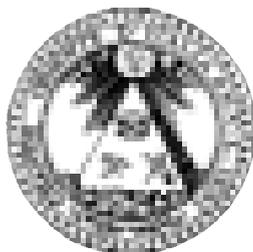


< =F 5A



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 4/2003

• EDITORIALE

3 La centralità del Lavoro Rituale nei Tre Gradi Massonici

Gustavo Raffi

• ὁδοιπόροι ἐσμέν ἐν τῷ βίῳ

9 Il viaggio come categoria tra esilio e diplomazia nell'età della Restaurazione:
Frapolli, Sazanov e Marx in Svizzera

Fabio Martelli

19 Montaigne in Italia. Come un "padre" del libero pensiero vide il nostro Paese

Giovanni Greco

39 L'Italia e l'Europa di Montesquieu

Davide Monda

53 Stendhal e l'Italia

Lorenzo Tinti

65 Il *Viaggio in Italia* di Goethe

Natascia Piccari

87 La figura del viandante come metafora del percorso iniziatico

Sergio Florio

• IN MEMORIAM

95 Orazione funebre per il Fr. Eduar Eugen Stolper

Franco Rasi

• SEGNALAZIONI EDITORIALI

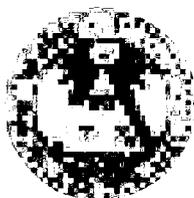
99

• RECENSIONI

111

La Redazione segnala che nel precedente numero della rivista è stato omissso il nome di Guglielmo Adilardi, curatore della sezione "Recensioni". Ci scusiamo sentitamente con l'Autore.

Il Direttore e la Redazione ringraziano il prof. Giovanni Greco e il dott. Davide Monda per la cura della sezione monografica del presente numero di Hiram.



HIRAM, 4/2003

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

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

Comitato Scientifico

Presidente: Orazio Catarsini (Univ. di Messina)

Giuseppe Abramo (Saggista) - Corrado Balacco Gabrieli (Univ. di Roma "La Sapienza") - Pietro Battaglini (Univ. di Napoli) - Eugenio Boccardo (Univ. Pop. di Torino) - Eugenio Bonvicini (Saggista) - Enrico Bruschini (Accademia Romana) - Giuseppe Cacopardi (Saggista) - Silvio Calzolari (Univ. di Bologna) - Giovanni Carli Ballola (Univ. di Lecce) - Paolo Chiozzi (Univ. di Firenze) - Augusto Comba (Saggista) - Franco Cuomo (Giornalista) - Massimo Curini (Univ. di Perugia) - 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) - Panaitis Kantzas (Psicoanalista) - Giuseppe Lombardo (Univ. di Messina) - Paolo Lucarelli (Saggista) - Pietro Mander (Univ. di Napoli L'Orientale) - Alessandro Meluzzi (Univ. di Siena) - Claudio Modiano (Univ. di Firenze) - Giovanni Morandi (Giornalista) - Massimo Morigi (Univ. di Bologna) - Gianfranco Morrone (Univ. di Bologna) - Moreno Neri (Saggista) - Maurizio Nicosia (Accademia di Belle Arti, Urbino) - Marco Novarino (Univ. di Torino) - Mario Olivieri (Univ. per stranieri di Perugia) - Massimo Papi (Univ. di Firenze) - Carlo Paredi (Saggista) - Bent Parodi (Giornalista) - Claudio Pietroletti (Medico dello sport) - Italo Piva (Univ. di Siena) - Gianni Puglisi (IULM) - Mauro Reginato (Univ. di Torino) - Giancarlo Rinaldi (Istituto Orientale di Napoli) - Carmelo Romeo (Univ. di Messina) - Claudio 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 Cognetti (Univ. di Siena) - Domenico A. Conci (Univ. di Siena) - Fulvio Conti (Univ. di Firenze) - Carlo Cresti (Univ. di Firenze) - Michele C. Del Re (Univ. di Camerino) - Rosario Esposito (Saggista) - Roberto Fondi (Univ. di Siena) - Giorgio Galli (Univ. di Milano) - Umberto Gori (Univ. di Firenze) - Giorgio Israel (Giornalista) - Ida Li Vigni (Saggista) - Michele Marsonet (Univ. di Genova) - Aldo A. Mola (Univ. di Milano) - Sergio Moravia (Univ. di Firenze) - Paolo A. Rossi (Univ. di Genova) - Marina Maymone Siniscalchi (Univ. di Roma "La Sapienza") - Enrica Tedeschi (Univ. di Roma "La Sapienza")

Corrispondenti esteri

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

Comitato di Redazione: Guglielmo Adilardi, Cristiano Bartolena, Giovanni Bartolini, Giovanni Ceconi, 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: Media Print s.r.l. - Via Empolitana, Km. 6.400 - Castel Madama (Roma)

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

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

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

Editore: Soc. Erasmo s.r.l. - Amministratore Unico Mauro Lastraioli - Via San Pancrazio, 8 - 00152 Roma - C.P. 5096 - 00153 Roma Ostiense P.Iva 01022371007 - C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

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

Abbonamenti:

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

Annuale Estero: (4 numeri) € 41,30 - numero arretrato: € 13,00

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

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

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

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

E-mail della redazione: rivistahiram@grandeoriente.it

La centralità del Lavoro Rituale nei Tre Gradi Massonici

di **Gustavo Raffi**

Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia

The Grand Master of the G.O.I., Gustavo Raffi, emphasizes the "centrality" of the Ritual Work in the three different Masonic Degrees. In particular he insists on the need for a systematic enactment of the Ritual experience in any of these symbolic Degrees, avoiding the tendency to prefer the basic chamber of Apprentice. In fact the Masonic "education" must be progressively and continuously enforced and developed in its entire complexity from the basic level of Apprentice to that of Master Mason.

I segni dei tempi

Chi regge - per Carisma Iniziatico e per volontà della Comunione Massonica - il Supremo Magistero ha, come primo e fondamentale dovere, l'impegno di rivolgersi al futuro. Un futuro che non è solo collegato alla pur importantissima presenza della Libera Muratoria nella società, ma anche soprattutto alla Vita Spirituale che, della Libera Muratoria e del Grande Oriente d'Italia, è l'unico, vero, vivo Centro pulsante ed irradiante. E' da questo Centro che ogni Libero Muratore deve trarre l'impulso per essere

un esempio di impeccabile comportamento vuoi individuale e collettivo, vuoi iniziatico, morale e civile. A tal fine, il Gran Maestro ha il gravoso compito di interpretare i "segni dei tempi", indicando come poter ad essi rispondere, attingendo a quel Patrimonio Iniziatico che è il Grande Tesoro e lo Straordinario Mistero della Libera Muratoria. Un Patrimonio che l'ha resa presente ed operante per il bene dell'Umanità ancor prima che Costituzioni, Istituzioni ed eventi storici ne identificassero l'esistenza. La risposta che il Gran Maestro addita - sostenuto dalla secolare Tradizione Muratoria, confortato dalla dottrina dei suoi illustri





Predecessori e dalla Comunione con tutti i Maestri Venerabili passati, presenti e futuri - si può trovare, unicamente, nel Lavoro Rituale dei Tre Gradi Massonici.

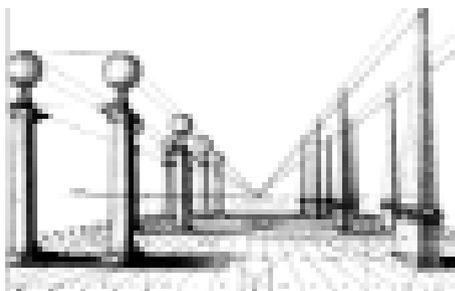
La Dottrina del Lavoro Rituale

Infatti, la vita, la forza ed il significato profondo ed immutabile della Libera Muratoria Universale risiede nel Lavoro Rituale. E' nel Lavoro Rituale che si manifesta la Luce spirituale che illumina le coscienze, è nel Lavoro Rituale che si materializza l'Amore del Grande Architetto dell'Universo, è nel Lavoro Rituale, infine, che prende corpo l'essenza stessa della Gnosi Muratoria. Gnosi che è Libertà, Tolleranza, Fratellanza e Conoscenza.

Dal Lavoro Rituale - come da una fonte inesauribile - scaturisce la simbolica Acqua di Vita da cui trae conforto, sostegno, sicurezza e guida ogni Libero Muratore, in ciò collegandosi in un'unica catena d'unione con tutti i Fratelli che furono, che sono e che saranno. Ma il Lavoro Rituale ha ancora il potere di mutare lo spazio e il tempo materiale del Tempio nello Spazio e nel Tempo Sacro. Li muta nel simbolico Spazio della Totalità e nel Tempo Interiore delle Origini in cui gli uomini possono sperimentare su di loro il sogno antico dell'Armonia Universale, della Pace e della Gioia, pur nella differenza di opinio-

ni, convinzioni, usanze, ideologie, progetti. E' quell'Armonia Universale, quella Pace e quella Gioia che costantemente - nei secoli - la Libera Muratoria non ha

cessato di proclamare come sua finalità, suo impegno e sua precipua ragion d'essere.



Il Tempio e la Trasformazione

Sacralizzando ritualmente il Tempio, il Maestro Venerabile e, in comunione con Lui, tutti i Fratelli, operano, dunque, uno straordinario e profondo mutamento nel proprio animo: una sorta di "magica" trasmutazione. Ma tale trasmutazione nulla ha di volgare, blasfemo o imputabile a forme superstiziose: come tanta superficiale letteratura ha insinuato. Piuttosto, servendosi della potenza evocatrice della Parola e della potenza creatrice del Simbolo genera - come da sempre avviene, per i mistici, gli illuminati ed i saggi - un sentire unico e particolare. Tale sentire conferma - nel Tempo e nel Tempio sacralizzato - i Fratelli come Iniziati e Testimoni della Luce.

Nel Lavoro Rituale, all'interno del Tempio, le Parole della Tradizione Iniziatica risuonano nei cuori e si depositano, come lievito, nello Spirito. Sono i frammenti di quell'Unità Infranta che - come ben sanno i Kabbalisti, gli Alchimisti e gli Uomini di Buona Volontà - si deve ricomporre in Unità, deve farsi





Unità per proclamare che solo nell'Unità è possibile la differenza e che solo la differenza conduce all'unità. Verità questa che ha sempre proclamato e proclama - ovunque sulla terra - la Libera Muratoria, a costo della propria libertà e della propria vita.

In nome di questa limpida e sacrale Verità, ad un tempo Trascendente ed Immanente, il Gran Maestro non può che ribadire la centralità del Lavoro Rituale e la sua funzione costitutiva tanto della Dottrina Muratoria quanto della persona stessa del Libero Muratore, che in esso scopre il nucleo più segreto del proprio essere. Quel nucleo che ha colto nel giorno luminoso della sua Iniziazione.

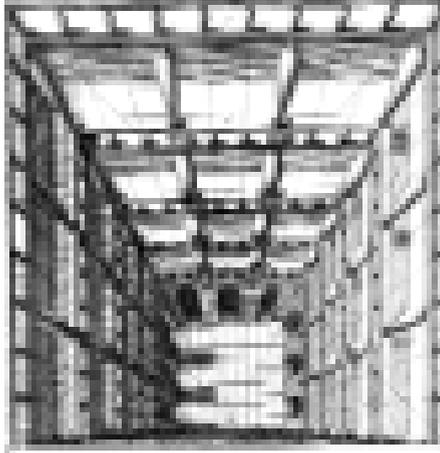
Ma il Lavoro Rituale, pur nella sua straordinaria semplicità, ha una sua complessa articolazione.

Il cammino dell'Uomo

Essa segue l'eterno ciclico cammino dell'uomo che da bambino apprende i primi passi dell'esistenza, da adulto è in grado di conoscere ciò che la vita gli offre, da vecchio usa la saggezza acquisita per comprendere se stesso e il mondo aiutando - in tale comprensione - gli altri Fratelli con lui pellegrini sulle vie del mondo. La Sapienza Rituale ha questa stessa cadenza nei tre Gradi di

Apprendista, Compagno e Maestro. La loro pratica - rafforzata dall'irradiarsi della Luce Iniziatica - equivale, quindi, a seguire il cammino ciclico dell'uomo in vista di un Superiore Sapere.

Non sempre, tuttavia, ciò avviene compiutamente. Troppo spesso - non già per pigrizia o colpevole disattenzione - si tende a lavorare unicamente in primo



Grado: nel Grado di Apprendista. Spinge in questa direzione sia il comprensibile ed affettivo desiderio di mantenere il ricordo - quasi epidermico - dell'impatto straordinario del Rito Iniziatico, sia la volontà, pedagogica, di guidare i nuovi Fratelli sul sentiero, affascinante, della scoperta dei Simboli Muratori. Ma influisce, pure, il comprensibile e reverente timore d' inoltrarsi nel cammino, irto di difficoltà interiori ed esteriori, che conduce al Grado di Compagno e a quello - ultimo - di Maestro.

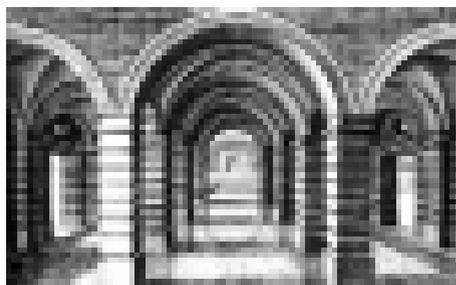
Bisogna, coraggiosamente, invertire la rotta, lavorando con altrettanta dedizione - nel nome dell'imperitura Tradizione Muratoria - sia nel Grado di Maestro, che in quello di Compagno d'Arte.





Il Lavoro in Grado di Maestro

Lavorare in Grado di Maestro equivale, infatti, a praticare, al massimo livello, l'Arte Reale: ossia la capacità esoterica ed iniziatica d'innalzare nell'animo quel Tempio Interiore e Spirituale che i nostri predecessori operativi hanno, orgogliosamente, eretto nelle



piazze, come mostrano basiliche e cattedrali. Significa sperimentare *in corpore vivo* la possibilità di ricongiungere gli opposti e - nella *complexio oppositorum* così ottenuta - vivere l'unione dell'Uomo e del Cosmo, e l'Amore Universale che sacralizza l'Umanità, facendone lo specchio del Grande Architetto dell'Universo. Equivale a diventare gli agenti attivi di quella mistica metamorfosi che - come insegna la Leggenda di Hiram - rinnova l'uomo, rendendolo simile a quello che Egli è e che ha dimenticato di essere.

Libero da dogmi, imposizioni e catene materiali, il Maestro Libero Muratore realizza così - nel Lavoro Rituale in Grado di Maestro - l'anelito a superare ogni limite umano e come Hiram, il saggio costruttore, innalza un ponte ideale tra tutto ciò che è immanente e tutto ciò che è trascendente. Nel nome del simbolico Sole della Ragione e sorretto dalla simbolica Luna del retto Sentimento, il Maestro Libero Muratore - nello svolgimento Rituale - percepisce il senso più profondo dell'Uomo che egli è chiamato ad essere

nel suo viaggio terreno, comprendendo insieme, nell'esperienza della Perfetta Collettività Magistrale, il valore di una Umanità, nuova, diversa, vera e vitale.

Sperimenta l'esperienza indicibile della Vita che, sin dai primordi, è stata cercata - con pacato desiderio ma con ferrea costanza - da tutti coloro che hanno scelto la Luce e non le Tenebre.

Il Lavoro in Grado di Compagno

Ma per giungere a questo straordinario punto di non ritorno è necessaria una dura preparazione, un instancabile lavoro. Bisogna perseguire tutte le strade del sapere e - Compagno tra Compagni - approfondire, sorretti dalla Luce Iniziatica, le dottrine filosofiche, artistiche, scientifiche, morali e religiose. In esse bisogna cercare il nocciolo segreto che come la "G" del Pentalfa si nasconde nelle infinite pieghe della conoscenza, pronta a farsi trovare solo da chi matura, con umiltà, il Retto Sentire. Il Lavoro in Grado di Compagno obbliga, infatti, chi comincia a credersi esperto nel comprendere ed usare i Simboli Muratori a ritornare al mondo, a percepire il mondo in tutta la sua complessità e, talora, nella sua estraneità. Ma anche in ciò che sembra estraneo si nasconde la Luce che brilla nelle Tenebre, ma per poterla trovare, bisogna saperla riconoscere. Il lavoro del



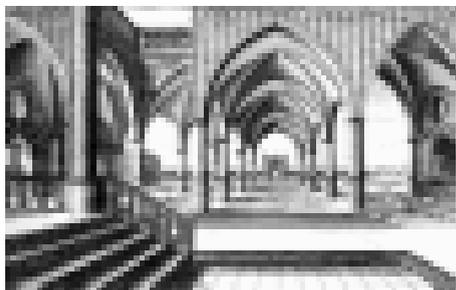


Compagno d'Arte, così apparentemente modesto, è lo sforzo titanico di sintetizzare ciò che gli uomini hanno tentato o creduto di tentare per migliorare se stessi, ma che pochi hanno condotto a termine.

Il Lavoro in Grado d'Apprendista

Quei pochi sono coloro che, nel giorno dell'Iniziazione, hanno potuto scorgere la luce e che nel Lavoro in Grado di Apprendista hanno appreso come esiste una realtà parallela, più nobile di quella profana. Una realtà fatta di simboli la cui presenza materiale - contrariamente al comune pensare - rimanda a qualcosa d'altro di più alto e più nobile che non sia la pesantezza della profanità. Rimanda a qualcosa che non nega la materia ma la unisce indissolubilmente allo Spirito così come era sin dall'inizio. Rimanda ad un linguaggio semplice e segreto che ogni uomo che lo voglia è in grado di sillabare prima e di parlare poi. Esprime la possibilità che ci possa essere un Centro a cui ogni Uomo degno di questo nome - senza distinzioni di sangue, di denaro, di potere e di forza - possa guardare come alla propria casa, la propria dimora da sempre sognata e qui, in un meditativo Silenzio, il Silenzio dell'Apprendista, riflettere su ciò che si è. In questo mondo rumoroso, tecnologico e disumano, il silenzio dell'Apprendista è il

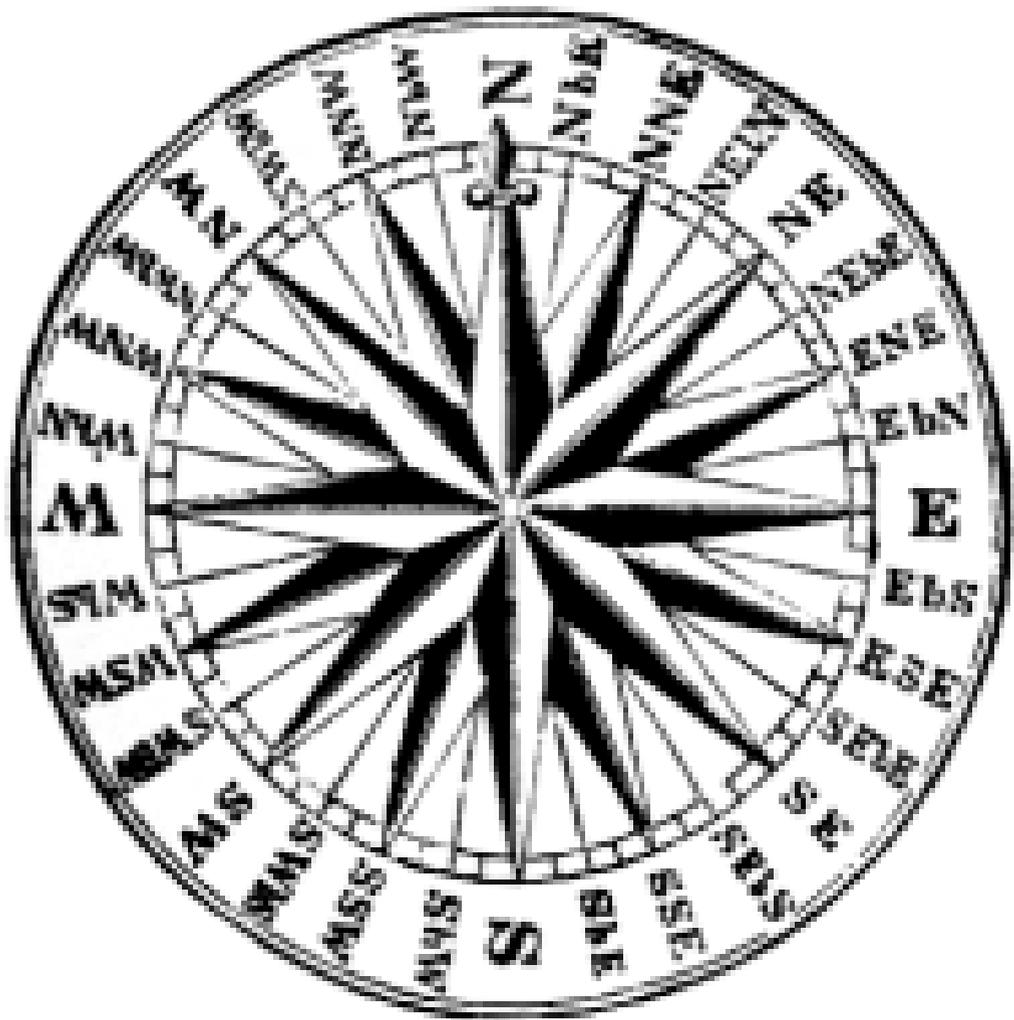
farmaco che conferma nel cammino della Luce Iniziatica. Per questo motivo il Lavoro Rituale in Grado di Apprendista è l'indispensabile propeudeutica per chiunque voglia adoperarsi per il bene proprio e per quello dell'Umanità.



L'impegno dei Liberi Muratori

A questo ciclopico compito - Fratelli Maestri Venerabili, Maestri, Compagni ed Apprendisti - mai come oggi siamo chiamati. Mai come nel presente, lo Spirito, la Vita, la Natura, la Cultura chiedono con un'insistenza, forse mai prima vista, uno sforzo, un impegno, una dedizione nel combattere per un mondo nuovo. Perché mai come oggi l'intolleranza, la violenza, la tracotanza e la superbia - le potenze negative del caos - sembrano stendere un velo di Tenebra su tutta la terra, cancellando libertà ed Umanità. A questa lotta per la sopravvivenza dell'Uomo in cui crediamo - eterno ed eternamente nuovo - siamo chiamati. A questa lotta non possiamo sottrarci perché in essa è racchiusa l'essenza della Libera Muratoria, l'essenza della Luce, l'essenza dell'Uomo. In Suo nome - e fedeli alla nostra Solenne Promessa Iniziatica - dobbiamo farci soldati della Luce e dell'Umanità.





Il viaggio come categoria tra esilio e diplomazia nell'età della Restaurazione: Frapolli, Sazanov e Marx in Svizzera

di **Fabio Martelli**
Università di Bologna

After the failure of the Milanese risings, Ludovico Frapolli, diplomat, patriot, Grand Master to come, goes to Switzerland to start a deep and profitable cultural and political collaboration with Sazanov, an eminent Russian exile. Their relationship will bring them to a dialectic exchange of views with Marx himself. The Author restores the evolution of Frapolli's thought till his engagement in Freemasonry; then He outlines Frapolli's role in sustaining the Polish and Magyar causes and explains the reasons of Frapolli's detachment from Marxism.

Uno spettro si aggira per la storia europea: è quasi impossibile resistere alla tentazione di parafrasare l'incipit del *Manifesto* nell'affrontare l'annosa controversia circa i legami tra Karl Marx e la Massoneria.

Va subito detto con chiarezza che una affiliazione muratoria del geniale economista tedesco è del tutto improponibile, così come gli elementi che sono stati adottati per supportare la tesi di una qualche forma di cooperazione del giovane Marx con qualche Loggia risultano esili se non del tutto inconsistenti.

Riassumendo in estrema sintesi le prove di questo *dossier*, che alcuni studiosi hanno invano cercato di arricchire

in questi decenni, possiamo affermare che esse consistono, quasi esclusivamente, in alcune elaborazioni inerenti alle Leghe tedesche operanti soprattutto in Francia (ma in qualche misura anche nella stessa Germania) tra gli anni '20 e '40 nel XIX secolo.

Tutto trae origine dalle vicende della Lega dei Proscritti, un gruppo fondato da pensatori rivoluzionari tedeschi rifugiati in Francia che riuscì a raccogliere anche un certo numero di membri della classe operaia, in massima parte espatriati per motivi di lavoro. Gli ideali rivoluzionari della Lega si riassumevano nei concetti di fratellanza, eguaglianza e dovere di mutuo soccorso; le forme operative di tale struttura erano inevitabilmente orga-





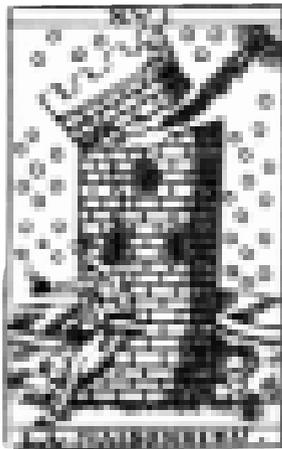
nizzate nella forma di una società segreta (e visto il clima politico del tempo questa scelta era assolutamente necessaria). Vi è poi da dire che il gruppo fondatore, costituito da uomini di cultura, tendeva a sottolineare il proprio ruolo di guida ideologica, rispetto alla base, in termini latamente esoterizzanti.

Se colleghiamo la biografia e la formazione culturale di alcuni di questi fondatori alle enunciazioni di principio e alla struttura interna della Lega appare lecito pensare che essa ebbe, almeno inizialmente, rapporti con le logge francesi e tedesche e che, in parte, si ispirò a queste ultime.

La Lega dei Proscritti entrò presto in crisi perdendo il sostegno della sua componente proletaria e a ciò seguì l'uscita di molti dei suoi membri che andarono a fondare la Lega dei Giusti: quest'ultima mutuava dalla Lega originaria gli assetti organizzativi, cioè era anch'essa una società segreta, ma la sua ideologia assumeva ora una connotazione più esplicitamente adeguata alle istanze del socialismo rivoluzionario.

Nell'arco della Lega dei Giusti si affacciò la figura di Weitling, un curioso personaggio, "profeta" di un comunismo primitivo che cercava di riconnettere la nuova ideologia a remote origini cristiane: per Weitling il Cristo sarebbe stato un esseno e la sua dottrina sarebbe stata alla base del pensiero comunista. In questa

formulazione è evidente il recupero delle tematiche, secolarizzate, di alcuni movimenti pauperistici medievali, ma è possibile cogliervi anche sfumature esoteriche di carattere gnosticizzante che autorizzano ad ipotizzare una mutuazione di elementi della cultura muratoria (in particolare del filone saint-martinista) nella ideologia dello Weitling, a cominciare dal tentativo di leggere in chiave esoterica, per l'appunto, il messaggio cristiano e porlo così al centro di questa



forma di comunismo.

Quale fu il ruolo di Marx in questo contesto? Tutti sappiamo che la Lega dei Giusti vide l'adesione dello stesso Marx che rapidamente la trasformò nella Lega dei Comunisti, proprio alla vigilia della stesura del *Manifesto*.

Quanto a Weitling, Marx inizialmente ebbe per lui sincere espressioni di elogio, lodandone l'impegno organizzativo e alcuni punti della sua dottrina, ma il loro incontro diretto si risolse con la cacciata del "profeta" dalla residenza di Marx che non volle più avere ulteriori collaborazioni con questo personaggio.

Ogni legame tra Marx e il mondo muratorio si limita, di fatto, ai dati sopra esposti: che la Lega dei Proscritti avesse raccolto stimoli massonici è un dato che va inserito nella naturale fisiologia dei movimenti antagonisti del tempo e anche il rapporto con Weitling rientra nell'ordine naturale della strategia del giovane





Marx. Il filosofo tedesco si sforzava, infatti, di collegare tutti i gruppi “segreti” di ispirazione socialista rivoluzionaria o comunista senza, almeno inizialmente, porre l'accento sui numerosi distinguo che dividevano il suo pensiero dalla ideologia di tali gruppi; forse non intendeva in tal modo ripetere proprio l'errore della Lega dei Proscritti, la cui *leadership* aveva finito per alienarsi la componente proletaria per un eccesso di élitismo culturale.

In ogni caso il pensiero politico marxiano si presenta come la risultante delle rigorose analisi di critica dell'economia politica del pensatore tedesco e perciò era impensabile che si pervenisse ad una sintesi tra questa prospettiva e l'impostazione semi-millenaristica di uomini come Weitling ed i suoi seguaci.

Nulla, perciò, autorizza a parlare di un collegamento tra Marx e la Massoneria: piuttosto sembra lecito credere che tale tesi sia scaturita dal desiderio di riprendere in nuove forme gli assiomi della storiografia reazionaria sulle origini della rivoluzione francese: già all'indomani dell'avvento della Repubblica i più colti tra gli esuli denunciarono, infatti, l'esistenza di un oscuro complotto che avrebbe condotto al rovesciamento della monarchia.

I così detti tradizionali “nemici del Trono e dell'Altare” cioè i calvinisti, i

massoni e i giansenisti si sarebbero collegati, “imponendo” con l'inganno il trionfo della rivoluzione; si trattava di una tesi rassicurante poiché escludeva una reale



partecipazione del buon popolo di Francia agli eventi dell' '89 e al tempo stesso assolveva da ogni responsabilità Luigi XVI, di cui, tutt'al più, si poteva lamentare l'ingenuità e l'eccessiva indulgenza verso gli Illuministi e gli

altri pensatori coinvolti nella “congiura”.

Quando nuovi fermenti rivoluzionari, questa volta di chiara matrice socialista, scossero l'intera Europa, fu allora ripresa la tesi della congiura, cosicché i movimenti operai furono presentati come inconsapevoli strumenti posti sotto il controllo dei tradizionali nemici, pensatori radicali, ebrei e, naturalmente, massoni. In tale ottica l'ipotesi di un Karl Marx libero muratore diveniva la prova più esplicita di questo assunto: del resto esso riprende un filone assai più antico, che ha come archetipo la propaganda antigesuitica di età moderna e che dai falsi, prodotti per dimostrare le trame occulte della Compagnia di Gesù contro i troni d'Europa, conduce direttamente ai famigerati Protocolli dei Savi di Sion.

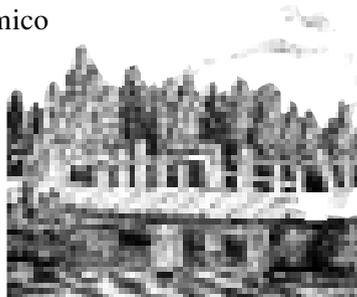
Capitolo chiuso, dunque, circa i rapporti tra Marx e il mondo muratorio? Forse no. La storia dei presunti contatti ideologici si trasforma infatti, ora, nella





storia di un viaggio e di un incontro. Protagonisti, un esule russo ed un italiano, entrambi condotti dalla passione politica in Svizzera dove, dopo il 1848, essi intrecciano un fecondo sodalizio.

V. Sazanov, seguace ed amico di Herzen, aveva dovuto abbandonare la patria per la sua attività di pensatore rivoluzionario; ideologicamente egli si collocava nel grande alveo della corrente herzeniana ed era stato un pedissequo zelatore delle teorie del suo illustre amico.



La tollerante Svizzera era la meta inevitabile di tutti i perseguitati politici europei, ma per i progressisti russi essa aveva un valore simbolico affatto particolare.

Ai tempi di Alessandro I, lo zar che si era fatto campione di un arcano misticismo riformista di cui il *Manifesto della Santa Alleanza* rappresenta una delle più esplicite espressioni in politica estera, la Russia era di fatto retta dal Comitato degli Amici, una sorta di “governo segreto” di cui facevano parte i più illustri esponenti della Massoneria europea, cui Alessandro aveva affidato le redini dell’impero.

Nel 1813 la Svizzera era sotto l’assoluta egemonia della gretta oligarchia berne- se: lo zar incaricò, allora, un muratore svizzero di rovesciare tale situazione: il La Harpe, generale e consigliere imperiale, originario di quel cantone di Vaud di cui allora Berna non riconosceva l’auto- nomia, si recò in Svizzera affiancato da un altro massone, il corfiota Capodistria in procinto di diventare ministro degli

esteri della Russia. Sfruttando il peso dello strapotere militare dello zar, i due riuscirono rapidamente ad imporre una radicale riforma, in senso liberale, della Confederazione.

La Svizzera risulta- va, così, agli occhi degli esuli russi, come l’esempio con- creto di quella breve, ambigua, ma anche esal- tante stagione in seno alla quale l’autocrate russo si era fatto gran-

de protettore di tutti i movimenti indipen- dentistici liberali dell’Europa occidentale.

Fuggire in Svizzera per i pensatori rivoluzionari russi significava, dunque, non solo trovare un asilo sicuro, ma anche riprendere contatto con quel filone indeci- frabile che aveva visto, molte volte, nei secoli passati, il potere autocratico zaria- no mettersi a capo dei movimenti riformi- sti ed anticetuali nella loro patria; Alessandro, incerto, invece, nelle riforme interne, aveva abbracciato con entusia- smo la causa degli indipendentisti e dei democratici in Europa: ad esempio i suoi ministri erano sospettati (e non a torto) di aver promosso la recente insurrezione napoletana. Ma lo zar utopista era scom- parso e i suoi successori si erano fatti paladini del vecchio ordine in tutta Europa.

Dall’Italia veniva, invece, Ludovico Frapolli: esponente di primo piano della *élite* borghese di Milano, egli si segnalò precocemente come grande studioso di





geologia; il suo prestigio scientifico gli consentì di collaborare in Germania con il grande Humboldt.

All'esplosione dell'insurrezione milanese egli assunse importanti incarichi, divenendo ambasciatore a Parigi del governo provvisorio; egli era guardato con sospetto dagli ambienti più moderati per la sua nota adesione agli ideali repubblicani e proprio questa sua fede politica lo spinse a rassegnare le dimissioni quando la Lombardia fu annessa al Piemonte. Fautore tenace dell'indipendenza di tutti i popoli, egli immaginava un'Europa in cui le nazioni oppresse si aiutassero mutualmente: ottimo conoscitore della realtà polacca promosse perciò la costituzione di un corpo di esuli di quella nazione che si batté al fianco dei piemontesi ed egli stesso raccomandò numerosi ufficiali polacchi per i più alti incarichi (e tra essi figura anche il generale che condusse i piemontesi alla sconfitta).

Riparato in Piemonte continuò a svolgere importanti missioni diplomatiche in Francia e Svizzera e si adoperò, poi, per creare quella legione ungherese che si distinse nella seconda guerra di indipendenza: a molti di questi esuli che, con spietato cinismo, la corte sabauda intendeva espellere riuscì, invece, a procurare il grado di ufficiale nel nuovo esercito italiano. Amico di Mazzini e Garibaldi, fu, però, un leale collaboratore di Cavour

e Farini, anche se per questo l'eroe dei due mondi finì per rompere i rapporti con lui.



La sua ferma convinzione in un ideale di fratellanza universale lo indusse, abbandonati ormai gli incarichi di governo, ad entrare nel 1862 nella Massoneria di cui salì rapidamente i gradi sino a diventare Gran Maestro nel 1870.

Pur ammiratore della Francia, egli si batté in seno alle logge per dare continuità alla linea in base alla quale, in decenni ormai lontani, era stato creato il Grande Oriente d'Italia con il fine dichiarato di impedire una strumentalizzazione politica della Muratoria italiana proprio ad opera dei francesi. Così nel 1870 Ludovico Frapolli divenne uno dei primi Gran Maestri dell'Italia unificata.

E' necessario ora riandare agli anni dell'esilio svizzero del Frapolli perché è proprio a Ginevra che, per il tramite di Sazanov, divenuto presto il più stretto e fidato amico dell'esule italiano, si realizza l'incontro tra il futuro Gran Maestro e Karl Marx.

In realtà i due uomini non si incontrarono mai di persona, ma Sazanov si sentì in grado di parlare a Marx anche a nome dell'amico e compagno di lotta, cosicché l'invito rivolto a Marx per operare congiuntamente fu presentato dal russo anche a nome del Frapolli. Sazanov, in realtà, apparteneva in origine a quella corrente populista che si ispirava direttamente al pensiero dei decabristi di cui si proponeva di continuare il programma. Il lungo





esilio portò Sazanov ad accentuare le proprie propensioni saintsimoniste e così egli fu tra i fondatori di un gruppo di emigrati russi che creò a Parigi la Tribuna della Fratellanza Universale. L'autocoscienza

dei pensatori russi rispecchiava le profonde contraddizioni della loro patria: da un lato i russi si sentivano come



il popolo più arretrato, in termini culturali e sociali, di tutta Europa e, per i così detti occidentalisti, per sanare le piaghe di una nazione ancora retta sulla servitù e sull'istituto dell'autocrazia, occorreva un processo di modernizzazione ispirato al Vecchio Continente. Al tempo stesso gli slavofili e gli stessi populisti rivendicavano alla Russia il merito di avere creato, sia pure in un remoto passato, una struttura sociale perfettamente orizzontalistica, fondata sull'*obščina* e retta da uno *sobor*: la vera cultura del socialismo (o del comunismo) "realizzato" andava ricercata e riscoperta nelle origini stesse dell'identità russa. Anche Sazanov oscillava tra queste due posizioni: egli e i suoi compagni rivendicavano l'antico modello dell'*obščina*, ma si nutrivano delle teorie saintsimoniste; essi poi respingevano ogni ambiguità granrussa degli slavofili: per costoro l'occupazione della Polonia era, infatti, il peccato quasi inespugnabile della nazione russa e rivendicavano proprio alla rivolta decabrista il merito di aver formulato e tentato di realizzare il

più avanzato modello socialista sino ad allora noto.

Questi sentimenti indussero gli esuli russi a guardare con animo incerto all'espansione del prestigio di Marx e del suo

Manifesto: molti, come lo stesso

Bakunin, non riuscivano a celare la loro diffidenza per le fortune di un filosofo di origine tedesca, poiché la

Germania era considerata come nemica naturale della Russia e, ancor più, perché proprio all'influsso della sua cultura si attribuivano le responsabilità di quel processo di occidentalizzazione forzata che, rafforzando l'autocrazia, aveva cancellato le ultime vestigia di quel modello comunistico originario che ormai sopravviveva solo nella cultura contadina.

Lo stesso Sazanov scrisse, infatti, che Marx e i suoi seguaci, costretti all'esilio e perciò venuti a contatto diretto con gli esuli russi, proprio grazie a questi ultimi, stavano dimenticando le deviazioni idealistiche della loro cultura di origine e andavano apprendendo la vera essenza del comunismo.

Anche senza aver conoscenza di tali apprezzamenti, Marx, a sua volta, guardava con un misto di curiosità e sufficienza ai pensatori russi la cui dottrina sociale gli appariva confusa e viziata da contraddizioni ideologiche.

Di certo tra il 1849 e il 1850 Sazanov modificò radicalmente le proprie opinioni: prese decisamente le distanze da





Herzen e scrisse una prima missiva carica di lodi allo stesso Marx, assicurandogli che, pur essendo egli “barbaro”, lo apprezzava più di qualunque altro dei suoi compagni tedeschi.

Del 1850 è la lettera più importante: Sazanov scrive a Marx di essersi ormai convinto che quella del *Manifesto* è la vera strada al comunismo e di voler, perciò, aderire alla Lega; egli aggiunge poi, che a Ginevra lui solo e Ludovico Frapolli hanno deciso di seguire Marx, spiegando che il suo amico era l'unico italiano ad aver osato definirsi pubblicamente “socialista e panteista”. La lettera si conclude con l'invito a Marx ad elaborare una struttura operativa con cui dare concretezza politica al progetto comunista: a guidarla, precisa, sarebbero stati lo stesso Sazanov, Marx e il Frapolli.

Poiché non abbiamo motivo per dubitare dell'autenticità dei fatti riportati in questa missiva occorre rovesciare l'interrogativo da cui è partita questa ricerca: in altre parole non si tratta di stabilire se Marx fu massone, ma se invece il Gran Maestro del 1870 fu egli stesso uno dei primi marxisti.

In realtà l'espressione stessa di marxista è relativamente tardiva ed a coniarla fu proprio Bakunin; per lungo tempo molti pensatori socialisti o comunisti si proclamarono seguaci di Marx dando, di fatto, un'interpretazione del tutto eterodossa della dottrina di quest'ultimo.

Il Frapolli fu iniziato relativamente

tardi, solo nel 1862, ma la sua frequentazione del mondo muratorio europeo risale almeno agli anni '40 del

XIX secolo, anche se probabilmente già durante il suo servizio militare in Polonia egli aveva preso contatto con i circoli latomistici di quel Paese.

Di certo tutti i suoi amici ungheresi e polacchi, dal Türr al Klapka, uomini che egli fece entrare

nell'esercito piemontese e che politicamente protesse per tutta la sua vita, erano massoni; alla Libera Muratoria appartenevano anche i suoi più fidati amici italiani, dal Ricasoli al Visconti Venosta.

Di fatto il Frapolli tenne poi contatti, per conto di tutti costoro, con alti esponenti della Massoneria francese a cominciare dal principe Bonaparte, suo grande protettore: egli dunque si radicò subito, a livello umano e politico, nel mondo della Massoneria europea, lavorò fianco a fianco con i suoi più prestigiosi esponenti e ciò spiega come mai, dopo appena otto anni dalla sua iniziazione, egli ascendesse al grado di Gran Maestro dell'Italia unificata.

Ma anche Sazanov aveva un suo “retrotterra muratorio”: la Tribuna della Fratellanza Universale esprimeva, infatti, una dottrina molto vicina alle Logge dell'Europa orientale; del resto i modelli dell'esule russo erano i decabristi, in gran parte massoni anch'essi e soprattutto il





loro ideologo, il Pestel, che va considerato come l'esponente più radicale dell'utopia muratoria russa. Anche scrivendo a Marx, Sazanov doveva del resto riconoscere che il Frapolli non era ateo, bensì panteista.

Per meglio comprendere questa complessa trama culturale è opportuno rifarsi alla introduzione svizzera di Sazanov dell'opera



con cui il Frapolli si proponeva di dimostrare la persistenza del concetto di lotta di classe nella storia. Questa premessa, che egli fa uscire nel 1850, riassume in poche righe il percorso della Storia Universale sino alla rivoluzione francese, una grande svolta epocale la cui rilevanza si ridusse, a suo dire, quando i suoi capi posero l'accento sul concetto di nazione, invece di continuare nell'opera già iniziata nell'abbattimento delle sperequazioni sociali.

Parlando del futuro, si affermava che, per l'Italia, l'America meridionale e per tutti i popoli latini, il socialismo sarebbe stato il "messia tanto atteso"; gli Stati Uniti avrebbero avuto allora un ruolo mondiale sempre più importante, mentre l'Italia avrebbe unito le sue sorti a quelle della Francia.

Questo breve scritto di Sazanov segue di poco la lettera scritta a Marx anche a nome del Frapolli per aderire alla Lega dei comunisti, ma si distacca fortemente dai dogmi del *Manifesto*: vi si parla, infat-

ti, di lotta di classe, ma il concetto di fratellanza universale è presentato come il vero motore del nuovo mondo socialista. L'esplicita condanna del nazionalismo,

non impedisce di prospettare un sistema di relazioni internazionali in seno al quale le varie nazioni, pur animate da fraterna solidarietà, continuano a conservare il loro ruolo.

Ma soprattutto è sintomatico che per indicare la funzione universale del socialismo trionfante si faccia ricorso al concetto di "Messia": in ciò si trova un esplicito richiamo, forse in parte inconscio, alla tradizione muratoria russa; sin dalle origini essa identificò il Grande Architetto nel Cristo e, mano a mano che la cultura muratoria andava impegnandosi sempre più nella riforma sociale della realtà russa, il concetto di Messia veniva sempre più spesso utilizzato per definire in termini mistici la Grande "Opera" che avrebbe dovuto porre il popolo sotto la guida di un governo di iniziati. Quasi precorrendo Lenin, Pestel si diceva convinto che la Grande riforma avrebbe trovato resistenza anche presso quelle classi popolari che da essa avrebbero tratto i maggiori vantaggi e preconizzava, così, la creazione di una fase di rigido controllo che, temperando le ostilità dovute agli odii di classe, costringesse la nazione russa ad abbracciare l'ideale della fratellanza.

Sazanov non fu massone, ma lo furono





Pestel e i massimi esponenti di quel movimento decabrista cui egli si ispirò per tutta la vita: la loro cultura si trasfuse nell'esule e continuò ad avere un ruolo primario nella sua ideologia, anche se egli cercò di attualizzarla alla luce dell'opera di Herzen e dello stesso Marx. Quest'ultimo, a sua volta, finiva per accogliere e considerare suoi seguaci molti esponenti della complessa galassia comunista le cui idee ben poco coincidevano con il programma del *Manifesto*: come abbiamo visto egli non esitò ad esprimere inizialmente grande entusiasmo per Weitling, le cui simpatie muratorie lo portavano a vedere nel Cristo il fondatore del comunismo.

In buona sostanza nel magmatico universo comunista esisteva una profonda confusione e lo stesso Marx, nel tentativo di prenderne il controllo, sovente accettava apparentamenti con moduli ideologici di gruppi di fatto assai distanti dal suo dogma. Di certo vigorose radici muratorie si possono riconoscere nel pensiero di molte Società operaie e di vari gruppi comunisti, anche se solo in Russia è possibile tracciare una pur tenue linea di continuità che collega i massoni del movimento decabrista a Federov e ai padri dello stesso pensiero utopico bolscevico.

Il Frapolli negli anni '50 del XIX secolo rappresenta, peraltro, uno dei molti esponenti del pensiero repubblicano rivoluzionario che, particolarmente attenti alle questioni sociali e al diritto dell'autodeterminazione dei popoli, cercarono di coniugare le prime formalizzazioni del pensiero comunista con gli ideali di fratellanza universale della cultura muratoria, senza peraltro rinunciare ad interpretare in chiave iniziatica l'auspicato rivolgimento socio-politico.

La stessa formazione culturale di Sazanov presentava molte caratteristiche di questo tipo: senza mai aderire alla Massoneria, egli, tuttavia, ne recava con sé molti degli ideali, mutuati attraverso il retaggio di Pestel e dei decabristi. Si può concludere che l'avvicinamento del Frapolli al marxismo rappresenta solo una fase interlocutoria della sua formazione politica e culturale: trent'anni dopo essa approdò nelle fila della Muratoria, ma già negli scritti relativi alla sua "parentesi marxiana" erano evidenti le tracce di una formulazione in fondo molto vicina agli ideali muratorii.





FONTI E BIBLIOGRAFIA SULLA PRETESA INIZIAZIONE MASSONICA DI KARL MARX:

- Andréas, B. – Grandjonc, J. (1972) *La Ligue des Communistes (1847). Documents constitutifs*. Paris.
- Bravo, G.M. (1963) *Wilhelm Weitling e il comunismo tedesco prima del '48*. Torino.
- Bravo, G.M. (1977) *Da Weitling a Marx. La Lega dei comunisti*. Milano.
- Büsch, O. – Herzfeld, H. (1975) *Die frühsozialistischen Bünde in der Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung. Von "Bünd der Gerechten" zum "Bünd der Komunisten". Ein Tagungsbericht*. Berlin.
- Kowalski, W. (1962) *Vorgeschichte und Entstehung des Bundes der Gerechten*. Berlin.
- De La Hodde, L. (1850) *Histoire des sociétés secrètes et du parti republicain de 1830 à 1848*. Paris.
- Pellicani, L. (1975) *I rivoluzionari di professione. Teoria e prassi dello gnosticismo moderno*. Firenze.
- Voegelin, E. (1967) Apocalisse e rivoluzione. In AA.VV. *Un secolo di marxismo*. Firenze.
- Wurmbrand, R. (1970) *Mio caro diavolo. Ipotesi demonologiche su Marx e sul marxismo*. Milano.

SU N. SAZANOV E SUI SUOI RAPPORTI CON L. FRAPOLLI:

- Cumikov, A.A. *Epistolario*. Edito da M.JA. Poljakov in *Literaturnoe nasledstvo*, 62, pp. 710 ss.
- Extra-Beilage zur Schweizerischen Nationalzeitung*, n. 69, Génève 24/06/1850.
- Frapolli, L. (1850) Briefwechsel unserer zeit von einem revolutionären diplomaten, und politische Studien uber die Jahre 1848-49. In *Frankreich und Italien*, s.l. Ginevra.
- Rjazanov, D. (1918) *Karl Marx i russkie ljudi sorokovich godov*, pp. 31 ss. Peterbury.
- Sazanov, N. Edito da N.E. Zastenker in *Literaturnoe nasledstvo*, 62, I, pp. 522 ss.; 62, II, pp. 523 ss.
- Sazanov, N. (1956) Edito in *Sobrarie socinenij v tridcati tomach*, VII, pp. 403 ss. Moskva.
- Venturi, F. (1952) *Il populismo russo*, I, pp. 63 ss. Torino.

ALCUNI MATERIALI SULLA FIGURA DI L. FRAPOLLI:

- Frapolli, L. (1864) *Luigi Carlo Farini*. Torino.
- Frapolli, L. (1871) *Lettera a Goodall*. Firenze.
- Jaszay, M. (1960) Ludovico Frapolli e gli emigrati ungheresi nel Risorgimento. In *Rassegna Storica del Risorgimento*, XLVII, pp. 531 ss.
- Malvezzi, A. (1924) *Il Risorgimento Italiano in un carteggio di Patrioti lombardi, 1820-1860*, pp. 384 ss. Torino.
- Marchetti, L. – Curato, F. (edd.) (1955) *Il carteggio diplomatico del Governo Provvisorio della Lombardia*, pp. 279 ss. Milano.
- Meneghini, M. (1954) *Lodovico Frapolli e le sue missioni diplomatiche a Parigi (1848-1849)*. Milano.
- MOL (*Magyar Orzagos Leveltar*), Fondo Türri, V (anni 1855; 1886).
- Polo Friz, L. (ed.) *Carte Frapolli*, s.a. Novara.



Montaigne in Italia

Come un “padre” del libero pensiero vide il nostro Paese

di **Giovanni Greco**
Università di Bologna

When Michel de Montaigne starts to travel in Italy, at the end of the Sixteenth Century, he is stimulated not only by the intention of a therapeutic pilgrimage to the watering places for treating his diseases. In fact he desires to see, meet and know, and, above all, he wants to “rub his brain with that of the other ones”. During the travel he examines and evaluates everything with a vivid attention and an amazing freedom, far as he is from any other kind of cliché or prejudice. In this way he observes with extreme modernity social problems and political contexts, mentality and habits, bandits and prostitutes, foods and hotels but he never abandons that cheerful scepticism which is the main trait of his work of “Master of doubt”, as Macchia says. Montaigne’s Journal de voyage – which at the first time was not written for the publication – is probably one of the best in the genre and it stands, according to different specialists, as a real enrichment and development of the Essais.

Antico e modernissimo, fresco e remoto, immediato e ponderato, schietto ed artificioso, sereno ed inquietante, Michel de Montaigne non cessa d’interrogare e d’intrigare la coscienza perplessa e confusa di molti studiosi, liberi pensatori ed *amateurs* di questo nuovo millennio, che da poco ha aperto al mondo porte gelide e sanguinanti, tristemente istoriate di miserie, ingiustizie e violenze d’ogni sorta.

Sono convinto che, nel contesto aspro e crudele ove l’umanità intera è oggi “gettata”, il messaggio insieme complesso e nitido, travagliato ed invitante, sorridente e profondo che dischiudono splendidamente le pagine del celebre pensato-

re cinquecentesco possa ancora risultare (a prescindere dal diletto intenso che suscita) di grande, rara *utilità* per ogni uomo postmoderno che voglia essere davvero libero e tollerante, che non si accontenti di scorrere sulle superfici dell’esistenza, di abitare quella “vita normale” che il sistema imperante gli suggerisce, anzi - almeno per certi versi - gl’impone di seguire e abbracciare.

Ancora, contrariamente all’opinione di molti, sono persuaso che tali considerazioni non valgano solamente per i ricchi nutrimenti interiori offerti in gran copia dai superbi *Essais* - ovverosia per quella che per secoli è stata considerata *la sola opera* del Signore di Montaigne, *il libro*





della sua vita -, ma pure per il vivido *Giornale di viaggio* che desidero qui illustrare: dopo gli studi di affidabilissimi specialisti di fama internazionale, in effetti, non è oramai più un mistero che fra queste due grandi opere non v'è affatto soluzione di continuità.

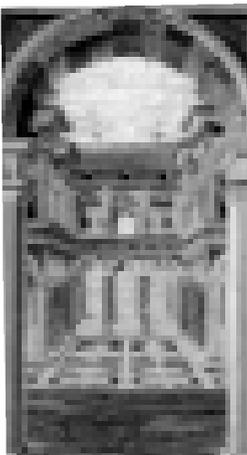
E' ben noto che letterati, filosofi e filologi contemporanei di fama e respiro internazionali hanno sottolineato l'universalità e, di conseguenza, l'attualità dell'avventura intellettuale e morale di Michel de Montaigne, di questo Proteo meraviglioso e inclassificabile che, già al tempo suo, fu stimato da voci autorevoli pensatore di sorprendente originalità, di questo grande "padre" della libertà di coscienza, della tolleranza e dell'apertura alla diversità che da parecchi è stato poi stimato, a giusto titolo, uno dei più interessanti precursori della Massoneria.

Inoltre, è ben noto che le pagine distillate da questa mente lucidissima e vivace, che ha saputo narrarsi e discutersi con perspicacia e brillantezza che hanno pochi termini di paragone nella produzione letteraria mondiale, sono state proficuamente meditate da parecchi tra i filosofi e gli scrittori che hanno contribuito in maniera decisiva al sorgere e all'affermarsi della riflessione e dell'arte contemporanee. In verità, come negare che Charron, Descartes, Pascal, La Fontaine, Shakespeare, F. Bacon, Montesquieu, Voltaire, Alfieri, Goethe, Stendhal, Cuoco, Giusti, ma altresì - fra i "classici" che, per più motivi, sentiamo più vicini a

noi - Leopardi, Schopenhauer, Emerson, Nietzsche, France, Gide, Butor, Tomasi di Lampedusa, Cecchi, Debenedetti, Sciascia etc. debbono molto o moltissimo a quel Saggio dei *Saggi* che, peraltro, non si reputava affatto saggio?

Il *Viaggio in Italia* di Montaigne - per molte ragioni già chiarite da voci attendibili e per altre che tenterò qui di esporre -

può considerarsi un classico *tout court*. Così, preliminarmente, mi chiedo con Roberto Roversi: "Sono ancora i classici il ponte di liane degli incas, tremolanti su tremendi strapiombi, che con filo di dura corda e pezzetti di legno uniscono ripe lontane e contrapposte altrimenti inaccessibili? Resistono ancora ad essere lo specifico miracoloso di lunga durata?". E la risposta, per me come per numerosi altri lettori, è sì: non dobbiamo, per esempio, resistere alla tentazione di attraversare la passerella tesa fra la società organizzata e la giustizia ingiusta dell'emarginazione, o fra le più diverse sensibilità contemporanee e le antiche tradizioni culturali. Per di più, *i classici antichi e moderni ci consentono di alimentare - è proprio Montaigne a sostenerlo persuasivamente - un retrobottega tutto nostro, assolutamente autonomo, ove conservare la nostra libertà, avere il nostro più importante rifugio, godere della nostra solitudine.*



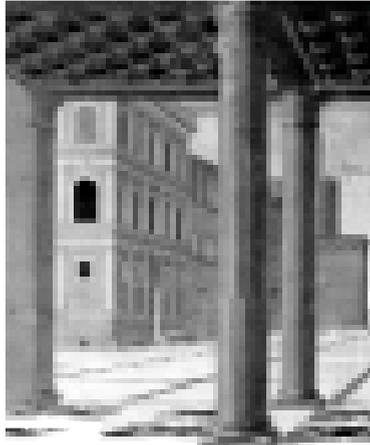


Montaigne non coltiva pregiudizi di stile, ma ha il culto costante dell'antico classico, a cui consacra riflessioni di notevole respiro, alla Sainte-Beuve per intenderci. Nel panorama del pensiero moderno poi, come si sa, occupa un ruolo davvero centrale il nostro Michel Eyquem, signore di Montaigne, latifondista benestante e produttore di vini, autore sostanzialmente di un'unica, incomparabile opera, i *Saggi*. Invero, il *Viaggio in Italia* di cui ora ci occuperemo - anche leggendolo come uno specchio dell'epoca mirabile e miserabile in cui è stato steso - può considerarsi *de plano* un arricchimento e un potenziamento degli *Essais*, nonché una chiave con cui penetrare nell'essenza spirituale del Rinascimento europeo.

Montaigne - questo inesauribile *maître à penser* cinquecentesco che ci accade così sovente di sentir vicino, prossimo alla nostra inquieta "condizione postmoderna" - soffre sì del mal della pietra, ma trova nelle ragioni terapeutiche pure un pretesto onde intraprendere un viaggio intensamente desiderato: si reca, pertanto, nelle più rinomate stazioni termali dell'epoca, dai bagni di Plombières ai Bagni della Villa (l'odierna Bagni di Lucca), presso cui si sottopone alle varie cure con una diligenza venata di scetticismo, che non sa farsi troppe illusioni su risultati e giovamenti.

Montaigne amava a tal segno viaggia-

re, visitare luoghi sconosciuti che, alla stessa stregua del lettore trasportato ed avvinto dal libro che sfoglia, soffriva nel timore che l'opera stesse per giungere alla conclusione: *aveva tanto piacere di viaggiare che odiava la vicinanza del luogo in cui si sarebbe dovuto fermare.*



Il *Viaggio in Italia* non era destinato alla pubblicazione, e fu scritto in buona parte - poco meno della metà - da un famiglia-

di Montaigne di cui non ci è nota l'identità, ma che - come acutamente chiarito da Fausta Garavini, esegeta ed interprete straordinaria dell'intera opera montaigniana - era tutt'altro che sprovveduto dal punto di vista culturale. A partire dal soggiorno lucchese, Montaigne prova quindi a cimentarsi con la lingua italiana, che dimostra peraltro di saper usare con una certa studiata familiarità.

Se il *Viaggio in Italia* di Stendhal "è uno stupendo romanzo", se quello di Montesquieu - anch'egli, come Montaigne, grande cittadino di Bordeaux - risulta *ictu oculi* pieno di vita, colore e gusto, il *Viaggio in Italia* del nostro *homme de lettres* - lo ha sostenuto con dovizia di argomenti Guido Piovene - è certamente assai meno pretenzioso, ma, fra tutti i libri riconducibili a questo genere oltremodo apprezzato e fortunato, è forse il più bello e il più moderno in assoluto.





Non casualmente Sergio Solmi riteneva che i lavori di Montaigne rappresentassero un'autobiografia di pensieri più che di fatti: peraltro, già il grande Sainte-Beuve era convinto che Montaigne, autore mirabile per profondità e universalità, fosse l'Orazio dei francesi:

Il suo libro è un tesoro di osservazioni morali e di esperienze. A qualsiasi pagina lo si apra e in qualsiasi condizione di spirito, si può star sicuri di trovarci qualche pensiero saggio espresso in modo vivido e duraturo, che spicca immediatamente e s'imprime, un bel significato in una parola piena e sorprendente, in una sola lega forte, familiare o grande.



Montaigne ha quella che è forse la dote più rilevante dell'autentico viaggiatore, ossia la consapevolezza di non essere superiore a nessuno; non accetta che il viaggiatore girovagli per il mondo lamentandosi di non trovare ciò a cui è abituato: gli piace per contro adeguarsi alle varie peculiarità territoriali, e mai compirebbe un viaggio per comprovare un preconcetto. Ciononostante, il confronto fra i paesi tedeschi e gli italiani è a nostro netto svantaggio per l'ordine, la cucina, il benessere, l'onestà, gli edifici, le finiture, le finestre senza vetri, gli alloggi, le seduzioni inferiori alle attese, le donne etc.

Il "bastione Montaigne", per utilizzare certe tipologie di Thibaudet, è il bastione dell'uomo interiore, con gocce di sangue

ebraico (la madre era ebreo-spagnola), tradizionalista, moderno, cosmopolita, cattolico, antisistemico, tant'è che *stoicismo, epicureismo, scetticismo coesistono in lui*. Montaigne è, per dirla con Giovanni Macchia, *il maestro del dubbio*, del dubbio inteso come antidoto onde tentare di giungere alla verità per quanto concerne sia il passato sia il presente, il dubbio, ancora, che pervade le ombre e i contorni del futuro. Montaigne sostiene che *la peste dell'uomo è il credere di sapere e desidera discorsi che "colpiscono il dubbio là dov'è più forte*, coltivando perciò il dubbio e le cose nella loro essenza. Non a caso Sainte-Beuve definì *ore rotundo Montaigne le français le plus sage qui aie jamais existé*. Fra le altre cose, Montaigne dirà dei commentatori dei suoi tempi che:

C'è più da fare a interpretare le interpretazioni che a interpretare le cose.

Montaigne, che ha conosciuto il latino come lingua madre e nutre un'autentica adorazione per la poesia, è nemico giurato della noia e di ogni forma passiva e sterile di ozio, nonché scrittore che afferma persuasivamente di sforzarsi di comporre la sua opera con la maggior sincerità possibile: egli sottolinea con energia quest'ultima, rara qualità già nel decisivo ed incisivo *incipit* dei *Saggi* (*Questo, lettore, è un libro sincero*), indicando con efficacia il percorso che intende seguire, un progetto





che al centro ha la sua stessa persona (*sono io la materia del mio libro*). Del resto, in uno dei suoi più riusciti autoritratti egli prova a spiegare come vede se stesso e perché parli di sé in quel suo modo sconcertante e inconfondibile:

Se dico cose diverse di me, è perché mi guardo da angolature diverse. Tutti gli opposti si ritrovano in me in qualche piega o maniera. Discuto, insolente; casto, lussurioso; chiacchierone, taciturno; laborioso, svogliato; ingegnoso, ottuso; triste, allegro; imbroglione, sincero; dotto, ignorante e liberale, e avaro, e prodigo, tutto ciò io lo vedo in me in qualche modo, a seconda di come mi giri; e chiunque si studi attentamente trova in se stesso, e anzi nel suo stesso giudizio, questa volubilità e discordanza. Non posso dir nulla di me una volta per tutte, semplicemente e per sempre, senza confusione e mescolanza, né in una parola.

Montaigne è l'uomo di provincia esemplare, è davvero uno scrittore nato, è una coscienza fine ed irrequieta legata anche sentimentalmente alle discipline giuridiche, è un letterato che, per così dire, si consegna alla carta, è un filosofo che ritiene l'aspirazione alla saggezza una sorta di gioia permanente. Ha una visione *grosso modo* laica di quel cattolicesimo che stima una pratica virtuosa significativa, il miglior modo (forse) di cogliere elementi di autentica religiosità.

E' perfettamente consapevole, comunque, della straordinaria difficoltà, per gli uomini, di riconoscere ed afferrare la verità, convinto com'è che la verità umana, per dirla con Spagnol, si trova più spesso *arrotolata fra i panni sporchi che non nelle pieghe delle solenni cartepecore*. Gli è inoltre ben noto che, non di rado, *la conoscenza*



del vero è conoscenza del nero (Rigoni). Montaigne sembra persino credere che, se è opportuno tendere sempre e comunque alla verità, essa tuttavia va probabilmente rivelata solo di quando in quando. In piena sintonia con lui è un altro grande *moraliste*, quell'Oscar Wilde persuaso del fatto che *la verità di rado è pura, e non è mai semplice*. Ancora, basta una semplice lettura dell'opera montaignana per comprendere non solo quanto gli stessero a cuore quei temi e problemi di natura morale e pedagogica che andava costantemente indagando nei suoi diletti libri così come nel proprio non meno amato percorso esistenziale, ma anche quanto fosse forte in lui – che reputava fra l'altro l'uomo un umilissimo vaso d'argilla – il gusto per le sentenze bibliche e classiche.

La sua *Weltanschauung* sfocia nel concetto di salute fisica e morale, come acutamente sostenne in pagine giustamente famose Sergio Solmi, che definì la "salute" di Montaigne una qualità innata, un elementare e supremo equilibrio di vita. Quindi tener saldo il fisico e non consentire





alcun condizionamento alla moralità, per definire un modello di vita preciso e costruttivo. Non mi sembra davvero un caso che uomini tutt'altro che ingenui e sprovveduti abbiano deciso di formarsi in maniera ad un tempo virtuosa e serena, severa e tollerante, virile e delicata leggendo e rileggendo Montaigne: in verità, gli *Essais*



sanno suscitare come ben pochi libri, nell'animo del lettore non distratto, il desiderio autentico, la volontà di autoeducarsi in maniera equilibrata.

Nei *Saggi* – ove l'antropologo (in senso etimologico) prevale sul cronista, che la fa invece da padrone nel *Viaggio in Italia* – la preoccupazione maggiore di Montaigne è, come accennato, che le sue pagine siano immediatamente percepite come un libro sincero. Aspira perciò a presentarsi senza infingimenti ed assicura che, se si fosse trovato fra popoli primitivi, si sarebbe denudato completamente:

Voglio che mi si veda qui nel mio modo d'essere semplice, naturale e consueto, senza affettazione né artificio: perché è me stesso che dipingo. Si leggeranno i miei difetti presi sul vivo e la mia immagine naturale.

Allorquando si valutano gli sviluppi del pensiero successivo, risulta ancor più

pregnante e chiara la modernità di questo autore. Nei *Saggi* sono presenti spunti in almeno tre direzioni che, come sostiene Girolamo De Michele, già preludono al pensiero moderno:

Il primo elemento di modernità è la radicalizzazione della critica di Montaigne all'unità dell'io: il suo punto di approdo, attraverso la sua critica empiristica e sensistica, è la riformulazione dello scetticismo operata da Hume nel XVIII secolo. Il secondo spunto è la fondazione del mondo esterno che prescinda del tutto dai dati ingannevoli dell'esperienza: anticipazione del cogito cartesiano. Il terzo elemento è infine una nuova metafisica che partendo dalla critica empiristica dei dati dell'esperienza si concluda in una unità "in divenire" tra soggetto ed essere: la metafisica dell'immanenza di Spinoza.

Gli *Essais* non sono solamente un'autobiografia, ma anche il monumento filosofico francese del Rinascimento; d'altra parte, nel terzo libro Montaigne fornisce spunti che inducono a valutare l'avventura italiana come niente affatto marginale o secondaria all'interno dell'opera, bensì come un'esperienza determinante per la ricezione dei paesaggi territoriali e dell'anima, per il peso delle realtà esaminate durante il viaggio, per le considerazioni e le letture effettuate, per i molti ingegni incontrati nelle nostre terre.





Nel 1588, a Parigi, in occasione dell'uscita della seconda edizione dei *Saggi*, Montaigne conobbe quella Marie de Gournay che definirà poi *fille d'alliance*: sarà lei, fra l'altro, a curare un'importante edizione postuma dell'opera, nel 1635. Con la sua devota ed irascibile figlia spirituale Montaigne instaura gradualmente una "santissima amicizia", una di quelle relazioni



insieme splendide e complesse che vivificano ed arricchiscono inestimabilmente la letteratura europea. Da una donna all'altra: dalla combattiva Gournay, che oramai settantenne chiamava ancora Montaigne *mon père* e che aveva speso le migliori sue energie per la difesa ad oltranza delle posizioni di Montaigne, a Fausta Garavini, impeccabile traduttrice dei *Saggi, che risolve con gentilezza e competenza ciò che in Mademoiselle de Gournay era difesa indiscriminata* (Macchia).

Il Thibaudet sostenne con giusta ragione che la maggior passione culturale di Montaigne, ghiotto di vicende e luoghi antichi, fu proprio la storia. La storia può erudire nel sottile gioco degli istinti, può illustrare le grandi leggi dell'attesa e della durata, può aiutare a capire cos'è la virtù del comando e il fascino personale, l'imperdonabilità delle sconfitte, il peso delle masse, i reticoli infiniti di relazioni umane, la prudenza e la saldezza nell'e-

sercizio del potere, la retorica e la demagogia, ma non può farlo a sufficienza se non analizza e padroneggia l'intero, autentico, artigliante scenario delle miserie umane. A maggior ragione adesso che si è passati da una storia mutilata ed ingessata ad una storia che tende ad una conoscenza globale della realtà, attraverso un continuo rinnovamento delle indagini e delle metodologie, finalmente liberata da

massime morali opprimenti, da prescrizioni ineludibili e dalla sistematica promozione del punto di vista dei vincitori.

Nel Cinquecento, il dibattito sulle peculiarità della storia era estremamente interessante: si andava ragionando sulla sua dimensione erudita, sostenuta *inter alios* da Francesco Patrizi nel *Della Historia* (1560) e dal padovano Sperone Speroni (1500-1588) nel fortunato dialogo *Dell'Historia*; sulla capacità di narrazione dei fatti storici, la *historica facultas*, ribadita dal Robortello (1516-1567), per il quale tutti gli elementi che rientravano nelle vicende personali degli individui dovevano essere tenuti fuori dalle ricostruzioni storico-politiche; nonché su quegli elementi geografici e cronologici che stavano così a cuore a Jean Bodin (1530-1596). Quest'ultimo – un "uomo universale" sulla cui modernità problematica non cessano di interrogarsi parecchi studiosi – tendeva, in particolare, alla ricerca di una metodologia adatta ad ogni





circostanza dello spirito; nel tentativo di distinguere con precisione la vicenda umana da quella religiosa e della natura: di fatto, la sua monumentale *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* appare quasi sospesa tra antiche e nuove concezioni storiografiche. Pure Montaigne – che fra l'altro non disdegnava affatto la sua celebre ed inquietante *Démonomanie des sorciers* – manifesta una viva predilezione proprio per l'accurata attenzione alle testimonianze e ai documenti.

Dal XIV secolo al XVI secolo la scuola di Padova, attraverso un gran numero di studiosi, da Pietro d'Abano allo Zabarella, aveva acquisito risultati utili all'elaborazione delle dottrine del metodo scientifico moderno. La scienza era considerata come un corpo di dimostrazioni matematiche, ottenute attraverso la risoluzione di istanze selezionate dall'esperienza e, per mezzo dell'analisi delle relazioni matematiche stabilite da un fenomeno, si cercava di pervenire alla scoperta della sua struttura formale o del "principio". Nel periodo rinascimentale, inoltre, l'elaborazione di dottrine metodologiche aveva ricevuto, ad opera degli umanisti, un grande impulso in direzione nettamente antiaristotelica. Da Lorenzo Valla a Rodolfo Agricola, si contrapponeva alla complessità – ritenuta artificiosa – del metodo scolastico una "dialettica naturale" del discorso reale, quella praticata

cioè dai poeti, dagli scrittori, dagli oratori, dai filosofi.



Nel Cinquecento, ancora, numerose problematiche umanistiche devono fare i conti con la decadenza delle corti italiane, con le allegorie per tentare di domare la sorte, con una spiccata attenzione all'uomo monitorato nella sua quotidianità, con la superiorità della vita attiva su quella ascetica e contemplativa;

ma anche con le laceranti guerre di religione, con la mancanza di autori di altissimo profilo, se si eccettuano Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini o Giordano Bruno che, con le sue sapienti virtù asinine, lancia "un sasso nel futuro" destinato a rimanere perenne perché *non c'è discriminazione tra azione e contemplazione*, e l'attività di conoscenza è già in sé attività etica.

In sostanza, anche per queste ragioni, Montaigne ritiene di vivere in un secolo che *produce solo cose ben mediocri*. E non riconosce alla storia un valore paradigmatico, procedendo da un lato in una maniera esemplificativa alla Plutarco e, dall'altro, non occupandosi particolarmente di applicare alle diverse situazioni un suo giudizio morale. La morale di Montaigne gradualmente svincola l'uomo dall'ombra della morte e lo porta ad una sorta di conservatorismo anche sul piano





politico, come consegue dalla sua sostanziale accettazione del mondo. Non mancano peraltro taluni ritratti letterari scritti senza infingimenti, certo parlar comune e plebeo, l'analisi della realtà disegnata in modo semplice, icastico e duro sino alla spietatezza, nonché l'attenzione verso le categorie sociali marginali. Montaigne invoca la "vera misura" e non a caso elogia l'asino:

C'è forse qualcosa di più sicuro, deciso, sdegno, contemplativo, grave, serio come l'asino?

Allo stesso modo di Giordano Bruno che, in quegli anni, si identificava con l'asino, che per la sua ignoranza, pazienza ed ostinazione veniva a costituire l'allegoria di chi ricerca la verità. Di fatto, l'asino occupa il primo posto fra gli animali della creazione nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Spesso considerato nei secoli la personificazione dell'ignoranza e della diabolica ostinazione, l'asino è anche animale che sa di più, perché sa di non sapere. Non per caso Montaigne lancia frecce avvelenate contro certi "saccentelli" che si gonfiano per i loro saperi superficiali. Il raglio è, tra le voci della natura, una delle più intensamente drammatiche, espressione di un'urgenza irrimediabile e della volontà di non tacere più dopo aver troppo taciuto. Ecco perché

anche noi, ora, vogliamo "ragliare" con Montaigne!



In quell'epoca, era piuttosto diffusa un'avvertita sensibilità verso i problemi del territorio; i geologi e persino gli agronomi sapevano essere storici perché amavano, da umanisti, la storia. Poi, per diversi secoli, si è registrata una profonda disattenzione verso i fatti fisici, che ha interrotto quel felice rapporto e prodotto un impoverimento della riflessione storica.

Invece, la storia che Montaigne ci propone è costituita dall'incontro di una grande varietà di storie, i cui confini si sovrappongono e s'intersecano, tentando di aprire nuove opportunità di studio e d'interpretazione, oltre che una ricerca puramente interiore verso il perfezionamento personale. Montaigne sembra indicare la via di una storia senza limiti soffocanti ed aliena da rigide categorie precostituite: certo, i metodi possono essere tanti, l'importante è che siano criticamente sorvegliati. Non casualmente Montaigne passa dall'attenzione verso le sostanze medicamentose, i vari tipi di rimedi, i bagni termali, ad osservazioni su "marginali" ora oltremodo acute ora venate di un certo voyeurismo (si pensi *in primis* ai passi sulle prostitute, gli emarginati, la circoncisione), dalla piena partecipazione a pranzi e cerimonie di ogni genere – anche se sostiene che *li banchetti*





in Italia non è altro ch'un ben leggiero pasto di Francia – alle riflessioni più dotte e impegnative.

Mentre viaggia, egli valuta e vaglia tutto in libertà, non tollerando giudizi schematici, stereotipi, stanchi luoghi comuni, e dimostrando una grande capacità di lettura della realtà sociale, politica e culturale dei territori visitati, come quando, per esempio, si sofferma sulle discordie politiche sorte a Bologna fra chi parteggiava per i francesi e chi sosteneva gli spagnoli.

Proprio con riferimento al *tour* in Italia, Montaigne sostiene che:

Il viaggiare mi sembra un esercizio giovevole. L'anima si esercita continuamente a notare le cose sconosciute e nuove, e non conosco scuola migliore [...] per formare la vita che di metterle continuamente avanti la diversità di tante altre vite, idee e usanze, e di farle gustare una così perpetua varietà di forme della nostra natura.

Ecco pure perché il *Viaggio in Italia* spazia dalla storia politica alla storia delle mentalità, dalle vicende sociali a quelle dell'ordine pubblico, dal costume alle idee, nel tentativo, per dirla con Todorov, di comprendere per conquistare. Montaigne anticipa i tempi, operando talune ibridazioni che sono una sfida alla validità metodologica delle scienze, e fa

toccar con mano la coesistenza della storia politica e di quella sociale:



Non è possibile cogliere la complessità dello sviluppo storico senza guardare ai fenomeni collettivi di mentalità e di costume, alla stratificazione delle classi sociali, che formano oggetto proprio delle scienze sociali.

Né va sottovalutata l'importanza, al tempo, delle ricerche storico-demografiche, perché bisogna presupporre non solo una ricostruzione delle quantità demografiche, ma altresì delle qualità sociali. Città è la Roma dei Cesari, città è la Firenze dei Medici, città è la Bologna dell'Archiginnasio, ma anche se in termini quantitativi vengono riprodotti valori di massa, non si tratta certo di società urbane. E comunque in quelle città già ben si coglie il sistema delle parentele, delle consanguineità, delle cooptazioni, degli intrecci fra strategie familiari e politiche che rendono fisiologicamente ristretta l'*élite* politica e dirigenziale, garantendone la continuità nel tempo, e consentendo di sviluppare processi di controllo verso il basso e, viceversa, processi di corruzione e di manipolazione verso l'alto.

Da un lato la città, sia come complesso di fatti urbani sia come aggregato di funzioni che tende ad assorbire spazi crescenti del territorio suburbano, dall'altro



la campagna, ancora profondamente subordinata.

In tale contesto complesso e policromo s'inserisce dunque il *Journal de voyage* di Montaigne, che viene in Italia primariamente per *strofinare il proprio cervello contro quello degli altri* e perché – come si diceva – è un appassionato dell'antica Roma *libera, giusta e fiorente*, che merita di essere amata giacché è la *sola città cosmopolita e universale*, tutta corte e nobiltà, dove quelli che possono prendono parte all'ozio ecclesiastico e dove i nobili san far bene gli esercizi a cavallo. Indubbiamente il suo grande pregio, per Montaigne, risiede nel fatto che, a Roma, trovano piena cittadinanza e vivono come a casa propria stranieri di ogni nazionalità, ben più incardinati nella vita civile e negli uffici che non a Venezia. Nell'osservare la Chiesa romana, è interessante l'opinione che Montaigne si forma sul ruolo e sull'operato dell'ordine dei gesuiti, crogiuolo di numerosi grandi uomini, inflessibili nel perseguire le eresie del tempo e in grado di mantenere in loro potere tutta quanta la cristianità.

Nelle diverse città visitate Montaigne ammira fontane e “palazzi magnifici”, come la fontana del Nettuno e l'Archiginnasio a Bologna – *la scuola di scienze: il più bell'edificio che abbia mai visto adibito a quest'uso* –, i giardini pistoiesi, il giardino del cardinale d'Urbino a Fossombrone; apprezza i por-

tici di Ferrara, di Padova e naturalmente quelli di Bologna, che *costituiscono una grande comodità per poter passeggiare, con qualunque tempo, al coperto e senza fango*.



Prima era passato per Lione, che gli piacque molto; nella “Firenze di Francia”, trentasei anni prima era morta giovanissima Pernette du Guillet, *gentildonna nota per la sua cultura e le sue abitudini, per virtù e grazia squisite*, la cui opera è

stata di recente brillantemente riproposta da Davide Monda (2002).

Nel corso del suo *tour*, Montaigne dedica parecchio tempo a visitare chiese e ambienti religiosi, rivelandosi sufficientemente devoto ed osservante (spirerà, come noto, durante una messa celebrata nella sua camera da letto). Persino quando riflette sulla condizione di un fanciullo mostruoso sostiene che quelli che a noi paiono mostri *non lo sono per Dio, che vede nell'immensità della sua opera l'infinità delle forme che vi ha compreso. Dalla sua perfetta sapienza non procede nulla che non sia buono e comune e normale; ma noi non ne vediamo la concordanza e la relazione*. A Roma ascolta la messa di Natale prima in latino e poi in greco, e vede un prete intento ad esorcizzare “uno spiritato”. Il prete proferiva parole terribili contro il diavolo, ingiuriava l'indemoniato *dandogli di gran pugni e sputando gli in viso*. L'esorcista discetterà poi sulle





diverse tipologie dei diavoli e sulle sue esperienze più significative.

A Loreto visitò il santuario, *una casina molto vecchia e umile, costruita di mattoni, più lunga che larga*; a Verona si recò a vedere il duomo, dove trovò per lo meno singolare, a messa ampiamente iniziata, il comportamento dei fedeli: *chiacchieravano nel bel mezzo della chiesa, il capo coperto e stando ritti con le spalle volte all'altare, apparentemente senza darsi alcun pensiero dell'ufficio, se non al momento dell'elevazione*. Proprio a Verona incontra la comunità ebraica, visita la sinagoga *intrattenendosi a lungo sulle loro cerimonie*; mentre a Roma assiste ad una circoncisione, sostenendo però che anche gli ebrei *non prestano più attenzione alle proprie preghiere di quanto noi dedichiamo alle nostre, e intanto chiacchierano d'affari senza dimostrar eccessiva riverenza per il culto*.

Per quanto riguarda le locande e i pernottamenti, Montaigne, a parte rare eccezioni (*alloggiamenti non buoni solamente, ma eziandio dilettevoli. La mia stanza appartata: non mi mancava nulla, senza impaccio o disturbo veruno*), sostiene che in Italia ha trovato anche alloggiamenti scomodi, essendo talora inadeguate le porte e le finestre, modeste le tegolature delle case e sgradevole il sistematico utilizzo di materiali poveri.

Montaigne passa per Bolzano, ove c'è

abbondanza di vino, tanto che ne riforniscono tutta la Germania, ed il miglior pane del mondo, un luogo *pieno di comodità e cortesia, e – in particolare – di giustizia e sicurezza*, mentre trova che Trento *ha perso in tutto il garbo delle città tedesche*. Anche le locande di Padova non sono per lui paragonabili a quelle tedesche, mentre i bolognesi, sempre attenti a “salicar



portici e strade” gli paiono ottimi teatrantì, nell'ottica di una città che da tempo considerava il teatro come un luogo di crescita culturale in cui manifestare anche il proprio impegno civile e sociale.

Quanto all'intrigante questione dei rapporti del nostro pensatore con quella malavita che già funestava l'Europa del suo tempo, il lettore non tarda a comprendere che Montaigne ha paura, molta paura dei briganti. Non è certo un mistero che *ab antiquo*, nei nostri territori, i banditi minacciavano le zone rurali, assalivano i viaggiatori, spadroneggiavano in ogni modo possibile. Se, nel tredicesimo secolo, imperversava in Toscana il famoso e famigerato Ghino di Tacco, solo vent'anni prima del viaggio di Montaigne, il nobile Marco Berardi s'era messo a capo di un gruppo di contadini in terra calabra, guidando le rivolte contro i baroni, in una sorta di comunismo *ante litteram*. Proprio al tempo del viaggio, nell'impervio Abruzzo, praticava abusi d'ogni sorta il temutissimo Marco Sciarra, soprannomi-





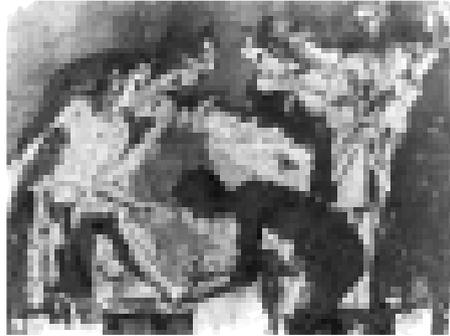
nato *flagellum Dei*, che non solo devastava campagne e villaggi, ma derubava e uccideva i viaggiatori. All'epoca del *tour* di Montaigne, nell'ultimo periodo del pontificato di Gregorio XIII, i briganti e i banditi che infestavano l'*hinterland* bolognese addirittura superavano le venticinquemila unità: una cifra davvero impressionante. In effetti, in quel torno di tempo,

esistevano già almeno cinque tipologie di briganti: il brigante comune, voglioso di danaro e di beni; il brigante "militare", fedele servitore di una qualche autorità costituita che lo manovrava e gli commissionava il lavoro più sporco; il brigante crudele, che amava il sangue, provava piacere ad uccidere e godeva nel procurare sofferenza e morte; il brigante "rubacuori", che desiderava avere numerose relazioni amorose sfruttando la propria terribile fama e le sue gesta; il brigante "Robin Hood", che derubava i ricchi per dare ai poveri. Un guazzabuglio tale da far stare sempre sul chi vive Montaigne, che avrebbe ambito a tutele più ampie, ma che però, quando si tratta di valutare le pene, è convinto che *tutto quello che va al di là della semplice morte, mi sembra pura crudeltà*.

I criminali uccisi, bolliti, squartati, insepolti [...] avrebbero inoltre potuto determinare reazioni violente da parte del volgo, come Montaigne stesso poté constatare a Roma. Lì assisté alla morte del

noto ladro Catena – che aveva portato il terrore in tante zone, aveva ucciso anche taluni cappuccini senza motivo apparente,

amava la violenza per la violenza (come la banda degli Intifalli nell'antica Grecia) e il cui strangolamento non aveva provocato la benché minima commozione da parte degli astanti:



Ma quando si cominciò a squartarlo, il boia non dava colpo che il popolo non accompagnasse con un grido lamentoso e con una esclamazione, come se ognuno avesse prestato il proprio sentimento a quella carogna.

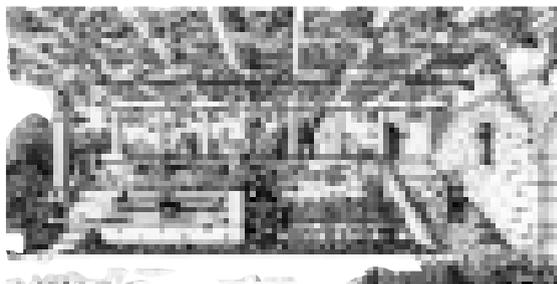
Il brigante Catena, preceduto da un grosso crocifisso coperto d'un drappo nero era stato condotto al patibolo, impiccato e poi squartato, perché, al contrario di altri luoghi, Montaigne nota che in quel sito si fanno morire gli uomini "d'una morte semplice", e solo *post mortem* si produce sui corpi ogni immaginabile tormento. Al termine di siffatto rituale oltremodo sinistro, un gruppo di gesuiti predica al popolo perché *si penetri di quell'esempio*.

Montaigne poi ebbe modo, sempre a Roma, di assistere alla decapitazione di due fratelli, servitori del segretario di un castellano, ucciso qualche giorno prima: i due vennero *attanagliati, ebbero le mani mozzate, colpiti alla testa con grandi mazze di legno e poi sgozzati*. Un altro





bandito ricordato da Montaigne è un certo Petriano Leoncilli, terrore della zona di Spoleto, autore di frequenti scorrerie a Terni ed a Spoleto e con numerosi omicidi a carico; verrà ucciso nell' '82.



Montaigne reputò Roma piuttosto insicura, al punto che era opportuno consegnare *la borsa in custodia ai banchieri della città, per non trovarsi il forziere scassinato com'era successo a parecchi. Probabilmente, mai forse come durante il pontificato di Gregorio, s'era registrata a Roma una tale densità malavitosa.*

Se lo scrittore francese fa di tutto per non cadere nelle mani di delinquenti, nulla farebbe invece per fuggire o allontanare le seduzioni e le blandizie femminili. Anzi, egli si mostra attentissimo alla bellezza delle donne italiane, e ad ogni forma di pratica o abitudine sessuale. Montaigne sostiene che nella nostra penisola, rispetto ai francesi, si possono trovare esempi d'ogni genere:

Essi hanno più facilmente delle belle donne, e meno donne brutte di noi; ma quanto a rare ed eccellenti beltà, io penso che stiamo pari.

Mentre soggiorna a Firenze, lamenta che le donne belle sono troppo poche; a Venezia, invece, si meraviglia per la gran quantità di prostitute e di cortigiane, e a Roma poi si sofferma su una cortigiana

assai devota che, verso le ventiquattro, al suonare dell'Ave Maria, *si butta giù dal letto e s'inginocchia al suolo per recitare*

la prece. Il gruppo di Montaigne è costantemente intento ad informarsi sui vari *submem - mium* ed è attratto dalle zone dalla

reputazione paragonabile a quella del quartiere "Ceramico" dell'antica Atene.

Montaigne viene in Italia attendendosi molto dalle donne, ma via via il malumore e la delusione aumenteranno, perché, fatte salve talune eccezioni, esse non coincidono con i suoi canoni di bellezza. A Roma, per esempio, nota donne con fianchi larghi ed eccessivamente grosse e vistose, a Firenze la moglie del duca ha *grosso il busto e le poppe a volontà*, a Venezia la delusione gli fa sostenere che poi non ha riscontrato le famose bellezze attribuite alle veneziane: *e sì che vide le più distinte fra quante ne fanno commercio.* Ma forse doveva guardar meglio anche le non cortigiane. A Lucca, trova le donne di "bellezza comune", ad Ancona le trova belle, a Fano ritiene di poter dire che v'erano le donne più belle d'Italia. Se è certo che Montaigne dice di non aver mai visto un Paese *dove le donne belle fossero così rare come in Italia*, è anche vero che giudizi così *tranchant* vengono alleggeriti o modificati negli *Essais*, dove invece sostiene che fra gli italiani *sono*





più comuni le belle donne e più rare le brutte. Ciò è giustificato dal fatto che un conto è il sottile malumore coltivato nelle fasi iniziali del viaggio derivante da una serie di piccole e grandi delusioni – dal cibo alle locande, dall’ordine sociale alle donne, e che sembra inglobare quasi tutti gli aspetti della società –, e un conto sono le considerazioni più mature e ampie della seconda fase del suo viaggio e soprattutto della sua conclusione.

Sulle donne romane si sofferma alquanto, dapprima per dire che non sono una gran bellezza e non hanno “nulla di straordinario” e che forse *la più spiccata beltà fosse retaggio di quelle che ne fan mercato*, esattamente come a Parigi, per poi aggiungere che le gentildonne romane si mostrano a viso scoperto, sono graziose, hanno ricchezza nel vestire e acconciature della testa più accurate e preziose delle donne francesi. A Roma Montaigne nota donne e cortigiane alle finestre e alle inferriate, capaci di mostrarsi nei loro aspetti migliori. E’ una vista che alletta un po’ tutti gli uomini, al punto tale che coloro i quali non desiderano farsi notare dagli altri passanti nell’atto di osservare le donne alle finestre *tengono il tettuccio della carrozza aperto a metà*.

In realtà, secondo Montaigne, le donne fanno assai bene a rifiutare le regole di

vita e le consuetudini seguite nel mondo, perché quelle regole sono state codificate esclusivamente dagli uomini senza la loro diretta partecipazione. Del resto, egli nutre forti perplessità sulle unioni matrimoniali piatte ed abitudinarie, perché l’assiduità e la frequentazione continua danneggiano l’intensità dei rapporti, e nulla è paragonabile al piacere di *prendersi e lasciarsi a intervalli*: ritiene che non sia opportuno concentrarsi su un’unica passione amorosa e a quella dedicare tutti i propri pensieri e le proprie azioni.

In ogni caso, le esperienze italiane di Montaigne in tal senso sono ben diverse da quelle del suo illustre concittadino Montesquieu, il cui bel *Viaggio in Italia* si segnala, fra l’altro, per la presenza di lettere ardenti dirette ad alcune gentildonne: comunque, al di là di talune espressioni di forte intensità passionale, che possono far pensare a certo petrarchismo o a certo gusto erotico orientale (*je crois que si je te tenais, je mourrais dans tes bras*), sappiamo che il grande *philosophe* si lasciò sedurre da nobili signore a Milano, a Venezia non ebbe pensieri se non per *esercrabili puttane* ed a Firenze fu attratto dalle bellezze locali. Montesquieu riflette altresì sul fatto che tante religiose s’eran *fatte suore solo per amore del piacere*, e ovunque è pronto ad alimentare il piacere dei sensi con una curiosità per le deviazioni sessuali che Macchia giudica per





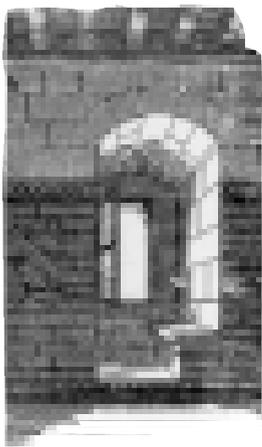
certi versi morbosa. Egli pensava, ancora, che oramai ai suoi tempi le cortigiane, le amanti, le mantenute avrebbero finito per sposarsi, perché non era più una vergogna prenderle come mogli.

Tutto ciò non appartiene a Montaigne, che d'altra parte non ha remora alcuna a menzionare una compagnia di lesbiche, quando è ancora in terra francese, così come, a Roma, sembra invece colpito da alcuni portoghesi che si sposavano fra maschi e che perciò erano stati bruciati.

A Venezia, che pure trova, come accennato, meno mirabile di quanto immaginato in fatto di bellezze femminili, viveva anche Veronica Franco, che fu la cortigiana e poetessa veneziana maggiormente celebrata nel Cinquecento, Tintoretto compreso. A dieci anni dalla conclusione del viaggio in Italia di Montaigne, nel 1591, la Franco muore, dopo aver percorso un'esistenza con altissimi vertici di libertinaggio, lasciando un'importante produzione di liriche assai realistiche e non poche manifestazioni umanitarie e compassionevoli (fece costruire un edificio, la Casa del Soccorso, per ospitare ragazze-madri e prostitute). Veronica, che potrà ricevere la visita del giovane Enrico di Valois, il quale sarebbe salito al trono di Francia col nome di Enrico III, e sosterrà clamorose scaramucce con Maffio Venier, era registrata nel *Catalogo di tutte le principali et*

più honorate cortigiane di Venezia.

Montaigne a Venezia ricevette in dono le *Lettere familiari a diversi della Franco*, che lo indussero a sostenere la prolificità degli italiani quanto a pubblicazioni epistolari. Le raccolte di lettere ad opera di poetesse e letterate erano però ancora assai rare, se si escludono le *Litere* di Vittoria Colonna e le epistole della lucchese Chiara Matraini.



Comunque sia – sostiene

Stefano Bianchi – pure con la consapevolezza di collocarsi nel solco di una tradizione antica e nobilissima, la silloge della Franco si accorda, in definitiva, con una concezione tutta cinquecentesca del libro di lettere in quanto esperienza fondamentale funzionale a chi scrive per definirsi e per presentarsi/rapresentarsi culturalmente e socialmente dinanzi al pubblico dei lettori.

All'epoca, la prostituta veniva considerata una vera e propria custode dell'ordine, una persona che svolgeva una precisa funzione, sulle orme dell'antico Diogene il quale, con lucidità tutta cinica, aveva sostenuto che le prostitute sono le regine dei re. La frequentazione del postribolo era considerata una prova di normalità dei giovani e di conseguente rassicurazione per le loro famiglie, un luogo di pacificazione sociale, capace di ridurre l'aggressività giovanile e di moderare, in generale, molte perniciose irrequietezze maschiline. Solo più tardi le meretrici iniziarono





ad essere considerate di una qualche pericolosità per il consesso sociale.

Vero è, secondo Montaigne, che l'Italia è uno dei pochi luoghi dove gli uomini fanno i corteggiatori e i cascamorti anche con quelle che si vendono. Ciò si comprende perché, a suo avviso, mentre quelle donne vendono solo il loro corpo, alcuni mirano a conquistarne la volontà. Sulla scia di Joachim du Bellay, Montaigne dedica non poco spazio alla vita quotidiana e alle pratiche delle meretrici e delle cortigiane, che lo sbalordiscono – a Venezia ma pure altrove – per il loro numero e per le sostanze che spendono in mobili e abiti da principesse, mentre lo deludono a Firenze:

Quel giorno andai solo per mio diporto a veder le donne che si lasciano vedere a chi vuole. Vidi le più famose: niente di raro.

Ma, ancora in Francia, Montaigne già aveva parlato di “donne di malaffare”, affermando *inter alia* che non potevano avvicinarsi ai bagni di Plombières, pena lo staffile, mentre gli osti che le ospitavano rischiavano ammende e incarcerazioni.

Grande è stato, nei secoli passati, l'interesse per la cosiddetta “storia dei marginali”, ma solo negli ultimi decenni, nel campo degli studi storici, si è andato imponendo un indirizzo teso ad analizza-

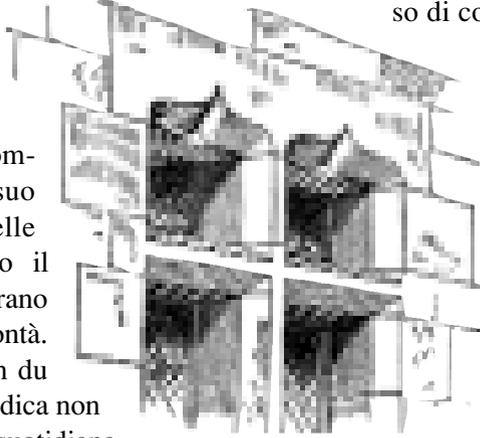
re scientificamente tali categorie sociali. Certo è possibile il verificarsi di errori di partenza e di prospettiva, ma è anche grazie ai rischi che i ricercatori hanno deciso di correre (come ben sapeva

quello studioso “di razza” che fu Giacomo Leopardi: è rischio di morte il nascimento) che lo studio della proteiforme e sfuggente “marginalità” è divenuto oramai un tassello basilare nel mosaico della storia sociale. Non si può

negare, comunque, che anche Montaigne ci fornisca numerosi stimoli ed elementi utilissimi per l'approfondimento di questi temi e problemi.

Al termine del suo viaggio, egli dimostra di saper difendere la sua solitudine interiore, di possedere una sorta di autocoscienza laica, di essere *uomo la cui visione è tutta di cose e di fatti* (Piovene), di essere, fra i viaggiatori, il più curioso fra i curiosi *per cui viaggiare è leggere nel gran libro del mondo* (Glauco Natoli), di amare il sorriso più del riso, di essere capace di togliere “la maschera alle cose” e di renderle per come sono, concrete, essenziali, senza metafore, senza giri di parole e circonlocuzioni devianti. Montaigne è lucidissimo nel descrivere la sua condizione:

Qui non sono a casa, sono in viaggio, non so da dove vengo né dove vado. Che





cosa possiedo, che cosa mi rimane? Me stesso.

Egli riesce a convivere costruttivamente persino con la propria malattia, tentando di trasformare la “nemica” in un’amica accettata, capace d’insegnare “a godere della salute”.

Eric Auerbach, ragionando di Montaigne, una volta ne schizzò un ritratto ad un tempo magistrale e fulminante:

Guida il suo cavallo fino all'orlo dell'abisso, fino a non averne più paura: non violentemente, con gli speroni e la frusta, ma continuamente, con dolcezza, con la pressione delle cosce. In tal modo, carpisce la libertà con le lusinghe, senza dimenticare la propria condizione di schiavo; ed avendo sempre presente quest'ultima, assapora sino in fondo il godimento della libertà. Se ne sta, così, solo con se stesso, in mezzo al mondo, ma in perfetta solitudine.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE:

Edizioni moderne delle opere di Montaigne:

Les Essais. Par F. Strowski et F. Gebelin, Bordeaux, F. Pech, 1906-1933, 5 voll.

Oeuvres complètes de Montaigne. Par A. Armaingaud, Paris, Canard, 1924-41, 12 voll.

Essais. Par M. Rat, Paris, Garnier, 1942, 3 voll.

Oeuvres complètes. Par A. Thibaudet e M. Rat, Paris, Gallimard-Bibl. De la Pléiade, 1967.

Journal de voyage. Par F. Garavini, Paris, Gallimard, 1983.

Journal de voyage. Par F. Rigolot, Paris, PUF, 1992.

Essais. Par A. Tournon, Paris, Imprimerie Nationale, 1998, 3 voll.

Les Essais. Par D. Bjaï, B. Boudou, J. Céard et I. Pantin, sous la direction de J. Céard, Paris, Librairie Générale Française, 2001.

Traduzioni italiane moderne delle opere di Montaigne:

Viaggio in Italia. A cura di I. Riboni, Milano, Bompiani, 1942.

Saggi. A cura di V. Enrico, Roma, Casini, 1953.

Giornale del viaggio di Michel de Montaigne in Italia. A cura di A. Cento. Prefazione di G. Piovene.

Introduzione critica di G. Natoli, Firenze, Parenti, 1959.

Saggi. A cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1966.

Alcuni studi su Montaigne:

Auerbach, E. (1946) *Mimesis.* Francke, Bern, (tr. it. Torino, Einaudi, 1956).

Aulotte, R. (1973) *Etudes sur les «Essais» de Montaigne.* Europe Edition, Paris.

Baraz, M. (1968) *L'être et la connaissance selon Montaigne.* Corti, Paris.

Battista, A.M. (1966) *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron.* Giuffrè, Milano.

Bellenger, Y. (1987) *Montaigne. Une fête pour l'esprit.* Ballard, Paris.

Bencivenga, E. (1994) *Il metodo della follia.* Il Saggiatore, Milano.





- Bonnefon, P. (1898) *Montaigne et ses amis*. 2 voll. Colin, Paris.
- Burke, P. (1981) *Montaigne*. Oxford University Press, Oxford.
- Butor, M. (1968) *Essais sur les «Essais»*. Gallimard, Paris.
- Compagnon, A. (1979) *La seconde main ou le travail de la citation*. Seuil, Paris.
- Compagnon, A. (1980) *Nous, Michel de Montaigne*. Seuil, Paris.
- Compagnon, A. (1993) *Chat en poche. Montaigne et l'allégorie*. Seuil, Paris.
- Conche, M. (1968) *Montaigne ou la conscience heureuse*. Seghers, Paris.
- Conche, M. (1996) *Montaigne et la philosophie*. PUF, Paris.
- Debenedetti, G. (1986) *Quaderni di Montaigne (1956)*. Garzanti, Milano.
- Dréano, M. (1952) *La renommée de Montaigne en France au XVIIIe siècle (1677-1802)*. Editions de l'Ouest, Angers.
- Dréano, M. (1969) *La religion de Montaigne*. Nizet, Paris.
- Friedrich, H. (1949) *Montaigne*. Francke, Bern (tr. fr. Paris, Gallimard, 1968).
- Frame, D.M. (1940) *Montaigne in France (1812-1852)*. Columbia University Press, New York.
- Frame, D.M. (1955) *Montaigne's Discovery of Man. The Humanization of a Humanist*. Columbia University Press, New York.
- Frame, D.M. (1965) *Montaigne: a biography*. Harcourt, New York.
- Frame, D.M. (1969) *Montaigne's «Essais». A Study, Englewood Cliffs (N.J.)*. Prentice Hall.
- Fumaroli, M. (1994) *La diplomatie de l'esprit. De Montaigne à La Fontaine*. Hermann, Paris.
- Garavini, F. (1983) *Itinerari a Montaigne*. Sansoni, Firenze.
- Garavini, F. (1991) *Mostri e chimere. Montaigne, il testo, il fantasma*. Il Mulino, Bologna.
- Gide, A. (1929) *Essai sur Montaigne*. Editions de la Pléiade, Paris.
- Glauser, A. (1972) *Montaigne paradoxal*. Nizet, Paris.
- Gray, F. (1958) *Style de Montaigne*. Nizet, Paris.
- Gray, F. (1982) *La balance de Montaigne*. Nizet, Paris.
- Jeanson, F. (1951) *Montaigne par lui-même*. Seuil, Paris.
- Joukovsky, F. (1972) *Montaigne et le problème du temps*. Nizet, Paris.
- Lanson, G. s.d. [1930] *Les «Essais» de Montaigne*. Mellottée, Paris.
- Lazard, M. (1992) *Montaigne*. Fayard, Paris.
- Lugli, V. (1935) *Montaigne*. Carabba, Lanciano.
- Lugli, V. (1935) *Une amitié illustre: Montaigne et La Boétie*. La Nuova Italia, Firenze.
- Mancini, S. (1996) *Oh, un amico! In dialogo con Montaigne e i suoi interpreti*. Franco Angeli, Milano.
- Marcu, E. (1965) *Repertoire des idées de Montaigne*. Droz, Genève.
- Mathieu-Castellani, G. (1988) *Montaigne: l'écriture de l'essai*. PUF, Paris.
- Merleau-Ponty, M. (1960) *Lecture de Montaigne, in Signes*. Gallimard, Paris.
- Michel, P. (1969) *Montaigne*. Ducros, Bordeaux.
- Millet, O. (1995) *La première réception des «Essais» de Montaigne (1589-1640)*. Champion, Paris.
- Moreau, P. (1939) *Montaigne. L'homme et l'oeuvre*. Boivin, Paris.
- Nakam, G. (1982) *Montaigne et son temps. Les événements et les «Essais»*. Nizet, Paris.
- Nakam, G. (1984) *Les «Essais» de Montaigne, miroir et procès de leur temps*. Nizet, Paris.
- Neri, F. (1916) Sulla fortuna degli «Essais». In *Rivista d'Italia*, febbraio.
- Panichi, N. (1995) *Picta Historia. Lettura di Montaigne e Nietzsche*. Quattro Venti, Urbino.
- Pizzorusso, A. (1971) *Da Montaigne a Baudelaire. Prospettive e commenti*. Bulzoni, Roma.

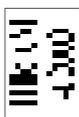
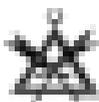




- Plattard, J. s.d. [1933] *Montaigne et son temps*. Boivin, Paris.
- Popkin, R.H. (1960) *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*. Van Gorcum, Assen (trad. it. Milano, Anabasi, 1995).
- Pot, O. (1993) *L'inquiétante étrangeté. Montaigne: la pierre, le cannibale, la mélancolie*. Champion, Paris.
- Pouilloux, J.-Y. (1987) *Montaigne*. Gallimard, Paris.
- Pouilloux, J.-Y. (1995) *Montaigne, l'éveil de la pensée*. Champion, Paris.
- Ragghianti, R. (2001) *Introduzione a Montaigne*. Laterza, Roma-Bari.
- Rigolot, F. (1988) *Les métamorphoses de Montaigne*. PUF, Paris.
- Savater, F. (1994) *Filosofia contro Accademia. Montaigne, Schopenhauer, Nietzsche, Unamuno*. Il Melangolo, Genova.
- Screech, M.A. (1983) *Montaigne and Melancholy: the Wisdom of the Essais*. Duckworth, London (trad. franc. Paris, PUF, 1992).
- Solmi, S. (1952) *La salute di Montaigne* (1933). In Id., *La salute di Montaigne e altri scritti di letteratura francese*, Ricciardi, Milano-Napoli.
- Starobinski, J. (1983) *Montaigne en mouvement*. Gallimard, Paris.
- Strowski, F. (1906) *Montaigne*. Alcan, Paris.
- Tétel, M. (1992) *Présences italiennes dans les «Essais» de Montaigne*. Champion, Paris.
- Thibaudet, A. (1963) *Montaigne*, Gallimard, Paris.
- Toffanin, G. (1942) *Montaigne e l'idea classica*. Zanichelli, Bologna.
- Tournon, A. (1983) *Montaigne: la glose et l'essai*. Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- Tournon, A. (1989) *Montaigne en toutes lettres*. Bordas, Paris.
- Traverso, E. (1974) *Montaigne e Aristotele*. Le Monnier, Firenze.
- Valeri, D. (1925) *Montaigne*. Formiggini, Roma.
- Villey, P. (1908) *Les sources et l'évolution des «Essais» de Montaigne*. Hachette, 2 voll. Paris.
- Villey, P. (1935) *Montaigne devant la postérité*. Boivin, Paris.
- Zweig, S. (1982) *Montaigne* (1942), PUF, Paris.

Alcuni studi sul *Journal de voyage*:

- D'Ancona, A. (1912) *Viaggiatori e avventurieri*. Sansoni, Firenze.
- Dédéyan, Ch. (1946) *Essai sur le «Journal de voyage» de Montaigne*. Boivin, Paris.
- Garavini, F. *Itinerari a Montaigne*, cit., pp. 99-133.
- Moureau, F. - Bernouilli, R. (a cura di) (1982) *Autour du «Journal de voyage» de Montaigne (1580-1980). Avec une copie inédite du «Journal de voyage»*. Avant-propos di R. Aulotte, Slatkine, Genève-Paris.
- AA. VV. (1991) *Montaigne e l'Italia*. Slatkine, Genève.



L'Italia e l'Europa di Montesquieu

di **Davide Monda**
Università di Bologna

The grand tour of Montesquieu through Italy and other European countries (1728-1731) has been delivered by his journal where, even if the report is not always precise and punctual, we can read about many intellectual experiences and many concrete examinations in the fields that the Author explored during his long previous studies. This happens particularly for the long Italian route, where the French historian and political commentator makes a real "education journey" through the different social and institutional realities which characterized Italy at that time. It is noteworthy, at the end of the journey, the Author's London period during which Montesquieu not only examines and analyzes the English Institutions, but also concludes and realizes his "intellectual travel" joining Freemasonry.

Quando, il 5 aprile 1728, Montesquieu intraprende il lungo viaggio che lo condurrà attraverso l'Europa e l'Italia, ha 39 anni, è un noto magistrato di Bordeaux, vanta origini nobiliari e ha già conosciuto la notorietà con quelle *Lettres persanes* che tanto interesse e scalpore hanno suscitato nei *milieux* intellettuali parigini, e non solo. Il suo diario di viaggio, invece, non è una narrazione ordinata e puntuale, né tantomeno un'opera esaustiva e sistematica: presenta infatti lacune, imprecisioni cronologiche, talora vere e proprie contraddizioni, ed insomma tutte le caratteristiche tipiche delle note e degli appunti non destinati alle stampe.

Prima di mettersi in viaggio per le strade d'Europa – ha scritto Giovanni Macchia in un saggio davvero memorabile –, Montesquieu aveva già viaggiato parecchio per le strade del mito. Prima cioè d'intraprendere viaggi reali, quarantenne signore "amoureux de cartes et d'estampes", egli si era perduto, con una compiacenza di immagini voluttuose, in viaggi immaginari. [...] Scienza e romanzo, romanzi preziosi, racconti di fate e da mille e una notte. Nell'aprirsi sull'Europa del grande ideale scientifico, Montesquieu, in un bisogno di contemporaneità, fin nei suoi aspetti più frivoli, desidera essere qualcos'altro, un uomo del suo tempo, un uomo della Reggenza.



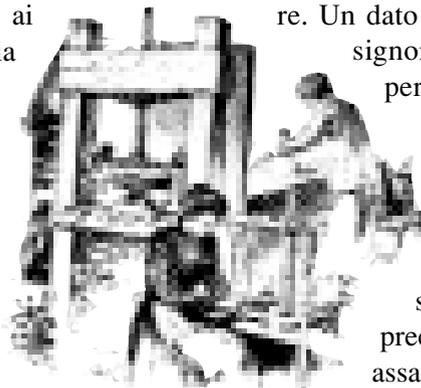


L'occasione propizia gli si è presentata con l'invito dell'amico Lord Waldegrave, diretto a Vienna come ambasciatore di Giorgio II d'Inghilterra. Ma la capitale asburgica non lo entusiasma, anche se ne apprezza i begli edifici. Pochi giorni dopo è presentato ai sovrani nella tenuta di caccia di Laxembourg, ove incontra anche il principe Eugenio di Savoia a cui è stato raccomandato dal duca di Bouillon: *l'esprit* brillante e vivace e l'innata socievolezza del magistrato bordolese lo rendono ospite sempre gradevole ed assai ricercato.

Successivamente, passando per la Cecoslovacchia, si reca in Ungheria al fine di visitarne la zona mineraria, ove può constatare l'arretratezza avvilita che predomina in quella terra, rendendola ben lontana dai costumi degli altri stati europei, nei quali i "lumi" della civiltà stanno gradualmente affermandosi.

Tornato a Vienna, decide ben presto di ripartire, nonostante la buona accoglienza ricevuta e i frequenti incontri con illustri compatrioti. Verosimilmente è assai più attratto da altri Paesi – primo fra tutti l'Italia –, ove lo porteranno non solo le memorie e i miti della cultura classica, ma anche il desiderio e la "curiosità" di scoprirne le istituzioni e i costumi contemporanei, giacché è convinto di poterli osservare da una prospettiva assai differente e di gran lunga migliore rispetto a quella che poteva avere in patria.

Durante tutto il viaggio, Montesquieu è certo favorito dalle sue indubbie capacità di adattamento, oltre che da quella sua spiccata "seduttività" che colpisce positivamente parecchie delle persone – e delle personalità – che gli capita d'incontrare. Un dato è peraltro costante: il signore di La Brède non perde occasione per raccogliere appunti di politica, agricoltura, finanze, industria e commercio dei luoghi del suo percorso, con una notevole precisione tecnica, mentre assai più prevedibili (e talvolta un po' scontate) risultano le sue osservazioni di carattere squisitamente "turistico".



E' un viaggio-conoscenza – continua Giovanni Macchia – una raccolta di materiali per opere future e insieme appunti, forse, per un libro da fare. I libri, le biblioteche, i racconti di viaggio (che pure egli utilizzerà come fonti per lo stesso Esprit des lois) non bastano. Ciò che mancava ai persiani, riconosce – va il loro stesso creatore, era "l'idée d'examen, l'idée de critique". I viaggi d'Europa di Montesquieu rispondono a questo scopo: affermare il regno illuministico del concreto, del vedere, dell'esperienza per risalire al senso della causa: le cose, i fatti, le imprese, gli esempi, la concatenazione tra le cause e gli effetti che forma il flusso della storia; e verificare con lo spirito del naturalista e dello scienziato la geografia, il clima, l'economia, il commercio, le famiglie, il





carattere dell'uomo e della società, tutte le esigenze di un moderno sociologo.

Il 16 agosto 1728, in compagnia di Hildebrand Jacob, amico del ricordato Waldegrave, Montesquieu giunge da Graz a Venezia, e fin da subito prova nei confronti della città lagunare sentimenti di forte ambivalenza: da una parte ne resta – come inevitabile – incantato e soggiogato, mentre dall'altra non nasconde il proprio disprezzo per uno Stato in cui viene considerata libertà ogni sorta di dissolutezza:

I miei occhi sono molto soddisfatti di Venezia, il mio cuore e il mio spirito no. Non posso amare una città in cui nulla ci imponga di essere gentili e virtuosi. E perfino i piaceri che ci offrono, per supplire a tutto ciò che ci tolgono, cominciano a spiacermi, e a differenza di Messalina, si è sazi senza essere stanchi.

L'abate padovano Antonio Conti gli fa da guida e lo introduce presso la buona società veneziana. Visita la città monumentale, la laguna e le diverse isole; nei suoi riferimenti epistolari, mantiene un atteggiamento prudentemente ironico circa il gran numero di prostitute ivi circolanti (nonostante la loro consistente diminuzione, causata dal calo della pre-

senza degli stranieri), ma è più severo quando nei suoi appunti sottolinea che Venezia spicca per un genere di libertà che la maggior parte della gente dabbene non può non condannare, come per esempio:



Andare in pieno giorno dalle prostitute; sposarle; poter non fare il pre-cetto pasquale; esse - re completamente ignorati e indipendenti nelle proprie azioni; ecco la libertà che si ha. Ma qualche costrizione bisogna averla: l'uomo è come una molla, più è tesa, meglio va.

Quindi, ancor più apertamente:

Le puttane di Venezia, puttane esecrabili; interessate fino a disgustare i più decisi; molto viziate e poco belle; insomma, hanno i difetti della professione in misura maggiore che in tutti gli altri paesi del mondo.

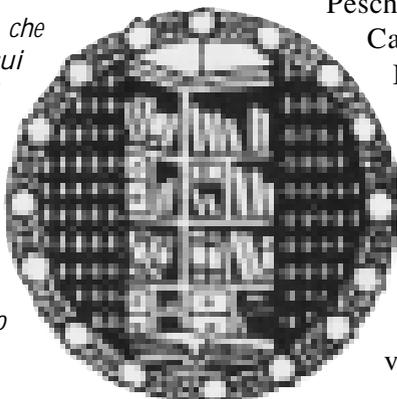
Per la sua posizione e secondo il suo costume, anche durante il soggiorno nella Serenissima Montesquieu incontra diverse personalità di spicco, fra cui l'ambasciatore e il console di Francia, nonché il conte di Bonneval, col quale stringe rapporti di cordiale amicizia. Conosce matematici e letterati, visita canali e “porti”, partecipa a conversazioni durante le quali apprende della pubblicazione della *Scienza nuova* di Giambattista Vico. Ha due incontri con il finanziere Law di cui





giudica con severità la politica in generale e in particolare le idee sul cambio. Di lui scrive fra l'altro:

E' un uomo capzioso, che sa ragionare, e la cui forza consiste nel cercare di ritorcere la vostra risposta contro di voi, trovandovi qualche errore; per il resto, più attaccato alle sue idee che al suo denaro.



Ma a Venezia Montesquieu riceve pure una sorta di “rivelazione” del mondo dell'arte, anche se di un'arte così speciale che per un attimo disorienta il viaggiatore francese, la cui attenzione – come ha osservato Jean Ehrard – tradisce forse lo smarrimento di un occidentale trasportato bruscamente in piena Bisanzio. La sua esperienza artistica veneziana resta peraltro prevalentemente circoscritta all'architettura.

Diretto a Roma, ma temendo il caldo e i malanni della lunga estate romana, egli decide di passare prima per Milano. A Padova, il 15 settembre, visita la città con l'ausilio di Guglielmo Scotto e, tra quadri e affreschi, comincia a distinguere una copia dall'originale. Nei giorni seguenti raggiunge Vicenza e Verona, attraversando campagne rigogliose che lo incuriosiscono per la varietà delle coltivazioni praticate. A Verona conosce il famoso marchese Scipione Maffei, erudito e poligrafo, autore, fra l'altro, di un opuscolo inti-

tolato *Della scienza chiamata cavalleresca*, di un trattato sull'usura e della ben più celebre e importante *Merope*. Poi, per Peschiera, Desenzano e la Val Camonica, giunge infine a Milano il 24 settembre.

Adeguatamente presentato, Montesquieu ha subito accesso ai salotti dell'alta società: conosce Clelia Grillo, moglie del conte Borromeo, che parla correntemente svariate lingue ed è versata nelle scienze:

Mi colmò di gentilezze d'ogni genere e anzitutto mi fece condurre dal bibliotecario alla Biblioteca ambrosiana. Questa biblioteca fu creata da un cardinal Borromeo, nipote di san Carlo, che la dedicò a sant'Ambrogio. Oltre ad una grande quantità di libri, possiede numerosissimi manoscritti, che da soli costuirebbero una biblioteca.

Il palazzo della contessa non è aperto soltanto ad aristocratici e intellettuali adoratori della scienza, ma raccoglie anche la “fronda” antiaustriaca (e filospagnola).

Il nostro *philosophe* viene quindi presentato ai principi Trivulzio, “grandi signori di Milano”, e subito s'invaghisce della principessa, come è testimoniato da due appassionate lettere. Ma al di là di questo estemporaneo amore per la bella nobildonna, Milano è davvero la “sua” città: appena arrivato, *si sentì, come accadrà a Stendhal, già del tutto lombardo*, ha scritto mirabilmente il Macchia.



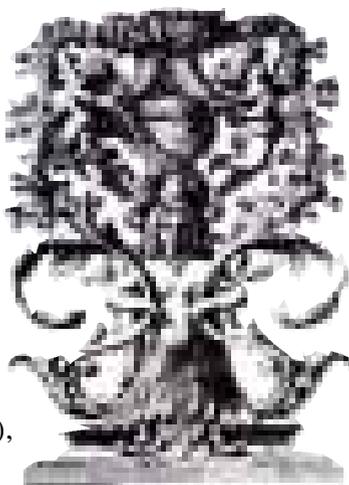
Non prostitute – continua il grande francesista –, ma nobili signore lo accolgono, come se fosse disceso dal monte Parnaso, nelle loro dimore principesche: nobili e colte signore. Perché a Milano brillavano in quel tempo, e in misura maggiore che a Parigi, molte dame attratte, secondo la moda, dai piaceri della scienza.

Non manca neppure di mostrare qualche accenno di *libertinage* galante (e finanche di cicisbeismo ...), come si evince da una curiosa lettera scritta in italiano a una dama non meglio identificata, che però non ha certo il tono acceso ed accorato delle lettere alla principessa Trivulzio: dopo l'ultimo incontro, lo troviamo visitare, in preda a quello che egli stesso definisce un "*affreux désespoir*", le isole Borromee del lago Maggiore.

A Milano comincia anche ad appassionarsi alla musica italiana, che trova – come del resto parecchi suoi compatrioti – meno "rigida" e macchinosa, e di gran lunga più commovente e vivida di quella francese. Contempla l'*Ultima cena* di Leonardo, e si sforza di esaminarla nei suoi elementi compositivi:

Si vede la vita, il movimento, lo stupore sui quattro gruppi dei dodici Apostoli; tutte le passioni del timore, del dolore, dello stupore, dell'affetto, del sospetto; lo stupore di Giuda è misto d'impudenza. [...] Nel dipinto si vede, sullo sfondo, un

cielo che sembra in una lontananza infinita. Insomma, è uno dei più bei dipinti del mondo.



Non è un caso che proprio durante il soggiorno milanese, guidato anche dalle letture suggeritegli dalla contessa Borromeo, Montesquieu cominci ad acquisire, in fatto di arti figurative, più sicuri strumenti di analisi critica, affinando così il suo gusto di *amateur*.

Da Milano giunge a Torino il 23 ottobre, e non tarda a giudicare la

città piuttosto noiosa e comunque deludente. E' presentato al sovrano Vittorio Amedeo II di Savoia ed incontra pure alcuni esponenti della corte sabauda e dell'alta società torinese, che gli appare tuttavia estremamente gretta e provinciale. Per Montesquieu, l'atmosfera che si respira nel piccolo stato subalpino è fatta di diffidenza e di sospetto, mentre le nuove costituzioni reali limitano ulteriormente, se possibile, la libertà dei sudditi.

Non vorrei per nulla essere suddito – afferma non senza sdegno – di questi piccoli principi! Sanno tutto quello che fate; vi hanno sempre sotto gli occhi; conoscono esattamente le vostre rendite; trovano il modo di farvele spendere, se ne avete molte; vi inviano i commissari per farvi mettere a prato ciò che avete a vigna. E' molto meglio essere sperduti negli Stati di un grande padrone. [...] Non si può uscire dal paese senza per -



messo, sotto pena di confisca e di pene arbitrarie; e dato che il paese è piccolo, questa servitù è ancor più dura.

E non manca di sottolineare l'aspetto poliziesco di tali controlli:

Poiché non credono mai che colui di cui vi valete vi serva bene, gli mettono ai fianchi una spia, e una spia alla spia. Temono molto il veleno. In un convento due monaci furono - no avvelenati; non si sapeva cosa fosse e ci fu molta preoccupazione; ed ecco che furono mandate delle persone, l'una dopo l'altra, e gli uni non sapevano che ci fossero gli altri. [...] Qui anche i muri parlano.



non trascura certi aspetti e curiosità tecnico-scientifiche. Nel Granducato di Toscana, ancora, si interessa al porto ed alle fortificazioni di Livorno, e manifesta una buona impressione complessiva relativamente all'amministrazione dello Stato. Riguardo al granduca Gian Gastone, osserva:

E' un buon sovrano, intelligente, ma molto pigro, e, inoltre, gli piace un po' bere, anche liquori. Non si fida di nessun ministro, e spesso li stra-

pazza ben bene: e ciò può accadere nei suoi momenti di ebbrezza. Per il resto, il miglior uomo del mondo.

Come sempre "curioso" di nuove conoscenze ed impressioni, in quella città di recente costruzione egli non resta indifferente dinanzi ad alcuni monumenti del migliore barocco.

A novembre raggiunge Genova, di cui lo colpiscono i begli edifici, mentre gli abitanti gli sembrano poco socievoli e spesso parsimoniosi sino all'avarizia; neppure le donne liguri suscitano in lui interessi o emozioni particolari. Il 14 novembre parte per un breve viaggio per mare verso i porti delle coste occidentali, al fine di indagare sui diversi generi di commercio.

Il 24 novembre, il *Président* è a Pisa, ove visita i cantieri navali, ma osserva pure con attenzione meticolosa i monumenti principali della città, di cui peraltro

A Firenze, ove si trattiene per sei settimane, non può non subire il fascino straordinario delle sue innumerevoli opere d'arte e della sua storia, ma apprezza altresì la semplicità, la misura e la sobrietà della vita quotidiana dei fiorentini, delle donne così come degli uomini, e non senza qualche stupore annota:

Il primo ministro del Granduca, il marchese di Montemagno, è stato visto seduto sulla porta di casa, con un cappello di paglia, a dondolarsi le gambe.

Frequenta assiduamente il Teatro dell'Opera ove può fra l'altro constatare, non senza meraviglia, che le donne, pur non truccandosi, conservano un aspetto giovanile ed attraente: egli attribuisce tale singolare fenomeno al tenore di vita morigerato e moderato, oltre che a favorevoli





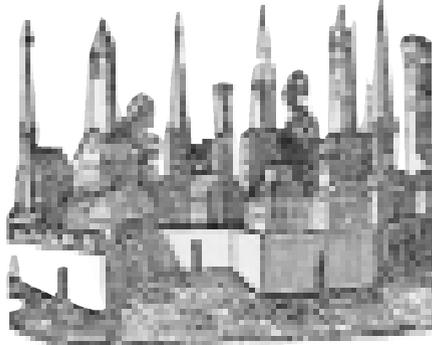
condizioni climatiche:

Le signore non usano belletto, ma hanno tutte uno splendido aspetto giovanile: a quarant'anni la maggior parte di esse appare fresca come a venti. Donne che hanno partorito dieci o dodici volte, sono belle, fresche e piacenti, come la prima volta.

Naturalmente, Montesquieu visita con interesse e ammirazione non comuni gallerie e monumenti, e sono soprattutto le opere del Rinascimento a suscitare in lui un maggiore entusiasmo (in particolare, lo colpiscono quelle di Michelangelo). A lungo si sofferma alla Galleria degli Uffizi (allora Galleria del Granduca), che considera unica al mondo, ma non trascura altre collezioni, come quelle del Niccolini e di Palazzo Pitti, aprendo gli occhi per la prima volta – sono parole sue – su manifestazioni artistiche che rappresentano per lui, appunto, un'assoluta novità. Dell'arte italiana del Cinquecento egli apprezza specialmente la naturalezza e la "verità" con cui quegli artisti eccelsi hanno saputo esprimere il loro "génie", "génie" che s'inserisce brillantemente nell'autentica tradizione classica.

Nel gennaio 1729, Montesquieu parte per Roma e, passando per Siena, giunge nella città eterna il giorno 19. Le sue prime impressioni non sono, a dirla giusta, troppo entusiastiche, ma di lì a poco si

lascia sempre più prendere, o meglio, rapire dalla passione di scoprire aspetti e situazioni che per lui rivestono un grande interesse. Si mostra, per esempio, assai attento alla vita quotidiana della città, con la sua decadenza, le sue meschinità, le sue gravi piaghe sociali e morali:



I popoli dello Stato del Papa che ho visti sono molto poveri, ma ancor più furfanti: non pensano che a chiedere l'elemosina e a furfanteggiare. [...] La maestà del popolo romano, di cui parla Tito Livio, è molto degradata. Questo popolo è oggi diviso in due classi: le puttane e i servi o estafieri. Coloro che sono di condizione superiore, eccettuati una cinquantina di baroni e principi, che non contano niente, sono gente che non fa che passare, e strada facendo fa la sua fortuna, ed entra nel governo, e ne occupa i primi posti. Ognuno sta lì come in una locanda, che si fa aggiustare per il tempo che ci deve rimanere.

A Roma conosce e frequenta diverse personalità di spicco, fra le quali il cardinale Polignac ed alti prelati romani, il marchese Matteo Sacchetti e il marchese Bolognetti, che lo introduce nei palazzi dell'aristocrazia. Montesquieu valuta negativamente il pontificato di Benedetto XIII, che considera senza riserve il principale responsabile della miseria morale e materiale che affligge il popolo romano,





di cui comunque non sottace le gravi responsabilità:

Una pubblica simonia regna oggi a Roma. Non si è mai visto, nel governo della Chiesa, regnare il delitto così apertamente. Uomini vili sono preposti da ogni parte alle cariche. Ed il popolo da parte sua non si cura affatto di ciò che può accadere. Da come vanno le cose, è impossibile che sia eletto papa un uomo di merito: non lo vogliono. [...] Credo che Castel Sant'Angelo abbia reso i papi padroni di Roma, il castello che era la tomba di Adriano. E questa tomba ha reso i papi padroni di uno Stato così bello. I papi di un tempo avevano un'autorità molto più grande al di fuori del loro Stato, ma minore all'interno. Il vicario di Cristo era più grande, il principe più piccolo.

Frequenta assiduamente il teatro e in primis l'opera, ove ha l'opportunità di ascoltare i virtuosismi funambolici di diversi famosi castrati, e un poco si stupisce del fatto che pure il popolino apprezzi la musica e gli spettacoli melodrammatici.

I sei mesi che trascorre a Roma rappresentano un periodo felice, ma anche estremamente fruttuoso per le sue conoscenze storiche e artistiche: visita rovine, palazzi, chiese; legge assiduamente opere di storia dell'arte e, come già a Firenze, pur simpatizzando maggiormente per la Roma rinascimentale, è assai colpito, per certi aspetti, anche dal barocco del Bernini. La pittura del Rinascimento, e di Raffaello in particolare, gli pare inimitabile per la

straordinaria "verità" e "semplicità" che la contraddistinguono: si tratta, a suo avviso, di una mimesi pressoché perfetta della natura, nella quale tuttavia si percepisce un mirabile *quid pluris*. Sostiene poi che le opere di quel geniale artista *sul principio non colpiscono, perché egli imita troppo bene la natura, cosicché si scambiano per la natura stessa.*



[...] Ora, le pitture di Raffaello, che sono come figure vere, fanno all'inizio solo l'effetto del vero; mentre un atteggiamento, una espressione fuori dell'ordinario di un

pittore meno eccellente, vi colpisce fin dall'inizio, perché non si è abituati a vederla altrove. [...] Non mette le sue figure in una posizione forzata per proiettare le ombre, e creare così il chiaroscuro. Mette la figura nella posizione in cui dev'essere, in cui è naturalmente.

Non manca, inoltre, di contemplare ammirato altri maestri della linea e del colore quali Guido Reni ed i Carracci, così come le grandi architetture romane, prima fra tutte la basilica di San Pietro, alla quale però

Bernini ha fatto un male irreparabile indebolendo i quattro piloni di San Pietro con le quattro nicchie e le tribune, sebbene Michelangelo avesse tanto raccomandato di non toccarli.

Si interessa pure – è naturale – alla Roma antica, ai capolavori emersi dagli





scavi effettuati sino ad allora, e a proposito del palazzo di Nerone osserva:

C'è una scalinata pavimentata a mosaico, e sui muri ci sono pitture, ben disegnate; ma le figure sono un po' rigide. Tutte le cornici e i capitelli che si ritrovano sono di ottima fattura. Nerone aveva fatto venire dalla Grecia degli ottimi artisti.

Nonostante tali impegni culturali ed i molti squisitamente mondani, Montesquieu, sempre attivissimo, trova anche il tempo di studiare la lingua inglese, in previsione del suo prossimo viaggio in Inghilterra, e prende lezioni da un irlandese.

Il 18 aprile 1729, interrompe temporaneamente le delizie del suo soggiorno romano per recarsi a Napoli e, durante il percorso, ha modo di osservare e studiare i tracciati e i metodi di costruzione delle antiche vie consolari. Raggiunta la città partenopea il 23 aprile, vi resterà fino al 6 maggio. Dopo un primo, deluso confronto con i tesori d'arte e le suggestioni di Roma, il *Président* dimostra d'apprezzare senza riserve l'eccezionalità paesaggistica del golfo e della città, nonché la bellezza di molti suoi edifici, tanto da scrivere:

Napoli ha una bellissima posizione. Le strade sono larghe e ben pavimentate con grossi e larghi massi di pietra squadrata. Le case, tutte grandi e pressappoco della stessa altezza. Molte piazze grandi e belle; e cinque castelli o fortezze, che non si finisce di ammirare.

Osserva quindi con ironia amarognola:

E' quasi impossibile che i Napoletani si ribellino, con le cinque cittadelle che hanno.



Rende visita al Viceré, che ha già conosciuto a Vienna; conosce l'abate Matteo Ripa, un tempo missionario in Cina ed esperto di cultura cinese, e il consigliere reale Grimaldi. Non sembra possibile, invece, documentare un suo incontro con Mattia Doria, e meno ancora un abboccamento con

Giambattista Vico. E tuttavia, sulla scorta di quanto dimostrato dallo Shackleton, è assai probabile che Montesquieu abbia avuto uno scambio diretto di idee con l'autore della *Vita civile* (1709). Per quanto invece attiene la conoscenza dell'opera del Vico, Corrado Rosso ha provato in maniera convincente che, nel 1729, l'edizione della *Scienza nuova* che Montesquieu intendeva acquistare era già esaurita, e che, in ogni modo, ben difficilmente il filosofo-giurista bordolese avrebbe potuto comprendere il complesso e complicato testo vichiano, a causa soprattutto della sua limitata conoscenza della lingua italiana.

Durante il soggiorno napoletano non manca di assistere al rito della liquefazione del sangue di San Gennaro e, pur avanzando ragionevoli e "scientifiche" riserve sulla natura del popolare "miracolo", non se la sente di scherzare troppo sul fenomeno: avverte, in effetti, che questo pos-





siede uno straordinario significato consolatorio e terapeutico per il popolo napoletano, ed in particolare per quei 50 o 60000 poverissimi “lazzaroni” seminudi che si nutrono di erbaggi e poco altro. Egli scrive fra l’altro:

Il sollievo che il miracolo produce nel popolo è incredibile. Se non si verifica, si disperano e la costernazione è generale. I Napoletani dicono che quando Filippo V venne a Napoli, il miracolo non avvenne, un presagio che egli avrebbe perduto questo regno.



Una tollerante saggezza, quella montesquiviana, che si contrappone nettamente alle tante invettive rivolte dai protestanti inglesi ai “miracoli” di quella città incomparabile.

Poi Montesquieu visita Pozzuoli, ove analizza i suggestivi fenomeni vulcanici della Solfatara, spingendosi sino al Lago d’Averno; indi compie un’ascensione al Vesuvio. Si reca anche a Capri, alla ricerca dei resti degli edifici e delle opere voluti dall’imperatore Tiberio nell’inimitabile cornice di una natura unica al mondo.

Rientra a Roma verso l’11 maggio, e vi rimane sino ai primi di luglio. Durante questo secondo soggiorno nella città dei papi, è spinto irresistibilmente dal desiderio di rivedere ogni cosa, ogni luogo già

visitato – fontane, giardini, particolari architettonici –, in una sorta di *replay* volto essenzialmente a ritornare su tutto ciò che, solo poche settimane prima, lo ha profondamente colpito. E’ convinto (esagerando, evidentemente) che *Napoli si può vedere in due minuti; ci vogliono sei mesi per vedere Roma.*

Verso la fine di maggio si trasferisce a Frascati (l’antica Tuscolo), ove ritrova il cardinale Polignac e buona parte dell’aristocrazia romana, giuntavi per sfuggire ai primi ma già ardenti calori della capitale. Trascorre parte del suo tempo in dilettevoli escursioni ai castelli e a Tivoli visita, *inter alia*, Villa d’Este, *una delle più belle d’Italia*, e la non lontana Villa Adriana; poi la cattedrale di Marino, il palazzo di Castelgandolfo, Albano e Palestrina. Ma, avvezzo com’è a temperature ben diverse, mal sopporta il caldo dell’estate romana, e il 4 luglio decide di ripartire.

Riprende il suo viaggio, questa volta, in direzione nord: attraversate l’Umbria e le Marche, raggiunge Rimini. Rimane assai piacevolmente impressionato dalla terra di Romagna e dalle sue linde e ridenti cittadine.

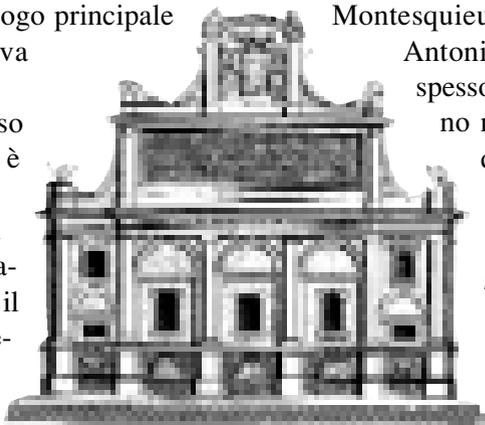
La Romagna è bellissima. Ad ogni stazione di posta c’è una bella città, ben costruita, ben disegnata; e tutte hanno una bella piazza, perché nella maggior parte furono fondate dai Romani, i quali (come





dice Vitruvio), quando costruivano una città, pensavano per prima cosa a fare una piazza, il luogo principale in cui ci si doveva riunire.

Proseguendo verso occidente, il 9 luglio è a Bologna: reca con sé una lettera di presentazione dell'abate Niccolini per il cavalier Pecci, maestro di camera del legato pontificio della "seconda"



città dello Stato della Chiesa, Giorgio Spinola, da cui pranzerà il giorno 13. Come di consueto, Montesquieu visita monumenti e palazzi gentilizi, di cui ammira scalinate e scaloni: lo colpiscono soprattutto le scale arditamente scenografiche di casa Legnani e di palazzo Ranuzzi, che descrive nei particolari, ma non trascura neppure quelle dei palazzi Caprara e Pepoli. Si tratta, in generale, di strutture che disegnano stupefacenti spirali nell'aria, di meraviglie strabilianti d'invenzione e di sorpresa, di calcolo e di equilibrio, come ha acutamente indicato anche il Macchia.

Ammira i dipinti dei Carracci, legge la *Felsina pittrice* del Malvasia e, visitando con monsignor Lante l'Istituto delle Scienze, manifesta uno specifico interesse per le sezioni riservate all'arte militare, all'astronomia e alla storia naturale; sfortunatamente, tuttavia, non gli riesce d'incontrare il celebre Eustachio Manfredi, per il quale reca una lettera di presenta-

zione del padre Cerati di Roma.

Il 17 luglio, giunto a Modena, Montesquieu conosce Ludovico Antonio Muratori, che vedrà spesso durante il suo soggiorno nella città estense e col quale potrà confrontarsi proficuamente.

Vedevo spesso - afferma infatti - anche Muratori, ecclesiastico molto dotto, che ha pubblicato numero - sissime opere, ed è bibliotecario del

Duca. E' un uomo semplice, spontaneo, intelligente, caritatevole, onesto, sincero, insomma un uomo eccezionale.

La breve permanenza nel piccolo stato offre al Nostro diverse occasioni per incontri piacevoli e brillanti conversazioni nei caffè e nei palazzi dell'aristocrazia. Anche Parma, pochi giorni dopo, impressiona assai favorevolmente lo scrittore francese, con le sue belle strade, i fasti del palazzo ducale e del Teatro. Di lì poi prosegue per Mantova, Verona, Rovereto e infine Trento, ove si conclude, non senza qualche rimpianto, il percorso italiano del signore di La Brède:

Quando si lascia la bella Italia per entrare nel Tirolo, si rimane molto sorpresi: fino a Trento si vedono solo montagne, e così fino a Innsbruck, e così fino a Monaco. Eppure, se ne fa di strada!

Gli stati e le città via via visitate gli hanno indubbiamente consentito di fare





esperienza diretta di una grande varietà di forme di governo, di situazioni particolarissime e di numerose importanti implicazioni con

i fatti della politica europea. Non solo nelle vesti del politologo e del moralista, ma anche come “curioso” delle arti e di ogni manifesta-



zione dell'*esprit*, l'autore delle *Lettres persanes* ha acquisito, durante i mesi del *tour* in Italia, una straordinaria messe d'informazioni e di stimoli, di cui saprà far tesoro nelle sue grandi opere posteriori: alludo specialmente, *ça va sans dire*, alle *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) e all'*Esprit des lois* (1748).

Il 31 luglio 1729, Montesquieu lascia dunque l'Italia e, nei tre mesi successivi, percorre la Germania e i Paesi Bassi. Il 31 ottobre parte dall'Aja per l'Inghilterra a bordo dello *yacht* dell'ambasciatore Lord Chesterfield: quel viaggio e il successivo lungo soggiorno sono però documentati soltanto dalle poche pagine – una dozzina – delle *Notes sur l'Angleterre*. Giunto a Londra il 3 novembre, dopo un iniziale senso di spaesamento, non incontra eccessive difficoltà nell'adattarsi ai costumi del luogo. Ben presto viene introdotto a corte dai già ricordati Waldegrave e Lord Chesterfield, e comincia a frequentare gli ambienti politici londinesi. Dall'anno precedente è salito al trono Giorgio II, sul

quale Montesquieu non si fa troppe illusioni; egli instaura, inoltre, rapporti amichevoli con la regina Carolina, che nutre una certa ammirazione nei suoi confronti.

Il Nostro può vantare conoscenze tanto fra i *Whigs* quanto fra i *Tories*, ma frequenta soprattutto *Tories* e dissidenti *Whigs*, e stringe legami di sincera amicizia con il duca di

Richmond e il duca di Montagu, coi quali assiste a qualche seduta del Parlamento. Intrattiene rapporti anche con diversi membri della “colonia” francese a Londra, colonia composta prevalentemente da fuorusciti protestanti, o da letterati e scienziati desiderosi di ampliare le proprie conoscenze ed esperienze.

Di certo, questo è per Montesquieu un ambiente fervido e stimolante, tale da giustificare il protrarsi del suo soggiorno, la cui non breve durata finisce addirittura per suscitare qualche sospetto nell'ambasciatore francese a Londra.

Il 12 febbraio diviene membro della *Royal Society*, dietro proposta di Georges-Louis Tessier e con l'appoggio dei duchi di Richmond, di Montagu e di altri amici inglesi. Il mese successivo – e precisamente il 16 marzo – il *British Journal* dà notizia dell'affiliazione di Montesquieu alla Massoneria: essa è avvenuta nel corso di una Sessione di Loggia alla Horn Tavern di Westminster, alla presenza del Gran Maestro, duca di Norfolk. Tale affiliazione massonica sem-

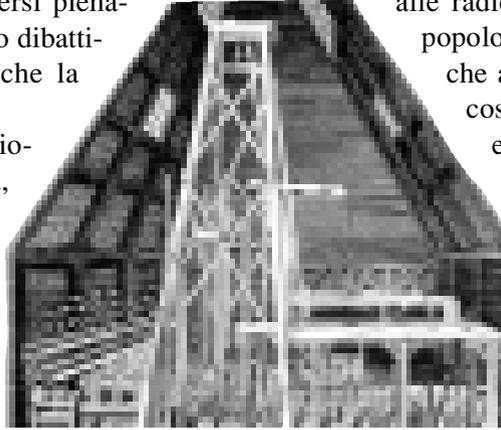




bra rappresentare – e coronare ... – la naturale evoluzione delle sue idee: dopo mesi di stretto contatto con la più vivace *intelligenza* inglese, il pensatore di Francia dimostra di essersi pienamente inserito nel serrato dibattito politico e culturale che la anima.

Analizzando le istituzioni dell'Inghilterra, Montesquieu ammira la straordinaria libertà che le caratterizza, ma nel contempo non nasconde la fragilità d'istituzioni non adeguatamente sostenute – a suo modo di vedere

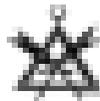
– dalla consapevolezza e dalla volontà di buona parte del popolo inglese. Ne denuncia *ore rotundo*, fra l'altro, il materialismo sfrenato ed inquietante, pur non trascurando l'indubbio attaccamento alle leggi e alle consuetudini religiose. In tale



disamina dai risultati solo apparentemente contraddittori, ancora una volta egli riconduce la specificità di quell'ordinamento politico al carattere e alle radicate tradizioni del popolo britannico, oltre che alle particolari circostanze geografiche e climatiche.

Montesquieu rientra in Francia, a rivedere la “sua” Bordeaux, nella primavera del '31, dopo un viaggio in Europa di quasi

quattro anni: tale *grand tour* ha costituito per lui, senz'alcun dubbio, una lunga ed intensa esperienza esistenziale, tale da incidere sensibilmente pure sui suoi capolavori storici e politologici.





Stendhal e l'Italia

di **Lorenzo Tinti**
Università di Bologna

After Napoleon's defeat, Stendhal goes to Italy to spend a period of voluntary exile. He collects many reflections about civil and political Italian motifs which will be presented in the novel Rome, Naples et Florence en 1817. In Italy Stendhal notes above all a certain kind of primitivism which characterizes our country as a place free from the prejudices of consciousness. Stendhal's journey looks not only as a simple spatial movement but also as a change of time, like a return to an ideal past. More than any other Italian city, he appreciates Milan because of its different stimulating and modern political projects. At the end of the journey, anyway, Stendhal comes back to France where he attends to many respectable parlours and he dies in Paris in 1842.

Gli italiani hanno ragione; Marengo fece progredire di un secolo la civiltà della loro patria, come un'altra battaglia [leggi: Waterloo] l'ha fermata per un secolo.

Parole di Stendhal. Sì, di Stendhal, perché è con il libro in cui queste parole per la prima volta appaiono, *Rome, Naples et Florence en 1817*, che Henri Beyle, nato a Grenoble da Chérubin ed Henriette Beyle trentaquattro anni prima, decise, verrebbe da dire capì, che quello pseudonimo e la maschera che lo reifica dovevano essere gli unici vettori della sua verità. Primo libro di Stendhal, terzo di Henri Beyle, il

menzionato *Rome, Naples et Florence en 1817* si presentava come un diario di viaggio scritto durante un periodo di congedo dal signor de Stendhal, ufficiale di cavalleria prussiano di stanza a Berlino, e melomane. Tuttavia, come già era successo con la precedente *Histoire de la Peinture en Italie*, l'essenza dell'opera era ben altra, e immediatamente la si può evincere dalla lapidaria prefazione:

Chi legge, seguirà lo sviluppo naturale dei sentimenti dell'autore. Comincia coll'occuparsi di musica: la musica è la pittura delle passioni. Vede i costumi degli italiani: di qui, passa ai governi che danno vita ai costumi e, infine, all'influenza di un





uomo sull'Italia. Infelice destino del nostro secolo: l'autore non voleva che divertirsi, e il suo quadro finisce offuscato dalle tinte cupe della politica.

Lo scritto, insomma, era anzitutto un atto politico, nonché un documento di dissenso civile che si configurava come un tentativo di interpretazione critica della società italiana e, per confronto, di quella francese dopo la caduta di Napoleone (l'uomo, è ovvio, del brano citato). Così, questa volta, neanche tutta la mole di paraventi che l'autore francese aveva posto tra sé e la sua opera (è bene, ad esempio, non dimenticare la volontaria omissione nel titolo del nome della città di Milano, cuore tematico del libro e luogo in cui materialmente lo scrittore trascorreva il suo volontario esilio dalla Francia) riuscì a salvarlo dalle indagini della polizia austriaca di stanza in Lombardia, e, svelata la sua vera identità, fu costretto a lasciare l'Italia nel 1821. Ancora però nel 1828 il barone Torresani, direttore generale della polizia a Milano, informando a Vienna il conte de Sedenitzky di un ulteriore e ormai vanificato tentativo di Stendhal di ritornare in Lombardia, scriveva:

Questo straniero che, sotto l'Impero di Bonaparte, svolgeva le funzioni di uditore al Consiglio di Stato, è conosciuto come autore di quell'opra malfamata che porta il titolo Rome, Naples et Florence par M. de Stendhal. In questa opera, non

solo ha svolto i principi politici più perniciosi, ma ha anche compromesso con frasi calunniose la buona reputazione di molte persone residenti in queste province e in altri Stati italiani, e ha avuto anche l'insolenza di cianciare nel modo più riprovevole contro il governo austriaco.



Se il tema civile sarà pressoché costante nelle opere di Stendhal, un certo tipo di riflessione politica, invece, risulterà essere strettamente irrelato all'ambientazione italiana, che tornerà negli scritti futuri del francese con una frequenza che si potrebbe definire ossessiva. L'Italia, terra della “sensazione

attuale” (per usare una sua espressione), conserva agli occhi di Stendhal un certo grado di primitivismo o, meglio, di preciviltà. Non a caso sotto il titolo di *Cronache italiane* darà alle stampe, semplicemente rammodernati, veri e propri documenti d'archivio del XV-XVI secolo, resoconti di fatti di cronaca, in cui l'amore, la crudeltà, la passione emergono con la violenza e l'irriflessione di istinti primari. Questa Italia, tuttavia, pare divenire il solo conforto alla disillusione seguita a Waterloo e alla sconfitta degli ideali napoleonici, proprio perché simbolo di uno stadio regressivo, precedente al più forte tentativo di rivoluzione sociale che la storia moderna abbia conosciuto e che, poiché in larga misura fallimentare, si vorrebbe tentare, benché spesso inutilmente, di cancellare dalla memoria.





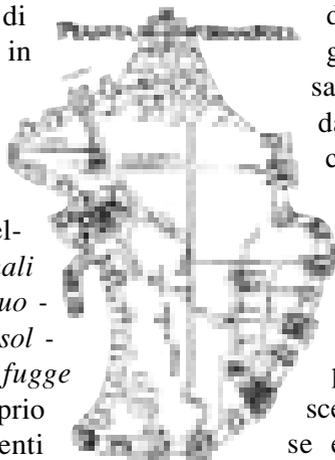
L'Italia, insomma, come momento elementare dell'essere, luogo di libertà dai giudizi e dai pregiudizi della coscienza. Regno del presente puro.

In procinto di costruirsi Egotista, Beyle scopre al di là delle Alpi un mondo in larga misura immune al disagio della civiltà, naturalmente incapace di sottomettersi al vincolo castrante delle leggi e dell'autorità (*Come gli animali delle foreste di fronte all'uomo, i soggetti qui formano soltanto una società che fugge davanti ai governi*) e, proprio perché libero da componenti superegotiche, votato al godimento delle passioni al loro stato iniziale. Così anche il diritto italiano si presenta come più immediato, comunque sostanzialmente altro rispetto a quello delle civiltà più modernizzate: esso, difatti, non pone in relazione che esseri assoluti, incontaminati, legati da rapporti essenziali, al più determinati dal clima. Perfino la tradizione classica del nostro Paese in certo modo ne preserva la superiore vicinanza alla natura, ne garantisce una assoluta refrattarietà al progresso, permettendo il mantenimento di una specie di primigenio vigore organico, che incontra il rousseauiano sospetto della società più volte espresso da Stendhal. Se è vero, per adoperare le parole di M. Crouzet, che *il viaggiatore si dipinge per quanto vede, e secondo ciò che cerca, dunque secondo ciò che egli non è o crede di non essere,*

allora l'italianismo di Stendhal non è che il supporto di un forte desiderio di autenticità e di incondizionatezza, proiettato sull'unico altrove che pareva promettere una mitica unità psicologica. Il viaggio dello scrittore francese si configura più come ritorno a un passato ideale (e, quindi, come fondamentale esperienza interiore) che come un semplice spostamento nello spazio.

Se quella delineata fin qui è un'immagine tutto sommato affidabile dell'Italia di Stendhal, va tuttavia subito precisato che essa non esaurisce l'idea che lo scrittore francese ebbe delle terre transalpine.

Nell'Italia stendhaliana, ad esempio, trova anche posto un più complesso concetto di città legato al ricordo della capitale lombarda, cocciutamente approssimata nella mente e nell'animo alla città conosciuta nel triennio 1800-1802 e vissuta con il trasporto epico proprio di quegli anni. Una città, Milano (*la fleur de marine*), in cui quello spirito italico anche altrove rilevato era entrato in contatto con i fermenti democratici portati dal primo console francese, generando una complessa alchimia culturale egualmente connessa ad un vitalismo in larga misura non compromesso e ad una nuova lezione di civiltà illuminata (*Milano è stata per me dal 1800 al 1821 il luogo dove ho continuamente desiderato abitare. Vi ho passato alcuni mesi del 1800, fu il periodo più bello della mia vita. Vi tornai ogni volta che potei nel 1801 e 1802, quando*





ero di guarnigione a Brescia e Bergamo, e infine ho scelto di risiedervi dal 1815 al 1821).

Per troppo tempo si è dipinto lo spirito beylista come *naturaliter* non allineato, per troppo tempo si è

trascurato il tono “disperatamente” ironico del suo pseudonimo, ipostatizzandolo al di fuori del processo storico che materialmente colla-



borò a costituirlo, e per troppo tempo, ci pare, sono state sottovalutate le implicanze psicologiche della delusione politica e civile seguita alla battaglia della Moscovia e alla ritirata sulla Beresina. Dietro alla maschera di Stendhal si nascondeva pur sempre un ufficiale della Repubblica e un dragone dell’esercito imperiale, nonché un massone del Grand Orient, il quale, collocato dai Borboni a Milano in riposo forzato e ormai lontano dal delirio dei cento giorni, dopo essere venuto a conoscenza della sconfitta di Napoleone a Waterloo, ebbe comunque a notare: *E’ la prima volta nella mia vita che sento veramente l’amor di patria.* Sì, perché da quando aveva abbandonato l’École Polytechnique di Parigi per entrare al Ministero della guerra, Henri Beyle non aveva praticamente mai cessato di assecondare la grande illusione bonapartista: aveva seguito il primo console a Milano, dove era divenuto sottotenente dei dragoni al comando del generale Michaud, aveva accompagnato l’Imperatore in Germania nel 1806, dove era stato nomi-

nato aggiunto presso i commissari di guerra, per poi passare in Austria. Nel 1810 a Parigi era stato eletto uditore al consiglio di Stato e poi ispettore della contabilità dei mobili e fabbricati della corona; infine aveva seguito Napoleone nella sua disfatta russa.

Ormai, inoltre, è un fatto assodato che, se già la Massoneria francese (la nascita del Grand Orient risale al 1772) del periodo rivoluzionario dovette essere tutt’altro che monoliticamente compatta su atteggiamenti filorepubblicani e anticlericali, essa venne poi largamente asservita all’Imperatore e strumentalizzata come istituzione favoreggiatrice dell’Impero e dei suoi ideali. Napoleone, che, pare, massone non divenne mai, aveva spinto il fratello Giuseppe Bonaparte a divenire Gran Maestro dell’ordine e gli aveva affiancato Jean-Jacques Combacérès (già secondo console del direttorio, arcicancelliere e principe dell’Impero), impadronendosi, seppur per interposta persona, della direzione del Grande Oriente. Queste erano le coordinate dell’associazione alla quale ben presto (1806), su consiglio dell’amico e parente Martial Daru, venne cooptato un entusiasta Henri Beyle: un’organizzazione a sfondo militare che incensava Napoleone, celebrandone tutti i trionfi. Significativo il fatto che, appena iscritto all’ordine, colui che un giorno si sarebbe chiamato Stendhal, cambiasse il proprio cognome in De Beyle, assegnandosi una





particella di sapore nobile e ammiccando ad un ambito ideologico che ben poco aveva a che spartire con le istanze democratiche rivoluzionarie e giacobine. Del resto lo scrittore francese non fece mai mistero del suo amore per la vita mondana e per certi vezzi da dandy, anzi sfruttò in tal senso le possibilità finanziarie offertegli dall'amministrazione napoleonica.

Non è improbabile che in quegli anni ogni reggimento conoscesse una propria Loggia di Liberi Muratori, caratterizzata da un lealismo ad oltranza verso l'Imperatore. Non solo: lo spirito massonico, tradizionalmente connesso a idee di fratellanza morale e cosmopolita, nei piani napoleonici avrebbe dovuto agire, e nei fatti agì, da vettore per la diffusione dei valori rivoluzionari, favorendo nei Paesi stranieri un'accoglienza più benevola dell'armata francese. Gli onori tributati a Bonaparte diventarono sempre più formali e il ruolo effettivamente svolto dal Grande Oriente nella gestione politica sempre meno diretto; per dirla con le parole di L. Prudhomme:

I Liberi Muratori leggono dei versi e della prosa, fanno della musica, allestiscono uno o due banchetti al mese; in ciascuna adunanza raccolgono delle elemosine che inviano ai comitati di beneficenza, affinché siano distribuite a famiglie indigenti.



Tuttavia il livello di esaltata partecipazione all'avventura napoleonica non conobbe cedimenti, anzi si rinfocolò ulteriormente quando, attraverso dignitari direttamente introdotti da lui stesso, l'Imperatore, in aperta ostilità con

Papa Pio VII, costrinse l'ordine a posizioni marcatamente anticlericali. Stendhal stesso definirà le rovine di Roma oltraggiate dal *génie du christianisme*; di lui e delle sue *Promenades dans Rome*, ancora nel 1840, l'ufficiale pontificio Filippo Nardoni ebbe a riferire:

Fatto attentamente sorvegliare il signor Beyle console a Civitavecchia ora dimorante in Roma [...]. Qualcuno del primo rango lo considera per massone atteso la pubblicazione dello scritto anti-religioso, che egli pubblicò prima del 1831, ma niuno sa che egli sia (almeno di Roma) in operazione di congiura.

La fine politica e militare di Napoleone, però, coinciderà con la caduta della massoneria militare francese, già piagata dal regime di sorveglianza poliziesca di Luigi XVIII.

Henri Beyle, prima di riconoscersi in Stendhal, aveva partecipato, e da protagonista, a questa complessa temperie socio-culturale e, da protagonista, ne aveva sperimentato il fallimento, facendo altresì conoscenza della chiusura reazionaria e delle persecuzioni dell'Europa restaurata. Crediamo che questo sia un punto di vista





privilegiato per capire a fondo perché, allora, l'Italia e perché Milano, vera e propria patria di elezione fino alla fine dei suoi giorni, anche quando, console di Francia a Civitavecchia dal 1831 alla sua morte, diventerà per molti sensi "romano".

La complessione essenzialmente anticivile dell'animo italico, la sua naturale inclinazione all'incondizionatezza, garantivano all'Italia uno stato di non completa riducibilità agli istituti di un qualunque processo di socializzazione, tanto meno, perciò, agli istituti di quell'odiato tentativo di restaurazione che era seguito al Congresso di Vienna. E questo, agli occhi di Stendhal, pareva assicurare il riscatto di una sorta di verginità di ritorno: l'Italia come luogo a cui tornare dopo l'insuccesso dell'illusione napoleonica, come rifugio ristoratore nel quale cercare quell'autenticità così irrimediabilmente compromessa dal sordo meccanismo della storia. Per citare le parole di Gérard Rannaud:

L'Italie stendhalienne s'érige en mythe d'être la pensée volontaire et radicale d'une société sans Etat. L'Italie, l'italien l'est en tout cas, est étrangère à la pensée de l'Etat. Terre des cités républicaines et particularistes, elle reste la terre des différences cultivées.

Milano, di più, costantemente vissuta in modo retrospettivo, doveva presentarsi

a Beyle come la sede in cui il genio di due popoli aveva generato il miraggio di una perfetta felicità (*La mia vita fu rinnovata [...]. Vidi chiaramente dove si trovava la felicità*). E altrove: *Comincia qui un'epoca di entusiasmo e di perfetta felicità*), come il laboratorio in cui erano stati fusi in una compiuta alchimia un sogno politico e sociale, l'amore e lo spirito indomito di una cultura, così sublimemente sintetizzato nella musica che ne riempiva i teatri.

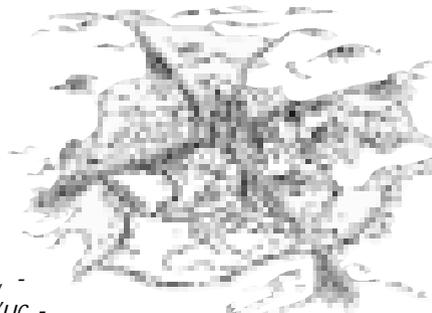
E' ora di sgombrare il campo da un possibile equivoco che potrebbe essere stato generato dalla trattazione sino a qui svolta: per quanto fotografata negli elementi che più la relegano in un altrove morale, e per questo spesso apprezzata, l'Italia in Stendhal rimane pur sempre l'oggetto di un discorso politico. Ad essa non viene mai negata la possibilità di raggiungere la modernità e la determinazione civile. Anzi, da più parti si è giustamente fatta notare l'ambiguità di fondo dell'atteggiamento stendhaliano nei confronti del nostro Paese: l'amore del viaggiatore di Grenoble per lo spirito italico non poté nei fatti sussistere alla consapevolezza del fallimento di un eventuale progetto di correzione politica. Già in *Rome, Naples et Florence*, opera ancora non aliena a certo sentire filo-rivoluzionario, si infittirono i moti di disgusto e per la passività e l'indifferenza civile dell'italiano; illuminante a questo riguardo il caso di Napoli:





Per un'ora e mezzo, mi sono sorbita il più sciocco patriottismo d'anticamera, e in mezzo alla società più eletta. Il difetto italiano sta proprio qui; le disfatte di Murat sembrano averlo accentuato.

Fatto sta che a Napoli, come in Spagna, la buona società sta ad una distanza immensa dalle classi basse, e, diversamente dal popolo spagnolo, il popolino napoletano, corrotto dal clima troppo mite, non si batte, dice, se ho ragione io, - San Gennaro non mancherà d'uccidere tutti i nemici -.



Giustamente notava Crouzet che:

L'italianista rifiuta e ricerca lo strano allo stato puro. L'Italia presenta, in forma libera, tutto un mondo di emozioni e di gioie o di paure; l'italianista che si riconosce italiano, e si riconosce nel viaggiare in Italia, si lascia interrogare da questa nazione ma non invadere. Il viaggiatore, e per questa via egli vede qualcosa di reale, si tiene a una distanza sufficiente perché lasci che l'oggetto del suo desiderio e della sua idealizzazione si costituisca in oggetto. L'italianista è infatti parziale, estasiato, ma critico, in grado di vedere il dritto e il rovescio e di rifiutare la temibile unilaterità del puro fantasma.

Se la natura libera e incondizionata dell'italiano sembra tale da preservare quest'ultimo dalla banalità sociale, è altresì vero che, qualora essa continui a non accettare i vincoli di un progetto politico, rischia di rimanere ad un livello di sub-socialità e quindi, alla lunga, di eccessiva

irrazionalità. Stendendo tra il 1835 e il 1836 l'*Henry Brulard*, Stendhal, pur continuando a parlare in modo ammirato dell'Italia e in *primis* di Milano,

precluderà anche a questa città il beneficio di un giudizio razionale e in realtà codificherà un definitivo ribaltamento di prospettiva, attribuendo la sua preferenza a

quella capitale francese da cui, nauseato, era fuggito da giovane. L'avventura italiana, via via più nettamente, prende le sembianze di una sbornia, di un'ebbrezza dei sensi, da cui comunque si esce:

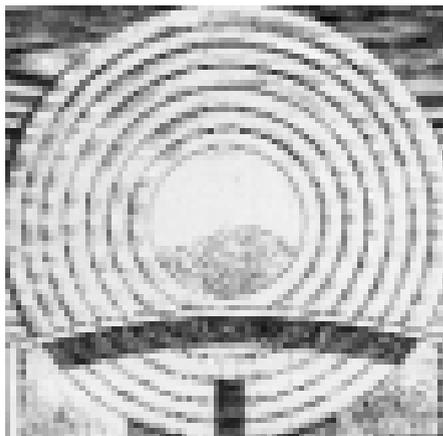
Solo la ragione mi dice, perfino nel 1836, che Parigi è meglio. Verso il 1803 o 1804, nello studio di Martial, evitavo di alzare gli occhi su una stampa che raffigurava in lontananza il duomo di Milano; il ricordo era troppo tenero e mi faceva male.

E' un fatto che, in pratica, dal 1821 la porzione austriaca dell'Italia restaurata, e con essa la Lombardia, venne vietata allo scrittore francese dal sospetto del governo di Metternich. Nominato console di Francia a Trieste dal nuovo governo di Luglio, Stendhal, additato da Vienna come un pericoloso e sovversivo pensatore liberale, passò il periodo tra il novembre del 1830 e l'aprile dell'anno seguente a girovagare per l'Italia nord-orientale, senza riuscire a ricoprire nei fatti la sua





carica. Trieste come sede consolare non poteva essere più mal scelta. Beyle, già espulso dal Lombardo-Veneto, forse sperava che il decreto contro di lui fosse stato dimenticato. Purtroppo per lui la burocrazia austriaca era molto attenta e la polizia vigilava. Il regio *exequatur* gli venne negato e fu così costretto a intristire per mesi nella città giuliana, disperando della sua sorte, prima di ricevere ufficialmente l'indicazione di un nuovo incarico, a un terzo dello stipendio inizialmente prospettato. Solo, appunto, nell'aprile del 1831 raggiunse Civitavecchia, dove era stato mandato a svolgere lo stesso compito e dove, accettato freddamente dalla sovranità pontificia, avrebbe dimorato ben poco, preferendo ritornare spesso in Francia e procurandosi rimostranze da parte del ministero. Morì a Parigi il 23 marzo del 1842. In questi anni Henri Beyle ebbe a parlare frequentemente dell'Italia e soprattutto di Milano, rivolgendosi a quella con il tono sempre più distaccato e oggettivo dell'antropologo moderno, ricordando invece questo con sentita malinconia. Così, lontano dalla sua patria naturale ed esiliato dalla sua patria d'elezione, lentamente ma inesorabilmente il mito stendhaliano dell'Italia cominciò a logorarsi, e la pratica di un governo reazionario quale quello



papale risvegliò in lui il desiderio dei salotti parigini, rifioriti in tutto il loro splendore sotto la monarchia di Luigi Filippo. *Homme d'esprit* e animo mondanico, crediamo di non allontanarci troppo dal vero affermando che Stendhal si riscoprì animale sociale, e che la frequentazione di quella ferinità romanescata a suo tempo esaltata come incoercibile innocenza, riaccese in lui l'amore per una civiltà più ritualizzata e complessa, nella quale, se non le alte idealità politico-sociali del periodo napoleonico, almeno potessero realizzarsi le sue esigenze di "forte comunicazione". Michel Crouzet, nella monumentale biografia *Il signor Me stesso*, ha tratteggiato mirabilmente la condizione del console francese nella cittadina laziale:

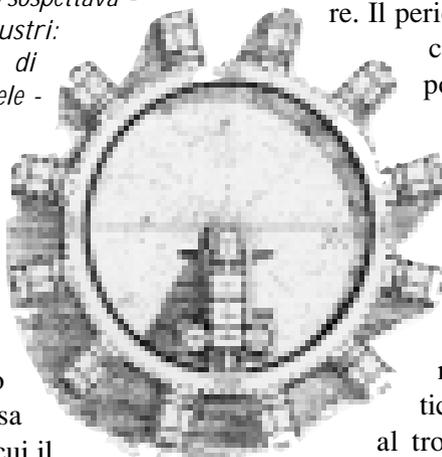
Con i suoi 7500 abitanti, i suoi 1000 forzati e nonostante le mura merlate dell'arsenale, opera del Bernini, il suo maschio sormontato da una torre ottagonale attribuita a Michelangelo, e il suo vecchio molo provvisto di un fanale, opera probabilmente di Traiano, Civitavecchia era un posto spaventoso. Era il sud, la luce accesa, il sole eterno, la spiaggia rettilinea, il suolo arido [...], Stendhal si sentiva in terra barbara. [...] Non aveva nessuno da ricevere nella sua residenza ufficiale. D'altronde non poteva vedere nessuno: il





suo livello, il suo vestito ricamato, le sue alte funzioni gli vietavano, con suo grande dispiacere, di frequentare le persone oscure e inferiori [...]. I suoi colleghi consoli, quasi tutti del posto, lo sospettava - no; c'erano dei politici illustri: Civitavecchia era la sede di una delegazione, con un "delegato apostolico" [...].

L'Italia aveva liberato Henri Beyle da un incubo claustrofobico, quando al seguito dell'armata imperiale aveva varcato le Alpi verso la Lombardia e verso un sogno d'avventura. Essa era divenuta la palestra in cui il giovane ufficiale francese, vivendo con accesa sensibilità una realtà effervescente, aveva razionalizzato l'esperienza e ne aveva fatto materiale utile al raggiungimento del suo compito futuro (*Mi consideravo come Calderon quando faceva le sue campagne in Italia, mi consideravo come un curioso, distaccato all'esercito per vedere, ma destinato a fare delle commedie come Molière*). L'Italia lo aveva conquistato, divenendo uno specchio straordinario per la sua passionalità; in questo Paese ogni cosa risultava forte, non mediata, diretta. La musica di Cimarosa l'aveva fatto vibrare in profondità, donandogli un sentimento di felicità "divina" (*Vivere in Italia e ascoltare questa musica divenne la base di tutti i miei pensieri*). Tuttavia era stato solo dopo il crollo di Napoleone e il ritorno dei Borboni, e dopo il suo tracollo finanzia-



rio, che il nostro Paese aveva assunto agli occhi di Beyle quel ruolo consolatorio e riconfortante che unicamente la sua indole incondizionata poteva garantire. Il periodo 1814-1821 aveva coinciso con l'estrema possibilità di realizzazione personale, e l'ambiente romantico milanese con l'ultimo possibile catalizzatore di questo processo. Inserirsi nuovamente nel potere politico, infine, con la salita al trono di Luigi Filippo, Stendhal era finito a svolgere il suo mandato di console nella triste cittadina di Civitavecchia, provando un sempre più vivo senso di noia e di emarginazione (*Bisognerà dunque vivere e morire su questo lido solitario? Ne ho paura. In questo caso, morirò del tutto inebetito dalla noia e dalla non-comunicazione delle mie idee*). Qui, ciò che era stato vissuto anni prima come un possibile ritorno a un'innocenza primigenia, stante una definitiva impossibilità di evoluzione civile, si trasformò in un carcere dell'anima, e il bisogno primario di affermazione sociale soppiantò ogni velleità di stampo rousseauiano. Qui, nell'italica Civitavecchia, Stendhal capì definitivamente di essere un uomo di società, indipendentemente, al limite, dal modello di società.





BIBLIOGRAFIA

FONTI PRIMARIE

- Lettres écrites de Vienne*, en Autriche, sur le célèbre compositeur J. Haydin, suivies d'une vie de Mozart et de considérations sur Métastase et l'état présent de la musique en France et en Italie, par Louis-Alexandre-César Bombet, Paris, Didot, 1814.
- Histoire de la Peinture en Italie*, par M.B.A.A., Didot, 1817.
- Rome, Naples et Florence en 1817*, ou esquisses sur l'état actuel de la société, des moeurs, des arts, de la littérature, par M. de Stendhal, officier de Cavalerie, Paris, Delauney et Pélicier, 1817.
- De l'Amour*, édition originale par l'auteur de l'*Histoire de la Peinture en Italie*, des *Vies de Haydin, Mozart et Métastase*, Paris, Librairie Universelle de P. Mongie, 1822.
- Racine et Shakspeare*, par M. de Stendhal, Paris, Mongie, 1823.
- Vie de Rossini*, par M. de Stendhal, Paris, Auguste Boullard Librairie, 1824.
- Racine et Shakspeare II*, réponse au manifeste contre le romantisme prononcé per M. Auger dans une séance solennelle de l'Istitut, par M. de Stendhal, Paris, Dupont et Roret, 1825.
- D'un nouveau complot contre les industriels*, par M. de Stendhal, Paris, Sautelet et C.ie, 1825.
- Armance*, ou quelques scènes d'un salon de Paris en 1827, Paris, Urbain Canel Librairie, 1827.
- Promenades dans Rome*, par M. de Stendhal, Paris, Delaunay, 1829.
- Le Rouge et le Noir*, chronique du XIX siècle par M. de Stendhal, Paris, Levasseur, 1831.
- Mémoires d'un Touriste*, par l'auteur du "Rouge et Noir", Paris, Dupont, 1838.
- La Chartreuse de Parme*, par l'auteur du "Rouge et Noir", Paris, Dupont, 1839.
- L'Abbesse de Castro*, par M. de Stendhal, Paris, Dumont, 1839 (*L'Abbesse de Castro, Vittoria Accoramboni, les Cenci*).
- Romans et Nouvelles*, par M. de Stendhal (Henri Beyle), Paris, Michel Lévy, 1854.
- Chroniques Italiennes*, par M. de Stendhal, Paris, Michel Lévy, 1855.
- Nouvelles inédites*, par M. de Stendhal (Henri Beyle), Paris, Michel Lévy, 1855.
- Mélanges d'art et de littérature*, par M. de Stendhal, Paris, Michel Lévy, 1867.
- Vie de Napoleon*, par M. de Stendhal (Henri Beyle), Paris, Calmann-Lévy, 1876.
- Journal de Stendhal*, publié par C. Stryenski et F. de Nion, Paris, Charpentier, 1888.
- Lamiel*, roman inédit publié par C. Stryenski, Paris, Librairie moderne, Maison Quantin, 1889.
- Vie de Henri Brulard*, autobiographie publiée par C. Stryenski, Paris, Charpentier, 1890.
- Souvenirs d'égotisme*, autobiographie et lettres inédites publiées par C. Stryenski, Paris, Charpentier, 1892.
- Lucien Leuwen*, "to the happy few", ouvre posthume reconstituée sur le manuscrits originaux et précédée d'un commentaire par J. De Mitty, Paris, Dentu, 1894.
- Pensées et impressions*, Paris, Sensot, 1905.
- Journal d'Italie*, publié par P. Arbelet, Paris, Calmann-Lévy, 1911.
- La chasse au bonheur*, Maximes, anecdotes, conseils et paradoxes, Paris, Sensot, 1911.
- De l'homme*, Paris, Payot, 1919.
- Ouvres intimes (Vie de Henri Brulard, Journal, Souvenirs d'égotisme, Essais d'autobiographie, Earline, Les privilèges)*, texte établi par H. Martineau, Paris, Gallimard, "Pléiade", 1955.
- Feuillets inédites*, présentés par M. A. Ruff, Paris, Corti, 1957.
- Correspondance (1800-1842)*, édition établie et annotée par H. Martineau et V. Del Litto, Paris, Gallimard, "Pléiade", 1968.





FONTI SECONDARIE

- Genova con gli occhi di Stendhal*, cat. della mostra (cur. G. Marcenaro), Genova 1984.
Italie, il sogno di Stendhal, cat. della mostra (curr. G. Marcenaro e P. Boragina), Milano 2000.
Stendhal, Roma, l'Italia, atti del convegno (curr. M. Colasanti, A. Jerenimidis, L. Norci Cagliano, A. M. Scaiola), Roma 1985.
- AA. VV. (1982) *Stendhal a Milano*, Firenze.
AA. VV. (1976) *Stendhal a Bologna* (cur. L. Petroni), Bologna.
AA. VV. (1996) *Stendhal europeo* (cur. R. Ghigo Bezzola), Fasano.
AA. VV. (1987) *Stendhal il milanese di Grenoble*, "La Martinella di Milano".
AA. VV. (1962) *Stendhal e la Toscana* (cur. G. Pellegrino), Firenze.
AA. VV. (1992) *Stendhal, Paris et le mirage italien*, Paris.
Baudoin, H. *Sur les traces de Stendhal à Rome*, "Stendhal club" n. 63, Grenoble.
Benedetto, L.F. (1942) *Arrigo Beyle Milanese*, Firenze.
Benedetto, L.F. (1991) *La Parma di Stendhal*, Milano.
Benedetto, L.F. (1933) *Le giornate fiorentine di Stendhal*, "Pegaso".
Berthier, P. *Arrigo Beyle scaligero*, "Stendhal club" n.87, Grenoble.
Berthier, P. (1997) *Espaces stendhaliens*, Paris.
Bezzola, G. (1980) *La Milano di Stendhal. Luoghi, personaggi, libri e documenti di Henri Beyle milanese*, Milano.
Binni, L. (1983) *Introduzione a Cronache romane di Stendhal*, Milano.
Bonfantini, M. (1958) *Stendhal e il realismo*, Milano.
Colesanti, M. (1983) *Stendhal. Le regole del gioco*, Milano.
Colesanti, M. (1966) *Stendhal: la realtà e il ricordo*, Roma.
Collet, A. (1986-87) *Stendhal et Milan, de la vie au roman*, Paris.
Crouzet, M. (1991) *Stendhal e il mito dell'Italia*, Bologna (ed. or. M. Crouzet, *Stendhal ou l'italianité, essai de mythologie romantique*, Paris 1982).
Crouzet, M. (1992) *Stendhal o il signor Me stesso*, Roma.
Dédéyan, C. (1956) *Stendhal et les Chroniques italiennes*, Paris.
Del Litto, V. (1967) *La vita di Stendhal*, Milan.
Del Litto, V. (1966) *L'Italie au temps de Stendhal*, Paris.
Durry, M.-J. *Stendhal et la police pontifical*, "Stendhal club" n.11, Grenoble.
Imbert, H.-F. (1967) *Les métamorphoses de la liberté, ou Stendhal devant la Restauration et le Risorgimento*, Paris.
Macchia, G. (1965) *Stendhal tra romanzo e autobiografia*. In *Il mito di Parigi*, Torino.
Madini, P. (1933) *Stendhal a Milano e il Casino degli Andeghee*, Milano.
Mondini, M. (1998) schede in *Napoleone Bonaparte, Brescia e la Repubblica Cisalpina 1777-1797*, cat. della mostra, Milano.
Rude, F. (1967) *Stendhal et la pensée sociale des son temps*, Parigi.
Serao, M. (1898) *L'Italia di Stendhal*, in *La vita italiana nel Risorgimento (1815-1831)*, Firenze.
Trompeo, P.P. (1964) *Incontri di Stendhal*, Napoli.
Trompeo, P.P. (1963) *Nell'Italia romantica sulle orme di Stendhal*, Napoli.





Il Viaggio in Italia di Goethe

di **Nataschia Piccari**
Saggista

The Italian journey of Goethe is an odyssey: returning home. It is the end of his exile in the world, the end of a steady feeling of irrelevance, which is far from the Author only in Italy. It is a journey to the South, joined by the locust's chirping: the South always imagined and longed for. It is the route to everyone's original homeland: the ideal one, the classical one, where time does not flow because it has already come into the eternal mythical dimension. It is a journey to the origin of the perfect and unequalled Art. It is a journey into the deep heart of the nature of things, behind the dream of the original form, the Urpflanze, which takes to the secret essence of every phenomenon. It is a journey of initiation into the mystery of Art and Nature, but above all into oneself; it is the route to the real consciousness, the only one which is perpetually changing and which compels us to change; it is the route to a new birth and to a better life, under the transparency of the southern sky, an inner route into the light of Italy.

*Ricordo un giorno
del Sud, la mia terra, un giorno d'argento
come un pesce guizzante nell'acqua del cielo ...
Cielo, lasciami andare un giorno di stella in stella ...
Oceano, portami
un giorno del Sud, un giorno aggrappato alle tue onde ...*

P. Neruda, *Voglio tornare al Sud*

Goethe nasce oltre quel confine che segnava l'estremo dell'Impero romano, *limes* invalicabile che i legionari avevano protetto strenuamente per quattrocento anni, tra il Reno e il Meno; oltre quel confine, da sempre, nella realtà e nell'immaginazione di ognuno, il Sud e l'Italia, da sempre e tradizionalmente, luogo di una

nostalgia originaria, eredità caratterizzante della cultura tedesca.

Per Goethe l'arrivo in Italia, dopo la fuga improvvisa dal nord¹ all'insaputa di tutti, segna un ritorno a casa. Dirà, per la prima e ultima volta in vita sua, di non sentirsi più eternamente *esiliato*, condizione naturale dell'esistenza che lo condanna ad un sentimento di estraneità in

1 Non essendo in sostanza il mio viaggio in Italia che una fuga per farla finita con tutte le contrarietà da me sofferte sotto il cinquantesimo grado, speravo di entrar veramente, al quarantesimo ottavo, in una specie di terra promessa (Goethe, 2000: 13).

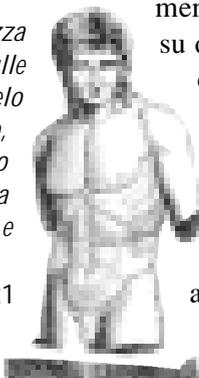




ogni dove. L'Italia dunque, almeno per un certo tempo, è casa:

Come poi vien la sera, e nella brezza tranquilla le rade nubi si posano sulle cime dei monti librandosi nel cielo quasi immote e, dopo il tramonto, comincia a farsi distinto lo stridio delle locuste, allora ci sentiamo a nostro agio anche in questo mondo; e non più a pigione, od in esilio.

Goethe, 2000: 21



L'Italia non è semplice viaggio, ma vita vissuta quotidianamente, stagione dell'esistenza che Goethe immortalerà nel suo *Italienische Reise*, testo che inaugurerà, negli anni della vecchiaia, lo spazio della rievocazione.

Ma ecco che l'aria a poco a poco s'imbruna; i particolari sfumano e le masse si fanno sempre più grandi e più imponenti; infine, mentre innanzi a me tutto passa come in un fosco quadro misterioso, ecco da lontano ancora delle cime biancheggianti illuminate dalla luna. Adesso non aspetto se non che l'aurora rischiarerà questa gola di rupi in cui mi sono inerpicato sulla linea di confine fra il sud e il nord.

Goethe, 2000: 11-12

Così Goethe attende che il sole nascente lo accolga in quella terra a mezzogiorno, tanto sognata, e aspetta che esso rischiarerà, parimenti alle cose della natura, la sua mente, affinché questo viaggio, sempre tradizionalmente viaggio di formazione, lo arricchisca di quelle che chiama *impressioni sensibili*, ricavabili solo

attraverso l'agire nel mondo, non deducibili da libro alcuno. Il vero apprendimento passa attraverso l'esperienza, su di essa si misura il proprio spirito di osservazione, si esamina fin dove arrivi la propria scienza e cultura, si apprezza la limpidezza e la lucidità del proprio occhio; ma il viaggio è anche liberazione dalle sclerotiche abitudini quotidiane:

Il viaggio – continua Goethe – permette di distendere le rughe "scavate ed impresse nella mia anima".

Goethe, 2000: 20

E' una rigenerazione, soprattutto quando il viaggio è viaggio verso quel mezzogiorno del mondo in cui la natura risplende in tutta la sua forza e la luce del sole brilla con ardore e si crede ancora in un Dio (*ibidem*).

E' l'ebbrezza vitale del sud che fa ricordare a Goethe la spensieratezza dell'infanzia, quasi come se, al di là del cielo inclemente del nord, il mondo intero rivivesse la propria fanciullezza, e solo qui vigesse, come legge eterna di natura, la possibilità di una gioia senza interruzione.

Dal passo del Brennero, l'8 settembre, raggiunge l'Italia sognata: Bolzano, Trento e Rovereto, e la sua è la discesa verso un sud sempre ulteriore, accompagnato dalla cantilena delle locuste al tramonto, come un desiderio irrefrenabile di lasciarsi alle spalle il settentrione, man mano che la lingua si ammorbidisce e abbandona la durezza del tedesco. A Torbole, davanti alla veduta che contem-





pla dalla finestra, mentre disegna il profilo del lago, gli risuona nella memoria un verso virgiliano, primo verso - dice Goethe - il cui vivido contenuto gli sia dinanzi; nella limpidezza del latino quel verso è eternamente vero, per il viaggiatore che viene dal nord davanti al lago ancora *fluctibus et fremitu resonans Benace marino*.

Lo sguardo di Goethe sulla natura non è mai semplice contemplazione disinteressata, egli infatti fruga e cerca di penetrarne il segreto intimo, quello che ha immaginato, come ipotesi, essere a fondamento della sua teoria cosmogonica:

[...] quella forma originaria di cui vado discorrendo da tanto tempo e grazie alla quale sarei così felice di poter esprimere ciò che si agita nel mio spirito e non posso rappresentare in natura agli occhi di tutti.

Goethe, 2000: 11

Proprio prima del viaggio dice di averne sognato non poco. Oltre a ciò che appare ai nostri sensi esteriori, come l'immobilità delle montagne, che crediamo impassibili cose morte mentre in realtà si stanno solo riposando, fluisce incessantemente una *occulta azione interiore*. Nell'immensa solitudine di questo viaggio Goethe riflette.

A Verona l'attende il primo monumento significativo dell'antichità, l'anfiteatro, e il viaggio diviene sempre più un viaggio anche attraverso il tempo, alla ricerca del-

l'origine della nostra cultura, verso quella latinità che ha celebrato e reso immortale l'Italia: qui aleggia ancora la grandiosità di quello spirito.

Nel Teatro Filarmonico, nella galleria intorno al vestibolo, alla vista dei bassorilievi, Goethe percepisce la presenza viva di quel passato:

Il vento che spira dai sepolcri degli antichi arriva carico di profumi, sopra un colle di roseti. I monumenti sepolcrali commuovono amabilmente il cuore e riproducono sempre la vita.

Goethe, 2000: 38

Così dirà l'autore riguardo a quelle figure immortalate nell'attimo, reso imperituro dall'arte, della loro esistenza di ogni giorno. Più che la tecnica artistica impiegata, egli rivolge la propria attenzione al soggetto e alle modalità con cui l'artista l'ha trattato, perché la finalità del viaggio, come si è detto, è una conoscenza di sé attraverso tutti gli oggetti che si incontrano, siano questi naturali o prodotti dell'arte, considerando l'indistinzione dei due piani di natura ed arte, secondo Goethe. Sentimento predominante in lui è proprio l'unità del soggetto con la natura.

Nonostante la più volte dichiarata inaccessibilità della *Critica della Ragion Pura*, Goethe ammirerà, infatti, di Kant la *Critica del Giudizio*, cui afferma di dovere un periodo di vita molto felice, qui ritrova degli elementi comuni alla propria riflessione: medesima analisi dei prodotti





dell'arte applicata a quelli della natura, senza una distinzione *per essenza* tra gli uni e gli altri, giudizi estetici e teleologici che *si illuminano a vicenda*. Dal problema cruciale proposto, secondo Goethe, dalla prima Critica kantiana di *quanto contribuisca alla nostra esistenza spirituale il nostro Io, e quanto invece il mondo esterno* (Goethe, 1992: 137), si passa, nella terza Critica, alla questione essenziale della *vita interna sia dell'arte che della natura, la loro mutua azione e reazione* (Goethe, 1992: 138): due mondi, illimitati entrambi, quello della natura e quello dell'arte, i cui prodotti esistono per sé; coesistono l'uno per l'altro, ma nessuno dei due è causato dall'altro, scienza naturale e poesia vengono così sottoposte ad una medesima facoltà del giudizio. La dottrina di Kant, per Goethe, mentre limita il potere di conoscere dell'uomo, getta un'occhiata oltre quegli stessi confini che si è prefissata, e recupera in sede morale quella libertà negata all'uomo in sede gnoseologica; lì è il regno dell'intuizione, dice lo scrittore tedesco, di una natura *sempre creante*, partecipazione del soggetto umano, in questo modo, spiritualmente, alle creazioni di essa. Creazione, dunque, della natura come dell'arte, secondo una medesima aspirazione che ci spinge a ricomporre quella frattura apparente tra idea ed esperienza che abbiamo posto, attraverso l'intelletto, alla base dell'edificio dell'universo; questo, in realtà, è un tutto cui fa da fondamento un'idea



secondo la quale, di eternità in eternità, Dio può creare e agire nella Natura, e la Natura in Dio (Goethe, 1992: 141).

La natura è vita e non sistema, la contemplazione di essa, afferma Goethe, è senza fine; è questa la contemplazione che egli cerca in Italia, Paese in cui, a suo avviso, a tale spettacolo si unisce quello, uguale per natura, come si è detto, dell'arte; nella venerazione gioiosa del grande e del bello, Goethe riconosce la propria indole naturale. Anche il calar della notte è un evento mirabile e singolare in Italia, lontano dalla fosca ed eterna nebbia del nord, che rende indistinguibili giorno e sera. La divinità, manifestantesi nel prodigio della natura, è della stessa essenza di ciò che produce la meraviglia rifulgente nelle opere d'arte; è in Palladio e nei suoi disegni che Goethe dice di trovare qualcosa di *veramente divino*, è l'arte a plasmare una *terza cosa*, un altro tipo di esistenza capace di rapirci.

Goethe ricerca incessantemente l'armonia nascosta nel segreto di tutte le cose, nella madre benigna, che è la natura, come nell'equilibrio perfetto che abita ogni opera d'arte che possa dirsi tale. Quando, nel 1830, si accende la disputa tra due scienziati dell'Académie des Sciences, tra Cuvier, rappresentante del punto di vista della ricerca più analitica, e Geoffroy de Saint-Hilaire, portavoce di quello della filosofia della natura, in merito alla struttura organica dei molluschi e del pesce, Goethe si schiera decisamente

a favore delle tesi di Geoffroy e della proclamata *unité de composition organique*, *la grande harmonie des rapports nécessaires* (Friednthal, 1975: 517), che presiede a tutti i fenomeni della

natura. Ma la sua posizione esula dalla specificità della questione scientifica: essa ribadisce, ancora una volta, l'idea della grande armonia e dell'unità di ogni esi-



stenza organica. In ambito artistico vedeva compiutamente incarnato questo ideale di armonia negli insuperabili modelli classici, o meglio nell'idea che egli se ne era fatto: la prima e unica volta, infatti, che vide un pezzo di arte greca, un gesso di uno dei cavalli del Partenone, era già anziano. E' la rappresentazione immaginaria di quell'arte, sempre plasmata nella mente, che Goethe viene a cercare proprio in Italia; ciò che è classico è verità, bellezza e salute, tutto questo risplende ai suoi occhi anche nelle copie romane, per quanto modeste, delle opere greche, quali *l'Apollo del Belvedere* e *la Giunone Ludovisi*. Nella letteratura egli attende a molte traduzioni proprio come omaggio a quel mondo: all'apice del suo classicismo una delle sue imprese più impegnative riguarda l'opera del Cellini.

Attraverso il suo viaggio Goethe riempie di vita tutti quei sogni e quelle immagini della classicità che ha sempre rincorso, ed è l'Italia che gli offre la possibilità di dar corpo e materia a quelle idee sublimi, finora solo *flatus vocis*; così il 28 set-

tembre, alle cinque della sera, dice che il suo destino aveva stabilito l'arrivo a Venezia e questa, da parola vuota, diviene un'esistenza concreta:

Venezia, non è più per me, grazie agli dei, una semplice parola, un nome vano, come quelli che così spesso han tormentato proprio me, nemico mortale delle parole vuote!

Goethe, 2000: 61

E' arrivato il tempo dell'incontro con quella città per la quale è impossibile qualsiasi comparazione, non essendo Venezia comparabile se non con se stessa. E' nelle pagine ad essa dedicate che si può leggere nuovamente il suo apprezzamento per il Palladio, cui riconosce il merito di essere stato completamente *compenetrato dalla vita degli antichi* e di essere stato consapevole della *angustia e meschinità del suo tempo* (Goethe, 2000: 70): egli infatti, come ogni grande, seguendo i propri nobili ideali, continua Goethe, non si accontentò di adattarsi al tempo in cui visse, bensì cercò di trasformarlo.

E' ancora e sempre il paesaggio che informa di sé l'arte, così come la vita di ogni artista. A proposito del Veronese, infatti, Goethe dirà che deve avere "visto" in modo diverso dai settentrionali: la sua vista è più luminosa e serena, dal momento che si è assuefatto, fin dall'infanzia, allo sfolgorio del sole sulla laguna veneziana; come Tiziano, Paolo ha posseduto il segreto di tale luminosità: dal riflesso verde dell'acqua entrambi gli artisti



hanno tratto la magia della loro pittura. L'altro elemento, grandioso spettacolo, che Goethe vede solo in Italia e poi mai più, è proprio il mare, meraviglia della natura, di cui dirà:

Ma io devo riparlare del mare ... che cosa preziosa e meraviglia - sa non è sempre un organismo vivente! E come tutto è appropiato alle sue condizioni speciali e come è vero, come è naturale!



Goethe, 2000: 92

Nel silenzio dello spirito di questo viaggio, Goethe si prepara alla venerazione della nobile esistenza dei tempi, ormai tramontati, degli antichi: Palladio, cui i riferimenti nel testo sono molteplici, adombra Vitruvio; ma è ora di lasciare Venezia perché la via da percorrere è quella che conduce a Roma, ancora una volta *caput mundi*. L'impressione che accompagna Goethe, durante il suo cammino, non è quella di vedere nella sua realtà, per la prima volta, ogni cosa, quanto piuttosto di rivederla: la strada, allora, è già cammino di ritorno, verso quella patria originaria, ideale, immaginata, che è la civiltà classica.

La prima tappa, in questo percorso di avvicinamento al *telos* ideale, è Ferrara, dove vissero l'*insoddisfatto* Ariosto e l'*infelice* Tasso, e Cento, in mezzo ad una pianura sconfinata, dal cui campanile Goethe, per la prima volta, vede l'Appennino in una serata d'autunno, ed

ai suoi piedi un mare di pioppi sveltanti. Il 18 ottobre, quando arriva a Bologna, la sua prima annotazione è dedicata alla *Santa Cecilia* di Raffaello; non sarebbe

necessario, egli dice, aggiungere null'altro se non che il quadro è di un pittore che ha realizzato tutto quello che gli altri avrebbero desiderato fare: ai santi protagonisti dell'opera ha saputo

donare una esistenza tanto perfetta da far meritare alla pittura l'auspicio di una vita eterna, giacché il pensiero della sua sopravvivenza alla nostra esistenza mortale ci sarebbe da conforto. Bologna è da lui chiamata *veneranda e dotta*; è colpito, naturalmente, dai suoi portici, riparo dal sole e dalla pioggia in ogni luogo dell'antica città; dalla torre Goethe descrive lo splendore della veduta che si offre ai suoi occhi: i colli di Padova, le Alpi nella nebbia, le torri di Modena, la pianura fino all'Adriatico, i colli dell'Appennino con il rigoglio della loro vegetazione, e al di sopra di tutto la purezza cristallina del cielo. L'autore ricorda con disappunto anche l'epoca delle lotte tra le famiglie potenti della città, che ci hanno lasciato tutto un fiorire di torri, segno di potenza e della volontà di primeggiare.

In arte succede come nella vita: più ci si inoltra, e più tutto si allarga. In questo firmamento, spuntano astri sempre nuovi [...]

Goethe, 2000: 104





Dice Goethe a proposito del suo soggiorno bolognese, che sta a significare che gli occorrerebbe ancora tempo e concentrazione, ma da queste pagine, intitolate significativamente “Da Ferrara a Roma”, non si può fare a meno di ricevere l'impressione di un desiderio irrefrenabile di proseguire, andare oltre, perché questi luoghi sono solo di preparazione a qualcos'altro, momento di passaggio finalizzato ad un'altra meta.



L'attesa diviene sempre più impaziente:

Ma la mia aspirazione è più forte dei miei pensieri. Io mi sento irresistibilmente attratto sempre più innanzi; solo a fatica mi raccolgo nella realtà presente.

Goethe, 2000: 110

Il cielo, egli dice, sembra volerlo esaudire in quanto gli si offre un vetturino per Roma, ma non appena si presenta un'occasione che promette di condurlo ancor più rapidamente alla sua meta, egli la coglie, non può non farlo.

La strada verso Roma è quella in cui si distendono gli Appennini, *pezzo meraviglioso del creato*, dirà: i castagni vi prosperano, il frumento ondeggia, fiero, nella sua bellezza, le messi sono verdeggianti, le querce, con il verde delle loro foglie minute, si scorgono ai lati, lungo le vie, i cipressi attorniano chiese e cappelle.

Anche la Toscana e Firenze rappresentano soltanto un passaggio: la città sull'Arno appare a Goethe adagiata su una grande valle fertile, case e ville intorno a

perdita d'occhio; menziona la sua visita veloce al giardino dei Boboli, *delizioso*, e rileva la leggiadria e nel contempo la grandiosità delle opere pubbliche, vie e ponti; poi la sua attenzione, ancora una volta, si rivolge alle piante che coprono i pendii dolci della regione: viti e ulivi di fascino singolare, che con la finezza del loro legno disegnano mille curvature sulle colline fiorentine.

Ci sono ancora Perugia e Assisi lungo la sua strada:

egli ascende al colle di Assisi sotto un vento impetuoso, poi ridiscende lungo la via romana in una bellissima sera e con lo spirito in una condizione di calma perfetta, assaporando, forse, l'avvicinamento sempre più prossimo all'approdo, verso il centro di quel *suolo classico* in cui è lecito abbandonarsi *ai voli della fantasia*, e se consideriamo questo suolo nella sua realtà, proprio come si presenta da sé, esso rimane sempre il teatro definitivo dei più grandi avvenimenti (Goethe, 2000: 122). Qui la forza dell'immaginazione e del sentimento si riannodano alla storia, questo pellegrinaggio ripercorre il corso della civiltà, attraverso l'osservazione e la comprensione della natura nella sua realtà e della nobiltà dell'arte. Goethe intreccia indistintamente reale e immaginario e, nella dimensione della fantasticheria, si trova sulle orme della figura mitica dell'Ebreo errante; fino in fondo vuole godere dell'ultima sera di attesa, affinché nessun istante gli sfugga, prima che il desiderio sia realizzato, quello oltre il





quale, egli dice, è difficile immaginarne altri: vedere Roma; quell'ultima sera è limpida, bellissima e soffia un forte vento.

Novembre, il primo giorno del mese dell'anno 1786, l'aspirazione, divenuta malattia, di questo viaggio solitario, quasi *sotterraneo*, a cercare il *centro*, viene soddisfatta dalla realtà dei tesori romani: l'esperienza straordinaria



che ne avrà gli resterà per tutta la vita. In lontananza, nella luce diffusa di novembre, Goethe vede la cupola di San Pietro, la città si leva trionfante, è come l'arrivo dei tempi passati. Tale contemplazione placa il vagare dell'animo, ed è *come incominciare una vita nuova. Tutti i sogni della mia giovinezza ora li vedo vivi* (Goethe, 2000: 127), afferma e continua:

Io apro semplicemente gli occhi e vedo, e vado, e vengo, perché solo a Roma è possibile prepararsi a comprendere Roma.

Goethe, 2000: 131

Ma sarebbe necessario dimorarvi alcuni anni e mantenere un *silenzio pitagorico* per non distogliersi in alcun modo dalla contemplazione: prima ancora di essersene andati già si desidera ritornare.

La vanità di ogni termine di confronto con la natura, ma anche con l'arte, Goethe la apprende a San Pietro, ove è l'*Apollo del Belvedere* a trasportarlo oltre gli angusti confini della realtà; ogni giorno egli trova quelle immagini singolari di cui, da

sempre, ha solo sognato, e dalla contemplazione delle quali rientra in se stesso come per farle proprie definitivamente.

Allora scopre in sé un sentimento di gioia infinita e inesprimibile. A Roma, Goethe viene a contatto con la dimensione dell'eterno, e quando passeggia sulla via Appia, tra i sepolcri, esclama: *questa gente lavorava per l'eternità* (Goethe, 2000: 137); egli non si

interessa a ciò che è cambiato ma a ciò che rimarrà ormai per sempre:

Io voglio vedere la Roma che resta, non quella che passa ad ogni decennio.

Goethe, 2000: 156

La storia romana è la storia universale. Va al Colosseo al crepuscolo, ma esso gli appare talmente grandioso che la sua immagine non può essere costretta nello spirito. Michelangelo, con la sua opera sublime, gli farà confessare la propria insoddisfazione, dopo aver ammirato quanto egli ha prodotto, perfino nei confronti della Natura, perché solo gli occhi grandi di quell'artista sono degni di vederla veramente.

Il mutamento profondo che Roma provoca in Goethe si connota come un risveglio ad una vita nuova, l'arrivo nella città eterna segna il suo *secondo natalizio*, rinascita che significa *imparare qualcosa di vero*; Roma diviene allora specchio in cui si deve riconoscere se stessi, ma tale riconoscimento è come un *salto mortale*,





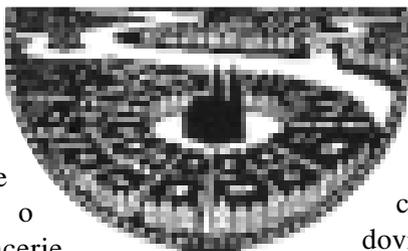
un'illuminazione che farà poi rivedere *le proprie idee d'una volta come si rivedrebbero i calzoncini dell'infanzia* (Goethe, 2000: 151). Proprio in linea con la sua dottrina dell'anticipazione, egli ritrova quel che aveva pre-sagito nelle sue fantasticherie, nulla gli è estraneo, tutto ha un volto familiare, nulla lo sorprende come completamente nuovo o inatteso; le stesse macerie, vestigia del passato, hanno i lineamenti di ciò che è noto e caro all'animo. Il poeta, o meglio il veggente, ritrova nella incompletezza essenziale di quelle una fisionomia conosciuta e, attraverso l'intuizione, l'*aperçu*, l'ispirazione che è divinazione inconscia, creazione poetica; egli fa rivivere quel passato grazie ad uno spirito del sacro che è proprio appunto solo del veggente; questa creazione è eterna conversazione dello spirito con l'essenza delle cose, della natura come dell'arte; ed ogni creazione poetica è inafferrabile razionalmente, com'egli dirà.

La rigenerazione sperimentata a Roma è sì del sentimento artistico, ma necessariamente anche di quello morale: lo spirito può afferrare il concetto di un qualsiasi oggetto, compenetrarlo e, dopo il primo stupore, avere un sentimento più puro del suo valore soltanto attraverso una perfetta libertà.

Tutto scivola senza lasciar traccia su di me, come l'acqua [...]. Invece, un effetto della natura, come il tramonto del sole da Villa Madama, un'opera d'arte come

la mia Giunone adorata mi fanno un'impressione profonda.

Goethe, 2000: 159



Goethe dice di essere troppo vecchio per tutto tranne che per il vero e il vero è ciò che scopre in questo viaggio, attraverso le sue manifestazioni nella natura e nell'arte. E' questo *il* viaggio che ognuno, *semel in vita*, dovrebbe compiere, viaggio di formazione, di rinnovamento, di nuova nascita: esso conduce al cuore di quella civiltà classica che ha vinto la prova del tempo e ha avuto accesso all'eternità del vero, l'accidentale è scivolato via. Viaggio di conoscenza, prima di tutto di se stessi, viaggio interiore che incarna l'imperativo del *redi in te ipsum*, la conoscenza dell'esteriore allora è prefigurazione di quella di sé; ogni forma di vera gioia nasce solo dalla profondità di tale conoscenza e la progressione in questa è compito infinito: ogni vero studio è come la navigazione che più procede, più si inoltra in un mare profondo; conoscere Roma è proprio come navigare lasciando le rive note per avventurarsi verso la profondità di un mare ignoto.

Forse nessuna più dell'arte greca ha penetrato i segreti profondi della natura, quelli sulle cui tracce Goethe dichiara di essere da tempo. Conoscenza, verità e bellezza sono incarnate dalla città che è meta ideale e *telos* di questo viaggio; esse sono al di là di qualsiasi immaginazione possibile, e là soltanto si possono esperire:





*Non si può concepire la bellezza
d'una passeggiata per le vie
di Roma al chiaro di luna,
se non si è visto questo
spettacolo.*

Goethe, 2000: 171

Brillava alta la luna, continua Goethe (*ibidem*), sopra un luogo in cui gli elementi naturali sono fusi armonicamente con l'arte, e all'interno di essi, allo stesso modo che in quelli artistici, attraverso l'osservazione si scoprono nuovi rapporti, sicché lo spirito si libra verso ciò che è grande e vero. L'artista è colui che comprende meglio e più essenzialmente tali intuizioni immense, e che non si limita a pensarle o osservarle, ma conferisce loro la vita.

Ormai è tempo di partire anche da Roma, per andare ancor più a Sud, verso radici sempre più remote della classicità, verso la Magna Grecia:

Nell'ora della partenza, ci ritornano alla memoria le partenze precedenti e si pensa anche a quella che ci aspetta, e sarà l'ultima.

Goethe, 2000: 180

Con queste parole Goethe conclude la prima parte del suo *Viaggio in Italia*.

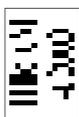
Giunto a Napoli, gli pare di trovarsi come trasportato in un mondo "altro", davanti agli occhi *le onde si trastullano con la magnificenza del mondo antico* (Goethe, 2000: 188), qualsiasi descrizione se ne tenti risulta necessariamente ina-



deguata: la realtà è incontenibile e eccede ogni racconto di essa, il solo pensiero di questi luoghi, impressi nella mente, la possibilità di ritornarvi anche solo attraverso il ricordo ci mette al riparo da una completa infelicità, perché non può dirsi del tutto infelice chi ha visto Napoli.

Qui altrettanto ineffabile è la *maestà* di un chiaro di luna piena durante una passeggiata, che non ha fine, sulla riva del mare: è il sentimento dello spazio infinito che ci afferra, dice Goethe. Napoli gli si presenta immensamente colorita, il biancore dei marmi romani è alle spalle, il popolo è brulicante, qui non basta vivere, se ne deve essere lieti. Egli osserva dall'esterno quell'allegria cui non ha accesso, e della quale può solo sentire un'amara e remota nostalgia.

Il viaggio continua per mare, e finalmente giunge a Palermo e da qui fino a Messina, attraverso una Sicilia sospesa tra sogno e realtà, isola fuori dal tempo e dallo spazio, utopia di ogni viaggiare, dove a volte *un gran silenzio dominava in questo deserto che sembrava restituito alla morte* (Goethe, 2000: 245). Qui l'eco della classicità si fa richiamo irresistibile, quasi canto delle sirene; del parco pubblico di Palermo Goethe dirà che ha qualcosa di fiabesco, che trascina, di nuovo, nel mondo antico, e su tutto aleggia una *vaporosità intensa* che contribuisce a fare del luogo un giardino incantato:





Le onde d'un celeste cupo nell'orizzonte a nord ... lo stesso odore tutto particolare del mare vaporante, tutto mi richiamava alla mente non meno che ai sensi l'isola beata dei Feaci.

Goethe, 2000: 246-247

L'unica cosa da fare, dinanzi a questo spettacolo, è leggere il canto omerico e lasciarsene rapire. Goethe va prontamente ad acquistare una copia dell'*Odissea*.

Un'idea dell'Italia è possibile solo con la visione della Sicilia, egli afferma: *è in Sicilia che si trova la chiave di tutto* (Goethe, 2000: 258), nel verde intenso delle foglie, nel verde-azzurro delle messi di lino e nell'incanto di tutte le cose, si intuisce la realtà ultima dei fenomeni della natura; nel giardino palermitano tra bizzarre tentazioni di folletti, come confessa il 17 aprile, che lo strappano da un tranquillo cullarsi nei sogni della poesia, lo assale un fantasma antico: *perché, in tanta ricchezza di vegetazione, non dovrei scoprire la Urpflanze, la pianta originaria?* (Goethe, 2000: 272), se tale modello non esistesse, come riconoscere l'appartenenza di una qualsiasi figura al regno delle piante? Sono più numerose le somiglianze che le differenze. E' in Italia che Goethe si convince dell'esistenza della pianta originaria, dunque della fondatezza della sua teoria: a Padova, nel 1786, formula chiaramente l'ipotesi che la molteplicità delle forme vegetali possa ricondursi ad unità attraverso quell'unica pianta, modello e forma



di tutte le altre; a Palermo crede di riuscire a carpire il segreto, che inseguiva da tempo, della generazione e organizzazione delle piante. E' dunque possibile riformulare, platonicamente, l'idea di pianta o pianta ideale, archetipo, modello che giustifichi l'esistere molteplice e reale di ogni pianta individuale? Non propriamente, in quanto, nel giardino pubblico di Palermo, egli cerca di scoprire la *Urpflanze* in mezzo alla vegetazione, individuandola quindi concretamente. Tale modello goethiano sintetizza singolo e universale, sensibile e ideale, rivela l'ordine insito nelle cose, ma esso è un fenomeno, perché, come ammonisce l'autore, non si deve cercare nulla oltre i fenomeni: *essi stessi sono già la teoria* (Goethe, 1992: 163).

La teoria della metamorfosi delle piante è un'altra modalità di riconduzione del molteplice ad unità, considerando la natura per ciò che è, ossia una totalità dinamica. La *morfologia*, secondo Goethe, è da intendersi come studio delle forme assunte lungo l'arco di tutte le metamorfosi attraverso cui passa il processo fenomenico. Il meccanicismo è colpevole di aver operato una indebita scissione tra fenomeno e realtà, tradendo completamente il senso dell'infinità del processo creativo che la natura è: essa infatti, spinozianamente, consiste nell'unione di materia e spirito.

L'eredità fondamentale accolta dalla riflessione goethiana è il pensiero naturalista del Seicento e la tradizione del misti-





cismo e dell'alchimia; di quest'ultima, in particolare, lo scrittore tedesco ha fatto proprio il sogno della ricerca di quella chiave che apra i segreti della realtà, chia-

ve che, durante il viaggio in Sicilia, egli crede possa trovarsi soltanto lì. Sulla scorta della tradizione alchemica, anche Goethe è convinto che sia l'accordo con il tutto a far sì che ogni creatura sia ciò che essa è, ossia solo un suono, una sfumatura di una grande armonia. Il



sogno è lo stesso che fu di Giordano Bruno: la possibilità per l'uomo di salire e scendere la stessa scala che percorre la natura nella creazione. Questo consentirebbe la fusione della dimensione soggettiva con quella oggettiva nel divenire della forma, la metamorfosi, e nell'uomo la *Bildung*. Tale formazione rivela il suo volto tragico proprio nell'uomo: essendo questo autocoscienza, manifesta i tratti di quel dolore che ogni perdita rappresenta.

La ciclicità cosmica della vita, come eternità del presente, trasformazione dell'identico, divenire eterno, ha una risonanza tragica per ognuno, Faust ne è l'archetipo: tentativo, votato al fallimento, di fermare un attimo in eterno; l'io viene spossessato delle strutture rigide che lo imprigionano per tendere alla trasformazione incessante, ma la ricomposizione nell'armonia del tutto si deve far carico necessariamente della tragedia in cui ogni perdita ci precipita; la sopportazione *di tutto questo trascorrere*, come lo chiama

Goethe, è possibile soltanto se immortaliamo l'attimo del presente per l'eternità. Egli vuole penetrare il mistero che si cela e, contemporaneamente, si manifesta

attraverso il processo della metamorfosi, il quale oscilla tra morte e vita sempre rinnovantisi. Anche il viaggio si fa metafora di questo incessante andare, sempre in avanti, che, ad ogni tappa, lascia dietro di sé un mondo, uno stadio, una dimensione dell'esistere; esso è anche apertura verso un'al-

terità, attraverso cui conoscere meglio se stessi. Questa conoscenza è già un riconoscimento, alla maniera hegeliana, in quanto l'autocoscienza, per essere tale, deve necessariamente uscire fuori di sé, fuori dall'identità immediata, semplice e ingenua che ogni soggetto è, e costituirsi attraverso il travaglio del negativo.

Dirà Goethe:

Io non imprendo questo viaggio meraviglioso per ingannare me stesso attraverso i vari oggetti ... bensì per imparare a conoscere me stesso attraverso i vari oggetti.

Goethe, 2000: 41

Il viaggio è formazione, Faust è consapevole della necessità di prolungare eternamente l'istante della propria formazione proprio per uscire dalla costrizione dei modelli conoscitivi del meccanicismo, lontani da ogni vera conoscenza. E' l'attimo della formazione, come vera autoeducazione, il solo vero, è il momento in cui riconoscere la propria salvezza nella

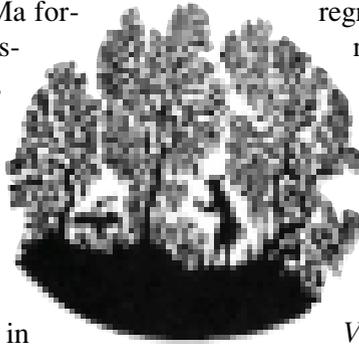




totalità metamorfica e scoprirsi parte del rapporto io-mondo: riconciliazione di umanità e divinità, non più soggettività come frantumazione. Ma formazione è sofferenza, necessaria uscita da sé, si è detto, e divenir altro, altro che è per noi l'ignoto e ci attende; dopo il viaggio, percorso instancabilmente, fuori della propria soggettività, dopo la complicazione tra io e non-io, si rientra in sé, ma più in profondità, oltrepassando la propria singola esistenza individuale facendosi carico del dolore insito in ogni trasformazione. In Goethe il trascendimento e il ritorno di ogni forma in un'altra nuova corrispondono al negativo connaturato al movimento metamorfico; il processo cosmico della natura, circolo indefinito, contiene anche il male e questo negativo. Una siffatta idea della storia ha come suo fondamento un'intuizione ciclica del tempo, che, insieme, si traduce in una intuizione sostanzialmente antistorica del mondo: la comprensione dell'uomo e della storia passa attraverso la contemplazione della natura, per la quale il tempo è sempre e solo il presente, il passato vi è interamente contenuto e trasfigurato, non essendo null'altro di diverso da tale presente. La natura non può essere analizzata alla maniera del meccanicismo che, separando gli elementi, attraverso sforzi analitici, non sortisce altro effetto che uccidere la vita; il vivente, in quanto tale, infatti, deve essere contemplato nel tutto che è e nel suo continuo moto, in esso

ogni esistenza particolare ha il suo posto e lì si manifesta *in pienezza e in libertà*.

Dell'Italia Goethe parla come del regno *della forma*; sotto la serenità del suo cielo egli dice di aver *imparato dalla natura come si metta all'opera secondo una legge per produrre forme viventi, modelli di ogni forma creata ad arte* (Goethe, 1992: 82). L'autore del *Viaggio in Italia*, in un'altra sua opera, *La metamorfosi delle*



piante, ricorda di aver avuto la necessità di mettere per iscritto ciò che, con l'avanzare del viaggio, gli sembrava di vedere sempre più chiaramente, proprio per fissare l'attimo di quello che è il modello di ogni viaggio possibile, il viaggio in Italia, dimensione essenziale attraverso cui ogni vera *Bildung* deve passare per essere veramente tale. Anche *La Metamorfosi* ha all'origine l'Italia e la teoria che ne è alla base costituisce la stessa ispirazione profonda della sua discesa in questo Paese, infatti lì afferma:

Ho passato i più bei momenti della mia vita quando svolgevo le mie ricerche sulla metamorfosi delle piante e mi si chiarirono i suoi gradualissimi sviluppi ... quest'idea ispirò il mio soggiorno a Napoli e in Sicilia ... mi innamorai sempre di più di questo modo di esaminare il regno vegetale ... per esso percorsi sempre ogni possibile pensiero, ogni piccolo passaggio.

Goethe, 1992: 96





Il vagare nel mondo esteriore per le strade, i viottoli, i sentieri dell'Italia significa contemporaneamente percorre interiormente le regioni della coscienza con la *speranza paziente* di una intuizione *armonica e realmente pura* che lo possa mettere in contatto con l'essenza delle cose. Goethe ha concepito la trama sottesa al segreto delle cose nell'idea della metamorfosi delle piante, che poi prefigurerà quella degli animali, e confessa con *quale gioia, anzi trasporto, l'abbia amorosamente inseguita a Napoli e in Sicilia* (Goethe, 1992: 53). L'intuizione della intima connessione delle cose attraverso la partecipazione di tutte ad uno schema *fantasmagorico* originario è stata, da sempre, alimento per l'aspirazione dell'alchimia di carpire il segreto del vivente: la vita deve essere colta nell'unità in cui essa *si esprime come forza non contenuta in nessuna delle parti singolarmente prese* (Goethe, 1992: 105).

La ricerca della pianta originaria, prefigurazione di ogni archetipo originario, per decenni sarà il sogno e il tormento di Goethe: nel giardino di Alcino, che divenne immediatamente il *giardino universale*, crede di essere stato sul punto di scoprirla, e mai più, dopo la Sicilia, la pianta tanto sognata e immaginata gli sarebbe sembrata così vicina. I suoi pensieri la rincorreranno ancora lungamente quando, negli anni della vecchiaia, ritorneranno al viaggio italiano e spazieranno

per la vegetazione, ancora rigogliosa nella memoria, e per l'immensità di quel mare che aveva contemplato in Italia. E' qui che Goethe aveva avuto l'*a-perçu*, la divinazione, l'ispirazione, di quel sogno: la *Urpflanze*.



Tutte le forme sono affini, e niuna somiglia all'altra; così allude il coro ad una legge occulta, a un sacro enigma [...]. E qui l'anello delle forze eterne chiude

Natura; ma all'istante un altro si salda al precedente, onde attraverso a tutti i tempi la catena duri, e viva, come il singolo, l'intero. Volgi ora, o amata, al brulichio sgargiante lo spirito che più non se ne turba! Ogni pianta t'annunzia eterne leggi, ogni fiore te ne parla più chiaro ... cambi l'uomo agevolmente anche la stabil forma!

Goethe, 1992: 86-88

Tutto partecipa al sacro mistero della vita, movimento incessante, divenire in un eterno presente. L'uomo, come tutte le cose della natura, partecipa alla perfezione dell'infinito, quello stesso infinito che sfugge al nostro pensiero e alle capacità limitate di apprendimento dello spirito umano, ma, sebbene vero concetto impensabile, di esso fa parte, concretamente, qualsiasi esistenza singolare, poiché

Ciò che chiamiamo parti ... talmente inseparabile dal tutto che le stesse parti possono essere comprese soltanto nel e





con il tutto ... perciò ... sosteniamo che un essere vivente limitato è partecipe dell'infinito, o meglio, ha in sé qualcosa di infinito.

Goethe, 1992: 86-88

Infinito è il processo del sapere come lo è quello della conoscenza del proprio essere: si procede nell'uno e, contemporaneamente, nell'altro; si ascende lungo i gradi della stessa scala. La nostra facoltà di giudizio deve applicarsi all'esame dei *rapporti naturali nascosti*, tenendo sempre gli occhi fissi alla meta; attraverso la capacità creativa dell'intelletto, l'immaginazione tenta di stabilire un rapporto intelligibile tra le cose, collega tutte le esperienze che ci appaiono solo illusoriamente isolate, il problema sta nel come trovare il legame che è alla base del tutto. E' essenziale sempre quella stessa facoltà del giudizio cui, dopo Kant, come si è detto, sono sottoposte poesia e scienza naturale, prodotti dell'arte e della natura nella loro illimitatezza e nella loro *mutua azione e reazione*. Il fine della conoscenza e del sapere è cogliere quell'idea a fondamento dell'*edificio dell'universo, secondo la quale, di eternità in eternità, Dio può creare e agire nella Natura, e la Natura in Dio. Percezione, osservazione, riflessione, ci avvicinano sempre più a questi misteri* (Goethe, 1992: 141). In questo modo si ricomporrà quella frattura artificiosa tra idea ed esperienza che abbiamo erroneamente stabilito; tale ricongiungimento è la nostra più profonda

e più vera aspirazione, che tentiamo di realizzare, dice Goethe:



Con la ragione, l'intelletto, la fantasia, la fede, l'illusione e, se null'altro ci soccorre, la follia.

Goethe, 1992: 86-88

Guardate dunque con occhio modesto, dell'eterna tessitrice il prodigio ... tutto ciò essa ha riunito non d'accatto, ma l'ordisce da sempre, perché possa l'artefice eterno, gettare sicuro la trama.

Ibidem

Questo è il suo invito. Sebbene il mondo rimanga, spesse volte, muto di fronte a noi, vicino, ma *impenetrabile*, nell'illimitatezza dei suoi confini, lo spirito umano instancabilmente attende alla fatica di svelarne i misteri e non si potrà mai abbastanza dire, secondo l'autore, quanto profondamente riesca a farlo. La natura è lo specchio in cui vedere riflessa la propria intima essenza, il proprio modo d'essere, e il viaggio in Italia si prefiggeva esattamente questo: osservazione, o meglio contemplazione, del mondo esterno e, nello stesso tempo, di sé, di oggetto e soggetto nella loro riflessione reciproca, sicché il pensiero con questa modalità non si separa mai dagli oggetti e *il mio vedere è già un pensare, il mio pensare un vedere* (Goethe, 1992: 146), com'egli dice.

Qualunque enigma scientifico - scrive Goethe - può essere reso comprensibile solo risolvendolo eticamente [...]

Goethe, 1992: 8



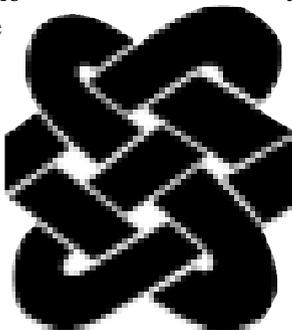


Ogni indagine naturalistica non deve dimenticare mai, dunque, l'anelito morale, fondamento di ogni agire umano, presupposta l'inseparabilità tra uomo e cosmo e la loro partecipazione ad una medesima essenza. Sarà Faust ad incarnare la ricerca compiuta di un sapere che sia anche conoscenza di bene e male: i fenomeni non devono essere indagati quantitativamente, alla maniera newtoniana, ma ne deve essere messa in luce la dimensione qualitativa, mentre i modelli meccanici risultano alieni da una vera spiegazione e interpretazione; i fenomeni non devono essere scissi dalla totalità del vivente, poiché così se ne oblia il legame con la vita e ci si preclude la possibilità di comprensione della dinamica della metamorfosi.

Ogni indagine scientifica si connota eticamente, ha una rilevanza nella nostra esistenza nonché una ricaduta su di essa in termini di qualità del vivere; il suo fine, a nostro avviso, si orienta anche, come ogni riflessione intorno alla morale, verso la ricerca della felicità. Goethe dirà di aver passato i momenti tra i più belli della propria esistenza mentre si occupava della ricerca sulla metamorfosi delle piante, e ciò è stato ancora in Italia, il grande amore della sua vita.

Il viaggio trova il suo significato profondo in questa ricerca verso la natura e verso il bene, esso diviene attività perfetta, aristotelicamente, in quanto consegue nel suo stesso farsi il proprio fine, la felicità. Inseguendo l'intuizione della forma

originaria, Goethe, come si è già osservato, aveva detto che tale idea aveva ispirato il viaggio sempre più a Sud; egli aveva affermato di essersi innamorato di questa modalità di analisi del regno vegetale, seguendo la quale aveva percorso ogni più piccolo passaggio. L'Italia gli permetterà di fare esperienza di una ricerca che diviene gioia; ricerca che non si orienterà verso un'analisi come scomposizione degli elementi, quanto piuttosto verso un'immersione nella completezza del vivente:



Un essere organico è così multiforme all'esterno, così molteplice ed inesauribile all'interno, che non si sceglieranno mai abbastanza punti di vista per esaminarlo, né si svilupperanno mai organi sufficienti per scomporlo in parti senza ucciderlo. Cercherò ora di applicare alle nature organiche l'idea che la bellezza è "perfezione con libertà".

Goethe, 1992: 133

E' questa l'idea di bellezza che scopriamo in natura, perfezione sì, ma con una connotazione morale in quanto è una perfezione libera. Naturalmente ogni morale pone come condizione del suo esistere proprio la libertà, che è l'elemento comune sia all'uomo che a tutto il regno della natura, e in ciò sta l'identità di essenza di ogni essere vivente, ossia la capacità di compiere atti liberi e, *per così dire*, secondo le sue parole, *senza scopo*.

Senza libertà non c'è bellezza, infatti:





Chiamiamo bello un essere perfettamente organizzato quando la sua vista ci fa pensare che gli sia concesso, appena lo voglia, un uso libero e multiforme di tutte le sue membra; ecco perché la più alta sensazione di bellezza è legata alla sensazione di fiducia e di speranza.

Goethe, 1992: 134

La natura in qualche modo ci avvolge, afferma l'autore, non possiamo uscirne ma neppure penetrarvi più profondamente, ci parla lei, continuamente, senza tuttavia tradire il suo segreto ultimo, siamo, per mezzo suo, circondati dalle tenebre ma spronati verso la luce; Goethe confessa di avere inseguito questa luce sempre, nel tentativo eroico di carpire l'arcano insito nella trasformazione continua delle cose, nell'incessante divenire della madre benigna. E' seguendo la luce dell'intuizione che egli arriva in Italia, ed è qui che si sente più vicino al segreto: prima in Sicilia, 1787, l'idea della metamorfosi delle piante nel giardino *incantato* di Palermo, poi a Venezia, 1790, nel cimitero israelitico, la rivelazione della derivazione del cranio dalle vertebre; il particolare deve essere ricondotto all'universale:

Noi e gli oggetti/luce e oscurità/corpo e anima/ ... spirito e materia/ ... pensiero ed estensione/ideale e reale/sensibilità e ragione/fantasia e intelletto/essere e desiderio.

Goethe, 1992: 158

Duplici appartenenza dell'uomo alla natura e di essa all'uomo.

Il *telos* della ricerca è la verità, non è necessario qui ricordare l'implicazione, secondo Goethe, di verità, bellezza e libertà; la verità ha un valore in sé ed è caratterizzata da un segno distintivo che la separa per sempre dall'inganno:

La verità agisce sempre in modo fecondo e favorisce chi la possiede e la protegge; per contro, il falso rimane lì, in se stesso, morto e sterile, si può anzi vederlo anche come una necrosi.

Goethe, 1992: 152

La verità è il vivente, il falso è morte.

Ma la verità è nel mistero e va continuamente scoperta e portata alla luce, in Goethe è forte la suggestione dei temi speculativi magico-ermetici e dell'antica tradizione della Kabbalah; il tentativo dei cabalisti fu, da sempre, quello di penetrare e descrivere *il mistero del mondo nel senso di un rispecchiamento dei misteri della stessa vita divina* (Scholem, 1980: 4), e di dare una descrizione di quella esperienza, che è il *vissuto mistico*, concessa solo a pochi. E' la vita divina che si rispecchia in ogni ambito della creazione, secondo gradi di emanazione diversi, con la sua dinamica segreta, e gli adepti della Kabbalah ne ricercano quella radice nascosta che mai, in nessun luogo, si manifesta. Il mondo viene da loro descritto come emanazione della luce e dell'energia divina. Goethe, significativamente





influenzato, come si è detto, dalla mistica della Kabbalah, ne condivide moltissimi assunti, in primo luogo l'intreccio reciproco di tutti i mondi e di tutti i gradi dell'essere:



Tutto è congiunto con tutto e contenuto in tutto in una maniera incomprendibile, e tuttavia precisa. Nulla è senza una profondità infinita, e questa profondità dell'infinito può essere messa a fuoco da ogni punto.

Scholem, 1980: 156

La connessione tra mondo naturale e mondo spirituale è inscindibile. Egli fa propria la convinzione che in ogni luogo stiano, nel medesimo istante, tutti i mondi; la Kabbalah vuole cogliere quello della divinità nella sua essenza dinamica e nell'unità dell'essere divino, vita infinita che deve essere attinta, oltre che nel suo nucleo occulto, anche nel dispiegamento creatore. In tal maniera, la dimensione della trascendenza sfuma, e questo pure, a nostro avviso, è un elemento apprezzato da Goethe. Si recupera, infatti, l'aspetto dell'azione umana, a cui si riconosce la possibilità di una penetrazione in profondità: *tutto agisce su tutto* (Scholem, 1980: 157).

Questo è il senso del rituale e la valorizzazione dell'elemento magico, come

azione in un mondo di natura mitica possibile proprio attraverso l'agire sacro, l'esecuzione della legge e ogni altra pratica.

I riti simboleggiano i misteri e veicolano l'azione delle potenze divine: attraverso quelli si manifesta lo spirito, che non deve mai esserne soffocato. Impossibile non pensare alla suggestione che questi principi dell'antica Kabbalah possono aver esercitato su Goethe: attraverso i riti teurgici l'adepto acquisisce consapevolezza della propria forza creatrice, che si pone sullo sfondo di quella divina. Nella teoria dei cabalisti come fondamento viene ribadita l'idea della ripetizione della creazione ad opera dell'uomo con mezzi magici, ma ad opera dell'uomo pio: solo per il giusto, infatti, è possibile creare².

Come anche in Boehme, da più parti riconosciuto come esponente della Massoneria spiritualista, nonché autore fondamentale per Goethe, l'universo esiste nella sua totalità, il singolo vive solo nell'intero; nella grandiosa costruzione del cosmo tra il mondo e il microcosmo-uomo esiste una corrispondenza reciproca e perfetta. Risalgono agli anni di Francoforte e di Strasburgo le prime letture di Goethe di scritti mistici e alchemici: Paracelso, Agrippa, Boehme, e di que-

2 Disse Rava: "Se i giusti volessero, potrebbero creare un mondo, poiché si dice [Isaia, 59.2]: infatti i vostri peccati creano una barriera fra voi e il vostro Dio". *Dunque se non ci fossero i peccati, come accade nel caso del giusto perfetto, non esisterebbe alcuna barriera fra il potere creativo di Dio e quello del pio senza colpa* (Scholem, 1980: 210).





st'ultimo Goethe studiò particolarmente il sistema mistico, caratterizzato dalla congiunzione del primo e dell'ultimo stadio, che esprime l'unità del divino e del naturale.

E' nell'intreccio remoto delle idee degli alchimisti e della tradizione cabalistica che, verosimilmente, si produce l'idea paracelsiana dell'*homunculus*, che, come noto, viene interpretata da alcuni studiosi, fra i quali il Gray, quale simbolo di rinascita dopo la morte, o di una prima formulazione della pietra filosofale; a ciò si connette il mito del *Golem*, che richiama anch'esso, con la nascita dalla terra, il simbolismo della nuova nascita da quella materia prima da cui risorge.

Dalle leggende della creazione artificiale di esseri umani - che, come quella dell'automa, riprenderanno nuovamente corpo nel ghetto di Praga, ma sono già rintracciabili nell'*Asino d'oro* -, attingerà anche Goethe, e darà loro forma rinnovata nel suo celebre *Apprendista stregone*.

La Kabbalah fu la vera scienza massonica: Massoneria, infatti, come scienza segreta, diretta comunicazione tra creatura e Creatore. I massoni cercavano di ritrovare proprio quella *parola perduta* della leggenda, che narra del ritorno degli ebrei dalla cattività babilonese sotto la guida del Gran Maestro Zorobabel: all'inizio dei lavori al Tempio in rovina, in un

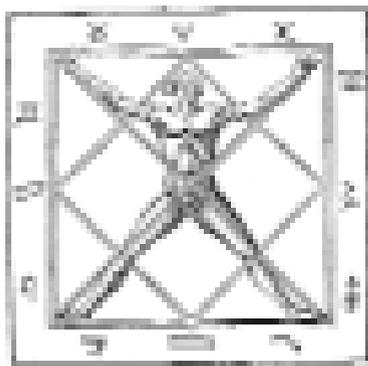
suo passaggio sotterraneo, vengono ritrovate le tavole in pietra su cui sono incise le leggi divine, un altare di pietra ricoperto di un velo, sotto cui si scorgono i nomi dei tre Maestri, i fabbricatori del Tempio. Era forse questa la *parola perduta* da sempre cercata? La ricerca di Goethe della *parola perduta* si rende possibile anche attraverso il ritorno alla Kabbalah; la preghiera massonica così recitava:

Illuminaci [...] sulle vere conoscenze [...] Non porci [...] nel novero di quanti ignorano le tue leggi e i divini misteri della Cabala segreta [...] ma accorda al capo della Loggia il dono della Conoscenza e della Saggezza, perché ci instruisca e ci riveli le segrete verità [...]

Giarrizzo, 1994: 109

Proprio il grado di Maestro si delinea più nettamente, a partire dagli anni quaranta del Settecento, grazie all'imposizione, ad opera della leggenda di Hiram, della tradizione massonico-esoterica della *parola perduta*.

Ancora, l'idea guida ripresa dalla Kabbalah è quella del rapporto tra uomo, piccolo mondo, e universo, macrocosmo, rispecchiamento dell'uno nell'altro: essi sono della stessa essenza e hanno una medesima forma interna, poiché lo spirito del mondo è diffuso ovunque, fin nelle più remote esistenze singolari, tutto ne partecipa, dunque vive; la libertà caratte-





rizza il tutto, gli estremi si toccano, ogni cosa tende al bene generale. E' l'uomo la copia del mondo, il corpo è rappresentazione del macrocosmo temporale, l'anima il grande archetipo.

Giuseppe Giarrizzo richiama nel suo testo la voce *Theosophes* del *Dictionnaire* ad opera di Diderot, e in particolare *Paracelso*:



Nessuna conoscenza resterà perpetuamente nell'anima se non quella che è stata infusa dall'interno, e che risiede nel seno dell'intelletto. Questa conoscenza essenziale non è del sangue né della carne, né della lettura né dell'istruzione né della ragione. E' una passione, è un atto divino, un'impressione dell'essere infinito sull'essere finito.

Giarrizzo, 1994: 125

Perciò la conoscenza di sé implica necessariamente quella del tutto in sé. Ancora Diderot, alla voce *Theosophes*:

Non c'è fatto che non sia preceduto e accompagnato da alcuni fenomeni. Per quanto fuggitivi, momentanei e sottili siano questi fenomeni, gli uomini dotati d'una grande sensibilità che tutto colpisce, cui nulla sfugge, ne sono affetti ... viene un momento in cui tutte queste analogie si presentano in folla all'immaginazione.

Giarrizzo, 1994: 120-121

Il Giarrizzo sostiene che sarà di Goethe l'appello alla vera *Massoneria*, chiusasi

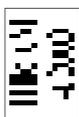
la scena su quella templare a Wilhelmsbad, poco prima del viaggio in Italia; è nel 1781 che Goethe vorrebbe essere ammesso al grado di Maestro:

Chiede al maestro J.F. von Fritsch di poter fare altri passi in Massoneria "per accostarsi all'essenziale".

Giarrizzo, 1994: 361

Molte volte la vista delle miserie umane lo affligge e Goethe dirà che solo la vegetazione, calma, pura, impassibile, sempre rinnovantesi, lo consola del male morale degli uomini. Nonostante ciò, il compito dell'uomo è infinito, compito che per lui è ancora quello etico: capacità di distinguere il bene dal male, capacità di premiare ciò che è buono, farlo sopravvivere per l'eternità, fermare l'istante, poiché è solo l'uomo a potere l'impossibile. Per Goethe, il recupero della *parola perduta* passa nuovamente attraverso l'esegesi del grande libro della natura, ove si attua la rivelazione del divino, esprimendosi lì, nel medesimo tempo, l'unità essenziale proprio tra l'elemento divino e quello naturale; ogni dualismo, prefigurato da questo, tende verso la ricomposizione, ancora secondo l'antico sogno alchemico.

Funzione del poeta, proprio attraverso la poesia, è di riunire quello che è disperso e recuperare l'armonia di tutte le cose, oltre le loro apparenti dissonanze; egli ha il compito di ricercare la verità, che è solo nel tutto, e attendere dunque al processo





infinito del sapere, analogo a quello della conoscenza di sé. Tale compito infinito dell'uomo, e segnatamente del poeta, è sempre di perseverare in quella medesima volontà di ricerca del vero che ha ispi-

rato e animato il viaggio italiano di Goethe. In Italia, *regno della forma*, egli ha percorso quella via verso la chiave che possa aprire i segreti della natura e dell'uomo, avendo nel cuore l'utopia dell'alchimia.

E la chiave è nel Sud, quello dapprima sognato, dove la natura si manifesta, sotto la purezza del cielo, in uno splendore abbagliante, dove l'arte incarna e prefigura l'armonia dell'universo e suscita una meraviglia inesauribile; nel Sud dove è sempre primavera.

Fino agli ultimi giorni della sua vita Goethe non viene mai meno all'impegno infinito di questa ricerca, non diminuisce la sua passione per la contemplazione di tutto l'universo; legge l'ultimo romanzo di Balzac e pagine di Plutarco – ora era possibile osservare ciò che è rimasto e ciò che è scomparso –, *le cose riuscite*, dice, *tornargli in mente con allegria* (lettera a Zelter)³; viene visto da uno dei suoi amici sotto gli alberi del giardino, è diventato molto piccolo. Goethe attende la primavera, forse ripensando a quelle splendide che vide sorridere in Italia:

Una primavera splendida come quella che ci ha sorriso stamane, al levar del sole, certo non ci era mai stata concessa nella nostra vita mortale.

Goethe, 2000: 279



Era un 24 aprile, a Girgenti. Dopo il forte raffreddore in seguito ad una passeggiata nel marzo del 1832, al sopraggiungere di qualche segno di miglioramento, chiede la data del giorno, era il 22 marzo, e dice al medico essere arri-

vato il tempo della guarigione perché, per fortuna, è ricominciata la primavera. Non sarà così, morirà di lì a poco immaginando ancora di stare scrivendo, tracciando una *W* sul letto.

Allora avrà ripensato forse ad altre primavere, quelle italiane, e a quell'altra partenza, già prefigurazione dell'ultima, dal luogo che aveva definito *paradiso*; l'idea di andarsene lo aveva tormentato, il dolore e il rimpianto per ciò che aveva perduto lasciando l'Italia e il senso di quella privazione non lo abbandonarono mai.

Avrà forse avuto davanti agli occhi il congedo da quell'unico luogo in cui si era sentito non più esiliato ed estraneo, ma a casa, congedo che fu solenne, dopo il quale non avrebbe mai più rivisto Roma e l'Italia:





Per tre notti consecutive brillò nel cielo più terso la luna piena. L'incanto magico, diffuso sulla immensa città... mi fece in quelle notti un'impressione profonda ... certo per l'ultima volta - ascesi al Campidoglio, che s'ergeva come un palazzo incantato nella solitudine d'un deserto... gli oggetti a me ben noti, nella solitudine della via Sacra, mi sembravano strani e fantastici.

Goethe, 2000: 568

Alla memoria spontaneamente i distici di Ovidio rifioriscono come in quell'altra notte di luna, in cui anche il poeta antico, sulla via dell'esilio, dovette lasciare Roma:

Cum subit illius tristissima noctis imago, quae mihi supremum tempus in Urbe fuit; cum repeto noctem, qua tot mihi cara reliqui, labitur ex oculis nunc quoque gutta meis. Iamque quiescebant voces hominumque canumque, lunaque nocturnos alta regebat equos [...].

Ibidem

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE:

- Friednthal, R. (1975) *Wolfgang Goethe. Biografia critica*. Mursia, Milano.
Giarrizzo, G. (1994) *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*. Marsilio, Venezia.
Goethe, J.W. (2000) *Viaggio in Italia*. BUR, Milano.
Goethe, J.W. (1992) *La metamorfosi delle piante. E altri scritti sulla scienza della natura*. Guanda, Milano.
Scholem, G. (1980) *La Kabbalah e il suo simbolismo*. PBE, Torino.



La figura del viandante come metafora del percorso iniziatico

di Sergio Florio
Giurista

Our time is characterized by technological progress, which sometimes alienates many minds with its way of transmitting knowledge risking to bring to a global nihilism without any spiritual value. On its hand Freemasonry proposes a vision which intends to form wise men who are not groping in the dark as if they were blind. To the wayfarer we can rightly compare the image of the initiate, who walks, looks and often lives, at least in his intention, the dawn of a rebirth by refusing passivity. H. Hesse dealt with this matter in The Steppenwolf and Siddharta and showed that the solution to spiritual troubles was giving himself up to the unexpected occurrences and the continuous flowing of life. In B. Chatwin's works fantasy coexists with the real and autobiographical dimension. Hegel considers travelling as the route of consciousness to the absolute whereas in Jung's opinion resembles the research of our roots. Among contemporary writers Paulo Coelho's novels are without any doubt the most esoteric. In The Alchemist, which is the history of an initiation, the main character, Santiago, is a young Andalusian shepherd. Another book in which an explicit symbolic value occurs is The road of Santiago, which ends with a Templar ceremony of initiation. The present contribution ends with a quotation from the prophet Kahlil Gibran.

Il secolo che è appena trascorso è stato caratterizzato, in particolare, dalla scienza tecnologica, detta anche tecnocrazia, che è un *continuum* indefinito, e fa succedere conquista a conquista. Prevale così, spesso, un alienante percorso di progresso tecnologico.

Molti pensano che l'uomo abbia perduto l'universalità della conoscenza, e quindi attraversi il tempo in un mondo per molti versi sconosciuto, frazionato in tanti saperi, in tante branche della conoscenza, osservando spaesato il possente apparato tecnologico che lo circonda.

Pur senza dimenticare, per converso,

che il progresso apporta all'umanità anche notevoli benefici.

Il rischio che si corre è, però, quello di scadere in un nichilismo deterioro, pessimista, che guarda solo al venir meno dei valori spirituali, in una passiva accettazione della crisi di questi ultimi.

Questa visione è stata bene descritta da Nietzsche il quale però, per contraltare, vi intravedeva anche una forma di cambiamento, nel senso che, alla osservazione dello scadere dei valori spirituali, faccia da contrappeso la consapevolezza della necessità di una reazione, senza subire passivamente il Nulla.





Anche un Maestro massone, Francesco Brunelli, aveva già provato ad applicare al percorso iniziatico alcune conoscenze scientifiche, quali la psicosintesi.

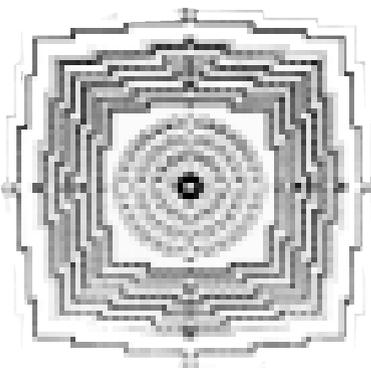
Egli ritiene che in un primo momento l'uomo percepisce solo le sensazioni, gli istinti. Solo l'uomo in evoluzione comincia a percepire gli impulsi dall'inconscio superiore, e scopre di possedere la volontà.

Tali processi si sviluppano attraverso l'esplorazione delle parti inferiori dell'inconscio, del basso istinto, di quelle orizzontali, e cioè della natura, per poi transitare attraverso l'inconscio superiore.

Adottando permanentemente tale ricerca si giunge alla iniziazione, che certamente, a livello filosofico, risente degli impulsi esterni, risultando una risposta alle variazioni di energia che divengono stimoli evocatori.

La Massoneria, come più volte ricordato da Ulisse Bacci, tende proprio a formare dei saggi, a creare le condizioni affinché non si brancoli più, come ciechi, nel buio delle tenebre del mondo profano, illuminando di una luce che dissipa le oscurità del pensiero e della coscienza, permettendo di penetrare i labirinti dell'incompreso.

In armonia con la famosa formula:

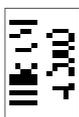


Chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo?

Al riguardo, sono propizie alcune considerazioni di un erudito trattatista massonico, il quale ricorda:

Ciò che non è visibile, non si rivela, se non a chi sappia scrutare dentro di sé. Questo studio del proprio essere scopre un vasto campo di cognizioni, indipendenti da ogni osservazione materiale: sono nozioni che si impongono per la loro stessa evidenza, che si riferiscono a ciò che necessariamente è; costituiscono la scienza dell'assoluto, che è tanto certa quanto la matematica. Questa scienza, la più importante di tutte, è racchiusa nel nostro spirito, che la scopre come un tesoro ignorato, quando giunge a percepire se stesso: così la conoscenza di sé medesimo, l'antico e classico "nosce te ipsum", diviene il fondamento di ogni filosofia.

E' a questo punto che possiamo fare emergere, come teorizzato e narrato da molti scrittori, anche contemporanei, la figura del viandante che, rifiutando un ruolo passivo, nel suo incessante pellegrinare cammina, osserva e spesso ripropone, almeno nelle intenzioni, l'alba di una rinascita, di un nuovo inizio, rivaluta e ribadisce l'universalità della conoscenza che ponga fine alla diarchia tra cultura umanistica e scientifica.





Un autore che ha guardato con attenzione al pellegrinaggio spirituale è stato Hermann Hesse, il quale ne *Il Lupo della Steppa*, crede che la soluzione ai tormenti spirituali sia quella di abbandonarsi alla imprevedibilità della vita, al fluire continuo del divenire, pur senza abiurare al concetto e alla dimensione, sempre immanenti, dello spirito.



I medesimi concetti sono espressi anche in un'altra sua opera, *Siddharta*, nella quale pure emerge la figura del viandante, intesa però come rinuncia alla conoscenza superiore, sublime, ed il prevalere dei fenomeni della vita, che non possono ridursi, o meglio, essere compresi, nelle sfere della filosofia e del sapere scientifico.

Altro autore la cui opera è legata all'idea del viaggio è Bruce Chatwin che, nei suoi libri, sembra voler far convivere il reale, l'autobiografico, con il fantastico, ed è sempre alla ricerca dell'altro, non per ricondurlo alla propria identità, o comunque farla prevalere, ma per trarre un arricchimento del proprio essere, in una infinita dialettica tesa ad assimilare l'altro.

Hegel intende invece il viaggio come percorso della coscienza che raggiunge la conoscenza dell'assoluto, mentre per Jung rappresenta la ricerca delle proprie radici ed identità.

Volendo ora volgere lo sguardo ad uno scrittore contemporaneo, che sul viaggio e sul pellegrinare ha costruito le fondamenta di gran parte dei suoi romanzi, dobbiamo certamente parlare di Paulo Coelho, il quale è stato dapprima compositore di musica e canzoni, direttore di teatro e giornalista.

Successivamente, a seguito di un pellegrinaggio a Santiago di Compostela, fatto nel 1986, al quale si ispirerà per scrivere *Il Diario di un mago*, ha visto esplodere la sua vena di scrittore, dando corpo ad una serie di libri e pubblicazioni di straordinario successo internazionale.

Tanto che la *Graduate School of Business* dell'Università di Chicago ha proposto un suo libro, *L'Alchimista*, come guida ai processi di autocoscienza personale. Questo libro è la storia di una iniziazione, il cui protagonista, Santiago, un giovane pastorello andaluso, alla ricerca di un tesoro sognato, intraprende quel viaggio, avventuroso, insieme reale e simbolico che, al di là dello Stretto di Gibilterra, lo porterà fino all'Egitto delle Piramidi.

Numerose sono le metafore, il richiamo ai simboli, alla saggezza, e ad altri elementi di pregnanza esoterica.

Proprio durante il viaggio, il giovane, grazie all'incontro con un vecchio alchimista, salirà tutti i gradini della scala sapienziale, imparerà a parlare al sole e al vento, compiendo infine la sua leggenda





personale.

Forte era, in Santiago, il desiderio di viaggiare, tanto da lasciare delusi i genitori, che lo volevano prete. Ed il padre, dicendogli che solo la gente danarosa poteva viaggiare, gli disse pure che, tra i poveri, solo i pastori lo potevano fare.

Ed allora, Santiago disse che avrebbe fatto il pastore.

Egli, al fine di decifrare alcuni sogni, andò pure da una vecchia che, si diceva, sapeva interpretarli, e, allorché questa gli disse che doveva andare alle Piramidi

d'Egitto che aveva sognato, Santiago le disse che a tale conclusione poteva arrivarci da solo.

Allora la vecchia gli disse:

E' proprio questo il motivo per cui ti ho detto che il tuo sogno era difficile. Le cose semplici sono le più straordinarie e soltanto i saggi riescono a vederle.

Di particolare interesse è il momento in cui il giovane incontra il vecchio alchimista. Avviene nel momento in cui Santiago stava leggendo un libro, il cui contenuto egli si stupisce sia conosciuto dal vecchio.

Nel libro si parla dell'incapacità della gente di scegliere il proprio destino.

Allora Santiago gli dice che per lui ciò non vale, in quanto ha rifiutato di fare il prete, preferendo dedicarsi alla pastorizia.

A questo punto il vecchio gli disse: *meglio così, perchè a te piace viaggiare.*

Allora Santiago si stupì, pensando che sapeva leggere nel pensiero.

Poco dopo, il vecchio scrisse sulla sabbia, con un legno, molti particolari della vita di Santiago, parlandogli della leggenda personale di ciascuno, che discende direttamente dalla volontà.

Talvolta, anche le forze negative, che pure esistono, aiutano a realizzarla.

Poi il vecchio gli regalò due pietre, una bianca e una nera, chiamate Urim e Tumim, la prima voleva dire "sì" e la

seconda "no", e sarebbero servite al ragazzo, durante il viaggio, per scegliere la strada giusta qualora non fosse riuscito a scorgere i segnali.

Altra metafora viene raccontata dal vecchio a Santiago, e riguarda la storia di un ragazzo che andò a trovare un saggio, il quale lo invitò a girare per il suo palazzo con un cucchiaino di olio in mano.

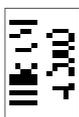
Al ritorno il saggio gli chiese se aveva visto il palazzo, ma il ragazzo gli disse di no, perchè aveva fatto attenzione a non far cadere l'olio.

Allora il saggio insistette perchè vedesse il palazzo, e, al secondo viaggio, l'olio era caduto; ma lui aveva visto le bellezze degli arredi.

A quel punto il ragazzo capì:

Il pastore ama viaggiare, ma non dimentica mai le sue pecore.

Dopo avere girato e viaggiato molto, dopo avere lavorato presso un negoziante





di cristalli ed avere guadagnato abbastanza, e dopo che molti dei personaggi incontrati gli ricordavano l'immagine del vecchio alchimista, decise di ritornare in Spagna, nella sua patria, a fare il pastore.

Ciò non gli era stato predetto dal vecchio. Tuttavia, nonostante ciò, decise prima di continuare il viaggio e si congedò dal negoziante di cristalli.

Incontrò un inglese, che prese anche lui una carovana verso le piramidi, e leggeva un libro, la *Tavola di Smeraldo*, che raccontava la storia di famosi alchimisti.

E chiese al ragazzo di aiutarlo a trovare un alchimista.

Santiago lo riconobbe in un guerriero, al quale rivelò la sua leggenda personale, la volontà di raggiungere le Piramidi, anche a costo di grossi sacrifici, con coraggio.

Allora il guerriero disse:

Il coraggio è il dono più importante per chi ricerca il Linguaggio del Mondo.

E successivamente gli disse:

Soltanto chi trova la vita, può scoprire i tesori.

E poi:

La vita attrae la vita.

Durante il viaggio incontrò pure una ragazza, Fatima, della quale si innamorò,

ed alla quale promise che, dopo avere trovato le Piramidi, l'avrebbe raggiunta di nuovo.



Parlando anche del deserto, nel quale viaggiavano verso le Piramidi, Santiago chiese all'Alchimista come poteva immergersi nel deserto.

E questi rispose:

Ascolta il tuo cuore. Esso conosce tutte le cose, perchè è originato dall'Anima del Mondo, e un giorno vi farà ritorno.

E più avanti l'Alchimista gli disse che il cuore aiuta sempre chi vuole vivere la propria leggenda personale.

Alla fine del viaggio, trovò le Piramidi, pianse, vide uno scarabeo, e lì iniziò a scavare. Arrivarono due briganti, che lo picchiarono e minacciarono di dargli il tesoro, che lui non aveva trovato. Uno dei due, andandosene, gli disse di avere fatto un sogno, e che il tesoro si trovava nelle campagne della Spagna, in una chiesa diroccata, sotto un sicomoro.

Il libro si conclude con Santiago che trova il tesoro, esattamente dove aveva detto il brigante.

Altro romanzo di Coelho, pieno di riferimenti esoterici, è il *Cammino di Santiago*, nel quale ancora più esplicita è la valenza simbolica.

Invero si tratta di una iniziazione, alla presenza di un Maestro e del rappresentante della grande Confraternita che riuni-





va gli ordini esoterici di tutto il mondo.

Tale iniziazione si concludeva con la consegna di una spada, la cui accettazione, però, faceva sì che il neofita dovesse affrontare ulteriori prove, al cui termine era prevista la definitiva consegna della spada. La prova fondamentale era costituita dall'affrontare un lungo viaggio, dalla Francia fino a Santiago di Compostela, in Portogallo.



Alla partenza incontrò una vecchia signora alla quale comunicò la "Parola Antica", che identificava coloro che appartenevano agli Ordini della Tradizione.

La signora gli consegnò l'abbigliamento medievale che contraddistingueva i pellegrini in viaggio per Compostela. Infine lo sottopose ad una sorta di iniziazione e lo invitò ad incontrarsi con la sua guida, Petrus, il quale durante il viaggio lo addottrinò circa il significato del cammino, sinonimo di saggezza e conoscenza.

Le prove furono dure e richiesero molto coraggio, in particolare per la presenza di un grosso cane nero, che ogni tanto si materializzava ed aggrediva il viandante.

Petrus gli disse pure che, nonostante l'apparente estraneità, la Chiesa cattolica aveva a che fare con la Magia, e che per superare le prove e vivere bene occorreva avere tanto amore.

Durante il viaggio il viandante dovette recitare alcuni rituali, uno dei quali dedicato proprio al Messaggero, nel quale si parla anche di due colonne. Petrus parlò al pellegrino anche della necessità dell'entusiasmo e della morte, vicina nel momento del pericolo, e viene considerata la nostra grande compagna, perchè dà significato autentico alla nostra vita.

Si parla pure dell'esercizio dell'ascolto, del silenzio. In proposito nel romanzo si legge della difficoltà di essere così illuminati da potere sentire il silenzio.

Petrus invitò il pellegrino a compiere esercizi sul silenzio, ascoltandolo, e questi sentiva molti rumori, tra cui la voce di una donna.

Nello stesso capitolo il pellegrino affronta pure una prova che consiste nel trasportare e sistemare una pesantissima croce in un certo luogo.

In un altro capitolo, dedicato alla Tradizione, si parla della sapienza come sinonimo di sacrificio che, inteso come esperienza iniziatica, può essere affrontato da tutte le persone, anche le più comuni.

Petrus rivela pure che alla fine del viaggio il pellegrino conoscerà il Segreto.

Precisa pure che nel trasmettere gli insegnamenti aveva appreso davvero, riuscendo a trovare il proprio cammino.

Sempre nello stesso capitolo Coelho



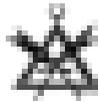
parla dei Cavalieri Templari, della loro causa, che consisteva nel proteggere i pellegrini in cammino verso Gerusalemme, e della loro rettitudine, che spinse sovrani e nobili ad affidargli le proprie fortune.

Alla fine del romanzo il pellegrino partecipò ad una cerimonia in una cappella, e ciascun iniziato aveva accanto il proprio Maestro. I celebranti vestivano proprio gli abiti secolari dei Templari, ed i partecipanti compresero che si stava celebrando l'iniziazione all'ordine dei Templari.

Dopo la cerimonia il nostro pellegrino giunse infine a Compostela, dove il Maestro gli consegnò la spada e gli diede una piccola decorazione dell'Ordine di San Giacomo della Spada.

Mi piace terminare questo lavoro riportando una frase del profeta Kahlil Gibran, citata dal Fratello Gennaro Scalamandrè nella sua tavola *Il Viandante*, edita su *Il Laboratorio*, rivista del Collegio Circoscrizionale dei MM.VV. della Toscana:

Per noi viandanti, eternamente alla ricerca della via più solitaria, non inizia giorno dove un altro finisce, e nessuna aurora ci trova dove ci ha lasciato il tramonto. Anche quando dorme la terra, noi procediamo nel viaggio. Siamo i semi della tenace pianta, ed è nella nostra maturità e pienezza di cuore che veniamo consegnati al vento e dispersi.





**Fornitore del
Grande Oriente d'Italia**

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

Orazione funebre per il Fr. Eduar Eugen Stolper

di **Franco Rasi**
Ex II Gran Sorvegliante

The sudden death of Br.: Eduar Eugen Stolper represents a great loss for the G.O.I., for the Grand East of Netherland and for the U.G.L.E.'s famous lodge "Quatuor Coronati" to which he belonged. In the present obituary Br.: F. Rasi commemorates step by step his remarkable and fascinating profane and esoteric career with a strong emphasis for his unforgettable humanity.

Ven.mo G.M., Ven.mo G.M. della Comunione Massonica della Gran Loggia del Congo, illustri Fratelli membri di Giunta, carissimo Fratello Andrioli della G.L. d'Olanda e Fratelli tutti amatissimi,

Se in questi momenti volessi dar retta agli impulsi del mio cuore, un nodo alla gola mi impedirebbe di parlare.

Tuttavia, poiché la ragione deve saper vincere l'emozione, offro alla memoria del nostro Fratello Ed Stolper le mie povere parole come atto di sentita devozione.

Oggi noi onoriamo le ceneri del suo corpo restituito alla forma eterna di polvere. Lo onoriamo qui, dove Lui ha desiderato, nel Famedio dei Grandi Dignitari, sorto dalla volontà del Grande Oriente tutto, realizzato dal G.M. Giuseppe Petroni, inaugurato ufficialmente dal G.M. Adriano Lemmi, con la tumulazione

dell'Urna contenente le ceneri del G.M. Giuseppe Mazzoni. Con questa scelta, il Fratello Ed, che era attento conoscitore della storia massonica, ci dà un segnale molto forte di continuità con il passato e ci ricorda che la Kabbalah insegnava che nulla esiste di puramente materiale, ogni cosa sussiste mercè il fuoco divino che la investe, la nutre e feconda.

Ora del Fratello Ed Stolper vive solo la memoria. Essa resterà a lungo, perché memoria di un uomo illuminato, memoria di un vero iniziato per quella sua profonda conoscenza del mondo che, coniugata con un maturo buonsenso, gli ha consentito di vivere serenamente ed in pace con se stesso.

Eduar Eugen Stolper era nato in Olanda il 13 luglio 1913. Ingegnere meccanico, lavorò prima del conflitto mondiale nella Berlino nazista. Allo scoppio della guerra, fu richiamato in servizio





nella Regia Marina olandese come Ufficiale di Macchine. Fu imbarcato su un incrociatore, poi su un sommergibile. Quindi fu sbarcato a Giava - allora olandese - e impiegato come tecnico in un cantiere navale.

Amava spesso ricordare con orgoglio *di aver avuto l'onore di portare la principessa ereditaria Juliana (poi regina d'Olanda) insieme con le figliollette Beatrice e Irene in Canada.*

Le vicende belliche lo portarono in Indonesia, a Ceylon sino a Durban in Sud Africa, quale ufficiale in borghese al servizio dell'Ammiragliato inglese.

Il Fratello Ed spesso ricordava il periodo trascorso in Marina. Aveva raccolto con meticolosa cura molte fotografie che, ormai ingiallite dal tempo, commentava con vivacità, concludendo i suoi racconti di guerra con la considerazione che [...] *tutto dipende esclusivamente dalla Dea Fortuna e non è certamente facile, anche se forse non impossibile, introdurre concetti religiosi [...].*

Ricordava, sorridendo con quel fine umorismo che mai lo abbandonò, come una notte, in mezzo a un mare nero come la pece, svegliandosi di colpo, pensasse (e uso parole sue) [...] *eccomi, sono morto! Ma mi assalì un senso di meraviglia e di delusione, constatando che l'aldilà era così tristemente nero. Ero preparato a confrontarmi col fuoco o zolfo, oppure con la possibilità remota di trovarmi circondato da begli angeli, preferibilmente femminili, e strimpellanti le loro arpe [...].*

Dal Sud Africa passa in Olanda e poi nel 1965 per ragioni di lavoro approda in

Italia, prima a Milano, poi brevemente a Roma, successivamente in Calabria, a S. Fili vicino a Cosenza e definitivamente a Brescia.

Divenne massone nel 1953, a quarantacinque anni, nella Loggia d'Oltremare della Gran Loggia di Scozia, a Johannesburg, la "Gordon Lodge". La sua adesione alla Massoneria fu lo sbocco naturale e convinto del suo modo di concepire la vita. Fu anche la conseguenza del ricordo del suo amatissimo padre, già Maestro Venerabile di una Loggia olandese, fucilato nel 1944 in un campo di concentramento nazista in quanto massone. Ricordo drammatico che lo ha accompagnato per tutta la sua vita.

I suoi molteplici trasferimenti lo portarono nel piè di lista di logge del Grande Oriente dei Paesi Bassi. In Italia diventò membro della "Giosuè Carducci" di Milano, della "Bernardino Telesio" prima e poi della "Bereschit" all'Or. di Cosenza, quindi a Brescia alla "Leonessa Arnaldo", che lo ha avuto in piè di lista sino alla fine.

Ebbe innumerevoli riconoscimenti, fu Fratello onorario di logge italiane e straniere, Maestro Venerabile e Garante d'Amicizia. Durante la maestranza Corona fu nominato G.M. Onorario, carica che lo gratificò moltissimo e che ha sempre preferito ad ogni altra.

Spese il suo carisma e la considerazione universale di cui godeva presso tutte le Massonerie estere ed i Fratelli italiani della Giunta Gaito, ove accettò di ricoprire il ruolo di Gran Maestro Aggiunto in un momento molto difficile della vita





della Comunione. La sua presenza in Giunta fu unanimemente considerata garanzia di ortodossia e fu fondamentale per la sopravvivenza del G.O.I. durante la tragedia dibernardiana.

Lavorò molto per la Massoneria del Grande Oriente, partecipando a convegni e conferenze, scrivendo saggi, libri e articoli. Ancora oggi il suo volume *Argomento Massoneria* è un insostituibile strumento di comunicazione del nostro mondo. Uomo di grande cultura e storico di razza, dette un fondamentale contributo al potenziamento della Biblioteca di Villa "il Vascello". Ci lavorò con umiltà e passione per anni, sino a donare un ricco patrimonio librario, completato per sua volontà in questi giorni. Il Fratello Dino Fioravanti sta intensamente lavorando alla catalogazione dell'*opera omnia* del Fratello Stolper per poter consentire a studiosi e storici l'accesso a documenti, libri e scritti. E' noto infatti che il Fratello Stolper è considerato uno dei massimi esperti di storia della Massoneria Italiana del '700 sino al periodo napoleonico.

Nel 1988 è emblematica la sua elezione a M.V. della prestigiosa Loggia di Ricerca inglese "Quatuor Coronati".

Fu un massone esemplare, di formazione anglosassone. Sempre attento a soccorrere chi aveva delle necessità, lo faceva con riservatezza e senza clamore. Considerava la beneficenza uno dei cardini su cui poggia la Fratellanza.

Maestro con tutti, gentile sempre, era rispettoso delle opinioni degli altri, che ascoltava con interesse, anche se non sempre le condivideva. Garbato nei modi,

era dolce, allegro e affettuoso con i pochi amici che si era scelto.

Ripeteva spesso che *essere massone è semplicemente complesso*. Ha scritto ed è sempre rimasto convinto [...] *che la Massoneria pura consiste in soli tre gradi e non viene riconosciuto nessun grado superiore. Un ateo non può diventare massone e il Libro Sacro deve essere sempre aperto nelle logge. infine, il massone non deve in nessun modo occuparsi di politica, di affari di Stato e di Religione*. Aggiungeva [...] *tutti coloro che non aderiscono strettamente a questi principi, non sono da considerarsi come massoni* [...].

Mi confidò che non apparteneva a nessuna religione e che non era stato neanche battezzato. Credeva però fermamente nella realtà di un Essere Supremo e diceva [...] *non trovo nessuna difficoltà a giurare sulla Bibbia Cristiana, che considero una fonte inesauribile di saggezza. Sono convinto che i veri atei sono in pochi e concordo col massone settecentesco dr. Anderson che definì l'ateo come persona non molto intelligente* [...].

Ha sempre sostenuto che un non massone non è in grado di comprendere, e quindi di parlare, dell'indole della Massoneria, così come non è possibile spiegare a un nato sordo l'emozione percepita durante l'ascolto della 9° Sinfonia di Beethoven. Scrisse [...] *tale indole è il collante del massone per quel cemento dell'iniziazione che lega tutti i massoni del mondo e che è responsabile della straordinaria sopravvivenza dell'Ordine, attraverso secoli di persecuzioni e migliaia di grossolane deviazioni, senza*





*mai cambiare una virgola dei suoi princì -
pi fondamentali, i quali oggi sono moder -
ni come sempre e che si dimostrano popo -
lari anche e soprattutto con i giovani [...].*

*Concludeva: [...] se noi pretendiamo,
così come pretendiamo, che la nostra
Fratellanza sia universale, dobbiamo
accettare che esiste soltanto UNA
Massoneria. Essa ha poche regole del
gioco, che sono semplici, ma impegnative.
Chi preferisce usare regole diverse non
deve pretendere di appartenere alla
Massoneria universale.*

Il suo messaggio è chiaro e forte: la
libertà appartiene all'uomo come tale,
dove non c'è libertà non c'è Massoneria.
La verità deve essere ricercata dovunque
essa sia, e in qualunque forma ci appaia.
La Fratellanza non è solamente una condi-
visione spirituale di comuni ideali, ma è un
obbligo morale, costante e concreto, del
massone nei confronti di chi ha bisogno.

Ora Eduar Eugen Stolper, grande illu-
minato Fratello si è ricongiunto ai grandi
spiriti che qui, con Lui, onoriamo.

La morte è un fatto maestoso e solitario.

Ricordiamolo con amore, con commo-
zione, con devozione. Ricordiamolo per
la sua cristallina onestà, per la sua convin-
ta moralità, per la sua garbata riservatez-
za, per la sua generosa forza d'animo.

Ricordiamolo con quell'affermazione
del G.M. Ugo Lenzi, affermazione che
tanto amava e spesso ripeteva:

*La Massoneria è sempre esistita,
esiste e sempre esisterà.*

Cimitero del Verano, Roma.

19 settembre 2003





Segnalazioni editoriali

FULVIO CONTI

Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo.

Società editrice il Mulino, Biblioteca storica.

Bologna, 2003. pp. 457 € 24,00

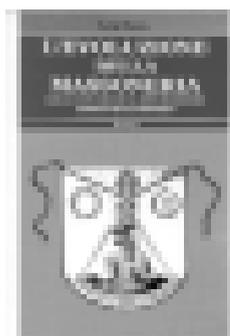
Alla massoneria molti associano oggi l'immagine di una lobby d'affari, o peggio. Ma a partire dall'Ottocento l'istituzione massonica in Italia ha svolto un ruolo importante: nel Risorgimento così come nel consolidamento dello stato unitario, sino al fascismo, che la mise al bando nel 1925. Una parte cospicua della classe dirigente liberale transitò per le logge massoniche. Il volume intende tracciare la storia della massoneria italiana nell'arco di questo periodo cruciale. Quanti erano gli affiliati? Qual era la loro estrazione sociale? In quali regioni la massoneria era più radicata? Qual era il suo progetto politico e sociale? Basandosi su una ricca documentazione inedita, l'autore fa luce su tali interrogativi e, seguendone passo passo le vicende, ricostruisce il ruolo del Grande Oriente d'Italia e delle altre obbedienze massoniche nella formazione dell'identità nazionale, nella campagna interventista, nell'avvento del fascismo. L'universo massonico diventa così una chiave di lettura per comprendere alcuni dei mutamenti sociali e politici che hanno interessato l'Italia fra Otto e Novecento.



Indice del volume:

Introduzione	7
I. <i>L'eclissi risorgimentale e la rinascita del Grande Oriente d'Italia</i>	17
(Dall'Età napoleonica alla Restaurazione. – Massoneria e Risorgimento. – Il Grande Oriente Italiano. – Ordini e riti dissidenti. – Torino contro Palermo. – Un gran maestro in camicia rossa.)	
II. <i>Verso Porta Pia</i>	61
(Da Torino a Firenze. – La gran maestranza di Lodovico Frapolli. – Gli statuti generali del 1867. – Fra Mentana e Porta Pia.)	
III. <i>L'unificazione delle obbedienze</i>	83
(«O rigenerarsi o perire». – La costituente di Roma del 1872. – Foto di gruppo. – «Libertà dei riti, unità di governo». – Da Mazzoni a Lemmi.)	

IV.	<i>La gran maestranza di Adriano Lemmi</i>	115
	(Il tesoro dell'ordine. – il rapporto con Crispi. – Gallofobia e difesa degli interessi nazionali. – «Creare e dirigere la opinione pubblica». – Logge e affiliati negli anni 1890-1900. – Il tramonto di un gran maestro.)	
V.	<i>Dalla crisi di fine secolo alla scissione del 1908</i>	149
	(L'elezione di Ernesto Nathan a gran maestro. – Un nuovo Grande Oriente. – La massoneria fra i due secoli. – Le dimissioni di Nathan. – La svolta democratica di Ettore Ferrari. – Le ragioni di un dissidio.)	
VI.	<i>Negli anni di Giolitti</i>	187
	(La nascita della Gran Loggia d'Italia. – L'irradiamento massonico nell'Italia giolittiana. – La stagione dei Blocchi popolari. – La guerra di Libia e la rottura fra massoneria e socialismo. – Il referendum nazionalista. – Le elezioni del 1913 e la scelta interventista.)	
VII.	<i>Dalla Grande guerra al fascismo</i>	245
	(Trincee interne. – Il congresso massonico di Parigi del 1917 e il ritorno di Nathan. – «O Fiume o morte!». – La massoneria, Giolitti e l'occupazione delle fabbriche. – Da Piazza San Sepolcro alla marcia su Roma. – Fascismo e massoneria.)	
VIII.	<i>Un profilo sociale della massoneria italiana</i>	321
	(Il partito della borghesia? – La condizione sociale e professionale dei massoni italiani.)	
	Note	355
	Indice dei nomi	445



LUIGI SESSA

L'evoluzione della Massoneria. Dagli Alti Gradi al Rito Scozzese Antico ed Accettato.

Bastogi Editrice Italiana, Biblioteca massonica.

Foggia, 1997. pp. 165. € 10,33

Proseguendo nel suo lavoro di ricerca storica ed esoterica sulla Massoneria, Luigi Sessa con questo studio affronta la problematica dell'evoluzione dell'Istituzione, dagli Alti Gradi al Rito Scozzese Antico ed Accettato.

La terminologia degli "Alti Gradi", infatti, che oggi è divenuta comune nell'ambito del Rito Scozzese, ebbe in passato un'estensione più ampia ed una data di nascita di sessant'anni anteriore alla fondazione del Rito.

Il contributo fondamentale che ci viene da questo studio è quello di diradare le nebbie che ancora avvolgono la tematica delle origini degli Alti Gradi e di ricostruire le vicende che portarono alla fondazione del Rito Scozzese.

LUIGI SESSA

Hiram e la Leggenda di Hiram. Simbolo dell'ideale muratorio maestro di perfezione.

Bastogi Editrice Italiana, Biblioteca massonica.

Foggia, 1997. pp. 102. € 9,30

E' la ricostruzione della figura storica di Hiram e della sua Leggenda nella tradizione liberomuratoria. Nel Terzo Grado, infatti, si racchiude il segreto massonico con la simbologia della morte del Maestro il quale rinasce nel nuovo iniziato.

Hiram, emblematico protagonista della Leggenda, signoreggia su tutti con la sua tempra morale e assurge a simbolo di fedeltà, saggezza e coerenza oltre che di intemerato spirito di giustizia, divenendo esempio di alta umanità e di ideale Maestro massone.

La Parola, di cui è depositario, costituisce l'idea-forza della iniziazione liberomuratoria, tesa a conseguire la Perfezione interiore e il Bene dell'Umanità.



LUIGI SESSA

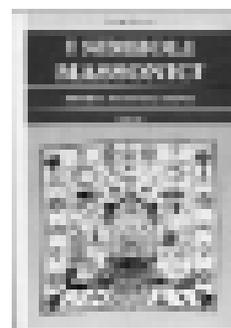
I simboli massonici. Storia ed evoluzione.

Bastogi Editrice Italiana, Biblioteca massonica.

Foggia, 2003. pp. 274. € 15,49

Un grande lavoro di ricerca, di rigorose comparazioni, di precisi riferimenti documentali, ha consentito l'elaborazione di questa Opera, forse unica nel suo genere, capace di offrire, se non un'analisi esaustiva su tutto lo scibile simbolico e ritualistico massonico, certamente un compendio ponderoso di risultanze rigorosamente testate e criticamente supportate, utili alla corretta comprensione delle fenomeniche delle applicazioni simbolico-ritualistiche della Libera Muratoria.

Un'impresa faticosa ma felicemente riuscita, finalizzata a suscitare l'attenzione e il necessario spirito critico attraverso cui l'osservazione della complessa realtà massonica possa svolgersi senza sviste, senza ombre, senza deviazioni e possa consentire di vedere le cose nella loro giusta luce e realtà per poterne riconoscere l'autentica natura e apprezzarne il loro giusto valore ideale e pratico.





LUIGI SESSA

La Massoneria. L'antico mistero delle origini. Un'analisi precisa e completa delle problematiche e delle fonti.

Bastogi Editrice Italiana, Biblioteca massonica.

Foggia, 1997. pp. 194. € 13,94

In questo volume, nuova edizione del precedente di analogo titolo, nell'affrontare la questione delle origini della Libera Muratoria, l'Autore passa in rassegna le più diffuse teorie sull'argomento sottoponendole a rigoroso vaglio critico. Viene, inoltre, approfondito lo studio sulla genesi delle Istituzioni liberomuratorie e, infine, viene delineato l'ambito iniziatico specifico liberomuratorio.

L'opera contiene una Appendice monografica sulle Corporazioni Romane, Bizantine e Medioevali e questa nuova edizione, in particolare, si arricchisce di una ulteriore Appendice monografica sulla introduzione del Trigradualismo nella Libera Muratoria.



LUIGI SESSA

La questione dei Landmarks

Presentazione di Armando Corona.

Bastogi Editrice Italiana, Biblioteca massonica.

Foggia, 1993. pp. 75. € 6,20

... A chiunque si interessi di Massoneria, soprattutto di quella speculativa, non è mai sfuggita l'esigenza di un maggiore chiarimento ad un problema posto sin dalla pubblicazione delle Costituzioni di Anderson, che ha condizionato i diversi significati assunti dalla storia dell'Istituzione dal 1717 ad oggi, a seconda, appunto, della interpretazione che si dava o si voleva attribuire ai Landmarks.

In questo ambito lo studio del Fr. Luigi Sessa, che mi sento veramente lusingato di presentare, colma una grave lacuna sul piano storico e dottrinario, impostando in termini razionali e scientifici il problema, mediante la ricerca e la comparazione di documenti originali e fondamentali.

(dalla presentazione di Armando Corona)

A CURA DI ROBERTO ORTOLEVA E FERDINANDO TESTA

Psicosi e Creatività. Le storie che curano.

Atti del Convegno internazionale "Le storie che curano, psicosi e creatività" Catania, maggio 2002.

Edizioni La Biblioteca di Vivarium.

Milano, 2003. pp. 168 € 14,00



I temi della pazienza e della speranza, della sapienza e della capacità ermeneutica da parte del terapeuta fanno da denominatore comune ai contributi del Convegno "Le storie che curano, psicosi e creatività" tenuto a Catania nel maggio 2002.

"Il terapeuta (...) deve avere la pazienza di aspettare che il tempo e lo spazio arrivino a contenere i comportamenti e le immagini patologizzanti che si presentano nei suoi incontri" scrive F. Testa; e di pazienza parla anche L. Perez riferendosi al racconto dei sette dormienti di Efeso tratto da una sura del Corano. La speranza per nuove soluzioni può diventare terapeutica anche nel caso di pazienti psicotici, ci ricorda D. La Barbera.

"La sapienza", scrive R. Ortoleva, facendo riferimento al simbolo del sale, "è una metafora di trasformazione ben presente al terapeuta"; e C. Stroppa invita a "vedere dentro, scorgere i miti di fondo che sorreggono l'esistenza".

R. Mercurio si interroga su come avvicinarsi all'intenso stato di creatività della psiche oggettiva senza perdere la capacità di riflettere su ciò che succede, di dialogarci e interagirci.

Il "filo rosso" comune a tutti gli interventi è comunque la riaffermazione della necessità di uno spazio creativo nel lavoro con i pazienti (E.V. Trapanese). Diventa creativo anche il "poter immaginare una mente oltre il silenzio acustico" (M. Di Renzo).

P. Ancona precisa però che creatività "non significa instillare il furore creativo nella persona sofferente" e, citando Jung, egli ci ricorda che: "La vera creatività non è una scelta estetica, ma una scelta etica".

FRANCO FERRAROTTI

La convivenza delle culture. Un'alternativa alla logica degli opposti fondamentalismi.

Edizioni Dedalo srl, Nuova Biblioteca Dedalo /257 serie "Nuovi saggi".

Bari, 2003. pp. 131. € 14,00



In un mondo come l'attuale, in cui opposti fondamentalismi si affrontano con esiti distruttivi e comportamenti criminali secondo una tragica logica che li rende necessari gli uni agli altri, questo libro afferma la necessità del dialogo fra le culture come condizione essenziale di progresso civile, denuncia il pericolo di offrire coperture pseudo-religiose alle iniziative del terrorismo internazionale, chiarisce che nelle condizioni odierne dell'umanità vivere significa convivere e che nessuno può vincere ma solo convincere. Contrariamente a quanto sostenuto da analisti politici asserviti agli interessi dominanti e da giornalisti superficiali e irresponsabili che sfruttano l'emotività e le paure del pubblico per i loro best-seller, in

queste pagine il lettore troverà la dimostrazione conclusiva che non si dà alcuna fatalità con riguardo lo scontro fra le civiltà o la decadenza dell'Occidente. Alla convivenza delle culture non vi è alcuna alternativa positiva. Le sole alternative al dialogo sono, come l'Europa ha già sperimentato sulla propria pelle nel secolo ventesimo, l'organizzazione burocratica dello sterminio e la sinistra industria del delitto.



GABRIELLA POMA

Le istituzioni politiche del mondo romano

Edizioni Il Mulino, *Itinerari*.

Bologna, 2002. pp. 247. € 14,00

Uno studio delle istituzioni politiche del mondo romano può rivestire più di un interesse: in primo luogo, può chiarire come si siano venuti formando alcuni istituti che ancor oggi, seppure in diversa forma, sono presenti nel mondo contemporaneo; in secondo luogo, può costituire lo spunto per far riflettere sui legami che esistono tra una società e le sue istituzioni. Roma non ebbe una costituzione scritta, la sua forma istituzionale venne elaborata nel tempo, attraverso norme consuetudinarie che contenevano indicazioni sui comportamenti sociali e sul funzionamento delle strutture, e attraverso provvedimenti legislativi, assunti a mano che vicende di lunghissimo periodo trasformarono quel piccolo villaggio che era la Roma delle origini in centro di un immenso impero, imponendo adeguamenti e innovazioni.

Indice del volume: Introduzione. - I. L'età monarchica. II. L'età repubblicana. - III. L'età imperiale. - IV. L'età tardoantica. - Cronologia. - Bibliografia. - Indice analitico.



ICILIO MISSIROLI

Lotte forlivesi per la libertà (1831-32)

Note introduttive di Roberto Balzani e Maurizio Ridolfi. Postfazione di Elio Santarelli.

Società Editrice "Il Ponte Vecchio". Collana *Storie*. Saggi e ricerche. Cesena, 2003. pp. 171. € 13,00

Lotte forlivesi per la libertà offre enormi spunti anche per una storia sociale della strana rivoluzione di quel primo Ottocento. La ricostruzione minuziosa di fatti, profili, opinioni, che Missiroli consegna al mondo dell'erudizione locale, quasi a metà degli anni Trenta, costituisce di per sé una fonte preziosa. Il giudizio equilibrato dell'autore, il suo sforzo di attenersi ad una dimensione cronologica della vicenda, rendono il suo studio un elemento ineludibile per chi voglia affrontare il "nodo", ancora tutto da sciogliere nei dettagli e nelle conseguenze, del 1831-32 romagnolo.

(dalla nota introduttiva di Roberto Balzani)

Missiroli tende a valorizzare i fattori endogeni del moto scoppiato nelle Legazioni, riconducendolo ai fermenti seguiti alla morte di Pio VIII e al diffuso malcontento sociale presente nello Stato della Chiesa per mali ormai cronici (l'amministrazione della giustizia, l'educazione pubblica, la fiscalità). In questo senso, si tende a rimarcare la natura popolare e non solo borghese e aristocratica del moto, al punto tale, osserva Missiroli, da permettere "quella fusione di intenti che in Romagna fu raggiunta più che in altri luoghi".

(dalla nota introduttiva di Maurizio Ridolfi)

HONORÉ DE BALZAC

Il capolavoro sconosciuto

Pierre Grassou

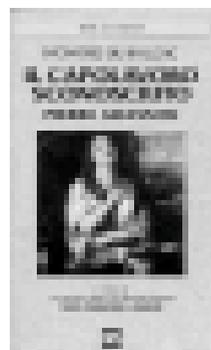
A cura di Giovanni Greco e Davide Monda. Testo francese a fronte.

Biblioteca Universale Rizzoli.

Milano, 2002. pp. 215. € 9,50

Il capolavoro sconosciuto di Honoré de Balzac, racconto breve ma di straordinaria e singolare densità, rappresenta un vero e proprio mito letterario, che ha fra l'altro suscitato riflessioni ed emozioni profonde nelle menti di numerosi protagonisti del Novecento.

In effetti, dall'instancabile Cézanne all'insaziabile Picasso - che ne illustrò da par suo una storica edizione -, da Croce, da Ernst Robert Curtius a Italo Calvino, molti sono gli interpreti che, sebbene con formazioni e intenzioni alquanto diverse, hanno meditato produttivamente su questo testo, concentrandosi in special modo sul suo protagonista, il pittore Frenhofer, un genio quanto mai travagliato che sembra profetizzare l'astrattismo e l'informale. E ancora, pensando alle più felici rielaborazioni di queste pagine balzachiane, ricordiamo lo splendido film di Jacques Rivette, La bella scontrosa, in cui questo protagonista del grande cinema contemporaneo ha reinventato mirabilmente i tormenti e gli entusiasmi creativi e affettivi di Frenhofer. Se dunque Il capolavoro sconosciuto può considerarsi una sorta di tragedia della pittura contemporanea, il racconto intitolato Pierre Grassou, che viene pubblicato qui di seguito, ne rappresenta invece l'amara commedia, tanto riuscita quanto sarcastica.



GIORGIA TOTOLA

Donne e follia nell'epica romana. Virgilio Ovidio Lucano Stazio.

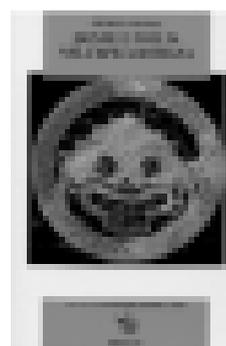
(con un CD di immagini, musiche e testi)

Mimesis Edizioni.

Milano, 2002. pp. 86. € 13,00

Il tema della follia nell'età antica è stato studiato prevalentemente a partire dalla tragedia greca ed in chiave maschile.

Donne e follia nell'epica romana sposta radicalmente la prospettiva sul mondo latino e sull'elemento femminile: una scelta audace ed inedita, che offre ampi stimoli alla ricerca.



A partire dalle descrizioni delle manifestazioni di invasamento femminile lasciateci da scrittori come Virgilio, Ovidio, Lucano e Stazio, l'autrice, usando gli strumenti della psicologia transculturale, ricostruisce in profondità un fenomeno dalle vaste implicazioni politiche e sociali, proponendo inoltre interessanti confronti con i riti di possessione tuttora presenti presso alcune culture asiatiche, africane e americane.

Il libro è accompagnato da un CD-ROM multimediale, ricco di immagini e musiche originali.



OSWALD SPENGLER

Eraclito

A cura di Maurizio Guerri

Mimesis Edizioni, *I cabiri*.

Milano, 2003. pp. 127. € 8,00

L'universo dei pensieri di Eraclito visto nella sua unità si presenta come un poema maestoso, come una tragedia del cosmo che, per la sua forza sublime, appare degna delle tragedie eschilee. Il pensiero di un'incessante contesa che dura dall'eternità e che forma il contenuto stesso della vita cosmica, in cui governa una legge sovrana e si conserva in armoniosa regolarità, è una creazione dell'arte greca alla quale Eraclito

si è avvicinato assai più che non alla scienza naturale in senso stretto.

Ci è rimasto un ultimo pensiero in cui vediamo Eraclito nell'atto di abbracciare con lo sguardo il mondo e gioire della leggerezza, dell'innocenza, dell'assoluta mancanza di sofferenza nello spettacolo nel suo divenire e operare: "La vita è un fanciullo che gioca, che sposta i pezzi sulla scacchiera: reggimento di un fanciullo".

Oswald Spengler



ALEXANDRE KOYRÉ

Filosofia e storia delle scienze

Mimesis Edizioni, *Epistemologia*, a cura della Associazione Culturale "Louis Althusser", collana diretta da Maria Turchetto.

Milano, 2003. pp. 89. € 13,00

Alexandre Koyré è maestro riconosciuto della storia delle idee filosofiche, scientifiche e religiose. Ha affrontato, attraverso l'analisi minuziosa delle idee del passato, nodi teorici e di filosofia della storia ancor oggi essenziali. Gli studi e gli interventi di questo volume delineano una delle preoccupazioni costanti dell'autore: la trasformazione che il pensiero scientifico - nato nell'intreccio delle attività umane e tale da esercitare un effetto su di esso - impone al nostro modo di pensare la realtà e il nostro posto in essa.

Si ritrovano in quest'ottica i grandi temi delle opere più note di Koyré: la matematizzazione della natura, l'infinità dell'universo, la rottura del Cosmo antico e medievale.

A CURA DI MARCO VOZZA*Lo sguardo di Eros*

Con un saggio di Jean-Luc Nancy

Mimesis Edizioni, *Itinerari filosofici*, collana diretta da Pierre Dalla Vigna e Sandro Mancini.

Milano, 2003. pp. 126. € 11,00

Da Platone a Simmel, da Aristotele ad Hannah Arendt, anche la filosofia non ha potuto fare a meno di interrogarsi sulla forza irresistibile dell'erotismo e delle passioni carnali. Ed è l'idea stessa di bellezza che dall'erotismo muove e che viene a porsi al centro di una riflessione in cui sessualità e sensualità paiono più che mai intrecciarsi al tema della libertà.

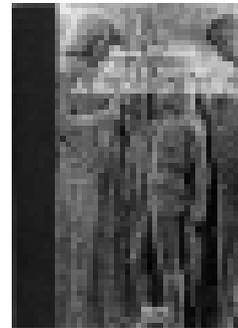
**BENT PARODI***Miti e storie della Sicilia Antica*In appendice: *I misteri di Demetra*, di Anna Maria Corradini. A cura di Pietro Cavallotti.Moretti & Vitali editori. Collana *Andar per storie*, 24.

Bergamo, 2003. pp. 154 € 15,00

La Sicilia è terra fertile di miti e misteri. L' "isola del sole" omerica è sempre stata, in virtù della sua posizione, al centro del Mediterraneo, fecondissimo crocevia culturale. Punto d'incontro tra la civiltà ellenistica e quella romana, in età imperiale fu uno dei principali centri di diffusione della religiosità egizia, luogo privilegiato di importazione del culto di Iside e di Serapide.

Ma il principale mito siciliano è autoctono e risale all'età arcaica. Molto prima dell'arrivo di Greci e Cartaginesi, nacque a Enna un culto della Grande Madre, del quale rimangono tracce evidenti anche nella civiltà cristiana, fino ai giorni nostri. La specificità del mito siciliano sta nell'assoluta assenza dell'elemento maschile nell'atto di creazione del cosmo. Fu il sorriso della Dea, secondo il racconto di Diodoro Siculo, a generare il mondo. La successiva identificazione della Grande Madre siciliana con la divinità greca Demetra non modificò l'originalità e la sostanza del rito, che ogni anno celebrava la rinascita primaverile della natura. E d'altronde proprio ai Siciliani, prima ancora che agli Ateniesi, Demetra donò il segreto dell'agricoltura.

Al complesso e affascinante mondo mitico e misterico della sua terra d'adozione Bent Parodi ha dedicato anni di studi e passionante ricerche. I saggi qui raccolti offrono un'ampia panoramica su diversi aspetti dell'antica cultura siciliana mettendone in luce gli elementi che mantengono un marcato carattere d'attualità.





A CURA DI ANNA MARIA CORRADINI

Archivio Storico Famiglia Piccolo di Calanovella

Edizioni Fondazione Famiglia Piccolo di Calanovella Capo d'Orlando e Publiscula Editrice. I Quaderni dell'Almagesto, Collana diretta da Aurelio Pes. Palermo, 2002. 2 voll. € 40,00

La storia dei Gattopardi siciliani è raccontata attraverso l'epistolario inedito della famiglia Piccolo di Calanovella. Attorno ai più noti Guseppe Tomasi di Lampedusa, autore del "Gattopardo", e del poeta Lucio Piccolo, suo cugino (erano figli di sorelle), ruotano le figure di tutti i loro parenti: nonni, zii, nipoti, che con le loro lettere rappresen-

tano una testimonianza unica di quattro generazioni delle più importanti famiglie dell'aristocrazia siciliana, in un periodo che si sviluppa dalla fine dell'Ottocento fino al primo cinquantennio del Novecento.

Oltre alle lettere dei Piccolo, infatti, l'epistolario ne comprende moltissime altre, appartenenti a personaggi che avevano rapporti anche di lontana parentela o amicizia. Scandali, storie di vita quotidiana, amori, drammi, si snodano sullo sfondo di avvenimenti storici e tragici come, ad esempio, i due conflitti mondiali o il terremoto di Messina.

Rivive la Palermo dei Florio, nel massimo del suo splendore; ed ancora vanno ricordate le splendide descrizioni di luoghi, di città, di angoli paesaggistici, ormai dimenticati, modificati, non più esistenti, non solo di Palermo, ma anche di Roma, di Firenze, di Torino, di Londra, di Parigi e di molte altre località dove i vari componenti della famiglia si trovavano.



ALEXIAN SANTINO SPINELLI

Baro romano drom

La lunga strada dei rom, sinti, kale, manouches e romanichals. Meltemi Editore, *Poetiche*. Roma, 2003. pp. 191. € 17,00

Ricostruire le vicende della popolazione romaní - rom, sinti manouches, kale e romanichals, con i loro numerosi e diversificati sottogruppi, detti anche comunità romanès - è certo impresa ardua, per le scarse testimonianze scritte e le difficoltà relative alla loro interpretazione. D'altra parte, tale impresa si rivela assolutamente indispensabile per demolire stereotipi negativi e luoghi comuni che ormai associano tale

popolazione esclusivamente a situazioni di degrado e illegalità, e per riuscire a confrontarsi senza pregiudizi con una complessa realtà umana e culturale. Il libro si divide in sei parti: la prima riguarda l'aspetto storico, dalla preistoria fino all'azione politica e sociale dei giorni nostri, ed evidenzia le strategie e gli eventi più significativi che hanno coinvolto la popolazione romaní nel lungo percorso dalle regioni a nord-ovest dell'India al mondo occidentale, attraverso la Persia, l'Armenia e l'Impero bizantino; la seconda parte affronta l'analisi della popolazione romaní sotto il profilo demografico e dell'autodeterminazione, descrivendo quel mosaico

co variegato e ricchissimo formato da diversi gruppi e dalle varie comunità; la terza concerne gli aspetti socio-economici generali; la quarta la lingua romaní; la quinta si occupa della cultura romaní intesa in senso antropologico e l'ultima riguarda l'arte romaní nelle sue principali espressioni.

ALEXIAN GROUP

*Romanó Drom - Carovana Zingara - Gypsy Caravan
Musica Romaní D.O.C.*

Prodotto da Massimo Monti & Valerio L. Meletti.

Distribuzione Musicisti Associati Produzione M.A.P.



1. *Phralipé* (S. Spinelli)
2. *Romanó Bravalipé* (S. Spinelli)
3. *Rom Romurè* (S. Spinelli)
4. *Bi Thèm* (S. Spinelli)
5. *Bi kriss* (S. Spinelli)
6. *Danza Zingara* (S. Spinelli, M. Serban)
7. *Romanó Drom* (S. Spinelli)
8. *Mri romrí, mri Éhavé* (S. Spinelli)
9. *Malay Gypsy* (T. Cecere)
10. *Chavó tar i bravàle* (S. Spinelli, M. Serban)

Musiche, testi, arrangiamenti e direzione delle esecuzioni: Alexian (Santino Spinelli)

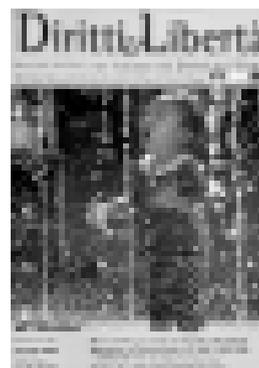
DIRITTI & LIBERTÀ

Rivista della Lega Italiana dei Diritti dell'Uomo

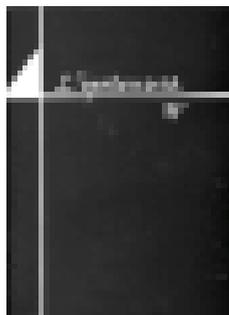
LIDU - Onlus - Membro della *Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme*

Anno 1 - numero 2 - settembre 2003 - Sped. abb. post. art. 2
(DRT/DCB/BO)

- ◇ G. Morrone, *L'Editoriale*
- ◇ *Il punto*
- ◇ Il Principe in Repubblica
- ◇ A. Panaino, *Alcuni "dotti" pregiudizi su Oriente e Occidente*
- ◇ G.L. Spada, *Educazione all'intercultura nelle aule scolastiche*
- ◇ P. Chiozzi, *E' sufficiente che un Papa chieda scusa?*
- ◇ M. Missere, *Diritto alla salute nell'ambiente di lavoro*
- ◇ *Perchè aderire: alcune domande a Massimo Teodori*



HIRAM
4/2003

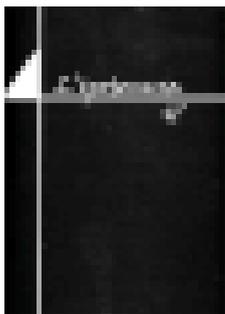


L'IPOTENUSA

Edito a cura del Centro di Documentazione Ipotenusa - Pinerolo

Quinta serie - numero 1 - Solstizio d'Inverno 2002

- ◇ M. Raffo, *Presentazione*
- ◇ *Saluto del Gran Maestro del G.O.I.*
- ◇ *Saluto del Presidente del Collegio Circostrizionale dei MM.VV. del Piemonte e della Valle d'Aosta*
- ◇ *Ricordo di Riccardo Sacco*
- ◇ R. Sacco, *Prognostica; Buon Anno!*
- ◇ A. De Pinedo, *La società civile e la mondializzazione; Libertà*
- ◇ G. Callisto, *Amore*
- ◇ A. Comba, *Massoneria, un progetto d'identità laica*
- ◇ M. Ponte, *Le avventure di Pinocchio*
- ◇ D. Candellero, *Il senso del tragico, il dolore e la morte*
- ◇ G. Maccari, *Il Caduceo*
- ◇ M. Raffo, *La simbologia della croce*
- ◇ P. Gardiol, *Appunti per un ... "Galateo" Massonico*
- ◇ P. Accusani, *Il concetto di Tradizione*
- ◇ Slíva, *Solstizio d'Inverno*
- ◇ J.F. Newton, *Quando un uomo è Massone?*



L'IPOTENUSA

Edito a cura del Centro di Documentazione Ipotenusa - Pinerolo

Quinta serie - numero 2 - Solstizio d'Estate 2003

- ◇ M. Raffo, *Editoriale*
- ◇ P. Danesino, *Coscienza e sincerità*
- ◇ M. Raffo, *Vicende libero muratorie in Pinerolo nei secoli XVIII e XIX*
- ◇ L. Sacchi, *La morte della metafisica, ovvero viaggio intellettuale di un massone*
- ◇ D. Candellero, *I misteri orfici*
- ◇ G.G., *Alla gloria del Grande Architetto dell'Universo*
- ◇ V. Gaito, *Massoneria tra passato e futuro*
- ◇ P. Accusani, *I quattro viaggi nell'iniziazione dell'apprendista; Note, Lettere, Commenti, Massime*
- ◇ G. Callisto, *Simbolo e Simbolismo*
- ◇ M. Raffo, *Considerazioni sulle avventure di Pinocchio*
- ◇ G. Cacopardi, *Tradizione sì e no, Della virtù; Della democrazia*
- ◇ *Scambi; Vita nell'Ordine*
- ◇ P.A., *Ginevra chiama Torre Pellice*
- ◇ *Rito Scozzese Antico ed Accettato*
- ◇ M.M. Brighenti, *Il XVIII Grado Principe Rosa+Croce*



Recensioni

A CURA DI FERDINANDO TESTA E ROBERTO ORTOLEVA

La Psiche e gli archetipi dello Spirito

Ed. Moretti & Vitali

Bergamo, 2003. pp. 188. € 17,00

Il volume *La Psiche e gli archetipi dello Spirito*, a cura del dott. Ferdinando Testa e del dott. Roberto Ortoleva, è una raccolta di dodici saggi scritti da diversi studiosi che hanno come filo comune l'interesse, la conoscenza e la comprensione del mondo della Psiche nelle sue molteplici e variegate manifestazioni: religiose, psicoanalitiche, storiche, letterarie, antropologiche ed esoteriche.

La Psiche in una visione junghiana si pone come la matrice originaria da cui poi si diramano le diverse linee ed intrecci del cosmo; diventa la *magna materia* che nutre, alimenta e irriga di *libido* i fenomeni dello spirito e del corpo. In tale concezione, la Psiche rappresenta l'unione degli opposti e contiene al suo interno la compresenza della coscienza e dell'inconscio, di ciò che è razionale ed irrazionale, la luce e l'ombra, ma soprattutto contiene una dimensione prospettica e finalistica, facendo del senso un elemento filosofico importante per sopportare gli enigmi della vita.

In tale volume il lavoro della Psiche si snoda in diversi ambiti, ma avendo possibilmente come filo comune la ricerca dell'ignoto associato al tema dell'amore e della conoscenza. La conoscenza per il *pathos* che cattura il disagio mentale a cui ci si può accostare attraverso la dimensione del racconto e dell'interpretazione della sfera onirica, come ben sapevano ed insegnavano gli antichi greci; la ricerca del Graal come metafora del processo di individuazione e della bellezza dell'eternità che ha sempre catturato ed affascinato l'animo umano e la psiche collettiva. La dimensione archetipica si pone in tale volume come strada maestra per collocare gli eventi ed il fenomenico oltre il personale affacciandosi sulla sfera dell'invisibile e dei "maestri del passato" come depositari di una ricchezza esoterica e della Tradizione misterica e simbolica.

Il viaggio nei simboli e nelle immagini della psiche collocano la prospettiva dell'anima alla ricerca dello spirito in una unione alchemica in cui l'unità esiste accanto alla molteplicità e l'istinto creativo domina la scena nella misura in cui guida la ricerca dell'uomo verso la scoperta di terre inesplorate, di sazi immaginali e di tempi ciclici.

Il mito rappresenta in tale volume la cornice epistemologica ed il retroterra storico su cui si calano i saggi presenti, affondando le radici in tutto ciò con la consapevolezza che non sempre il detto ed il visibile rappresentano le istanze della vita e dei misteri della Psiche. Con tale consapevolezza gli autori esplorano aree spesso lasciate ai margini per pregiudizio storico o per pura speculazione metafisica, restituendo al vaglio del

pensiero e all'analisi psicologica e poetica temi ed argomenti con una ricca tradizione analogica, immaginale e simbolica discostandosi da falsi modelli o da mode passeggero ed effimere di inizio millennio. Risulta importante pertanto cogliere le connessioni psicologiche e simboliche in una visione psicodinamica, archetipica ed immaginale, dove gli eventi che accadono a livello individuale e collettivo possono essere letti e compresi come aspetti del mondo della Psiche lungo un itinerario che conduce alla strada della individuazione, ovvero al divenire del processo socratico: *divieni ciò che sei*.

Il libro si colloca lungo la scia del pensiero simbolico recuperando il terreno della dimensione spirituale, questa ultima intesa non in una specifica confessione religiosa, ma come energia numinosa che cattura e penetra nella coscienza. L'incontro con una forza irrazionale e numinosa come quella spirituale, in tutte le culture, rappresenta una tappa obbligatoria con cui la coscienza dell'io è costretta a confrontarsi per trasformarsi ed arricchirsi con i paradossi, gli enigmi e le contraddizioni dell'invisibile e di ciò che è oltre il contingente.

Riguardare gli eventi che accadono in una visione simbolica ed immaginale ha permesso agli autori del libro di evidenziare la complessità del fenomenico, cogliendo uno dei molteplici sensi e significati legati all'unione tra la sfera individuale e quella collettiva, tra il *pathos* e l'*eros*, tra il disagio esistenziale e la ricerca della scintilla divina presente nell'animo umano.