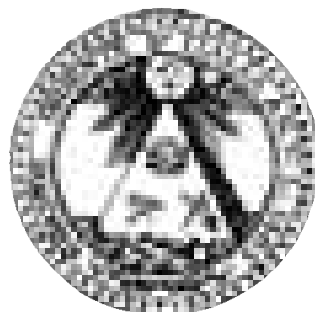


HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 3/2005

• EDITORIALE

- 3 La forza della Ragione dialogante e le ragioni della Forza
Gustavo Raffi
- 9 L'Orfismo
Anna Maria Corradini
- 17 I fondamenti del simbolismo
Bent Parodi
- 27 Giorgio Gemisto Pletone: "prisca philosophia" e critica dell'ermetismo
Moreno Neri

• NEI GIARDINI DI TOTH: CULTURA ERMETICA ED ARTI MAGICHE A SIENA NEL RINASCIMENTO

- 57 Ermetismo e magia nella Siena colta del Rinascimento
Maria A. Ceppari Ridolfi e Vinicio Serino
- 71 Cultura ermetica e spiritualità "altre" a Siena nel Rinascimento
Vinicio Serino
- 89 Scipione Zondadari, giovane mago e "filosofo occulto" nella Siena del tardo
Rinascimento
Patrizia Turrini

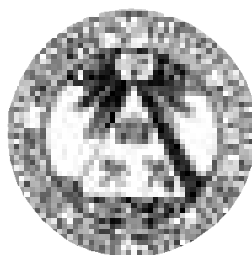
• SEGNALAZIONI EDITORIALI

• RECENSIONI

99

105

Il Direttore e la redazione di Hiram desiderano ringraziare sentitamente il prof. Vinicio Serino per la cura della sezione monografica di questo numero, contenente le sintesi degli interventi presentati all'omonimo Convegno tenutosi l'11 Giugno 2005 nell'Aula Magna dell'Università degli Studi di Siena.



HIRAM, 3/2005

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) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - Eugenio D'Amico (LUISS di Roma) - Domenico Devoti (Univ. di Torino) - Ernesto D'Ippolito (Giurista) - Santi Fedele (Univ. di Messina) - Bernardino Fioravanti (Bibliotecario del G.O.I.) - Paolo Gastaldi (Univ. di Pavia) - Santo Giammanco (Univ. di Palermo) - Vittorio Gnocchini (Archivio del G.O.I.) - Giovanni Greco (Univ. di Bologna) - Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale di Alessandria) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - 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 (Univ. di Napoli L'Orientale) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio Saporetto (Univ. di Pisa) - Alfredo Scanzani (Giornalista) - Michele Schiavone (Univ. di Genova) - Giancarlo Seri (Saggista) - Nicola Sgrò (Musicologo) - Giuseppe Spinetti (Psichiatra) - 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) - 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 G.O.I.: **www.grandeoriente.it**
E-mail della redazione: **rivistahiram@grandeoriente.it**

La forza della Ragione dialogante e le ragioni della Forza

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

The contemporary international crisis presents us with a tantalizing condition, where the pattern of the clash among different cultures seems to assume a fresh confirmation. On the contrary, it is in very difficult situations such as the present one that the real power of the rational and critical "Dialogos" should be underlined. We need, in fact, a serious reflection on the cultural patterns distinguishing various cultures in order to isolate the intolerant élites which desire to impose theocratical ideas through violence and terror; the difficult target is that to avoid simple formulas, offering contrariwise new critical opportunities for a mutual comprehension based on the assumption that also the differences can be useful in order to test our principles. We must insist on the need of a real mundialization of common tolerant values, based on respect and peaceful behaviour. In this respect the Masonic tradition, as a special kind of modern educative community, proposes some dialogical instruments, based on the Reason and on the idea that some Universal patterns and principia, which presently appear as significant intellectual means of intercultural recognition against the triumph of the irrational violence of theocratical ideologies.

Questo primo lustro del XXI secolo ci ha proposto uno scenario completamente nuovo e, per certi suoi aspetti drammatici, certamente non prevedibile. L'emergenza rappresentata dal fanatismo religioso e dal fondamentalismo, una certa esaltazione dell'irrazionale, sostenuta da un malcelato relativismo giustificazionista, il richiamo a principi dogmatici e sostanzialmente autoritari, hanno minato fortemente le speranze di

dialogo ed i processi di costruzione, in una realtà pur contraddittoriamente mondializzata, di una ecumene internazionale più equa e sensibile ai diritti umani ed alle istanze di riscatto e di emancipazione non solo del cosiddetto "sud" del mondo, ma anche di quelle porzioni del corpo sociale sostanzialmente marginalizzate ed indigenti che pur vivono nel ricco Occidente. Non possiamo certamente nascondere che la gioia per i festeggiamenti del Bicentenario



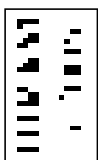
del Grande Oriente d'Italia sia turbata da un clima di generale preoccupazione per i recenti eventi terroristici che hanno sconvolto non solo la Gran Bretagna, ma anche altri paesi. L'insicurezza e la paura fomentano, purtroppo, sentimenti non facili da governare e soprattutto possono spingere a facili equazioni, che, alla fine, si prestano alla completa ed acritica accettazione della



dottrina dello scontro di civiltà. Non è certamente compito di una Comunità massonica entrare nel merito di – o peggio voler dirimere – questioni così scottantemente laceranti, ma una istituzione di spiriti liberi e critici non può esimersi dall'interrogarsi sulla realtà in cui essa vive, non solo per la ragione banale che ne fa parte, ma anche e soprattutto perché, come è già accaduto in Turchia, gli stessi ideali che fanno da cemento ai *Landmarks* massonici, si tramutano in obiettivo per alcuni movimenti o gruppi intolleranti, pronti a tutto, *in primis* al ricorso ad azioni terroristiche. Ovunque e comunque ci sia il rischio di offuscare e abbandonare equilibrio e ragione, il compito del massone resta quello di esercitare la virtù del dialogo, innanzitutto con se stesso, non certo per giustificare, ma per suscitare, attraverso il ricorso ad un pensiero critico e non dogmatico, le soluzioni, anche

dolorose, ma più assennate. Ciò, come ben si sa, non implica che tutti i massoni, alla fine concordino, anzi, ma che la ricerca di soluzioni per loro rientra in un processo di vaglio, critica, autocritica e riflessione che sappia andare al di là delle cornici ideologiche e che accetti il principio del confronto dia-logico con la diversità, tanto dentro quanto fuori. La sconfitta del terrorismo e del fanatismo fondamentalista pas-

sa così attraverso la capacità di saper isolare l'estremismo e le sue *élites*, talora ben nascoste ed use ad una sorta di occidentale “doppiopetto” finanziario e diplomatico, senza legittimarle, senza farle cioè diventare l'unica vera e sostanziale espressione di una cultura e di una tradizione. Ad esempio, il mondo islamico non è solo quello espresso dai terroristi, i quali, peraltro, non hanno incertezze nel colpire nel mucchio o nell'aggre-dire anche luoghi di culto musulmani, come si è più volte verificato in Iraq; si tratta di una realtà complessa, divisa, contraddittoria, lacerata da contrapposizioni intestine e da opzioni culturali che si declinano in uno spettro molto ampio; un mondo paradossale, in cui alcuni Stati possono tranquillamente trascendere i più elementari diritti civili al punto che dinanzi alle loro norme non solo un Mazzini, un Garibaldi ed un Cavour si rivoltirebbero





nella tomba, ma lo stesso Vittorio Emanuele II; al contempo, alcuni di questi stessi paesi, solo per via della loro importanza economica, sono considerati “buoni” sotto un certo punto di vista anche occidentale. E qui si pone un primo grande problema: il fanatismo teocratico e l’illiberalità sono veramente avversati dalla nostra civiltà, oppure ci possono anche stare bene, purché si facciano buoni affari senza problemi? Ma è davvero possibile

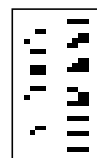
fare buoni affari in una realtà globale, a prescindere da ogni ragione etica, quando si viene a cementare il potere di chi vive come in pieno Medioevo, pur utilizzando aerei e computer? Noi non conosciamo la risposta, ma riteniamo sensato porci qualche dubbio; e riteniamo che il “relativismo” degli affari e dei valori rechi con sé gravissimi rischi e concezioni eticamente discutibili.

Così, *mutatis mutandis*, se, al posto di circoscrivere l’area di influenza dell’intolleranza, si esalta, invece, il ruolo nefasto di coloro che si appellano allo scontro frontale, quasi fossero i portavoce ufficiali di un intero mondo, non si viene a sancire di fatto l’ammissione di una sconfitta epocale, quella della potenza della discussione e del confronto, e non si corre forse il rischio di creare una base sociale all’estremismo,

ovvero di radicarlo anziché estirparlo? Che la nostra cultura ufficiale e massificata sia poco adeguata a separare il grano dalla pula, lo dimostra il fatto che la stessa stampa nazionale abbia finito col chiamare “islamisti” i terroristi islamici, quando nella lingua nazionale, un islamista non era altro che uno specialista del mondo islamico, allo stesso modo in cui un “grecista” o un “latinista” non sono terroristi greci o romani, ma esperti della cultura classica.

In tal modo, da un giorno all’altro, un’intera categoria di studiosi si è risvegliata scoprendo di essere stata criminalizzata, innanzitutto dall’ignoranza occidentale. Le stesse cattedre universitarie di *Islamistica* che cosa dovrebbero insegnare? Il terrorismo islamico o la cultura di una civiltà, che peraltro non è solo araba, ma anche turca, persiana, indiana, etc.? Si tratta di un esempio, apparentemente banale, ma esso ci mostra come l’ignoranza può fare il gioco dei faziosi, che desiderano gettare benzina sul fuoco, perché essa aumenta la confusione e non porta affatto chiarezza e quindi quella vera informazione, che permette una libertà di opinione e di scelta.

La nostra speranza è che la forza della ragione e della discussione serva a cementare quegli ideali di fratellanza e di tolleranza





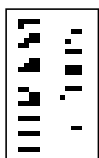
za e rispetto reciproco, senza che ciò significhi alcun cedimento su temi inderogabili quali la sicurezza ed il rispetto della vita umana, in un quadro di condivisione sempre più ampia di valori comuni. Non è un caso che lo stesso Grande Oriente d'Italia si sia più volte impegnato in questi anni a costruire occasioni di dialogo, chiamando allo stesso tavolo rappresentanti delle comunità islamiche, rabbini, sacerdoti cattolici e pastori protestanti, insieme a laici, perché tutti costoro fanno parte a pieno titolo di una società aperta e di un multiverso che non deve cadere in ghetti

separati ed inconciliabili, pronti a combattersi alla bisogna. Lo stesso richiamo alla difesa della Scuola Pubblica, al fine di sottolineare la funzione aperta e pluralista, ossia dialogante e critica, dell'educazione scolastica, mirava non a contrastare le Scuole cattoliche in quanto tali, ma ad evitare che si spianasse la strada alla costruzione di scuole settarie, ciascuna depositaria della propria verità assoluta e del proprio progetto, con una conoscenza solo preconcetta dell'altro, che di fatto già si configura non come cittadino, membro di una comunità mutualmente educante nella sua complessità, ma come potenziale nemico religioso. Anche in questo caso, il nostro punto

di vista non era ispirato da aprioristico relativismo. In modo paradossale sono relativisti tutti coloro che, partendo dal presupposto

che ogni signolo punto di vista ideologico, sorto e cementato in una comunità determinata, abbia un suo sistema di codici e valori valido al suo interno, per cui esso si autogiustifica in rapporto a se stesso, finiscono col dover ammettere che un dialogo vero sia impossibile; tutt'al più essi potranno accettare l'idea di una negoziazione diplomatica, ovvero come un confronto, sostanzialmente di forza, tra maggioranze e minoranze, al fine di stabilire le regole e gli spazi di diversità che ciascuno può avere ed eventualmente con-

cedere nel suo confine, senza però mai accettare il confronto a tutto campo, verso uno stadio di verità più alta e profonda, posta al di sopra del punto di vista particolare di una data civiltà. Ma ora che i confini diventano sempre più labili e che la globalizzazione impedisce di ricorrere a soluzioni crude quali quelle che si risolvono nell'invito perentorio che "ciascuno resti a casa sua", come si dovrà fare? Una possibilità è il ricorso, in determinati casi e come *estrema ratio*, alla guerra e le occasioni future certamente non mancheranno. Ma a noi resta il dovere, anche massonico, di ricorrere alla forza della ragione, che accetta il principio di conoscere veramente l'al-

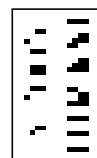




tro su base razionale e di cercare di dialogare con lui, anche informandolo correttamente su quelli che sono i nostri principi e le nostre aspettative, e non lasciando che la rappresentazione dell'Occidente sia esclusivamente monopolio di chi intende suscitare lo scontro. Il dialogo è quanto di più difficile ci sia, soprattutto con chi procede a partire da presupposti lontani dai nostri, ma si tratta di un dialogo fecondo, perché se si discute solo con coloro che ci danno già ragione, forse si avrà maggiore soddisfazione e si proverà meno fatica, ma non si avrà avuto l'opportunità di apprendere o di insegnare nulla di nuovo. Il dialogo vero è quello che ci costringe, come avrebbe detto K.R. Popper, ad uscire dalla nostra "cornice" concettuale e a metterci in comunicazione critica e autocritica con "cornici" diverse.

Allora, se si venisse "sconfitti" in qualche aspetto di tale discorso, ciò sarebbe paradossalmente una vittoria, in quanto si sarebbe appreso qualche cosa che prima si ignorava. Si tratta un po' del procedimento dialogico adottato in Massoneria, ove ciascuno non ha pretesa di convincere l'altro, ma a partire da presupposti diversi, il singolo pone accenti e contenuti diversi, che vengono liberamente interiorizzati, scartati o accettati, in tutto od in parte, dai singoli; quante cose, infatti, nel corso dei secoli la

comunità massonica ha insegnato al suo interno, non attraverso la trasmissione di dogmi e di un *corpus* dottrinale, che di per se stesso non esiste, ma grazie al suo metodo educativo, dialogante, critico e aperto alle differenze. Si tratta, quindi, di insistere sulla potenzialità insita in un discorso che si presti sempre alla critica e che, anzi, la pretenda, per verificarne, attraverso il principio di falsificabilità, il rigore, la coerenza oppure le incongruità e debolezze. Ciò è possibile perché, al di là delle differenze di civiltà e religione, l'essere umano è il medesimo; difatti la Massoneria fonda le sue aspirazioni universali sul fatto che una tale universalità esista e che sia gradualmente conoscibile, e non sull'ambigua affermazione che i diritti umani e la centralità dell'essere siano criteri relativi. Paradossalmente, una strana allenza pseudo-tollerante tra forze intolleranti sta operando in nome di teologie diverse contro la scienza, al fine di imbrigliarne le potenzialità e le risorse. In questa nuova costellazione si può assistere a strane ed inedite accoppiate, in cui i valori della tradizione illuministica vengono demoliti non per un giusto adeguamento e superamento, ma in nome del Medioevo e di valori perenni, anche se relativisticamente circoscritti per aree di influenza delle singole fedi.





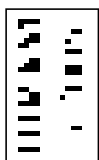
Il mondo è pieno di persone, a Oriente come ad Occidente, che vorrebbero vivere in pace e serenità, prendere un autobus o un metrò, senza saltare per aria e senza che nessuno venga a bombardarne la casa; pieno di persone pronte a dialogare per trovare una via più luminosa, anche se difficile. Vi sono ovviamente anche coloro che attizzano il fuoco, che vogliono uccidere, distruggere e governare autocraticamente nel nome di qualche dio, talvolta

minore e più prosaico, quantificabile in oro e petrodollari, una massa diseducata e priva di strumenti critici. Tali spiriti tenebrosi albergano ovunque e la storia dell'Occidente lo dimostra quanto quella di altre civiltà. Noi non possiamo fare molto, ma per quan-

to ci è dato, abbiamo il compito di suscitare nelle nostre comunità, il principio del dialogo e le sue ragioni,

anche quando dovesse costare più fatica – e probabilmente costerà sempre più –, evitando le formule facili, scontate, i giudizi acritici e totalizzanti, che estinguono il pensiero prima ancora del dialogo stesso. In questo senso la forza della ragione dialogante insiste sulla possibilità di conoscere la realtà, di poterla studiare in modo equilibrato, confrontando modi,

mezzi e aspirazioni, in una prospettiva di pace universale e non di tregua armata. Su questa strada noi cercheremo di fare tutta la nostra parte. Così, anche questo nuovo invito al dialogo critico sarà un modo di festeggiare il XX Settembre.



L'Orfismo

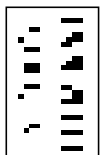
di Anna Maria Corradini

In this contribution the Author offers an overview of the Orphic tradition with its literary and ritual sources in the framework of the old Greek culture with particular focus on the complex relation with the cult of Dionysos and its mysteries.

*Mutilai me stesso, scontai le pene dei
padri
Salvami, grande Brimò
e Demetra e Rea
e Cureti armati
affinché facciamo belle offerte
l'ariete e il capro
doni innumerevoli
e vicino al pascolo del fiume
prendendo i testicoli del capro
e le altre carni le mangi
ma chi non è iniziato non assista ...
Un solo Dioniso, i simboli
dio nel grembo
e ciò che ti fu concesso approfondire
gettare nel paniere
pigna, trottola, dadi
oppure specchio.*

Questo papiro, che fa parte delle composizioni orfiche, contiene un chiaro riferimento ai misteri dionisiaci: si tratta di un rituale finalizzato all'accesso al grado supremo della conoscenza. L'influenza dionisiaca ed eleusina si manifestano nella stessa invocazione a Demetra e Brimò, nonché nell'espressione "dio nel grembo" che viene chiarita in un passo di Clemente Alessandrino (Protr. 2,16) dove gli iniziati dei misteri di Sabazio, portavano sotto le vesti un serpente, simbolo della violenza ai danni di Persefone perpetrata da Zeus, e della conseguente nascita di Dioniso nella forma di toro.

Questa mitologia è una delle componenti della poesia orfica. L'Orfismo è dunque un sincretismo di vari elementi tra i quali





spiccano quello agrario e quello dionisiaco, inteso come divino furore che libera dall'angoscia per elevare alla sfera divina. Il mito di Orfeo è noto: suo padre è Oiagros, forse un dio-fiume che sposa la musa Calliope o Polymnia.

L'origine di Orfeo è tracia; egli diviene re di un popolo tracie (Bistoni, Macedoni). Orfeo è un mitico cantore che suona divinamente la lira. Partecipa alla spedizione degli Argonauti, viene iniziato ai misteri di Samotraccia, invoca i Cabiri, divinità preposte a tali misteri, perché salvino i suoi compagni con l'impegno di sottoporli all'iniziazione.

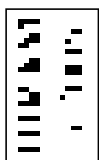
Ma la figura di Orfeo è legata alla sua discesa nell'Ade per ritrovare la sposa Euridice morta perché aveva subito il morso di un serpente, mentre era inseguita dal pastore Euristeo, che voleva violentarla. È questa la versione alessandrina ripresa da Virgilio nel IV libro delle Georgiche. Ade e Persefone, commossi dal suo canto, gli restituiscono Euridice a condizione che egli risalendo dagli inferi, non si volti a guardare. All'uscita, temendo che la sposa non lo segua, egli si volta ed Euridice muore per la seconda volta. Avendo tentato invano di tornare indietro, Orfeo è costretto a vagare inconsolabile per il mondo.

Varie sono le versioni che riguardano la sua morte, in ogni caso avvenuta in manie-

ra violenta e strettamente collegata con la discesa agli inferi. Secondo Eschilo, che ne tratta nella tragedia *Le Bassaridi* rappresentata nella prima metà del V sec. a.C., dopo il suo viaggio agli inferi, Orfeo non avrebbe più onorato Dioniso attirando l'ira del dio. Oppure a seguito di una sua misoginia, le baccanti lo uccisero.

Secondo Ovidio (*Metamorfosi*) egli avrebbe rivolto le sue attenzioni verso i giovani introducendo la pederastia in Tracia e scatenando così l'ira delle donne.

Ovidio deriverebbe tutto questo dal poeta Fanocle, secondo il quale Orfeo canta nei boschi il suo amore per Calaide e le donne tracie lo uccidono: come punizione per questo delitto, le donne vengono tatuate dai loro uomini. Infatti nelle pitture vascolari del V secolo a.C. le donne tracie si riconoscono per i tatuaggi. Una tradizione più antica è tramandata da Pausania (9, 30, 5), secondo il quale la morte di Orfeo è attribuibile alle donne tracie per il fatto che egli "convinse i loro uomini a seguirlo". In questo caso il cantore diventa quasi capo di un'associazione di marchio maschile che escludeva le donne. Nel cratere di Berlino del Pittore di Orfeo del V sec. a.C., Orfeo è rappresentato in atto di cantare assieme ad uomini armati. Il mitografo Conone, vissuto al tempo della nascita di Cristo, sostiene l'avversione di Orfeo per le donne e ricorda





che egli non le ammise mai ai riti segreti. Forse esistevano delle associazioni arcaiche di guerrieri che praticavano propri riti segreti? Secondo alcuni la

catabasi di Orfeo è legata allo sciamanesimo, ma questa attribuzione non è del tutto pertinente nel caso di eroi greci o dello stesso Orfeo che come Ulisse e Teseo è disceso nell'Ade con il corpo e non con l'anima come avviene per gli sciamani. Tra l'altro non si conosce una tradizione orfica di "trance" estatica durante la quale l'anima compia un viaggio nell'oltretomba distaccata dal corpo. Le donne, fatto a pezzi il corpo di Orfeo, lo gettarono nel fiume che lo trascinò fino al mare. Gli abitanti di Lesbo raccolsero la testa ed elevarono un mausoleo. La tomba dell'eroe, secondo la tradizione, si trovava anche presso il fiume *Meles* in Asia Minore dove erano i resti del corpo ricomposto dagli stessi Traci. Orfeo continua a suonare la lira e a cantare per i beati in veste bianca.

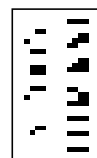
Da quel che si può notare la tradizione orfica è complessa, ma su alcuni punti si è d'accordo: 1) Orfeo è uno ierofante iniziato ai culti misterici di Dioniso; 2) egli vive poco prima della guerra di Troia, infatti partecipa alla spedizione degli Argonauti; 3) è di origine tracia; 4) scende negli inferi e i suoi riti sono connessi con l'esaltazione mistica dionisiaca delle baccanti; 5) Orfeo e

Dioniso hanno un retroterra comune che è il mondo silvo-pastorale della Tracia o di Creta; entrambi sono rappresentati assieme ad animali anche feroci

nell'atto di placarli – nel caso di Orfeo egli doma gli animali con il canto e la melodia della lira; la componente agraria resta il sostrato di base per il Dionisismo e l'Orfismo nelle loro prime manifestazioni; l'Orfeo raffinato cantore in abiti eleganti, è di epoca tarda.

Al centro dell'Orfismo è Dioniso, la sua passione e morte: attraverso il rituale si

raggiunge la catarsi, cioè la purificazione e la salvezza. Un attributo di Dioniso nel mondo orfico è quello di Zagreo, termine che appare per la prima volta nel poema *Alcmeonide* (V sec. a.C. fram. 3 Kinkel) nel quale sono invocati la terra e Zagreo. Euripide (fram. 475 Nanck) ricorda Zagreo come il dio venerato dalle associazioni cretesi al tempo di Minosse i cui componenti formano il coro delle Cretesi. L'etimologia del nome è forse "il grande cacciatore (di anime)" secondo l'etym. Gud. (227, 37), da *Za-agreus*. Euripide lo definisce "cacciatore notturno", *nyktòpulos*, e lo avvicina all'orgiasmo. Firmico Materno (*de err. prof. rel.*, 6) riferisce per primo della passione di Dionysos-Zagreo, il cui nome latinizzato è





Libero. È figlio illegittimo di Giove, re e tiranno di Creta, che dimostra tale affetto nei suoi confronti, da scatenare la collera di Giunone. Giove lascia momentaneamente la reggia ed affida il giovane alle guardie; Giunone riesce a corromperle e fa uccidere Dioniso-Libero dai Titani che, smembrato il corpo, lo divorano.

Ma Minerva conserva il cuore di Dionisio perché si vuole vendicare dei Titani. Allora Giove, non appena si accorge dell'uccisione del figlio, elimina i Titani; quindi costruisce una statua in gesso e vi introduce il cuore ricevuto da Minerva. I Cretesi, aggiunge Firmico, istituirono riti in ricordo di quegli avvenimenti. Clemente Alessandrino (*Protept.* II, 17) racconta lo stesso mito specificando che i Titani sedussero Dioniso con giocattoli infantili: la trottola, il rombo, giocattoli incurvati. Aggiunge poi che tali oggetti venivano adoperati nei rituali orfici in memoria dello sbranamento del dio. Egli stesso scrive:

[...] *simboli di questo rituale (teletè) sono un gioco di astragali, una palla, una trottola, dei pomi, un rombo, uno specchio, un vello.*

I Titani, sempre secondo Clemente Alessandrino, saranno folgorati da Giove. Non si fa cenno alla resurrezione; questo tema ritorna in un passo di Filodemo (*de piet.* 44)

che parla delle tre nascite di Dioniso, una da sua madre Semele, la seconda dalla coscia di Zeus, la terza, quando dopo lo smembramento, Rea, riuniti i pezzi del corpo, fa ritornare in vita Dioniso. Diodoro Siculo (III, 62) afferma che Dioniso torna alla vita grazie a Demetra. Il ciclo di nascita-morte-

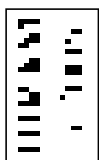
resurrezione è un

tema ricorrente tra le religioni antiche, si vedano

Osiride, Attis. La componente agraria sta proprio in questo triplice momento dell'eterno ritorno alla vita dalla morte e viceversa secondo cicli stagionali.

L'Orfismo si pone dunque in questo contesto. Le orge dionisiache rappresentano un passaggio per accedere al divino; gli orfici vanno oltre: essi cercano l'immortalità attraverso la purificazione e il riscatto dal male.

Con l'Orfismo il concetto di peccato e di riscatto si fa lentamente strada con il raggiungimento della salvezza dell'anima. È questo il motivo dominante della religione orfica: la salvezza dell'anima. Da questa concezione derivano una serie di regole da osservare come la pratica vegetariana, il rifiuto di cibarsi di carne, l'ascetismo. L'Orfismo comprende una vera e propria teogonia particolare: all'origine di tutto vi è il Primo nato o Protogono, si tratta di un essere bisessuato, generato da un uovo; egli è la luce "Phanes", ed in alcuni inni orfici è detto pure





Mitis ed *Erikepaios*, e si identifica con Dioniso; Phanes crea da se stesso Nyx, la Notte. Unitosi alla figlia, genera Urano e Gea, esseri con un sesso definito, progenitori dell'umanità. Infine sul trono sale Zeus, che ingoia Phanes e genera un nuovo mondo.

Questa teogonia riportata da Damascio (*De primis principiis*, 123 bis) è nota come rapsodica perché tramandata dai rapsodi che cantavano gli *hieroi logoi* ("sacri racconti"). Zeus rappre-

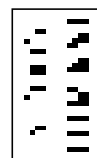
senta colui che crea il molteplice partendo dall'unità. Esistono altre tradizioni con varianti che vogliono come principio Nyx (la Notte) dalla quale nascono Urano e Gea; oppure Oceano da cui deriva Chronos che in seguito produce l'Aither e il Caos. Nel papiro di Derveni, scoperto a Tessalonica nel 1962, la teogonia orfica è incentrata attorno alla figura di Zeus come principio e compimento di tutto. Il mito che l'umanità derivi dalle ceneri dei Titani è tardo (II-I sec. a.C.); l'uomo partecipa della natura divina e titanica, poiché i Titani avevano inghiottito il corpo di Dioniso. Era possibile attraverso purificazioni (*katharmoi*) ed iniziazioni (*teletai*), riuscire ad eliminare la natura titanica ed assumere una veste divina (dionisiaca).

Come si inserisce la figura di Orfeo nel contesto mitico dionisiaco? Si è detto che il rituale misterico orfico riscatta l'uomo dal-

la sua condizione di contaminazione e gli permette di conoscere uno stato beatifico. I testi orfici attestano che nel rito si ripeteva l'antica rappresentazione dionisiaca dello smembramento furente delle carni e della loro consumazione.

L'Orfismo recupera un rito dionisiaco, ma lo trasfigura attribuendo ad esso una funzione etica e salvifica. Negli scritti orfici Orfeo è rappresentato

come discepolo di Dioniso ed iniziato ai suoi misteri; Orfeo è un cantore che incanta con la sua melodia magica. Al centro della personalità di Orfeo è appunto il canto come magia, come elevazione dello spirito, egli è re e sacerdote; il misticismo e il riscatto spirituale contrastano per certi versi con un rituale violento e legato alle orge oggetto di esaltazione. Non bisogna dimenticare che una delle tradizioni vuole che Orfeo fosse rimasto vittima della stessa ira di Dioniso che avrebbe incitato le donne tracie fino al punto di ucciderlo, geloso del culto che Orfeo rivolgeva ad Apollo. Una forma di contrasto tra Dionisismo ed Orfismo potrebbe far pensare che quest'ultimo abbia riformato il Dionisismo orgiastico e violento rendendolo altamente spiritualistico. A questo proposito sono chiari i riferimenti delle laminette orfiche e dei formulari dei riti che attribuiscono all'iniziato una





purezza ed un'incontaminazione esattamente opposta al rituale dionisiaco. Agli Orfici è infatti vietato cibarsi di carne ed uccidere animali perché questi possono essere adatti alla reincarnazione di anime.

Rifuggono da tombe e cadaveri, non consumano legumi che sono cibo dei morti, non mangiano uova che sono simbolo della generazione delle anime. Tali prescrizioni, che rendono un iniziato un *bakchos*, ci appaiono in un frammento euripideo dei *Cretesi*. Orfeo è dunque il cantore di Apollo, cioè immagine, musica, ma il suo contenuto (attraverso la passione dionisiaca) è il mistero di Dioniso. Le due divinità sono i volti di una stessa religione e sono complementari l'uno all'altro; Olimpodoro nel "commento al Fedone di Platone" così si esprime:

Dioniso pose l'immagine allo specchio, e così fu frantumato. Ma Apollo lo raccoglie e lo riconduce alla vita essendo dio purificatore e veramente salvatore di Dioniso [...].

Dall'uno al molteplice e dal molteplice all'uno attraverso l'intervento di Apollo. Ecco ancora un elemento tendente a chiarire il duplice aspetto e l'identità di Dioniso-Apollo attraverso il simbolo dello specchio. Orfeo non è soltanto l'unificatore dei due culti apollineo e dionisiaco, ma ne rappre-

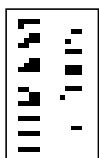
senta l'unità e perisce nella lotta tra le forze delle due divinità che a questo punto si identificano. La poesia manifesta il

mondo delle immagini illusorie del divino e, attraverso l'estasi

misterica dionisiaca, si attinge alla fonte della vera conoscenza divina. Il mito di Dioniso ed il suo rituale sono strettamente collegati con la simbologia del gioco e degli elementi che ne fanno parte (dadi, trottola, rombo, palla, specchio, vello). I dadi hanno uno scopo divinatorio, la palla e la trottola sono veri e propri giocattoli che si usano nell'infanzia e fanno supporre un passaggio dall'infanzia alla pubertà. Lo specchio

è il simbolo dell'illusione, ma anche della conoscenza perché specchiandosi Dioniso fanciullo conosce se stesso pur ignorando che l'immagine riflessa è la sua. Apparenza e realtà si identificano in Dioniso che rappresenta in se stesso la sola realtà. Orfeo mostra il cammino verso la vera conoscenza del dio. Negli scritti orfici esistono delle precise indicazioni sui percorsi da intraprendere e da evitare. Teoria e pratica coincidono per la salvezza dell'iniziato sulla via dell'illuminazione.

Il simbolo del rombo è noto nei riti iniziatici dei primitivi. In uno scolio attribuito al grammatico Diogeniano (II sec. d.C.) il





rombo viene definito una tavoletta di legno attaccata ad una cordicella e fatta roteare durante i riti misterici perché ronzasse. Il rombo appare come un elemento di base nelle pratiche iniziatiche.

L'origine di Orfeo è attribuita alla Tracia, tuttavia il suo legame con Creta è evidente anche perché il Dionisismo ha chiare derivazioni dall'isola. Una testimonianza figurativa arcaica di Orfeo che si può ricostruire è il dipinto di Polignoto, la celebre Nikyia nella Lesche degli Cnidi a Delfi; Pausania (X, 30, 6) fa notare che Orfeo era rappresentato in costume greco, prezioso indizio per la sua vicinanza al mondo greco in età antica. Più tardi, nelle raffigurazioni, egli assume l'abito tracio con berretto di pelle di volpe alopeke, alti calzari, veste ricamata e corto mantello; nell'età ellenistica predomina un costume di influsso orientale con chitone ricamato, mantello e berretto frigio, che rimane la caratteristica di Orfeo anche nell'età cristiana.

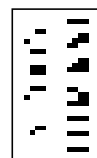
Se pure tracia fu l'origine del cantore, tuttavia i suoi agganci con il mondo cretese e greco sono molto evidenti, nonché con l'Oriente, anche per la successiva diffusione dell'Orfismo in questi ambienti. Sono state avanzate ipotesi sull'origine orientale dell'Orfismo, ma in effetti non esistono prove schiaccianti in tal senso; forse si potrebbe pensare che in esso siano confluiti vari

influssi con predominanza evidente della componente greca, perché è proprio in Grecia che l'Orfismo ha trovato il suo sviluppo e la sua affermazione.

Ad Orfeo la tradizione attribuisce varie opere delle quali ci sono pervenuti frammenti. Il Kern li ha raccolti in un'opera unica. Gli Inni Orfici sono 88 componimenti databili tra il II e V sec. d.C.; si tratta di formule rituali ed invocazioni; secondo Kern, l'area di formazione degli inni è quella dell'Asia Minore. L'epoca dell'affermazione della poesia orfica potrebbe essere quella del VI-V sec. a.C., ma vi sono indizi che potrebbero spostare la cronologia ad un periodo più remoto. In queste composi-

zioni gli elementi orfici sono evidenti per la menzione di divinità come Erikepaios, Phanes, Chronos, Protogonos, ma si nota pure la presenza di altre divinità come la Grande Madre, le Ninfe, le Nereidi, etc. Il papiro di Gurab (Egitto), riconducibile ad una comunità orfica del III sec. a.C., molto frammentario, mostra un sincretismo tra l'Orfismo, i culti cretesi e le divinità eleusine. Sono pure citati i simboli della passione di Dioniso, cioè i suoi giocattoli che confermano l'uso iniziatico di tali oggetti.

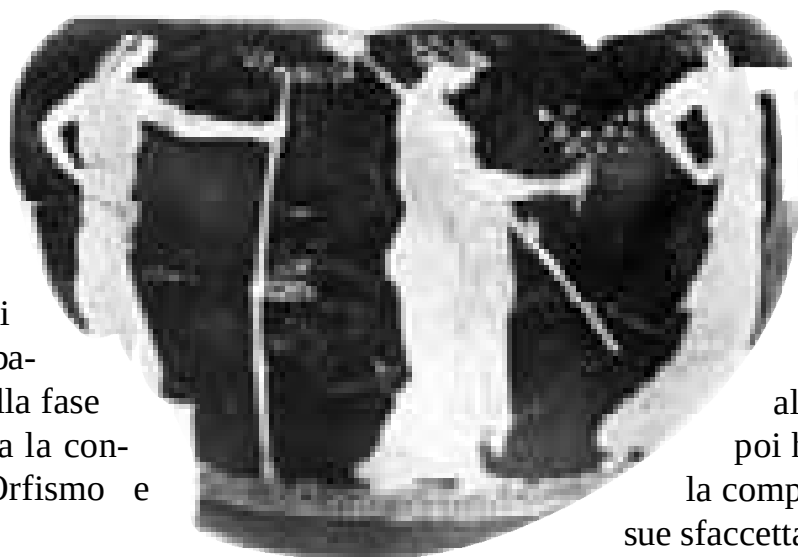
Come documenti orfici diretti vi sono poi le laminette auree del V-IV sec. a.C.: a queste si aggiungano le fonti indirette sull'Or-





fismo o che alludono ad esso, testimonianze di veri autori classici. Una prima fase della poesia orfica conosce una tradizione orale che viene impiegata nei misteri eleusini come rituale verbale introduttivo alla fase mistica. È chiara la connessione tra Orfismo e misteri eleusini.

La musica rimane infine un elemento basilare nella poetica orfica perché in tutte le descrizioni e rappresentazioni Orfeo appare come il cantore che affascina, turba e commuove. Il nucleo cen-

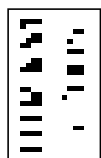


trale della poesia orfica indica Orfeo in veste di rapsodo che radunava attorno a sé un'associazione di giovani, senza presenze femminili. Attorno a questo *leitmotiv* si sono sovrapposti altri elementi che poi hanno determinato la complessità con tutte le sue sfaccettature dell'Orfismo.

È però certo che Orfeo, nell'immaginario mitico dei Greci ed in seguito dei Romani, rimane il cantore che affascina ed ammalia riuscendo a superare la morte con il dono dell'immortalità.

Bibliografia

- Arrighetti, G. (1959) *Frammenti orfici*, Torino.
 Bianchi, U. (1992) *La religione greca*, Torino.
 Brelich, A. (1985) *I Greci e gli dei*, Napoli.
 Dodds, E.R. (1992) *I Greci e l'irrazionale*, Scandicci (Firenze).
 Eliade, M. (1988) *La nascita mistica*, Brescia.
 Eliade, M. (1980-1983) *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Firenze.
 Guthrie, W.K.C. (1935) *Orpheus and the Greek Religion*, II ediz. 1952, Londra.
 Jaeger, W. (1982) *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze.
 Jeanmarie, H. (1951) *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Parigi.
 Kerényi, K. (1992) *Dioniso*, Milano.
 Moulinier, L. (1955) *Orphée et l'orphisme a l'epoque classique*, Parigi.
 Otto, W.S. (1990) *Dioniso*, Genova.
 Pettazzoni, R. (1953) *La religion dans la Grece antique*, Parigi.



I fondamenti del simbolismo

di **Bent Parodi**
Giornalista

The Author analyzes the meaning of the term symbolon proposing some reflections on its conceptual implications in the comparative and wide-ranging context of a significant number of ancient religious and philosophic schools of thinking among East and West; the Author also discusses the contemporary crisis of the traditional esoteric patterns with respect to some extreme and crude results produced by the clash with various modern hyper-rationalistic approaches.

Il simbolo è una finestra aperta sull'infinito. La definizione non è nostra ma di Oswald Wirth, raffinato interprete dello spirito originario della Libera Muratoria.

È, dunque, rappresentazione che nasce e si iscrive nell'ambito della esoteria, che nel simbolo trova il suo naturale linguaggio.

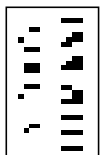
Ma anche il mondo "profano" può ritenerla accettabile. E ciò è tanto più vero oggi, dopo gli ampi contributi della "psicologia del profondo", delle nuove forme d'arte e di quella che generalmente siamo soliti chiamare "condizione post-moderna".

Né si può tacere dell'appassionata ricerca di Mircea Eliade, che al simbolo ha con-

ferito dignità accademica, partecipandolo ad un pubblico eterogeneo.

Simbolo – dal greco *synbàllo* 'getto assieme' e, quindi, 'unifico' – ha il valore etimologico di 'contrassegno, riferimento'. Esso, per sua natura, allude alla realtà meta-storica, trasporta il pensiero in una sfera atemporale, in quello che gli storici delle religioni definiscono "spazio sacro". Il simbolo si nega alla ragione discorsiva, alla speculazione settoriale; esso fa appello, piuttosto, all'intuizione che – sola – può comprendere la totalità primordiale.

Contro le strettoie della dialettica, incapace di cogliere l'intima essenza unitaria del cosmo sensibile, il simbolo è universale





proprio per la sua caratteristica d'essere al di là della storia che determina ma dalla quale non è mai condizionato.

Gli sono connessi il mito, l'emblema, l'allegoria e il rito pur non identificandosi – questi – in esso, giacché la parte è solo figlia del Tutto, il Tutto rimanendo oltre le sue componenti.

Di simboli, appunto, è costellato il mondo antico; basta sfogliare le pagine dei miti per rendersene conto. Ma con sensibilità nuova: per troppo tempo si è parlato di “prelogismo”, in contrapposizione al pensiero razionale, o, peggio, di favole puerili e ingenue, valide soltanto sotto il profilo estetico o letterario. E questa coscienza sta, per fortuna, riemergendo dal lungo oblio di secoli di oscurantismo; ci si rende conto che quanto precede la filosofia è più vitale della filosofia stessa, che la vita profonda si attinge dal pozzo del passato, che è più vivo ciò che è più remoto nel tempo.

Determinante è stato l'apporto della moderna scienza delle religioni, di studiosi autorevoli come il rumeno Eliade che nel mito hanno visto il “racconto esemplare”, la ripetizione cosmogonica degli archetipi dello spirito.

L'ineffabile non si presta alla rappresentazione convenzionale; per descrivere il profondo, per riviverlo dall'interno occorre

essere iniziati al simbolo. La parola non basta; essa è dispersiva, fuorviante: la stessa etimologia ne tradisce i limiti.



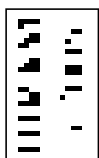
“Parola” è termine contratto da “parabola”, *parabolé*, che in greco vuol dire ‘approssimazione’. E mai definizione fu forse più azzeccata perché il linguaggio, fatto di parole, ci divide mentre i simboli si rivolgono al cuore ed alla mente, con la suggestione dell'enigma e del paradossale. I sapienti d'ogni tempo hanno fatto propria questa verità, allusivamente hanno diseg-

gnato il cerchio ricomposto; dalla frantumazione della molteplicità sono risaliti, via via, all'unità originaria.

Dal simbolo all'iniziazione rituale, dall'iniziazione all'estasi culmine della conoscenza: tale fu l'indicazione di Orfeo. Tale è oggi il richiamo di ogni scuola esoterica che sia davvero tale.

Ma l'esperienza conoscitiva che libera l'Ego teofanico, proprio in quanto ricorre al simbolo e nel simbolo si involge, è di tale natura che non può essere partecipata. Ed è questo, in fondo, il “segreto” di tutte le scuole esoteriche, il “segreto” di cui tanto maliziosamente si chiacchiera nel mondo della *routine*.

È una situazione che Plotino, il padre del neoplatonismo, seppe ritrarre con grande efficacia:





Perché proprio questo sta a significare quel famoso comando dei nostri misteri, non rivelare nulla ai non iniziati, appunto poiché il divino non è da divulgarsi, salvo a colui che, per sua ventura, non l'abbia già sperimentato. [...]

Enneadi, VI

E ciò, ancora, perché l'incontro dell'uomo col suo principio – nell'attimo dell'estasi – è “fuga di solo a solo”, un'esperienza così intimamente individuale che ciascuno può farla e viverla singolarmente solo al momento prefissato dal piano evolutivo.

Ovviamente è questa una condizione che può riferirsi solo all'iniziazione “esemplare”, al compimento del cammino prospettivo quando l'*epopta*, che fu già *misté*, è ormai un Adepto (*adeptus* da *adipiscor*, ‘raggiungo, mi realizzo’); il contemplante – per dirla ancora con Plotino – deve sublimarsi in illuminato, cogliere la ricomposizione del molteplice nell'unità.

Il simbolo, come nostalgia delle origini e ripetizione emblematica della cosmogonia e dell'antropogenesi, ha anche valore propeudeutico e catartico: esso precede – e supera – la filosofia nell'esplicazione del gran libro della natura.

Molto prima che Proclo, l'ultimo degli Antichi, disegnasse la teoria della circolarità dell'Essere, che Hegel la riprendesse con la costruzione della triade tesi-antitesi-sintesi, il mito aveva affidato al simbolo il compito di iniziare al pensiero.

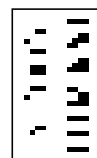
Come si può inoltre negare dignità speculativa al binario, emblematicamente rappresentato dalle coppie divine, e alle grandi trinità dei sistemi teologici dell'Oriente antico. Prendiamo, solo ad esempio, il caso

dell'Egitto culla di sapienza e vi troveremo triadi a profusione. Esaminiamone qualcuna, a riprova del nostro discorso. Ad Eliopoli, la città del sole Annu, la realtà della vita è così descritta:

Kheper, l'astro sorgente (letteralmente: “colui che diviene”),

si trasforma a mezzogiorno in Ra, “la bocca in azione” e, cioè, il *Logos* (come suggerisce il pittogramma); la sera, esaurito il ciclo della sua esistenza quotidiana che eternamente si ripete, il sole “diventa” *Atum*, parola rivelatrice che in egizio significa “tutto ciò che è, tutto ciò che non è”, ovvero la potenzialità, l'Essere al di là del Divenire.

Il ciclo cosmico è ben rappresentato anche da altre due trinità: a Menfi Ptah, il Demiurgo (capostipite del massone perché il nome del dio era quello di “gran capo degli artigiani”), si unisce con Sekhmet, la potenza del sole vista anche nei suoi aspetti terrificanti, per dar vita a Nefertum (“bellezza della potenzialità”), il fanciullo che





emerge dai petali del loto. A Tebe, la città dalle cento porte, Amon (“il nascosto”), originario spirito del vento è posto in relazione alla grande madre per eccellenza, Mut l'Eterno femminino (si noti che *Mut*, per singolare coincidenza, in germanico vuol dire ‘madre’): dai due nasce Khonsu, epifania lunare, archetipo delle sintesi trinitarie.

È sempre la legge del triangolo, il mistico Delta, che riaffiora dai simboli espressi nel mito.

Ancora un esempio di altro genere, questa volta ripreso dall'India (la Trimurti di Brahma, Vishnu e Shiva è troppo nota ai teosofi perché se ne debba accennare in questa sede): la distinzione dialettica fra Brahma e Para-Brahma. La filosofia “accademica” ha tradotto il binomio con ‘Essere’ e ‘Non-Essere’, parafrasando il modulo parmenideo (anch'esso, per la verità, male interpretato); la filosofia, cioè, ha inventato la categoria del Nulla dandole dignità ontologica: insomma, una contraddizione in termini. Come si fa a dare vita a ciò che non ha vita? Il pensiero razionale è stato capace anche di questa aberrazione.

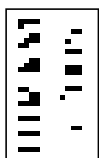
Para-Brahma, invece, espressione del simbolismo religioso significa l'‘Essere nella sua fase di non manifestazione’: attualità e potenzialità, Essere e Divenire.

Il simbolo, ancora una volta, ci rivela profondità sconosciute alla ragione discorsiva; con la forza dell'immagine apre davvero finestre sull'infinito. Chi acquista questa consapevolezza è già sulla soglia della realizzazione.

La natura profondamente simpatetica dei simboli costituisce il più corretto approccio alla *Weltanschauung* di ogni civiltà tradizionale e ne mostra la sostanziale continuità col passato. Anche per questa via eminente è dunque possibile sottolineare il secolare equivoco, di marca

razionalistica, che il Medio Evo rappresenti una frattura verticale nei confronti dell'antichità. Sarebbe, invece, l'evo moderno ad apparire come un'anomalia, un'eccezione nella storia. Di tutte le civiltà essa è l'unica ad essersi sviluppata in senso quasi esclusivamente materialistico, privilegiando l'applicazione alla riflessione, la sperimentazione alla ricerca fine a se stessa.

È un fatto che sul finire del XV secolo andò perduta la chiave dei simboli tradizionali; con l'esplosione dell'individualismo, Umanesimo e Rinascimento diedero avvio alla cultura laica, all'affermazione di un'antropologia laica, irriducibilmente separata dalla sfera del sacro. Fu una vera e propria caduta nella storia che, da rapida, si è andata facendo sempre più vertiginosa via via che ci si avvicina alla conclusione del millennio e, con essa, al collasso energetico.





Che accadde nel Quattrocento? Oriente ed Occidente persero ogni contatto effettivo, l'architettura cessò di essere orientata, le regole andarono neglette per secoli.

Si potrebbe fissare una data per questo collasso, che non è quella convenzionale delle invasioni barbariche, della caduta dell'Impero romano nel 476 d.C.: la distruzione dell'Ordine del Tempio ad opera di Filippo il Bello. L'avvenimento, da cui può originarsi l'Età moderna, è emblematico, segna il divorzio irreversibile tra potere sacerdotale e potere regale, tra il "religioso" ed il "civile". E

se nel mondo dei simboli tutta la realtà aveva carattere sacrale, col suo occultamento nacque il punto di vista profano, paradossale mascheramento della storia sotto la forma d'una *paidéia* laica.

Ma le pietre, le immagini, parlano e, attraverso di esse, i simboli d'un passato remoto che vive ancora dentro di noi.

Così il Medio Evo può schiuderci nuovamente il suo orizzonte spirituale (che è, poi, quello della Tradizione, *tout court*).

Gérard de Champeaux e dom Sébastien Stercks o.s.b. hanno percorso questa via, così poco battuta (vd. *I simboli del Medio Evo*, Editrice Jaca Book, Milano, 1981), dandoci un saggio ricco di suggestioni in cui l'arte romanica dell'età di mezzo è rivisitata nelle sue valenze simboliche dall'inter-

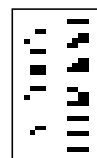
no, premessa ad un discorso universale e non indagine conchiusa e fine a se stessa. Mancava sin dai tempi di *Initiation à la symbolique romane*, XII

siècle (Flammarion, Paris, 1977) uno studio d'insieme del genere. Ne fu autrice attenta Marie M. Davy e, per concorde giudizio dei critici, la sua ricerca ha segnato un netto salto di qualità rispetto a tutta la precedente saggistica.

Ora Gérard de Champeaux e Sébastien Stercks, partendo da *Initiation à la symbolique romane*, sono andati ben più in là.

Tramite l'arte romanica è l'uomo medioevale che parla un linguaggio antichissimo e proprio per questo modernissimo.

La riflessione sull'opera di Mircea Eliade (*Trattato di storia delle religioni, Immagini e simboli, Il mito dell'eterno ritorno*) ha avuto un suo peso considerevole; così come non mancano in *Simboli del Medio Evo* alcune caratteristiche equazioni rievocate da Marcel Granet (*Il pensiero cinese*, Adelphi, Milano, 1971). Si tratta di due studiosi fortunatamente immuni dalla patologia del razionalismo spinto ai suoi estremi parossistici e così tipico del nostro tempo; essi hanno accolto non pochi punti di vista del pensiero tradizionale. Talché *I simboli del Medio Evo* riverberano dall'interno il cosmo simbolico, riflettono, sia pure in forma





mediata, le acquisizioni della scuola di René Guénon e dei suoi allievi, Frithjof Schuon e Titus Burckhardt. Libro carico di simpatia verso l'uomo medievale e la sua sensibilità, nella dimensione simbolica dell'arte riscopre costanti e archetipi che vanno ben al di là di un determinato periodo storico, mette in evidenza persistenze e analogie con la speculazione del mondo antico, di quello orientale.

Se ne ricava, in definitiva, un'immagine dell'unità tradizionale nel tempo e nello spazio, ci si accorge che il Medio Evo, lungi dall'essere un periodo di decadenza, fu al contrario l'ultimo sussulto di un mondo straordinario, capace di evocare tutta la ricchezza della Tradizione primordiale. Il continuo raffronto tra la civiltà antica e la civiltà cristiana, raffigurazioni cosmologiche e simboli ontologici, ci restituisce la cifra nascosta, la prova della perfetta ortodossia, della continuità del *Vangelo* che conferma la legge tradizionale della *religio perennis* del mondo orientale antico.

Le forme essoteriche sono diverse ma la lettura esoterica ci rivela una unità trascendente che supera gli angusti limiti propri della storia.

È trascorso molto tempo dacché l'etnologia ha riscoperto il pensiero mitico, dal tempo in cui Lucien Levy-Bruhl affermava che

i simboli costituiscono *un prologismo dei popoli primitivi*, una forma inferiore del sapere.

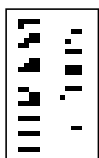
L'ubriacatura razionalistica ha subito molti contraccolpi negli ultimi decenni, l'abbattimento delle grandi distanze ha riaccostato l'Occidente all'Oriente, ritrovando un inestimabile patrimonio di saggezza. Nel contempo, la tecnica storica ha compiuto un salto di qualità e la migliore conoscenza del mondo mediterraneo antico, lo

sviluppo dell'etnologia e della scienza delle religioni, hanno fatto giustizia sommaria di secolari pregiudizi, delle chiusure aprioristiche del positivismo europeo.

Oggi sappiamo che tutta la nostra scienza occidentale non è che una modalità del conoscere, e, per giunta, angusta, ristretta; l'evidenza ci ha imposto una maggior cautela di giudizio nei confronti dell'altro, delle culture diverse.

Siamo figli della filosofia greca; ad essa dobbiamo il misconoscimento della sapienza mitica, delle valenze simboliche.

Abbiamo confuso per duemila anni quella che era soltanto una tecnica gnoseologica con il sapere, *tout court*, abbiamo ridotto il punto di vista esoterico a qualcosa di occulto di cui diffidare, dimenticando che la filosofia razionalista è una forma convenzionale, così come quella euclidea è una delle tante geometrie possibili. Così l'Occidente ha dimenticato se stesso, ha snaturato le sue





origini inventando concezioni abnormi, come quella del nulla, vera assurdità metafisica.

Ancora nel basso Medio Evo, la *Summa Theologica* di San Tommaso d'Aquino era un manuale ad uso degli studenti; quanti dei nostri ragazzi sarebbero oggi capaci di familiarizzare con la metafisica dell'Aquinate? Tale caduta di valore è strettamente connessa alla perdita del "centro", all'occultamento dei simboli ancora vitali nel Medio Evo.

La ricerca di Gérard de Champeaux e Sébastien Stercks, che la Jaca Book molto opportunamente ci ha offerto in traduzione italiana con il ricco materiale illustrativo realizzato da *Zodiaque*, è l'ultimo, maturo, esito di questo recente processo di riscoperta del mondo simbolico. Qui l'arte – come si è già accennato – è punto di partenza per una grande sintesi unitaria del pensiero tradizionale.

E la visione cristiana si mostra perfettamente in linea con la citazione di Mohyddin Ibn Arabi: *L'uomo è simbolo dell'esistenza universale (Vahdatul El Vujud)*.

Attraverso il simbolo l'individuo compie la sua anabasi catartica, da fenomeno si fa uomo reintegrato nel suo stato di perfezione primordiale (*El Insan el Qadîm*), dallo stato edenico può sollevarsi, con un ulteriore balzo, alla condizione trascendente di "Uomo Universale" (*El Insan el Qâmîl*), l'*Adam Qadmôn* della tradizione cabalisti-

ca, l'Osiride cosmico egizio, il *Maha Purusha* indù.

Tale è il miracolo – se così può dirsi – compiuto dai simboli in chi sa iniziarsi ad essi, tale la "chiave perduta" dacché l'Occidente post-cristiano fuse la *haqîqah* ('verità esoterica') con la *sharî'ah* ("legge essoterica").

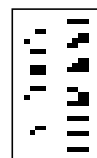
L'artista tradizionale del Medio Evo, per tornare più strettamente al tema, non si prefiggeva di imitare puramente e semplicemente la natura, ma *imitatur naturam in sua operatione* (San Tommaso d'Aquino, *Summa Theolo-*

gica, 1 q. 117, a.); ed è palese che l'artista non potesse improvvisare, con i suoi soli mezzi individuali, una tale operazione propriamente cosmologica.

La perfetta conformità dell'artista con questa *operatio*, conformità sottoposta alle regole della tradizione, creava il capolavoro. Essa presupponeva una conoscenza.

Unicamente l'arte tradizionale – nel significato più vasto, che comprende tutto ciò che è d'ordine formale esteriore, quindi *a fortiori* tutto ciò che appartiene a qualsiasi sfera del rituale – unicamente quest'arte, tramandata con e attraverso la tradizione, poteva essere garante della corrispondenza analogica adeguata tra gli ordini divino e cosmico, d'un canto, e quello umano o artistico, dall'altro.

La montagna, la pietra, l'albero, il cerchio e la croce rinviano ed alludono davve-





ro ad altro da sé per chi sa leggere in essi. Il simbolo – come affermava Oswald Wierth – è una *finestra aperta sull'in - finito*. E Ananda K. Coomaraswamy (*De la mentalité pri - mitive*, in *Etudes traditionel - les* 44^e Année, Nos. 236-238, Paris, 1939) ci ricorda che:

Un oggetto non è unica - mente quello che è per i sen - si, ma anche quello che rap - presenta. Gli oggetti, natu - rali o artificiali, non sono [...] 'simboli' arbitrari di una realtà diversa e superio - re; ma sono [...] la vera manifestazione di essa real - tà: l'aquila o il leone, ad esempio, non sono un simbolo o un'im - magine del Sole, ma il Sole stesso in una sua parvenza (stante che la forma essen - ziale importa più della natura in cui si manifesta); come pure, ogni dimora è l'immagine del mondo ed ogni altare si trova al centro della terra [...].

Perché l'universalità dei simboli? Essi – affermavano i *rishi* del *Veda* – sono *apau - rusheya*, 'non-umani'; per il pensiero tradi - zionale essi sono partecipati all'uomo dal - l'alto, all'uomo in quanto creato ad imma - gine e somiglianza di Dio.

Ogni elemento singolo, e il mondo nella sua intera complessità è un simbolo, tanti microsimboli che si riuniscono nel macro - simbolo trascendentale. L'immagine (lo *yantra* indù), il suono – e con esso il lin - guaggio – (il *mantra* ariovedico), tutto è simbolo con una polivalenza di significati

che, lungi dal contraddirsi, si sovrappongono e si integrano favorendo la trasmutazio - ne spirituale (*abhisambhava*) dell'uomo.

La ragione discorsiva – si sa – ha i suoi limiti. Non è con essa che si possono attingere le verità metafisiche, bensì per il tramite del pensiero simbolico, vera alchimia interiore.

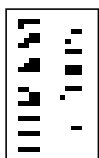
Il rito non è che simbolo agito, i miti una specie del genere universale (racconti simbolici che alludono a realtà di ordine tradizionale superiore).

Accennavamo all'inizio della continuità tra pensiero cristiano medioevale e tradizione arcaica, dell'ortodossia evangelica venuta a confermare la Legge.

Per concludere e meglio ribadire quest'unità di legami ricorriamo ad un simbolo esemplare: il "mito" dei re Magi.

La tradizione di questi saggi, venuti dall'Oriente a rendere omaggio al Cristo in fasce, nei *Vangeli* è ripresa da San Matteo. Ma fu Beda il venerabile ad esaltare il ricordo dei Magi nel Medio Evo e si narra che nel 1164 i resti mortali dei saggi Baldassarre, Melchiorre e Gaspere furono traslati da Milano alla cattedrale di Colonia.

I tre Magi, che offrirono l'oro, l'incenso e la mirra a Gesù bambino nella stalla (la "caverna iniziatica") di Betlemme, la "casa del pane", furono guidati nella loro ricerca da una "stella fiammeggiante", essa stessa segno della teofania luminosa. Da dove





venivano? San Matteo non ce lo dice.

Ma qui ci occorre la letteratura esoterica del pensiero tradizionale. Vi si parla con insistenza d'un centro spirituale supremo, detentore di ogni conoscenza metafisica: Esso si sarebbe chiamato – nelle varie età – Thule, Luz, Isola dei Beati, Dilmun, etc. Nell'ultima fase dell'Età del ferro (il *kaliyuga* degli Indù) il suo nome è Agarttha, “inviolabile, occulta”; e ciò in dipendenza dell'estrema decadenza spirituale del nostro tempo, ragione per cui ogni sapienza deve essere opportunamente velata per non corrompersi.

Qui si sarebbero ritratti gli ultimi veri Rosa Croce, all'indomani del trattato di Westfalia (1644).

La sua localizzazione (anch'essa da intendersi simbolicamente) è attribuita all'Oriente. A capo di questo centro, che nel primo ciclo dell'umanità si chiamò *Paradêsha*, Paradiso, troviamo una struttura ternaria (la stessa che sembra caratterizzare, al fondo, ogni processo creativo): al vertice *Brahmâtâmâ*, “supporto delle anime dello spirito di Dio”, con due coadiutori che sono il *Mahâtâmâ*, rappresentante dell'Anima universale e il *Mahânga*, simbolo di tutta l'organizzazione materiale del Cosmo.

Si tratta della stessa divisione gerarchica che le dottrine occidentali rappresentano mediante il ternario “spirito, anima, corpo” e qui applicata secondo l'analogia costituti-

va del Macrocosmo e del Microcosmo e, propriamente, nel caso di Agarttha, designava princìpi più che esseri umani nel senso corrente.

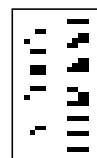


Ora, come ci ricorda René Guénon, *il Mahâtâmâ conosce gli avvenimenti del futuro e il Mahânga dirige le cause di tali avvenimenti*; quanto al *Brahâtâmâ*, egli può guardare e parlare a Dio faccia a faccia; è, cioè, l'equivalente del *Metatron* della tradizione ebraica.

La triade di Agarttha, l'inviolabile, rispecchia il *Tribhuvana* indù, il trimundio costituito dalla Terra (*Bhu*, il *Mahânga* a capo della manifestazione corporea), dall'Atmosfera (*Bhuvas*, il *Mahâtâmâ* responsabile della manifestazione sottile o psichica nel mondo intermedio, l'*Antaryksa*) e dal Cielo (*Shvar*, il *Brahmâtâmâ*, a capo del mondo principale non manifestato).

Il *Mahâtâmâ* ed il *Mahânga* simboleggiano, inoltre, il potere sacerdotale e quello regale, distinzione che corrisponde a quella indiana dei *Brâhmani* e degli *Kshatriya*, le due caste (*varna*) per eccellenza. Il *Brahmâtâmâ*, al quale appartiene la pienezza dei due poteri, è *ativarna*, di là dalle caste.

La tripartizione del centro spirituale supremo, in cui si identifica la Legge esoterica, che i *Vangeli* vennero a confermare, si ritrova, appunto, nella narrazione dell'apostolo Matteo: i Re Magi venuti dall'Oriente altri non sono che i tre capi dell'A-





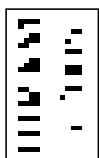
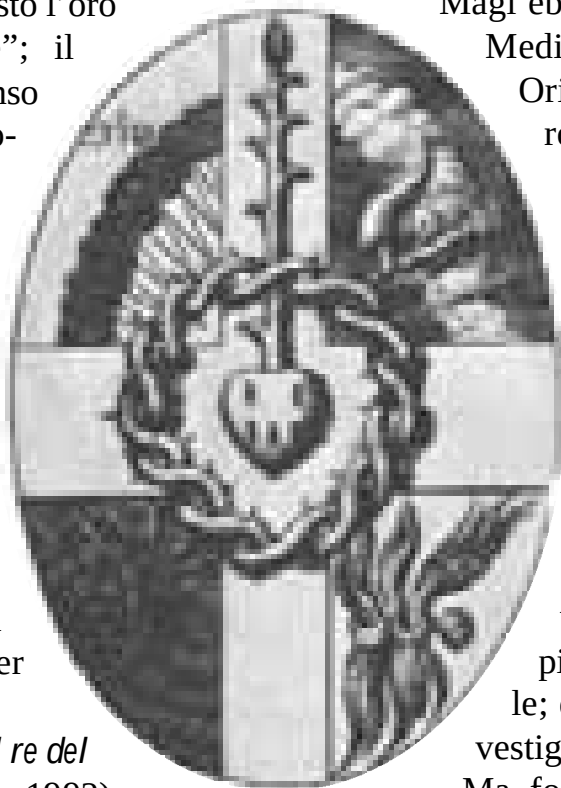
garththa, venuti a rendere omaggio alla grande teofania.

Il *Mahânga* offre a Cristo l'oro e lo saluta come "Re"; il *Mahâtmâ* gli offre l'incenso e lo saluta come "Sacerdote"; il *Brahmâtmâ*, infine, gli offre la mirra (cioè il balsamo di incorruttibilità, immagine dell'*Amrita*, raffigurata dal *Soma* vedico, dall'*Haoma* mazdeico e corrispondente all'*ambrosia* dei Greci). Il capo supremo dell'*Agarththa* saluta nel Cristo il Maestro spirituale per eccellenza.

Ed è ancora Guénon (*Il re del mondo*, Adelphi, Milano, 1992) a ricordarci come l'omaggio reso in tal modo al Cristo nascente, nei tre mondi che sono anche i loro rispettivi regni, dai rappresentanti autentici della Tradizione primordiale è, nello stesso tempo, il pegno della perfet-

ta ortodossia del Cristianesimo nei confronti di essa. E non casualmente il mito dei Magi ebbe particolare vitalità nel Medio Evo, età nella quale Oriente ed Occidente tornarono a scontrarsi (le Crociate) ma anche ad incontrarsi con un'interazione culturale: Sufi e Templari si trasmisero un prezioso bagaglio di conoscenze iniziatiche. Ma poi venne Filippo il Bello... E la fine del Medio Evo segnò l'occultamento dei simboli, il trionfo della *diànoia* a scapito della *nòesis* tradizionale; di questa non restano che vestigia e sacre reliquie.

Ma, forse, si può ancora sperare ed il saggio di Gérard de Champeaux e Sébastien Stercks ne è interessante conferma esegetica. Verrà giorno in cui tireremo le somme e sarà la conclusione di un altro ciclo, forse il più squilibrato della storia.



Giorgio Gemisto Pletone: “prisca philosophia” e critica dell'ermetismo

di **Moreno Neri**
Saggista

George Gemistos (1355 c.-1452), known as Plethon, Byzantine philosopher, master of initiates (Mystagogus), and legislator, was the inspirer of the Platonic Academy in Florence. We can attribute to Plethon the fundamental and revolutionary notion of Prisca Theologia. However, Plethon's rigorous conception about the ancient wisdom did not admit any sort of conciliation either with Christianity or with Hermeticism. Although the doctrine of the philosopher from Mistrás presents several points of contact with the modern perennialism, it keeps this philosophy at a considerable distance basically by privileging Hellenism, represented by Pythagoras, Plato, and their followers.

Gemisto era tanto superiore al suo tempo quanto l'antichità era superiore a quel suo triste tempo e quanto quella triste epoca era nondimeno superiore a questo indeterminabile tempo attuale.

Alexandros Papadiamantis,
La giovane tzigana

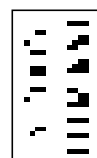
Quando, nel 1492, Marsilio Ficino ebbe terminato la sua traduzione delle *Enneadi* di

Plotino – la prima in lingua latina – la dedicò a Lorenzo il Magnifico¹.

Nella prima pagina, proprio nelle righe iniziali di questo monumento del platonismo italiano, si legge l'omaggio al platonismo di Mistrà di Giorgio Gemisto Pletone (c. 1355–1452):

Il grande Cosimo, per pubblico decreto padre della patria, al tempo del concilio di Firenze fra Greci e Latini, sotto il pontificato di Eugenio, udì spesso un filosofo greco di nome Gemisto detto

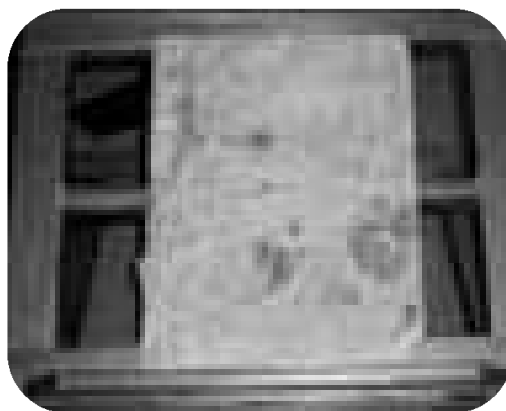
1 Il codice, manoscritto e miniato nello stile caratteristico del Rinascimento fiorentino, è tuttora conservato nella Biblioteca Laurenziana (Plut. 82,10).





Pletone parlare, come un altro Platone, dei misteri platonici e fu così ispirato, così profondamente conquistato che, da quel momento, concepì nell'alta sua mente il disegno di una Accademia, da realizzarsi appena se ne desse l'opportunità. Quindi, per attuare in qualche modo sì gran concetto, quel gran Medici destinò a tanta opera me ancora bambino, figlio di Ficino, medico suo egregio.

Per questo scopo mi venne di giorno in giorno formando, e si adoperò poi perché avessi nell'originale greco tutti i libri, non solo di Platone, ma anche di Plotino. Poi, nel 1463, quando ero trentenne, mi incaricò di tradurre prima Ermete e quindi Platone. Tradussi Ermete in pochi mesi, lui vivente; quindi cominciai anche Platone. Che desiderasse la traduzione anche di Plotino, non mi accennò, per non gravarmi insieme troppo, tanta era in quell'uomo insigne la bontà per i suoi, tanta la moderatezza nei riguardi di tutti. Ed io, non presago, non pensai di affrontare un giorno Plotino. Ma intanto Cosimo, ciò che da vivo in terra aveva taciuto, finalmente manifestò, o meglio impresse dall'alto. Infatti al tempo in cui offrii ai Latini la lettura di Platone, l'animo eroico di Cosimo ispirò, non so come, la mente eroica di Giovanni Pico della Mirandola a venire a Firenze, senza che neppure Pico si rendesse ben conto del modo. Questi, nato nell'anno in cui avevo affrontato Platone, giungendo a Firenze nel giorno e quasi nell'ora in cui lo pubblicavo, subi-



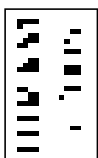
to dopo i primi saluti mi chiede di Platone. Ed io: il nostro Platone è uscito oggi dalla nostra dimora.

Egli allora si rallegrò con impeto, e poi subito, non so in quali termini – e neppure lui lo sa – non solo mi spinse, ma addirittura mi incitò con forza a tradurre Plotino. Appare, senza dubbio alcuno, effetto di ispirazione divina

che, mentre Platone quasi rinasceva, l'eroe Pico, nato allorché Saturno possedeva l'Acquario (e sotto lo stesso segno ero nato io trent'anni prima), giungendo a Firenze nel giorno in cui usciva il nostro Platone, mi aprisse mirabilmente quel desiderio inespresso, e a me del tutto nascosto, ma a lui ispirato dal cielo, dell'eroe Cosimo a proposito di Plotino.

Si tratta di un testo famoso, quasi intessuto di coincidenze – verrebbe da dire di sincronicità junghiane –, di trasmissioni spirituali, di profezie celesti e d'influssi astrologici. È valsa la pena riportarlo per intero e far parlare esso soltanto, onde far rilucere l'aurea catena in cui Pletone, *alter Plato*, fa rinascere Platone, sotto il marchio d'un destino provvidenziale, dove le rinascite, e la trasmissione dell'influenza divina, sono destinate a perpetuarsi.

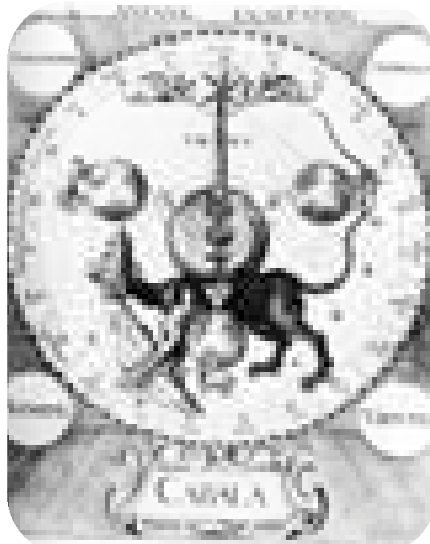
Così, una generazione dopo lo sfortunato e infruttuoso Concilio dell'Unione, nella cerchia stessa dell'"Accademia", si collegava la sua stessa nascita e la rinascita del platonismo fiorentino all'influsso degli incontri del 1438-1439.





Nel 1462 Ficino aveva già tradotto gli inni di Orfeo, di Omero, di Proclo e la *Teogonia* di Esiodo e si accingeva a tradurre l'intera opera platonica. Ma in quell'anno il signore di Firenze era venuto in possesso, riportato dalla Macedonia da Leonardo di Pistoia, del *Corpus Hermeticum*. Il grande mecenate mediceo gli impose dunque di interrompere la traduzione dei dialoghi platonici per iniziare subito, come attesta il citato proemio alle *Enneadi*, quella dei 14 libri di Ermete. Tra il 1463 e il 1494 completava la sua versione dei dialoghi platonici. Nel frattempo traduceva Alcino, Speusippo, Pitagora, l'*Assioco* di Senocrate e il *De secta phytagorica* di Giamblico. Nell'84 mentre traduceva Plotino inframmezzava il suo lavoro con traduzioni di Giamblico, Proclo, Porfirio, Teofrasto, Psello e gli *Oracoli magici* di Pletone. In definitiva l'intero *corpus* platonico e neoplatonico.

Ma chi era Pletone? Come scriveva nel 1827 Giacomo Leopardi²:

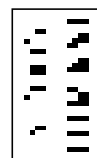


Tace la fama al presente di Giorgio Gemisto Pletone Costantinopolitano; non per altra causa se non che la celebrità degli uomini, siccome, si può dire, ogni cosa nostra, dipende più da fortuna che da ragione. E niuno può assicurarsi, non solo di acquistarla per merito, quantunque grande, ma acquistata eziandio che debba durargli. Certo è che Gemisto fu de' maggiori ingegni [...] del tempo suo [...] Visse onorato dalla patria [...] fu accolto ed avuto caro in Italia.

Fu, indubbiamente, il maggior filosofo del declinante Impero bizantino. Giorgio Gemisto, figlio del protonotario della chiesa di Santa Sofia, dopo aver compiuto i suoi studi a Costantinopoli, si trasferì in giovane età nell'impero ottomano, ad Adrianopoli (Edirne) e Prusa (Bursa). Per molti anni fu al servizio di un autorevole e misterioso ebreo, Elisha, membro della corte del Gran Turco, che lo introdusse allo studio della filosofia antica³. Dopo la morte del suo maestro, intorno al 1400, ritornò a Costan-

2 Giacomo Leopardi, *Discorso in proposito di una orazione greca*. Scritto nell'inverno 1826-27 a Recanati, in cortese polemica con l'amico letterato Pietro Giordani (1774-1848), questo discorso fu pubblicato, insieme alla sua traduzione dell'orazione di Giorgio Gemisto Pletone in morte dell'Imperatrice Elena Paleologina, nel periodico *Nuovo Ricoglitore: Archivi d'ogni letteratura antica e moderna con rassegna e notizie di libri nuovi e nuove edizioni* dell'editore Stella nel febbraio 1827. Vedi ora Leopardi 2003.

3 Come Plotino ebbe in Ammonio Sacca un misterioso maestro che alcuni studiosi ritengono fosse un monaco buddhista, così Pletone ebbe in Elisha, o Elisseo, un maestro che i più recenti studi indicano come un *Ishrâqî*, cioè un membro della corrente filosofica del sufi Sohrawardi e dei "teosofi della luce" o





tinopoli, da cui, a causa del suo insegnamento, sospettato d'eresia e paganesimo, fu allontanato su pressione della Chiesa Ortodossa. L'imperatore,

amico personale di Pletone e che univa ad una genuina pietà una benevola tolleranza, risolse di affidare a Gemisto, oramai cinquantenne, un importante incarico di magistrato nel Despotato di Morea, approssi-

mativamente nel 1407. Il Despotato, dove regnava il ramo cadetto (o un figlio o un fratello dell'imperatore) era la più vasta estensione territoriale bizantina nel Peloponneso. Manuele vi aveva da poco inviato il suo secondo figlio Teodoro, il più dotto dei suoi figli, a succedere nel governo del Peloponneso al suo morente fratello Teodoro I, e lo stesso imperatore vi compì una lunga visita per installare il giovane sul trono. La capitale, nella quale il filosofo si trasferì con la famiglia, era Mistrà, posta su un



versante del monte Taigeto a poca distanza dal sito dell'antica Sparta. Divenuto giudice supremo del despotato, fondò e diresse

un' *accademia*, modellata su quella di Platone, con un insegnamento esoterico ed uno esoterico, riservato ad una ristretta cerchia d'iniziati. Assunse il nome di Pletone (Πλήθων e Γημιστός significano entrambi "pieno" e il primo nome assomiglia a quello di

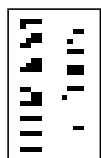
Platone) e propose importanti e innovative riforme politiche per la sopravvivenza della nazione greca. Nel 1437 viaggiò in Italia come membro della delegazione imperiale bizantina per partecipare al Concilio di Ferrara-Firenze. Ritornò a Mistrà, dove continuò a dedicarsi agli studi e all'insegnamento, fino alla sua morte, quasi centenario, un anno prima della caduta di Costantinopoli.

Benché Fiorentino⁴ e Della Torre⁵ avessero messo in dubbio l'intervento di Pletone sulle origini del platonismo fiorentino, le

platonici di Persia, che già due secoli prima avevano congiunto Zoroastro a Platone. Sohrawardi si riferisce al significato tradizionale della Sapienza come alla *al-hikmat al-'atîqa* (la saggezza antica), termine che corrisponde esattamente al latino *prisca philosophia*. Vedi Corbin, 1991: 214 e 258 e 1971 (rist. 1991): 31-35 1972 (rist. 1991): IV. Vedi anche Tardieu, 1987: 145-148 e Tambrun-Krasker, 1995: 41-43. Se Pletone è indicato, da plurime fonti, come un *mistagogo* (maestro di iniziati) a Elisha si addicono gli appellativi sufici di *shaikh* (anziano, maestro) e *murshid* (colui che guida).

4 Fiorentino 1885.

5 Della Torre 1902.





ricerche e gli studi degli ultimi anni⁶ attestano, al contrario, una forte influenza dell'esoterismo greco, conosciuto in Italia attraverso Pletone e i suoi discepoli.

Come Platone nel suo viaggio in Italia, l'ultraottuagenario Pletone trovò dunque in Cosimo de' Medici un novello Dionigi, ma gli esiti furono diversi. Il signore dell'italica Atene ne restò così sedotto da favorire nella sua corte, negli anni a venire, la rinascita di una scuola platonica spingendo il figlio del suo medico, il promettente Ficino, a tradurre e illustrare tutto Platone e le opere dei platonici, oltre gli scritti ermetici.

L'esistenza, a margine dei lavori del Concilio a Firenze, d'importanti conversa-

zioni filosofiche non può essere messa in dubbio, dato che esse si concretizzarono in



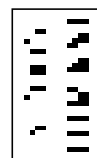
un opuscolo, che fece epoca nella storia del pensiero: il Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται comunemente noto col titolo, più breve e comodo, di *De Differentiis*, nel quale si dimostrava la superiorità di Platone rispetto allo Stagirita, innescando un'aspra caterva di polemiche da parte dei filo-aristotelici, ma finendo

per scardinare l'ormai ottuso e sclerotizzato pensiero della Scolastica⁷.

Il celebre testo è solo il riassunto di lun-

6 Sarebbe troppo lungo dettagliare l'elenco degli studi che rafforzano e precisano tale conclusione, a partire dallo studio di Kiezkowski sul platonismo del Rinascimento, fino a quelli di Chastel su Marsilio Ficino e l'arte, quelli di Masai sul platonismo di Mistrà, quelli di Garin e di Vasoli sul ruolo di Pletone nel Rinascimento, quelli di Wind sotto il versante iconologico e i più recenti studi di Silvia Ronchey nell'ambito di una necessaria rivalutazione dell'influenza del pensiero bizantino sulla cultura occidentale.

7 Vedi la sua prima traduzione in italiano: Giorgio Gemisto Pletone 2000, accompagnata dallo studio introduttivo: Neri Moreno, *Giorgio Gemisto Pletone – De differentiis*, Rimini, 2000. Occorre inoltre osservare che Pletone a Firenze presentò anche la *Geografia* di Strabone (che fino ad allora era stata ignota), cosa che condusse al rovesciamento delle teorie geografiche erranee di Tolomeo. Questa nuova concezione del Rinascimento sulla configurazione della Terra, secondo le ricerche di molti studiosi attribuisce allo stesso Pletone un importante, anche se indiretto, ruolo nella scoperta dell'America da parte di Cristoforo Colombo che citò Strabone fra le sue autorità principali e che ebbe il testo dal fiorentino Paolo Toscanelli Dal Pozzo, che lo aveva ricevuto, di prima mano, da Pletone. I contemporanei oggi non si rendono sufficientemente conto dell'effetto che poteva produrre la presenza di un greco in possesso di testi originali e antichi. Grazie al maestro bizantino la mappa del pensiero intellettuale e quelle della storia e della geografia non sarebbero più state eguali a prima. È un lascito che l'Occidente non può disconoscere. I contemporanei, tanto i suoi fervidi ammiratori come Ficino e il cardinale Bessarione quanto i suoi acerrimi avversari come Scolari e Giovanni Trapezunzio, non s'ingannavano, quindi, sulla personalità di prim'ordine di Pletone.





ghe discussioni, una sorta di promemoria per degli uditori evidentemente già informati da discorsi più abbondanti. Sappiamo d'altronde, che, conformemente ad un principio pedagogico – ed esoterico – tradizionale, Platone, pur scrivendo libri, così come Platone, in un certo qual modo non li stimava affatto, preferendo ad essi la tradizione vivente dell'insegnamento orale.



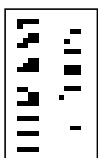
Ecco le sue dichiarazioni in proposito:

Non biasimiamo Aristotele perché ha scritto, né per ciò che ha scritto di buono, al contrario incoraggiamo a leggere i suoi libri "a causa di ciò che vi è di utile in essi, a condizione, tuttavia, di sapere che innumerevoli e grossolani errori vi si trovano mescolati"⁸; esortiamo a leggerli nel modo in cui Plutarco incita ad ascoltare le poesie. Non è perché ha scritto su tutto che per questa ragione dobbiamo venerare pure gli errori che ha commesso nei suoi scritti, ma, avendo come maestro Platone, un uomo ben più divino di lui, e, allo stesso tempo, senza giudicarci indegni di rettificare ciò che Aristotele ha detto di male, ci riconosciamo il diritto di raddrizzarlo. C'è tuttavia una cosa che, tra ben altre, vi sfug-

ge: non è per mancanza di conoscenze che Platone non ha scritto niente sulle scienze, è perché egli stesso e prima di lui i Pitagorici giuravano cosa buona non scrivere su tali questioni, ma trasmetterle oralmente ai loro discepoli, col pensiero che essi sarebbero stati più saggi se avessero ritenuto tali scienze nella loro anima e non nei libri; perché quanti credono di possederle nei libri non si danno cura di possedere le scienze in modo continuativo nell'anima. Se dunque questo possesso avesse potuto prodursi in modo continuo, ciò sarebbe stato meglio; ma, siccome, secondo le circostanze, fortune e disgrazie introducono nella nostra attività conforme alla saggezza delle interruzioni numerose e lunghe, la scrittura ha egualmente la sua utilità, che consiste nel fornire una sorta di memoria a coloro che non possono dedicarsi alle scienze in modo continuo. Platone, anch'egli, ha dunque lasciato dei promemoria⁹, ma relativi solamente ai principi della logica, della fisica, dell'etica e della teologia; e se insegnò la filosofia, questo accadde rendendo partecipi non della sua personale, ma di quella che dalla tradizione di Zoroastro

8 *Delle Differenze fra Platone ed Aristotele*, op. cit., p. 91.

9 Cfr. sul tema Reale, 1997: 75-134.





era arrivata fino a lui attraverso i Pitagorici. Pitagora, difatti, per avere frequentato in Asia dei magi discepoli di Zoroastro, passò a questa filosofia; ora, Plutarco ed altri "situano la nascita di Zoroastro a più di 5000 anni prima della guerra di Troia"¹⁰; se ciò è credibile a fatica, quantomeno deve essere il più antico di quelli che sono chiamati generalmente saggi e legislatori, con l'eccezione dell'egiziano Menes¹¹, quel legislatore che non fu affatto un saggio. In Egitto, perciò, i sacerdoti adottarono principalmente le dottrine di questo Zoroastro e ne derivarono la loro fama, mentre per i riti del culto restarono legati ai precetti di Menes che, meschini, attirarono loro il ridicolo. Che Platone passò a questa filosofia, è ciò che dimostrano gli oracoli della tradizione di Zoroastro che si sono conservati fino a noi: sono ovunque completamente in accordo con le opinioni di Platone. Platone, dunque, trasmise nei suoi dialoghi soltanto i principi della filosofia, ossia il minimo necessario e limitato alle questioni più importanti, lasciando ai suoi



discepoli la cura di dedurre il resto da questi principi e dall'insegnamento che avevano da lui inteso.

Ma Aristotele che era stato allievo di Platone e che poi, sotto il colore della filosofia, passò alla sofistica¹², per amore di una vanagloria che lo incitava a diventare capo di una propria scuola da lui diretta, scivolse e pervertì i principi della filosofia consegnati da Platone e giunti a lui dal profondo delle

ere; quanto a ciò che aveva ricevuto oralmente da Platone, se ne appropriò mettendolo per iscritto, non senza introdurrevi numerosi errori. Siccome, peraltro, "si è occupato addirittura più di quanto ve ne fosse bisogno"¹³ di cose distanti dai principi ed insignificanti, pubblicò una folla di scritti, avendo inventato questa quattordicesima forma di sofisma¹⁴: affascinare le persone meno intelligenti con una massa di scritti. La saggezza, in effetti, si contrae in poche parole e tratta poche cose; perché riguarda i principi

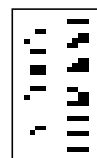
10 Plutarco, *De Iside et Osiride*, 369 E.

11 Il medesimo giudizio sul leggendario Menes, fondatore della I Dinastia (3.100 ca. a.C.) dell'Antico Egitto, è espresso nelle *Leggi*, in un altro passo menzionato *infra*.

12 Sul giudizio sprezzante di Pletone circa i sofisti vedi ancora *infra*.

13 *Delle Differenze fra Platone ed Aristotele*, op. cit.: 41.

14 Sulle tredici forme di sofismi vedi Aristotele, *Confutazioni sofistiche*, 4-5.





dell'essere e chiunque li abbia afferrati alla perfezione, sarà capace di giudicare bene quanto possa venire alla conoscenza dell'uomo.

Tutti i rimproveri di Pletone ad Aristotele si riducono ad uno solo: Aristotele ha spezzato "la continuità storica" dell'esoterismo, "la catena aurea della sapienza misterica"¹⁵. Il testo, tratto dalla sua *Replika a Scolario*, non ha bisogno di commenti.

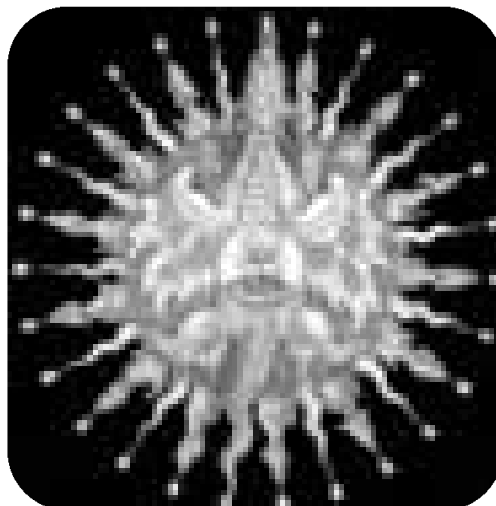
Giorgio Scolario, anch'egli membro laico della delegazione bizantina in Italia ai tempi del Concilio, e che al suo ritorno era diventato l'umile monaco, campione intransigente del partito bizantino antiunionista (*Meglio il turban turco che la tiara pontificia*) e che non a caso sarebbe divenuto, dopo la caduta di Costantinopoli, il patriarca di Costantinopoli della Chiesa Ortodossa con il nome di Gennadio II, aveva interpretato il *De Differentiis* come un attacco direttamente mirato contro il cristianesimo. Se dal tempo di San Tommaso la dottrina d'Aristotele era diventata la filosofia ufficiale della Chiesa ogni critica ad Aristotele da allora appariva come una critica alla stessa Chiesa. Non poteva dunque lasciarla priva di risposta e stese

subito un *Contro Pletone*, ove si fece campione del sistema dello Stagirita che serviva di struttura alla propria fede.

Nella sua *Replika* Pletone chiaramente si difende dall'intenzione che il futuro patriarca gli aveva imputato e spiega che egli critica Aristotele perché tiene a mettere le menti in guardia contro una dottrina pericolosa che porta con sé i germi distruttivi d'un ateismo materialista. Il silenzio

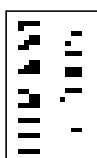
d'Aristotele sulle dottrine essenziali della generazione e dell'immortalità dell'anima divenivano assolutamente scandalose, se poste a confronto della potenza metafisica dei dialoghi platonici.

A quest'abbozzo storico, forzatamente sommario, circa la sapienza tradizionale, si possono aggiungere delle precisazioni prese dal Trattato delle *Leggi*. Vista l'influenza di queste concezioni sul platonismo rinascimentale, considerato che il manoscritto delle *Leggi*, dopo la morte di Pletone, venuto in mano del patriarca Gennadio Scolario fu da lui dato alle fiamme, tranne alcuni brani conservati dallo stesso patriarca a riprova del loro contenuto eretico e pagano, e che ciò che ne resta è così poco accessibile¹⁶,



15 Von Stein, 1875: vol. III, 121.

16 Migne non ritenne di riprodurlo nella sua monumentale *Patrologia graeca*. Bisogna così ricorrere ancora all'edizione di Alexandre con traduzione francese di Pelissier e testo greco a fronte (Paris, 1858), che tuttavia, nonostante una non lontana ristampa anastatica (a cura di Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1966),





senza dubbio ci si perdonerà qualche citazione più estesa nella nostra traduzione.

Leggiamo, innanzi tutto, questo sunto, che ha il vantaggio di ben sottolineare l'importanza che Pletone accordava alle più piccole tracce delle epoche più remote che consentivano di raggiungere l'"archeologia ellenica". Pletone, infatti, collegava i "principi primi", i "fondamenti del pensiero" (λογικὰ ἀρχαί) allo "studio delle antichità (ἀρχαιλογία): come se ciò che è "primo" per la logica e più saggio per la morale debba anche essere il più antico nel tempo:

ecco i maestri che seguiamo tra i legislatori ed i sapienti: innanzi tutto il più antico il cui nome ci sia pervenuto, Zoroastro, che ha rivelato, con la massima brillantezza, ai Medi, ai Persiani ed alla maggior parte degli antichi popoli dell'Asia, la verità sulla teologia e sulla maggior parte delle altre importanti questioni. Dopo di lui vengono, fra gli altri, Eumolpo, che ha istituito presso gli ateniesi i misteri eleusini per insegnarvi l'immortalità dell'anima; Minosse, legislatore dei Cretesi; Licurgo, degli Spartani: aggiungiamo Ifito e Numa, di cui il primo, insieme a Licurgo, istituì a Olimpia i Giochi in onore di Zeus, il

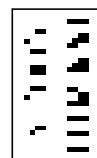


supremo degli dei, mentre il secondo dettò ai Romani un gran numero di leggi, la maggior parte delle quali relative agli dei e in particolare ai riti sacri. Tra i legislatori, sono quelli che preferiamo. Fra gli altri sapienti scegliamo le dottrine dei seguenti: presso i Barbari, i Brahmani del

l'India e i Magi della Media; presso i greci, fra gli altri e soprattutto, i Curèti, secondo la tradizione i più antichi legislatori. Sono essi che hanno recuperato la dottrina dell'esistenza degli dèi di seconda e di terza generazione e dell'eternità delle opere e dei figli di Zeus e quella dell'universo intero, credenze, queste, che erano state, in quei tempi, abbandonate in Grecia a causa dei cosiddetti Giganti, questi esseri empi che lottarono contro gli dei. Con la forza di ragionamenti irrefutabili e con la guerra che condussero ai Giganti, i Curèti si imposero su coloro che avevano scelto il partito avverso e che pretendevano che tutto fosse mortale, eccetto il solo creatore, antico principio di tutte le cose¹⁷. Dopo di loro menzioneremo i sacerdoti di Zeus a Dodona e gli interpreti dei suoi oracoli

le più importanti biblioteche non sempre possiedono. Va inoltre segnalata una sua versione in spagnolo, ma mancante del testo greco a fronte: Lisi e Signes Codoñer 1995.

17 Si tratta di una reinterpretazione in chiave filosofica del mito della lotta dei giganti, figli di Gea e di Urano contro gli dei dell'Olimpo (Gigantomachia), menzionata per la prima volta da Pindaro (e quindi da Esiodo, *Teogonia*, 629 ss. e in particolare 674 ss.) e che fu ben presto interpretata come la lotta del disordine





li; parecchi altri uomini ispirati, ed in particolare il divino Poliido, che Minos - se stesso frequen - tava per la sua saggezza; Tire - sia che per i Gre - ci fu il maestro più celebre di un gran numero di alte conoscenze e, in particolare, dello sviluppo brillante della teoria delle tra - smigrazioni del - l'anima e dei suoi ritorni sen - za fine sulla terra;

Chirone, che fu precettore di moltissimi eroi del suo tempo e maestro di molte conoscenze e importanti istituzioni. Aggiungiamo i Sette Savi che fiorirono splendidamente nell'epoca in cui Anas - sandride ed Aristone regnavano a Spar - ta: Chilone di Sparta, Solone di Atene, Biante di Priene, Talete di Mileto, Cleo - bulo di Lindo, Pittaco di Mitilene e Misone di Chene. A tutti questi maestri aggiungiamo ancora Pitagora e Platone, così come tutti i filosofi celebri che si



sono formati alla loro scuola e i più illu - stri dei quali sono Parmenide, Timeo, Plutarco, Ploti - no, Porfirio e Giamblico.

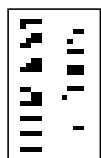
In questa sin - tesi di storia del - la filosofia, l'e - numerazione del - le autorità - di cui a stento oggi possiamo imma - ginare l'effetto considerevole che doveva pro - durre su un uma -

nista del Quattrocento¹⁸ - è seguita da una dichiarazione che ne mette in risalto il sen - so e l'importanza filosofica e la cui portata rivoluzionaria non può sfuggire:

Tutti [i sapienti e i filosofi citati] essendo concordi fra loro sulla maggior parte delle questioni e sulle più impor - tanti, sembrano avere espresso le dottri - ne più valide per gli uomini saggi che si sono succeduti dopo di essi. Noi pure, seguendoli, non innoveremo nulla in così gravi questioni, né accoglieremo

ne brutto e del caos primitivo contro l'ordine della natura e la cultura. Di norma la Gigantomachia era anche interpretata come rispecchiante le lotte e trionfi dei Greci sui Barbari. Cfr. inoltre la sua metafora in Plato - ne, *Sofista*, 246-248 e sul nuovo paradigma ermeneutico della Gigantomachia come lotta tra il materialismo e lo spiritualismo, Reale, 1997: 405 ss.

18 Persino gli attuali studiosi come Enrico Turolla (1964: vol. III, 875) riconoscono che la dottrina della trascendenza non è di Platone "ma risale ad antichità remotissima" ed è espressa nei *Veda*; anche Karl Albert (1991: 96) giunge alla conclusione che la filosofia platonica è sostanzialmente affine alle correnti principali della filosofia extraeuropea, in particolare al *Vedānta Avaita* di Śamkara e al *Tao* di Lao-tzu.





alcuna delle novità recenti di alcuni sofisti¹⁹. Fra i sapienti e i sofisti c'è infatti questa fondamentale differenza, che le affermazioni dei saggi appaiono sempre in armonia con le più antiche credenze e che le vere dottrine, anche per la loro antichità, sono superiori alle opinioni erronee più moderne che alcuni hanno propagato e propagano. I sofisti, invece, tendono solo a innovare nella maggioranza delle cose e soprattutto di ciò menano vanto. Questo infatti dà loro quella gloria vana, a causa della quale si adoperano in tutto.

Si sarà compreso chi Pletone designa sotto il termine di "sofisti"²⁰: sono evidentemente, prima di tutto, i fondatori del Cristianesimo e i Dottori della Chiesa, ma anche quelli delle altre religioni rivelate come il Giudaismo e l'Islam, le cui dottrine rispondono tutte al connotato di provenire da "un'ispirazione profetica degli dèi che vengono a visitarli"²¹. Ma in generale i sofisti sono tutti coloro che innovano o traliggiano dalla "prisca teologia", in confronto a coloro che le sono rimasti fedeli. Sofisti, del resto, come spiegava Giamblico (*Vita*

pitagorica, XVII, 76), in contrapposizione ai pitagorici, sono coloro che utilizzano il proprio tempo in maniera futile, fanno commercio di false dottrine, tendendo trappole per irretire i giovani, piuttosto che dedicarsi alla vera conoscenza delle cose umane e divine. In questo senso gran parte della filosofia moderna è tutt'altro

che "amore della sapienza", anzi è piuttosto qualcosa che si fa in odio a essa, talché la si potrebbe più correttamente chiamare "misosofia". Sofisti, spiega infatti Pletone in un altro frammento delle *Leggi*, sono anche quegli "impostori" che convincono molti uomini a *fuggire scrupolosamente ogni esercizio dello spirito, convincendoli che la scienza significhi soltanto la loro dannazione e perdizione.*

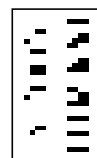
E ancora:

i sofisti, dall'altra parte, pensano soltanto ad incutere soggezione e si procurano qualsiasi mezzo per farsi una reputazione, alcuni anzi elevano le loro pretese più in alto della natura umana; in

19 Cfr. Plotino, *Enneadi*, V, 1,8: [...] *le nostre teorie non sono nuove né di oggi, ma sono state pensate da molto tempo anche se non in maniera esplicita, e i nostri ragionamenti sono l'interpretazione di quegli antichi, la cui antichità ci è testimoniata dagli scritti di Platone.*

20 Non certo gli antichi sofisti come pretende Anna Kélessidou (1984: 29-40), e nemmeno soltanto i rappresentanti delle tre religioni rivelate abramiche, così come sostiene Masai, 1956: 140.

21 Vedi il testo qui di seguito.





quanto alla verità, non ne hanno alcuna preoccupazione, cercano anzi mille espedienti per occultarla.

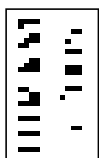
Entrambi abbassano gli Dèi fino all'uomo, innalzano l'uomo fino ad una divinità più grande di quella che conviene all'uomo, mettono sottosopra ogni cosa e distruggono le principali convinzioni di coloro che li ascoltano.

Ma non solo; ancor più grave è la promessa, da parte loro, di una futura beatitudine eterna:

alcuni sofisti che hanno un vasto seguito, promettono ad alta voce a coloro che li seguono dei beni maggiori di quelli che noi abbiamo dimostrato che può raggiungere il genere umano; s'intestardiscono nell'annunciare che essi possiederanno una immortalità pura, non più sporcata da nessuna mescolanza mortale, mentre, secondo la nostra dottrina, le anime non cesseranno, ogni volta che il loro turno sarà venuto, di unirsi di nuovo a qualche corpo mortale. Ma, innanzitutto, è prudente giudizio, in generale, unirsi preferibilmente non a quelli che promettono di più, bensì ai più affidabili. Ugualmente non bisogna preferire i discorsi che destano le maggiori speranze più di quelli che sono maggiormente degni di credito. Quale vantaggio c'è nel lasciarsi incantare,

sulle questioni più importanti, da speranze brillanti, ma vane e irrealizzabili, e nel perder tempo con menzogne dalle insane credenze? È il colmo della disgrazia essere ingannati sugli Dèi e sulle credenze più importanti per l'uomo e avere a questo riguardo opinioni contrarie alla verità. Ma, del resto, non sarebbe sorprendente che i destini annunciati da noi al genere umano apparissero a coloro che fanno una corretta analisi prefe-

ribili alle promesse di questi sofisti. In primo luogo, questi pretesi saggi non riconoscono un'eternità assoluta e completa né all'Universo, né all'anima umana, accordando agli esseri l'eternità non nei due sensi, ma in una sola direzione, quella dell'avvenire. Essi sostengono che l'universo ha avuto un inizio nel tempo, e che sarà sottomesso allo stesso cambiamento delle cose umane. Per maggiormente illudere coloro cui annunciano tali cose, da una parte sostengono che le cose umane non cambieranno da sole ma con tutto l'Universo, dall'altra, annunciano che il regno del male deve essere breve e che, in un tempo che seguirà, Dio donerà agli uomini una felicità eterna e assoluta. Questa dottrina è più speciosa che se ponessero nel primo tempo un'eternità di mali prima di un'eternità di beni nel tempo a venire. Quanto a noi, riconoscendo all'anima umana





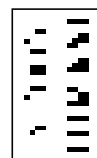
un'eternità intera, non mutilata e zoppa, dimostriamo anche che per essa il bene è maggiore del male. Non è evidente, infatti, che questa eternità che abbraccia il passato e il futuro è ben migliore e più bella di quella immortalità a metà, e che l'eterno così è molto più perfetto e più bello dell'eterno in quel modo?

La "sofistica", quindi, nella dottrina di Pletone, sta alla filosofia eterna dei *κοινὰ ἔννοια* dello stoicismo (una sorta di verità "pre-compresa") come nelle religioni rivelate l'eresia sta alla tradizione immutabile dell'ortodossia. Il metodo di Pletone, soprattutto in metafisica, si trova, di conseguenza, integralmente tracciato:

Noi, al contrario, adoteremo le dottrine e le parole degli uomini che sempre, dall'antichità, hanno saggiamente pensato; e, ad un tempo, con il ragionamento, che è il più potente e il più divino dei nostri mezzi di conoscenza, cercheremo, attraverso un'attenta comparazione, di raggiungere su ogni questione, per quanto è possibile, ciò che è il meglio. Poeti e sofisti, infatti, in questo sono dannosi, nel non dare alcuna ragione valida di ciò che dicono, fingendo gli uni e gli altri di dovere a un'ispirazione profetica degli dèi, che vengono a visitarli, le cose che affermano. Così i poeti, tingendo le loro parole di espressioni affascinanti e di ritmo, seducendo gli uditori e convincendo quelli che non sanno distinguere la grazia dello stile e

dell'armonia con la verità o la falsità dei pensieri. Del resto, i poeti si preoccupano assai poco di persuadere coloro che li ascoltano, basta loro divertirli, che li persuadano o no, benché si trovino degli uomini sui quali essi hanno un'efficacia maggiore di quanto non cerchino di averne. Quanto ai sofisti, gli uni impiegano dei falsi ragionamenti invece d'argomenti giusti e veri ed imbrogliaano così i più ignoranti. Altri, i più ciarlatani tra tutti, pretendono di operare miracoli e sembrano

compiere grandi cose per mezzo di una certa forza divina. Ma in realtà, mezzi e risultati non sono altro che un'impostura: tuttavia colpiscono i deboli e incapaci di esame. Quindi le loro menzogne magnificate da discorsi e da scritti successivi ne fuorviano molti altri; infine queste dottrine ricevono, dall'abitudine di sentirle ripetere fin dall'infanzia, un'autorità che fa il peggior male agli Stati accreditando mille principi assurdi che hanno per la condotta della vita umana le più gravi conseguenze. Al contrario, i ragionamenti ben dedotti insegnano molto chiaramente le verità sulle questioni sottoposte ad esame, ed offrendosi di per se stesse all'investigazione di un'attenta riflessione, permettono agli ultimi venuti, altrettanto bene quanto ai primi, di pervenire ad una conoscenza personale e non presa a prestito, al contrario di coloro che, ingan-





nati dagli insegnamenti dei sofisti, prendono a prestito ciecamente la loro persuasione da coloro che si sono lasciati convincere prima di essi.

Alle formulazioni autoritarie e ingiuntive dei profeti (“poeti e sofisti”) si opponeva, dunque, la filosofia antica con il carattere dialogico delle sue argomentazioni.

Agli occhi dei suoi contemporanei, il filosofo di Mistrà, appariva come l’interprete per eccellenza dell’ellenismo che allora significava “paganesimo” e che egli identifica con la “filosofia eterna”. È noto che tale onore non gli fu rifiutato dagli uomini del XV secolo: lo storico bizantino Michele Duca lo definì “principe della setta platonica” e Sigismondo Pandolfo Malatesta, uno dei suoi ferventi ammiratori, ne traslò le spoglie da Mistrà per seppellirle nel suo “pagano” Tempio di Rimini, sulla cui arca di marmo fece incidere le parole “principe dei filosofi del suo tempo”.

Pletone non era solo l’occulto difensore del paganesimo, l’avversario del Cristiane-

simo, ma anche il sacerdote di una nuova religione solare sul punto d’instaurarsi:

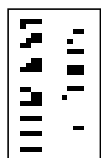


L’ho udito io stesso a Firenze – era lì per il Concilio con i Greci – mentre asseriva che tutto il mondo tra pochi anni avrebbe accolto una sola medesima religione, con un solo animo, una sola mente, una sola predicazione e avendo - gli chiesto: cristiana o maomettana, mi rispose: “nessuna delle due, ma un’altra non differente da quella dei gentili”. Sdegnato da tali affermazioni, sempre l’ho odiato e l’ho considerato come una vipera

velenosa, né l’ho più potuto vedere od ascoltare. Ho sentito però da alcuni greci fuggiti qua dal Peloponneso, che costui prima di morire, or è circa un triennio, affermò pubblicamente che, non molto tempo dopo la sua morte, Maometto e Cristo sarebbero caduti nell’oblio e sarebbe rifulsa in tutto l’universo l’assoluta verità²².

Come Proclo e Giuliano, Pletone scioglieva inni al Sole:

22 È il testo, come il brano successivo, di Giorgio di Trebisonda *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*, per Jacobum Pentium de Leuco, Venetiis, 1523, (ora pubblicato da Unveranderter Nachdruck, Frankfurt a. M., 1965) sul quale vedi Alexandre, *Op. cit.*, p. XVI; Anastos, 1948: 211; Masai, 1956: 381 n. 1; Montague Woodhouse, 1986: 168, Garin, 1994: 93-94 e 1996: 65; Vasoli, 2001: 791. La nascita di una nuova religione, probabilmente, era attesa per il 1484, in occasione della congiunzione di Giove e Saturno in Scorpione, sulla quale vedi Ficino, 1988: XLI-XLII; Landino, 2001: 320-321; Hankins, 1990: 303-304.





Ho visto, ho visto, ho veduto e letto io stesso le sue preghiere al sole, e gli inni nei quali lo esalta e lo adora come creatore del tutto con tanta eleganza di termini, dolcezza di composizione, sonorità di ritmo..., che nulla sembra potersi aggiungere; d'altra parte dava al Sole onori divini con parole talmente caute che anche i più dotti non se ne potevano accorgere se non dopo attente e frequenti osservazioni.

È ormai assodato che va attribuita a lui – come fanno la Yates e Kristeller – la preminente e rivoluzionaria nozione della “*prisca sapientia*” o “*prisca theologia*”, vale a dire quella genealogia di antichi teologi e legislatori che conduce direttamente dai maestri primordiali diritto fino agli ultimi diaduchi e scolarchi dell’Accademia platonica, che si era incaricato di far rivivere. Fu Pletone il primo a presentare quest’idea di “lignaggio”, di Tradizione. È importante qui comprendere che fu Pletone a gettare il seme di quell’idea di una Tradizione della verità così influente e potente e così cara alla Massoneria e a ogni dottrina esoterica in genere, di quel ritorno all’unità originaria di ogni sapere che trova la sua espressione in pochi e comuni principi e simboli che restano necessariamente



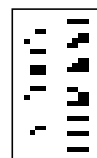
esoterici. Ciò che in realtà veniva chiamato dai suoi avversari “paganesimo politeista” era per Pletone una risistemazione della *Teologia platonica* di Proclo in cui

alle Divinità riconosciute dalla filosofia si sono conservati i nomi tradizionali degli Dei dell’Ellade, ma riportando ciascuno di tali nomi dal senso meno filosofico che ha assunto nelle finzioni dei poeti al senso più conforme alla filosofia.

Quindi un sistema ben diverso da ciò che comunemente s’intende per paganesimo, più una *pia philosophia*, per riprendere un’altra nozione che sarà così cara a Ficino. Al di sopra dei molti dèi vi è un Demiurgo, Zeus. Dall’Uno procede quindi Poseidone, il principio attivo (*νοῦς*), mentre Hera è il principio passivo (*δύναμις*), e via via gli altri dèi come Apollo, Artemide, Efesto, Dioniso, Athena, che rappresentano i principi d’identità, diversità, di quiete, di moto spontaneo e moto agito etc.

Tuttavia la genealogia degli antichi sapienti di Pletone, come osserva la Yates, è diversa da quella in seguito descritta da Marsilio Ficino²³, che v’inserisce Ermete Trismegisto, di cui, al contrario, Pletone, non fa menzione.

23 Sulla genealogia di Ficino proposta nella sua dedica, detta *Argumentum*, alla traduzione del *Pimander* (in *Opera*, Basilea 1576, p. 1836: *C’è quindi una teologia degli antichi [prisca theologia] [...] che ha la sua origine in Mercurio e culmina nel divino Platone*) e su quella diversa elencata nella *Theologia Platoni* -





Bisogna infatti precisare che la dottrina di Pletone ha ben poco a che fare con l'ermetismo, salvo che non s'intenda tale concezione in senso lato ed ampio così come la s'intende oggi: è in effetti difficile non trovar parentele tra testi ermetici e quelli gnostici, neoplatonici, alchemici, tanto che Umberto Eco definisce questo generale "modo di pensare" come "semiosi ermetica". Ma sarebbe forse meglio utilizzare il termine "ermesismo", sistematizzato da Antoine Faivre ed includente la maggior parte delle forme di esoterismo.



È assai problematico, direi impossibile, che i testi ermetici fossero sconosciuti a Pletone²⁴. Eppure non troviamo nessun riferimento diretto negli scritti sopravvissuti del filosofo di Mistrà. Ci sono note le sue preferenze per oracoli caldaici, inni orfici, versi aurei pitagorici, Platone e i platonici. Avrà dunque tenuto presente i timori espressi da Platone nel *Cratilo* (407 e), in cui Ermete non è solo l'interprete e il messaggero ma anche "il ladro e ingannatore

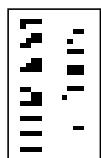
nei discorsi", e le osservazioni del *Fedro* (275 a-b) in cui l'invenzione della scrittura, attribuita a Thoth-Hermes, è produttrice dell'oblio e foriera di trascurare la memoria, contenuta nei riti e nella parola, necessari ad ogni comunità iniziatica e che soli consentono la trasmissione del senso dei principi primi ed il risveglio dell'anima, e ove si accusa di ingenuità chiunque pensi che gli scritti, seppur abbondanti, producano alcunché di solido: rispetto all'oralità, per quanto interro-

gati essi dicono sempre la stessa cosa. Avrà ritenuto di uno sciovinismo inaccettabile, ellenico com'era, l'attribuzione che nel *Corpus Hermeticum* (XVI, 1-2) vien fatta della lingua egiziana come centrale ed originale e la contestuale critica alla filosofia greca, definita "un rumore di parole".

Ma, soprattutto, è difficile che Pletone non facesse rientrare questi scritti nella disprezzata famiglia dei sofisti che fingono di *dovere a un'ispirazione profetica degli dèi*,

ca che comincia con Zoroastro (in *Opera* cit., p. 386), vedi Yates, 1969: 27-28. Per un più ampio studio delle genealogie ficiniane si veda Walker, 1954: 204-259. In generale vedi, sempre Walker 1972.

24 Vedi in proposito Woodhouse, 1986: 60, il quale osserva come gli scritti ermetici fossero spesso citati da autori greci ben noti a Gemisto come Giamblico, Cirillo d'Alessandria, Cedreno, Psello e Niceforo Gregora e come il manoscritto greco utilizzato da Ficino per la sua traduzione del *Corpus* fosse probabilmente di proprietà di Michele Psello. Si tenga anche presente che la versione degli *Oracoli*, cosiddetti caldaici, e che Pletone per primo attribuì ai "magi, discepoli di Zoroastro", deriva direttamente da un manoscritto di Psello, eppure la versione ficiniana in latino è basata sul testo greco di Pletone.





che vengono a visitarli, le cose che afferma - no, che è quanto di solito accade nei trattati ermetici a cominciare

dal *Pimander*. Né, nella logica stringente di Gemisto, era possibile desumere da essi un sistema effettivamente coerente, con la loro varia e contraddittoria gnosi sia di natura ottimistica che pessimistica. Un'operazione che,

invece, gli era stata agevole con la raccolta degli *Oracoli caldaici*, tramandati come gli scritti ermetici da Psello (1018-1078), sopprimendo sei oracoli e revisionando drasticamente i rimanenti trentasei. Ma quel che più importa, risistemò il loro ordine secondo il suo personale criterio filosofico, aggiunse a ciascun frammento una nota esegetica che chiarifica come, nella sostanza, la sua interpretazione si discosti da quella di Psello, e infine vi appose due serie di commenti generali in cui si separa da tutti i suoi predecessori che avevano esaminato gli



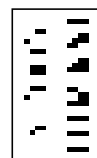
Oracoli in modo apofatico. In antitesi Pletone fa di essi il veicolo della formulazione

di una teologia positiva rappresentata da un unico ma non trascendente Dio e, per primo, li attribuisce ai "magi discepoli di Zoroastro". Nel far tutto ciò, Pletone produsse la prima edi-

zione critica degli *Oracoli* 450 anni prima di Wilhelm Kroll²⁵.

Pletone, fra l'altro, doveva rigettare non solo alcuni degli scritti ermetici per le loro notevoli somiglianze con la Genesi mosaica, ma anche perché propugnavano una vita ascetica, da lui considerata una bestemmia contro la vita stessa e il valore dell'azione umana. L'anima umana, ci viene spiegato in uno dei suoi commenti agli *Oracoli*, in perfetta consonanza con l'esigente etica zarathustriana, è il canale attraverso il quale il raggio divino penetra per illuminare il

25 *De oraculis chaldaicis* (Breslau, 1894). È divertente notare che Kroll, che puntigliosamente ignorò Pletone quando pubblicò la sua edizione del 1894, fu guidato nel suo sforzo dalla stessa logica e filosofia editoriale del suo predecessore bizantino. Anche la versione italiana a cura di Tonelli (1995) presenta le medesime carenze d'attenzione, per non parlare della sua disinvoltata definizione della raccolta di Pletone come "parziale, nebbiosa o spuria". Vedi invece l'edizione critica francese, affrontata filologicamente e filosoficamente, degli *Oracoli*, del *Commentario* e della *Breve Spiegazione*, nell'opera di Brigitte Tambrun-Krasker (1995), che include anche la versione araba degli *Oracoli* di Gemisto, tradotta per la prima volta da Michel Tardieu e rinvenuta a Istanbul nella biblioteca del Topkapı Sarayı in un manoscritto contenente anche alcuni frammenti delle *Leggi* nonché la *Sintesi delle dottrine di Zoroastro e Platone*.





mondo e l'azione umana deve tendere a realizzare nel mondo di quaggiù una copia sempre più perfetta del mondo divino. In quest'ultimo caso la filosofia dello zoroastrismo e l'umanesimo ellenico di Pletone sono perfettamente coincidenti.

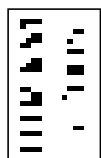
E difatti per contro riteneva che le dottrine egiziane di Menes non andassero prese seriamente, essendo i rituali egiziani, come afferma nel passaggio che abbiamo veduto, *meschini* [...] e *ridicoli*. Dunque una fonte rivale ed inesatta rispetto allo Zoroastrismo, al Pitagorismo e al Platonismo, cui accordava un'esclusiva preferenza. È perciò, per i motivi descritti, passibile di non essere menzionata esplicitamente, se non,



nel suo consueto stile, con enigmatiche allusioni, come ancora in questo passaggio a proposito di quella religione egiziana, che, centocinquanta anni dopo per gli inquisitori di Giordano Bruno sarebbe divenuta non solo la *prisca theologia* precorritrice del Cristianesimo ma addirittura l'unica vera religione:

Quanto a Menes²⁶, il legislatore degli Egiziani, benché passi per anteriore ancor più di tremila anni [degli Eraclidi²⁷], non può essere considerato come un legislatore saggio e degno di stima. Mai avrebbe istituito una religione così carica di pratiche superflue e brutte, se il fondo stesso della sua dottrina non fosse stato vizioso.

26 Seguiamo ancora nella traduzione la correzione che fece Charles Alexandre, identificandolo con Menes o Men, il primo re mitico dell'Egitto. Occorre però segnalare che tutti i manoscritti recano il lemma MÜne non Mn. Già Ignaz Hardt nella sua versione latina (in 1806-1810, vol I, I), traduceva con "Minosse", confondendolo con il legislatore cretese. Alexandre attribuisce l'errore alla scrittura dei copisti per il noto fenomeno dello iotacismo. Francisco Leonardo Lisi e Juan Signes Codoñer nella loro traduzione spagnola, *op. cit.*: 129 n. 108, propendono invece per la traduzione "Min", seguendo la lettura originale dei manoscritti. Ma Min era un antichissimo dio della fertilità egiziano, rappresentato itifallico, che i Greci per analogia identificavano con Pan. Poiché in questo passo si parla di legislatori, appare perciò più convincente l'identificazione con Menes, il primo leggendario re egiziano, fondatore della I dinastia che unificò Basso e Alto Egitto intorno al 3050 a.C. stabilendone la capitale a Menphis e introducendo il culto di Ptah. È citato da Erodoto (II, 4 e 99) e Diodoro Siculo (I, 45 e 89, 3), autori che Pletone conosceva (cfr. Joseph Bidez e Franz Cumont, 1973: 260). È peraltro noto che questo mitico monarca Menes (detto anche Narmer) era chiamato dai greci Menes, Min, Mena (cfr. Van Sertima, 2004: 133); in particolare Erodoto (2.4, 99) usa il lemma Μῖν, Maneto (= Eusebio, *FGrH* 538, 5539) Μήνης, Diodoro (1.43, 45) Μήνας e Giuseppe Flavio (*Antiquitates*, 8, 155-157) Μίναϊος (cfr. Braune 1988 e Morenz, 1972: x-xvi). Va inoltre notato che in Pseudo-Maneto *Libro di Sothis* Menes è anche chiamato con il nome di Mizraim, il nome biblico dell'Egitto. Gli stessi dotti egiziani ritenevano che l'epoca precedente a Menes, loro primo re, fosse una sorta di età dell'oro, in





In effetti, se le dottrine dei suoi sacerdoti ebbero principi simili a quelli di Zoroastro, non si deve credere che le abbiano ricevute da Menes; essi le trovarono più tardi, per il tempo che disponevano nella loro ricerca della sapienza. Tuttavia, divenuti saggi, non poterono correggere i riti che praticavano, perché Menes aveva loro imposto una legge senza dubbio eccellente e salutare ai popoli che hanno una buona legislazione, ma non a quelli le cui leggi sono cattive: egli non permetteva di osare di fare nemme -



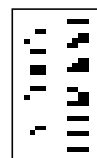
no il più piccolo cambiamento ai costumi patri; così, mentre loro stessi continuavano nell'uso di rette dottrine, lasciavano il popolo abbandonato alle sue pratiche che insensate.

D'altra parte Pletone nella glorificazione della Grecia come pure in una prevenzione

assai netta contro l'Egitto aveva un'illustre antecedente: Filostrato (160-249 d.C.). Infatti, nella sua *Vita di Apollonio di Tiana*

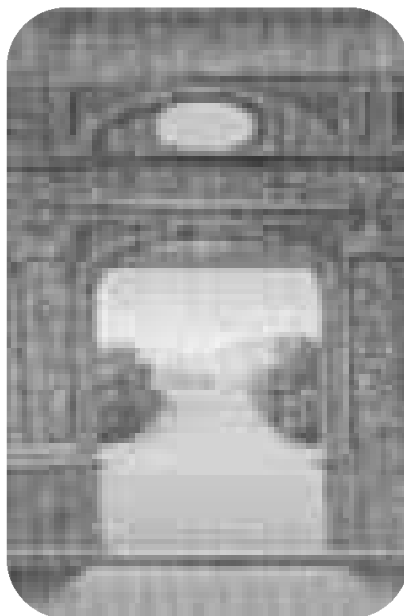
cui regnavano gli dèi (cfr. Erman, 1971: 34). Anche Plutarco (*De Iside et Osiride*, 354 B) cita il re "Meinis" come colui che aveva introdotto, nell'Egitto, lusso ricchezza e piacere, trasformandone l'anico tenore di vita semplice e frugale e riferisce che nel tempio di Tebe vi erano delle maledizioni contro di lui incise su una stele. È probabile che Menes, figura storica o personaggio leggendario a seconda dei ricercatori, sia la personificazione del cambiamento di un'era – l'etimo *mn* significa resistere, durare. Del resto come segnala René Guénon (1997: 17), sulla scia di un'osservazione già fatta da Hegel nella sua *Filosofia della storia*, il *Mina* o *Menes* degli Egizi, il *Menw* dei Celti e il *Minosse* dei Celti (e probabilmente lo stesso *Numa*) sono reperti, sotto forme diverse, del vedico *Manu*, il Legislatore primordiale e universale, mediatore fra umanità e divinità: *Esso designa, in realtà, un principio, l'Intelligenza cosmica che riflette la Luce spirituale pura e formula la Legge (Dharma) propria delle condizioni del nostro mondo o del nostro ciclo di esistenza; ed è, al tempo stesso, l'archetipo dell'uomo considerato specialmente in quanto essere pensante (in sanscrito mâna-va)*. A ulteriore conferma si può aggiungere *Manco*, il leggendario fondatore della dinastia Inca del Perù.

27 La datazione più probabile circa il ritorno degli Eraclidi oscilla tra il 1200 e il 1100 a.C. Secondo il mito i discendenti di Eracle, perseguitati da Euristeo, re di Argo ed implacabile nemico di Eracle, abbandonarono il Peloponneso e fuggirono in Attica stabilendosi a Tricorito, nella Tetrapoli. Uniti al re Teseo di Atene respinsero gli attacchi di Euristeo e lo uccisero. Tuttavia, fallirono varie volte nel loro tentativo di ritornare nel Peloponneso. L'oracolo di Delfi aveva infatti loro ordinato di attendere "il terzo raccolto", intendendo tre generazioni, per potere ritornare in Peloponneso. In seguito gli Eraclidi della quarta generazione, Temeno, Cresfonte e i figli del fratello Aristodemo, i gemelli Procle ed Euristene, con l'aiuto di Ossilo, re degli Etoli, conquistarono la penisola, spartendosela fra loro. Il mito del ritorno degli Eraclidi rinvia a un intervento di restaurazione della civiltà "solare". La leggenda adombra, forse, anche la calata dei Dori.





questo partito preso si trova riprodotto in molti punti, dove si evidenziano specialmente la superiorità della sapienza indiana (quella dei brahmani e dei “gimnosofisti”) su quella egiziana ormai corrotta e, di conseguenza, la necessità di riformare i culti pubblici dell’Egitto²⁸. Certamente il rimprovero che viene mosso a Menes, un essere umano, è quello di avere divinizzato il suo supremo ufficio di monarca e di aver creato una teocrazia, in cui solo il faraone personificava la mediazione tra cielo e terra. Nella dottrina di Pletone la duplice natura dell’uomo, divina e bestiale, immortale e mortale, lo situa come “conter-



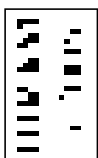
mine”, punto d’unione tra i due mondi. Attraverso l’iniziazione e il rito correttamente eseguito²⁹ all’uomo è concessa non tanto un’identificazione con la divinità (ὁμοίωσις θεῷ) quanto un’imitazione (μίμησις)³⁰. Non dimentichiamo, infine, che la filosofia del Rinascimento oppose in genere un ideale individualista e civico a quello collettivo e teocratico della Chiesa.

La sapienza in Egitto si era perciò conservata solo sul piano esoterico e sacerdotale. I libri, espressione essoterica, non potevano pertanto che riflettere l’insensa-

28 Cfr. specialmente fine Lib. V e Lib. VI.

29 Il rito è il dominio per eccellenza in cui si esplicano le funzioni fisiche irrazionali e, in particolare modo, la più elevata tra esse: l’immaginazione. Pletone ripete il concetto nelle *Leggi*: i riti [...] sono un mezzo d’agire con cui modelliamo e suggelliamo la nostra immaginazione, la facoltà più vicina alla parte divina del nostro essere, e, nello stesso tempo, le consentiamo di elevarsi fino a ciò che è bello e divino, mentre la rendiamo più sottomessa e più docile a ciò che è più divino in noi (Alexandre, *Op. cit.*: 150-151). In conclusione il rito costituisce un modo per aiutare ad elevare la funzione irrazionale dell’anima, ma solo la funzione razionale, ovvero la filosofia, abilita a conoscere il divino. Come per Plutarco un qualche accesso all’ordine dei principi supremi è, in ogni caso, garantito dal più alto esercizio intellettuale: la filosofia.

30 L’idea dell’indivisibilità dell’anima, al pari delle intelligenze iperuranie, e quella che certi suoi atti sono congeneri a quelli degli dèi sono care a Pletone giacché le riesprime nelle *Leggi*, *Op. cit.*: 247. Nei suoi commenti agli *Oracoli* si esplicita che tali atti sono la contemplazione degli esseri e quella dello stesso dio supremo. Del pari chiarisce sempre nelle *Leggi* (*ibidem*) che l’atto principale della contemplazione (θεωρεῖα) è l’intuizione (ἐννοια) del divino, limite estremo d’arrivo e culmine (ἐσχατία). Se ne deduce che Pletone è fiducioso nella filosofia e nella ragione naturale e che il dio supremo può essere conosciuto. In Pletone non vi è la teologia negativa di Plotino, in cui il divino è assolutamente trascendente e del tutto ineffabile. Il Dio di Gemisto è un principio intellettuale e come tale non trascende l’ambito della pensabilità, ma è esso stesso pensiero di pensiero, pensiero di se stesso; mancano perciò gli stessi presupposti metaontologici e, dunque, metanoetici, che soli possono giustificare l’idea di un Principio che si possa costituire come l’assolutamente altro, *totaliter alter*, tipici dell’assoluta trascendenza posizionale postulata da diversi neoplatonici.





tezza delle pratiche. Doveva inoltre essere noto a Pletone che Giamblico attribuiva ad Hermes-Thot la scrittura di 1.100 libri e Seleuco stimava che i libri ermetici non fossero meno di 20.000 e tutti compilati prima del periodo di Menes.

Per Pletone la vera teologia è un'altra e coincide con la filosofia di Pitagora e di Platone:

Sebbene nessun popolo sia ateo, tuttavia gli uomini hanno sulla Divinità opinioni molto diverse.

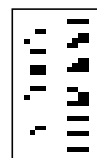
Occorre dunque che di ogni tradizione ce ne sia sempre una e la stessa e che sia la più corretta; le altre le sono inferiori, più vicine o più distanti alla più corretta e alcune necessariamente più lontane di tutte le altre. Quanto a noi, aderiamo alla dottrina che sappiamo la migliore, a quella di Zoroastro, coincidente con la filosofia di Pitagora e di Platone: essa supera tutte le altre per esattezza, e in più è la tradizione dei nostri padri. Dunque è unicamente ad essa che noi chiediamo, puri, tutta la felicità cui ci sia permesso pretendere. Quanto alle altre, più si allontanano dalla nostra dottrina, più quelli che le praticano si allontanano dalla felicità, e più si avvicinano alla sventura; e quelli che profes-

sano le opinioni più differenti dalla nostra sono quelli che cadono all'ultimo gradino dell'infernalità, poiché sono immersi in spaventose tenebre, l'ignoranza dei principi più importanti.



Come sia avvenuto nel volgere d'una generazione con Marsilio Ficino l'inserimento di Ermete Termaximus e nel volgere di due generazioni con Pico

della Mirandola il successivo inserimento nella Tradizione di Mosè e, conseguentemente, dello studio della Kabbalah ebraica, attiene da un lato a quella libertà di ricerca che è patrimonio insostituibile di ogni esoterismo. Del resto, nel Rinascimento dire Platone significò soprattutto spazzare l'oppressivo mondo aristotelico, chiuso, gerarchico, finito, e conquistare contro tutte le sistemazioni uno spirito nuovo di ricerca, spregiudicato e veramente libero. Giustamente E.M Forster in suo saggio giovanile su Pletone lo accredita come colui che reintrodusse nel mondo "uno dei segreti della Grecia antica – il segreto della conversazione civile"³¹. Furono forse le continue accuse di eresia e paganesimo che indussero





Marsilio Ficino e Bessarione³², antico discepolo di Pletone giunto ai vertici della Chiesa cattolica, ad adottare da una parte una maggior cautela e dal-

l'altra uno spirito conciliativo e una volontà di unire e armonizzare i due grandi sistemi dell'antichità fra loro e con il Cristianesimo insieme al compito di salvare dall'alluvione i resti del patrimonio spirituale della grecità, di cui il *Corpus Hermeticum* era parte integrante³³. È stato del resto Eugenio Garin a parlare dello "stato fluido" in cui venne a comporsi il sapere quattrocentesco, oscillante tra la "setta", la "scuola" e la "confraternita laica" e in cui questa fluidità di atteggiamenti che conduce a una volontà irenica e concordantista scaturisce, comunque, dall'idea di possedere una sapienza unitaria, che oltrepassa l'apparente varietà di forme religiose e filosofiche.

Tornando a Pletone va infine segnalata l'opinione di Demetrios Dedes³⁴, secondo la quale il maestro di Mistrà con Menes aveva

intenzione di alludere a Mosè. Né è improbabile che, sotto le sembianze del legislatore Menes, Pletone alludesse all'altro leg-

gendario legislatore, Ermete Trismegisto (*Aegyptiis leges et literas tradidisse*³⁵) Per parte nostra aggiungiamo che alcuni decenni dopo Marsilio Ficino identificò Mosè con Ermete Trismegisto. Persino Platone sarebbe divenuto in

uno spirito conciliatorio, sempre più sincretistico, "un Mosè atticizzante".

Sempre Ficino pone Ermete come il fondatore della filosofia religiosa in Egitto. Inoltre Ficino sosteneva che si formarono due indirizzi della *prisca theologia*, uno ebraico, l'altro ellenico. È certamente anche questo uno dei motivi dell'assenza, che Woodhouse trovava inspiegabile, degli scritti attribuiti ad Ermete Trismegisto tra le fonti di Pletone essendo considerato da lui il "ramo egiziaco-ebraico" come corrotto e distante. Ricordiamo infine che una delle accuse all'Accademia romana, processata

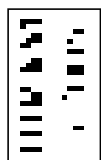


32 Sul cardinale Bessarione vedi la voce di L. Labowsky in *Dizionario biografico degli Italiani*, IX, 1967, pp. 686-696 con un'ampia bibliografia e *Bessarione e l'Umanesimo*, a cura di Gianfranco Fiaccadori, Napoli, 1994.

33 Nell'ampia collezione di libri che Bessarione lasciò in eredità alla Repubblica di Venezia e che costituisce il nucleo iniziale della Biblioteca Marciana non manca il *Pimander* (cod. gr. 263).

34 In "Die Handschriften und das Werk des Georgios Gemistos (Plethon)", in *Ελληνικά*, 33.1, 1981, pp. 67 ss.

35 È la nota citazione di Cicerone, *De natura derorum*, III, 22, riportata da Lattanzio, *Divinae Institutiones*, I, 6.





nel 1468 e considerata da Masai la più vicina sul piano dottrinale all'Accademia di Mistrà³⁶, era che [...] dicevano che Moy - ses era stato un grande inganator de homini con la sua leze [...] ³⁷.

In breve il concetto di *prisca philo - sophia* si trasformerà nella *philosophia perennis* di Agostino Steuco. Se Gemisto, questo sognatore razionalista, avesse conosciuto queste tendenze, che scivolavano sempre di più verso la mistica e l'occultismo, non avrebbe risparmiato loro i suoi sarcasmi. Non è qui il luogo per ripercorrere la storia della trasformazione delle due nozioni e dell'interpretazione della Tradizione, dal Rinascimento al giorno d'oggi. Sarebbe troppo lunga una disamina dei loro mutamenti da Niccolò Cusano ad Agostino Steuco, da Fludd a Stanley, da Leibniz a



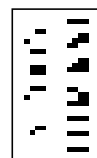
Rosmini, da Aldous Huxley a Jasper fino a Guénon, Coomaraswamy, Corbin e Schuon, al punto che con il termine Tradizione (sempre con la T maiuscola) si possono intendere cose molto differenti tra esse, tanto che la "filosofia perenne" può essere il fritto misto di Huxley o essere, nel XX secolo, identificata al tomismo e alla stessa scolastica, combattuta da Pletone³⁸.

Se la nascita delle moderne correnti esoteriche, come periodizza Antoine Faivre, parte dal XV secolo, come reazione all'aristotelismo formale, andando a costituire progressivamente un intero *corpus*, che comprende il *revival* dell'ermetismo e la cosiddetta "filosofia occulta", l'alchimia, il paracelsianesimo e il rosicrucianesimo, la Kabbalah cristiana, la massoneria, le cor-

36 [...] *on se demande si l'Académie romaine n'était pas, en quelque sorte, une filiale de celle de Mistrà. La question paraîtra d'autant plus audacieuse qu'elle est sans doute insoluble. L'histoire des sociétés secrètes aboutit fatalment à de telles questions. Pourtant, si l'on ne peut y répondre, on doit maintenir fermement qu'elles se posent.* (Masai, 1956: 343).

37 La citazione è tratta da von Pastor, 1925: vol. II., pp. 302-327, dove si trova un'esposizione solida e documentata sull'affare dell'Accademia romana e sul suo presunto complotto paganeggiante contro il pontefice Paolo II.

38 Per una discussione sulla persistenza dei modelli di tradizione, *prisca philosophia* e *philosophia perennis* nella cultura moderna, i riferimenti classici, oltre alla già citate opere della Yates e di D. P. Walker, sono: Collins, 1962: 255-279; Hossein Nasr, 1981 (in particolare i capp. 2 e 3 intitolati *Che cos'è la tradizione?* e *La riscoperta del sacro e il rinnovamento della tradizione*); Schmitt, 1966: 505-532 e 1981: 211-236; Westman e Mc Guire, 1977.





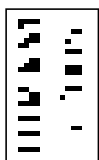
renti teosofiche e occultistiche, fino al più recente “tradizionalismo” o “perennialismo”, la riscoperta di questo aspetto del sacro è in definitiva inestricabilmente legata alla figura di Pletone e alla sua rivivificazione della tradizione, la cui realtà rende oggi possibile in Occidente di vivere in accordo con i principi tradizionali. E, tuttavia, come lamentiamo da tempo, l’opera di Pletone è, sfortunatamente, ignota e negletta, soprattutto in Italia.

Nel caso di Pletone sembra utile distinguere, sulla falsariga di Schmitt, tra *prisca theologia* e *philosophia perennis*. La differenza tra le due nozioni è sottile, eppure esiste. Entrambe fanno risalire la sapienza a epoche antichissime. Tuttavia per i seguaci della *prisca sapientia* la conoscenza degli antichi sapienti si è trasmessa nella corrente pitagorica e quindi in quella platonica. Di qui la preminenza speciale di Platone e del platonismo. Ma il sapere primordiale è obliato. La *philosophia perennis*, viceversa, pur adottando, grosso modo, la stessa genealogia, ricerca affinità tradizionali più universali, e ritiene che l’autentica conoscenza, anche se dimenticata, non è del tutto perduta, ma può sempre essere rivitalizzata in pochi eletti, anche attraverso il supporto essoterico di una tradizione religiosa vivente, dato che vi è un’unità trascendente tra tutte le religioni. Non si crede che la conoscenza – come pensava Pletone – sia stata persa per diversi secoli, ma si constata che

la si può trovare in ogni epoca, sebbene qualche volta soltanto in grado ridotto.

Secondo questa dottrina, la filosofia, o la scienza, sarebbe “perenne”, trovandosi continuamente in ogni epoca storica, anche nella fase attuale del “Kaly-yuga”, l’età oscura dei cicli cosmici indù. *Prisca theologia* ha invece una sfumatura di millenarismo astrologico e l’implicazione di un’importantissima riscoperta e rinascita di verità antichissime secondo congiunzioni planetarie, sulla base di un

ciclico ritorno, fra periodi nei quali la verità è svelata e altri nei quali è occultata. La corrente perennialista indica nella fine del Medioevo e nel Rinascimento la perdita della sapienza tradizionale e l’inizio di un processo radicale di secolarizzazione della conoscenza. Al contrario, per la *prisca theologia* è l’avvento del Cristianesimo che rappresenta l’inizio della fine della civiltà tradizionale ed è il Rinascimento con la riscoperta del platonismo e della dottrina dell’*anima mundi* ad esso connessa che esalta un ideale organico e tradizionale della conoscenza. Sotto questo punto di vista il “tradizionalismo”, come si presenta nella sua forma attuale a partire da Guénon, è un tipo di anti-modernità del tutto moderna, talvolta non priva del contagio dell’intolleranza insita nel dogmatismo dei “sofisti” verso la libertà di ragionamento, avversata più con l’ostracismo e la demonizzazione. E, per inciso, è curioso che il tradizionalismo gué-





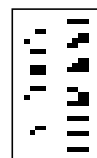
noniano, con la sua concezione strettamente medievalista del sapere, tragga la sua cifra più importante della propria griglia interpretativa da una nozione nata appunto nel Rinascimento, età colla quale ingaggia una critica senza quartiere.

La *prisca philosophia* in questo senso si colloca al di fuori del quadro proprio della tradizione occidentale dominante costituita dal Cristianesimo e dalle altre due “religioni del libro”, che ritiene perniciose innovazioni rispetto alla tradizione primordiale. La crisi del mondo moderno per Pletone nasce col diffondersi delle religioni rivelate. La *philosophia perennis*, d’altro canto, indica un’unità della conoscenza; essa troverebbe qualche esempio della vera sapienza fuori delle dottrine dei *prisci*, e si presta più facilmente della *prisca theologia* all’assorbimento di tradizioni divergenti in una singola filosofia³⁹. Pletone, invece, guarda con venerazione al passato, ad un mondo in cui erano esistiti sapienti e amore della sapienza; “filosofia”, significa, per lui, recuperare quello che già è stato realizzato e vissuto, più vitale della filosofia stessa. Il Platonismo, in tal senso, non risulta essere una filosofia originale che si affianca ad altre forme di pensiero, al contrario esso emerge quale

momento fondamentale di recupero e rivitalizzazione della Tradizione del passato, che può essere soltanto una. Altra differenza fondamentale, rispetto al perennialismo, è la credenza nella *metempsi-cosi*, comune al Brahmanesimo, al Pitagorismo e al Platonismo e che Guénon contrasta come fosse una scaturigine del moderno spiritismo, del teosofismo e delle utopie socialistiche. D’altronde il “tradizionalismo” o “perennialismo” in senso guénoniano – senza nulla

togliere alla sua funzione intellettuale di natura sovra-individuale e alla sua grande penetrazione metafisica – risente di diverse ripetute incomprensioni non solo verso il Rinascimento, ma anche nei confronti della Classicità in genere.

Da quanto sommariamente indicato ne risulta che la corrente perennialista è dunque una branca dell’albero della tradizione sapienziale dell’Esoterismo occidentale, è solo una corrente tra le altre, con un suo spirito conciliativo, quasi sempre sincretico e concordantista (a dispetto delle petizioni di principio, ad esempio, dello stesso Guénon). Un’altra corrente è il Platonismo integrale, esclusivista e intransigente di Pletone che, certamente, ha avuto meno fortuna nel-





la storia del pensiero pur essendo stato *seminale* nello sviluppo di una nozione da cui derivarono una letteratura vastissima e anche parecchi sistemi filosofici indipendenti, fino alla corrente forma della riscoperta del sacro e del rinnovo della Tradizione. D'altra parte è anche vero che i giardini dell'Accademia non sono una delle patrie spirituali dell'umanità quantitativa, ma ogni *élite*, in qualunque tempo e in qualunque luogo, invocherà Platone⁴⁰.

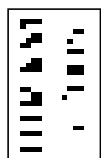
Pur avendo una funzione di spicco la corrente perennialista non può perciò rivendicare l'ambizione di essere l'Esoterismo in sé. In questa sua funzione anche attuale sta peraltro il suo limite intrinseco a una scuola di pensiero, troppo assorbita da un impegno di costante mediazione fra le grandi voci del pensiero antico e fra queste e le religioni. Un maggior studio delle opere di



Pletone potrebbe schiudere e far esplorare nuove possibilità concettuali e produttive chiavi di lettura. Platone, Plotino, Pletone (i "Qui, Quo, Qua" della filosofia greca come sono stati sprezzantemente definiti) vengono oggi presentati come semplici filosofi come se si trattasse di professori di filosofia di qualche università vicina. Al contrario i loro scritti non sono filosofie umane, ma dottrine sacre d'ispirazione divina più paragonabili ai *darshana* indù che a scuole filosofiche secondo la concezione corrente. La riscoperta dell'antica Tradizione, la riaffermazione del carattere sacro della conoscenza, in una parola la rivalutazione dell'eredità intellettuale

greca è uno dei compiti più importanti da realizzare nel mondo contemporaneo che, ben condotto, avrebbe un profondo impatto non solo sullo stato presente della filosofia, ma anche della metafisica e della storia.

40 Già Thomas Taylor (1758-1835), rappresentante del platonismo moderno, infaticabile traduttore inglese di Platone e dei commentarii platonici, definito da Disraeli "moderno Pletone", considerava la conoscenza come il primo mezzo d'accesso al sacro e descriveva la via platonica come una "via insolita e solitaria". Il postulato di una tradizione mediterranea come una Tradizione dei Misteri (nel senso antico e iniziatico del termine) è presente in Arturo Reghini (1878-1946) e in tutta la sua opera. La stessa idea di una filiazione ininterrotta, seppur segreta, è formulata da Matila Ghyka nella sua opera spesso negletta (*Le Nombre d'or*, 1931) che esamina l'influenza del pitagorismo nella storia del pensiero occidentale e nella società iniziatiche, tutte derivate, in forma più o meno diretta, da esso. In ambito psicoanalitico, va considerata come riemergenza della tradizione Carl Gustav Jung (1875-1961), il cui concetto di archetipi scaturisce direttamente dal platonismo, venendo confermato dalla psicologia, infine va citato il famoso psicologo James Hillman con il suo ampio progetto di rivalutazione dell'anima e delle sue espressioni culturali più alte: il politeismo pagano e la "complessità" rinascimentale.





E anche in questo caso vanno rimarcate le divergenze tra i *prisca* e i perennialisti. Per questi ultimi è impossibile far rinascere il paganesimo greco, in quanto è impossibile resuscitare con mezzi puramente umani una tradizione il cui spirito vivente ha già disertato il mondo terrestre, benché le sue forme artistiche, i suoi simboli e anche una certa presenza d'ordine più psichico che spirituale siano sopravvissute⁴¹.

Ma, come ricorda Plutarco, *dopo gran tempo anche gli oracoli riacquistano voce a somiglianza di strumenti al tocco di nuovi musicisti sapienti*⁴². Questa possibilità era ben nota agli esponenti del moderno tradizionalismo pitagorico. Scriveva al riguardo, con lo pseudonimo di "Luce", Giulio Parise, discepolo di Arturo Reghini e Amedeo Rocco Armentano: *l'ente di una catena che si continua nelle generazioni, attraverso i membri di una comunità o di una scuola iniziatica, riassume in sé una tradizione, la cui luce e potenza non si dissolvono per la eventuale interruzione della trasmissione sul piano*

*fisico, ma entrano in uno stato virtuale, donde possono essere richiamate in qualsiasi momento ed in qualunque luogo da chi, con la retta intenzione, riprenda ad operare secondo i riti, usando i segni ed i simboli di tale tradizione*⁴³.

Si trattava di un invito rivolto, in primis, ai massoni, giacché sono in molti ad aver osservato che nella Massoneria si rinvenivano tre filoni principali, quello cristiano-cavalleresco, quello egiziaco-alessandrino e infine quello pitagorico-platonico (che pare essere il più trascurato anche di fronte al successo di certa paccottiglia occultistica e pseudo-esoterica), quasi che la nostra istituzione iniziatica fosse frammentata e "irradiata" o espansa in forma luminosa nei diversi Riti. Fra questi poli così significativi quale sceglierà l'Esoterismo per guida nell'ambito della sua conoscenza? Di quale si approprierà negli anni a venire?

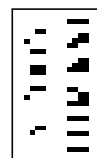
Vogliano gli dèi che questo saggio non sia altro che una semina che si rivolge a futuri mietitori.



41 Cfr. Hossein Nasr, 1981: cap. 3.

42 Plutarco, *De defectu Oraculorum* (Il tramonto degli oracoli), 418 D.

43 "Opus magicum: le catene", in *UR - Rivista di indirizzi per una scienza dell'Io*, Anno I, numero 10, Ottobre 1927, p. 294.





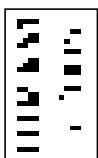
Riferimenti bibliografici

Fare un elenco delle opere che menzionano, a qualche titolo, Pletone è un'impresa irrealizzabile e, d'altra parte, perfettamente inutile, perché le menzioni in dizionari, enciclopedie, manuali e trattati di filosofia sono sfuggenti e di seconda mano. Ci si limita dunque a rinviare ai titoli contenuti nelle note.

È utile segnalare che chi volesse una bibliografia aggiornata di opere che trattano *ex professo* di Pletone può fare riferimento a *Sul ritorno di Pletone (Un filosofo a Rimini) Atti del Ciclo di conferenze, Sala Della Cineteca Comunale di Rimini, 22 Novembre-20 Dicembre 2002, Biblioteca civica Gambalunga, Rimini, 2003* contenente i seguenti saggi: Silvia Ronchey (Università di Siena), *Giorgio Gemisto Pletone e i Malatesta*; Cesare Vasoli (Accademia dei Lincei), *La rinascita platonica e le polemiche antiaristoteliche tra Quattrocento e Cinquecento*; Monica Centanni (Università di Venezia), *Misteri pagani nel Tempio Malatestiano*; Marco Bertozzi (Università di Ferrara), *Giorgio Gemisto Pletone e il mito del paganesimo antico: dal Concilio di Ferrara al Tempio Malatestiano di Rimini*; Antonio Panaino (Università di Bologna), *Da Zoroastro a Pletone: la Prisca sapientia. Persistenza e sviluppi*.

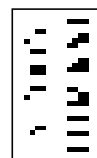
Riferimenti bibliografici contenuti nel testo

- Albert, K. (1991) *Sul concetto di filosofia in Platone*, Milano.
- Anastos, M.V. (1948) Pletho's Calendar and Liturgy, *Dumbarton Oaks Papers*, n. 4, Harvard.
- Bidez, J. - Cumont, F. (1973) *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanés et Hystaspe*, vol. II, Paris (Ed. or. Paris 1938).
- Braune, A. (1988) *Menes-Moses-Minos*, Essen.
- Collins, J. (1962) The problem of a Perennial Philosophy, in *Three Paths of Philosophy*, Chicago.
- Corbin, H. (1971) *En Islam iranien*, t. II *Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, Paris.
- Corbin, H. (1972) *En Islam iranien*, t. III, *Les Fidèles d'amour: Shî'isme et soufisme, aspects spirituels et philosophiques*, Paris.
- Corbin, H. (1991) *Storia della filosofia islamica*, Milano.
- Della Torre, A. (1902) *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze.
- Erman, A. (1971) *Life in Ancient Egypt*, New York.
- Ficino, M. (1988) *Lettere*, Firenze.
- Fiorentino, F. (1885) *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento*, Napoli.
- Forster, E.M. (1936) Gemistus Pletho, in *Abinger harvest*, London.
- Garin, E. (1994) *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli.
- Garin, E. (1996) *Lo zodiaco della vita: La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Bari.





- Giorgio Gemisto Pletone, (2000) *Delle differenze fra Platone e Aristotele*, trad it. e cura di Moreno Neri, Rimini.
- Guénon, R. (1997) *Il Re del Mondo*, Milano.
- Hankins, J. (1990) *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden.
- Hardt, I. (1806-1810) *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae Bavaricae*, vol. I, I codices Graecos complexum, München.
- Hossein Nasr, S. (1981) *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh.
- Landino, C. (2001) *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. Procaccioli, Roma.
- Leopardi, G. (2003) *Discorso in proposito di una orazione greca / Orazione di G. Gemisto Pletone in morte della imperatrice Elena Paleologina*, traduzione e note di Moreno Neri; in appendice: *Epinomide* di Giorgio Gemisto Pletone, Rimini.
- Lisi, F.L. - Signes Codoñer, J. (1995) *Tratado sobre las leyes*, Salamanca.
- Kélessidou, A. (1984) Critique de la sophistique par Pléthon, *Revue de philosophie ancienne*, 2.
- Masai, F. (1956) *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris.
- Montague Woodhouse, C. (1986) *George Gemistos Plethon: The Last of the Hellenes*, Oxford.
- Morenz, S. (1972) Traditionen um Menes, in *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, 99.
- Neri, M. (2004) Gemisto Pletone, in *Visitatori celebri nel Tempio di Rimini*, Rimini.
- Platone, (1964) *I dialoghi, l'apologia e le epistole*, a cura di Enrico Turolla, Milano, 1964.
- Reale, G. (1997) *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano.
- Schmitt, C.B. (1966) Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz, in *Journal of the History of Ideas*, vol. 27, n. 4, oct-dec.
- Schmitt, C.B. (1981) Prisca theologia e philosophia perennis: Due temi del Rinascimento e la loro fortuna, in *Studies in Renaissance Philosophy and Science*, London.
- Tambrun-Krasker, B. (1995) *Georges Gémiste Pléthon: Oracles chaldaïques*, Athens-Paris-Bruxelles.
- Tardieu, M. (1987) *Plethon lecteur des Oracles*, in *Métis* 2.
- Tonelli, A. (1995) *Oracoli caldaici*, Milano.
- Van Sertima, I. (2004) *Egypt revisited*, 2nd ed. New Brunswick.
- Vasoli, C. (2001) Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della 'Prisca theologia', in *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, a cura di G. Cerboni Baiardi, Roma.
- von Pastor, L. (1925) *Storia dei Papi nel periodo del Rinascimento dall'elezione di Pio II alla morte di Sisto IV*, Roma.
- von Stein, H. (1875) *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Göttingen.
- Yates, F.A. (1969) *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Roma-Bari.
- Walker, D.P. (1954) The "Prisca Theologia" in France, in *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XVII.
- Walker, D.P. (1972) *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, London.
- Westman, R.S. - Mc Guire, J.E. (1977) *Hermeticism and the Scientific Revolution*, Berkeley-Los Angeles.





Fornitore del
Grande Oriente d'Italia

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

Ermetismo e magia nella Siena colta del Rinascimento

di Maria A. Ceppari Ridolfi e Vinicio Serino
Archivio di Stato di Siena e Università di Siena

In the present article the Authors tell about the contribution that the circulation of the Corpus Hermeticum gave to the formation and development of the idea of the centrality of man, which philosophers like Marsilio Ficino and Giovanni Pico della Mirandola expressed in their thought. At that time a new vision of man is spreading in Europe, according to which, thanks to magic and alchemic practices, on the one hand man is able to stand up till the Ethernun God, and on the second one he could also fall into the state of brutality. As E. Garin states, man is able to mould everything, to draw every character, to answer to any invocation, to appeal to every God. Then the Authors examine some examples of different "deviancy", happened in a hight cultural milieu in which the persons under investigation could easily reach the Books of secrets, books of magic and alchemy, astrology etc.

Nel segno di Ermete

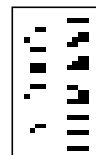
Ha scritto Eugenio Garin che nel '400 la nuova immagine dell'uomo acquista consapevolezza e dimensioni caratteristiche sotto il segno di Ermete Trismegisto¹. In specie con labellisima apertura dell'Asclepius, con quei toni che già avevano cercato di sedurre gli antichi Padri della Chiesa ed essi li avevano

invano esorcizzati e che tornava ora ad echeggiare solenne: grande miracolo è l'uomo, degno d'onore e di venerazione². Un essere che, immortale, fra la terra e il cielo, unico tra gli esseri di quaggiù si slancia oltre, come fuoco che avviva [...] e la terra egli doma con l'opera sua, e sfida gli elementi, e conosce i demoni, e si mescola agli spiriti, e tutto trasforma, e plasma volti divini³. Quell'uomo, che comincia a libe-

1 Garin, 1976: 144.

2 Garin, 1976: 145.

3 Garin, 1976: 145.





rarsi dalle paure, dalle rinunce, dal disprezzo di questo mondo a cui era stato lungamente costretto da una teologia dalla quale era stato indotto a guardare solo verso la patria celeste, riscopre ora la natura, coi suoi segreti, le sue occulte corrispondenze, i suoi *signa*, la sua straordinaria *vis interior*. In questo il *Corpus Hermeticum* aveva insegnato molto e molto aveva contribuito alla formazione dell'uomo mediatore cosmico, tra natura e Dio, vagheggiato

da Marsilio Ficino. Soprattutto aveva insegnato che *tutte le cose dipendono da un solo principio*, e questo principio dipende a sua volta dall'Uno e Solo, e il principio si muove, per poter divenire ogni volta principio, mentre l'Uno, esso solo, rimane stabile, non si muove. Tre, dunque, sono questi esseri: Dio – che è Padre e che è il Bene –, il mondo e l'uomo. E dio contiene il mondo, e il mondo l'uomo. Il mondo nasce come figlio di Dio, l'uomo come figlio del mondo, nipote di Dio⁴.

Un insegnamento di certo non incoerente con quanto in quegli anni affermava Pico della Mirandola nella sua *Oratio de hominis dignitate* quando fa dire al Creatore:

Non ti ho dato, Adamo, né un posto determinato, né un aspetto tuo proprio, né alcuna prerogativa tua, perché quel posto, quell'aspetto, quelle prerogative che tu desidererai, tutto appunto, secondo il tuo voto e consiglio, ottenga e conservi. La natura determinata degli altri è contenuta entro le leggi da me prescritte. Tu determinerai la tua natura da nessuna barriera costretto, secondo il tuo arbi-

trio, alla cui potestà ti consegnai. Ti posi in mezzo nel mondo, perché di là tu meglio scorgessi tutto ciò che è nel mondo. Non ti ho fatto né celeste, né terreno, né mortale, né immortale, perché di te stesso quasi libero e sovrano artefice ti plasmassi e ti scolpissi nella forma che tu avessi prescelto. Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori che sono divine⁵.

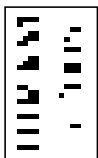
Magie, per fare

L'uomo è dunque il centro dell'universo. Di per sé non è nulla ma, potenzialmente, può diventare tutto. O innalzarsi al livello dell'Eterno. O degradarsi alla condizione di



4 *Corpus Hermeticum*, 2005: 265.

5 Pico, 1942: 104-107.





bruto. Questa la sconfinata possibilità che gli viene conferita di fare, di intervenire, per plasmare il mondo secondo il proprio volere. È per questo che occorre conseguire la conoscenza, ossia penetrare nei segreti della natura, operazione che è possibile, come insegnava lo stesso Pico e moltissimi tra i sapienti dell'epoca, attraverso la magia non necessariamente strumento per evocare potenze demoniche quanto, piuttosto, osservazione ed esperimento, per riprodurre i miracoli della natura. Come per il Malagigi de *Il Morgante maggiore* questa magia non è, non deve essere un modo per stravolgere l'ordine naturale delle cose, giacché *quello Iddio che impera a tutti i regi/ ha dato termine, ordine e misura;/ e non si può più in là che i regi,/ però che a ogni cosa egli ebbe cura; e fatture, aruspi e sortilegi, non posson far quel che non può Natura [...]*⁶.

Una simile visione delle cose comporta dei cambiamenti radicali rispetto ai modelli culturali tipici del Medio Evo. Ascoltare la voce sommessa dell'universo, *che è tutto un rifrangersi di segni dotati di un senso riposto*⁷ diventa quindi un preciso impegno per l'uomo. È dunque perfettamente coerente con questa mentalità la penetrazio-

ne nei più intimi recessi delle leggi di natura. Di certo per conoscerla ed assecondarla, come quando si indaga per apprendere come rimediare alle malattie che affliggono il corpo, ormai non più inteso come la prigione dell'anima; o per cercare la pietra filosofale, capace di tramutare il vile metallo in luccicante oro; o per raggiungere, attraverso la Cabala, l'alfabeto di Dio e quindi la scienza universale.

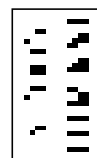
Ma c'è anche chi non batte la strada della magia naturale e, all'opposto, tende semplicemente a piegare ai propri desideri la forza straordinaria della natura col ricorso a "esperimenti" o formule capaci di incantare i demoni per legarli a sé, come si diceva avesse fatto lo stesso re Salomone.

Siena, da questo punto di vista, non costituisce affatto una eccezione. Anzi. Con l'avvento della nuova era le pratiche magiche di ogni tipo diventano sempre più diffuse, specie nella classe colta, anche per l'eccezionale sviluppo del sapere che si verifica in quel tempo, sia per la spinta data alla conoscenza dalla nuova visione del mondo di segno umanistico, sia per l'avvento della carta stampata. Uno dei "libri dei segreti"



6 Pulci, 1989: Cantare XIV, Strofa 107.

7 Garin, 1976: 144.





che trattano di questo tipo di magia è custodito ancora tra le carte dell'Archivio di Stato di Siena e molto doveva essere consultato all'epoca giacché suggerisce come entrare in contatto coi demoni. In particolare, l'autore, che evidentemente era molto addentro in questo genere di cose consiglia:



Se volete che il demonio vi dica ogni cosa. Piglia la botta detta rospo e ponetela in una pisside nuova con acqua pluviale e di detta acqua ungetevi la faccia e dirà quello che volete. Probatum est per hominem⁸.

Colui che scrive, come si vede, si preoccupa di assicurare l'ignoto lettore sul perfetto funzionamento dell'incantesimo perché, appunto, ne è già stata fatta una prova ben riuscita.

Libri del genere erano molto ricercati, ovviamente da coloro che erano in grado di leggere e comprenderne il significato, pro-

prio perché sembravano assecondare quel "grande miracolo che è l'uomo", come appunto lo considerava Asclepio. Chi ne possedeva era certo – o più probabilmente si illudeva – di trovarvi la risposta ai problemi e alle difficoltà della vita: l'amore, la salute, il potere, la gloria etc.

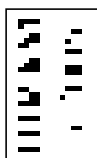
Una testimonianza che viene dai (molti) processi

I documenti relativi a tale materia pervenuti fino a noi sono quasi esclusivamente di natura giudiziaria ed anche molto esigui. Ciò nonostante lasciano indovinare un florido commercio sotterraneo di Libri di segreti e relative copie, che dovette durare a lungo, nonostante i divieti imposti dalla Chiesa e la solerzia degli inquisitori.

Per un caso fortuito, tra le carte di un notaio senese addetto al tribunale dell'inquisizione⁹, Lorenzo di Giusa, fratello dell'inquisitore Girolamo, sono rimasti alcuni

8 Archivio di Stato di Siena, *Bandini Domenico di Sarteano*, b. 69.

9 La documentazione medievale dell'inquisizione senese nella repressione dell'eresia è andata quasi completamente perduta. Restano pochissime carte conservate presso l'Archivio di Stato di Siena, nel fondo *Uffici ecclesiastici* (Archivio di Stato di Siena, *Guida-Inventario*, vol II, Roma 1951, p. 153). Altri documenti sono stati rintracciati a Siena, Firenze e negli Archivi Vaticani da Paolo Piccolomini (Piccolomini, 1908 in *Bullettino senese di storia patria* [da qui in avanti BSSP]: 233-245; Id., 1908: 295-305; Id., 1910: 3-35; Id., 1910: 159-199). Due processi per eresia del secolo XIV sono stati pubblicati alla fine del secolo scorso dal Sanesi (Sanesi, 1896: 384-388; Id., 1899: 497-509). Sull'inquisizione senese è poi indispensabile segnalare gli interessanti studi di Severino e di Marchetti (Severino, 1974: 889-905; Marchetti 1975).





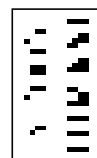
interrogatori relativi a quattro processi dove magia, eresia e superstizione, ma anche desiderio di conoscenza della natura e dei suoi segreti, si intrecciano quasi in maniera indissolubile. Due casi – uno del dicembre 1466 e l'altro del giugno seguente – sono relativi proprio al possesso di libri di magia e furono istruiti da Bartolomeo di Pietro Campagnini, allora inquisitore in Tuscia¹⁰. Il primo vede come inquisito Pietro Paolo di Girolamo, detentore di un testo che rivelava il segreto per parlare con i demoni e sottoporli ad incantamento. Dalle carte del processo si apprende che Pietro Paolo ave-

va in corso intense trattative con Giorgio di Lorenzo, un banchiere senese, pronto a sborsare ben 10 ducati larghi pur di avere in prestito il famoso libro. Pare per altro che l'affare non sia mai andato in porto.

Ben più grave il secondo caso, che vedeva inquisito ser Antonio, presbitero di Montorgiali, dedito agli incantesimi e a pratiche genericamente definibili “strane” e perciò sospetto di eresia. L'inquisitore lo costrinse ai ferri nelle carceri annesse al convento di San Francesco. Durante l'istruzione del processo fu ascoltato come testimone e potenziale complice ser Costantino da Cuna, presbitero di Campriano. Ser Costantino

dichiarò che il suo collega si vantava spesso di possedere un libro di incantesimi e che si era offerto di prestarglielo dietro adeguato compenso. Ma anche in questo caso, pare, non si era giunti a un accordo definitivo, per cui ser Costantino non aveva avuto il libro e, pertanto, non aveva potuto consultarlo. Ser Antonio, condotto davanti all'inquisitore, confessò tutto: anzitutto il possesso del libro per incantare i demoni e quindi i contatti avuti con molte persone, in maggioranza sacerdoti, proprio a ragio-

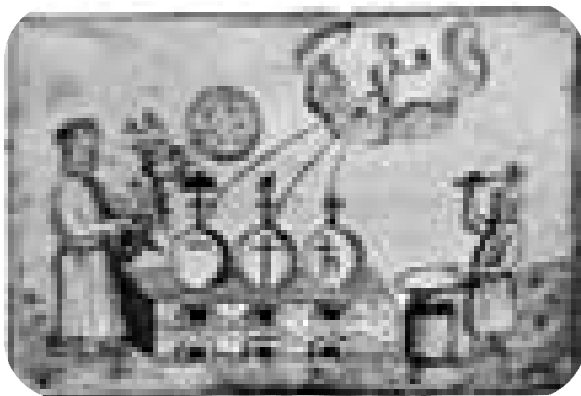
ne di tale possesso. Affermò infine che le promesse degli incantesimi erano vane e mendaci. Sperava infatti che una completa collaborazione da parte sua inducesse l'inquisitore a liberarlo dalle carceri. Non sappiamo come finì questo processo, ma la sospensione dall'incarico e l'esilio erano inevitabili, come del resto era accaduto in altri casi. Particolarmente interessante, comunque, il considerevole numero di sacerdoti coinvolti nelle operazioni di ser Antonio, a conferma dell'interesse che le pratiche magiche suscitavano persino tra gli uomini di chiesa, come del resto un po' in tutti i ceti intellettuali cittadini.





Un trasmutatore sui generis

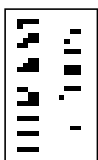
Per altro, se la vicenda di ser Antonio è genericamente ascrivibile a quella degli operatori praticanti, senza molto riguardo per gli aspetti più profondi della “Filosofia occulta”, ben più complesso è il caso di Cesare Angiolieri, alchimista senese in buoni rapporti con larga parte della migliore borghesia cittadina quando, agli inizi del Cinquecento, viene processato da una corte laica, il tribunale senese degli Ufficiali di custodia. L’Angiolieri aveva avuto il primo approccio con le pratiche trasmutatorie nel 1466, allorché il padre Rinaldo aveva ospitato nella sua casa in Camollia, nel popolo della Magione, un alchimista di Pistoia, tale Bartolomeo di Antonio, che lo aveva affascinato con le sue competenze nel “mondo segreto”. L’alchimista possedeva un prezioso libretto che insegnava a manipolare sostanze e metalli e rivelava segreti di magia. Praticava esorcismi, parlava con i demoni e gli spiriti maligni e probabilmente era capace di molti altri prodigi per cui a Siena, come nelle altre città dove aveva soggiornato in precedenza, aveva conquistato largo credito e forse anche buoni proventi. Per sua disgrazia queste attività e, quindi, le sue fortu-



ne furono bruscamente interrotte dall’inquisitore dell’eretica pravità in Toscana, ma il fascino delle sue promesse e dei suoi incantesimi non si era spento del tutto. E probabilmente a Siena era rimasta più di una copia di quel prezioso libretto di alchimia, magari ben nascosta in casa di qualche insospettabile cittadino.

Cesare Angiolieri, che all’epoca di quei fatti aveva circa sei anni, fu certamente iniziato alla scoperta dei segreti della natura e ai principi dell’arte magica da suo padre Rinaldo e ben presto pensò di sfruttare la sua perizia in alchimia, non tanto per arricchirsi quanto forse per far fronte a impellenti problemi economici. Poco dopo i trent’anni era in grado di coniare monete napoletane d’argento adulterato con stagno e antimonio: carlini e incoronati, così denominati perché vi era raffigurata l’immagine della Vergine incoronata. Conosceva poi il segreto di una tintura che dava al rame l’aspetto e il colore dell’argento e di un’altra che tingeva l’argento di coppella in modo da farlo sembrare oro vero. Insieme ad altri complici aveva organizzato una specie di società per falsificare e smerciare monete false. Aveva fabbricato lui stesso gli stampi per coniare monete veneziane, quali troni¹¹, marcelli¹² e cristi¹³, naturalmente con

11 Trono o anche tron, moneta così chiamata dal doge Niccolò Tron (morto nel 1473) di cui porta al dritto l’effigie. Pezzo d’argento con cui divenne effettiva a Venezia la lira, fino ad allora moneta di conto; è





metalli adulterati. Aveva venduto buona parte di quelle monete a un amico, utilizzando il ricavato anche per comprare legna, cacio e altri generi di prima necessità. Nell'aprile 1504 Cesare Angiolieri sposava Naddina Colombini¹⁴, figlia di quel Naddo che nel 1484 aveva pagato con la vita la sua militanza politica nel Monte dei Nove¹⁵. Da parte di madre Naddina era imparentata con la prestigiosa famiglia degli Aringhieri, essendo figlia di Lucrezia sorella del più noto Alberto Aringhieri, Operaio del Duomo. Varie disavventure personali avevano esaurito le risorse economiche dell'Angiolieri, che spinto dalla necessità, tra aprile e giugno 1507, ebbe l'ardire di falsificare (in maniera grossolana) monete senesi d'argento, i "grossoni"¹⁶. L'Angiolieri, pressato dai creditori, commise l'imprudenza di pagare ai banchieri Chigi un debito di 25 fiorini d'oro, utilizzando



in parte grossoni senesi da lui stesso coniat. Purtroppo per lui i Chigi non tardarono molto ad accorgersene. E poiché il passo dall'alchimia alla magia è breve, – ormai a corto di risorse e di espedienti – Cesare si lasciò tentare dall'idea di far ricorso proprio alla magia per risolvere i suoi problemi. Dopo tutto, per liberarsi di un nemico personale – magari un creditore petulante che pretendeva di essere soddisfatto a tutti i costi, oppure un cambiatore che esaminava con troppa attenzione e perizia le sue monete false – cosa c'era di meglio di un maleficio mortale? Preparò allora due statuine, una di piombo e una di cera, e le sotterrò insieme a caratteri e scritte magiche sotto lo "scalone" dell'Antipor to di Camollia, ai piedi dell'affresco della Vergine, dipinto agli inizi del Trecento da Simone Martini e poi restaurato e ridipinto

l'unica moneta veneziana che, a somiglianza delle contemporanee d'argento degli altri Stati italiani dette testoni, porta come tipo del dritto il busto del principe.

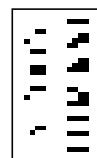
12 Marcello, moneta veneziana d'argento del valore di mezza lira, coniata a partire dal secolo XV.

13 Le monete veneziane che portavano impresso sul verso un'immagine del Cristo erano lo zecchino d'oro e il mattapane d'argento (matapane, matapan).

14 Nell'aprile 1504 Cesare Angiolieri aveva denunciato di aver ricevuto da Naddo Colombini il pagamento di fiorini 600 a titolo di dote per la figlia Naddina, sua futura sposa.

15 Naddo Colombini fu decapitato nel giugno 1484 e i suoi beni confiscati a beneficio del Comune. Sulle vicende politiche cittadine della fine del secolo XV, si veda Pecci, 1755: 1ss. Dalla confisca dei beni di Naddo fu esclusa una quota assegnata alla moglie Lucrezia come restituzione della sua dote; tale operazione fu fatta con l'approvazione della Balìa.

16 Sulle monete in uso a Siena, si vedano Del Mancino, 1967: 139-153; Toderi, 1992: 283-403; Balbi De Caro - Angeli Bufalini 2001.





più volte nel corso dei secoli. La sacra immagine, particolarmente cara a San Bernardino, all'epoca delle vicende di Cesare Angiolieri era ancora oggetto della devozione popolare, tanto che presso l'Antiporto il 2 luglio e in altri giorni dell'anno si celebravano uffici divini.

L'Angiolieri era certamente convinto che l'efficacia dei suoi malefici venisse in qualche modo potenziata dalla vicina immagine della Vergine e dai riti sacri che si celebravano in quel luogo: vi lasciò infatti sepolte le sue fattezze per mesi. Forse il suo nemico era solito passare sotto l'Antiporto di Camollia e il maleficio avrebbe dovuto annientarlo, ma le cose non andarono come il "mago" senese sperava e, di fatto, non successe nulla. Anche contro il suo ricettatore, "colpevole" di essersi rifiutato di smerciare i "grossoni" senesi falsificati, l'Angiolieri preparò un'immagine magica per accecarlo: un paio di occhi trafitti forse dai chiodi. Anche questa volta la malia risultò inefficace.

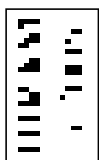
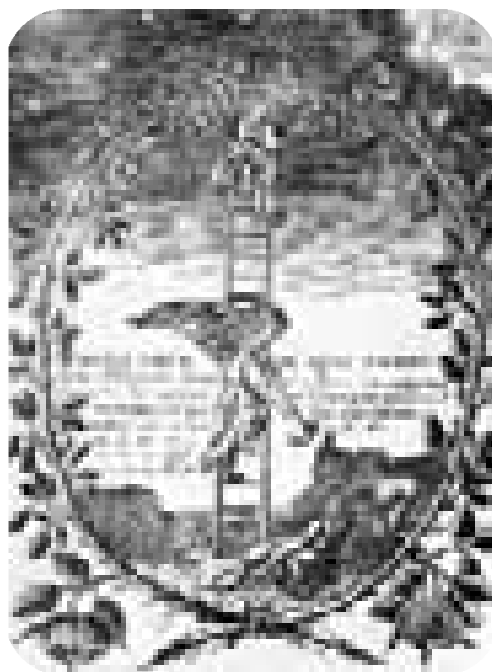
Alla fine gli Ufficiali di custodia e regime furono informati delle sue malefatte e presero visione delle monete false e degli stampi preparati per coniarle. Disposero di sottoporlo a stringente interrogatorio; era il 25 ottobre 1507. Messo alle strette, l'Angiolieri confessò tutto. Il 29 ottobre 1507 gli Ufficiali di custodia e regime, poiché i rea-

ti accertati erano assai gravi, ritennero opportuno chiedere un *consilium* al giudice dei malefizi, Galeazzo Maria da "Vezano", e alcuni giorni dopo gli delegarono direttamente la causa.

Galeazzo Maria procedette subito all'*inquisitio*, contestando all'Angiolieri la falsificazione di monete senesi e forestiere e i vari malefici operati. E il 4 novembre, appena due giorni dopo il decreto di delega, sottoponeva l'imputato ad interrogatorio. Cesare Angiolieri, spontaneamente e sotto giuramento, confessava allora di essere colpevole di tutti i reati contestatigli, pur sapendo di rischiare la pena

di morte. Forse, poco prima di comparire davanti al giudice, un qualche crudele strumento di tortura lo aveva convinto a confessare senza indugi.

A nulla valse la disperata difesa che suo fratello Conte pronunciò il 9 di quel mese davanti al giudice dei malefizi nel tentativo di salvargli almeno la vita. Le monete coniate da Cesare non erano veri e propri falsi – diceva Conte – ma opere alchemiche, frutto della sua perizia in quell'arte. La pratica trasmutatoria, dunque, veniva presentata come efficace, o quanto meno capace di produrre davvero "qualcosa". Aggiungeva che non c'erano comunque monete imperiali e che, pertanto, la pena prevista dagli statuti senesi non doveva essere quella capitale, ma una più mite.





Galeazzo Maria da “Vezano”, dopo aver riflettuto cinque giorni, il 14 novembre di quell’anno 1507 pronunciò la sentenza. Memore della limitazione impostagli dagli Ufficiali di custodia e regime, che non volevano la pena del fuoco ma una meno crudele, ordinò che Cesare Angiolieri fosse condotto nel Mercato Vecchio e decapitato. Disposse inoltre che tutti i suoi beni fossero confiscati a beneficio del Comune. La sentenza di morte fu puntualmente eseguita il giorno seguente.

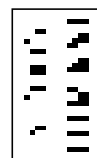
Una preziosa saccuccia

È verisimile che per tutto il Cinquecento, ed anche oltre, come del resto in tante altre parti d’Europa, la magia trovasse a Siena moltissimi adepti. Ne fanno fede, tra l’altro, due voluminosi procedimenti giudiziari del XVI secolo conservati presso l’Archivio arcivescovile di Siena. Il primo è datato 1541 ed è relativo a un raccapricciante caso di negromanzia in cui intervengono, ciascuno relativamente alle proprie competenze, sia il vicario del vescovo sia gli Otto di guardia, denominazione all’epoca attribuita al tribunale degli Ufficiali di custodia.

Nel marzo 1541 Piazza del Campo fu teatro di un’esecuzione esemplare: dalle carceri del Palazzo pubblico un carro conduce al luogo del supplizio un condannato a morte. Il carro esce al Chiasso Largo, fa il giro intorno alla Piazza e vi rientra passan-

do dalla Costarella. Lungo il tragitto il boia arroventa le tenaglie sui carboni ardenti e poi le avvicina al condannato, ma senza toccarlo. L’uomo è moribondo, sfinito dagli interrogatori, dalla tortura, da almeno due tentativi di suicidio e dal lungo digiuno: il suo fisico non reggerebbe quel crudele tormento; è invece opportuno che giunga ancora vivo nel centro della Piazza, dove è pronta la catasta di legna per il rogo. Arrivati lì, il boia lo strozza appendendolo a una colonna, ma il canape, inopinatamente, si spezza prima che il condannato muoia; è quindi necessario ripetere l’operazione. Quindi il boia dà fuoco

alla legna e le fiamme avvolgono quel corpo ormai esanime. Infine lancia sul rogo anche la “saccuccia” del condannato con dentro libri e scritture. I particolari scenografici e il luogo scelto per il supplizio rivelano la precisa volontà di dare un valore particolarmente significativo a quell’esecuzione capitale, tale da farla apparire un castigo esemplare in modo che fosse di monito terrificante per tutti. Il condannato era infatti un frate, Sisto da Verze nell’aretino, che si era macchiato di colpe raccapriccianti. Il religioso, che coltivava un pericoloso interesse per la magia nera, accecato dalla cupidigia e dalla brama di potere, aveva praticato esperimenti di negromanzia nella speranza di costringere il diavolo o uno spirito maligno a sottostare ai suoi





voleri. Frate Sisto – tramite Girolamo Moroni, studente napoletano residente alla Sapienza che colti-

vava i suoi stessi interessi – era entrato in contatto con due studenti tedeschi, Martino Trainer e Paolo Hochstetter da Augusta, i quali conoscevano il segreto per “costregnere il diavolo”, almeno così riteneva il frate. I due

tedeschi, esasperati dalle sue insistenze, avevano composto *una baia* [cioè una beffa], *mettendoli variati nomi di varie lingue, formandoli per burla un segreto, acciò che se lo levasse d'intorno*. Quel segreto doveva essere provato su un giustiziato, reo di gravissimi assassinii; se sperimentato su persone normali non avrebbe dato alcun risultato. Il frate decise allora di sopprimere una piccola mendicante e utilizzarne parti del corpo per preparare l'esperimento. Catturato, fu rinchiuso in fondo alla torre del Palazzo pubblico per ordine degli Otto di guardia che, in un primo momento, avevano pensato di inviarlo nelle carceri del vescovado. Poi però, per la gravità e l'eccezionalità del

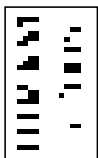


caso, i giudici ritennero opportuno rivendere al proprio tribunale l'onere di quell'in-

dagine, pur nel rispetto delle prerogative delle autorità ecclesiastiche. Dopo vari interrogatori espletati alla presenza del vicario vescovile, durante i quali fu fatto ricorso anche alla tortura, gli

Otto di guardia consegnarono il frate all'autorità ecclesiastica, ma non vollero mai cedere la “sac-cuccia” con le scritture e i libri di negromanzia. Doveva evidentemente trattarsi di materiale estremamente pericoloso, o almeno giudicato tale, che per motivi di ordine pubblico era prudente tenere rigorosamente sotto sequestro della Autorità giudiziaria laica. A distanza di pochissimi giorni, il 12 marzo, il vicario del vescovo Giovanni Francesco Franceschi, dottore di diritto canonico¹⁷, formalizzò l'inquisizione contro frate Sisto contestandogli tra l'altro di aver ucciso la piccola mendicante e di aver praticato incantesimi e malefici contro diverse persone e in vari luoghi. Giudicandolo inde-

17 Il Franceschi, che apparteneva a un ramo della famiglia Pannilini, nel 1525 era candidato al dottorato in giurisprudenza, ma non si sa con esattezza quando prese la laurea. Condotta a insegnare nello Studio già nel 1531, fu uno dei fondatori dell'Accademia degli Intronati, dove era registrato con il nome di Moscone. Per queste notizie, cfr. Minnucci - Košuta, 1989: 501.





gno di ricoprire qualsiasi ufficio e beneficio ecclesiastico, lo depose in perpetuo da ogni carica, in ottemperanza alle leggi canoniche. La secolarizzazione privava il frate da ogni privilegio clericale e quindi la punizione dei suoi misfatti

era demandata al tribunale laico, in questo caso agli Otto di guardia, ai quali fu subito riconsegnato. Il 23 marzo i giudici, come era prevedibile, condannarono frate Sisto alla pena capitale. La punizione del negromante doveva essere esemplare e pertanto ci si preoccupò di determinarne le modalità anche nei particolari più scenografici e come luogo per l'esecuzione fu scelta, non a caso, Piazza del Campo.

Tra alchimia e segreti della luna fissa

Il secondo processo di cui vi è traccia nell'Archivio Arcivescovile di Siena fu quello celebrato nel 1570 da Bernardino Maccabruni¹⁸ vicario del vescovo, affiancato inizialmente da un commissario apostolico. L'anno successivo il caso sarebbe stato

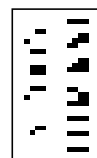
completamente riesaminato da Rinaldo Tolomei, dottore e patrizio senese nonché giudice delegato dal vescovo di Siena.

Il procedimento riguardava ser Pietro Apolloni parroco di San Vincenti in Camollia, che era stato trovato in possesso di alcuni libri proibiti, fra cui un

testo di alchimia, il *Testamentum* tradizionalmente attribuito a Raimondo Lullo; un libro di astrologia divinatoria il cui *incipit* recitava: *Mese di luglio Sole in Leo*; un *Quaterno de' remedii massime contro la peste*; un *Tractatum lapidis* che terminava con il "segreto ad album", la formula per sbiancare il rame e renderlo simile all'argento. Il vicario del vescovo contestò inoltre a ser Pietro di aver allestito in casa sua una bisca per i giochi proibiti; di aver permesso a molte meretrici di frequentare la sua casa; di possedere una "apotissa", "un appunto", con un segreto di magia; di aver esercitato l'arte dell'alchimia eseguendo degli esperimenti; di aver venduto come argento puro verghe di rame sbiancato; infine di aver preparato liquori, acque e "lisci" per donne. Delineando così il ritratto di un



18 Il Maccabruni nell'ottobre 1544 si era laureato in diritto canonico presso lo Studio di Siena (Minucci - Košuta, 1989: 424 e 547). Aveva avuto contatti con esponenti del gruppo sozziniano ed era stato implicato nel processo per eresia intentato nel 1544 a tale gruppo. Nel 1559, si tentò con una macchinazione di coinvolgerlo di nuovo in un processo per eresia, ma anche questa volta fu scagionato e ottenne la libertà provvisoria grazie alle garanzie offerte da alcuni cittadini senesi legati al gruppo sozziniano. Su questo punto, si veda Marchetti, 1975: 51-67, 177.





perfetto “operativo” pronto ad entrare senza tanti scrupoli in molti territori proibiti. Ser Pietro fu confinato per due anni nella sua parrocchia, costretto a svolgere con continuità e senza distrazioni il ministero di parroco e curatore di anime. Gli fu vietato di praticare l'alchimia e gli vennero sequestrati tutti i libri e le attrezzature. Soltanto in caso di disobbedienza sarebbe stato sospeso a

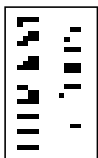


divinis con relativa decadenza dai benefici ecclesiastici. Sentenza assai mite, per altro, ispirata certo dall'intento di correggere mediante una penitenza salutare quel parroco scapestrato e recuperarlo così al suo ministero, in perfetta sintonia con l'esigenza di riforma morale del clero recentemente sancita dal Concilio di Trento. Ma per ser Pietro, personaggio colorito ed estroso, dotato di tutte le virtù e i vizi del parroco vecchio stampo, era impossibile rimanere tranquillo e cambiare radicalmente vita, così dall'oggi al domani. E poi il fascino dell'alchimia, l'arte di mutare in oro i metalli vili, era per lui irresistibile. Ser Pietro riallacciò i rapporti con i vecchi amici esperti di alchimia e riprese ad occuparsi di questa arte con maggiore trasporto di prima. Nella passione per l'alchimia si fondevano insieme interesse culturale e cupidigia, tanto che il parroco ritenne di aver finalmente trovato il modo per fabbricare l'oro. Facendo da intermediario tra alcuni amici che condividevano i suoi stessi interessi, mise in contatto il pittore Bartolomeo Neroni detto il Riccio – che conosceva il segreto della

“luna fissa”, cioè il procedimento per trasmutare l'argento in oro bianco – con un orefice che sapeva fabbricare una tintura d'oro a 24 carati per rendere l'oro bianco simile all'oro buono. D'altra parte Ser Pietro non si sottrasse neppure al fascino del soprannaturale, anche al di là dei confini imposti dalla religione cattolica. In questo campo era ben documentato: infatti era stato trovato in possesso di un libro di astrologia divinatoria, che

concedeva largo spazio alla superstizione; e poi, cosa ancor più grave, conosceva i segreti per evocare i demoni. Elemento base di tale magia era la polvere di pipistrello, ottenuta sottoponendo il corpo di questo animale o parte di esso a vari trattamenti di essiccazione e macinatura. È assai probabile che quella polvere gettata in una lucerna ardente – magari con l'aggiunta di qualche alchemica miscela – producesse odori acri e forti, effetti strani e fuori dal comune, tali da suscitare in chi assisteva all'esperimento l'illusione di trovarsi in presenza di esseri soprannaturali. Infine ser Pietro conosceva il segreto per preparare la polvere che brucia sull'acqua, esperimento di sicuro effetto se compiuto in determinate condizioni e di fronte a spettatori suggestionabili.

Nell'agosto 1571 il vescovo di Siena delegò a Rinaldo Tolomei, dottore e patrizio senese, l'onere di rinnovare il processo già intentato contro ser Pietro. Nel corso della sua difesa il parroco disse, tra l'altro, che si era interessato dell'alchimia non per lucro, ma per diletto (*causa recreationis*) e per aiutare i poveri nelle loro malattie, come si





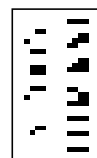
poteva facilmente dedurre dal fatto che aveva distillato oli e liquori. Del resto, aggiungeva, non era il solo a Siena ad interessarsi di tali cose. Escluse sempre con caparbia di aver tentato esperimenti di magia, cercando di minimizzare la cosa: *Non me ne diletto, perché non sono in età di far burle*. A sua difesa ser Pietro citò nove persone: tre preti, due orefici e vicini di casa o parrocchiani. Tutti bravi cittadini, osservanti i precetti della Chiesa, che si erano confessati e comunicati più volte durante l'anno. Cercarono tutti di minimizzare la faccenda dei libri proibiti, affermando che ser Pietro li aveva tenuti non per malizia, ma per inavvertenza. Esclusero poi categoricamente e con enfasi qualsiasi sospetto di eresia nei suoi confronti. È assai probabile che a ser Pietro, al termine di quel secondo processo, sia stato inflitto un severo castigo, ma non sappiamo quale perché manca la sentenza del Tolomei. L'azione delle autorità ecclesiastiche che avevano posto sotto inquisizione ser Pietro era però tesa a far recepire – a lui come a tanti altri parroci dell'epoca – i principi del rinnovamento morale voluto dal Concilio di Trento in modo da recuperarlo all'esercizio del suo ministero. E così fu: ser Pietro – forse previa penitenza salutare – fu lasciato a reggere la sua parrocchia dove, qualche anno dopo, avrebbe ricevuto

il vescovo di Perugia Francesco Bossi, nella veste di visitatore apostolico.



In finis

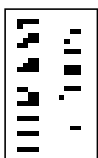
A partire dalla metà del Seicento i casi di pratiche magiche a Siena diventano sempre più rari. Forse per il processo di razionalizzazione imposto, in ambito ecclesiastico e non solo, dalle disposizioni fissate dal Concilio di Trento. Forse perché la formidabile tensione che aveva spinto, dalla seconda metà del '400, alla costruzione dell'uomo nuovo, artefice del proprio destino, si era ormai, irrimediabilmente esaurita. O forse semplicemente perché, con l'avvento della rivoluzione scientifica, cominciava a maturare *nei confronti dell'antichità, un atteggiamento assai diverso da quello degli umanisti*. Tanto che *nel momento stesso in cui fanno ricorso ai testi dell'antichità Bacone e Cartesio*, ossia gli antesignani, con Galileo, della scienza moderna, *negano il carattere esemplare della civiltà classica*¹⁹, con il suo modo di intendere **viva** la natura. Come avrebbe scritto John Dryden, era ormai nata una “nuova natura” che nulla aveva in comune con quella già proposta dal *Corpus Hermeticum* e sulla quale, anche attraverso la magia, si era esercitato per un paio di secoli l'*homo novus* di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico della Mirandola.





Riferimenti bibliografici

- Balbi De Caro, S. - Angeli Bufalini, G. (2001) *Uomini e monete in terra di Siena*, Pisa.
- Ceppari Ridolfi, M.A. (1999) *Maghi, streghe e alchimisti a Siena e nel suo territorio (1458-1571)*, Siena.
- Ceppari Ridolfi, M.A. (2003) *Siena e i figli del segreto incantesimo. Diavoli, streghe e inquisitori all'ombra del Mangia*, Siena.
- Corpus Hermeticum* (2005) a cura di I. Ramelli, Trattato X, Milano.
- Del Mancino, A. (1967) *I grossi da soldi otto e da soldi sette della zecca di Siena battuti dal banco di Andrea Capacci*, in *Rivista italiana di Numismatica*, vol. XV, serie quinta, LXIX, pp. 139-153.
- Garin, E. (1976) *Medioevo e Rinascimento*, Firenze.
- Marchetti, V. (1975) *Gruppi ereticali senesi del Cinquecento*, Firenze.
- Minnucci, G. - Košuta, L. (1989) *Lo Studio di Siena nei secoli XIV-XVI. Documenti e notizie biografiche*, Milano.
- Pecci, G.A. (1755) *Memorie storico-critiche della città di Siena*, Siena (rist. anastatica, Siena 1988).
- Piccolomini, P. (1908) *Documenti senesi sull'inquisizione*, in BSSP, XV, pp. 233-245.
- Piccolomini, P. (1908) *Documenti vaticani sull'eresia di Siena durante il secolo XVI*, in BSSP, XV, pp. 295-305.
- Piccolomini, P. (1910) *Documenti del R. Archivio di Stato in Siena sull'eresia in questa città durante il secolo XVI*, in BSSP, XVII, pp. 3-35.
- Piccolomini, P. (1910) *Documenti fiorentini sull'eresia in Siena durante il secolo XVI [1559-1570]*, in BSSP, XVII, pp. 159-199.
- Pico, G. (1942) *De hominis dignitate, Heptalus, De ente et uno, scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze.
- Pulci, L. (1989) *Il Morgante maggiore*, Milano.
- Rossi, P. (2004) *La nascita della scienza moderna in Europa*, Bari.
- Sanesi, G. (1896) *Un episodio di eresia nel 1383*, in BSSP, III, pp. 384-388.
- Sanesi, G. (1899) *Un notaio usuraio processato per eresia*, in BSSP, VI, pp. 497-509.
- Severino, G. (1974) *Note sull'eresia a Siena fra i secoli XIII e XIV*, in *Studi sul Medioevo cristiano offerti a R. Morghen per il 90° anniversario dell'Istituto storico italiano [1883-1973]*, Roma, pp. 889-905.
- Toderi, G. (1992) *Le monete della Repubblica di Siena (1180-1559)*, in *Le monete della Repubblica senese*, Siena, pp. 283-403.



Cultura ermetica e spiritualità “altre” a Siena nel Rinascimento

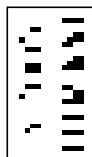
di **Vinicio Serino**
Università di Siena

The present contribution reconstructs the relationship that, during five lustra, were built between the Hermetic culture and the Sienese society; this was a particularly intense period, when the passage from the Medieval to the Modern Era took place. In this context a decisive role was played by the worker of the Cathedral Alberto Aringhieri who, through a program of interventions made between the 1480 and the beginning of 1500, depicts on the floor of the Cathedral the pillars of an “alternative philosophy”. He used simultaneously images with a deep symbolic content with writings taken from the ancient pagan culture; a really “other” vision of the world which, with the ten Sibyls, a sort of prophetesses of the time to come, announces not only the next appearance of epochal changes - according to the astrologists it was the 1484, the annus horribilis of the conjunction of Jupiter and Saturn in Scorpion - but it also proposes an initiation route that, by means of episodes as death, resurrection and passion, contributes to the constitution of a christus. Not the incarnate god of the nova religio, but the “anointed”, the consecrated, the person who has the access to the “sacred Mysteria”.

These “sacred Mysteria” were comprised in the Corpus Hermeticum just translated by Marsilio Ficino, whose a great evidence is offered by the Sienese intarsia of Hermes Mercury Trismegistus. It is a true rareness inside of a Christian temple, that expresses truths only apparently coherent with the doctrinarian orthodoxy, but totally revolutionary. Particularly, in the marble table where Hermes places his left hand, two passages taken from the Asclepius and the Pimander are inscribed and, at a first and superficial reading, they seem to refer to the trinity. Instead, if they are traced back to their original context, they introduce the theme of a Creator God, able to “make” a second god who is not Christ but the world, and a third god who is not the Holy Spirit but man.

All these are very interesting arguments, thinking that, in a few time and from Siene itself, the religious reformer Fausto Paolo Socino will declare the Eternal as the only God, and confining Jesus Christ to the role of revealer of the celestial goodness that, by its example, traces the way to the salvation of mankind.

The last “exploit” of Alberto Aringhieri was the realization of the intarsia differently called of the “Hill of Virtue”, of “Fortune”, of “Knowledge”, where he condenses the sense of his own initiation path at the end of which, for those who were humble, ready to sacrifice themselves and detached from earthly metals, the prize is the great knowledge of interior enlightenment.





Una immagine molto apprezzata

Non vi è praticamente opera di raccolta e commento dei testi del *Corpus Hermeticum* -

che non faccia ricorso, solitamente nella prima di copertina, alla tarsia marmorea del Duomo di Siena rappresentante Ermete Mercurio Trismegisto, il signore della scrittura, della magia e di ogni sapere, la trasposizione, nella cultura greca e romana, del dio egizio Toth dalla testa di ibis. Una tarsia verosimilmente realizzata intorno al 1488, opera attribuita al genio di Giovanni di Stefano, uno degli artisti più rappresentativi della cultura rinascimentale senese, che fa bella mostra di sé esattamente davanti all'ingresso principale della Cattedrale dell'Assunta.

Non vi è alcun dubbio che uno dei tre personaggi ivi rappresentati sia proprio Ermete, dal momento che una provvidenziale scritta apposta al di sotto del riquadro ammonisce il visitatore che lì è effigiato *Hermes Mercurius Trimegistus / Contemporaneus Moysi*. Introducendo quindi, nella già complessa vicenda un ulteriore, fondamentale elemento di riflessione, costituito appunto dall'accostamento di quella divi-

nità dai formidabili poteri magici, ma anche dalle sterminate conoscenze in ambito astrologico ed alchemico con Mosè: del suo rapporto, qui definito "di contemporaneità", con colui che condusse il popolo eletto dall'Egitto alla Terra promessa.



La cosa è di per sé abbastanza singolare se è vero che le immagini di Ermete all'interno dei templi cristiani sono non solo una rarità bizzarra, ma addirittura il segno di una irraguardosa inosservanza verso le prescrizioni di Agostino d'Ippona che, come ricorda F. Yates riprendendo alcuni passi del *De civitate Dei*, attacca lo stesso Ermete [...] per aver lodato le pratiche magiche

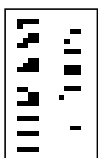
con cui gli Egiziani infondevano spiriti [aerei] o demoni nelle statue degli dei, rendendole, così, animate e trasformandole a loro volta in divinità¹. Sì che, pur apparendo come un profeta dell'avvento del Cristianesimo era comunque accecato dalla sua ammirazione per l'idolatria egiziana ed era il diavolo a suggerirgli la profezia della futura distruzione di essa².

D'altra parte Agostino aveva espresso queste negative opinioni – che di certo mettevano in difficoltà i molti devoti ammiratori degli scritti ermetici³ – anche con riferimento ad altri personaggi della cultura

1 Yates, 1989: 22-23.

2 Yates, 1989: 23.

3 Yates, 1989: 23.





pagana che avevano preannunciato l'avvento del dio incarnato.

Se si dice che la Sibilla, o le Sibille, Orfeo e un certo Ermete che non conosco, nonché i vati o i teologi o i sapienti o i filosofi dei Gentili abbiano predetto o affermato delle verità sul Figlio di Dio o sul Padre Dio, ciò può servire per confondere la vanità dei pagani, non certo per abbracciarne l'autorità. Noi infatti mostriamo di venerare quel Dio del quale non poterono tacere neppure coloro che in parte si permisero di insegnare agli altri pagani, loro fratelli, a venerare gli idoli e i demoni, in parte non osarono proibirne il culto⁴.

E non vi è dubbio, da questo punto di vista, che Ermete fu esattamente il capostipite di coloro che insegnarono la venerazione di idoli e demoni, almeno secondo la fede a tutta prova di Agostino.

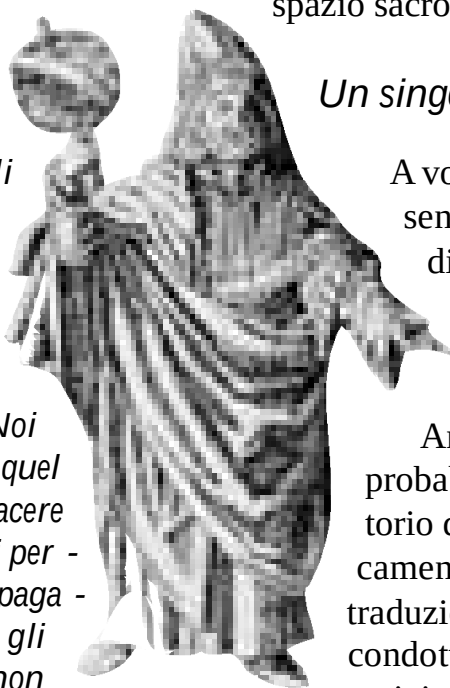
Ed allora perché l'immagine di questo personaggio, che un padre della chiesa sostiene di non conoscere, è lì, all'interno di un tempio cristiano, la casa della Vergine, la *sedes sapientiae* della città? Per di più in una collocazione di tutto rispetto dal punto di vista dell'immaginario simbolico che, come afferma Frances Yates, *vale ad attribuirgli*

una così preminente posizione spirituale⁵ poiché in grado di catturare lo sguardo del fedele appena penetrato all'interno dello spazio sacro.

Un singolare operaio

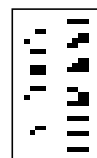
A volere quella ingombrante presenza fu un personaggio straordinario, il vero *ubi consistam* della cultura ermetica in terra di Siena, l'operaio della Cattedrale Alberto Aringhieri. Colui che con ogni probabilità ha introdotto, nel territorio dell'antica Repubblica, praticamente in contemporanea con la traduzione del *Corpus Hermeticum* condotta da Marsilio Ficino su disposizione di Cosimo il Vecchio, la "verità" di Ermete Trismegisto, anche se non è affatto escluso, da alcuni sfuggenti indizi, che "qualcosa" vi fosse anche da prima, come di recente ha ipotizzato Lelia Cracco Ruggini.

Ma chi è Alberto Aringhieri? È il discendente di una facoltosa famiglia che aveva fatto le proprie fortune nella vicina Casole d'Elsa tanto che un suo illustre antenato, Beltramo, detto messer Porrina, si era meritato un importante monumento funebre realizzato, agli inizi del '300, dallo scultore Marco Romano all'interno della locale Collegiata. Da quella famiglia era disceso anche Ranieri, vescovo di Cremona ai primi



4 Agostino d'Ippona 2004.

5 Yates, 1989: 58.





del '300 a testimonianza di un ruolo crescente del casato che, successivamente trasferitosi a Siena, avrebbe occupato, attraverso vari suoi componenti, posizioni sempre più rilevanti nella dimensione politico-istituzionale della Repubblica.

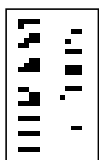
Il padre di messer Alberto, Francesco, era un “curioso”, che coltivava interessi a metà strada tra la scienza e la magia. Lo testimoniano alcune sue lettere dalle quali risulta la competenza che aveva maturato in fatto di erbe più o meno miracolose – in quanto ritenute capaci di combattere la peste o altre patologie tipiche dell'epoca come il mal della pietra – competenza acquisita anche e soprattutto grazie ai continui spostamenti a cui lo costringevano i suoi affari di mercante e la propria attività di ambasciatore al servizio del Comune senese.

Alberto, figlio del “curioso” Francesco, diventerà, intorno al 1480, l'Operaio della Cattedrale, ossia in pratica il Direttore Amministrativo – ma in questo specifico contesto l'espressione è senz'altro impropria – degli imponenti lavori che riguardarono in quegli anni davvero intensi la struttura architettonica e l'impianto iconografico del Duomo di Siena. Uno straordinario cantiere di scienza, arte, cultura nel quale avevano già lavorato, qualche secolo prima, personaggi del calibro di Nicola e Giovanni Pisano, artefici rispettivamente dello splen-

dido pulpito e di parte della facciata marmorea. Ed al quale attesero non pochi esponenti di quella Corporazione dei *Magistri comacini* – un indizio della presenza dei quali è rappresentato dall'altare dei Santi Quattro Coronati posto esattamente all'inizio della navata di sinistra, vicinissimo alla tarsia di Ermete – probabili (?) artefici del *fiat* dei tanti misteri che si nascondono in quella autentica foresta di simboli che è la cattedrale senese.

Dieci Sibille annunciatrici

Per altro, già prima della realizzazione di Ermete, Alberto Aringhieri aveva impresso il proprio segno nei marmi del Duomo dell'Assunta facendo incidere, tra il 1482 ed il 1483, e sempre sul pavimento della Cattedrale, dieci Sibille, le profetesse dell'antichità tratte dalle *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* di Marco Terenzio Varrone (I secolo a.C.). Si tratta, per la precisione, della Sibilla Delfica, della Sibilla Cimmera, della Sibilla Cumana, della Sibilla Eritrea, della Sibilla Persica, della Sibilla Libica, della Sibilla Ellespontica, della Sibilla Frigia, della Sibilla Samia, della Sibilla Albunea. Ma l'ordine con cui si susseguono all'interno del duomo senese è completamente diverso rispetto a quello proposto dal suddetto Marco Terenzio Varrone. Ed ancora diverso da un altro “percorso sibillino”, aperto una ventina d'anni prima da Sigismondo Malatesta, in quel di Rimini, nel suo celebre





Tempio – che tanto aveva colpito il Papa umanista Pio II sì da dichiarare *non sembra un Tempio di Cristo, bensì di fedeli adoratori del demonio* – egualmente formato dalle stesse enigmatiche sacerdotesse, ma rappresentate secondo una sequenza del tutto diversa rispetto a quella di Siena.

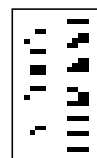
E questo è un primo, importante segno della logica che sembra abbia guidato il disegno di Alberto Aringhieri. Il quale potrebbe aver voluto ivi collocare quelle annunciatrici dei tempi a venire, e che la dottrina cristiana concepiva solo – come aveva del resto affermato Agostino – per aver vaticinato il futuro avvento del Cristo, salvatore dell'umanità, allo scopo di lanciare, ai propri ignari concittadini, un enigmatico messaggio sul loro futuro prossimo. Le dieci profetesse, infatti, furono realizzate tutte tra l'anno 1482 e l'anno 1483, come è tra l'altro testimoniato dai pagamenti corrisposti a favore degli artisti coinvolti. *Quinque Sybillae Positae Sunt Anno Domini 1482*, è iscritto sul pavimento marmoreo, esattamente alla destra della navata centrale per chi entra. Altre cinque alla sinistra nell'anno del Signore 1483. Ufficialmente per annunciare l'avvento di Cristo. Ma vi è chi ha avanzato, e non senza autorevolezza, una ben diversa ipotesi: l'"ordito" di Aringhieri sarebbe stato infatti



concepito per una considerazione di carattere astrologico. Perché il 1484 veniva preannunciato come un *annus horribilis*, l'anno di epocali sommovimenti prodotti dalla nefasta congiunzione di Giove e Saturno in Scorpione, temibilissimo segno di morte e di cambiamento. Le Sibille, misteriose annunciatrici, collocate emblematicamente in quello spazio ed in quel tempo, dovevano servire ad avvertire il mondo dei tremendi rischi incombenti.

È molto probabile che Aringhieri acquisisse queste "competenze astrologiche", grazie a Luzio Bellanti, notissimo astrologo senese di quel periodo, rimasto celebre per la disputa che lo aveva opposto a Pico della Mirandola in tema di Astrologia divinatoria⁶.

Tra l'altro al figlio del grande operaio della Cattedrale era stato imposto proprio il nome di Luzio. Anche se, dall'estratto dei Battezzati della famiglia Aringhieri, come risulta da un prezioso documento *formato ed eseguito per ordine, con direzione, et assistenza, et a spese* dall'abate Galgano Bichi e terminato nel mese di maggio dell'anno 1713 dal Prete Tommaso Mocenni curato della Parrocchia di S. Niccolò a Maggiano, al 1482 è attestato un solo Luzio ma senza alcuna specificazione della paternità. Molto probabilmente, comunque, si





trattava proprio del figlio di Alberto, personaggio destinato a diventare tristemente in città celebre molti anni dopo la morte del suo illustre padre, essendosi macchiato di tradimento in occasione di una delle tante guerre che opponevano Siena alla (sempre) odiata Firenze.

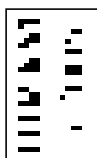
La pista astrologica è stata battuta da Ioan Couliano con la citazione di una celebre profezia di Joannes de Clara Monte che annunciava la nascita del piccolo profeta di Germania. Un essere dotato di “grande saggezza”, ma anche capace di schizzare, *al pari di uno scorpione, il veleno che ha nella coda*⁷. Couliano azzarda la identificazione di questo profeta con Martin Lutero, l’artefice della rottura della unità della Chiesa romana e che, con l’affissione delle sue novantacinque tesi, certamente avrebbe contribuito non poco a scompaginare i delicati equilibri religiosi, ma anche politici ed economici, della vecchia Europa. Anche se per la storia, il ribelle agostiniano seppure nato il 10 Novembre, ossia sotto il segno del malefico Scorpione, avrebbe in qualche modo anticipato di un anno le previsioni di Bellanti ed Aringhieri, avendo visto la luce, appunto, nel 1483 e non, come era stato preconizzato, nel 1484. Non vi è comunque dubbio che la suggestione sia forte, soprattutto in considerazio-



ne della collocazione “anomala” – come già detto anomala rispetto a Varrone, da cui sono tratte – delle Sibille e delle citazioni ivi riportate, per lo più ricavate dalle *Divinae Institutiones* di Lattanzio, che ne illustrano la presenza.

È segno di prudenza evitare con ogni cura di penetrare nel mare magno di questo messaggio la interpretazione del quale, ovviamente, non può che essere meramente ipotetica. Ma sembra comunque utile richiamare l’attenzione su due aspetti particolarmente interessanti che riguardano la prima Sibilla, ossia quella Delfica, connotata da una scritta estremamente eloquente e che recita così: *Ipsum Tuum Co/gnosce Deum / Qui Dei Filius Est*.

È rappresentata nell’atto di reggere una fiaccola, forse per segnalare la irriducibile volontà di illuminare la oscurità di un percorso. Con quel motto di pietra e con quella fiaccola ostentatamente accesa ed innalzata verso l’alto, la Sibilla Delfica riprende l’insegnamento del celebre oracolo di Apollo, che invita a guardare dentro noi stessi. Ma aggiunge qualcosa di più e, dal punto di vista della ortodossia cattolica, non perfettamente in linea: induce cioè il “lettore sensibile” a conoscere, ossia a cogliere nelle profondità più reposte del proprio essere, il





suo dio. Il dio che porta dentro di sé, la scintilla divina di matrice gnostica ed ermetica, ben diversa dalla idea del dio-persona espressa dalla dogmatica cristiana.

Dunque una sorta di insegnamento iniziatico, così come iniziatico sembra il percorso, fatto appunto di 10 stazioni, che Aringhieri invita a battere nel labirinto della Cattedrale di Siena. Partendo dalla Sibilla Delfica per giungere all'ultima, quella realizzata nell'imminenza dell'avvento dell'*annus horribilis*, l'Albunea, dal nome di una fonte che sgorga nei pressi di Tivo-

li. *Sybilla Albunea Quae Tibur/tina Cognominata Est Quod / Tiburi Pro Deo Colebatur*. Ossia “è nominata Tiburtina perché a Tivoli è onorata come un dio”.

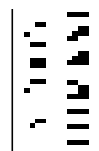
Per “giustificare”, in qualche modo, la presenza delle dieci Sibille si sostiene trattarsi semplicemente di un elegante riferimento alla annunciazione dell'avvento di Cristo da parte della cultura pagana. Ed in tal senso, ossia con riguardo alla vicenda della nascita, della maturità, della passione e morte del Salvatore, viene inteso il loro messaggio, come già detto in genere tratto da Lattanzio. È per altro indubbio – ed anche abbastanza singolare – che è solo nell'ultima, nell'Albunea, appunto, che compare il nome di Cristo: *Nascetur Christus / In Bethlehem Annun/ciabitur In Nazareth / Regnante Tauro Paci/fico Fundatore Quie/tis O Felix Mater Cu/ius Ubra Illum Lacta/bunt*. “Nascerà il Cristo a Betlemme.

Se ne darà l'annuncio a Nazareth durante il regno del toro pacifico fondatore della pace. Felice quella madre i cui seni lo allatteranno”. È l'unico punto di tutto il percorso sibillino in cui viene espressa la parola Cristo. Che, forse, dal punto di vista della cultura “altra” professata da Alberto Aringhieri, poteva rappresentare, nel senso originario che la parola possiede, l'unto. Non Dio quanto, piuttosto, l'iniziato ai santi misteri, annunciato dal fiore di Nazareth e nato nella città del pane, Betlemme, all'epoca del toro pacifico, ordinariamente inteso come

allusione al regno di Ottaviano Augusto ma pur sempre riferibile anche all'omonimo segno astrologico che copre il periodo tra il 21 aprile ed il 21 maggio, quando la primavera è esplosa con tutta la propria forza irresistibile.

Ermete tre volte grandissimo contemporeaneo di Mosè

Ad appena un lustro dalla realizzazione delle Sibille, nel 1488, Aringhieri disponeva per la fattura della più celebre, ed inquietante, delle sue tarsie, quella di Ermete Mercurio Trismegisto. Ermete, o Toth, dio della magia e di ogni sapere è anche, per dirla con lo storico delle religioni Franz Cumont, il dio che *divenne in Egitto il rivelatore della sapienza degli oroscopi, come di tutte le altre specie di conoscenze*. La sua presenza all'interno del Duomo di Siena doveva





costituire, con molta verosimiglianza, una ulteriore “stazione” di un “programma segreto”, costruito col proposito di lasciare, a chi in possesso di occhi per vedere, le tracce (copiose) di una straordinaria cultura, di segno inequivocabilmente ermetico, che, attraverso artisti quali Giovanni di Stefano; astrologi quali Luzio Bellanti; “filosofi” quali lo stesso Aringhieri deve aver certamente allignato in Siena per almeno un venticinquennio, proponendosi come una sorta di non dichiarata alternativa alla ortodossia cristiana. Per gente raffinata e di grandi letture come l’Aringhieri la scienza di Ermete fu, o almeno questa è la sensazione che avverte chi scrive, una vera e propria concezione del mondo rivelata ai fedeli, come dice Cumont, attraverso una *oscura letteratura* [...] *apparentemente sviluppata tra il 50 a.C. ed il 150 d.C.*⁸.

Da questa “oscura letteratura” Aringhieri trasse alcuni insegnamenti che fece apporre nella tarsia marmorea della Cattedrale, esattamente sulla tabella, sorretta da due sfingi, simbolo della segreta sapienza d’Egitto, che tengono “curiosamente” intrecciate le rispettive code. Sopra questa tabella Ermete pone la mano sinistra, la mano del cuore, mentre consegna a due per-

sonaggi – ordinariamente intesi come la Tradizione orientale e quella occidentale –

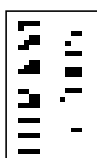
“le leggi e le lettere dell’Egitto”, secondo il noto passo tratto dal *De natura deorum* di Marco Tullio Cicerone. Come dire, quindi, tutta la sapienza del popolo delle piramidi. Sapienza che, appunto, viene in qualche modo condensata nella tabella con la scelta di due passi del *Corpus Hermeticum*, tratti rispettivamente da due

libri riconducibili allo stesso *Corpus*, l’*Asclepio* ed il *Pimandro*. Sull’argomento, come è noto, la Yates ha lasciato pagine davvero illuminanti⁹. Chi scrive si limiterà a svolgere solo alcune personali osservazioni. In primo luogo su di un’altra tabella, collocata immediatamente dopo l’accesso alla soglia centrale del Duomo, e quindi prima rispetto alla tarsia di Ermete, dove si legge questa scritta ammonitrice: *Castissimum Vir/ginis Templum / Caste Memento / Ingredi*. Che, se viene intesa sulla falsariga del “senso” attribuitogli da Alberto Aringhieri, almeno così come viene concepita in questa sede, sembra proprio un invito di carattere iniziatico, rivolto a colui che sta per penetrare all’interno del Tempio e che, appunto, deve accedervi, castamente. Ossia purificato, liberato da tutte le scorie – dai



8 Cumont, 1990: 81.

9 Yates, 1989: 56-58.





“massonici” metalli – che potrebbero ostacolarne il suo incontro col sacro. Frederick Ohly, con una ipotesi di grande suggestione, sostiene che quel *Templum* molto semplicemente riproduce, simbolicamente, il Tempio realizzato per il Re Salomone da Hiram il costruttore, uno *spazio dei tempi in cui tutte le età e tutte le epoche di grazia della storia della salvezza si ritrovano raccolte in un tutto secondo un ordine significativo* [...]. Uno spazio che, grazie alle immagini impresse sul pavimento, “fino alla soglia dell’altare” maggiore rappresenta un vero e proprio “libro aperto della preistoria di Cristo”¹⁰.

Alberto Aringhieri ha allora, probabilmente, inteso arricchire questo libro con molte pagine tratte da saperi poco in linea con quelli della ortodossia ecclesiale. Al tempo stesso, però, ha voluto esprimere il senso di separazione, di dimensione “altra” di quel luogo, invitando chi vi penetrava ad un atteggiamento di *castitas*, variamente interpretabile in rapporto alle conoscenze ed alle convinzioni di ciascuno. Ermete, nelle sembianze di un vecchio saggio, con

un copricapo dalla foggia singolarmente analoga alla c.d. “Corona bianca dell’Alto Egitto”, offre ai due personaggi che sembrano pendere dalle sue labbra, le leggi e le lettere di Egitto, come già detto secondo la nota citazione tratta dal *De natura deorum*.

La interpretazione classica, ispirata da un erudito senese, Alfonso Landi, che nella seconda metà del Seicento “raccontò” il Duomo di Siena, vuole che si tratti di due rappresentanti della “gentilità” e che quello velato sia, addirittura, una donna¹¹. Ma sono possibili anche altre spiegazioni, se si fa mente locale al fatto che la iscrizione sottostante connota Ermete Mercurio Trismegisto come “contemporaneo di Mosè”. Si dice per sottolineare il rapporto del grande Legislatore ebreo con il mondo Egizio, con la sua cultura, appunto “le leggi e le lettere” – giacchè *Mosè fu ammaestrato in tutta la sapienza degli Egiziani, ed era potente in parola ed opere*¹² – e quindi, in certo qual modo, per giustificare la ingombrante presenza all’interno di un tempio cristiano. D’altra parte Marsilio Ficino, nel suo *De Christiana religione*, non esita ad affermare

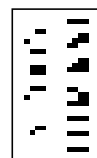


10 Ohly, 1979: 28.

11 Landi, 1992: 66.

12 Atti, 7,22.

13 Ficino, 1484: cap.26.





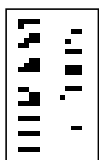
che *qualunque cosa si legge di Mercurio Trismegisto dimostra essere stata in Moyse: et da Moyse facta. Et che lui fu esso Mercurio et fu chiamato ancora Museo*¹³. Quei due personaggi, allora, e proprio per sanzionare la saldezza di questo rapporto, potrebbero essere lo stesso Mosè, la guida del popolo di Israele, e suo fratello Aronne, introdotti ai segreti di Toth, ossia al *Corpus Hermeti-cum*, con tutte le relative conoscenze astrologiche, alchemiche, teurgiche, magiche.

Per altro, aderendo, sia pure in parte, alla ipotesi formulata dal Landi che vede nella figura bendata rappresentata sullo sfondo una donna, si potrebbe ipotizzare che si tratti di Maria, Maria la sorella di Mosè, raffigurata da Giovanni Pisano sulla facciata della Cattedrale e che una consolidata tradizione medievale identifica con l'alchimista inventrice del celebre "bagno di Maria".

Aringhieri, forse, ed ovviamente ad uso e consumo di quanti erano in grado di capire – e certamente non dovevano essere molti – ripropose in questo modo la sua "verità", una verità di chiara matrice ermetica, sulle autentiche radici – come chiamarle, intellettuali? culturali? spirituali? – del Cristianesimo. Da questo punto di vista è particolarmente invitante la verità enunciata da Ermete nella tabella sulla quale poggia la mano sinistra e che viene sorretta da due sfingi

con le code singolarmente intrecciate in una sorta di numero otto. *Deus Omnium Creator / Secum Deum Fecit / Visibilem Et Hunc / Fecit Primum Et Solum / Quo Oblectatus Est Et / Valde Amavit Proprium / Filium Qui Appellatur / Sanctum Verbum*. Ossia "Dio, creatore di tutte le cose, fece un secondo dio [secum è abbreviazione di secundum]. Lo fece primo e solo. In lui si è compiaciuto e molto amò il proprio figlio, che viene chiamato Spirito Santo". Ad una prima rapida e frettolosa lettura la scritta

parrebbe del tutto legittima, alludendo alla persona del Padre, alla persona del Figlio, alla Persona dello Spirito Santo. Ma le cose sono molto più complesse – molto più ermeticamente complesse – di quanto non appaia *ictu oculi*. In primo luogo perché il Figlio, seconda persona della Trinità, non è stato "fatto" dal Padre in quanto, come recita il Credo Niceno, è *Dio da Dio, Luce da Luce, Dio vero da Dio vero, generato, non creato, della stessa sostanza del Padre*. Al riguardo è quanto meno curioso osservare che l'eresia ariana si fonda proprio sulla negazione della consustanzialità del Figlio col Padre e sulla convinzione che ci sarebbe stato un "tempo" senza il Figlio. Né, d'altra parte, per restare sempre nell'ambito della ortodossia ecclesiale, il Figlio "è appellato" Spirito Santo, in quanto lo Spirito Santo è la terza persona della Trinità.





È qui che comincia a trasparire la “manipolazione ermetica” operata – nel senso “sottile” che la parola *opus* possiede – da Alberto Aringhieri.

Dare la sensazione di affermazioni di primo livello, in linea con le verità ufficiali, nascondendo invece affermazioni di segno ben diverso, coerenti con la logica dei “messaggi oscuri”. Esattamente come per le Sibille, la loro sequenza, il contenuto delle scritte che accompagnano il loro cammino.

Infatti la scritta è tratta, come appunto notato a suo tempo da F. Yates, da due passi del *Corpus Hermeticum* e non dai sacri testi della Religione cristiana. Anzitutto dall'Asclepio dove Ermete così si rivolge all'indirizzo del proprio interlocutore:

Ascolta dunque, Asclepio. Il Signore e Creatore di tutte le cose, che correttamente chiamiamo Dio, fece un secondo dio dopo di Sé, un dio che si può vedere e avvertire coi sensi [chiamerei questo secondo dio 'sensibile' non perché sia dotato esso stesso di sensibilità... ma perché si presenta al senso di chi lo vede]. Poiché dunque Dio fece questo dio, il primo derivato da Sé e al contempo il secondo dopo di Sé, e gli parve bel -

lo, in quanto era assolutamente colmo della bontà di tutti gli esseri, prese ad amarlo come figlio generato dalla sua stessa divinità¹⁴.



Particolarmente rilevante poi, per la migliore comprensione della sottile operazione condotta da Alberto Aringhieri, la parte che segue immediatamente, ossia:

Dunque, Dio, essendo così grande e buono, volle che ci fosse un altro essere che potesse contemplare quel dio che aveva tratto da se stesso, e creò l'essere umano, imitatore al contempo della sua ragione e della sua sollecitudine¹⁵.

Ancora più oltre, sempre ammonendo Asclepio, Ermete afferma in maniera assolutamente esplicita:

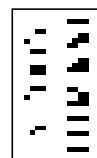
Il Signore dell'eternità è il primo Dio; il secondo è il mondo, e l'uomo è il terzo¹⁶.

È evidente che le cose – ossia le verità espresse da Ermete nella tarsia senese – sono molto più complesse di quanto non appaiono ad una lettura del tutto superficia-

14 *Corpus Hermeticum*, 2005: 527.

15 *Corpus Hermeticum*, 2005: 527.

16 *Corpus Hermeticum*, 2005: 531.





le. Quel secondo dio con la minuscola, fatto ossia creato, dopo di Sé – a differenza del Figlio e dello Spirito che sono invece generati e che per questo condividono la stessa

sostanza del Generante – è quindi il mondo. E il terzo dio, santificato dallo Spirito che gli è stato insufflato, è l'uomo. L'idea di Dio, l'idea del mondo, l'idea dell'uomo, ecco le tre dimen-

sioni della filosofia classica alle quali sembra fare riferimento il dotto operaio della Cattedrale di Siena non separate ma collegate dal *Deus omnium creator*. In perfetta coerenza con lo spirito rinascimentale dove, come rileva Giuseppe Vatri, è *Ermetista* ciò che lega i differenti piani di una realtà, unica in se stessa, ma moltiplicata in livelli ricchi di corrispondenze reciproche [...]. E dove esiste una *Catena Aurea* che lega tutte le manifestazioni del mondo, della quale l'Uomo è il punto nodale¹⁷, sì da esprimere, appunto il *sincretismo rinascimentale*, il gusto per la conoscenza nuova e unificante con la conseguente liberazione dal rispetto medievale per l'ordine, per i sistemi, per le risposte definitive¹⁸.



Ma c'è di più. La parte finale della iscrizione, *qui appellatur sanctum verbum*, sembrerebbe tratta da un'altra parte del *Corpus Hermeticum*, ossia il Pimandro.

Qui Pimandro, il *Nous* della sovranità assoluta¹⁹, dichiara essere la "luce", il *Nous* [...] Dio precedente alla sostanza umida comparsa dalle tenebre. E che il *Logos luminoso* proviene dal *Nous* è il figlio di Dio. Inoltre, afferma ancora Pimandro rivolto al suo interlocutore, che *quanto in te vede e ode è il Logos del*

Signore, e che il *Nous* è Dio Padre: essi non sono separati l'uno dall'altro; la vita, infatti, è l'unione di questi due²⁰. Questo "Logos del Signore" è, appunto, quello che viene appellato *Sanctum Verbum* nella tabella della tarsia senese. Ed è particolarmente interessante osservare come è proprio grazie a questo *Logos* che si vede e si ode giacché, dal Trattato XI, si ricava che Dio [...] è una forma [idea] incorporea, invisibile in se stessa ma principio di tutte le forme visibili. Quindi, il pensiero divino contiene l'universo intero contenendo se stesso. E se l'anima ha il potere di abbracciare ed anche di superare con il pensiero tutto l'universo, a maggior ragione il pensiero divino è dotato di una capacità infinita²¹.

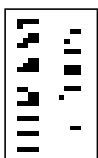
17 Vatri, 2000: 25.

18 Vatri, 2000: 24.

19 *Corpus Hermeticum*, 2005: 77.

20 *Corpus Hermeticum*, 2005: 79.

21 *Corpus Hermeticum*, 2005: 299, Presentazione del Trattato XI.





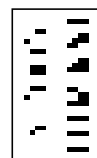
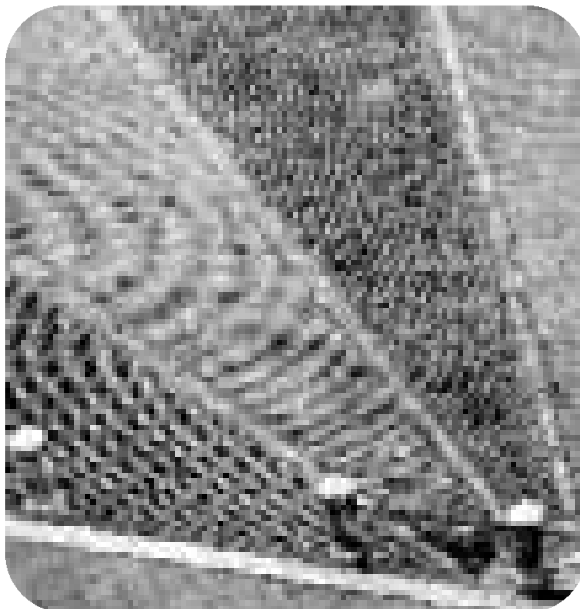
Più precisamente *tutti gli esseri sono in Dio, ma non come se fossero situati in un luogo (poiché il luogo è un corpo, e un corpo immobile, e le cose ivi situate non hanno movimento): sono situati in un altro modo nella facoltà rappresentativa incorporea*²². Insomma una sorta di Panenteismo che spiega bene il senso dell'ammonimento della Sibilla Delfica, colei che apre il percorso iniziatico voluto dall'Aringhieri. È evidente che l'invito a conoscere il proprio dio, il dio che ciascuno porta in sé, è possibile in quanto, quali "figli di Dio", "tutti gli esseri sono in Dio" ed in questo modo, attraverso il processo di visitazione interiore – *Visita interiora terrae rectificando invenies occultum lapidem* – ciascuno può tornare a Lui, Fonte primigenia.

Su di un colle accidentato

L'ultima impresa dell'Aringhieri che, ad avviso di chi scrive, testimonia più di ogni altra – e quindi più della stessa realizzazione di Ermete Trismegisto – il suo messaggio segreto è la commissione, data al pittore Bernardino di Betto detto il Pinturicchio, di un cartone di disegno per la tarsia del

Colle, che il citato erudito Alfonso Landi chiama della Virtù; ma che altri appellano ancora della Fortuna, con riferimento alla splendida figura munita di cornucopia che si staglia nella parte bassa della riquadro; e che altri ancora chiamano della Conoscenza, enfatizzando il libro chiuso che reca l'immagine di donna posta alla sommità dell'ermo colle.

Questa scena, collocata a metà della navata centrale, ed idealmente contrapposta ad Ermete, è senza alcun dubbio quella maggiormente rappresentativa della "spiritualità" di Messer Aringhieri, una spiritualità che nulla ha a che fare con quella di matrice cristiana. L'occhio dell'osservatore va immediatamente a cogliere la enigmatica figura femminile collocata alla sommità di un ripido colle, seduta su di un trono di pietra ben squadrata. Accanto a lei due personaggi identificati da provvidenziali scritte. Si tratta di Socrate, colui che, per amore di verità, scelse di darsi la morte ed al quale la misteriosa signora consegna una palma, simbolo di vittoria ma anche di martirio, come ha acutamente osservato Marco Bussagli. Dal lato opposto Cratete, filosofo cinico del IV secolo a.C., raffigurato nell'atto di gettare nella sottostante massa d'acqua – forse un



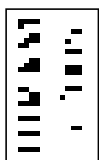


mare, forse un fiume – preziosi monili. Con la mano sinistra – la mano che è appunto dalla parte di Cratere – la ignota signora ostenta un libro chiuso, segno di sapere non manifestato, nel linguaggio della Chiesa romana si direbbe non rivelato. Muovono verso la sommità del Monte dieci personaggi, colti in atteggiamenti molto diversi. Due soli sembrano davvero impegnati a salire gli impervi sentieri di quel colle accidentato dove allignano animali che strisciano, come lucertole, serpenti, tartarughe, chiocciole. Solo una minuscola, e pressochè invisibile farfalla, volazza tra i rari fiori.

Una splendida femmina nuda, evocante le fattezze della Venere di Botticelli, si erge alla base dell'isola, riuscendo nella difficile impresa di mantenere un precario equilibrio, con un piede appoggiato su di una barchetta che sembra sul punto di affondare e l'altro appoggiato su di una sfera di marmo collocata alla base dell'isola stessa. Col bel braccio sinistro levato verso l'alto sostiene una vela rigonfiata da un vento impetuoso. Si tratta, è chiarissimo, della Fortuna, tra l'altro riconoscibile perché con la mano destra regge la canonica cornucopia: quel suo precario equilibrio è una evidente allusione alla instabilità della sorte che attende ogni uomo.

I personaggi ivi rappresentati, sempre che riescano nell'impresa di raggiungere la sommità del colle, sono i predestinati a sfogliare le pagine di quel libro che la misteriosa signora tiene rigorosamente chiuso. Si tratta di veri e propri aspiranti alla Conoscenza – ma forse non sarebbe fuori di luogo il termine di “iniziato” – nei quali, recentemente, Alessandro Angelini ha voluto riconoscere Pandolfo Petrucci – all'epoca, ossia agli inizi del '500, Signore di Siena – e, appunto, lo stesso Alberto Aringhieri. Chi vuole conquistare la vetta del monte

salebrosum, ossia sassoso, deve farsi simile ai piccoli esseri viventi che lo popolano. Tutti animali che strisciano – salvo appunto per la piccola e pressochè invisibile farfalla, in greco *psyche*, come l'anima – ossia che praticano la *humilitas* – da *humus*, ossia Terra – perché è solo grazie alla francescana umiltà che ci si può accostare ai santi misteri. La vocazione al sacrificio di Socrate e la disponibilità a liberarsi delle proprie ricchezze materiali rappresentano altrettante imprescindibili condizioni per arrivare al cospetto di quella misteriosa signora e poter quindi sbirciare in almeno una delle pagine del libro che, così gelosamente, tiene serrato nella propria mano. Del gruppo dei dieci non tutti sembrano disposti a farlo, essendoci chi si attarda in una animata discussione o, addirittura, chi pare





irrimediabilmente perduto nei propri pensieri, seduto, forse addormentato.

La scena, dunque, del tutto avulsa rispetto al contesto "ortodosso" della cattedrale e, caso mai, come messo in risalto dallo Ohly, accostabile alla soprastante tarsia della Ruota della Fortuna²³ – per altro ivi realizzata circa 150 anni prima – sembrerebbe una sorta di sintesi delle singolari "operazioni" realizzate da Aringhieri, a mezzo di una fitta schiera di artisti che dunque rispondevano ai suoi disegni, e tutte evocanti l'idea del mistero, delle lettere e delle leggi di Egitto con Ermete; della via iniziatica, con le stazioni delle Sibille; del metodo di ricerca, che appunto è chiamato a mettere in atto chi ha avuto la fortuna di approdare nell'isola di quella Donna impassibile. Forse la Gnosi...

A giudizio di Maurizio Calvesi la tarsia sarebbe da riconnettersi, almeno come modello ispirativo, alla celeberrima *Hypnerotomachia Poliphili*, opera forse di Francesco Colonna Signore di Preneste – ma l'attribuzione è molto contestata – e pubblicata a Venezia da Aldo Manunzio appena qualche anno prima che venisse realizzata la tarsia stessa, ossia nel 1499. Francesco Colonna, fa ancora osservare Calvesi, appartene-

va alla grande famiglia signora di Palestrina, città sede della Fortuna Primigenia e dove si conserva tuttora il celebre mosaico del Nilo, per altro scoperto solo nella seconda metà del XVI secolo²⁴.

Per parte sua Maurizio Nicosia, nel corso di una visita a Siena di qualche anno fa, ha ipotizzato, facendo riferimento all'intero contesto, che l'isola non sia situata in mezzo al mare ma posta lungo un grande fiume, quale il Nilo. Il che potrebbe indurre ad identificare la misteriosa signora con Iside, la grande madre, detentrica dei segreti della vita e della morte, che rappresenterebbe così una sorta di

ideale polo opposto ad Ermete...

Naturalmente si tratta solo di mere ipotesi che necessitano di verifiche e di approfondimenti. Ma la suggestione è senz'altro forte.

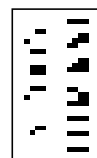
Come un ergastolano

Di lì a poco, nell'anno del Signore 1504, Alberto Aringhieri, passava a miglior vita. La sua lapide tombale, posta esattamente sulla soglia della cappella del braccio di San Giovanni Battista, il protettore dell'Ordine gerosolimitano ed ospitaliere al quale l'Aringhieri stesso apparteneva, iniziata nel 1482 e che sarebbe stata conclusa intorno al



23 Ohly, 1979: 38.

24 Calvesi, 1988: 20-21.





1506, è tuttora visibile. Vi si legge che
solerti cura ac industria

tenne per XXIV,
quale “ergastolano”
l’Ufficio di Operaio
costruendo, appun-
to, il Sacello del
Divo Giovanni. Si
fece anche raffigu-
rare sulla parete di
quella cappella con
la classica cappa di
cavaliere gerosolo-
mitano, sullo sfon-
do di Rodi, allora

sede dell’Ordine, in atteggiamento di pre-
ghiera, vistosamente ostentando un anello
dalla pietra scura non infrequente in altre
rappresentazioni pittoriche di valenza
“alchemica”.

Secondo la tradizione anche il cavaliere
con armatura e croce rossa rappresentato
nello stesso luogo dal Pinturicchio – e che il
critico Enzo Carli definì un giovane san
Giorgio – riprodurrebbe, se non le sembian-
ze fisiche, almeno quelle spirituali di questo
uomo straordinario. Il quale non disdegnò
di farsi rappresentare, sempre dal Pinturic-
chio (si era agli inizi del 1500) e sempre
con la cappa nera dell’Ordine e relativa cro-
ce patente, all’interno della attigua libreria
Piccolomini, nell’affresco che riproduce
l’incontro avvenuto a Siena, nel 1452, tra

l’imperatore Federico III ed Eleonora di
Portogallo, auspice l’allora Vescovo della
città Enea Silvio
Piccolomini²⁵. Nul-
la di strano se non
il fatto che, all’epo-
ca, il nostro cava-
liere aveva appena
5 anni...

D’altra parte, da
uno che aveva avu-
to l’ardire di far
inserire, tra le 172
teste dei pontefici
collocate sulla som-

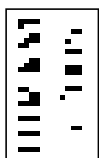
mità dei pilastri della Cattedrale, anche la
papessa Giovanna, giudiziosamente rimos-
sa solo nel 1600, questa “intrusione” storica
era davvero il minimo²⁶.

Al di là di ogni considerazione resta la
presenza e l’azione di questo uomo straor-
dinario sicuramente in possesso di cono-
scenze non comuni e tutt’altro che ortodos-
se per Siena e la cristianità e che, per alme-
no un paio di decenni, esercitò una notevo-
le influenza sulla cultura cittadina rappre-
sentando, in certo senso, il lato nobile,
socialmente di spicco e raffinato di una cul-
tura “altra” che apriva al tempo della
modernità incalzante; della indagine intor-
no ai segreti della natura; dell’esperimento
destinato a transitare dal gabinetto del mago
al laboratorio dello scienziato.



25 Carli, 1979: 123.

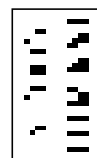
26 Kelly, 1992: 773.

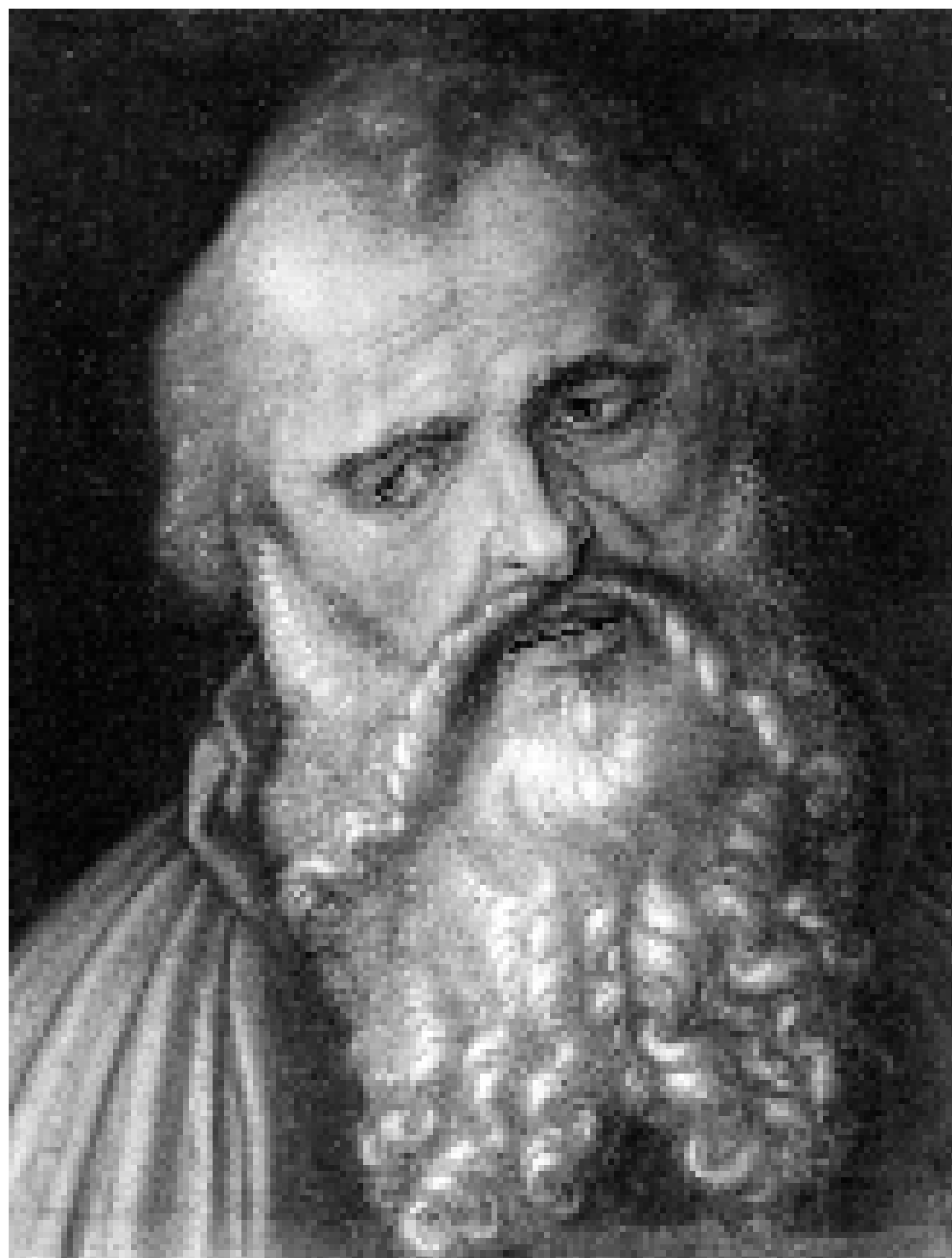




Riferimenti bibliografici

- Agostino d'Ippona, (2004) *Contro Fausto manicheo*, libro 13°, par. 15, Roma.
- Calvesi, M. (1988) *Il mito dell'Egitto nel Rinascimento*, Firenze.
- Carli, E. (1979) *Il Duomo di Siena*, Genova.
- Corpus Hermeticum*, (2005) *Asclepio*, a cura di I. Ramelli, Milano.
- Coulano, I. (1987) *Eros e magia nel Rinascimento*, Milano.
- Cumont, F. (1990) *Astrologia e religione presso i greci e romani*, Milano.
- della Mirandola, P. (1946 e 1952) *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, voll. 2, Firenze.
- Ficino, M. (1484) Libro della Christiana religione. In *Pisa, Ser Lorenzo e Ser Agnolo fiorentini*, cap.26, 1484.
- Kelly, J.N.D. (1992) *Grande Dizionario illustrato dei papi*, Milano.
- Landi, A. (1992) *"Racconto" del Duomo di Siena*, dato alle stampe e commentato da E. Carli, Siena.
- Ohly, F. (1979) *La cattedrale come spazio dei tempi: il Duomo di Siena*, Siena.
- Vatri, G.M (2000) *Corpus Hermeticum (I Trattati Greci)*, Introduzione, Cosenza.
- Yates, F.A. (1989) *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Bari.





Scipione Zondadari, giovane mago e “filosofo occulto” nella Siena del tardo Rinascimento

di Patrizia Turrini
Archivio di Stato di Siena

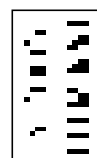
In this contribution a case of “black magic” is described; it happened in Siene in the middle of 1500 and two are the main characters: the magician, Scipione Zondadari, is a young man of the high society, to degree in Law; the victim is Cesare Campani, the Bishop’s assistant, professor of Canonical Right in the city’s office. From the distrained manuscript and from the trial with torture made against him, we can know that the young and reckless Scipione did not practice only magical arts, but also that he was full of a Pagan culture; in fact he looked up to texts like the Clavicula Salomonis and the De occulta philosophia by Cornelius Agrippa from Nettesheim and he attended the “lessons” of two friars, a priest and a philosopher/herbalist who devoted themselves to occultism, esotericism and astrology.

Un secolo intenso

Il XVI secolo fu un periodo di grandi sconvolgimenti, politici, sociali, economici. La scoperta del Nuovo Mondo, il completamento del processo di formazione degli Stati nazionali, i sommovimenti all’interno dell’Impero rappresentarono altrettante cause di forti cambiamenti e di altrettanto forti tensioni. La Chiesa romana, naturalmente, non resta immune da

questo processo di mutazione. È, in primo luogo, chiamata a combattere – o si potrebbe dire difendersi? –, unitamente ai governi rimasti nell’area di influenza cattolica, contro la “pestifera heresia luterana” che, dopo l’affissione a Wittenberg delle “fatidiche” novantacinque tesi, si espande, come un incendio indomabile, in tutta Europa.

Tuttavia i successori di Pietro non devono fronteggiare solo gli assalti dei riformatori. In contemporanea, infatti, un altro





preoccupante fenomeno comincia ad assumere dimensioni sempre più ampie e, quindi, sempre più inquietanti. Si tratta della cultura magica che, per usare una espressione di Franco Cardini, *si faceva strada anche appoggiandosi all'insorgente imper-
tinenza di un sapere sempre più laico e naturalistico*, in concomitanza con le vecchie superstizioni che anzi parevano corroborate dal rinascere della cultura classica¹.



Non vi è allora alcun dubbio, da questo specifico punto di vista, che il clima di accese dispute religiose, scardinando le certezze della (e nella) Chiesa romana cattolica, favoriva lo sviluppo e la diffusione delle concezioni magico-filosofiche. Tanto più se innestate in una dimensione culturale che tendeva ad esaltare, sulle orme di Marsilio Ficino e di Giovanni Pico della Mirandola, la dignità del microcosmo umano, il suo diritto-dovere, in quanto artefice della propria fortuna, di penetrare nei più riposti misteri della natura e della vita, superando ormai le barriere teologiche che, seppure con alcune eccezioni, l'istituzione ecclesiale aveva opposto alla ricerca e in particolare a quella scientifica per tutto il Medioevo.

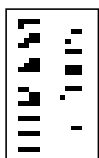
Vi è, dunque, una vera e propria ansia di sapere, di conoscere, di apprendere, andando oltre gli scontati stereotipi fissati da discipline sclerotizzate ed ormai inservibili per la comprensione del mondo. Di un mondo nuovo ed in crescente fermento, affatto diverso da quello che avrebbero auspicato invece i detentori di un potere – ecclesiastico, istituzionale, economico – sempre più messo in discussione.

A Siena questo desiderio di nuovo aveva trovato una importante sponda nelle vicende di Alberto Aringhieri, l'Ope-
raio della Cattedrale che aveva introdotto in città – verosimilmente sviluppandola all'interno di una cerchia iniziatica composta da personaggi di alta levatura intellettuale – la cultura ermetica, con la propria unitaria interpretazione del mondo e delle cose secondo gli insegnamenti di Ermete Trismegisto incisi, ad uso e consumo di quei pochi in grado di comprendere, sui marmi della Cattedrale dell'Assunta.

Magia cerimoniale, per conoscere e comandare la Natura

Ma il sacro fuoco della conoscenza non viene acceso solo dalla scintilla della gnosi ermetica. Anche la magia, sempre coltivata

1 Cardini, 1993: 111.





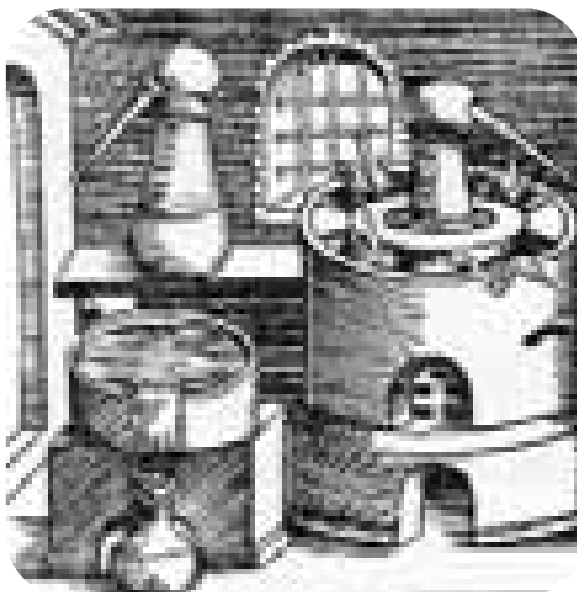
in città e non di rado ad uso e vantaggio delle stesse istituzioni pubbliche che implicitamente ne riconoscevano la funzione sociale, conosce un momento di straordinario vigore. E non si tratta solo della vecchia, cara, rassicurante (almeno fino a una certa epoca) magia naturale, quella delle erbe e delle pozioni, praticata *ab immemorabilia* da maliarde e facitrici che san Bernardino, nella piazza del Campo, bollava come diaboliche streghe. Quanto, piuttosto, della nuova magia cerimoniale, intesa e vissuta come una vera e propria scienza, con tanto di rudimenti teorici e di declinazione pratica.

Esemplare, in tale contesto, la vicenda qui ricostruita: un caso di “magia nera” verificatosi a Siena attorno alla metà del Cinquecento, di cui chi scrive ha recentemente rintracciato, tra le carte nell’Archivio di Stato, gli atti processuali². Dunque una concreta testimonianza di “devianza”, capace di offrire il destro per alcune riflessioni sulla diffusione, nell’ambiente universitario e in quello monastico/clericale, di vari testi “proibiti” – quali la *Clavicula Salomonis*³ e

il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa di Nettesheim⁴ –, nonché sulla presa di queste teorie, come pure delle pratiche ad esse connesse.

Tra il settembre 1550 e la primavera del 1551 il capitano di giustizia Giovanni Andrea Cruciani, un nobile nativo della provincia di Rieti, sottoponeva a detenzione e processava, ricorrendo anche alla tortura, un giovane (all’epoca aveva ventitre

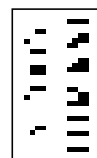
anni) laureando in legge: Scipione Zondadari, il cui padre Marcantonio era un noto uomo di cultura, insegnante di greco e latino nello Studio senese, attivamente impegnato nel governo cittadino. Tra l’altro, dai magnanimi lombi della famiglia Zondadari, sarebbe nato, nella seconda metà del Seicento, il cardinale Anton Felice, figlio di Agnese Chigi – dei Chigi di papa Alessandro VII – che avrebbe attivamente partecipato alla preparazione della bolla *In eminenti* (1738), la prima delle tante condanne comminate dalla Chiesa romana a carico della Società dei Liberi Muratori.



2 Per le vicende di Scipione Zondadari e per i procedimenti giudiziari in cui fu coinvolto rinvio a Turrini 2003.

3 Per i successivi riferimenti, rimando al testo del 1989 *Il vero libro del '500, la Clavicola di Salomone*, tradotto in italiano da Pietro Bailardo a Roma nel 1750, Catania.

4 Per i successivi riferimenti, rimando a Cornelio Agrippa 1988.





Una immagine di cera con spilli, involta in uno panno lino

L'accusatore di Scipione, Cesare Campani, vicario generale dell'arcivescovo di Siena e professore di diritto canonico, era stato colpito, a suo dire, da una strana malattia all'inizio del mese di agosto del precedente anno 1549: *era in lecto già più mesi e si consuma[va] a pocho a pocho*. La malattia era stata attribuita dalla voce popolare, ma anche dallo stesso Cesare, a *una malia* [che] *li è stata facta*. Nel dicembre 1548

era stata, infatti, rinvenuta sulla soglia della casa dove Cesare abitava con suo padre Niccolò, parroco di San Salvatore, *una immagine di cera con spilli in essa, involta uno panno lino con certi pezi di saia gialla*, preparata secondo il libello dell'accusatore (e anche secondo alcuni testimoni) dal giovane Zondadari, il quale a lungo si era finto un amico della vittima, mentre nutriva verso di lui sentimenti da implacabile nemico.

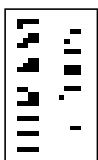
Le vicende di cui fu protagonista Scipione – con sviluppi successivi fino al 1557 e con una seconda detenzione per gli stessi motivi – inserite nel particolare clima che precedette di poco la fine della Repubblica senese, costituiscono un caso emblematico

per la “strana” mescolanza che presentano di magia popolare e filosofia occulta. Mescolanza di cui danno prova non solo

l'aspirante mago nelle sue letture e nei suoi rituali, ma anche le vittime: dal canonico e giurista Cesare Campani, alla serva Gioma morta (così dicono più testimoni) per avere toccato la statuina di cera, e ancora al nobile Alessandro Ugolini, uomo d'armi nemico di due speciali, i fratelli Rettori, strettamente legati insieme a una loro sorella a Scipione e a una delle sue sorelle. Tutti colpevoli, secondo le accuse del-

l'Ugolini – ma le due gio-

vani donne di buoni natali rimangono anonime nei verbali dell'interrogatorio – di avere concertato una “malia a morte” contro di lui. Le male arti di Scipione avrebbero colpito anche Alessandro Branchini, colpevole di non averne impalmato la sorella preferita, e Francesca, l'altra sorella dello stesso Scipione, sterile e in cattiva salute (forse Scipione ne desiderava la morte per riprendersi la dote?, come insinuava il cognato Alessandro Vieri); e ancora il musico Luzio, creditore del giovane mago e misteriosamente morto; ed una matura vedova di Macerata che, “ammaliata” dallo studente senese in trasferta, aveva ceduto alle sue profferte amorose.





Nelle carte processuali si contrappone da una parte il fronte degli accusatori, composto da alcuni nemici implacabili di Scipione – le vittime delle sue presupposte malie – sussidiati dall’*entourage* di Cesare Campani (studenti, vicini di casa, i servi e anche la sua amante); dall’altra il fronte dei difensori, più che altro numerosi professori dello Studio, colleghi e amici di Marcantonio padre dell’imputato. Oltre a questi furono ascoltati alcuni legali implicati a vario titolo nella vicenda e uno stuolo di medici che avevano curato, o meglio tentato di curare, il Campani.

Non solo donnicciole

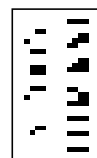
Secondo i medici Cesare era affetto da “melancolia” o “lipemania”, una sindrome affettiva caratterizzata da tristezza morbosa e ostinata, un pessimismo invincibile, un senso profondo di sfiducia e di avvilitamento, che paralizza l’azione. La malattia, che si manifesta talvolta in fasi cicliche, alternata con l’esaltazione maniaca, era senz’altro difficile – o meglio impossibile – da curare per la medicina protomoderna. Una affezione sicuramente non inconsueta nella società del tempo, come testimonia eloquentemente la straordinaria immagine dell’angelo pensoso, sullo sfondo di un sole (forse) morente, realizzata con evidenti citazioni di carattere alchemico dal genio di Albrecht Durer, più o meno in quegli anni.



Al processo avviato contro Scipione furono chiamati a testimoniare anche alcuni giovani della buona società, prima amici – o meglio “sudditi” – dell’accusato con cui avevano condiviso riti negromantici, con tanto di evocazione delle ombre dei morti, e ora in rapporti freddi con lui, per paura di risvolti giudiziari. Attraverso varie testimonianze si ha notizia del coinvolgimento nella vicenda di alcuni esperti in arti magiche, fra cui due frati e un chierico: Scipione Zondadari aveva infatti seguito le “lezioni” di un certo frate Fran-

cesco (un francescano) e di un non meglio identificato frate domenicano. Era inoltre in contatto con il chierico Lattanzio Puccini che coltivava interessi esoterici e astrologici nella sua abitazione in Fontebranda. Emerge inoltre la figura di Vincenzo d’Achille (o Achilli), mago, erborista e filosofo, chiamato in causa da più testimoni e dallo stesso imputato come maestro di Scipione.

La brutta storia in cui è caduto Scipione Zondadari testimonia quindi – per la presenza di questi personaggi colti, che praticano la magia come se fosse una normale scienza, con ricorso a vere e proprie forme di sperimentazione concettualmente non dissimili da quelle tipiche degli scienziati





tout court – l'esistenza a Siena, in quel particolare clima di cambiamenti istituzionali, anche dolorosi, della fine della Repubblica, di uno straordinario *background* culturale favorevole allo sviluppo di certe "cose". Se le malie praticate dal giovane mago non si spiegano infatti senza uno sguardo alla lunga storia della stregoneria senese, si evince comunque, dalla intera vicenda, che la cultura esoterica non era solo magia popolare ad uso e consumo della gente semplice e superstiziosa. Era, invece, anche un'antropologica visione del mondo che affascinava le classi colte, già "contaminate" dalle idee riformate. Scipione si diletta certo nella pratica della "magia contagiosa", con largo impiego di statuine di cera come quella che provoca la morte di una povera serva e i malesseri di messer Cesare Campani, ma soprattutto – come risulta da interrogatori, testimonianze e sequestri di manoscritti e libri nella sua camera – è un accanito lettore di importanti testi esoterici che evidentemente, anche grazie alla invenzione della stampa, cominciano ad avere una diffusione sempre più massiccia, in specie presso i ceti sociali più elevati.



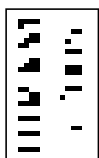
Una occulta interpretazione del mondo

Tra le opere più consultate dal giovane mago spicca il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa di Nettesheim, un testo in latino e concettualmente difficile a causa della straordinaria erudizione dell'autore, e pertanto tutt'altro che adatto per lettori di scarsa cultura. Scrive infatti Cornelio che chi desidera occuparsi di magia non può ignorare i segreti della fisica, della matematica, della teologia, perché la magia è

una scienza poderosa e misteriosa che abbraccia la profondità della contemplazione delle cose più segrete, la loro natura, la potenza, la qualità, la sostanza, la virtù e la conoscenza di tutta la natura. E c'insegna in quale modo le cose differiscono e si accordino tra di loro, producendo perciò i suoi mirabili effetti, unendo la virtù delle cose con la loro mutua applicazione e congiungendo e disponendo le cose inferiori passive e congruenti con le doti e le virtù superiori.

E ancora perché

la magia è la vera scienza, la filosofia più elevata e perfetta, in una parola la perfezione e il compimento di tutte le scienze naturali⁵.





Come attestano le carte processuali, Scipione Zondadari si era dunque imbevuto di questa cultura dotta di segno pagano, alternativa a quella propria dell’ortodossia ecclesiale e per questo riservata, nascosta, anzi, in coerenza con la filosofia di Agrippa, occulta, anche perché incomprensibile alla gente comune.

Operare magicamente, secondo gli insegnamenti di Salomone

Tuttavia Scipione non era solo un “filosofo occulto”: quello che compie all’interno di un’umida e tenebrosa cantina della città di Siena, posta sotto la chiesa di San Salvatore, è infatti un vero e proprio rito di “magia cerimoniale”. Sulla scorta dei dati che riporta il processo, si può escludere che le operazioni in questione fossero state condotte sul testo di Agrippa che, come rileva Arturo Reghini, ha un carattere eminentemente “espositivo, dottrinale”, quindi non strettamente operativo, nel senso dell’operatività magica⁶. È allora verosimile che tutta la cerimonia imbastita nella cantina di Cesare Campani fosse stata ricavata dalla lettura di *La Clavicola di Salomone*, uno dei più antichi e noti testi di magia, ricompreso tra i numerosi manoscritti e i libri sequestrati al

giovane mago. L’opera, di origine ebraica, anche se forse almeno una parte degli insegnamenti magici dell’antico re d’Israele doveva circolare già nella Roma dell’imperatore Vespasiano, si era diffusa in Europa

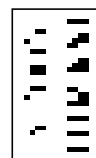
intorno al XII-XIII secolo, proveniente probabilmente da Bisanzio; in seguito era stata rimangiata in latino, di nuovo tradot-



ta in ebraico, tenendo conto anche degli influssi dei dotti arabi, infine nel Cinquecento presentata in italiano per un ipotetico duca di Mantova⁷. Pertanto – proprio per il lungo processo di contaminazioni e rimangiamenti – questa opera costituiva per Scipione Zondadari e i suoi contemporanei il compendio massimo della cultura ebraica, araba e cristiana in materia di magia. La figura di Salomone aveva così assunto, nell’immaginario comune, tutte le caratteristiche idonee a costituire una sorta di *vivens imago* della magia. Seguendo i (presunti) insegnamenti di *La Clavicola* l’operatore, quale era appunto Scipione, sarebbe stato in grado di possedere la “piccola chiave” (*clavicula*) di accesso alla magia: comandare

6 *Ibidem.*

7 de Givry, 1976: 74-75.



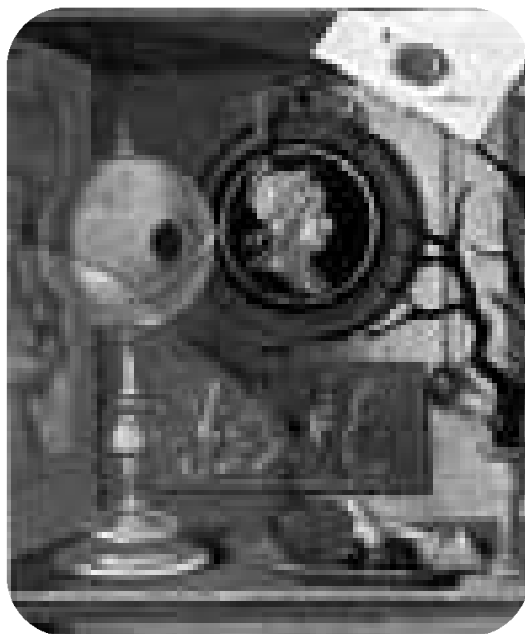


cioè ai demoni, nuocere ai nemici, ottenere ricchezza, fama ed amore, solo che fossero state eseguite esattamente le istruzioni, fatto ricorso all'antica lingua di Salomone, usati gli oggetti raccomandati.

Se si legge attentamente la *Clavicula*⁸ si ritroverà allora tutto il complesso rituale e lo specifico armamentario usato dal giovane mago senese. Anzitutto il luogo, per il quale è *importante [...] sia [...] chiuso [...], non abitato da alcuno*, esattamente come la buia cantina dei Campani. Quindi l'ora degli esperimenti che è *più sicuro farli di notte, giacché gli spiriti vengono più facilmente nel silenzio della notte*. Nel testo esoterico ci sono tutti gli oggetti impiegati nel rito che portò Scipione in carcere: il "breve", realizzato verosimilmente su di una pergamena vergine, ossia fatta con bestie che mai hanno generato, secondo un rituale di preparazione complicatissimo; l'incenso e la mirra, che servono alle fumigazioni profumate, mentre lo zolfo è necessario per quelle fetide; quindi la cera, indispensabile sia *per fare immagini o candele necessarie a parecchie arti ed esperienze* e che deve essere vergine, ossia mai usata, oltre che, naturalmente, consacra-

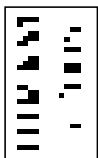
ta secondo una precisa formula che inizia con *Eutabor, Natabor, Sintacibor, Adonay, On Lazamon, Terra nes cos Philodes*; infine *si circula* che, sicuramente, appartenevano alla categoria dei cerchi magici usati per la consacrazione dei pentacoli, ossia per creare gli amuleti di metallo di cui nel testo esoterico vi è grande dovizia di esemplari, ma anche per proteggere l'evocatore dalle forze che si intendono suscitare, forze diaboliche che mettono a rischio la vita stessa dell'operatore, il quale pronunzierà lo scongiuro, i *carmina* del processo di Scipione.

Infine un'annotazione sui "tempi" dell'incantesimo di Scipione che va dal 24 di giugno, la notte di san Giovanni cara alle streghe che nella complice oscurità di quel giorno raccoglievano le magiche erbe massimamente cariche di benefica *vis*, al 5 di agosto. In quel giorno cade la festività dedicata a Sant'Emidio, di cui la *Passio* rammenta il miracolo della guarigione della figlia di Graziano, paralitica e sofferente di perdite di sangue, e di un cieco al quale viene ridonata la vista, rievocando anche la credenza dei sacerdoti pagani certi che Emidio fosse una sorta di reincarnazione del dio della medicina Esculapio⁹. Forse proprio



8 *Il vero libro del '500*, cit., *passim*.

9 Cattabiani, 1993: 337-338.





per questa fama Scipione aveva fissato il 5 di agosto come il tempo della guarigione di Cesare Campani, se veramente lo voleva guarito, come si affannava a ripetere, durante gli interrogatori, al capitano di giustizia Cruciani nel tentativo di discolarsi.

Prima della messa in funzione della macchina dell’Inquisizione romana postridentina¹⁰ erano spesso le autorità laiche a reprimere il fenomeno della magia/stregoneria. Nel 1550 il capitano di giustizia Giovanni Andrea Cruciani, almeno nel processo Zondadari, non portò fino in fondo le gravi accuse scagliate da più testimoni contro Scipione il quale, grazie alla sua gioventù e correlata forza fisica, seppe resistere alla tortura negando qualsiasi colpa. Per il vigente statuto senese resistere alla tortura “purgava”, infatti, dall’accusa¹¹. Inoltre la personalità, lo stato sociale e le molte amicizie del padre Marcantonio contribuirono a salvare il figlio.

Neppure alcuni anni dopo, nel 1556, la magistratura dei Quattro segreti di Balìa volle giungere alle estreme conseguenze insite nell’accusa di “magia nera” rivolta di nuovo a Scipione. Ci si limitò a quella che

era intesa come una salutare detenzione, in modo che lo Zondadari abbandonasse, finalmente, i suoi pericolosi interessi esote-

rici e le relative pratiche magiche. Anche in questo caso la posizione sociale dell’imputato, le accorate suppliche dei familiari, tra cui la disperata madre Caterina ormai vedova di Marcantonio, e soprattutto la mancanza di

“prove certe”, nonché il “palese odio” degli accusatori (tra i quali, probabilmente, Cesare Campani, di nuovo ammalato di “melancolia”) devono avere pesato sulla mancata formalizzazione della condanna salvando così, ancora una volta, Scipione, che sarebbe stato scarcerato l’anno successivo dopo una “salutare” detenzione.

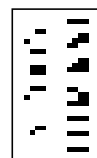
In finis

La vicenda umana e giudiziaria di Scipione Zondadari, unitamente a quella correlata del vicario vescovile Cesare Campani del tutto convinto di essere vittima di una malìa, costituisce comunque un’evi-



10 In realtà l’istituzione della Congregazione cardinalizia del Sant’Uffizio risale alla bolla papale *Licet ab initio* del 15 luglio 1542, tuttavia è difficile precisare la data in cui fu effettivamente e in modo uniforme messa in funzione l’Inquisizione Romana nei vari Stati italiani, con le resistenze e i patteggiamenti che ne dilazionarono ovunque l’introduzione. Così Prosperi, 1991: 27-64 (pp. 40-41).

11 Su questo punto, v. Ascheri, 1993: Dist. III, cap. 27, p. 292.



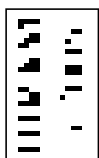


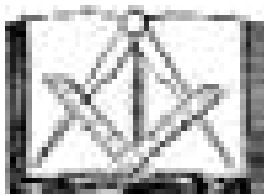
dente testimonianza degli interessi magici ed esoterici coltivati a Siena in periodo tardo-rinascimentale dall'*élite* nobiliare e culturale. E conferma la estrema fertilità di un tessuto sociale molto vivo sul quale, proprio in quegli anni ed in quelli immediata-

mente successivi, si sarebbe innestata la vicenda dei Sozzino, Fausto e Lelio, riformatori religiosi, convinti sostenitori che la conoscenza, nelle sue diverse espressioni, fosse la forma di preghiera più gradita all'Altissimo.

Riferimenti bibliografici

- Il vero libro del '500, la Clavicola di Salamone*, tradotto in italiano da Pietro Bailardo a Roma nel 1570, Catania, 1989.
- Ascheri, M. (1993) (a cura di) *L'ultimo statuto della Repubblica di Siena (1545)*, Accademia Senese degli Intronati, Siena.
- Cardini, F. (1993) *Le "novelle di magia" di Giovanni Sercambi*, in *Le mura di Firenze inargentate*, Palermo.
- Cattabiani, A. (1993) *Tutti i Santi d'Italia*, Milano.
- Cornelio Agrippa (1988) *De occulta philosophia*, vol. I, con *Introduzione* di A. Reghini, Milano.
- de Givry, G. (1976) *Il tesoro delle scienze occulte*, Milano.
- Prosperi, A. (1991) *Per la storia dell'Inquisizione romana*, in *L'Inquisizione Romana in Italia in età moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*, atti del seminario internazionale, Trieste, 18-20 maggio 1988, Pubblicazioni degli Archivi di Stato, Saggi, 19, Roma.
- Turrini, P. (2003) *"De occulta philosophia". Cultura accademica e pratiche esoteriche e Siena alla metà del XVI secolo*, "Documenti di storia", 47 (con un commento di V. Serino), Siena.





Segnalazioni editoriali

Strumenti di lavoro nella Massoneria delle origini
Edizioni Gout+Gout, New York, pp. 51. € 4,95

La storia della Massoneria non inizia in Terra Santa, né in Egitto, Grecia o Roma, ma qui in Inghilterra e può essere fatta risalire alla metà del XIV sec.

Queste parole si trovano nel testo *Grand Lodge 1717-1967*, pubblicato in occasione del 25mo anniversario della Gran Loggia d'Inghilterra. In generale possiamo essere d'accordo con questa affermazione, ma vorremmo aggiungere ad essa alcune precisazioni. Innanzitutto, si sa bene che la nascita della Massoneria operativa è strettamente legata alla costruzione delle cattedrali medievali nell'Europa Occidentale. Dopo più di trecento anni di grandi attività, questo periodo costruttivo terminò durante la seconda metà del XIV sec. Così dovremmo collocare la nascita della Massoneria almeno un secolo prima. In secondo luogo, la costruzione delle cattedrali e tutto quello che aveva a che fare con esse, si sviluppò a partire dalle cosiddette "Scuole episcopali". Tali scuole erano diffuse soprattutto in Francia e Inghilterra, ma la più importante venne fondata agli inizi dell'XI sec. a Chartres nella Francia centrale e mantenne una posizione di preminenza nell'arco di trecento anni.

A quel tempo, la Francia e l'Inghilterra del Medioevo erano molto più ricche di relazioni di quanto non accada ora: nel sud e nell'ovest della Francia intere province appartenevano alla Corona d'Inghilterra. Più avanti scopriremo come la cattedrale di Canterbury in Inghilterra venne quasi del tutto prefabbricata in Francia e poi trasportata pietra per pietra sull'altra riva del mare. Infine, possiamo trovare tra i più famosi insegnanti della Scuola di Chartres persone come John di Salisbury, che aveva origini inglesi.





Se allora dovessimo riscrivere le prime parole di questa introduzione, potrebbero essere queste: “la Massoneria nacque nel Medioevo in concomitanza con la costruzione delle cattedrali medievali e le scuole episcopali che ebbero la responsabilità di costruirle. L’origine deve essere cercata in Francia o Inghilterra, due paesi che erano strettamente legati a quel tempo”. Bisogna aggiungere che gli studiosi non saranno mai in grado di tracciare l’origine esatta della Massoneria, né nello spazio né nel tempo.



JACK CHABOUD

La franc-maçonnerie. Histoire, mythes et réalités.

Edizioni Libro Inédit, Parigi, 2004, pp. 94. € 2,00

La Massoneria è una filosofia, una religione, una setta? Esiste un segreto massonico? Quali sono le vere origini di questo movimento? Lontano dalle idee preconcepite e dai fantasmi a proposito del potere occulto dei massoni, un iniziato ci fa scoprire questa fratellanza che, discretamente, si è rivelata essere una via originale, nel mezzo tra il mondo dell’esoterismo e quello dell’impegno politico.

La presente opera ripercorre la storia di un movimento di pensiero misconosciuto e propone un’esposizione di elementi chiari e ben comprensibili. Le obbedienze, le logge, i riti e i simboli che i massoni celebrano e dei riferimenti utili: ecco un testo completo e preciso illustrato con incisioni, fotografie e disegni spesso ancora inediti.



SÉBASTIEN GALCERAN

Les franc-maçonneries (XVIII-XXI sec.)

Edizioni La découverte, Parigi, 2004, pp. 117.

Uscire da una visione polemica o agiografica della Massoneria è la condizione necessaria per comprendere la natura e l’evoluzione di questo insieme di associazioni che vanno sotto il nome di Grande Loggia oppure Grande Oriente. Per quali ragioni un uomo o una donna entrano a far parte di una loggia massonica? A cosa fa riferimento la tradizione iniziatica nella quale si inseriscono? Come fanno ad apprendere i riti e i segreti?

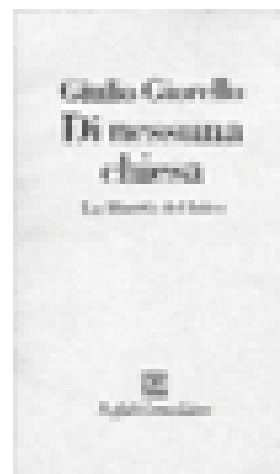
Si tratta di un’“obbedienza” teista, deista o agnostica? “Regolare” oppure “liberale”? Maschile, femminile o mista?

Grazie ai contributi della ricerca storica e sociale anglosassone e francese, questo testo traccia la genesi di alcuni gruppi di appartenenza sulle isole britanniche e tratta della loro esportazione sul continente europeo nel XVIII sec. Permette di comprendere come la sociabilità massonica si è costituita in Francia all'interno di uno spazio sociale relativamente autonomo. Alcuni schemi analitici consentono di cartografare questo spazio e di considerare la sua dimensione internazionale.

GIULIO GIORELLO

Di nessuna chiesa. La libertà del laico.

Raffaello Cortina Editore, Milano, 2005, pp. 79. € 7,50



Uno spettro si aggira per l'Europa: il relativismo, cioè il dogma che non c'è nessun dogma. Chierici e laici hanno stretto una santa alleanza in nome dei nostri valori e delle nostre radici. Forse non sanno che dietro quel fantasma ci sono il corpo dell'individuo, la libertà della ricerca, le garanzie dei diritti e la stessa genuinità della fede. Tutto cancellato, se vince il progetto dei teo-con? Affatto, se il laico ha non solo la volontà di reagire ma anche la forza di attaccare. Non questa o quella chiesa, ma la "presunzione di infallibilità" che può viziare qualsiasi istituzione o comunità, compresa quella degli anticlericali. Essere laico vuol dire non solo esercitare l'arte del sospetto ma anche agire per una solidarietà che non ha bisogno di fondamento.

FRANCISCO DE VITORIA

De iure belli

Traduzione, Introduzione e Note di Carlo Galli. Con testo latino a fronte.

Editori Laterza, Roma-Bari, 2005, pp. 111. € 10,00



[...] l'assunto centrale della teoria della guerra giusta - di Vitoria, ma anche a quelle più vicine a noi nel tempo -, ovvero che sia possibile anche se non facile giustificare il male (la guerra), normalarlo e limitarlo, a fin di bene, cioè di pace, corre il rischio di non risultare quello che vuole essere, cioè un discorso critico sulla guerra, e di rovesciarsi invece nell'opposto, ossia di essere attratta nella logica della potenza politica e di rivelarsi infine un discorso della guerra, un'ennesima giustificazione dell'antica schiavitù del conflitto armato, una funzione di autolegittimazione



interna - per di più, inconsapevolmente - al nichilismo occidentale, ormai planetario. [...] L'idea, largamente condivisibile, che sia moralmente doveroso razionalizzare e pacificare la politica internazionale, e accedere a forme di cooperazione tra le nazioni, non può coincidere, oggi, con la teoria della guerra giusta; semmai, il compito che ci attende è considerare la giustizia, più che come metro oggettivo della guerra giusta, come processo di emancipazione reale dell'umanità dalle ingiustizie che costituiscono la trama delle relazioni internazionali: un processo che si fonda sulla comprensione della storia e dei contesti concreti più che sull'*a priori* della giustizia; un processo, infine, al quale può a volte non essere estranea la violenza, legittimata, però, più che da astratte istanze morali, da puntuali esigenze contingenti.



VICO ALLEGRETTI

Il Diritto di guerra nel XV secolo. Il Tractatus de bello et bellatoribus di Juan López († 1496).

Stato Maggiore dell'Esercito, Ufficio storico, Roma, 2003, pp. 246. € 20,00

[...] Così, come per altri giuristi che lo avevano preceduto, da Giovanni da Legnano e Martino Garati da Lodi, e ad altri che lo seguiranno, Juan López da Segovia s'inserisce tra i predecessori dell'opera di Ugo Grozio che darà nuove soluzioni al problema nel *De iure belli ac pacis*, pubblicato nel 1625, aperto alla

corrente giusnaturalistica, ad una concezione diversa della sovranità e dello stato e alla teorizzazione di una legge che possa regolare i rapporti tra gli stati sovrani. Precedenti noti e ritenuti talvolta di scarso rilievo, ma che in realtà rappresentano uno sfondo significativo e non trascurabile dal quale l'opera del Grozio si distacca.

Lo studio di Vico Allegretti propone come analisi centrale la struttura e i caratteri del *Tractatus* del López, secondo il testo tramandato dall'edizione che appare nella raccolta cinquecentesca del *Tractatus universi iuris* curata dallo Ziletti, confrontata con l'edizione senese del 1496.

L'indagine si dipana attraverso un'attenta analisi delle *auctoritates* che sorreggono le argomentazioni dell'autore e delle soluzioni adottate. Riferimenti e spunti alle dottrine politiche, filosofiche e teologiche del tempo aprono prospettive di singolare spessore nell'ottica di un'accurata ricostruzione del problema della guerra nel tramonto di un'epoca. All'interesse per la riemersione di un'opera trascurata nel ricordo dei posteri, si devono aggiungere le notizie sul profilo biografico del giurista spagnolo, ricavate anche da fonti inedite, che arricchiscono il pregio del volume.

dalla *presentazione* di Adriana Campitelli



IL PENSIERO MAZZINIANO

Anno LX - numero 1 - Gennaio-Aprile 2005

Editoriali e commenti

Discorso del Presidente della Repubblica in occasione del 25 aprile

Dulce et decorum est pro Patria mori *di Renzo Brunetti*

Come si difende una Costituzione *di Pietro Caruso*

I duecento anni del Grande Oriente d'Italia *di Gustavo Raffi*

Le ragioni del "Sì" *di Carlo Flamigni e Maurizio Mori*



Saggi e interventi

Primo Risorgimento

Dickens, Mazzini e il finto Mazzini *di Michele Finelli*

"Upon Democracy", i pensieri mazziniani *di A.M. Lazzarino Del Grosso*

L'Eroe dell'Ideale. Giuseppe Garibaldi per la pace *di Alessio Sfienti*

Garibaldini alle Argonne *di Silvio Pozzani*

Secondo Risorgimento

Resistenza mazziniana *di Mario Proli*

I caduti del P. D'Azione alle Fosse Ardeatine *a cura di Luca Bagatin*

Discorso di Calamandrei a Cuneo del 21 dicembre 1952 *a cura di P.M.*

Terzo Risorgimento

La ricerca su gli embrioni *di Andrea Chiti-Batelli*

Sulla tolleranza *di Maria Laura Lanzillo*

Il pacifismo di Cassola *di Gianni Bernardini*

La pace ragionata *di Luigi Bisicchia*

La solitudine dei personaggi di Germi *di Piergiorgio Pericoli*

Cultura e società

Una bella iniziativa della Domus *di Roberto Balzani*

Padova e le 100 città sorelle *di Pietro Caruso*

Un monumento a Mazzini *di Cristina Vernizzi*

Studi repubblicani

Crisi della democrazia e cesarismo *di Federico Tirocini*

Mazzini e la critica letteraria *di Luca Platania*

Giovanni Spadolini e le funzioni Costituzionali del Presidente del Consiglio dei Ministri *di Enrico Albanesi*



Libri Cultura e Società

Riletture *a cura di P.M.*

L'opzione di *Pietro Caruso*

Scelta ragionata di *Roberto Balzani*

Fra gli scaffali, *recensioni a cura di P.M.*

STUDENTI PER LA DEMOCRAZIA

La rivolta dei giovani contro il nazifascismo.

Scritti di P.U. Calzolari, S. Cofferati, G.P. Brizzi, F. Berti

Arnoaldi, L. Casali, D. Gagliani, M. Peset, C. Natoli; a cura di
Gian Paolo Brizzi.

Edizioni CLUEB, Bologna, 2005, pp. 117. € 11,00



Il volume raccoglie i contributi presentati nell'ambito del convegno svolto a Bologna il 21 ottobre del 2004, in occasione del 60° anniversario della battaglia dell'Università (20 ottobre 1944).

Negli scontri tra giovani partigiani e nazifascisti – che ebbero come teatro l'Ateneo bolognese – trovarono la morte sei giovani partigiani dell'Ottava Brigata Giustizia e Libertà.

Partendo da questa vicenda, ripercorsa anche attraverso diverse testimonianze dirette, finora inedite, i saggi vogliono evidenziare il ruolo che i giovani – e in particolar modo gli studenti – ebbero nella lotta contro i fascismi, estendendo l'analisi anche al caso spagnolo e all'opposizione dei movimenti universitari al franchismo e al caso esemplare dei giovani studenti della Rosa Bianca, caduti nella lotta di resistenza al nazismo. L'incontro di studio è stato promosso dall'Archivio storico dell'Università di Bologna e dal Dipartimento di Discipline storiche ed è stato coordinato da Gian Paolo Brizzi, professore di Storia moderna e Direttore dell'Archivio storico.



Recensioni

Recensione a

MASSIMO DELLA CAMPA

Luce sul Grande Oriente. Due secoli di massoneria in Italia.

Sperling & Kupfer, Saggi, 2005, pp. 332. € 22,00

di Morris L. Ghezzi,
Gran Maestro Onorario del G.O.I.

Quando nel 1998 Massimo Della Campa, Gran Maestro Onorario del Grande Oriente d'Italia, avvocato in Milano, Presidente della Società Umanitaria e benemerito per molte altre iniziative civili e sociali, pubblicò con Giorgio Galli, noto politologo e giornalista, presso l'editore Franco Angeli il libro *La Massoneria Italiana*, si aprì una felice stagione di riflessioni sulla nostra storia recente e meno recente. Per troppo tempo il fumo delle allusioni e dei dubbi calunniosi, nonché le nebbie dei silenzi colpevoli avevano occultato nel comune sapere e sentire dell'opinione pubblica la vera e gloriosa storia della Massoneria illuminista e libertaria settecentesca, risorgimentale ottocentesca e democratica novecentesca. La concomitante congiura dei totalitarismi laici e clericali e dell'ignavia di fratelli troppo timidi e paurosi, per controbattere colpo su colpo gli attacchi autoritari e oscurantisti e per divenire soggetti attivi di uno scontro storico per la civiltà moderna della libertà, eguaglianza e fratellanza, aveva sospinto la Massoneria italiana nell'ombra. Un'ombra che non le compete in quanto attrice storica protagonista nella costruzione del pensiero, della cultura e delle istituzioni laiche e democratiche occidentali. Se ancora di recente (12 giugno 2005) in occasione dei referendum sulla fecondazione assistita sul quotidiano *Avvenire* un clericogiornalista può permettersi di insinuare, riguardo al G.O.I. ed all'attuale Costituzione italiana, le seguenti parole: *Una Costituzione che non siamo sicuri che i sodali del Gran Maestro avrebbero voluto così com'è scaturita dalle mani piene di voglia di riscatto dei costituenti dopo il crollo del regime*; ciò significa che non siamo stati capaci come massoni di far sapere a tutti gli italiani che tra quelle mani vi erano anche le mani dei fratelli Meuccio Ruini e Piero Calandrei e che ad esse e non ad altre è dovuta la parte più democratica e libertaria della nostra Carta Costituzionale.



Oggi quella felice stagione di riscoperta di verità storiche, rinvigorita dall'incessante opera e dalla rinnovata politica di presenza culturale e sociale dell'attuale Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, avv. Gustavo Raffi, presenta un secondo fondamentale capitolo editoriale, quello rappresentato dal libro sempre di Massimo Della Campa *Luce sul Grande Oriente*, pubblicato dalla Sperling & Kupfer.

Quest'ultimo saggio fornisce una rigorosa e documentata ricostruzione delle più antiche origini della Libera Muratoria, soffermandosi, in particolare, sugli ultimi duecento anni di storia della Massoneria italiana: dalle confraternite di artigiani alla moderna Massoneria del XVII e XVIII secolo, sino ai giorni nostri. Particolarmente significativa appare l'analisi degli anni d'oro dell'espansione, nella seconda metà dell'Ottocento, ricostruiti attraverso le iniziative dei Grandi Maestri dell'epoca, che si distinsero in quanto personaggi animati da quello spirito patriottico e libertario, operante ai massimi livelli della politica italiana, che fornì un vitale ed insostituibile contributo alla costruzione dello stato liberale post risorgimentale. La tenebra del Fascismo riuscì ad oscurare ed ad esiliare l'organizzazione massonica, ma non a piegarne lo spirito se, come scrive sempre della Campa, ben diciotto martiri delle Fosse Ardeatine erano Liberi Muratori. Anni non certo meno duri attendevano la Libera Muratoria nel secondo dopoguerra, compressa ed osteggiata come era tra due ideologie ad essa avverse: il Cattolicesimo pontificio ed il Comunismo. Non casualmente, infatti, il libro ricorda lo "scippo" statale di Palazzo Giustiniani compiuto dalla Magistratura italiana nei confronti del G.O.I. con spirito non dissimile da quello messo in essere dal Fascismo, quando ne determinò con la forza l'esproprio. Gli ultimi trenta anni di storia della Muratoria italiana, infine, sono stati funestati da episodi largamente enfatizzati, distorti e strumentalizzati dai *mass media*. L'Autore conduce una approfondita analisi sulla Massoneria deviata e ne traccia un completo e fedele resoconto. Senza nulla nascondere, sulla base delle risultanze delle inchieste parlamentari e giudiziarie, nonché delle relative sentenze, risulta, con indiscutibile chiarezza, che nulla di illegittimo l'indagine Cordova ha potuto attribuire al G.O.I. e la stessa Loggia P2 è risultata assolta con sentenza definitiva dall'accusa di essere una loggia segreta.

L'opera di Della Campa, dunque, rappresenta un indispensabile strumento di lavoro per gli studiosi della storia italiana contemporanea, in quanto l'Autore, unico storico, salvo, forse, il Mola, fornisce una completa visione panoramica della Massoneria italiana dalle origini settecentesche sino ai giorni nostri, tracciandone un resoconto puntiglioso e fedele, sempre sorretto da una abbondante e rigorosa documentazione accompagnata da una accurata analisi storico-critica. Le accuse giudiziarie alla Massoneria si dissolvono sotto i colpi della ricerca ed emerge con chiarezza il pregiudizio ideologico, che perseguita l'associazione in Italia da quando essa è apparsa. È possibile che tale pregiudizio sopravviva anche in epoca di democrazia e di stato di diritto? Non dovrebbe essere possibile, ma per esserne certi è necessario controbattere ogni falsità e calunnia con un attivo comportamento di presenza sociale, consapevole della propria storia e rivolto all'impegno civile verso la costruzione di un futuro sempre più libero.



Se la vicenda P2 viene fedelmente ricostruita e severamente giudicata come deviazione interna all'istituzione libero-muratoria, le numerose inchieste politiche, governative, parlamentari e giudiziarie sono esaminate insieme con le autentiche conclusioni di assoluta discolta, sino a condurre l'indagine alla recentissima sentenza della Corte Europea di Strasburgo, che condanna come illegittime le norme antimassoniche della Regione Marche. Ma il libro non si ferma alle persecuzioni subite dalla Libera Muratoria, esso affronta anche il tema delle varie anime che nelle differenti epoche e circostanze ambientali, pur nelle ispirazioni ed idealità comuni, la mossero e la muovono. Non si tratta solo di una analisi filosofica, ma anche ed ancora di una ricerca storica che evidenzia i rapporti tra le molteplici obbedienze internazionali.

L'opera appare ricercata anche per il corredo di grafie e documenti inediti o poco conosciuti che fornisce al lettore e per l'attenta e rara illustrazione iconografica, che ne accompagna la "carrellata" storico-descrittiva.

Un'opera di tale spessore non poteva passare inosservata ai lettori attenti ed alla critica. Infatti, lo stesso Presidente Cossiga ne ha elogiato con lettera personale all'Autore il contenuto e il *Corriere della sera* ed il *Giornale* ne hanno fornito una lusinghiera recensione.

Il libro, che, per altro, è di agevole e piacevole lettura, pregio non indifferente in materia storica, compare nel bicentenario di fondazione del Grande Oriente d'Italia. In occasione di tale ricorrenza pare particolarmente opportuno ripercorrere le tappe fondamentali della storia della Libera Muratoria italiana per documentarne gli ideali, le attività, i meriti e sgombrare definitivamente il campo dagli equivoci e dai pregiudizi che l'hanno resa sospetta agli occhi di chi ne ha una conoscenza solo superficiale. Compiere un tale lavoro, lungo eventi che occupano due secoli di storia non è impresa facile; la complessità dell'argomento, poi, ne rende ancora più impervio il percorso, ma l'Autore, sorretto da notevole capacità ed esperienza, è giunto con sicurezza alla meta e ha levigato la propria pietra con massonica perizia.

P.S. Scrissi questa recensione su sollecitazione dello stesso Massimo Della Campa, che proprio il lunedì prima del suo ricovero in ospedale conversò a lungo con me e mi rammentò il mio impegno. Il mercoledì successivo portai il testo alla sua segretaria per rivederlo insieme, ma seppi del suo grave malore. Ora, con malinconia, offro ai lettori queste riflessioni, che spero possano invogliare a leggere un libro che è ormai più una testimonianza di vita che un'opera letteraria.



La Massoneria dall'Unità al Fascismo: tra scuola ed educazione

Un approfondimento monografico in *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche*, n. 11/2004,

Editrice La Scuola, Milano, pp. 448, € 43.

Attraverso i contributi di otto studiosi e ricercatori, l'ultimo numero degli *Annali di storia dell'educazione e delle istituzioni scolastiche* diretti da Luciano Pazzaglia – ordinario di Storia della scuola e delle istituzioni educative all'Università cattolica del Sacro Cuore di Milano – e pubblicati dall'Editrice La Scuola, dedica la consueta sezione monografica alla presenza massonica nell'educazione italiana abbracciando l'arco cronologico che va dal completamento dell'Unità sino all'avvento del fascismo.

Apri l'approfondimento un testo di Fulvio Conti, associato di Storia contemporanea all'Università di Firenze, che sotto il titolo “Massoneria, scuola e questione educativa nell'Italia liberale” illustra come l'ambito scolastico ed educativo fu al centro dell'intervento pubblico della Massoneria nei primi decenni dopo l'Unità nel tentativo di contrastare l'egemonia esercitata dalle forze cattoliche e di realizzare un più ampio progetto di secolarizzazione e di modernizzazione del Paese. Un intervento – questo – modulato con una azione svolta attraverso i propri rappresentanti nelle istituzioni e mediante campagne di mobilitazione dell'opinione pubblica per condizionare le scelte di politica scolastica del Paese; con la creazione di strutture educative, culturali e ricreative autonome (luoghi di formazione e di ritrovo alternativi rispetto a quelli di natura religiosa); infine attraverso il proselitismo fra insegnanti e docenti universitari.

“Istruzione, educazione e istituzioni educative della Massoneria a Roma dal 1870 all'avvento del fascismo”, è invece il contributo del sacerdote paolino GianCarlo Rocca, direttore del *Dizionario degli Istituti di Perfezione* che indaga la presenza della Massoneria nelle istituzioni educative a Roma, manifestatasi, in ambito privato, soprattutto nella fondazione di educatorii e ricreatorii dopo il 1880. Rocca sottolinea come il contatto diretto con bambini e bambine, ragazzi e fanciulle, costituì una grande novità per la Massoneria romana portando alcuni suoi rappresentanti – ad esempio Domenico Orano, attivo in ambito educativo – a rendersi conto che il laicismo o la laicità, cui tendeva la Massoneria, non era una questione per bambini.

Da Roma al Piemonte, Marco Novarino – che collabora alla Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Torino – analizza il rapporto tra Massoneria ed educazione a Torino in età liberale, quando tra la fine dell'800 e l'alba del '900, i massoni sostennero progetti educativi per contrastare la straordinaria presenza delle strutture cattoliche della “Torino dei Santi e delle opere sociali”. Questa vocazione alla filantropia e alla pedagogia a partire dal 1865 trovò un terreno fertile nelle logge torinesi, non appena esse si trasformarono da organi dirigenti del Grande Oriente d'Italia in entità agenti sul territorio. Attraverso la creazione di istituti per l'educazione popolare, d'avviamento al lavoro e in aiuto di quel “mondo invisibile”



bile”, figlio del pauperismo fatto di orfani, di ragazzi abbandonati al loro destino e di ragazze costrette a prostituirsi, i massoni subalpini vollero contribuire all’emancipazione morale e intellettuale degli italiani, fondata sui principi della libertà, dell’eguaglianza, della fraternità, della scienza e del progresso.

Tutto dedicato alla Milano del trentennio 1876-1906 e ai suoi “Ricreatori festivi a Milano”, l’intervento di Angelo Robbiati, dell’Archivio per la Storia del Movimento sociale cattolico in Italia “Mario Romani”, che documenta – nel secolo XIX – sia il ruolo centrale della Loggia massonica quale punto d’incontro di progettualità politica e culturale, sia la rilevanza di iniziative della Loggia milanese “La Ragione”: quali, ad esempio la pubblicazione del settimanale di educazione *La Famiglia e la Scuola* (durato solo fra il 1876 e il 1878) e l’istituzione di ricreatori, alternativi e contrapposti agli oratori cattolici (sciolti poi nel 1925). L’obiettivo dichiarato era quello di operare per la formazione di una mentalità nuova, e di una cultura popolare, ispirate ai principi laici (la realizzazione del programma fu affidata a Ludovico Coiro).

Da Milano a Livorno, ecco il saggio di Angelo Gaudio, docente straordinario di Analisi dei sistemi educativi e di educazione comparata all’Università di Udine, sulle “Presenze massoniche e politiche educative e scolastiche” in questa città dall’Unità all’avvento del fascismo. Gaudio segnala le presenze di fratelli massoni di diverse comunioni, in iniziative comunque connesse alle politiche scolastiche e/o educative; descrive le attività per la soppressione dell’insegnamento della religione cattolica nelle scuole (una tradizione locale, condivisa anche dagli ambienti del liberalismo moderato). Particolare attenzione viene prestata ai Tevenè, vera e propria dinastia di maestri repubblicani (particolarmente attiva), come pure alle presenze massoniche nell’istruzione secondaria e nell’amministrazione scolastica (soffermandosi sul caso di Dario Cassato, avvocato e uomo politico israelita, via assessore, deputato e senatore).

“L’Umanitaria e la Massoneria”, è poi il tema affrontato da Fabio Pruneti, associato di Storia dell’educazione all’Università di Sassari. Sorta nel 1893 a Milano grazie all’iniziativa di Prospero Moisé Loria, la Società Umanitaria si caratterizzò per numerose iniziative filantropiche, in una innovativa ottica laico-positivistica di tipo preventivo. Anche se non si rinvenivano tracce di una connessione organica tra Massoneria e Umanitaria, l’articolo, percorrendo tutta la “parabola” di questa istituzione, mostra i tratti comuni con il pensiero dei liberi muratori, nella convinzione che tale sodalizio fu mutevole, anche in virtù dei differenti appartenenti al suo gruppo dirigente.

Le vicende della Massoneria si intrecciano con quelle della costruzione e consolidamento del Regno d’Italia. Ciò è particolarmente evidente nelle questioni educative, come testimonia la lunga serie di ministri “framassoni” della pubblica istruzione. Gianfranco Bandini, ricercatore di Storia della pedagogia all’Università di Firenze, sviluppa il suo contributo dal titolo “Il ministro dell’obbligo scolastico: appunti per una biografia pedagogica”, esaminando la figura di Michele Coppino, per lungo tempo parlamentare e ministro di grande



rilievo, permette di approfondire queste tematiche, centrando l'attenzione su due aspetti esemplari della sua azione di governo: la famosa legge sull'istruzione obbligatoria e i suoi interventi riguardo la meno nota, ma assai interessante questione dei libri di testo.

Da segnalare infine lo scritto di Letterio Todaro *Costruire templi alla virtù. Cultura positivista ed espressioni massoniche nell'Italia post-unitaria*. Secondo l'autore, ricercatore di Storia della pedagogia all'Università di Catania, il radicamento e lo sviluppo della Massoneria nei primi decenni post-unitari trovano un quadro organico di spiegazione nei processi di secolarizzazione della vita pubblica e nel piano di una riforma complessiva del costume intellettuale del cittadino dello Stato moderno. Inoltre l'assimilazione dei canoni evoluzionistici e della scienza positivista rappresentano un veicolo ideologico tramite il quale, nell'Italia post-unitaria, prendono forma le espressioni di un laicismo massonico che, all'insegna dell'ordine e del progresso, cerca di diffondere i principi di una socialità riformata appellandosi alle virtù civili. In sintesi si evidenzia nella mentalità massonica – con un afflato pedagogico tipico dello scientismo positivistico – lo sforzo di tradurre in postulati etici ed in norma di condotta un credo laico che, nella sua autenticità, intendeva costituirsi a titolo di religione sociale.



Recensione a

PAOLO BUIARELLI

Un calabrese a Montepulciano

Montepulciano 2004, pp. 96

a cura di Bruno Polimeni

L'Autore, benché alla prima esperienza nel settore storiografico, prendendo spunto da alcune brevi notizie riportate dalla "Guida" di Montepulciano su un nobile benestante di origini calabresi, analizza la figura di Francesco Saverio Melissari nato a Reggio Calabria nel 1832 e morto nel 1900.

Buiarelli, attingendo ai giornali dell'Ottocento e a fonti bibliografiche e di archivio, ricostruisce con serena obiettività la vita del Melissari nelle sue qualità di imprenditore, filantropo, artista e massone.

Trattasi di una ricerca scrupolosa che rappresenta un contributo storiografico importante in quanto l'Autore ha colto i lati più interessanti della vita del calabrese Francesco Saverio Melissari e, nello stesso tempo, ha portato alla luce un pezzo di storia della città di Montepulciano.

Nonostante la lontananza dei luoghi (a quell'epoca) il nobile Melissari, partendo dalla Calabria, si trasferì nella terra del Poliziano dove acquistò un'antica fortezza che restaurò e ivi impiantò una grande filanda che dava lavoro a circa seicento persone d'ambo i sessi, per cui divenne un esperto allevatore di baco da seta e un produttore molto conosciuto in ambito nazionale e internazionale da meritare un premio all'esposizione di Parigi nel 1878.

Il Melissari proveniva da un'antica e nobile famiglia di baroni di Reggio Calabria i cui componenti rivestirono importanti cariche pubbliche, fra cui un Giovanni decorato dell'Ordine dei Cavalieri di Malta.

Francesco Saverio fu iniziato, nel 1863, nella loggia reggina "Domenico Romeo" dove ricoprì la carica di Oratore Aggiunto e di Secondo Sorvegliante. Durante la sua permanenza a Montepulciano fu, nel 1872, tra i fondatori della Loggia "La Ragione" e ricoprì la carica di Maestro Venerabile. Partecipò, inoltre, alla vita parlamentare per tre legislature sedendo a sinistra nel Parlamento di Firenze e poi di Roma.

Paolo Buiarelli, concludendo nel suo volume, afferma che Melissari fu una figura importante per la crescita della città di Montepulciano e che pur rimanendo un aristocratico, il suo impegno, la sua capacità organizzativa sono stati messi a disposizione della collettività pur con tutti i limiti dell'uomo e della sua estrazione familiare.



GIOVANNI LEGHISSA

Il dio mortale. Ipotesi sulla religiosità moderna

Con una postfazione di G. Vattimo.

Medusa, Milano, 2004, €19,80.

Nella tarda modernità, in quanto fase terminale del nichilismo, è ancora possibile avere accesso a una qualche forma di esperienza religiosa? È attorno a questa domanda di fondo che ruotano le riflessioni contenute in questo libro. Una prima risposta potrebbe essere quella che ci viene suggerita da Nietzsche: gli umani che hanno sperimentato la morte di dio e che non si sono ritratti dinanzi all'esperienza abissale da essa inaugurata possono divenire dèi, non perché ingenuamente desiderosi di sostituirsi a dio, ma perché capaci di custodire la finitezza che li costituisce e li fissa alla terrestrità - e possono così assumere i tratti di un "dio mortale" (definizione dell'uomo, questa, che si ritrova già nell'*Asclepius*, un testo ermetico del II secolo). Individuare nella proposta di Nietzsche il luogo in cui trovare risposte alle domande usuali sul senso della vita (Chi siamo? Dove andiamo? Da dove veniamo? Perché vivere?) comporta però un azzardo e un rischio che forse rimangono ancora inassumibili. Di fronte a questa difficoltà vale allora la pena esplorare altri percorsi.

In autori come Derrida e Lévinas sono temi come l'alterità e la giustizia al di là della legge a costituire il centro di una riflessione che curva l'esperienza religiosa verso il luogo dell'etica. Con esiti però assai diversi: mentre in Derrida essere ospitali verso il desiderio di giustizia (che è certo più antico della modernità) non viene disgiunto dal mantenimento di una distanza critica verso la tradizione, in Lévinas a mancare è proprio la necessaria vigilanza in merito alla differenza che sussiste tra il dio della tradizione e l'orizzonte nichilistico entro cui la modernità si dispiega. A svolgere il nesso che lega la questione posta dalla religione dei moderni al rapporto che la modernità intrattiene con quanto la precede è dedicato l'ultimo capitolo di questo libro. Qui vengono messe a confronto la teoria della secolarizzazione (esposta a partire dalle posizioni di Troeltsch, Overbeck e Vattimo) con le tesi di Hans Blumenberg, che di questa tesi fu fiero oppositore. Scopo di tale confronto è suggerire l'ipotesi che a rendere visibili gli ineliminabili tratti tragici del moderno sia precisamente l'oscillazione tra il desiderio di vivere la modernità come custodia e memoria di quelle tradizioni che hanno preceduto la modernità e il desiderio di trasformare quest'ultima nel luogo in cui avviene l'interminabile consumazione del mito.