: "Idea" (Sia) e "Logos" (Hu), fossero oggettivamente conoscibili nell'antico Egitto. [...]

*Questa ipotesi ci poneva nella condizione di supporre che la suggestione creata da un evento rituale in un particolare contesto spaziale (ad esempio il Tempio) inteso come scenografia amplificatrice del pensiero ("Idea" <Sia>), attraverso la forza evocativa del "Logos" <Hu>, avrebbe condizionato a tal punto i parametri percettivi del fruitore da consentirgli di ridefinirne i volumi ed abbatte-
re i confini. [...]*

Da quella prima idea iniziale, si sviluppò quindi un percorso di ricerca che andò ben oltre gli aspetti percettivi degli spazi templari: spaziando nei campi dell'architettura, della religione, dell'astronomia e degli antichi cerimoniali nel tentativo di arrivare a comprendere il significato più "intimo" delle più importanti evidenze templari che la cultura egiziana dell'Antico Regno ci ha lasciato: le Grandi Piramidi della IV dinastia. [...]

dalla introduzione dell'Autore

NEDO FIANO*Il coraggio di vivere*

Editrice Monti

Saronno (VA), 2003. pp. 240 € 17,50

Leggendo queste pagine di Nedo Fiano, mi ha investito la freschezza del suo dolore, il suo sguardo ancora di ragazzo sui ricordi, la sua purezza, le lacrime sgorgate come per una ferita appena inferta; la irre-cuperabilità del senso del suo lutto, eppure la decisa volontà di farne qualcosa, di comunicare l'esperienza.

Fiamma Nirenstein



Bisogna essere grati all'Autore di averci richiamato, ancora una volta, all'obbligo supremo della testimonianza della verità, di ciò che è realmente accaduto: obbligo nel quale può bene rav-visarsi il lascito civile e culturale forse più importante della Shoah.

Ernesto Galli della Loggia

IL PENSIERO MAZZINIANO

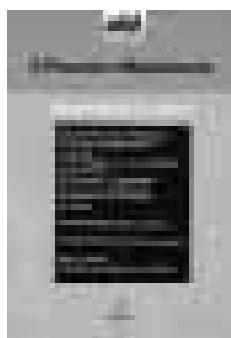
Anno 58° - Nuova serie

Ottobre - Dicembre 2003

Trimestrale n° 4

Periodico dell'Associazione Mazziniana Italiana-Onlus

www.associazionemazziniana.it

**Democrazia in azione**

Editoriale e commenti

S. Mattarelli, *Le nuove frontiere della politica**Incontri sull'Europa* sezione monografica a cura di S. Mattarelli e

T. Casadei

M. Viroli, *Dio nella Costituzione europea*G. Montani, *La Costituzione europea: una rivoluzione pacifica*M. La Torre, *La Costituzione europea in tempo di impero**L'arcipelago russo e l'Europa* dialogo con Francesco BenvenutiV. Randazzo, *Ripartizione delle competenze nell'Unione europea e modelli di federalismo*M. Rampazi, *Cittadinanza europea e formazione del cittadino*M. Barnabé, *Per gli Stati Uniti d'Europa*

Incontri e discussioni

P. Bagnoli, *Il problema della classe dirigente e il rinnovamento della politica italiana*

Saggi

M. Maistri, *Percorsi di filosofia: "Innamorati nel dialogo": la risposta platonica ad una società arida e passiva*L. Verri, *Riforma morale e "spaccio dei vizi": Giordano Bruno e la necessità dell'oblio*

HIRAM 1/2004

Ferdinando Martini autore del primo articolo sulla morte di Mazzini. Un documento raro
a cura di E. Costa

I. Nappini, *Le memorie di Ferdinando Martini*

S. Cingari, *Carattere degli italiani e liberalismo democratico. Fra Emerson e Gobetti*

Cultura e società

Le sfide globali a cura di T. Casadei

E' possibile una Cosmopoli post-statuale? Un punto di vista critico di Emidio Diodato

G. Tonella, *La politica nell'epoca della globalizzazione. Paradigmi teorici, soggetti istituzionali, questione della guerra*

P. Caruso, *Dalle guerre periferiche al disordine globale*

S. Bonella, *Ugo La Malfa: storia di un testamento ideale*

G. Moscati, *Tommaso Fiore: quando il socialismo si incontra con il meridionalismo*

Le dimensioni della ricerca storiografica: la storia rurale dialogo con Dante Bolognesi

P. Permolì, *Ordinaria strumentalizzazione della storia*

A. Castronuovo, *Il motivo del suicidio in Manara Valgimigli*

A. Barbon, *Alessandro Vessella: un divulgatore della musica sinfonica e strumentale*

Rassegne

Contro il diritto di veto nella Costituzione europea; L'agenda di Giovanni Lombardi di P. Permolì; *Il centenario del Consiglio Nazionale Donne Italiane; L'assenza di Nessuno Tocchi Caino alla giornata mondiale contro la pena di morte* di C. Giusti; *I cinquant'anni della cooperativa "Pensiero e Azione"*

Libri

L'opzione di T. Casadei; *Scelta ragionata con schede* di L. Cecchini, R. Balzani, M.A. Casciari, M. Fumini; *Fra gli scaffali*, a cura di S.M.

Spazio AMI

Documenti: *Per una scuola laica e nazionale; Il 60° dell'AMI e la Resistenza; Per la Domus Mazziniana; Mazzinanesimo integrale ed intransigente* di P. Marchi

Lettere

L'insurrezione friulana nel saggio di Delureanu di Carlo A.R. Porcella; *Sulle "radici cristiane" dell'Europa* di C. Giusti

La viva memoria

La scomparsa di Alessandro Galante Garrone

Cronache



Recensioni

CARLO GALLI

La guerra globale

Editori Laterza, Saggi Tascabili.

Bari, 2002. pp. 107 € 9,50

di FABIO MARTELLI

(Università di Bologna)

Il saggio di Carlo Galli non è una delle molte opere di analisi dei fatti dell'11 settembre che hanno di recente invaso il mercato editoriale: l'Autore, infatti, si pone dinanzi a quell'immane attentato per sviluppare una rilettura, densa di erudizione e di stimoli ermeneutici, che investe l'intero problema della postmodernità e della globalizzazione intese come categorie culturali, storiche e metastoriche, un'analisi particolarmente intensa perché non esita a mettere in discussione gli stessi fondamenti disciplinari della Storia del pensiero politico.

In primo luogo va detto che per il Galli l'11 settembre è solo il momento più drammaticamente percepibile di un processo iniziato con la fine del bipolarismo: quest'ultima segna l'inizio del postmoderno, categoria che solo dopo il 1991 esce dai contesti artistici e filosofici per

diventare categoria definitiva di una nuova fase storica. Schierandosi con decisione nell'alveo di una vivace polemica, Carlo Galli definisce il postmoderno come cesura rispetto alla modernità negando che esso sia, invece, un'evoluzione ipertrofica di taluni aspetti del moderno. Il senso della discontinuità è, infatti, imposto dalla coscienza più avvertita della globalizzazione: essa annulla quelle coordinate, riferite al tempo e soprattutto allo spazio, su cui si erano fondati lo Stato moderno e la sua nozione di sovranità. Ritorna, così, il tema, caro all'Autore, del *glocalismo* che va inteso come la capacità di un evento locale di irradiarsi sul tutto e a sua volta di sussumere in sé la tipologia di una identità globale.

Lo spaesamento diventa allora la prima reazione rispetto ad una nuova realtà in cui inevitabilmente anche l'ontologia

si relativizza: “l’essere è” ma quasi sempre solo a patto di relazionarsi ad una entità terza. In questa fase anche la guerra non può che essere globale ed anche a questo proposito Carlo Galli si distacca dai molti studiosi che hanno inteso l’aggettivo globale in senso meramente spaziale; per l’Autore la guerra globale è, in primo luogo, postmoderna e perciò espressione della rottura del monopolio della violenza che lo Stato moderno si era arrogato; cambiano dunque, o meglio, si moltiplicano i soggetti, spesso privati, che esercitano in proprio lo *ius ad bellum*.

Il campo della guerra si diversifica perché anche l’economia, la tecnologia e la cultura diventano sfere privilegiate del conflitto: si badi bene che non si tratta della vecchia militarizzazione della società, tema peculiare del concetto di guerra totale, ma piuttosto della capacità di trasformare ogni segmento del quotidiano in un’arma autonomamente efficace.

Ciò ci porta immediatamente alla valenza simbolica e tremendamente concreta dei velivoli civili trasformati da Bin Laden in strumenti di attacco “al cuore dell’Impero”.

Proprio, dunque, riflettendo sull’11 settembre Carlo Galli perviene a definire l’essenza della guerra globale: tutte le regole tradizionali risultano innovate, a cominciare dall’identità stessa degli attori; uno di essi è di certo l’America, spesso definita, per l’appunto, come l’impero,



ma giustamente, precisa il Galli, che gli Stati Uniti sono solo una, anche se fondamentale, componente di tale struttura; anzi, neppure l’Occidente rappresenta la totalità dell’impero che è, invece, anch’esso globale e, dunque, del tutto disgiunto da un’identità spaziale: esso di fatto coincide con il disordine della globalizzazione, con la sua mobilità, con la sua virtualità e con la sua capacità di riassumere la pluralità senza, però, esprimerne una sintesi.

Ma anche il nemico, l’Altro, ha una ambigua indecifrabilità e non perché a tutt’oggi assai poco sappiamo dell’organizzazione di Bin Laden: opportunamente Carlo Galli cita Hossner per evocare la strana dicotomia tra “barbari” altamente tecnologizzati e detentori della “civiltà” che per combatterli si barbarizzano; il nemico si rivela maestro nell’uso bellico dell’informatica o delle reti finanziarie, sfrutta la despazializzazione dell’identità globale e rivela sagacia strategica nel banalizzare, in termini postmoderni, le parole d’ordine di una teologia estrema. L’attacco, allora, non viene dall’Altro, ma piuttosto da un perturbante interno alla globalizzazione, un Doppio che conduce la sua lotta declinandola secondo la forma dell’avversario. Ad un impero senza volto si contrappone allora un controimpero anch’esso privo di una identità concepita in termini moderni.

A ragione, dunque, Carlo Galli esclude le molte spiegazioni semplificatorie

che sono state offerte: una guerra tra nuovi guerrieri e stanchi borghesi, una crociata degli sfruttati contro gli aggressori o una ventata di medioevo teocratico contro il progresso: tutti questi aspetti possono rappresentare un singolo segmento delle ragioni del conflitto, così come anche la lotta per il controllo delle risorse o gli intrecci della geopolitica locale. E tuttavia si tratta di fattori contingenti, che trovano funzionalità efficace solo se immersi in quel *perpetuum mobile* che è la globalizzazione.

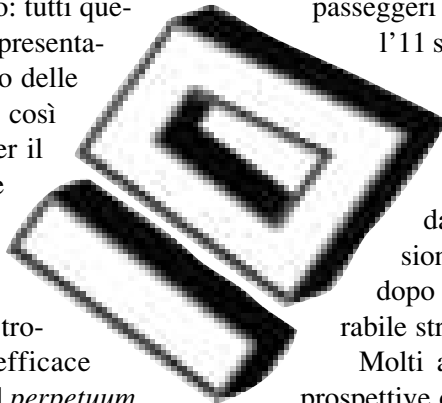
Non a caso le due parti rivolgono la propria propaganda solo verso l'interno, disinteressandosi di ogni margine dialettico con l'antagonista, in un meccanismo di azione-reazione che disvela una sostanziale assenza di finalità morfogenetiche. La guerra globale, quella evidenziata dall'11 settembre, ma iniziata dieci anni prima, non è, perciò, lo strumento per raggiungere un fine politico, ma è piuttosto la fine del Politico come categoria; la guerra è un'entità autoreferenziale, espressione fisiologica delle contraddizioni di un ordine di cui il disordine, inteso come mobilità senza limiti del soggetto, costituisce l'essenza.

Ciò detto, Carlo Galli non mostra dubbi in una inevitabile scelta di campo: pur con le sue aporie, l'Occidente globalizzato conserva un retaggio della modernità cui sono sottese molte delle aspirazioni che hanno trovato espressione nella

faticosa genesi del mondo westfaliano; con efficacia drammatica l'Autore ricorda che l'unico esempio epico, di una guerra posteroica, è rappresentato dalla scelta dei passeggeri di uno dei voli dirottati

l'11 settembre, di bloccare i terroristi: il loro *let's roll* non è però il grido di battaglia di un pugno di suicidi contro altri candidati al martirio, ma la decisione di un gruppo maturata dopo aver fatto ricorso al venerabile strumento della votazione.

Molti altri sono gli stimoli e le prospettive offerti in questo pur breve saggio, troppi per essere ripresi in poche righe. Mi sia concesso, però, di ritornare brevemente sulle suggestioni offerte al classicista dalla comparazione che l'Autore istituisce tra l'impero romano e il "nuovo impero": in primo luogo vi è l'osservazione di Galli sulla assenza di distinzione nell'Impero odierno, tra Interno ed Esterno, il che induce ad interrogarsi in merito alla reale esistenza di una tale separatezza nell'evo antico: perché se non è vero che il *limes* rappresenta l'aspirazione imperiale a reificare tali distinguo, è altrettanto vero che nel Tardoantico gran parte del dibattito politico verte proprio sulla gestione dei barbari *foederati* e dei generalissimi germanici che guidano le armate romane; e se in Occidente questa "confusione" tra Interno ed Esterno si traduce in una sintesi "postromana", in Oriente il goto Gainas verrà espulso da Costantinopoli, per essere poi ucciso però dal germano Frawitta.



Il Galli ricorda poi che, dopo il primo conflitto mondiale, fu un letterato, Junger, a vaticinare con la massima chiarezza l'irrompere dell'età della guerra totale: allora come non pensare a Mihail Rostovzeff, il grande classicista russo che, sotto lo *shock* della Rivoluzione, rilesse la crisi del III secolo come uno scontro tra i "barbari interni", gli uomini delle campagne portatori di una civiltà preclassica e i ceti urbani di cultura greco-latina, individuando nel processo irrisolto di omologazione culturale delle grandi masse la vera causa della fine dell'Impero. La sottile provocazione con cui il Galli accosta alcuni passi dell'Apocalisse giovannea ai proclami di Bin Laden, ci ricorda che la metafora babilonese in essa contenuta ricalca un archetipo veteroscritturale, con parole e con accenti già usati per la caduta di Ninive e della capitale caldea; questi temi conosceranno pregnanza storica in tutto un filone del pensiero cristiano che va dall'*Epistola* di Barnabar ai testi di Ippolito e Commodiano. Ma ad essi si affianca un profetismo pagano antiromano di origine antica (si pensi alla stratificazione degli oracoli contenuti in Antistene) e in esso la polemica politica si fonderà al disagio sociale e a quei processi definiti come "democratizzazione della cultura" nel Tardoantico.

Viene allora da chiedersi, se alla luce delle riflessioni del Galli sull'oggi, non vada ripensata anche la dialettica antagonista tra Roma e le province orientali.

Infine vi è da rimarcare il ritorno del concetto di Impero in un lessico politico da cui sembrava scomparso: Galli apre le sue riflessioni con l'anonimo del *De rebus bellicis* e con la sua soluzione di un'utopia tecnologica atta a frenare i barbari; ma questo autore è anche un severo critico dell'apparato imperiale, della sua politica monetaria e fiscale. Le sue macchine dovrebbero sostituire le legioni soprattutto per alleviare l'oppressione che grava sui ceti produttivi del mondo romano. Vediamo, dunque, che la critica alla politica dell'impero può fondersi con il più autentico lealismo romano e ci viene fatto, allora, di chiederci se il riapparire del concetto di impero, sia nella pubblicistica popolare, sia nel pensiero erudito, non celi un inconscio desiderio di ricomposizione della diversità in un'ottica utopicamente plurale, se cioè anche coloro che, da tempo, preconizzano con allarme l'ipotesi dell'affermarsi di una ideologia imperiale, non vadano riletti nell'ottica del Galli, cioè come espressioni di una globalizzazione in cui "nulla è ciò che sembra" e se dunque anch'essi non ricerchino un Impero come unico fattore legittimante di un controimpero che riunisca il perturbante antagonista, atomizzato dopo il crollo del bipolarismo.

GIOVANNI MONTANARI

Ravenna: l'iconologia.

Saggi di interpretazione culturale e religiosa dei cicli musivi

Longo Editore Ravenna, Le Tessere 7.
Ravenna, 2002. pp. 366 € 30,00

*Riflessioni sulla simbologia e l'iconologia
A proposito di un recente libro di G. Montanari.*

di ANTONIO CARILE
(Università di Bologna)

“La visione biblica del mondo e l’idea greca del κόσμος sono visione e idea di uno spazio universale ordinato *secundum rationem*, κατὰ λόγον spazio che contiene la costruzione gerarchica degli esseri: costruzione edificata (secondo la Scrittura) dalla Sapienza (Λόγος) divina: edificio nel quale risplende la gloria di Dio; in una parola, il mondo è il Tempio di Dio; per questo gli autori cristiani, in senso ancora più *fabbrile*, hanno parlato di *Fabrica Mundi*. Ché, anzi, neppure possedeva la lingua dei Padri (si dice οἱ πατέρες nel senso paolino di *Rm* 9, 5 e paralleli) il termine di mondo = κόσμος; per cui la *Genesi* dice, appunto, della creazione di cielo e terra (cfr. *Gn* 1,1).

Il poema dell’universo (*carmen universitatis*, che è immagine musicale agostiniana, non so quanto consciamente riaffiorata in Montanari: *de musica* VI, XII 34: «*a Deo procedunt aeterni numeri*», «*coelestibus terrena subiecta, orbis temporum suorum numerosa successione quasi carmini universitatis associant*» [VI, xi, 29]: «*le cose terrene sono subor-*

dinate a quelle celesti e attraverso la sequela armoniosa associano i cicli dei loro tempi per così dire al poema dell’universo») è, insieme, così il luogo ecumenico dell’esistenza umana intera, come il Tempio della Gloria di Dio: ‘La gloria di Colui che tutto muove’”.

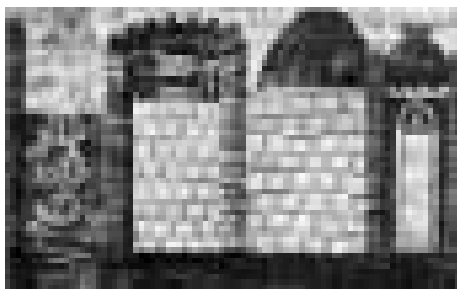
Con queste parole, che credo risalgano al 1965 (pp. 313-314) e che il Montanari riconduce alla memoria di Mario Mazzotti, Giovanni Fallani e Salvatore Baldassarri, suoi maestri e mentori; attraverso la loro prospettiva dantesca, credo che meglio si possa cogliere la visione teocosmica del Montanari, su cui si fonda l’operare artistico umano, come cammino di conoscenza del vero attraverso il bello, un itinerario plotiniano che è agli antipodi della visione antropocosmica delle visioni antiche, egiziane, vicino-orientali e classiche. L’iconologia del Montanari nasce a mio avviso da questa unitarietà profonda di percezione della realtà ed esprime la aspirazione dell’autore a ricondurre la realtà, anche artistica, ad una ricomposizione di significato.

HIRAM 1/2004

Sedotti da sempre dalla natura enigmatica della immagine, gli uomini ne hanno colto la visualità pura, la seduzione della bellezza e al tempo stesso il senso del messaggio, la parola che essa trasmette. In certi periodi della loro storia hanno creduto nella natura magica di capacità di animazione, positiva o negativa, insita nell'immagine, fino a giungere a pratiche che nel Tardoantico noi definiamo teurgiche, cioè di animazione degli dei, ancor vive oggi nei poveri fattucchieri che operano su fotografie o rappresentazioni. L'iconoclastia di ogni tempo – *“non ti farai un dio di metallo fuso” Ex 34, 17; “Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo né di ciò che è quaggiù sulla terra. Non ti prostrerai davanti a loro, e non li servirai. Perché io, il Signore, sono il tuo Dio, un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano” Ex 20, 2* – nasce da questo dramma psichico della immagine nell'uomo: rappresentazione o cosa in sé? Opera d'arte di mano umana o idolo vivente?

L'ideogramma scaturisce da questa singolare simbiosi di immagine e senso, e segna nella storia umana il punto di trasformazione della immagine in suono e in parola, la sua incarnazione logica nel discorso: alcune delle più grandi culture del mondo, l'egiziana, la cinese, la giap-

ponese, si esprimono ancora oggi per ideogrammi, (le *lettere sacre* i geroglifici), e le lettere stesse del nostro alfabeto sono derivazione di antiche immagini. I



calligrafi antichi e i grafici moderni hanno il dono di compiere il cammino inverso, cioè di animare le lettere in figure: le lettere della gematria ebraica, accanto all'alfabeto di Erté, i tessuti orna-

mentali di lettere dei calligrafi arabi, bizantini, ottomani, in cui enigmaticità e seduzione si inseguono e si intrecciano, come un mistico *uroboros*, e catturano in rapimento l'incauto che guarda – quanti nostri pittori del Trecento e Quattrocento hanno compiuto questo miracolo sui bordi delle vesti delle nostre Madri di Dio, introducendolo alla iniziazione indicibile e quasi inconscia ad un altro mondo, più completo, più significativo della quotidianità, in cui per lo più disperdiamo il senso del nostro esserci.

Frettolosi passeggeri all'inseguimento delle nostre vite, pungolati dal senso di inadeguatezza e dal senso di irrealizzabilità del nostro progetto, che vede la sua affermazione fatta e disfatta dalla risacca della vita, non abbiamo cuore di captare il volto intemporale delle nostre città, che ci insegnano la inanità della soggettività e la funzione della fusione nel collettivo; intristiamo perciò nell'appiattimento di un presente atono, in disfaccimento, senza prospettiva di stratificazione di pensiero e di azioni, serrati in una egoistica chiusura.

Difesa che pure sappiamo destinata alla dissoluzione, quanto meno del tessuto corporeo, e alla finale plotiniana liberazione dell'anima dal corpo. Intanto viviamo nel presente, il nostro futile, noioso presente, irto di pensieri fuorvianti e dispersivi, polvere molto più polvere di quella cui siamo destinati.



Capita talvolta di imbattersi in persone come il sovrintendente Bernardo Corsi, che nel 1956 mi accompagnò in visita alla Ravenna in cui vivo io, quella bizantina e quella veneziana, onore che ebbi a condividere – mi disse il Sovrintendente con una sorta di segreto messaggio, che ora mi pare di cogliere – con uno zio della regina Elisabetta, – che posa adesso la sua regalità in una tomba –, onore che allora toccò in sorte ad un oscuro ragazzino pesarese in visita allo zio, capo di gabinetto del questore di Ravenna: gente da niente, ma gli uomini sono tutti anonimi, re o fanti, e tutti destinati alla polvere da cui provengono: i tesori che sanno dispensare, nel bene o nel male, sono destinati alla anonimata della grande fabbrica sociale e solo in essa trovano finalità e senso.

Oggi abbiamo tra noi un altro personaggio come Bernardo Corsi, Giovanni Montanari, che novello *mystes* orfico, ci sa schiudere il cammino sapienziale di iniziazione alla conoscenza, che dà pace, che libera dalla dispersione della quotidianità, in cui la nostra identità sembra

dissolversi, nel frastuono e nella casualità di accadimenti, che peraltro sono invece compattamente necessari e significativi, secondo un disegno trascendente la nostra capacità intellettuale.

Armato della sua erudizione esigente e a volte stizzosa, Montanari ci fustiga, come si usava con gli antichi iniziati, e ci costringe a guardare con gli occhi dell'intelletto alla oggettività turisticamente esaurita e scontata dei monumenti, che proprio perché tali abbiamo di fatto resecato dal senso della nostra vita e dalla coscienza del nostro essere in un luogo e in un tempo. Montanari evoca dall'oblio delle nostre coscienze la totalità simbolica del lascito del passato, accanto a cui frettolosamente passiamo, forse soddisfatti solo della attrattiva che i monumenti esercitano sui turisti, portatori di curiosità, di denaro e di lavoro, in caccia della visibilità momentanea che questi oggetti peculiari con il loro richiamo turistico conferiscono a questo o a quel personaggio – destinato alla eternità dell'oblio.

Montanari, giudice di carte e di studiosi, compie il miracolo di far risorgere ad esempio Santa Maria Maggiore nella committenza di Ecclesio (523-532), il cui ritratto nell'abside di San Vitale ci restituisce, nel *cliché* dell'evergete con modello di chiesa in mano, un complesso ritratto di insospettabile prospezione psicologica e di ancor leggibile angustia

quotidiana, l'angustia operativa in cui agiamo e siamo immersi noi.

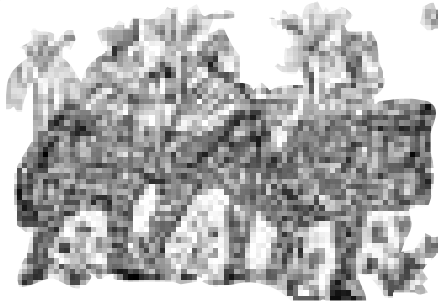
Montanari ne fa risorgere la funzione di committente, cioè la manifestazione consapevole di un programma esplicabile soltanto nella totalità di una cultura e di una politica, temi che modellano ancora oggi la nostra quotidianità, nel tessuto inestricabile dei significati. A tal fine il Montanari si immerge in anatomie sottili, come la indagine sui mosaici in quanto tessere compiute da Fiori e dalla *équipe* della Soprintendenza di Ravenna, anatomie sottili e sconcertanti, indecifrabili per il turista o anche solo per il lettore colto. Ed ecco la iscrizione perduta di Santa Maria Maggiore, in cui la mariologia del VI secolo ci perviene attraverso la mediazione aulica di Costantinopoli Nuova Roma:

*Virginis aula micat, Christi quae cepit
ab astris*

*Nuncius caelestis angelus ante fuit
Mysterium Verbi genitrix et virgo
perennis.*

Splende la sala della Vergine che rapì Cristo dagli astri
Prima vi fu il messaggero del cielo
Mistero della madre del Verbo e
verGINE perenne.

Ecco risuonare nella perduta epigrafe, ai piedi della immagine musiva della Madre di Dio a Ravenna, le auliche into-



nazioni del poeta di corte Flavio Cresconio Corippo (*In laudem Iustini augusti minoris II*, 47-56) che nel 565, in

occasione della assunzione al trono di Giustino II, rappresenta la imperatrice Sofia, nipote di Teodora, – i pettegoli malvagi dicevano sua figlia – , in atto di candida orante a mani distese: *orante expansis candida*

palmis, che si rivolge alla Madre di Dio nel *virginis et matris templum* sublime con queste parole:

*Virgo, creatoris genetrix sanctissima
mundi
Excelsi regina poli, specialiter una
Vera parens et virgo manens, sine
semine patris
Quam deus elegit matrem sibi, credula
verbum
Concipiens nostram genuisti feta
salutem.*

Vergine, madre santissima del creatore del mondo
regina del cielo eccelso – era il titolo di Giunone e di Era nel mondo classico – che in modo inspiegabile al tempo stesso
sei vera genitrice e rimani vergine,
senza seme di padre
che Dio si scelse per madre, pronta a prestar fede al Verbo,
con la concezione generasti, con il parto, la nostra salvezza.

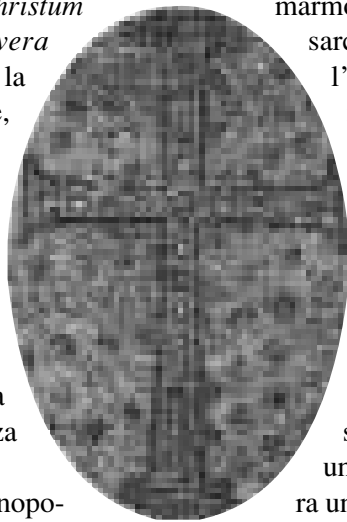
Il fatto che la vergine madre di Corippo fosse *credula, pronta a prestar fede al Verbo*, sembra allusione puntuale al *nuncius/angelus* la reduplicazione occidentale-orientale di Ecclesio, fatto che la induce ad essere colei *Christum quae cepit ab astris vera parens et virgo manens*, la dantesca “Vergine madre, figlia del tuo figlio” che trascorre per un prezioso tramite di immagini patristiche che incatenano con l’oro della fede l’Oriente all’Occidente, la classicità al medioevo, un intertesto che naviga per luoghi e tempi senza confine e senza limite.

La mariologia costantinopolitana e cortese di Flavio Cresconio Corippo riecheggia puntuale nel *mysterium* della incarnazione di Ecclesio ravennate, conferendo alla scomparsa immagine, risorta dalle pagine del ravennate Rubeus, la potenzialità di un tramite culturale che lega sponde dell’Adriatico e sponde del Bosforo, in una unità di intenti politici oltre che religiosi, dichiaratamente antiariani, anche se nel decennio della potenza di Sofia e Giustino II (565-572) il problema sono gli ariani longobardi, contro cui cadrà in battaglia il genero di Giustino II, Baduario consorte di Arabia, mentre il problema di Ecclesio erano stati gli ariani goti.

Il tema dei Magi, a Ravenna riaffiora dal bordo del manto purpureo di Teodora a San Vitale, ai tempi di Massimiano

(546-556), dalla teoria dei magi della *Basilica Salvatoris* (Sant’Apollinare Nuovo), dalla stessa epigrafe di Ecclesio in cui *Magi vera fatentur*, “i Magi sono testimoni della verità”, sino alla capsella marmorea con il ciclo dei Magi e al sarcofago dell’*esarco* Isaacio, – l’antenato armeno di Fozio, che morì nel 643, piamente sepolto in San Vitale, dopo aver saccheggiato il tesoro di papa Severino nel 634 –, teoria in cui umanità e divinità di Cristo si confondono con il tema della regalità divina di cui l’imperatore è terreno depositario, per diretta investitura divina, Magi portatori di una sapienza persiana, che ancora una volta dilata i confini culturali della *regia civitas* ravennate.

Montanari ci accompagna nella decifrazione del geroglifico monumentale ravennate di San Vitale, in cui spazio basilicale, movimenti liturgici, orientamenti spaziali, cicli iconologici, si fondono nella totalità di un simbolo prezioso, che ammalia l’ignaro visitatore ma che è infine la lezione superba ed esigente della essenza dell’impero e del *sacerdotium*. “La congiunzione del globo di Cristo col monogramma cristologico stilizzato sostenuto dalle aquile coniugate con i corni dell’abbondanza sull’arco dell’abside” di San Vitale è l’emblema della circolarità dei linguaggi simbolici e della loro fusione, coagulatasi nel VI secolo: le cornucopie, cioè i pagani corni della capra Amaltea, nutrice di Giove/Zeus poppante



sull'Ida a Creta, pegno di abbondanza, sono associati al trionfo militare del re degli uccelli, l'aquila imperiale: vittoria militare e abbondanza, dunque, mutate dal linguaggio della storia romana, ma riconvertite e ricondotte alla vera fonte della vittoria e della abbondanza spirituale, la *theodoretos nike*, "la vittoria donata da Dio", della croce costantiniana, trascendentalmente costellata di gemme, ciascuna delle quali ha il magico potere di captare e trasmettere una virtù, nella forza magica del nome teoforo del *Chrismòn*, di per sé



facitore di pace, trionfo, abbondanza. Questa croce veniva venerata in una cerimonia imperiale che si teneva il 25 maggio di ogni anno nel palazzo di Bono (CONST. PORPHYR. *de caer.*, II, 6, in PG 112, cc. 997-1001) sul foro di Costantino, il foro che prende il nome dalla colonna profiretica con l'immagine di Costantino Helios (*A Costantino che splende come il Sole*, rivelava la antica epigrafe), che ancora campeggia come ideogramma sulla *Tabula Peutingeriana*.

Il *chrismòn* che apotropaicamente campeggia sugli scudi dei *protictores*, il corpo palatino privilegiato che scorta Giustiniano, nella sua epifania imperiale e nel suo atto al tempo stesso *euergetico*, di largizione imperiale alla basilica di San Vitale, secondo il tema dell'*evergetismo*, tema importante se per ventuno volte viene citato nei settantadue capitoli

dell'*"Esposizione di capitoli parenetici"* il testo firmato nell'acrostico (*Al divinisimo e piissimo imperatore nostro*

Giustiniano Agapeto l'ultimo dei diaconi) il diacono Agapeto, il maestro di Giustiniano, che probabilmente nel 527 recitò all'incoronazione imperiale del discepolo, il famoso *speculum* destinato a larghissima fortuna nell'assolutismo occidentale e orientale: Carlo Stuart lo rilesse, nella traduzione in francese di suo cognato, il re di Francia, la sera prima della decapitazione, come

ricapitolazione e senso della sua vita e della sua morte.

Le due teorie imperiali, che a San Vitale riprendevano le teorie imperiali di Aureliano nel tempio del Sole di Roma, – di cui otto colonne furono donate a Giustiniano per la riedificazione di Santa Sofia a Costantinopoli Nuova Roma –, nell'atto di evidenziare l'offerta imperiale del pane e del vino – l'essenza più antica della mediterranea civiltà agricola, che attingeva alla quotidianità più indispensabile dal 25.000 a.C., giungendo alla trasfigurazione religiosa della cultualità classica nei culti di Cerere e di Dioniso, non a caso fatta trasmigrare da Cristo ad elemento centrale della transustanziazione – nell'atto di evidenziare la preziosità dei due contenitori, del pane e del vino, trasfigura la regalità bizantina e l'*evergetismo* imperiale nell'ordine trascendente della

salvezza divina e sublima l'offerta dei Magi, sul bordo del manto imperiale, nella rappresentazione della transustanziazione eucaristica, di cui i prototipi imperiali divengono tramite sacrali della società.

L'arco che unisce e sovrasta le due teorie, con la figura del Cristo verbo incarnato, che fa discendere la sua parola di salvezza, per il tramite degli apostoli, portatori della parola rivelata, nella struttura stessa dell'impero, realizza la sintesi di *regnum* e *sacerdotium*. I fedeli partecipano alla transustanziazione nel luogo della epifania imperiale e sacerdotale, la cui diacronicità è evidenziata dall'offerta di Abele e di Melchisedec da una parte e dal sacrificio di Isacco dall'altra, sacrificio prefigurazione della offerta del primogenito a riscatto del mondo nel sacrificio di Cristo e nella eucaristia, che il celebrante evoca all'atto della celebrazione.

Il fedele viene immesso cioè nella totalità di un simbolo in cui presenza della cultualità ecclesiastica è tutt'uno con fede, salvezza e forza dell'impero, fasi di un destino apocalitticamente evidenziato nei sette sigilli del rotolo del Cristo *pantocratore* e nella croce apocalittica, malamente restaurata con due Omega, a sinistra dell'area del sacrificio, luogo marcato dalla *porfirota* imperiale, il grande tondo di porfido davanti all'altare, che evidenzia la presenza/assenza della figura



imperiale. "*Tibi offerent reges munera*" sonava l'epigrafe di San Giovanni

Evangelista, la fondazione placidiana, che connette Ravenna alla virtù magica della manna di San Giovanni di Efeso: polvere che gettata tre volte sul mare in tempesta, aveva il potere di sedare il tumulto delle acque e che fu probabilmente all'origine dell'*ex-voto* della imperatrice: Ravenna ed Efeso, una seconda connessione di rotte e di idee su per le acque - "infeconde",

come teme Omero? - del Mediterraneo.

Montanari evoca il senso coniugando immagini e testi, immagini visuali ed immagini intellettive. Il rimando ai testi di san Pier Crisologo nella lettera ad Eutiche, e nel *sermo* 146, e ad Ambrogio *De fide* I, 4, 33:

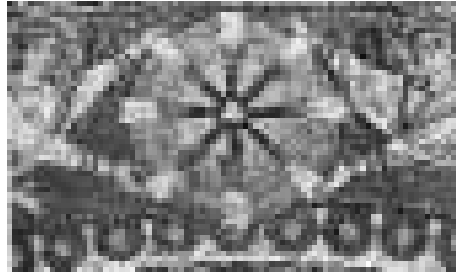
Quid igitur voluerunt sibi mystica munera nisi ut intelligeremus in Christo differentiam divinitatis et carnis? Ut homo cernitur, ut Dominus adoratur iacet in lanis sed fulget in stellis.

Che dunque si presero i doni mistici, se non che capissimo in Cristo la differenza della divinità dalla carne? Come uomo si vede, come Signore si adora; sta coricato avvolto nelle fasce ma splende fra le stelle.

La stella del sarcofago di Isaacio e il *Christum quae cepit ab astris* di Ecclesio, ci aprono una cassa armonica di risonanze che da Oriente ad Occidente fanno vibrare l'anima cristiana dei popoli del Mediterraneo: ora che il cristianesimo è stato espunto dalle radici dell'Europa, riconosceremo almeno la unità di sistemi produttivi, fino al secolo XI: gli oggetti della quotidianità non sembrano riservarci misteri inquietanti, non ci pongono interrogativi, li usiamo e basta. Ma è proprio così? Non parliamo forse attraverso le immagini dell'operare quotidiano: che significa *manager*, se non stalliere? E perché è tanto importante "essere a cavallo" se i conquistatori dell'Europa del IV-VII secolo d.C. non fossero stati dei cavalieri? La storia è misteriosamente nascosta nelle parole che usiamo: possiamo ignorarla, ma ci modella comunque, cari archeologi adoratori di oggetti e sprengiatori della "storia" scritta.

In piena crisi tricapitolina (543-546) Massimiano – originario di Pola, vera rocca di tricapitolinismo – intesse un discorso antimonofisita, che per oltre un secolo rimbalza sulla iconologia ravennate. Ma che la Andaloro, ricorrendo alle moderne tecniche di ricostruzione virtuale, ha rievocato dalle ombre sul muro della basilica giustiniana di San Giovanni Evangelista ad Efeso, in una scena di adorazione del verbo incarnato e della Madre di Dio, ad opera dei Magi,

che fa risuonare da un capo all'altro del Mediterraneo la lezione di Cristo vero Dio e vero uomo, di Cristo *dominus*, cioè imperatore. Ancora Ravenna ed Efeso: come è stretto questo Mediterraneo.



D'altra parte non era stato Socrate, una frequentazione culturale del Montanari, a dichiarare dall'altezza senza illusioni del punto della morte, che il mondo mediterraneo era molto piccolo, uno stagno abitato da formiche o rane, in una terra molto grande: Plat. *Phaedr.* 109B:

Noi che abitiamo dal Fasi sino alle colonne d'Ercole, ne occupiamo soltanto una piccola parte, abitando intorno al mare, come formiche o rane intorno ad uno stagno, e altrove ci sono molti altri uomini che abitano e molti luoghi di questo genere.

Dunque Montanari, nella sua riottosa "ravennitudine", infrange la orgogliosa e stolido chiusura ravennate sotto il maglio della sua erudizione teologica ed iconologica e mostra dall'interno della cultura ravennate, dalla centralità unica di quelle figure, patrimonio dell'umanità, la circolarità culturale che le ha prodotte e che le fa vivere; ci restituisce pertanto al senso di una vita mediterranea, che la immagine paradisiaca dei troni imperiali del battistero neoniano, del trono del battistero degli Ariani, dei troni e dei cibori della Rotonda di Tessalonica, del giardino

paradisiaco e dei palazzi della moschea degli Omayyadi a Damasco, i palazzi nell'affresco del giardino della chiesa di S. Julian dos Prados a Oviedo, ci richiamano alla circolarità interreligiosa della immagine del paradiso. Tale immagine trascorre dai palazzi celesti del misticismo Merkavah ebraico, le cui lettere iscritte in un procedimento gematrico splendono ancora, nella loro funzione creatrice, sulle vesti degli aposto-



li nel battistero degli Ariani; al palazzo celeste della *Visio Dorothei* della metà del IV secolo; ai palazzi celesti della vita di santa Marta madre di san Simeone il Giovane nel VI secolo; alla visione del monaco Cosma del 913; alla struttura infernale e celeste del *Miraĵ* di Maometto, fra VII e IX secolo, fino alla visione dell'inferno e del paradiso di Ibn Arabi, lo spagnolo che una generazione prima di Dante ci fornisce una struttura analoga a quella della *Divina Commedia* e che Dante aveva potuto utilizzare nella *Schala Machumeti*, un codice del tredicesimo secolo esistente a Santa Croce di Firenze, scoperto dopo la divinazione di Miguel Asin Palacios, (*L'escatologia islamica nella Divina Commedia*, Introduzione di C. Ossola, traduzione di R. Rossi Testa e Younis Tawfik, Parma 1994, ma il libro è del 1919).

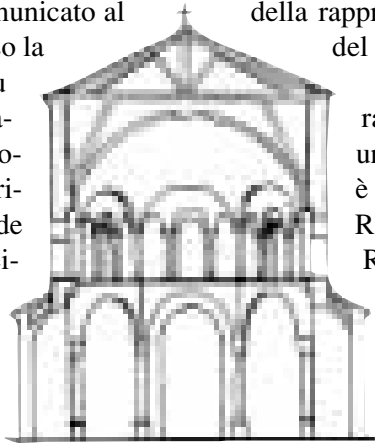
La severa lezione iconologica del nostro Montanari infrange il mito della centralità ravennate che diviene solo un

polo, quanto prezioso, quanto ricco di echi, della cultura cristiana nell'atto della trasmigrazione dei simboli e dei linguaggi dalla classicità al cristianesimo e al cristianesimo nella sua unitarietà, – già allora peraltro parziale – anteriore allo scisma di Fozio e a quello di Cerulario.

Sant'Apollinare in Classe è l'altro polo della presenza culturale di Massimiano nella *civitas regia*, secon-

do Montanari. Contenuti dogmatici e teologici sostanziano le immagini musive. Il Cristo nella gloria del cielo increato si mostra al popolo salvato attraverso la figura temporale e temporanea del suo pastore, ideogrammaticamente raffigurato nel suo protovescovo Apollinare, ma esplicito nella sua ideogrammaticità dalla teoria dei suoi successori, che attorno a lui si addensano in immagini musive e in sarcofagi. Segno materiale e segno simbolico della unità della tradizione episcopale, tramite della parola di salvezza e del mistero della transustanziazione, che al cospetto della memoria figurativa e monumentale degli arcivescovi passati, l'arcivescovo presente celebra al cospetto del popolo cristiano: che tutti possano dunque capire, quelli abituati a *guardare alle cose da un altro punto di vista* (parole di Alexandra Fiodorovna al marito Nicola II nel 1915) e quelli abituati a guardare alle cose nella loro concretezza.

Nell'abside della Trasfigurazione il messaggio evangelico della visibilità con occhi umani dell'invisibile e dell'incircoscivibile, viene comunicato al popolo cristiano attraverso la centralità dell'altare, su cui l'officiante, accreditato dalla tradizione episcopale, rende attuale il sacrificio salvifico. Una grande lezione di contemporaneità e storia, trascendenza e presente, una riunificazione del singolo alla totalità del gregge salvato nel presidio storicamente ininterrotto del magistero cristiano ed episcopale, derivato direttamente dal Cristo.



Una lezione trascendente perfettamente afferrabile con occhi umani come con occhi umani gli apostoli avevano assistito alla trasfigurazione divina del Cristo. Una sintesi di storia e di metastoria, di mito e di rito, che rappresenta un vertice della capacità umana di evocare il tempo irrapresentabile congiunto alla atemporalità invisibile. Ancora una volta nella unità culturale di Palestina, Siria (palestinese il Cristo uomo, *antiochenus vir* il protovescovo Apollinare) con la *regia civitas* per la mediazione del Porto di Classe. Vie dell'intelletto e vie dei traffici trasfigurate in una unità sapiente, una virtualità espressiva che rappresenta un culmine dell'operare artistico ed intellettuale dell'uomo.

In questa salda tessitura teologica Montanari pone l'immagine, con severa

recensione degli studiosi amanti delle partizioni specialistiche, che impediscono la comprensione della unitarietà profonda della rappresentazione e dello spazio e del popolo cioè delle diverse realtà che si muovono e interagiscono nel manufatto, in una presenza intemporale, che è forse il dono più alto che Ravenna faccia alla umanità. Ridarle il senso della sua durata, del suo rinnovarsi, del suo continuare, del suo appartenere ad ambiti non locali, non regionali, quanto meno mediterranei, ma Socrate parlava di appartenenza al mondo intero e di identità degli uomini tutti, conosciuti e sconosciuti.

Montanari, come Fafnir nella epopea nibelungica, custodisce una caverna piena di tesori di sapienza, un vaglio sessagenario, io credo, di bibliografia, una perlustrazione ferocemente amorosa del lascito monumentale e testimoniale della storia di questa città, crocevia del mondo.

Impossibile tentare di percorrere tutti i suoi temi e le sue intuizioni, nello spazio di una recensione: questo libro va meditato come un Baedeker del senso. Tempo, spazio, cosmo. Il tempo liturgico anzitutto, "palinsesto" di eventi naturali, cultura dei campi, culto di dei e di acque; il tempo sacro come sussunzione di ritualità arcaiche trasfigurate e risignificate, il tempo umano scandito dalle campane dei campanili ottoniani di Ravenna. Lo spazio centrato sull'Oriente di sant'Ambrogio (*ad Orientem converteris, illum directo*

cernit obtutu) ma anche di san Giovanni Damasceno (†749), figlio di un funzionario del califfo di Damasco.

Bisogna che i presbiteri prendano posto nella parte orientale della casa [...] poiché è verso l'Oriente che noi dobbiamo pregare - Psallite Deo, qui ascendit super caelum caeli ad Orientem -

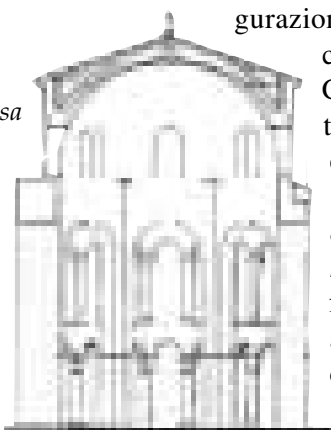
(Didascalia siriana degli apostoli; Siria, prima metà del III secolo)

Mentre l'imperatore siede a mezzogiorno "*midi le just*" del *Cimetière marin* di Valéry e della *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451* (Paris 1974, p. 334) di Dagron.

Nel Battistero ortodosso Cristo guarda ad Occidente, poiché il percorso della resurrezione, dalla morte alla vita, corre da occidente fino al Cristo/Oriente; mentre nel Battistero Ariano Cristo è ad Oriente. Quanta eco storica vi è del percorso notturno del sole, il percorso osiriaco del sole che risorge dopo aver percorso il cammino notturno da Occidente ad Oriente? Quale rapporto vi è fra percorso osiriaco della resurrezione del sole e la croce di Galla Placidia, che corre da Mezzanotte a Mezzogiorno?

Il globo su cui siede il Cristo Eterno di San Vitale o l'agnello apocalittico - immagine vietata dal concilio in Trullo - elevato al sommo del cielo dai quattro angeli poggianti sui quattro globi, sembrano raffigurazioni non tanto delle quattro parti del mondo, quanto più ambiziosa

raffigurazione del dominio del globo trascendente dello spazio/tempo, raffigurazione della totalità del



creato, salvato da Cristo. Il cosmo è sintetizzato nelle epigrafi esistenti o tramandate come *aut lux hic nata est aut capta hic libera regnat* a Sant'Andrea, forse la cappella più antica della cristianità occidentale, che pure ci reca la raffigurazione della regalità

divina del Cristo-imperatore che calpesta il drago e il leone (*super leonem et draconem deambulabis*) presentando la prima immagine imperiale cristomimetica di imperatore soldato e di guerra come ristabilimento dell'ordine cosmico. La luce è nella Genesi l'elemento ordinatore per eccellenza del cosmo. Spazio e immagini visive ravennati hanno dunque la ambizione di rendere visibile l'invisibile, partito che realizzano con una forza figurativa di ordine astratto, di singolare incidenza sulla sensibilità postfigurativa degli ultimi due secoli.

Attenzione dunque, storici e storici dell'arte. Giovanni Montanari parla sommessamente, burberamente, coglie però il senso e si accende per noi tutti come una lucerna insostituibile. Peccato che uno studioso di questa sensibilità per il fatto teologico e il contenuto ideativi dell'immagine nel quadro della committenza, non sia stato ammesso nell'accademia italiana nel 1996, come avevo auspicato.

Non importa. Montanari è una memoria nella sinagoga del nostro cuore, per dirla con Bassani, ci aiuta a ricomporre il tempo della nostra vita nella atemporalità della storia del simbolo, in una geografia e in una cronologia che infrange ogni partizione scolastica. Offrendoci la riflessione e gli studi di



una vita, nelle più ampie sfaccettature, dal Massimiano committente al *Triclinium neonianum*, da culto e liturgia a Ravenna, a Giuseppe l'Ebreo, prototipo del buon governo e della funzione alimentare urbana della chiesa episcopale, dalla trasfigurazione di Sant'Apollinare in Classe alla iconologia di Mosé a San Vitale, dalle ricerche sull'arianesimo ravennate alla *traditio legis* e alla collegialità apostolica, dalla lettera dell'arcivescovo Agnello *De ratione fidei*, alla *historia salutis* di Pomposa, dalla escatologia e la dogmatica cristiana, al messale di di Ranchio, allo *speculum* medievale, note di filologia speculativa.

Sarebbe un errore imperdonabile chiedergli la mummificazione della sua intuizione in un manuale: in questo libro pulsa la sua vita di studioso e si trasmette a noi come per magia.

Il saggio finale in appendice, *La dottrina teologica nei monumenti ravennati*, come ho detto in apertura, costituisce il fondamento speculativo dell'opera del Montanari, che consiste nella offerta di un

paradigma metodologico di coniugazione fra immagine, significato teologico e committenza episcopale, il cui unico torto è di essere stato pubblicato, fra il 1965 e il 1993, per lo più in italiano, lingua ingiustamente abbandonata dalla storiografia anglicizzante dei nostri giorni. Quest'opera andrebbe dunque tradotta in inglese perché Giovanni Montanari, se mi è consentita la citazione di una immagine cara a Gina Fasoli (1905-1992), grande maestra e grande amica, vola alto e ha un bel suono, "fra cielo e terra", come le campane dei suoi campanili di Ravenna.