

# HIRAM



## Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 4/2008

---

• EDITORIALE

*Equinozio di Autunno - XX Settembre 2008* 3  
*Autumnal Equinox - September XX 2008* 6  
Gustavo Raffi

*Elagabalo e il culto della pietra di Emesa* 9  
Andrea Gariboldi

*Dante, Babele e noi* 31  
Giuseppe Cacopardi

*L'Arte del Silenzio: mescolando zolle e nuvole...* 37  
Giovanni Greco

*Siamo figli delle stelle* 45  
Bent Parodi di Belsito

*Le ceneri del diritto: a proposito di un libro di M.L. Ghezzi* 53  
Giulio Giorello

*Il diritto canonico contro la Massoneria* 59  
Luca Irwin Fragale

*Su viaggiatori massoni d'Europa sensibili alle grazie di Bologna* 67  
Davide Monda

*"AGITE SULLA SQUADRA, RAGAZZI! SIATE RETTI!"* 83  
Diane Clements

• SEGNALAZIONI EDITORIALI  
• RECENSIONI

99  
110



---

## HIRAM, 4/2008

**Direttore: Gustavo Raffi**

**Direttore Scientifico: Antonio Panaino**

**Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino**

**Vicedirettore: Francesco Licchiello**

**Direttore Responsabile: Giovanni Lani**

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

### Comitato Scientifico:

**Presidente: Orazio Catarsini** (Univ. di Messina)

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

### Collaboratori esterni:

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

### Corrispondenti esteri:

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

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

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

**Art director e impaginazione:** Sara Circassia

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

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

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

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

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

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

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

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

### **ABBONAMENTI:**

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

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

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

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

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

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

---

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

[www.grandeoriente.it](http://www.grandeoriente.it)

di Diane Clements

Direttrice della Biblioteca e del Museo della Gran Loggia Unita d'Inghilterra

## Equinozio di Autunno - XX Settembre 2008\*

Lessing nei suoi *Dialoghi Massonici*, con molta chiarezza, sottolinea come i Liberi Muratori non possono deviare in nessun modo dal loro impegno, scadendo in quello che noi chiamiamo profanità. Sarebbero fonte di ridicolo e compassione.

Di ridicolo per il loro fallimento e di compassione per non aver saputo lasciare – come diceva il Fratello Baden Powell – “il mondo migliore di come l’avevano trovato”.

Lessing aveva ragione allora e ha ragione anche nel presente.

La Libera Muratoria, oggi, non può e non deve deviare dal proprio secolare impegno. Non può, in nessun modo, vivacchiare su di un passato glorioso. Non può limitarsi a vantare la sua storia. Non può

solo ostentare quelle conquiste che sono state il suo vanto e che sono diventate patrimonio dell’Umanità. Ciò non è sufficiente. Altro richiede il tempo presente. Altro è necessario nel momento in cui - a tutti gli uomini di buona volontà, di retto pensiero e di buoni costumi - si presentano sfide di straordinaria portata. Sono sfide - basta leggere i giornali e seguire i *networks* per rendersene conto - che riguardano le aspettative, i comportamenti e le speranze di un mondo in radicale trasformazione.

È una trasformazione che, spesso, ha i caratteri di una crisi. È una crisi sociale che riguarda sia l’opulenta realtà occidentale che le povere realtà del Terzo Mondo. È una crisi esistenziale che attanaglia gli

---

\* An English version of this talk is published at p. 6.



uomini che non sanno più chi sono, da dove vengono e dove vanno. E che vorrebbero saperlo.

È una crisi ancora – interiore ed esteriore – che non trova adeguata risposta nelle dottrine religiose, filosofiche e politiche. E, non trovando risposta, si trasforma o nel delirio consumista o nell'aggressività verso il più debole. Entrambe sono forme estreme – e tra loro complementari – di disagio e di drammatica impotenza.

Questo fa sì che, ovunque, dilaghino conflitti. Che ovunque la violenza assuma i brutali caratteri dell'ovvio. Che ovunque la tolleranza lasci il posto alla protervia del più forte. Protervia che scorge nell'altro – nel diverso – non il Fratello da comprendere, aiutare e correggere (se necessario), ma il nemico da vincere e distruggere. La stessa scienza – a cui l'uomo aveva affidato il sogno di un processo egualitario e progressivo – rischia di trasformarsi in un meccanismo fine a stesso. Rischia di diventare un idolo a cui sacrificare per avere in cambio l'illusione di una potenza vana e illusoria: non per l'uomo ma contro l'uomo. Non per essere, ma per avere.

A fronte di tutto questo, i Liberi Muratori non possono fare orecchie da mercante. Non possono nascondersi. Non possono mostrarsi pavidi e inerti se vogliono nuovamente riappropriarsi di un ruolo storico da parecchio tempo presente solo nella



memoria. Così come non possono uscire dalle spelonche del segreto – in cui per tanti anni, paurosamente, si sono rintanati – per trincerarsi nella torre d'avorio di una superiorità che non possiedono. E non possono neppure – come troppo spesso accade – considerare l'Istituzione Massonica come un'azienda da conquistare con pacchi di deleghe o un partito politico da scalare con mucchi di tessere: senza esitare a

ricorrere al peggior arsenale di un passato che si vuole dimenticare. Per sempre. E sia ben chiaro che questo è un punto di non ritorno. Dimenticarlo equivarrebbe a tradire il messaggio liberomuratorio.

Questi comportamenti – che spesso si trincerano nel più vile anonimato – non devono trovare cittadinanza all'interno di una Libera Muratoria che ha riconquistato – con estrema fatica – una credibilità sociale e un prestigio culturale. Essi rappresentano un cancro che – se non viene eliminato con decisione – la divora dall'interno, svuotandola di significato e rendendola come diceva Lessing oggetto di compassione e di ridicolo. Viene da pensare – parafrasando la famosa frase di D'Azeglio – che "Fatta la Massoneria, bisogna rifare i Massoni". Significa che bisogna ritrovare – ad ogni costo e a prezzo di ogni sacrificio – una più alta Coscienza Massonica nel concepire la Libera Muratoria come una educazione permanente alla vita spirituale e



civile, come uno straordinario laboratorio di idee e come una entusiasta moltiplica di iniziative sociali, culturali e formative.

I Liberi Muratori devono accettare questa sfida. Devono assumersi il compito e la responsabilità della denuncia e, nel contempo, l'impegno della risposta. Devono gridare a tutti – come hanno fatto in passato – la loro fede nella dignità dell'uomo, il loro amore per la libertà, la loro vocazione alla tolleranza, la loro assoluta convinzione nell'ugualitarismo.

Praticandoli, s'intende, in prima persona. Cosa questa che non sempre, purtroppo, avviene: con esiti nefasti.

Devono impegnarsi, a fondo, per essere l'esempio vivente e operante – all'interno e all'esterno dell'Ordine - di come potrebbe essere il mondo in cui tutti vorrebbero vivere: in pace, in concordia e in onestà. Devono moltiplicare i loro sforzi per quella solidarietà che non coincide con la pietà, ma con la disponibilità a condividere risorse, intelligenza e felicità. E magari anche un sorriso.

Gli strumenti non mancano.

Hanno dalla loro l'eredità millenaria della Tradizione Esoterica che - nell'Iniziazione - vede la scelta militante di un uomo che dubita e ricerca: per avvicinarsi alla Verità.

Hanno dalla loro quell'acuta sensibilità per tutti coloro che soffrono spiritualmente, moralmente ed economicamente. Una

sensibilità che li ha sempre posti a fianco di coloro che erano soli, scherniti e derisi. Una sensibilità che li ha visti lottare per la libertà ovunque venisse conculcata e vilipesa. Hanno dalla loro l'entusiasmo di tutti quegli uomini che credono nella Fra-

tellanza Universale:

senza limiti di religione, cultura, appartenenza geografica e condizioni economiche.

Questo deve essere il solenne e rinnovato impegno di tutti i Liberi Muratori nel giorno in cui il Grande Oriente d'Italia celebra i sessant'anni di una Costituzione che ha fatto dell'Italia – anche grazie al contributo della Massoneria - un Paese maturo, libero e democratico. Così, libera, matura e democratica, deve poter diventare l'umanità tutta.

Certo, non è facile. Certo, molti sono gli ostacoli.

Ma questi si dissolveranno se manterremo in noi, Liberi Muratori, quella certezza – dirompente ed irresistibile – che Pablo Neruda ha espresso in una indimenticabile frase poetica: "Potranno tagliare tutti i fiori, ma non fermeranno mai la primavera".

La nostra primavera, aggiungo con orgoglio.



## Autumnal Equinox - September XX 2008

by Gustavo Raffi

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

Lessing, in his *Masonic Dialogues*, very clearly underlined that the Free Masons cannot deviate in any way from their commitment, going down to what we call profanity. This would generate ridicule and pity.

Ridicule for their failure, and pity for failing to leave – as Brother Baden Powell said – “the world better than they found it”.

Lessing was right then, and still is.

The Free Masonry today cannot – and must not – deviate from its century-old commitment. It cannot, in any way, get along thanks to a glorious past. It cannot limit its action to boasting its own rich history. It cannot only show off those conquests that were its source of pride, and that have become the heritage of mankind. Yet this is not enough. The present time requires something more. More is needed

at a time when all men of good will, upright thought and good customs, need to face challenges of outstanding importance. Challenges concerning the expectations, the behaviours, and the hopes of a world undergoing a radical transformation. It is sufficient to read the papers and watch networks programmes to realise it.

Such transformation often takes on the features of a real crisis. It is a social crisis, concerning both the affluent western world and the poor third-world countries. It is an existential crisis gripping men, who no longer know who they are, where they come from, or where they are going to. And they would like to know.

It is also an internal and external crisis, which does not find proper answers in religious, philosophical and political doctrines. Since it does not find a proper



answer, such crisis transforms itself either into the consumer's culture delirium, or into aggressiveness towards the weaker. Both are extreme and complementary forms of malaise and dramatic powerlessness.

This leads to the spread of conflicts everywhere. Everywhere violence takes on the brutal characteristics of what is obvious. Everywhere tolerance leaves the place to the protervity of the strongest. Protervity which sees in others – different beings – not the Brother to understand, help, and correct (if necessary), but the enemy to win and destroy.

The very science - to which man had given his dream to reach an egalitarian and gradual process - runs the risk of transforming itself into a mechanism with an end in itself. It runs the risk of becoming an idol to which making sacrifices, to have in exchange the illusion of a vain and illusory power; not *for* men, but *against* men. Not to *be*, but to *have*.

The Free Masons cannot turn a blind eye on such a situation. They cannot hide. They cannot prove to be coward and sluggish, if they are to regain possession of their historic role, which for a long time has been present only in memories. Similarly, they cannot exit the caves of secret – in which for many years they have frightfully hidden – to take refuge in the ivory tower of a superiority they do not possess. Nor can they – as too often occurs – con-

sider the Masonic Institution as a company to conquer with many delegations, or as a political party to scale with lots of party membership cards: without hesitating

to resort to the worst junk belonging to a past that everybody wants to forget. For good. And it must be clear – this is a point of no return. Forgetting it would mean betraying the Free Masonry message.

Such behaviours – which often take

refuge in the vilest anonymity – must not find a place within a Free Masonry that has laboriously recovered social credibility and cultural prestige. They are like a cancer that – if not eradicated with determination – devours it from within, depriving it of its meaning and making it the target of ridicule and pity, as Lessing said. One may think – paraphrasing the famous statement by Massimo D'Azeglio – that “Once the Free Masonry has been made, it is necessary to remake the Freemasons”. This means that it is necessary to regain – at all costs and with any sacrifice - a higher Masonic Conscience in conceiving the Free Masonry as a life-long education to spiritual and civil life, as an outstanding laboratory of ideas, and as an enthusiastic multiplication of social, cultural and formative initiatives.

The Free Masons must accept this challenge. They must take on the task and the responsibility of reporting and, at the





same time, the commitment of providing an answer. They must all shout to everybody – as they did in the past – their faith in the dignity of men, their love of freedom, their devotion to tolerance, and their absolute belief in egalitarianism.

Of course, by being the first ones to put such values into practice. Unfortunately, this does not always take place, and with ill-omened outcomes.

They must feel deeply committed to being the living and working example – inside and outside the Order – of how the world in which everybody wishes to live could be like, in peace, harmony and honesty. They must multiply their efforts to achieve the kind of solidarity that does not coincide with compassion, but with the willingness to share resources, intelligence and happiness. And, if possible, also with a smile.

There are plenty of tools to do so.

They can rely on the millenarian legacy of the Exoteric Tradition, which – in the Initiation – sees the militant choice of a man who doubts and inquires, with the aim to meet the Truth.

They can rely on the keen sensitivity

for all those who suffer spiritually, morally and economically. A sensitivity that has always spurred them to be on the side of those who were alone, scorned and derided. A sensitivity that saw them fight for liberty in all places where it was being oppressed and vilipended. They can rely on the enthusiasm of all those men who believe in Universal Brotherhood; regardless of religious beliefs, culture, geographical belonging or economic conditions.

This must be the solemn and renewed commitment of all the Free Masons on the day in which the Grande Oriente d'Italia celebrates the sixty years of a Constitution that made Italy – also thanks to the Free Masonry's contribution – a mature, free and democratic country. The whole mankind should be enabled to become equally free, mature, and democratic.

Of course, this is not an easy task. Of course, obstacles are many.

Yet, such obstacles will dissolve if we keep in ourselves, as Free Masons, that disruptive and irresistible certitude Pablo Neruda expressed in an unforgettable poetic verse:

“You can cut all the flowers, but you cannot keep spring from coming”.

*Our spring, I proudly add.*



# Elagabalo e il culto della pietra di Emesa: a proposito dei culti orientali nell'Impero Romano

di Andrea Gariboldi  
Università di Bologna

*The present article focuses on a very peculiar Solar cult which was introduced by the young Syrian emperor Elagabalus in Rome during the third century AD. The Author, in the general framework of the Oriental religions that flourished in the Roman Empire, and taking into account both literary and numismatic data, discusses the importance of the new religion of Elagabalus for the future of the Solar religion itself. In fact, notwithstanding the sudden and bloody repression by the people of Rome of the cult of the conical stone coming from Emesa, culminated with the murder of its great priest and his eternal damnation on the earth (damnatio memoriae), the worship of the Sun continued all the same under different ways. In particular, it was the late pagan philosophy that attributed again to the Sun a central and vital role, influencing also the early stages of Christianity.*

## Culti orientali a Roma

**N**on è possibile, purtroppo, affrontare in questa sede in modo esaustivo lo sconfinato tema dei culti orientali che giunsero in Occidente, e segnatamente a Roma, nella Tarda Antichità. Si tratta, in genere, di culti di natura solare, dall'egizio Râ, all'indo-iranico Mithra, al dio greco-romano Helios sino a *Sol indigens*, già venerato nella Roma arcaica. I culti misterici, come quello di Cibele, Iside, Adone e Attis, sono profondamente legati alla solenne dialettica della

vita e della morte, e sviluppano una complessa simbologia misteriosofica. Come ebbe a sottolineare lo storico delle religioni Franz Altheim, il culto del dio solare, comunque lo si voglia chiamare, subì varie trasformazioni nel corso dei secoli, adattandosi in modo stupefacente a diverse realtà sociali e politiche.

Mentre la venerazione di Mithra rimase sempre, presso i Romani, una religione iniziatica<sup>1</sup>, il culto del Sole, che era originario delle tribù nomadi arabe e particolarmente diffuso in Siria, penetrò a Roma gradatamente sino a divenire il dio supre-

---

1 Bianchi, 1982: 10.



mo, sovrapponendosi persino a *Iuppiter*, proprio nel corso del III secolo d.C. Tutti ricordano, ad esempio,

come a Nerone piacesse essere paragonato a Helios; ma con Elagabalo (218-222 d.C.), il giovane imperatore di origine siriana, accadde qualcosa di nuovo e travolgente per il destino di Roma. Questi tentò, di fatto, una profonda riforma religiosa dell'Impero, con la pretesa di imporre a

Roma il culto della pietra sacra di Emesa, che era la sua città natale. Indiscutibilmente si trattava di una forma di culto solare; il suo nome, infatti, era *Deus Sol Elagabalus*, ed era venerato come un betilo, che fungeva da dimora del dio. La pietra non si identificava dunque con il Sole, ma ne costituiva l'immagine vivente e poteva essere trasportata da un luogo all'altro senza perdere di significato. Il betilo arrivò a Roma via Tevere, e quando terminò il breve tempo del regno di Elagabalo, la pietra fu rispedita con giubilo a Emesa. Non si creda, però, che questo gesto pose fine al culto del Sole a Roma: esso rinacque subito sotto altre forme, più etereo e splendente di prima. Con Aureliano divenne nuovamente la divinità preferita dal principe,



assumendo l'aspetto di un giovane guerriero radiato, irresistibile contro i barbari.

Il dio solare venne rielaborato, anche letterariamente, dalla sofisticata cultura pagana (si pensi al libello *A Helios Re* di Giuliano), sino ad essere ipostatizzato dalla filosofia neoplatonica, divenendo in tal modo il principio generatore dell'essere. Il nascente Cristianesimo fu dunque profondamente influenzato dal

culto del Sole, e dalla filosofia che era stata elaborata attorno ad esso, al punto che nell'immaginario artistico paleocristiano l'immagine del Cristo si sovrappone talvolta a quella di Helios. Così il giorno del Natale coincide, e non è una mera casualità, con la ricorrenza della celebrazione pagana della festa per l'Invitto Dio del Sole.

Il presente modesto contributo<sup>2</sup> si limita ad esaminare, invece, solo gli albori, immaturi e goffi, di queste vicende epocali.

### *Il sacerdozio dell'imperatore fanciullo*

Elagabalo è ricordato nella storiografia antica quasi esclusivamente per la sua devozione fanatica al dio aniconico di

---

2 Questo articolo verrà sviluppato negli Atti del Convegno tenutosi a Ravenna presso la Biblioteca Classense (3 febbraio 2007), intitolato: *Eliogabalo, l'adolescente al potere*, coordinato dal Prof. Tommaso Gnoli dell'Università di Bologna.



Emesa e per le sue stravaganze comportamentali. Fanatismo religioso, follie e perversioni sessuali di un giovanissimo imperatore, che hanno suscitato e certamente susciteranno ancora l'interesse di molti, non solo storici e studiosi della religione romana<sup>3</sup>, ma anche scrittori e psichiatri. Nel tralasciare questi aspetti, narrati anche nella *Historia Augusta* con dovizia di particolari – non senza una certa attenzione ai limiti della morbosità – ritengo che sia importante, piuttosto, puntare l'attenzione sul trasferimento della pietra nera da Emesa a Roma, in quanto tale episodio storico venne celebrato anche sulle monete.

La raffigurazione del betilo di Emesa, trainato su un carro da una quadriga, costituisce, infatti, la più eclatante novità tipologica introdotta dal giovane principe nella monetazione romana<sup>4</sup>. Furono probabilmente Giulia Soemia e Giulia Maesa, rispettivamente nonna e mamma di Elagabalo, a prendere la decisione di traslare la pietra a Roma, che appare smodata e prematura per un quattordicenne, quantunque vivace, quale Vario Avito Bassiano. Sembrerebbe, pertanto, che l'intera fami-



glia di origine siriana avesse il non celato proposito di diffondere anche a Roma il culto del dio di Emesa *Heliogabalus*<sup>5</sup>. È probabile, inoltre, che Elagabalo avesse tentato di convertire anche altri luoghi di culto al suo dio, se è autentica la testimonianza della *Historia Augusta* (*Marcus XXVI 9*; *Carac. XI 7*), secondo la quale il tempio dedicato a *Diva Faustina*, alle pendici del monte Tauro in Cilicia, fu consacrato ad Heliogabalo. Questo progetto, quindi, fu perseguito con una certa rozzezza provinciale nei confronti di una realtà romana ancora piut-

tosto conservatrice e orgogliosa delle proprie tradizioni avite, sebbene fosse pervasa da profonde inquietudini religiose.

La pietra nera compì un lungo e sonuoso viaggio da Emesa a Roma<sup>6</sup>, in quanto ad Elagabalo il sacerdozio ereditario dei resacerdoti di Emesa, noti come Sampsigermi, sembrava costituire la fonte stessa del proprio carisma. Non è un caso, infatti, che il filosofo neoplatonico Giamblico, che tanto appassionò l'imperatore Giuliano con la sua teologia pagana, rivendicasse col suo nome – che fu di ben due re – il prestigio dell'antica dinastia emesena. Qui il culto di

3 Frey 1989; Berrens 2004; Gualerzi 2005, con ampia bibliografia; Kissel 2006; Altheim 2007.

4 Belloni, 1983: 66-78.

5 Alcune epigrafi attestano la venerazione del dio Heliogabalo anche in Italia. Si vedano Barnes, 1972: 61; Bruun 1997; Halsberghe, 1972: 105-110, registra quasi duecento epigrafi dedicate a *Sol Invictus Elagabal*, sparse in tutto l'Impero.

6 Turcan, 1991: 72-81.



questo dio solare era ben radicato, e alcune monete della città [fig. 10], che fu elevata al rango di colonia da Caracalla<sup>7</sup>, rappresentano – in segno della devozione locale – un tempio esastilo con all'interno il betilo dalla sommità conica. Sul blocco arrotondato sono visibili un'aquila con il capo volto a sinistra e alcune protuberanze confuse, che potrebbero anche far pensare alla natura “bisessuale” di Elagabalo<sup>8</sup>, tuttavia, è bene sottolineare che l'interpretazione dei segni sulla pietra sacra, sia che si trattasse di simboli astrali sia sessuali, è materia molto incerta, come lo era, del resto, anche per Erodiano. Il nome del dio “Elagabalo”, o Heliogabalo, sembra che sia da ricondurre all'aramaico 'LH GBL, dunque “signore della montagna”, identificabile con la rocca fortificata di Emesa. Questa interpretazione è corroborata dal fatto che nel Vicino Oriente si trovano iscrizioni greche dedicate a “Zeus Betylos”, tuttavia, poiché l'aspetto solare era preminente – forse in modo improprio – Elagabalo venne assimilato a Helios, o meglio ad un suo simbolo<sup>9</sup>. Dietro la pietra nera emergevano due parasoli, quasi come se questa fosse dotata di una vitalità propria e quindi fosse degna di essere protetta oltre che venerata. All'in-



terno del timpano del tempio di Emesa è visibile, talvolta, un crescente lunare. La simbologia astrale è certamente collegata, in questo caso, al dio Heliogabalo e alla sua natura cosmica. Le raffigurazioni monetali corrispondono piuttosto fedelmente alla descrizione di Erodiano (V 3, 5):

*Non si notano nel tempio, così come presso i Greci e i Romani, statue realizzate da abili artisti a immagine del dio; si vede, invece, una grande pietra arrotondata alla base che termina a punta. La forma è conica e il colore è nero. Gli indigeni pretendono che sia caduta dal cielo e indicano sulla pietra alcune asperità o figure poco chiare. Essi sostengono che si tratti di una immagine del Sole che non è opera dell'uomo, e così la adorano.*

Robert Turcan, il noto studioso della religione romana orientale, ritiene che la pluralità delle figure siderali sulla pietra nera, appena intuibili nelle asperità dell'aerolito, potesse alludere alla sovranità del Sole in qualità di corego degli astri, e che lo stesso profilo arrotondato del betilo richiamasse la volta celeste. Il betilo di Emesa, almeno nell'aspetto, era infatti simile ad altri monoliti venerati nel Vicino Oriente (*lapides qui divi dicuntur*)<sup>10</sup>, come quello dedicato ad Afrodite-Astarte di Pafos a Cipro, o all'Artemide di Perge o di Sardi. In Fenicia, inoltre, il culto dei betili è



7 Millar, 1993: 308.

8 Turcan, 1991: 24-26.

9 Millar, 1993: 300-309; Seyring 1971.

10 HA Elag. VII 5.



ampiamente attestato, ed era ancora praticato nel III secolo d.C. La documentazione numismatica relativa alla monetazione provinciale, infatti, testimonia il culto dei betili in modo particolare a Sidone, Tiro, e nella città sacra di Biblo. Analogamente, in Asia Minore era famosa la pietra nera di Pessinunte, ritenuta una meteorite e considerata una materializzazione della dea Cibele. In età repubblicana, secondo un oracolo dei Libri Sibillini, che sosteneva la necessità di portare la pietra a Roma per vincere su nemici stranieri, l'idolo della *Mater Magna* venne trasportato con un'imponente processione a Roma e posto in un tempio sul Palatino<sup>11</sup>.

L'allargamento dell'*imperium romanum* richiedeva dunque l'assunzione di culti allogeni, e l'integrazione di Cibele con le divinità "italiche" fu tale, che Cicerone restò ammirato dalle virtù etiche e religiose dei Ludi Megalesi, gli unici che non portassero un nome latino<sup>12</sup>. Dunque, proprio a causa della relativa diffusione dei culti aniconici, i Romani non si scandalizzarono oltremodo per l'introduzione del dio Heliogabalo anche nell'Urbe, ormai abituata ad un forte sincretismo culturale e reli-

gioso. I caratteri fondamentali di questa divinità solare orientale, comunque, sembrano proprio essere l'androginia e l'aniconicità, due aspetti che Gualerzi ha giustamente evidenziato<sup>13</sup>. Elagabalo naturalmente si interessò anche alla *Mater Magna*, e ne sottrasse il simulacro nascondendolo nel suo tempio. Egli si fece iniziare ai misteri di Cibele, sottoponendosi al rito del taurobolio, ma secondo la sua peculiare politica religiosa che verrà esplicitata a Roma, dove pretese di assoggettare tutti quanti gli dei italici ad Heliogabalo (HA



Elag. VII 4: *omnes sane deos sui dei ministros esse aiebat*).

Elagabalo, dopo che le truppe ribelli ebbero sconfitto l'imperatore Macrino (8 giugno 218), nell'unica occasione in cui egli apparve in preda ad un furioso impeto guerriero, quasi divino<sup>14</sup>, lasciò Antiochia nell'estate del 218 e giunse trionfalmente a Roma nel luglio del 219. L'episodio della battaglia contro Macrino merita di essere menzionato, in quanto fu l'unica occasione in cui Elagabalo dette prova di spirito combattivo, seppure fosse sospinto contro i nemici dagli incitamenti della madre e della nonna, che provocarono in lui una sorta di "impeto divino" inarrestabile e travolgente. Sembra di poter intravedere nelle

11 Liv. 29, 37, 1-2; 36, 36, 3-4. L'episodio si riferisce al 204 a.C.

12 Cic. *Har.* 24.

13 Gualerzi, 2005: 74-85.

14 Dio Cass. LXXIX 38, 4.



parole di Dione Cassio, comunque, una non celata ironia, quando scrive che le urla delle donne infiammarono il giovane Elagabalo e lo spinsero nella pugna. Questo comportamento, che certo appariva bizzarro ad un senatore romano, in realtà, era abituale presso le tribù arabe<sup>15</sup>, dove i guerrieri erano accompagnati dalle donne della comunità, che suonavano piccoli tamburi e intonavano canti di guerra, arrivando persino al punto di denudarsi di fronte al nemico.

Erano cinque anni che un imperatore non si presentava a Roma, e possiamo immaginare quanto grande fosse l'aspettativa di vederlo, assieme alle sue stravaganze "orientali". Il viaggio fu una sorta di processione sacra che durò un anno intero, nel corso del quale furono soffocati nel sangue i primi conati di ribellione, anche da parte di chi, come Gannys, tentava invano di dare buoni consigli all'imperatore per vivere decentemente<sup>16</sup>. È possibile seguire il percorso di Elagabalo verso nord, sino a Nicomedia, dove trascorse l'inverno, e poi, oltre il Bosforo, verso la Tracia, la Mesia e la Pannonia sino a *Sirmium*, che gli aprì la via per Aquileia e quindi l'Italia, anche attraverso le iconografie di alcune

monete emesse da città che vollero celebrare l'inattesa visita imperiale. Il betilo sul carro è rappresentato, infatti, su mone-



te civiche di Hierapolis-Castabala, in Cilicia, e di Iuliopolis di Bitinia. Elagabalo si consacrava personalmente alle cerimonie del culto emeseno, danzava in modo convulso, agghindato nel suo sfarzoso ed eccentrico costume, che "era una via di mezzo tra la stola, propria dei sacerdoti feni-

ci, e i sontuosi costumi dei Medi" (Herod. V 5, 4), e rifiutò persino di indossare la toga trionfale il giorno della sua proclamazione a console, destando un comprensibile scandalo fra i Romani. Egli infatti detestava gli abiti di lana, e amava ricoprirsi di seta purpurea e di monili d'oro. Calzava alti stivali gemmati e portava una grande cintura. Anche la pietra sacra era circondata da cuscini e parasoli adorni di pietre preziose, che rilucevano alla luce del sole. Elagabalo durante la processione sacra precedeva il betilo a piedi, rivolto all'indietro, e teneva le briglie dei cavalli; sembrava che il carro non fosse guidato da nessuno. Altheim ha spiegato che questa era una prassi tipica dei popoli arabi: gli animali selezionati per portare l'icona del dio, infatti, dovevano trovare la strada da soli<sup>17</sup>. Forse, rendendosi conto dello stupore che

15 Altheim, 2007: 70.

16 Dio Cass. LXXX 6, 3.

17 Altheim, 2007: 70-71.



una simile visione avrebbe potuto suscitare fra i Romani, Elagabalo pensò di farsi precedere a Roma da un dipinto (sembra eseguito da lui stesso) che lo ritraeva in piedi e agghindato, pare, con l'abito sacerdotale emeseno, in atto di sacrificare di fronte al betilo di Heliogabalo. Il quadro venne spedito a Roma e appeso nella Curia senatoria, sopra la statua della Vittoria, presso la quale i senatori erano soliti prestare giuramento al nuovo principe. Così i Romani, "già avvezzi alla vista del quadro, non trovarono l'imperatore particolarmente stravagante" (Herod. V 5, 6-7). Resta il fatto indiscutibile che Elagabalo preferì presentarsi ai Romani nelle vesti di sacerdote, piuttosto che in abito imperiale.

Questo noto episodio è solo uno dei tanti, che simboleggia la rottura che l'imperatore intendeva apportare nei confronti della tradizione romana. Lo scardinamento delle antiche istituzioni (*consuetudo*) costituisce la frattura della *concordia*: è, in sintesi, il punto centrale della polemica senatoria confluita nella *Historia Augusta*. Il gesto irriverente di Elagabalo nei confronti della statua della Vittoria, posta al centro della *curia Iulia*, dove Augusto meritò che fosse appeso lo scudo d'oro per ricor-

dare le sue virtù, viene sottolineato da Erodiano; tuttavia, è curioso che proprio nella storia attribuita alla penna di Lampridio

tale questione sia stata del tutto omessa. Si tratta forse di un cauto silenzio su una condotta di Elagabalo che poteva richiamare da vicino la scottante polemica fra cristiani e pagani sull'altare della Vittoria, un acceso dibattito – che ebbe il culmine nella famosa disputa oratoria fra Ambrogio e Simmaco nel 384 – trascinatosi fino agli inizi del quinto secolo. Elagabalo, in un certo senso, agisce in modo esattamente contrario rispetto ad Augusto, e le

quattro virtù capitali del buon principe, ovvero *virtus*, *clementia*, *iustitia* e *pietas*, sono semmai il modello opposto del suo comportamento. Le fonti insistono oltremodo sullo sfarzo delle vesti, sulla lussuria della tavola e sul fasto smodato della corte di Elagabalo, tutti stereotipi che di solito caratterizzano la regalità "orientale", secondo un *cliché* storiografico negativo "occidentale" assai diffuso e penetrante.

Elagabalo si vantava delle proprie origini siriane e trascurava completamente i costumi romani, offendeva la religione, si macchiava di inutili crudeltà e credeva ciecamente nell'astrologia e nelle pratiche divinatorie<sup>18</sup>. Sono "qualità" genericamen-





te attribuite ai Persiani, e quindi presenti negli imperatori romani “negativi”, come Caligola e Nerone<sup>19</sup>. Si narra<sup>20</sup>, ad esempio, che Elagabalo, una volta divenuto imperatore, viaggiasse con al seguito seicento carri, per non essere inferiore al re dei Persiani che aveva diecimila cammelli e a Nerone, che si faceva scortare da cinquecento carrozze. Risulta pertanto evidente che la storiografia romana manipolò queste biografie secondo modelli ideologici e *topoi* letterari che persistono sino all’età moderna, che vengono opportunamente rivissuti tanto in chiave positiva che negativa.

La figura di Alessandro Severo viene tratteggiata, invece, nella *Historia Augusta* esattamente come speculare e contraria rispetto a Elagabalo<sup>21</sup>. Questo nuovo “Alessandro” non imitò i Persiani, ma li combatté duramente, organizzò una campagna militare e sconfisse il potente re Artaserse (ovvero Ardashir I, che però secondo Erodiano non fu affatto battuto), al quale gli storici antichi attribuivano il desiderio di ripristinare la grandezza dell’impero degli Achemenidi, e assunse il titolo onorifico di



*Persicus maximus*<sup>22</sup>. Alessandro Severo, anziché farsi raffigurare sulle monete come un sacerdote orientale, preferiva essere immortalato con i suoi abiti militari, a guisa di Alessandro Magno. Ma anche questo è il frutto della propaganda romana, difficile da negare, quando sono le fonti a fornire il paragone<sup>23</sup>. Come sempre, la storia la fa chi la scrive. Tutto questo

basta a giustificare l’indignazione del popolo romano e la cancellazione di Elagabalo dalla memoria collettiva. Suo cugino Alessandro Severo, infatti, non gli riconobbe nemmeno la dignità di *princeps*, e neppure osava parlare di un uomo, ma lo definì causticamente *inpura illa bestia*<sup>24</sup>. Gualerzi ha correttamente notato che nei confronti di Elagabalo non si verificò una normale *damnatio memoriae*, ma una cancellazione radicale del suo ricordo che era automaticamente vissuto come un’infamia perenne.

Il tema iconografico di Elagabalo sacrificante è ripreso anche su numerose monete, sia in bronzo, sia in argento sia, eccezionalmente, in oro [fig. 2]. Sin qui

19 Kissel 2006.

20 HA *Elag.* XXXI 5. La notizia su Nerone ricalca Svet., *Ner.* XXX 3, dove le carrozze sono addirittura mille.

21 Cracco Ruggini, 1991: 125-126.

22 HA *Alex. Sev.* LV; LVI.

23 HA *Alex. Sev.* XXV 9: *Alexandri habitu nummos plurimos figuravit.*

24 HA *Alex. Sev.* LIII 6; LVI 6; Gualerzi, 2005: 9-10.



non vi sarebbe nulla di strano, perché l'imperatore a Roma è anche *pontifex maximus*, ma Elagabalo ne modifica profondamente il carattere. Egli regge nella mano destra la patera sull'altare, mentre nella sinistra tiene un folto ramo di cipresso (ma talvolta appare una clava), in quanto era un albero consacrato al Sole [fig. 3]. Ai piedi dell'altare giace un toro sacrificale. La leggenda monetale INVICTVS SACERDOS AVG(*ustus*) designa appunto l'imperatore come un sacerdote invincibile, a guisa di *Sol*. Dobbiamo tuttavia rimarcare che nessuna iscrizione romana sovrappone chiaramente Elagabalo ad Heliogabalo: egli è *amplissimus* o *summus sacerdos*, ma non è da identificarsi *tout court* con la sua divinità. La gloria di Elagabalo consisteva proprio nel fatto di essere il sommo sacerdote del Sole, simboleggiato sulle monete dalla stella, il legittimo officiante dei riti secondo la tradizione arabo-beduina, dunque una sorta di mediatore tra cielo e terra, secondo una ideologia della regalità sacra tipica del mondo iranico<sup>25</sup>, ma estranea alla concezione genuina del potere romano, dove l'imperatore è sem-



mai colui che ha maggiori meriti rispetto ai colleghi nelle magistrature, un *primus inter pares*. A riprova del fatto che Elagabalo non si identificasse col dio di Emesa, si può addurre la circostanza che egli ordinò di costruire statue a se stesso, ma non al dio Heliogabalo. Solo il betilo, dunque, incarnava la divinità, ed Elagabalo gradiva moltissimo farsi ritrarre nella veste sacerdotale e in tale funzione. Certamente l'epiteto imperiale di *invictus*, attribuito nelle epigrafi anche a Heliogabalo, lo poneva al di sopra degli uomini comuni e quasi a livello divino, ma anche lo avvicinava a Mithra e a Dusa-

res, dio solare dei Nabatei, normalmente qualificati con l'appellativo di "invitto"<sup>26</sup>. Già Commodo, comunque, si era attribuito tale epiclesi paragonandosi ad Ercole. Il titolo di *pius*, che troviamo sia in iscrizioni che su monete di Elagabalo, si inseriva, invece, nel solco della austera tradizione degli Antonini.

Robert Turcan vedeva nella eliolatria di Elagabalo una sorta di "teologia unificante", un monoteismo solare al servizio della monarchia sacra<sup>27</sup>. Questo enoteismo non escludeva le altre divinità, ma piuttosto le subordinava al culto del Sole, che ebbe una straordinaria vitalità proprio durante la

25 Panaino, 2007: 143-182.

26 Altheim, 2007: 67.

27 Turcan, 1991: 129-138.



*réaction païenne* del III-IV secolo. La concezione enoteistica del Sole, esplosa sotto il regno di Elagabalo, avrebbe

poi trovato altre espressioni, certo più raffinate, sia in letteratura che in filosofia. Franz Altheim, in particolare, fu un acuto osservatore delle corrispondenze meta-storiche che percorrono la religiosità romana. Il goffo tentativo di Elagabalo di imporre a Roma il culto del dio solare emeseno fallì, ma il Sole sarebbe rinato sotto altre forme, come nelle *Etiopiche* di Eliodoro e nel neoplatonismo di Porfirio, per poi fondersi nel cristia-

nesimo di Costantino<sup>28</sup>. Secondo l'analisi neoplatonica dell'essere, la molteplicità delle azioni dell'uomo avrebbe trovato un perfetto parallelismo nelle poliedriche funzioni divine, tutte subordinate al dio supremo, identificato con il Sole. Qualora accettassimo questa interpretazione "porfiriana" del culto promosso da Elagabalo, saremmo di fronte ad una "teocrazia totalitaria" meno spiccia e ingenua di quanto le fonti storiche lascino trapelare. È difficile però stabilire, sulla scia di questa esegesi di Turcan, se una siffatta filosofia fosse palese a Elagabalo, o se invece egli non si limitasse semplicemente a predicare un culto locale del Sole, che la filosofia pagana neoplatonica seppe poi trasformare in



un impianto teoretico coerente, del tutto estraneo però alle doti metafisiche del nostro giovane imperatore.

Nonostante quello che scrive Lampridio, Elagabalo, nei fatti, non pretese di diffondere vastamente il suo culto, che dovette apparire agli occhi dei Romani quantomeno regionale.

In ogni caso, Elagabalo dimostrò arroganza e ottusità etica e politica, offendendo e profanando alcuni luoghi ritenuti dal popolo di veneranda sacralità. Tale fu il caso, ad esempio, del tempio di Vesta, oltraggiato da Elagabalo nel 221 per

rapire e quindi sposare la vergine vestale Aquilia Severa, dopo aver divorziato da Giulia Paola. La *Historia Augusta* insiste sulle offese arrecate alla *religio publica* e sull'incesto perpetrato nei confronti della vestale: (VI 7) *Ignem perpetuum extinguere voluit. Nec Romanas tantum extinguere voluit religiones, sed per orbem terrae, unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur* – "Volle che fosse spento il fuoco perpetuo [di Vesta]; e volle abolire non solo le cerimonie religiose romane, ma anche quelle di tutto il mondo, preoccupandosi di una cosa sola, ossia che il dio Heliogabalo fosse venerato ovunque". In un altro passo molto significativo (HA III 4-5), si dice che: "appena entrò a Roma, senza curarsi di



quanto accadeva nelle province, consacrò il culto di Heliogabalo e fece costruire in suo onore un tempio sul colle Palatino nei pressi del palazzo imperiale, con l'intenzione di portarvi il simulacro della Grande Madre, il fuoco di Vesta, il Palladio e gli scudi ancilî, così che nessuno in Roma venerasse alcun dio all'infuori di Heliogabalo. Affermava, inoltre, che in quel luogo dovevano essere trasferiti i riti propri degli Ebrei e dei Samaritani, nonché le cerimonie religiose dei Cristiani, affinché il sacerdozio di Heliogabalo detenesse i misteri di tutti i culti<sup>29</sup>.

Elagabalo operava così un forte sincretismo religioso che era, in fondo, tipico dell'area semitica, e la sua politica non era affatto priva di senso. Egli infatti faceva appello a ragioni ierogamiche: da un Sommo Pontefice, come lui, e da una Somma Vestale, come Aquilia, non poteva che nascere una prole divina. Mediante il con-

giungimento carnale del sacerdote e della sacerdotessa si sarebbe ripetuto il matrimonio cosmico della terra col cielo, in una prospettiva universalistica, rispetto ai culti "etnici" (Ebrei, Samaritani, Cristiani) che egli voleva inglobare nel culto solare. Tuttavia la mala sorte continuava a non concedergli una progenie divina. Allora pensò a vere e proprie nozze sacre fra il *Palladium*, ovvero il simulacro ligneo di *Pallas Athena*,

che si credeva fosse stato portato in salvo da Enea in fuga da Troia, e il betilo d'Emesa, secondo una logica allucinata magico-religiosa. Chiusi all'interno dei recessi sacri dell'*Elagabalium*, un tempio sacro fatto appositamente costruire sul Palatino (i cui resti archeologici giacciono forse sotto la chiesa di S. Sebastiano nell'antica vigna Barberini)<sup>29</sup>, l'aerolito e il palladio, in quanto sterili fantocci, non ebbero figli. Questa teogamia avrebbe dovuto sancire la restaurazione di un ordine cosmico garan-



29 Albanese, 2007: 153-154; Villedieu, 2001: 83-106; Turcan, 1991: 101-121. Diversa è invece l'opinione di Coarelli 1996, secondo il quale l'*Elagabalium* sarebbe da collocarsi presso la *porticus Adonaea*. In effetti, non si trattò probabilmente di una nuova costruzione voluta da Elagabalo per contenere il simulacro di Emesa e gli altri oggetti sacri, ma di una nuova dedica al dio Heliogabalo del vecchio tempio di *Iuppiter Victor* sul Palatino. Il *templum Iovis Victoris* venne infatti voluto originariamente da Quinto Fabio Massimo per celebrare la vittoria riportata sui Sanniti a Sentino nel 295 a.C. (Liv. X 29, 14-15; 18-19). Si ritiene che anche Alessandro Severo avesse riconsacrato il tempio di Giove Vincitore a Giove Vendicatore, per placare l'ira del dio dopo gli scempi compiuti da Elagabalo. L'*Elagabalium* vero e proprio, invece, compare solo su un medaglione bronzeo di Elagabalo del 221 d.C. (Turcan, 1991: 234, fig. 21), e si presenta come una struttura molto simile a quella raffigurata sulle monete di Alessandro Severo. Uno scavo archeologico a Roma dell'*École française* mise in luce fra il 1985 e il 1999 le fondamenta e una parte



tito sulla terra dall'imperatore-sacerdote, tuttavia, nella vita quotidiana di Elagabalo erano presenti soltanto le sue caotiche e dissociate ossessioni per il sangue e per il sesso. Basti pensare che nel *corpus* degli editti imperiali non risulta nessuna legge emessa durante il regno di Elagabalo, né dal senato di Roma, né tanto meno da quel "senatino" per le donne, che avrebbe dovuto occuparsi solo di frivolezze muliebri, che pare fosse stato edificato sul Quirinale. I pretoriani, esasperati, alla fine lo decapitarono e trascinarono il corpo esanime per le vie di Roma. Il suo nome fu eraso dai monumenti, specie dell'Urbe, e le statue che lo ritraevano vennero distrutte e gettate nel Tevere, così come le sue "impure" spoglie mortali furono annientate e disperse presso la *Cloaca Maxima*.

### La testimonianza delle monete

Nonostante l'insistenza delle fonti letterarie, possiamo certamente affermare, come già ebbe modo di rimarcare il Bello-

ni, che la testimonianza delle monete attenua il fanatismo di Elagabalo e il preteso esclusivismo del suo dio nella religione tradizionale romana<sup>30</sup>. Sulle monete romane i riferimenti ad avvenimenti politici, conseguentemente alla condotta di Elagabalo, sono pressoché nulli, e i soggetti raffigurati sono quelli conven-



zionali, con l'eccezione dei tipi che si riferiscono al culto del Sole e della pietra di Emesa. Le monete di Elagabalo furono emesse in gran numero a Roma e ad Antiochia, e probabilmente anche in qualche altra zecca provinciale (come Nicomedia), oltre all'abbondante monetazione delle città greche e delle colonie latine. In primo luogo, Elagabalo mantenne sulle monete il suo nome ufficiale, cioè *M. Aurelius Antoninus Pius Felix*, e mai fu chiamato Elagabalo, forse per l'intervento zelante degli ufficiali della zecca di Roma.

Mi sembra significativo sottolineare, ancora una volta, come la titolatura di Elagabalo ricalchi fedelmente quella di Caracalla; quindi, anziché apportare una pro-

---

del muro perimetrale della terrazza dell'*Elagabalium*, ma il tutto venne poi coperto. Un indizio del fatto che le strutture rinvenute sotto l'odierna chiesa di S. Sebastiano fossero effettivamente appartenute all'*Elagabalium*, è dato dal fatto che una iscrizione di IV secolo da Piperno menziona un *praepositus Palatio Palatii* (CIL X, n. 6441), e la chiesa di S. Sebastiano era precedentemente dedicata a S. Maria in Palara (X sec.). Dunque questa chiesa potrebbe aver conservato per alcuni secoli una parte dell'antico toponimo pagano, sino alla nuova consacrazione a S. Sebastiano.

30 Belloni 1983.



fonda innovazione, al contrario, sembra che Elagabalo si fosse uniformato immediatamente al suo predecessore, dal quale egli proclamava di discendere direttamente. L'assunzione del nome Marco Aurelio Antonino tradisce palesemente la volontà della famiglia siriana di trovare la propria legittimità a regnare nel casato degli Antonini. Ecco perché lo storico greco Dione Cassio si rifiuta di offrire dignità imperiale ad Elagabalo chiamandolo *Antoninus*: lo apostrofa, invece, Pseudo-Antonino, oppure, con maggior irriverenza, "l'assiro" o il "Sardanapalo". Nella scelta del nome è già insita, pertanto, tutta la contraddittorietà del nostro personaggio, che non può salire al potere con il proprio – cioè Vario<sup>31</sup> Avito Bassiano. L'*Historia Augusta* attribuisce a Giulia Maesa l'astuzia politica di "inventare" il nome di Antonino per Elagabalo, la quale avrebbe così attirato le simpatie dei legionari sul nipote, a scapito di Macrino. I soldati, infatti, erano ancora molto legati al ricordo di Caracalla, e così venne diffusa la falsa notizia che Elagabalo fosse suo figlio. Sembra che a quel tempo chi non fosse in grado di fregiarsi del nome di Antonino, nemmeno potesse aspirare alla dignità imperiale.



Possiamo aggiungere che persino il ritratto di Elagabalo è modellato su quello di Caracalla, e non è solo una questione di stile, ma anche di fisionomia. Le fonti dicono che Elagabalo era un bel ragazzo, alto e avvenente<sup>32</sup>, mentre i ritratti monetali lo mostrano giovane sì, ma non proprio apollineo. Esistono sostanzialmente due tipi di ritratto per Elagabalo: il primo lo rappresenta giovanissimo e imberbe, il secondo, più maturo e con una corta *barbula*. Lo sguardo, un poco torbido e attonito, è comunemente rivolto verso l'alto, in conformità con la sensibilità

artistica del tempo di Caracalla, rispetto al quale, tuttavia, Elagabalo si discosta per la mancanza della folta barba. I ritratti monetali si allineano sovente al tipo scultoreo della testa del Museo Capitolino, dai capelli corti e dai tratti del viso distesi. La barba appena accennata ricorda quella portata da Nerone, che può essere stato un modello anche iconografico a cui ispirarsi. Elagabalo appare così come un giovane eroe, dove la *barbula* assume il significato del raggiungimento dell'efebìa [fig. 3].

Elagabalo indossa normalmente sulle monete la corona d'alloro, simbolo del

31 Elagabalo era infatti il figlio di Varius Marcellus, ma le fonti insistono sulla circostanza che egli fosse stato generato *vario semine*. Si veda Beltrami, 1998: 50-51.

32 Herod. V 3, 7; HA Macr. IX 3.



potere imperiale romano, ma talvolta compare sul capo del giovane imperatore, sopra la corona d'alloro stessa, un "corno", che è stato variamente e fantasiosamente interpretato. Il Mattingly<sup>33</sup>, seguendo l'opinione che fu già del Cohen, parla genericamente di un corno divino connesso al culto solare, senza peraltro approfondire il problema. Altre ipotesi, tutte riassunte in un lavoro specifico di



Elke Krenzel<sup>34</sup>, spaziano dall'amuleto solare alla coda di gallo e si è pensato persino ad un dito indice. Krenzel, invece, sulla base della considerazione che questo "corno" compare perlopiù su alcune monete della zecca di Roma, dove sui rovesci Elagabalo è raffigurato in atto di sacrificare un toro, in abito sacerdotale, ritiene che questo curioso oggetto possa essere la parte terminale del pene del toro sacrificato, che giace ai piedi dell'imperatore. La studiosa, dopo aver esaminato con cura numerosi falli di toro conservati presso l'Istituto di anatomia veterinaria dell'Università di Berlino, dei quali peraltro non ci risparmia nemmeno le foto con le relative misure, è convinta che Elagabalo si aggirasse per Roma munito di questo attributo

sulla fronte. Nelle fonti, comunque, non vi è traccia di una simile performance di Elagabalo, che, credo, non sarebbe certo passata sotto silenzio.

La bizzarra ipotesi della Krenzel, è bene dire, non ha avuto fra i numismatici e gli storici dell'arte antica molto successo. Si potrebbe ritenere, più semplicemente, che si trattasse di una *applique* posta sulla corona

d'alloro, che assumerebbe così anche una valenza sacerdotale. Su monete provinciali di Tarso in Cilicia, coniate da Caracalla ed Elagabalo, ad esempio, compare al rovescio la corona del Demiurgo assieme a quella del *Kilikiarchon*, che sovrintendeva al *koinon* delle metropoli della Cilicia, adorna di ben sei teste umane<sup>35</sup>. Elagabalo, invece, indossa una corona radiata, come sugli *antoniniani* della zecca di Roma. Nei recessi del palazzo imperiale, egli, per apparire più bello, non disdegnava nemmeno di fregiarsi anche del diadema regale (ovvero un nastro impreziosito da perle), che figurerà sulle monete e nella iconografia ufficiale romana solo a partire da Costantino.

Le monete coloniali emesene emesse da Caracalla e da Elagabalo esaltano il culto

33 Mattingly, 1975<sup>2</sup>: ccxxxv.

34 Krenzel, 1997: 53-56.

35 Gariboldi, 2000: 52.



solare di Heliogabalo e raffigurano la pietra nera all'interno del tempio esastilo [fig. 10]. Può apparire quasi incredibile che un

culto così particolare, come tanti altri nell'Oriente romano, divenne tanto famoso da far vacillare la vecchia religione romana e da infiltrare in essa, comunque, un nuovo afflato mistico incentrato sul primato del Sole, che si sarebbe poi evoluto sotto altre forme.

Sulle monete di Elagabalo vi sono spesso simboli astrali, come stelle e crescenti. Ad esempio, sui bronzi di Antiochia coniate da Elagabalo e Alessandro Severo, i simboli sembrano alternarsi, ma è difficile trovare sempre una spiegazione logica per tale fenomeno, e spesso la presenza dei simboli astrali appare semplicemente bene augurante.

Diverso, invece, il caso delle monete romane di Elagabalo dove compare il simbolo del Sole sui conî nei quali l'imperatore è raffigurato come sacerdote di Heliogabalo: in questo caso, l'astro luminoso non può che rappresentare il dio di Emesa. La spiegazione circostanziata della simbologia astrale sulle monete romane richiederebbe una lunga trattazione, che non è possibile affrontare in questa sede. Si tenga presente, comunque, che i Severi e gli Antonini tennero sempre in grande considerazione gli astrologi, ed anche Elagabalo si uniformò perfettamente a questa credenza: così, prima di muovere guerra ai

Marcomanni, egli avrebbe consultato *Chaldeos et magos*, senza peraltro riuscire a farsi rivelare la formula magica per interrompere l'amicizia di questi barbari nei confronti del popolo romano.

La scelta delle tematiche da raffigurare sulle monete delle colonie e delle libere città di lingua greca era probabilmente demandata alle autorità locali. Per tale motivo la politica religiosa di Elagabalo emerge più chiaramente nelle monete di Roma. Elagabalo, dunque, non abolì affatto la tradizione romana di una ricca tematica monetale.

Nelle monete coniate a Roma, infatti, in un primo periodo (218-219), compaiono *Roma*, la personificazione più tradizionale possibile, *Mars Victor*, *Fides exercitus* e *Fides militum*, per favorire l'impressione che l'imperatore fosse un comandante di uomini vittorioso e legato all'esercito; inoltre si celebrano la lealtà nei confronti dello Stato (*Fides publica*), la gioia comune (*Laetitia publica*), e si saluta il fortunato rientro a Roma dell'imperatore (*Fortunae reduci*). Nel 219 (con titolatura TR P II COS II), compare per la prima volta sulle monete il titolo di *Pius* (IMP ANTONINVS PIVS AVG), che lo avvicina pertanto a Caracalla e sottolinea la sua devozione religiosa. In concomitanza con l'arrivo del corteo imperiale a Roma (*Adventus Augusti*), appare anche la pietra di Emesa, portata da una quadriga, sormontata da un'aquila, con la leggenda *Conservator Aug.* (*Coservator* è un epiteto normalmente conferito a Giove, tuttavia





accompagna anche la figura di *Sol*: si tratta pertanto di un epiteto piuttosto ambiguo), ma prudentemente viene menzionata su

alcuni conî anche la *Providentia Deorum* [fig. 5]; ciò basti a fugare ogni dubbio sulla non esclusività del culto di Heliogabalo. *Salus Antonini* e *Victoria Antonini Aug.*, inducono invece l'idea che il nuovo imperatore, la cui salvezza è assicurata

dalla vittoria, è un degno discendente degli Antonini, ed egli non manca nemmeno di tranquillizzare i cittadini di Roma con *Annona Augusta* e *Liberalitas*.

A proposito di elargizioni pubbliche a Roma, Lampridio ricorda con ironia che Elagabalo, durante le cerimonie di *liberalitas* imperiale, anziché spartire danaro, faceva scaraventare sul popolo affamato animali vivi di grosse dimensioni, come buoi e cammelli<sup>36</sup>. La terza ed ultima fase del regno di Elagabalo (220-222), oltre a *Bonus Eventus*, *Fides*, *Fortuna*, *Hilaritas*, *Laetitia*, *Liberalitas*, *Libertas*, *Pax* e *Victoria*, celebra sulle monete anche *Spes*, *Aeternitas* e *Securitas Saeculi*, per dare rassicurazioni sul fulgido futuro di Roma; *Aeternitas* allude all'eternità dell'impero tramite la simbologia astrale del Sole e della Luna, ma si tratta di una propaganda particolarmente cara alla dinastia dei *Severi* e non è peculiare di

Elagabalo. È probabile, invece, che attraverso le monete con la personificazione della *Nobilitas*, si volesse porre in risalto la

differenza fra gli aristocratici lignaggi del presunto nipote di Settimio Severo e il vile status di Macrino.

Dopo il 220 sembra che l'insistenza sul culto di Heliogabalo si fece più pressante. Le leggende monetali che evidenziano lo stretto legame fra Elagabalo e il

suo dio sono sostanzialmente tre, vale a dire *Invictus Sacerdos Aug.*, *Sacerd(os) dei Solis Elagabal(i)* e *Summus Sacerdos Aug.* Elagabalo è raffigurato, come si è detto sopra, nell'atto di sacrificare su un altare nella veste di sacerdote e non come *pontifex*. Anzi si potrebbe dire che *summus sacerdos* sostituisca il titolo usuale di *pontifex maximus*. Si trattò di una emissione monetale abbondante in tutti i nominali, certamente destinata a lanciare un preciso messaggio propagandistico. Queste leggende monetali probabilmente costituiscono una forma abbreviata del titolo completo *sacerdos amplissimus dei invicti Solis Elagabalus*, che si trova attestato su diplomi militari e che venne conferito dal Senato ad Elagabalo alla fine del 220. Talvolta la pietra sacra stellata, sormontata dall'aquila, campeggia sulle monete assieme alla titolatura ufficiale dell'imperatore [fig. 6]. La fanatica





devozione alla pietra di Emesa emerge comunque chiaramente anche negli straordinari aurei (presumibilmente antiocheni) con leggenda *Sancto deo Soli Elagabal*, del 218-219, antecedenti la più nota serie romana [fig. 8]. Anche l'aureo dove Elagabalo si presenta come reggitore del mondo, in nudità eroica e con il globo terraqueo in mano (*Rector Orbis*), pare mostrare l'imperatore come controparte terrena del dio solare emeseno, secondo una concezione della regalità cosmica tipicamente orientale [fig. 7]. Sempre la zecca di Antiochia presenta al rovescio di un rarissimo antoniniano una scena dove vediamo Elagabalo mentre sacrifica su un altare, e dietro, in veduta frontale, la sontuosa quadriga con il betilo emeseno circondato da due parasoli [fig. 9]. La leggenda è di nuovo *Conservator Aug(usti)*, ma in questa rappresentazione è palese l'accostamento *in unum* dei due soggetti iconografici normalmente separati, sottolineandone, qualora fosse necessario, la stretta relazione concettuale. Può essere significativo a questo riguardo, credo, che sulle monete di Roma si fosse insistito maggiormente solo sulla rappresentazione di Elagabalo come sacerdote, piuttosto che sulla presentazione della pietra, che compare in modo più disinvolto nelle monete provinciali. In ciò è possibile cogliere una diversa sfumatura della politica religiosa di Elaga-



balo, più prudente a Roma nella propagazione del culto emeseno.

A prescindere da questi rari casi – comunque significativi – potrebbe stupire anche la presenza della figura della personificazione di *Sol* con la corona radiata [fig. 1], secondo il noto tipo greco-romano antropomorfizzato, in atto di salutare con la mano destra e con una frusta da auriga celeste nella sinistra; segno evidente che Elagabalo non intendeva soppiantare il *Sol* romano, già ampiamente diffuso sotto i Severi, con quello emeseno, ma casomai queste

divinità si sovrappongono. Su aurei dedicati a *Soli Propugnatori*, il Sole reca il fulmine anziché la frusta, identificando sincretisticamente la stella con *Iuppiter*, in sintonia con le parole sbrigative di Lampridio I, 6: *fuit autem Heliogabali vel Iovis vel Solis sacerdos*.

Questa incapacità patologica di attenersi a un criterio politico-religioso in sé e per sé coerente, senza riuscire a trovare un equilibrio sufficiente per regnare, portò alla morte prematura del giovane imperatore. Sua zia Mamaea da tempo tramava per sostituire al potere Elagabalo col cugino Alessiano, noto come Alessandro Severo, il quale, divenuto imperatore nel 222, fece subito rispedito il betilo a Emesa, dove però il culto persistette, come dimostrano le monete dell'usurpatore Uranio Antonino. Alessandro ripristinò subito ufficialmente il culto di *Iuppiter Optimus Maximus*.



Egli stesso si presentò ai Romani nella veste rassicurante e tradizionale del *Pontifex maximus*. Il noto storico delle religioni Robert Turcan ha scritto che il regno di Elagabalo “assomiglia al carnevale di una rivoluzione mancata”. In effetti, il culto del Sole tornò presto a Roma con l'imperatore Aureliano, un Sole però dalle sembianze umane, e non glaciale e sterile come la pietra caduta dal cielo, un Sole portatore di salvezza e vittorioso

sulle forze del male, che preludeva all'Impero cristiano. Costantino stesso aveva adorato prima della conversione il *Sol Invictus*, la cui iconografia passò a quella del Cristo-Helios trionfatore. Evidentemente per stabilire a Roma una religione monoteista era necessario il figlio di un *Constantius*, una persona ferma e risoluta (*constans* appunto), e non un *Varius*, un uomo incerto tanto nelle origini quanto nelle idee.

#### IMMAGINI DI MONETE DI ELGABALO



Fig. 1 - Denario (2,96g.). Zecca di Roma. D/ IMP ANTONINVS PIVS AVG. Busto drappeggiato e corazzato a d., con corona d'alloro. R/ PM TRP IIII COS III PP. *Sol* avanza verso s., tiene una frusta nella s., la d. alzata. Nel campo, a s., stella a sei punte.

RIC 40; BMC 242



Fig. 2 - Aureo (6,42g.). Zecca di Roma. D/ IMP ANTONINVS PIVS AVG. Busto drappeggiato e laureato a d. R/ INVICTVS SACERDOS AVG. Elagabalo, stante a s., sacrifica su un tripode, tiene una patera nella d. e un ramo nella s. Nel campo, a s., stella a sei punte.

RIC 86b



Fig. 3 - Denario (3,13g.). Zecca di Roma. D/ IMP ANTONINVS PIVS AVG. Busto drappeggiato e corazzato a d., con corona d'alloro. R/ INVICTVS SACERDOS AVG. Elagabalo, stante a s., sacrifica su un altare, tiene una patera nella d. e un ramo nella s. In basso, a s., toro sacrificale. Nel campo, a s., stella a sei punte.

RIC 88



Fig. 4 - Denario (3,27 g.). Zecca di Roma. D/ IMP ANTONINVS AVG. Busto drappeggiato e corazzato a d., con corona d'alloro. R/ IOVI CONSERVATORI. Giove stante a s., tiene un lungo scettro nella s. e un fulmine nella d.; a s., in basso, aquila; a d., stendardo legionario.

RIC 91



Fig. 5 - Antoniniano (5, 69 g.). Zecca di Roma. D/ IMP ANTONINVS AVG. Busto drappeggiato e corazzato a d., con corona radiata. R/ PROVID DEORVM. *Providentia* stante a s., regge nella s. una cornucopia e si appoggia ad una colonna, nella mano d. tiene una bacchetta puntata su un globo.

RIC 129



Fig. 6 - Denario (2.07 g.). Zecca di Antiochia. D/ IMP ANTONINVS AVG. Busto drappugiato e corazzato a d., con corona d'alloro. R/ COS III PP. Aquila stante sulla pietra di Emesa, con le ali aperte e la testa a s., tiene una corona nel becco; sulla pietra, cinque stelle a sei punte.

RIC 176; Thirion 336



Fig. 7 - Aureo (7.02 g.). Zecca di Antiochia. D/ IMP C M AVR ANTONINVS P F AVG. Busto drappugiato e corazzato a d., con corona d'alloro. R/ RECTOR - ORBIS. Elagabalo in piedi a s., in nudità eroica, regge un globo nella d. e tiene una lancia nella s.

RIC 192; BMC 272



Fig. 8 - Aureo (6.90 g.). Zecca di Antiochia. D/ IMP CAES M AVR ANTONINVS P F AVG. Busto laureato e corazzato a s. R/ SANCT DEO SOLI. Quadriga al passo verso d., circondata da quattro parasoli, porta il betilo con sopra l'aquila. In esergo, ELAGABAL.

RIC 196a; BMC 273



Fig. 9 - Antoniniano (5.66 g.). Zecca di Antiochia. D/ IMP ANTONINVS PIVS AVG. Busto drappeggiato e corazzato a d., con corona radiata. R/ CONSERVATOR AVG. Elagabalo stante a s., sacrifica su un altare con patera nella d.; dietro di lui, una quadriga frontale trasporta il betilo di Emesa, sul quale vi è un'aquila. Ai lati, due parasoli.

RIC manca; BMC manca



Fig. 10 - Æ (7, 27g.). Zecca di Emesa (Syria). D/ AYT. K. M. AYP. ANTΩNINOC. Testa laureata a d. R/ KOL. EMICΩN. Tempio esastilo di Heliogabalo, con scalinata d'accesso. All'interno, betilo, con aquila con alloro nel becco, posto su basamento; dietro, due parasoli.

BMCGC (Galatia, Cappadocia and Syria) 239, 17

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Albanese L. (2007), I culti solari dall'Impero Romano al Rinascimento, in: Altheim F., *Deus Invictus. Le religioni e la fine del mondo antico*, traduzione di E. Albrile, Roma, pp. 153-183.
- Altheim F. (2007), *Deus Invictus. Le religioni e la fine del mondo antico*, traduzione di E. Albrile, Roma (ed. or. *Der unbesiegte Gott: Heidentum und Christentum*, Hamburg 1957).
- Barnes T.D. (1972), *Ultimus Antoninorum*, in: *Historia Augusta Colloquium. Bonn 1970*, a cura di A. Alföldi, Bonn, pp. 53-74.
- Beard M. - North J. (1990), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, London.
- Belloni G.G. (1983), *Divinità e culti in Roma. Fonti scritte, monumenti e monete*, Milano.
- Belloni G.G. (1996), *Le antichità romane. L'uomo romano: affermazione del dominio e fermenti dello spirito* (Istituto Nazionale di Studi Romani. Storia di Roma 21), Bologna.
- Beltrami L. (1998), *Il sangue degli antenati: stirpe, adulterio e figli senza padre nella cultura romana*, Bari.
- Berrens S. (2004), *Sonnenkult und Kaisertum von den Severern bis zu Costantin I (193-337 n. Chr.)*, Stuttgart.
- Bianchi U. (1982), Lo studio delle religioni di mistero, in: *Atti del Colloquio internazionale: La*



- soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano, a cura di U. Bianchi e M.J. Vermaseren, Leiden, pp. 1-16.
- Bloch R. (2006), Il simbolismo cosmico e i monumenti religiosi nell'Italia antica, in: *Il simbolismo cosmico*, a cura di B. Melasecchi, Roma, pp. 29-37.
- Bruun C. (1997), Kaiser Elagabal und ein neues Zeugnis für den Kult des Sonnengottes Elagabalus in Italien, in: *Tyche* 12, pp. 1-5.
- Coarelli F. (1996), s.v. *Heliogabalus templum e Juppiter Ultor*, in: *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, a cura di E. Margareta Steinby, Vol. III, Roma, pp. 10-11; 160-161.
- Cracco Ruggini L. (1991), Elagabalo, Costantino e i culti "siriaci" nella *Historia Augusta*, in: *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, I, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata, pp. 123-146.
- Cramer F.H. (1996), *Astrology in Roman Law and Politics*, Chicago.
- Drijvers H.J.W. (1976), *The Religion of Palmyra* (Iconography of Religions 15), Leiden.
- Domenicucci P. (1996), *Astra Caesarum. Astronomia, astrologia e catasterismo da Cesare a Domiziano*, Pisa.
- Frey M. (1989), *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*, Stuttgart.
- Gariboldi A. (2000), Simboli e ideologia del potere in età romana, in: *La corona e i simboli del potere*, Rimini, pp. 31-63.
- Gariboldi A. (2002), Filone da Biblo e alcuni soggetti su monete di città fenicie d'età romana, in: *Rivista Italiana di Numismatica* 103, pp. 71-82.
- Gualerzi S. (2005), *Né uomo, né donna né dio, né dea. Ruolo sessuale e ruolo religioso dell'imperatore Elagabalo*, Bologna.
- Halsberghe G.H. (1972), *The Cult of Sol Invictus*, Leiden.
- Kissel Th. (2006), *Kaiser zwischen Genie und Wahn: Caligula, Nero, Elagabal*, Düsseldorf.
- Krengel E. (1997), Das sogenannte "Horn" des Elagabal – Die Spitze eines Stierpenis. Eine Umdeutung als Ergebnis fachübergreifender Forschung, in: *Jahrbuch für Numismatik und Geldgeschichte* 47, pp. 53-72.
- Manconi D. – Catalli F. (2005), *Le immagini del potere. Il potere delle immagini. L'uso del ritratto ufficiale nel mondo romano da Cesare ai Severi*. Catalogo della Mostra, Perugia.
- Mattingly H. (1975<sup>2</sup>), *Coins of the Roman Empire in the British Museum. Volume V. Pertinax to Elagabalus*, London = BMC V.
- Millar F. (1993), *The Roman Near East. 31 BC – AD 337*, Harvard.
- Optendrek Th. (1969), *Die Religionspolitik des Kaiser Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*, Bonn.
- Panaino A. (2007), *Politica religiosa e regalità sacra nell'Iran preislamico*, a cura di V. Sadovski, F. Martelli, P. Ognibene, Milano.
- Pietrzykowski M. (1986), Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal, in: ANRW 16.3, Berlin – New York, pp. 1806-1825.
- Seyring H. (1971), Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine, in: *Syria* 48, pp. 337-373.
- Thirion M. (1968), *Le monnayage d'Élagabal. 218-222*, Bruxelles – Amsterdam.
- Turcan R. (1991), *Eliogabalo e il culto del Sole*, a cura di E. Rovida, Genova.
- Villedieu F. (2001), Il santuario di Elagabalus: un giardino sacro, in: *Il giardino dei Cesari. Dai palazzi antichi alla Vigna Barberini sul Monte Palatino*, Roma, pp. 83-106.



# Dante, Babele e noi

di Giuseppe Cacopardi  
Saggista

*The Author quotes a passage from Dante Alighieri's De vulgari eloquentia (I, VII, 6-7) in order to speak about the regularity and unanimity of the different spoken or gestural signs of Freemasonry.*

Quasi tutto il genere umano era dunque convenuto a quell'opera di iniquità: alcuni dirigevano i lavori, altri li progettavano; gli uni costruivano i muri, gli altri li squadravano livellandoli o li intonacavano con le spatole; c'era chi attendeva a spaccare le pietre, chi a trasportarle per mare e per terra; gruppi diversi alle altre diverse mansioni erano addetti; quando dal cielo furono colpiti da così grande confusione che, mentre tutti usavano, in quel cantiere, una sola e identica lingua, differenziati in molte lingue, dovettero rinunciare all'impresa e mai più poterono ritrovarsi in un'opera comune.

Infatti solo a quelli che facevano uno stesso lavoro rimase una lingua identica; cioè una per tutti gli architetti, una per tutti quelli che trasportavano i massi, una per tutti quelli che li lavoravano; e così accadde per ogni gruppo di addetti. Di conseguenza, quante erano all'opera le differenti competenze, altrettanti furono gli idiomi in cui si divise il genere umano, e quanto più importante era il lavoro che si faceva, tanto più cominciarono a parlare una lingua rozza e barbara<sup>1</sup>.

È Dante Alighieri che discute la "variabilità"<sup>2</sup> del nascente volgare, ma secondo alcuni studiosi<sup>3</sup> allude anche alle liti fra gli

---

1 Dante Alighieri, *De vulgari eloquentia* I, vii, 6-7, Traduzione di Vittorio Coletti, Garzanti Editore, 1991, pag. 17.

2 Op. cit. pag. xiii.

3 Op. cit. pag. 110 n. 4.



“alteri Babilonii”, i fiorentini delle “Arti” o corporazioni di mestiere, per motivi politico-religiosi (guelfi e ghibellini, bianchi e neri); nel brano, pare che spieghi nei particolari come Dio abbia interrotto la costruzione della città e della torre di Babele (Gn. 11,7).

Fin da quell'epoca, come pare, ai muratori potevano essere imputate nefandezze e crimini contro l'umanità, il progetto empio e sacrilego di conquistare il cielo, la perdita dell'unica lingua differenziata in molti idiomi con gerghi causa di incomunicabilità e incomprensione.

Venendo a noi, è innegabile che lingue e gerghi creino difficoltà di ogni genere, e che molti si siano impegnati per superarle ma, svaniti finora proposte e progetti di una lingua universale, rimangono quasi universali — oltre gli *standards* industriali — qualche lingua naturale egemone e i gerghi tecnico-scientifici condivisi dalle comunità dei matematici, fisici, chimici, logici, informatici.

Un modo di facilitare la comunicazione e comprensione credo sia quello della Massoneria con l'uniformità di alcuni “segni” verbali e gestuali di riconoscimento formale, poiché l'universalità è ritardata da criteri giuridici e ideologici: fra essi la regolarità stabilita con *landmarks* stimati non superabili, quali il GADU e la territorialità etc.

Con l'odierna mobilità, i massoni, col grembiule nel corredo, potrebbero partecipare all'estero ai lavori scambiandosi i

segni tradizionali e qualche parola d'inglese pronunciata alla meno peggio. Ma è utile sapere che i grembiuli sono di molti colori e fogge, numerosi i modi di “formare” il passo, diverse le marce dei tre gradi e le parole o le “grife” manuali etc. Restano

unici l'“ordine” e il segno d'Apprendista, per i quali c'è accordo fra rituali antichi e moderni; forse perché non facilmente modificabili non furono coinvolti nelle variazioni subite dagli altri segni rituali quando non c'erano documenti cartacei ma Grandi Logge rivali e la rapida diffusione in Europa e nelle Americhe, variazioni rimaste tradizionali nelle nuove logge, in particolare quelle filiate dalle Grandi Logge F.&A.M. e A.F.&A.M.

Oggi però in qualche Oriente assistiamo a “personali” variazioni anche dei segni unici: detto che non è facile stare a lungo “all'ordine” e che si potrebbe far seguire subito dopo il segno del grado e assumere il segno di fedeltà, penso che sia bene abbandonare le variazioni personali e non creare disarmonia tra i presenti, con le difformità gratuite. Per evitare equivoci e malintesi preciso che non è in argomento l'ortodossia e conseguente caccia agli eretici: se in Massoneria c'è ortodossia essa sarà altrove, sono regole convenzionali





necessarie per recitare rituali e cerimonie comprensibili da tutti anche senza lingue comuni; ed è escluso l'integralismo che mi pare concetto improprio di uso improprio in luogo improprio. Nei secoli scorsi i monaci mendicanti, chiedendo l'ospitalità dei conventi lungo le strade osservavano la regola che "non si porta la propria regola nell'altrui convento": parte dalle radici cristiane "che ci portano", di essa potremmo profittare specie coi regolarizzati.

La descrizione di Dante "[...] una lingua identica per tutti gli architetti, una per tutti quelli che trasportavano i massi, una per tutti quelli che li lavoravano" e così via per ogni gruppo<sup>4</sup>, pare riferirsi a noi coi differenti segni verbali e gestuali da cui traspaiono le provenienze o le culture qualificanti i rituali e le ritualità adottate. Se le provenienze hanno anche un lato giuridico-giurisdizionale che compete al governo dell'Ordine (Gran Loggia, Gran Maestro, Consiglio dell'Ordine, Giunta) le loro culture coinvolgono quotidianamente le logge e tutti noi che udiamo spesso "promozione", aumento di luce, raramente esaltazione e molta "camera di mezzo" come equivalente a camera di terzo grado. A mio parere possiamo fare a meno di promozione, espressione profana e generica; di



"aumento di luce" e di "esaltazione" perché proprie di due Corpi Rituali indipendenti, per motivi che dirò subito dopo; e camera di mezzo riservarla alla camera parata a lutto in cui vi sono i Compagni d'Arte da elevare Maestri. L'aumento di luce è concesso ai Maestri dell'Ordine che hanno scelto di continuare nel RSAA per il contenuto deista e illuminista-intellettualista; l'esaltazione è concessa ai Maestri dell'Ordine che continuano, con gradi aggiuntivi di perfezionamento, la via dell'Arco Reale (versioni "inglese" o del Rito di York, ispirata al teismo e

all'empirismo) con varie tinte cristiane. A mio parere entrambe le espressioni, in senso letterale fuori luogo, nell'Ordine perdono il tradizionale, intimo, gergale valore e significato, e non guadagnano degradate a livello di Apprendista e di Compagno d'Arte.

Oltre che per i suddetti, credo apprezzabili, motivi, la mia preferenza va alle espressioni di aumento di paga per passaggio a Compagno d'Arte o per elevazione a Maestro: precise nel valore gergale e nel significato tecnico, sono lascito della Massoneria operativa, nel XVIII secolo accolto dagli accettati speculativi che insieme fecero la Massoneria moderna ricevuta da noi che la pratichiamo: principalmente



descrivono il percorso da Apprendista che lavora fuori dal cantiere col rumore del metallo che martella e scalpella le pietre da farne conci il quale “passa” nella camera dei Compagni d’Arte; questi li levighe- ranno e porranno in opera. Sul fondo c’è la scala curva di 3-5-7 gradini con cui i Compagni d’Arte merite- voli dell’aumento di paga andranno nella camera di mezzo per essere elevati Maestri.

Un percorso raffigurato dalla squadra da disegno posta in piano col lato lun- go verticale: l’ipotenusa, la salita, evoca lo sforzo fisico che genera l’impegno psicofi- sico necessario per il lavoro intellettuale o spirituale, nesso strutturale — da cemento armato — fra operatività e speculazione.

Un inciso esoterico. Ciascuno può duplicarsi come icona mentale gli stru- menti affidatigli dal MV all’iniziazione, al passaggio, all’elevazione; la pietra grezza e il concio rifinito, le colonnine delle luci, etc. Come gli strumenti custoditi in loggia alla sospensione del lavoro, i duplicati van- no custoditi nel tempio interiore come in un teatro di memoria, e con essi, per “stru- mentare la volontà e i propositi, di tanto in tanto agire col senso morale delle finalità a cui sono applicabili. Ossia al lavoro con martello e scalpello, e col regolo di 24 in. Rivedere tempo e quantità (quantità di tempo impiegato in rapporto alla qualità del compito); verifica della perpendicolare

dei muri col filo a piombo (rettitudine) e “dell’acqua” delle scale e dei pavimenti con la livella (linearità di comportamento); con- gruità degli angoli con la squadra da muratore (moralità dei costumi); progetti e piani esecuti- vi con squadra da dise- gno, regolo, compasso, matita, tavola di traccia- mento e sisaro (se l’edi- ficio è stato lavorato *ad amussim*).

Aggiornandosi con gli strumenti affidati, che dovrebbero tradursi in prese di coscienza,

intuizioni, emozioni, esperienze morali coll’intensità di un’esperienza “drammati- ca” personale vissuta, ciascuno potrebbe ricordare, ramentare, evocare volti fami- gliari, promesse fatte, impegni onorati, “insegnamenti” sulla propria pietra anco- ra fecondi, quelle che poteva o doveva fare; trovare conforto, aiuto, stimoli nei momenti cruciali della propria vita e, con inventari e bilanci, valutare lo “stato del- l’Arte”, se si è impegnato o no quando era tempo di operare e non smettere. Se, dice- va Marco Aurelio, si è compiuto il proprio lavoro di uomo.

Questo comportamento sarebbe in linea con una ricerca su un campione stati- stico di circa duemila europei laureati da dieci anni: il risultato era che chi non ave- va aggiornato le conoscenze specifiche era regredito a quelle possedute circa cinque anni prima della laurea.





È chiaro che non penso, non auspico, non sto dicendo che debba regnare l'uniformità negata in linea di principio dall'autonomia delle logge, e di fatto dalla pluralità dei rituali liberamente adottabili; dico che durante i lavori di ciascuna loggia i presenti – in piè di lista o visitatori – dovrebbero adeguarsi alle istruzioni del rituale scelto in quella tornata e, nei limiti del possibile, rispettare usi e costumi di quella

loggia. Ciò, se presuppone molta informazione da trasformare in conoscenza, è però necessario per lavorare insieme in armonia di propositi, proposte, progetti e sentimenti arricchiti cogli insegnamenti rituali ed esoterici, e crescere insieme vecchi e giovani puntando al cielo senza torre di Babele. Sarebbero facili le visite fra logge, la reciproca conoscenza e comprensione

negli Orienti numerosi genererebbe fiducia e stima, la fraternità formale vivrebbe di amicizia fraterna, con beneficio dell'Oriente e dell'Ordine.

Forse le acquisizioni personali, nel senso della psicologia, i processi di sviluppo di nuovi comportamenti nell'individuo maturati coll'esoterismo in catena d'unione valgono se ispirano progetti congruenti col loro avverarsi per collaborazione di tutti i Fratelli.

Perché credo che il primo scopo della Massoneria sia di unire gli uomini col lavoro, nel lavoro, per il lavoro in comunicanti "comunità di pratica" (titolo di un libro che ho soprannominato "Manuale teorico-pratico di Massoneria laica"<sup>5</sup> in cantieri dove asceti e mistici non potrebbero svolgere alcuna mansione: forse Hiram Abif sembrò uno di loro...



5 Etienne Wenger, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2006. L'originale, pubblicato per Cambridge University Press, 1998, è intitolato *Communities of Practice, Learning, Meaning and Identity*.



s.r.l.

Fornitore del  
Grande Oriente d'Italia

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

# L'Arte del Silenzio: mescolando zolle e nuvole...

di Giovanni Greco  
Università di Bologna

*Thanks to the Art and Practice of Silence, we are able to take up someone's way of thinking after having filtered it through our own intelligence and sensitiveness. The present article deals with the concept of Silence in Freemasonry and also in other disciplines, as history and philosophy or literature or music, from Confucio to Gibram and to Gandhi.*

**D**iscutere o scrivere del silenzio è paradossale dal momento che per farlo non possiamo usare silenzi.

Ad ogni buon conto quantomeno sarò breve e per di più farò delle lunghe pause che, di solito, sono la parte migliore dei miei discorsi. D'altro canto le virgole in un discorso scritto, sono lì pronte a suggerire all'oratore di introdurre dei micro-silenzi al momento opportuno per avvalorare i contenuti della comunicazione. Del resto forse che non nasciamo senza saper parlare ed, a volte, non muoriamo senza aver saputo dire?

In effetti il silenzio che, dopo la parola, è il secondo potere del mondo, è un bene che in certe occasioni si dona e che raramente si riceve.

Non casualmente Thomas Merton ebbe a sostenere che *le parole stanno fra il silenzio e il silenzio: tra il silenzio delle cose e il silenzio del nostro personale essere, tra il silenzio del mondo e il silenzio di Dio.*

I greci avevano due parole per definire l'atto di ascoltare: "udire", "Aio", che voleva dire "sentire coll'orecchio", e "Otakousteo", da cui il nostro "ascoltare", che significava invece "cercare di scoprire, porre attenzione alle parole".

Dal latino *silentium*, il silenzio è un terreno umile e fertile, il silenzio è l'inizio e la fine di un discorso, con le parole che si incastonano nel silenzio. Il silenzioso è colui che non parla, che sta volentieri in silenzio e che ama il silenzio, con motivazioni emotive, sentimentali, filosofiche, esistenziali, religiose. Nelle cose di rilievo



che facciamo, abbiamo spesso bisogno della massima concentrazione, liberando la nostra attenzione da tutti i rumori di fondo interni ed esterni, facendo cioè silenzio. Silenzio inteso come cosciente stato del proprio essere, un voler essere silente, una scelta ponderata, una situazione oggettiva promossa dalla propria soggettività.

La funzione del silenzio favorisce certamente la conoscenza per via non razionale ma intuitiva e perciò merita di essere praticata con attenzione. Quindi silenzio in quanto meditazione, introspezione, riflessione, revisione spirituale, contemplazione, concentrazione, reviviscenza.

Il silenzio è una ragione di stile e di puntuale insegnamento ed è lo strumento attraverso il quale assorbire il contributo di pensiero degli altri filtrandolo attraverso la propria intelligenza e sensibilità, impadronendosi degli elementi utili alla propria crescita interiore. L'arte del silenzio si sviluppa gradualmente, via via consentendo di apprezzare ulteriori sfumature, quasi come una sorta di raffinato ascolto musicale. In una situazione di silenzio, l'apparente vuoto diventa uno spazio pieno in cui la nostra consapevolezza è ai massimi livelli e siamo presenti a noi stessi e a quello che facciamo. Anche attraverso l'esercizio del silenzio possiamo scoprire la nostra vera identità profonda. Altre volte un certo silenzio è determinato dal



puodore o dalla timidezza e suona come un non volersi impegnare con gli altri. Naturalmente a volte si gioca col bramato silenzio delle persone che ci vivono accanto oppure in certi casi è proprio l'assenza di un familiare ad essere desiderata: "amo il tuo posto vuoto accanto al mio".

A parte questo aspetto vi sono persone di cui si può dire: "il silenzio di quell'uomo è magnifico da ascoltare", dimostrando quella persona autorevolezza e precisi significati col suo silenzio. Infatti da un uomo di grande caratura, come sosteneva Seneca, c'è qualcosa da imparare anche quando tace. In realtà se stessi in silenzio, se facessimo più silenzio forse potremmo udire e capire di più. Ma per imparare davvero ascoltando, bisogna innanzitutto saper ascoltare noi stessi: se una parte di noi, con la sua storia di conflitti e di emozioni, viene tagliata fuori, allora non potrà mai vibrare empaticamente sino in fondo con un altro.

Gli amici veri sanno capire, sanno aspettare e sanno ascoltare anche il tuo silenzio.

Per alcuni invece il silenzio ha, in certi casi, una valenza non positiva, com'era per esempio, per Dante, per il quale il silenzio aveva un'accezione prevalentemente negativa quasi come morte e mancanza di calore. Si pensi anche al conte zio, di manzoniana memoria, al suo parlare ambiguo e al suo "tacer significativo" che tendeva a



coprire la vanità di un presunto potere e la pura scempiaggine. In effetti il silenzio, essendo non solo assenza di rumore ma anche di parole, allorquando non è una libera scelta, quando viene ordinato da qualcuno, quando è una punizione, quando è un'imposizione, allora diventa una privazione, una menomazione. In questo senso per millenni le donne sono state ai margini della società e la loro massima virtù era quella di saper far silenzio. Ci vorranno secoli per uscire dal silenzio, peraltro cominciando a raccontarsi, dopo che si erano sempre viste con occhi maschili. Al riguardo desidero almeno ricordare l'esemplare storia raccontata da Dacia Maraini dedicata alla *Lunga vita di Marianna Ucrìa*, siciliana del Settecento, sordomuta per un terribile trauma infantile, che impara a leggere e scrivere e attraverso la scrittura riesce a rompere il proprio silenzio, non solo quello fisico, ma quello forse ancor più duro a cui le donne per secoli sono state assoggettate, il silenzio dei sentimenti, il silenzio dell'anima.

In talune occasioni si determinano delle situazioni nelle quali straordinario è il silenzio che ne seguì. Nessuno pronuncia parole vane. Il silenzio, applauso delle emozioni durature e vere, non è stato interrotto da nessuno di noi, ognuno rispettando nell'altro i pensieri che sente in se stesso.



Greci e Romani personificavano il silenzio con il dio Arpocrate e consideravano la legge del silenzio all'origine di ogni iniziazione, tant'è che Apuleio nell'*Asino d'oro* sosteneva che *nessun pericolo potrebbe forzarmi mai a rivelare al profano che cosa è stato confidato a me sotto l'impegno della segretezza*. Non dimentichiamo,

inoltre, il silenzio del cospiratore, di colui che opera segretamente per precisi scopi politico-religiosi; non casualmente in Sicilia vi era una vendita carbonara detta "del silenzio".

Ne il *Simposio* di Platone, proprio nelle prime battute, l'inventore dell'arte dialettica, Socrate, proprio lui, prima di ogni gran tenzone retorica rimaneva a lungo da solo, in silenzio, come quando dovendo discettare sull'amore, rimase per qualche tempo davanti alla casa del poeta Agatone, per l'assoluto bisogno di concentrazione e di riflessione, alla stessa stregua dei ginnosofisti e dei santoni indiani. Adirittura Plutarco sosteneva che Socrate non fosse troppo dissimile da un cantore epico che aveva bisogno di ascoltare la sua musa, prima di dar corso al suo canto.

Uno sconosciuto autore siciliano ebbe così a classificare le varie modalità del silenzio: *Il silenzio in cui ascolti Bach o leggi un libro di poesie. Il silenzio della concentrazione o addirittura della morte. Il silenzio della solitudine, il silenzio della riflessione. Il silenzio*



*perché non si trova nulla da dire: si tace di dolore, di rabbia, di tristezza, di noia, di malinconia. Il silenzio dell'amore, il silenzio di due innamorati che si abbracciano. Il silenzio della sopportazione, del compatimento. Può essere il momento in cui un uomo dà il meglio di sé o, al contrario, rappresenta una mancanza di energia. Può esistere il silenzio di chi si trova davanti alla tomba di Gandhi, ma anche il silenzio di chi striscia nel buio per uccidere.*



Proprio per Gandhi l'uomo manifesta se stesso sia col silenzio che con la parola e l'osservanza del silenzio è segno autentico di consapevolezza dei propri limiti, dilatando il silenzio lo spazio della nostra vita. Naturalmente, secondo Gandhi, il silenzio ispirato dalla paura non è il silenzio al quale stiamo facendo riferimento. Si può attuare il silenzio perché impauriti da una certa situazione, paura degli altri, paura di dire delle stupidaggini, paura di provocare dei danni, paura dei propri limiti sino al silenzio come rifiuto del rapporto col mondo esterno.

Per la chiesa di Roma la predicazione nel medioevo e nell'età moderna era lo strumento per diffondere le forme di pietà e di devozione da praticare. D'altronde Gesù prima di radunare gli apostoli e di cominciare a predicare il verbo di Dio, trascorse quaranta giorni di solitudine e di silenzio nel deserto. E i sermoni, per esempio, del domenicano Giordano da Pisa e del francescano Bernardino da Siena e le

“Regole”, come quella di san Bernardino da Norcia, che a partire dall'817 veniva estesa a quasi tutti i monasteri dell'impero carolingio, avevano anche lo scopo di una più intensa interiorità attraverso la preghiera e il silenzio. Il silenzio fa parte di tutte le regole monastiche, permettendo all'individuo di costruire o ricostruire la sua interiorità lavorando

nella quiete del tempio. In particolare nel milletrecento non si poteva prescindere dalla triade domenicana del Cavalca, del Passavanti e di san Bartolomeo da san Concordio, autore nel 1338 di una fortunatissima *Summa casuum conscientiae* nella quale si sosteneva che *lo parlar breve è meglio che lo parlar lungo, perché lo parlar breve fa desiderio, mentre lo parlar lungo fa rincredimento*. Per san Bonaventura il silenzio era l'atteggiamento dell'uomo di fronte alla ineffabilità dell'essere supremo. Ricordate pure ne *Il nome della rosa* allorquando il vegliardo frate Jorge da Burgos, apostrofa così Guglielmo da Buskerville: *Ho udito persone che ridevano su cose risibili e ho ricordato uno dei principi della nostra regola: il salmista sostiene che bisogna astenersi persino dai discorsi buoni per il voto del silenzio*.

Il silenzio inoltre è fondamentale anche all'interno del progetto religioso di Madre Teresa di Calcutta: *Noi vogliamo incontrare Dio, egli non può essere trovato nel rumore e nella confusione. Dio è amico del silenzio. Guarda come la natura, alberi, fiori, erba crescono in silenzio, guarda le stelle, la luna e il sole, come*



loro si muovono in silenzio... noi abbiamo bisogno di silenzio per essere capaci di toccare anime. E parimenti, fra le più belle, le preghiere anche ebraiche, che vengono dette quasi in silenzio e appena impercettibilmente pronunciate.

Nel 1998 a Torino dinanzi alla Sacra Sindone, Giovanni Paolo II sottolineò il bisogno dei nostri tempi di riscoprire la fecondità del silenzio, per superare la dissipazione dei suoni, delle immagini e delle parole.

Nel pensiero buddhista il silenzio rappresenta la via maestra per immergersi nel nirvana, l'atteggiamento dell'essere di fronte alla trascendenza. Il silenzio e la contemplazione alimentano l'apertura mentale e l'attenzione, così come la capacità di dire senza parlare. Nel celebre testo di Sun Tzu, *L'arte della guerra*, si racconta di un saggio in visita ad un monastero. Lo scopo della visita è quello di approfondire lo Zen, ma il visitatore non può fare a meno di arringare il maestro sulla teoria e sulla dottrina buddhista. Il maestro ascolta educatamente e versa il tè. Giacché il suo ospite continua e continua, versa il tè finché la tazza non è colma e il liquido comincia a tracimare sul tavolo. Senza bisogno di parole, sta spiegando che la mente dell'ospite è troppo piena per apprendere elementi nuovi.

Nel bushido, il codice d'onore degli antichi samurai giapponesi, si legge: *Nel silenzio, estranei a tutti, noi dobbiamo lavorare*

sino alla fine, dobbiamo nascondere sotto la cenere le ultime faville, perché le future generazioni trovino di che riaccendere le braci.



Sotto l'aspetto simbolico, il silenzio, è la via per approfondire un rapporto con la parte più profonda della nostra interiorità. Nella interpretazione simbolica di Jung, il silenzio è un trasformatore di energia che ci permette di allargare i limiti ordinari della consapevolezza

che abbiamo della realtà che viviamo, riappropriandoci di orizzonti più vasti. Infatti Pitagora, prima di aprire la sua scuola a Crotone, trascorse numerosi anni in assoluto silenzio, e quando divenne capo della sua scuola, lo impose ai suoi discepoli.

Per un massone il silenzio non si limita alla semplice astensione della parola perché è inteso come un complesso processo di purificazione della mente attraverso un'esperienza implosiva. Indubbiamente il linguaggio del silenzio è un linguaggio per iniziati e piuttosto che essere un obbligo, è una proposizione razionale attraverso la quale il nostro corpo si dispone a preparare lo spirito all'ascolto e alla riflessione. Il neofita comprende che restare in silenzio non significa solo mantenere un segreto, ma imparare ad ascoltare il proprio io e quello degli altri. Il silenzio massonico naturalmente non è da confondere col mutismo, perché il primo è il preludio alla parola e racchiude le cose, il secondo le occulta, l'uno segna un progresso, l'altro



un regresso, il silenzio è preparazione all'accettazione di doni, il mutismo è rifiuto di doni e di ogni altra cosa. Un massone parla al momento appropriato e, controllando le parole, esprime il suo pensiero in modo essenziale. Certo è che l'iniziato potrà imparare molto anche quando si siederà sotto un albero ad ascoltare il proprio silenzio, che in realtà ha un suono, una musica remota che a volte si può persino riuscire a percepire.



Come sappiamo bene in Massoneria gli apprendisti non hanno facoltà di parola, cominciando così con una rinuncia al cammino iniziatico, immersi nel silenzio che favorisce l'approfondimento dei pensieri propri e altrui. Tutto ciò nella scia dell'antica tradizione di Pitagora, ad una parte dei cui allievi era persino vietato far domande.

Importante il silenzio riflessivo della catena d'unione con il passaggio appena sussurrato delle parole semestrali. Il silenzio massonico è meditazione, è introspezione, è incubazione, è ascolto, è autocontrollo, è uno strumento verso una maggiore maturità, è il rispetto di antiche tradizioni.

Credo che un preciso dovere massonico sia quello di ammobiliare al meglio il proprio silenzio.

Il silenzio è pure una formidabile componente di taluni passaggi amorosi. Non casualmente in amore certi silenzi valgono più di un discorso.

Persino l'invidia fa brillare il peso di un silenzio, come sostiene il grande Kahlil Gibran, che ribadisce che il silenzio dell'invidioso fa molto rumore. Ma soprattutto Gibran sostiene che il silenzio illumina l'anima, sussurra ai cuori e li unisce, ci porta lontano da noi stessi e ci avvicina al cielo.

Il silenzio si accompagna anche inevitabilmente al concetto di morte. Basti pensare al muto raccoglimento nel ricordare un defunto oppure il "Silenzio" d'ordi-

nanza suonato in talune occasioni militari e civili. Ecco quindi, come sostiene Enrico Lonardo, *il silenzio massonico come doverosa, utile, necessaria preparazione a quell'ultimo momento della nostra vita terrena, e cioè la morte, che è fine e principio di un ulteriore cammino iniziatico e ci vedrà nuovamente indossare simbolicamente il grembiule dell'apprendista*. Si rammenti anche il cupo e irreale silenzio dopo una battaglia, un silenzio che è sapido di morte, di dolore, di incredulità per l'orrore a cui si assiste.

Dai *Dialoghi* di Confucio, una acuta riflessione sull'opportunità di parlare o di far silenzio: *Ci sono tre errori che non si devono commettere in presenza di un uomo di qualità: parlare senza essere stati invitati, che significa precipitazione; non parlare quando si è invitati, che significa simulazione; parlare senza osservare l'espressione del viso, che significa cecità*.

Persino il suono che diviene musica, ha come sfondo il silenzio: *ascolto note del mio e del tuo silenzio, forse è musica* (Haiku).



Il silenzio quindi non è una semplice astensione dalla parola, ma presiede un processo di purificazione, è ascolto attivo, è la lenta costruzione di un ponte verso l'esterno delle nostre più intime valutazioni.

Il silenzio è parte integrante del mondo dei suoni costituendo due facce della stessa medaglia. Non di rado taluni compositori hanno cercato di dar voce al silenzio, come nel caso famoso del "Coro a bocca chiusa" della *Madama Butterfly*

di Giacomo Puccini o alcuni pezzi di musica da camera di Mozart. Non dimentichiamo, fra gli altri, *Cantare in silenzio* di Salvatore Sciarrino e *Le pause del silenzio* di Gian Francesco Malipiero del 1917, e sinanco la canzone di Simon & Garfunkel *The sound of silence*, canzone scritta subito dopo l'assassinio di John Kennedy nel 1963. Inoltre il Fr. Daniele Tonini, artista e musicologo, ama ricordare come, sinanco nella trasposizione cinematografica del *Flauto magico*, la vigile, partecipata, silente attenzione rappresenti una fase ben definita del percorso massonico: *Forse anche con il senso profetico e utopistico che ci riporta alle inquadrature iniziali del Flauto magico diretto per il cinema da Ingmar Bergman, dove l'umanità/pubblico nella sua diversità di razze, lingue e religioni, trova piena espressione simbolica nel viso di una bambina che durante la sinfonia*

*iniziale, muta come un apprendista, si prepara quasi come in un gabinetto di riflessione ad affrontare una esperienza iniziatica.*

Per quanto riguarda le prove pittoriche desidero almeno ricordare il pittore piemontese Felice Casorati, che ha saputo sapientemente dipingere il silenzio attraverso una pittura dotata di grande concisione, con figure immote e solenni, all'interno di gusto e rigore geo-

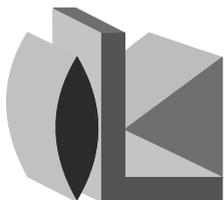


metrici. Fra i dipinti, come dimenticare il *grido* di Munch, con un urlo disperato ma senza rumore, un urlo così profondo e intenso da essere trattenuto più che liberato.

Infiniti, infine, gli aforismi sul silenzio, come ricorda lo stesso Max Picard nel suo *Il mondo del silenzio*, che vanno da sia pur autorevoli estremizzazioni: *solo il silenzio è grande* (Alfred de Vigny); sino alla serena saggezza di Paul Claudel: *È nel silenzio che ci si capisce meglio.*

E concludo con gli attualissimi versi del poeta Arcangeli: *Siamo nati nel tempo/ che ancora si poteva/ ascoltare il silenzio/ Ora fra ringhiosi motori/ guidati da omicidi/ o da seviziatori,/ non è il nostro luogo,/ non ci riconosciamo;/ e, fra pareti fragili, viviamo/ una vita violata.*





*gioiello massonico.it*

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



Informazioni: +39 348 0339788  
[info@gioiellomassonico.it](mailto:info@gioiellomassonico.it)  
[www.gioiellomassonico.it](http://www.gioiellomassonico.it)

# Siamo figli delle stelle

di Bent Parodi di Belsito  
Saggista

*Mythology often predicted scientific truths which have been verified by experiments only in recent times. We are sons of stars, as Orphic initiates and many other asserted, because we are the final and mature fruit of infinite astral sacrifices. Supernovae, ancient astral giants, after having burned all their helium and hydrogen, exhale heavy material substances, as iron and carbon, which are the most important elements for life.*

**I**l tema che mi accingo a trattare è per tutti, io credo, un argomento molto stimolante, ancora di più se immaginiamo di essere ospiti di una cattedrale di tardo stile gotico. Pensatevi allora intenti ad ammirarne il magnifico rosone: sappiate che esso è simbolo di Massoneria operativa. I nostri remoti progenitori realizzarono, come ben sapete, sia le cattedrali gotiche che quelle romaniche. Vi sono dodici feritoie che rappresentano dei petali: il numero dodici, vi è a tutti chiaro, è un numero mistico, basti pensare ai dodici discepoli di Gesù, alle dodici divinità dell'Olimpo e così via. È una riproduzione magica del cosmo, l'Universo in miniatura sormontato da una struttura triangolare.

Questo lega un passato ormai remoto al presente e ci àncora ad un probabile futuro sostenibile.

Veniamo al tema delle stelle. È noto a tutti voi che i templi massonici hanno il tetto colorato di azzurro e trapuntato di stelle, come a significare che il tempio è incompiuto e che vi si lavora sotto le stelle. Ma l'idea non è esclusiva della Massoneria, è un'idea ben più antica.

Consideriamo i templi greci: il *témenos*, e prendiamo ad esempio un tempio in splendida salute architettonica com'è quello di *Segesta* nel trapanese, di fronte al quale molti turisti si sono chiesti: *Ma, come mai è in così buone condizioni e non c'è traccia alcuna del tetto?*



Ma perché non c'è mai stato, il tetto, come non c'era il tetto nei templi egiziani, dove si celebravano i riti sotto i benefici raggi del sole. Ed è bene ricordarlo, la nostra è una iniziazione solare, come amiamo dire nei nostri rituali, il Sole è una stella e neppure particolarmente significativa, una stella secondaria, eccentrica nella nostra galassia, come ce ne sono migliaia di miliardi nell'universo e tutte in comune nascondono le radici della vita.

Vedete, oggi possiamo dirlo, i miti hanno intuito mirabilmente ciò che è stato poi confermato dalla scienza sperimentale, come dall'astrofisica di cui fra poco vi parlerò, ma, per ora, continuiamo sul tema più generale delle stelle.

Vorrei anzitutto ricordare il celebre *epitimbio*, o epigrafe funeraria, del grande pensatore Immanuel Kant, che ha lasciato scritto sul suo sepolcro: *Due cose non cessano mai di stupirmi: il cielo stellato che è sopra di me e la coscienza morale che è dentro di me*. A questo tipo di anelito hanno teso uomini saggi di tutti i tempi e di tutte le età.

I miti ci raccontano di un tempo senza tempo, il tempo anicronico del mito appunto, in cui terra e cielo erano saldamente congiunti in una sorta di amoroso abbraccio. Solo dopo avvenne la fatale scissura.

Platone parlò di *tys syntichia*, cioè di un qualche accidente non meglio definibile.

Un altro filosofo, Plotino, padre del neoplatonismo, parlerà di *tolma*, un gesto di temerarietà, di audacia da parte dell'uomo che ha causato questa separazione. È un fatto che da quel momento l'uomo ha cercato disperatamente di ricongiungere, di riaccostare il piano terrestre a quello celeste, e lo ha fatto tramite le montagne, costi-

tuite di solida e durevole pietra; ricordiamoci che la pietra è un simbolo e non solo per il massone.

Il mito greco del diluvio universale ci racconta di *Deucalione* figlio di Epimeteo, germano di Prometeo e *Pirra*, figliola della donna di tutti i guai, Pandora, che sfuggono a morte sicura grazie ad un'arca che si arenerà sulle cime del monte Parnaso, quello che più tardi sarebbe diventato il monte simbolico delle muse, e afflitti e sconsolati, non sapendo più che cosa fare, si rivolgono alla madre Terra, identificata qui come altrove da una grotta, che rappresenta simbolicamente il *regressus ad uterum*, la condizione di vita placentare. I due allora sconsolati interrogano l'oracolo la cui risposta, *andate avanti senza voltarvi*, è un tema ricorrente, come nel mito di Sodoma e Gomorra, dove la moglie di Lot fu trasformata in una statua di sale, o nel mito della discesa di Orfeo agli inferi per riportare in superficie Euridice. Imprese votate





al fallimento a causa della debolezza accusata nell'atto di volgersi indietro, vuoi per constatare gli effetti dell'opera, vuoi per scorgere l'amata. A Deucalione e Pirra invece il rito va a buon fine. Ma qual è il rito? È ancora l'oracolo a scanderlo: *Procedete senza voltarvi e scagliate alle spalle le ossa di vostra madre*. Al dubbio su quali possano essere

le ossa la risposta appare scontata: *I sassi*, e i due, procedendo, li scagliano alle proprie spalle, generando, quelli di Deucalione, uomini della nuova generazione, quelli di Pirra, donne della nuova generazione. Come ben vedete la "pietra" costituisce la centralità di un mito ovunque presente.

*Parvati*, consorte di *Shiva*, uno degli aspetti della *Trimurti*, che immedesima il ruolo del "dissolutore", ma il cui nome eufemisticamente significa "il benefico", *Parvati* significa semplicemente *Dea Montagna*, e questo perché tutte le montagne nascondono, e potrei dire rivelano, dei culti al femminile, intendendo per femminile la potenza generatrice dell'essere, quello che i greci chiamavano la *physis*.

E là dove le montagne non sono presenti, dei rilievi artificiali le sostituiscono simbolicamente, come per esempio accade per le piramidi in Egitto.

Bene, ed è giusto saperlo, molti ritengono che le piramidi siano immediatamente

collegate ai grandi culti solari famosi in Egitto. Non è propriamente così. Sino alla fine della terza dinastia faraonica, il re era semplicemente fratello del sole, poi diventerà figlio del sole, impersonando *Orus* incarnato in terra. Ma prima l'ideologia prevalente, ancora nei famosi testi delle piramidi, è l'ideologia stellare, tant'è che le famose



piramidi di *Sakkara* sono orientate verso l'*Alfa Draconis*, la stella che costituiva il centro del sistema di quelle stelle che gli egizi chiamavano circumpolari e la stessa piramide di *Cheope* era orientata verso le stelle circumpolari.

Le piramidi in egiziano si chiamavano *asket pet*, cioè *scala rituale*, la scala quindi che doveva consentire al defunto faraone di salire e di raggiungere queste stelle per trasformarsi egli stesso in una stella.

In molte culture del mondo antico si è pensato che l'anima umana fosse costituita da finissima essenza stellare. *Xwarənah*, *luce di gloria*. Le *frawashi* che sono *polvere di stelle* e corrispondono al *melammu* accadico di Babilonia, all'*augo eidés* neoplatonico, il *corpo di gloria* e così via una serie di figure consimili.

Quando parliamo di stelle dobbiamo ricordarci che il termine che ha dato vita a questo nome, di matrice indoeuropea, ha un significato ben preciso, *ster - sper*. Per



esempio pochi sanno che c'è un'affinità linguistica precisa tra stelle e sperma, perché l'idea degli antichi è che le stelle avessero inseminato il mondo creando la vita. Questo faceva parte centrale di un grande mito che la scienza moderna ha assolutamente confermato. Mito che noi ritroviamo, per esempio, in terra calabrese, mi riferisco alle cosiddette laminette orfiche che erano una sorta di passaporto per l'aldilà. Come il *Bardo Thödol*, il libro dello stato intermedio del Tibet, il libro dei morti dell'antico Egitto, il libro dei morti dei Maya con una serie di raccomandazioni per l'anima del defunto da osservare scrupolosamente una volta discesi nell'Ade.



E pensiamo alla laminetta di Petelia del IV° secolo a.C., dove si dice espressamente:

Quando ti troverai laggiù, a sinistra delle case dell'Ade, troverai una sorgente, ed attorno ad essa un cipresso bianco, è la sorgente del Lete, guardati da quella fonte, non ti accostare, vai invece a destra [allusione alla famosa Y pitagorica], troverai anche lì una sorgente con un cipresso, una sorgente da cui sgorga la fresca acqua di Mnemòsine, cioè la memoria, presentati ai custodi e di loro: *Io sono figlio di Terra e di Cielo stellato.*

Cioè, l'idea che l'uomo stesso sia il frutto

di una *ierogamia cosmica* fra la terra e il cielo. E ritroviamo in Egitto, tra *Geb* e *Nut*, la vacca celeste tutta trappuntata di stelle, tema che poi ricorre in altre laminette come quelle di Turi dove è detto: "capretto caddi nel latte". Dove il capretto è un'epifania animale di Dioniso, il latte è un simbolo di candore e di purezza. Vi è dunque questa idea che l'uomo

sia figlio delle stelle, e noi abbiamo continuato, soprattutto negli ultimi decenni a coltivare il mito della vita aliena venuta dall'alto. Pensiamo per esempio al grande impatto che hanno avuto certi racconti come la celebre trasmissione radiofonica di Orson Welles che seminò panico in mezza America. Gli americani erano convinti che i marziani fossero atterrati sulla terra. Ci credettero sul serio. Pensiamo dopo alla fortuna di certe saghe come *Star Wars*, o all'impatto che hanno sui ragazzini tanti *cartoons* di matrice spaziale come *Mazinga* dai pugni d'acciaio, a cui si era rivolto in modo commovente il piccolo Alfredino Rampi nel tragico pozzo artesiano di Vermicino. Ma anche *Goldrake* e tanti altri personaggi. Tutto questo ci rivela, come anche certe insistenze su temi ufologici, una sorta di acuta se pur oscura nostalgia verso l'alto, l'idea che la vita venga dall'alto. Così è, ci dice la scienza.

Noi dunque siamo l'ultimo frutto di un sacrificio, del sacrificio dei giganti, lo dico-



no i miti. Chi sono questi giganti? In realtà si chiamano “supernove”. Le supernove sono delle stelle di antica generazione, le quali nella fase finale della loro combustione, dopo aver totalmente esaurito tutte le loro riserve di idrogeno e di elio, cominciano a liberare i materiali pesanti come il ferro, l’azoto e il carbonio che sono i mattoni della vita. Vedete, ogni giorno piovono sulla



terra decine e decine di meteoriti, se vi prendete la briga di aprirne uno, spaccandolo, troverete che è pieno zeppo di cellule prebiotiche, che non sono ancora vita, ma ne hanno tutte le caratteristiche, attendono solo le condizioni favorevoli per essere fecondate e divenire vita. Esse vengono dalle cosiddette nubi cosmiche, nubi galattiche piene zeppe di questo materiale che è stato liberato dalle supernove. In tal senso potremmo dire, insistendo su un linguaggio, di tipo astrale da un lato e religioso dall’altro, che si possa parlare di passione astrale. Noi siamo frutto di questa passione astrale. È assolutamente vero che noi siamo figli delle stelle e che non ci fermeremo mai, perché noi facciamo parte della storia del cosmo.

Tramite l’uomo, la materia è in grado finalmente di riflettere su se stessa. L’universo scruta se stesso tramite questa funzione matura che è la vita. Ma poi, che cos’è la vita? Potremo anche definirla

come amore, cioè capacità di crescita in complessità, organizzazione. Ma la vita è soprattutto pensiero.

Ma se anche, per assurdo, la vita intelligente fosse presente solo nel nostro minuscolo ed insignificante pianettino, essa sarebbe pur sempre indice di una verità di fondo, presente nel codice di questo grande sistema geroglifico che è l’universo, che richiede semplicemente di esse-

re decifrato tramite gli strumenti del pensiero simbolico. La vita è dunque una funzione prevista lungo la scala evolutiva.

E allora possiamo dirlo, sì, siamo davvero figli delle stelle, così come ritenevano gli antichi, i pitagorici di Crotona, che erano convinti che le stelle fossero degli Dei e, per Dei, quegli uomini, saggi e colti, intendevano gli stati sovraindividuali dell’essere, come delle epifanie funzionali della natura, da riguardare dunque sotto il segno del simbolo e non letteralmente.

Il popolino prendeva tutto alla lettera, un po’ come avviene ancora oggi con le grandi religioni monoteiste e confessionali, dove tutto viene preso alla lettera, ma di ogni cosa si può dare una lettura simbolica decisamente più elevata. Del sistema dello zodiaco, dell’astrologia, si è parlato e si continua a parlare male perlopiù. Certo, chi crede davvero che l’oroscopo quotidiano abbia una qualche efficacia è in assoluto errore, ma non bisogna dimenticare che



l'astrologia è un venerabile reperto della mistica simbolica. È un'antica scienza tradizionale come lo è l'ermetismo. Bisogna soltanto leggerlo dal punto di vista simbolico, potere e caratteristiche che sono definitivamente venuti meno nel mondo moderno, ma che erano già venuti meno con il collasso del mondo antico.



I misteri di Eleusi, che furono conservati così bene, si rivelarono, per cenni, con i primi Padri della Chiesa: pensiamo per esempio ad un passo di Clemente Alessandrino il quale scrive: *Ma lo sapete qual è il segreto di Eleusi? - Ti mostrano una spiga!* - apposta per riderci su, come sempre succede quando si perde di vista il senso simbolico delle cose. Così, quando gli iniziati di Eleusi invocavano il dio Cielo con un: *Fa piovere, feconda!*, l'invocazione, non letta da un punto di vista simbolico ma piuttosto interpretata da un punto di vista letterale, può indurre al sorriso.

Ma molte cose si sono perdute per questa intervenuta incapacità di saper intendere il senso reale, ormai "celato", delle cose.

Vedete, non esiste un oggetto che abbia valenza esclusiva per ciò che appare. Le apparenze sono e non sono. Hanno una loro capacità di rappresentanza soltanto per il limitato periodo in cui appaiono in

un certo modo. Ma ogni oggetto può essere letto in forma simbolica secondo un sistema scalare di significati che non si contraddicono tra di loro, ma piuttosto si incasellano, l'uno celando l'altro di ordine superiore.

Questo è il grande compito cui noi siamo chiamati. In fondo, conoscere significa proprio questo.

La conoscenza non è un apprendimento.

Vedete, parlando dell'iniziazione, perché di iniziazione si deve parlare, seppur in senso lato, ampio, Aristotele scrisse: *L'iniziazione non è una forma di apprendimento, meno che mai libresca. È un'emozione. La capacità di emozionarsi.*

Non è suscettibile di iniziazione chi non è in grado di emozionarsi di fronte ad un'alba, ad un bel tramonto, di fronte al cinguettio degli uccelli, di fronte allo stormire delle foglie, alla visione di una montagna maestosa, di fronte alla natura.

Chi perde il contatto ed il rapporto diretto con la natura, è ormai sordo.

E noi siamo diventati sordi, poiché un emisfero del nostro cervello si è andato via via atrofizzando, ed è l'emisfero destro. Quello sinistro è preposto alle funzioni analitiche, fortemente razionale. Quello destro era l'emisfero dei poeti dei cantori, dei rapsodi. Quell'emisfero che ci consentiva di captare pitagoricamente l'armonia delle sfere, di ascoltare il richiamo profon-



do delle cose, il senso radicale della realtà. Questo si è perduto col tempo. Con il crollo della mente bicamerale, come è stato chiamato più recentemente.

Voi sapete che noi siamo *esseri duali* come manifestazione. Abbiamo infatti due occhi, due mani, due piedi, due valve polmonari, due valve cardiache. Tutto è due, ma in realtà è uno! E questo è il grande mistero.

La stessa idea che si cela dietro quell'esortazione rivolta ai Fratelli Maestri:

*Radunare ciò che è sparso, ripristinare l'unità!*

Vedete, il nostro grande problema è costituito dalla crisi del linguaggio. Tutti voi conoscete il mito biblico di Nembrod, quel re che osò sfidare il cielo costruendo una torre di Babele altissima, si chiamavano *ziggurat*, da una radice sumera *zagr*, "rendere alto, elevato", e Nembrod fu punito con la confusione delle lingue. Bene questa confusione delle lingue che seguì all'unica lingua con cui potevamo intenderci con gli uccelli, con tutte le creature, continua ancor oggi ed è probabilmente alle radici delle turbolenze del *cieco caos* che governa la nostra società. Una società in cui la vita è diventata essa stessa un oggetto di consumo usa e getta, in cui mamme uccidono i propri bimbi in fasce, in cui i figli uccidono i genitori, in cui l'unico valore è costituito dalla dea mammona, dall'economia selvaggia del mercato, in cui i valori sono stati messi pericolosamente in ombra.



Si obietterà che il rimedio possa essere nel trovare valori condivisi, di cui spesso si parla in Massoneria, ma io credo che non ci siano valori condivisi se non ci sono significati condivisi.

A ragione di quel mito biblico della confusione delle lingue, non si trovano due o tre persone che allo stesso termine diano lo stesso identico significato. Si dice comunemente e quasi per scherzo,

che non ci sono due o tre italiani che pensino la stessa cosa. Siamo divisi su tutto. E siamo divisi su tutto perché abbiamo perso di vista l'*etimologia*, parola che sembrerebbe turbare le nostre coscienze. Che parola difficile! In realtà la semantica è semplicemente lo studio del significato originario ed esatto dei termini. Basterebbe prenderne qualcuno, per esempio, quando parliamo di coscienza, cos'è la Coscienza? *cum-scire*, "sapere insieme"; *Comprendere: cum-prendere*, "prendere insieme, abbracciare in una totalità"; *Universo, Uni-versus*, "rivolto verso l'unità"; il cosmo, *kosmos*, "ordine".

La sapienza, latinamente intesa, invece, non vuol dire altro che "avere sapore", una emozione quasi palatale, mentre *sofia* in greco ha ben altro significato: *sa phaos*, cioè quello di "molta luce", identificando dunque la conoscenza nella "illuminazione" e questo a confermare ciò che affermano i misteri di tutti i tempi.



Quando si dice: *Promettiamo la luce ai bussanti liberi di buoni costumi*, di che luce parliamo? Certo non quella della lampadina elettrica che accendiamo prontamente all'apposito comando del venerabile, ma di un altro tipo di luce, probabilmente quella stessa che i buddhisti tibetani chiamano la *chiara luce*, o quella che un altro iniziato, il povero *Lucio*, nelle *Metamorfosi dell'Asino d'oro*, dopo essere stato appunto trasformato in asino, che è l'epifania animale di *Set*, il dio malvagio che uccise il fratello Osiride, graziato da *Iside*, e che, lustrato, purificato, viene condotto nel tempio, esclamando: *ho visto il sole a mezzanotte*. Come si fa a vedere il sole a mezzanotte quando più profonde regnano le tenebre? Sempre grazie a quella luce di cui si parlava prima. Quel *sa phaos*, da *saphés*, chiaro, trasparente, che troviamo nei misteri di Eleusi per esempio, dove, se il primo grado era quello del *mystes*, l'ultimo grado era quello dell'*epopteia*.



Il termine significa letteralmente il “contemplante, colui che contempla”. La conoscenza allora si identifica con la visione. In sanscrito, da *sanskrita*, “perfetto, compiuto”, che è l'idioma padre del blocco indoeuropeo, “conoscenza, sapienza” si dice *vydia*, ed è fin troppo facile vedere in quel *vydia* non soltanto la sapienza comunemente intesa, ma la visione, *video*, “vedere”.

E dei *rishi* che per primi codificarono i *Veda*, il più antico corpus religioso dell'India, si dice che non solo hanno udito, ma hanno visto, e fu scritto che bisogna avere orecchie per vedere ed occhi per sentire, per ascoltare. Vorrei concludere raccontando un celebre aneddoto, quello di un mandarino cinese che un giorno incontrò un vecchio saggio male in arnese, con vesti dimesse e quasi con sufficienza gli si rivolse chiedendogli: *E tu che faresti se per un momento potessi diventare il padrone del mondo?* Egli rispose: *Comincerei dalla ridefinizione del senso delle parole.*

E se non ridefiniamo il senso delle parole su scala universale, come mai potremmo avere dei valori condivisi?



# Le ceneri del diritto: a proposito di un libro di Morris L. Ghezzi

di Giulio Giorello  
Università Statale di Milano

*The present contribution deals with the subject of the free society, in order to create a real democracy in the industrial and post-industrial era. The Author starts from the critical analysis of Morris Ghezzi about the incompleteness and decomposition of the Italian democracy, and also about the public image of the Italian Magistracy. The nihilistic dissolution seems to be a constant that sociological researches cannot ignore.*

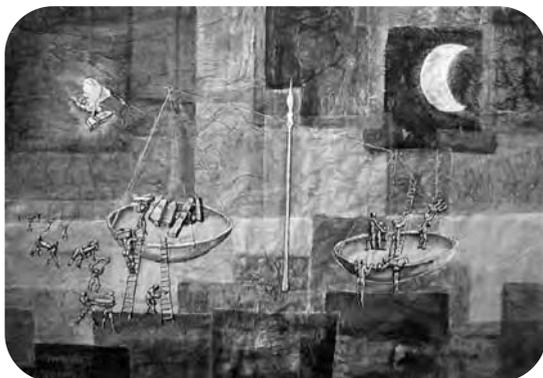
**M**i pare opportuno l'accostamento dell'ideale di una società libera con la realtà di una vita associata in città, regioni, stati. A mio parere, la questione della libertà, o meglio *delle* libertà (al plurale!) si declina proprio in questa gerarchia di contesti. Per non dire che non si può ormai fare a meno di riflettere anche su rilevanti strutture metastatali – per esempio, la stessa Unione Europea. Insisto su tale “logica della situazione” (per ricorrere a una locuzione che ha avuto una certa fortuna nella metodologia delle scienze sociali, e non solo) perché ritengo che poco importi, invece, rompersi la testa a un livello astrattamente reli-

gioso o filosofico sulla questione del libero arbitrio: se sia Dio, la fisica o la biologia che determinano il nostro corso di azioni o se ci sia una sorta di “pilota immateriale” dentro il nostro corpo che ci proietta in un piano *altro* rispetto a tutto questo. Il teologo Vito Mancuso ha scritto una volta che lui cercava la libertà *dal* mondo; a me interessa, invece, la libertà *nel* mondo. E non c'è forse miglior definizione della libertà di quella data a suo tempo da John Stuart Mill nel suo celebre *Saggio* (1859), un testo che è bene citare soprattutto nei momenti di grave crisi, come fece Gobetti ai tempi dell'oppressione fascista o Bobbio nel 1956 al tempo della coraggiosa e demo-



cratica insurrezione del popolo ungherese contro la tirannide comunista. Oggi vale ancora la pena di rifarsi a quel passo in cui Mill ci ammoniva che: *Ogni vincolo, in quanto vincolo, è male.*

Qui l'autore aveva in mente soprattutto la libera iniziativa in campo economico, e manifestava la sua insofferenza per i vincoli di natura protezionistica; ma il nucleo della sua argo-



mentazione funzionava su un doppio livello: quello della ricerca intellettuale indipendente (di cui è espressamente un prototipo la libertà scientifica) e quello della completa fioritura dei più vari esperimenti di vita. Mill non era però un idealista romantico: conosceva benissimo la lezione di tutti quei pensatori – da Thomas Hobbes a Baruch Spinoza, da David Hume a John Mitchel – che avevano ricordato come l'essere umano, animale tra altri animali, nascesse come creatura più debole di molti suoi competitori nella lotta per la vita, e come fosse necessario intrecciare una rete di relazioni che in qualche modo vincolasse l'azione del singolo a quella dei membri di una qualche collettività. Le strutture che abbiamo menzionato – città, regione, stato ecc. – esercitano tali vincoli nel quadro di norme e di regole, e proprio questo ci porta al tema della giustizia così caro a Morris Ghezzi (del quale mi riferisco

al volume scritto con Marco Quiroz Vitale, *L'immagine pubblica della Magistratura italiana*, Milano, 2007). Il punto è che quei particolari vincoli, pur restando sempre un

“male” da un punto di vista incondizionatamente libertario, possono rivelarsi utili per impedire che la società libera collassi. Essa, come Mill stesso sapeva, è infatti fortemente instabile; si tratta, quindi, di attenuare quelle perturbazioni che potrebbero altrimenti tra-

mutare un conflitto democratico in una lotta meramente distruttiva. Un altro modo di dire tutto questo è che il nucleo del libertarismo milliano, come abbiamo più volte scritto insieme Marco Mondadori e io in anni passati, si può prospettare come: a) l'asserzione per cui ogni individuo deve avere eguale accesso al sistema di libertà compatibile con le esigenze di tutti gli agenti sociali coinvolti e come b) il principio per cui la libertà può essere ristretta solo a vantaggio della libertà stessa. Sotto tale profilo – va detto subito – le stesse “questioni di giustizia” vanno prospettate come strumentali all'articolazione di questo nucleo libertario.

In un suo recentissimo ed elegante intervento (*Le ceneri del diritto*, Milano, 2007) Ghezzi cita in esergo una direttiva di Michael Collins, l'eroe della lotta d'indipendenza irlandese che all'inizio degli anni Venti del secolo scorso dichiarava:



*Il nostro governo deve essere democratico non solo di nome. Deve essere l'espressione della volontà del popolo.*

*Deve compiere solo ciò che è necessario fare per il popolo nel suo complesso. non deve interferire con ciò che la gente può fare da sé in piena autonomia. Non dobbiamo avere ministeri diretti da un politico la cui unica qualifica sia di essere salito fino a un certo gradino della scala gerarchica.*



In queste parole sono definiti lucidamente i requisiti del controllo democratico, del rispetto dell'autonomia individuale, del criterio meritocratico come garanzia di rispetto all'usurpazione di cariche pubbliche per mere ragioni partitiche. Esula ovviamente dall'ambito di questo mio intervento verificare se l'*Irish Free State* di Collins e la successiva Repubblica d'Irlanda (per altro ridotta a solo ventisei contee sulle trentadue originariamente previste dai "fondatori" della Repubblica durante l'insurrezione del 1916) si siano o meno conformati a siffatti intenti. L'attuale benessere di quel Paese farebbe pensare di sì – per contrasto, la storia passata delle sei contee occupate dell'Ulster (la cosiddetta Irlanda del Nord) indica chiaramente che colà tutto ciò è stato invece sistematicamente violato.

Ma facciamo adesso l'esperimento di applicare le "direttive" di Collins al nostro Paese. Ghezzi ha buon gioco nel mostrare

che sono state ampiamente disattese! Per quanto, in particolare, riguarda il carattere

subordinato degli apparati di giustizia a quello che abbiamo chiamato sopra il *nucleo libertario*, Ghezzi sottolinea giustamente quattro lacune di base: i) i gravissimi ritardi che hanno segnato "la realizzazione ancora solo parziale della carta costituzionale italiana" (si

pensi, per esempio, al

caso delle regioni); ii) lo scadimento del rapporto cittadino-pubblica amministrazione (quella che io chiamerei la "casta dei burocrati" – il termine "burosauro" è del matematico Bruno de Finetti che, nel secolo scorso, non aveva lesinato critiche al carattere arretrato e al tempo stesso oppressivo della nostra burocrazia); iii) il cosiddetto "diniego di giustizia", drammaticamente illustrato dalla lentezza delle procedure (si ricordi che il detto inglese *No justice no peace* vale non solo per le grandi oppressioni, ma anche per le vessazioni piccole e quotidiane); iv) l'esorbitante pressione fiscale (non si dimentichi che sistemi di tassazione iniqui sono stati più volte, nella storia europea e americana, tra le cause scatenanti di questa o quella rivoluzione). Disfunzioni di questo tipo, sostiene ancora Ghezzi, sono spia di una pesante continuità delle attuali istituzioni italiane con il passato. Si pensi alla natura complessa e contraddittoria del processo di



unificazione del Paese, al carattere sostanzialmente autocratico del Regno d'Italia, all'ulteriore involuzione – pressoché di natura criminale – col regime fascista (tutt'altro che una mera parentesi nella storia italiana!), alle ambiguità del secondo dopoguerra, alla crisi della Prima Repubblica, agli elementi di crescente disagio della Seconda. Tutto ciò fa sì che la tipica instabilità del



compromesso italiano venga esasperata, e non a caso Ghezzi parla di “dissoluzione dello Stato democratico” nel nostro Paese.

Conclusioni troppo pessimistiche? Non credo proprio. Aggiungerei, di mio, il proliferare di norme talvolta inutili, talvolta contraddittorie circa l'ecologia del Paese. È fin troppo noto che l'ambiente è una natura ostile che va controllata da un'azione coordinata – fra i cittadini appunto di uno Stato democratico. Oggi abbiamo la consapevolezza scientifica che persino una natura indifferente alle esigenze degli esseri umani è un insieme di beni preziosi che vanno impiegati con cura, in vista dell'avvenire delle generazioni future. È questo, secondo me, il nucleo di ogni *seria* politica ambientalista: domandarsi quanto dobbiamo ridurre il consumo personale delle risorse perché possano avere una pienezza di vita anche coloro che verranno dopo di noi. Negli anni Venti del secolo

scorso il matematico, logico e filosofo Frank Plumpton Ramsey, amico e collaboratore di Bertrand Russell e di Ludwig Wittgenstein, escogitava una formula che diceva che, in qualunque unità di valore i beni disponibili fossero misurati, il  $50\% + 1$  doveva essere salvaguardato per le generazioni a venire. Questo curioso “teorema”, ovviamente, non andava preso alla lettera, bensì inteso come un ammonimento di lungo periodo. Esso bene si inseriva nell'ambito di quella tradizione “utilitari-

sta” che aveva avuto in Inghilterra i suoi migliori rappresentanti in Jeremy Bentham, nei due Mill e nella femminista e rivoluzionaria Harriet Taylor. (Si noti che, contro uno stereotipo assai diffuso nel nostro Paese – specie in certa cultura cattolica – *utilitarista* non vuol dire *egoista*, poiché il benessere cercato è quello per il maggior numero di individui). L'utilitarismo non è semplicemente una “dottrina morale” per l'agire dell'individuo, ma una guida *politica* per rimodellare le istituzioni: lo sapevano bene, per altro, gli illuministi lombardi, dai fratelli Verri a Beccaria, per non dire di Cattaneo, che cercavano di migliorare razionalmente il nostro ambiente mirando all'efficacia delle leggi, alla corretta proporzione fra le offese e le sanzioni, al controllo delle conseguenze, almeno sul breve e sul medio periodo. Anche i critici più sottili di questo schema – da Pareto a von Hayek – hanno dovuto



riconoscere che la prospettiva utilitarista ha un po' la stessa caratteristica della democrazia secondo Churchill: può rivelarsi talvolta pessima, ma è comunque meglio di tutte le sue alternative. Sarà infine pertinente sottolineare che oggi l'utilitarismo non è quello "ingenuo" e un po' "centralistico" di Bentham o di James Mill: le funzioni di utilità individuali che vengono aggre-

gate nella somma ponderata che costituisce l'utilità sociale sono ricavate dalla pesatura probabilistica degli esiti a cui porterebbero le eventuali linee di condotta, secondo lo schema potentemente delineato da John Harsanyi e Reinhard Selten (entrambi Nobel per l'economia nel 1994); si tratta dunque non di una programmazione fondata su certezze, ma di un insieme di scelte modellate da una sorta di *logica dell'incerto* – se facciamo nostra la bella locuzione del matematico de Finetti ripresa negli anni Ottanta del secolo scorso dal logico Marco Mondadori.

Sappiamo che questo schema resta qualcosa di ideale, e che nel caso reale i fattori emotivi possono avere effetti assai rilevanti. Ma anche sotto tale profilo, la decisione razionale costituisce un caso

limite che è sempre bene aver presente, se non altro come modello di comportamento atto a insegnarci a controllare le nostre emozioni. Ciò dovrebbe valere anche per

un ulteriore aspetto del paese Italia, emerso con rumorosa drammaticità in questi ultimi anni, cioè l'esigenza della sicurezza – a non pochi livelli, da quello economico a quello della salute e dell'integrità fisica. L'ideale di Stato efficiente e rispettoso delle autonomie

individuali abbozzato nelle parole di Collins mi appare come l'opposto dello Stato dei *Securocrats* (così sono stati definiti, in un articolo comparso in *The Guardian* nel 2003, i maniaci della sicurezza, che sono disposti a sacrificare qualunque libertà, anche la più elementare, in nome appunto di una sicurezza che, più che totale, è totalitaria, come ha mostrato David Lyon in *Massima sicurezza*, tr. it. Milano, 2005). Mi pare abbastanza ovvio che, se i *Securocrats* avessero la meglio, non avremmo più sicurezza, ma degrado ambientale e insieme perdita delle libertà. Qui deve mostrare tutta la sua forza quel senso del "patto liberamente sottoscritto" da parte dei cittadini che per Ghezzi dovrebbe sottendere la stessa riforma della giustizia. Altrimenti, restano i metodi di Michael Collins.



pagina  
agenda  
massonica

# Il diritto canonico contro la Massoneria. Legislazione e interpretazioni dal 1917 ad oggi.

di Luca Irwin Fragale  
Giurista

*In the following article, the Author describes the position of Freemasons in front of the law of the Catholic Church. As a matter of fact, its old 1917 code explicitly punished Freemasons with excommunication while the new 1983 code omitted any evident reference to Freemasonry. This omission was the reason for some optimistic interpretation of the latter. Indeed, some parts of the ecclesiastic hierarchy appear to be involved, since the middle of the 20<sup>th</sup> century, in the process in order to soften dislike for Freemasonry. Yet, the highest Vatican organ - the Congregazione per la Dottrina della Fede, guided by Joseph Ratzinger at that time, and once Sant'Uffizio of the notorious Inquisition - returned a denial, through the authentic interpretation on lacunose 1983's rules. In fact, these rules would punish Freemasons as well as the former code did, since the interior conviction of Church didn't notice any change. So, what about Catholic Brothers? Obviously, no restriction is provided by Masonic rules in terms of possibility for Christian believers to affiliate. Nonetheless, the single believer should choose with coherency which of the two paths he intends to go on.*

Ribadita da Prospero Lambertini (papa Benedetto XIV) il 18 maggio 1751 e da altri pontefici nel corso del tempo, la “scomunica” comminata ai massoni venne confermata nei canoni 684 e 2335 del *Codex Juris Canonici*<sup>1</sup> promulgato da Giacomo Della Chiesa (papa Benedetto XV) il 27 maggio 1917.

Tale disciplina rimase immutata sino alla promulgazione del nuovo CIC (26 novembre 1983) nel quale il termine “massoneria” non compare in alcun modo.<sup>2</sup>

È bene analizzare attentamente lo sviluppo della legislazione vaticana in merito alla questione massonica: il CIC del 1917 “[...] nel libro II «Delle persone», [...] parte terza [...] «Dei Laici», [...] titolo XVIII «Le associazioni dei fedeli in genere», al c[an.] 684 stabilisce definitivamente la norma: *i fedeli sono degni di lode se danno il nome alle associazioni erette o almeno raccomandate dalla Chiesa; si astengano dalle associazioni segrete, condannate, sediziose o che si studiano di sottrarsi alla legittima vigilanza della Chiesa*”<sup>3</sup>

---

1 Da ora CIC.

2 Cfr. Mola, 2001: 985.

3 Suhecki, 1997: 27.



Nello stesso codice era stabilito, al can. 2335, che *Nomen dantes sectae massonicae aliisque eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates machinantur, contrahunt ipso facto excommunicationem Sedi Apostolicae simpliciter reservatam* e, al can. 2336 §2, *Insuper clerici et religio si nomen dantes sectae massonicae aliisque similibus associationibus denunciari debent Sacrae Congregationi S. Officii.*



Dunque, secondo il CIC del 1917, i chierici e i religiosi delinquenti iscritti alla Massoneria devono essere «colpiti con la pena della sospensione e privazione del beneficio, ufficio, dignità, pensione o incarico, che avessero eventualmente nella Chiesa» nonché «con la privazione dell'ufficio e della voce attiva e passiva e con altre pene ai sensi delle costituzioni».

La censura comporta vari ed inseparabili effetti, tra i quali il divieto di amministrare lecitamente sacramenti e sacramentali e, dopo la sentenza giudiziale, di riceverli (can. 2261); il divieto, se non vi sono segni di pentimento, di essere sepolto con il rito ecclesiastico (can. 2260).<sup>4</sup>

La Commissione antepreparatoria del Concilio Vaticano II aveva raccolto in sei

punti la documentazione e le proposte dei vescovi che riguardavano esplicitamente la Massoneria, *De secta Francomurarium*, e

infatti «i vescovi chiedevano esplicitamente che fosse confermata la condanna della Massoneria:

1. *Secta francomurarium damnetur*
2. c[an.] 2335 C.I.C. non distinguit inter massones qui vero sectae associantur rei causa oeconomicae tantum, benignis respici viderentur

*tur rei causa oeconomicae tantum, benignis respici viderentur*

3. *Poena, de qua in canone 2335 C.I.C., sit tantum pro 'pertinaciter adhaerentibus'*
4. *Unus sit modus agendi relate ad sectam massonicam*
5. *Ordo 'Massonicus' absolute opponitur ordini cattolico. Periculum est actualissimum (NB. Attulit studium valde accuratum)*
6. *Desideratur commutatio poenarum sociorum sectae massonicae vel revisio status quaestionis.*<sup>5</sup>

In risposta alla domanda dell'Ordinario di Trento circa «un certo ramo della Massoneria che non solo permetterebbe ai suoi adepti di praticare liberamente la religione cattolica, ma inculcherebbe la fedeltà ad essa»<sup>6</sup>, il Cardinale F. Selvaggini, prefetto della Sacra Congregazione del S. Ufficio,

4       Suchecky, 1997: 38-39.

5       Suchecky, 1997: 41-43.

6       S.C. S. Officii, Decl., 20 Apr. 1949, *Confirmantur normae Codicis Iuris Canonici circa sectae massonicae et ipsarum fautores* in Xav. Ochoa, *Leges Ecclesiae, post Codicem Iuris Canonici editae*, Roma 1969, vol. 2, p. 2044, coll. 2595-2596, citato in Suchecky, 1997: 29.



il 20 aprile 1949, emanò la Dichiarazione nella quale confermò la disposizione del CIC circa le sette massoniche:

*nulla è avvenuto da poter cambiare, in questa materia, le decisioni della S. Sede e perciò permangono sempre nel loro valore, per qualsiasi forma di Massoneria. Dal canto suo, P. Mariano Cordovani, sosteneva che fra le cose che risorgono e riprendono vigore c'è la Massoneria con la sua ostilità sempre rinnovata contro la Religione Cattolica. Egli rilevava un fatto che appariva nuovo ovvero la voce che si*

*sparge, nei diversi ceti sociali, che la Massoneria di un certo rito non sia più in contrasto con la Chiesa, che anzi sia avvenuto un accordo tra la Massoneria e la Chiesa, in forza del quale anche i cattolici possono tranquillamente iscriversi alla setta senza pericolo di scomuniche e di riprovazione.<sup>7</sup>*

Il 7 dicembre 1965, Paolo VI emanava la Costituzione Apostolica *Mirificus Eventus*, nella quale concedeva la facoltà ad ogni confessore di assolvere dalle censure gli appartenenti alla Massoneria, durante

l'anno giubilare del 1966 indotto alla fine del Concilio Vaticano II: *absolvere a censuris*

*set poenis ecclesiasticis eos qui nomen dederint sectae masonicae aliisque eiusdem generis consociationibus, quae contra Ecclesiam vel legitimis civiles potestates machinantur; dummodo a sua secta vel consociatione omnino se separent et scandala vel damna, pro viribus, se sarturos [sic] et precautos esse promittant; iniuncta, pro modo culparum, gravi paenitentia salutari.<sup>8</sup>*

Un ulteriore smussamento era nell'aria già dieci anni prima della promulgazione del nuovo CIC, quando, interpellato da numerosi vescovi circa l'interpretazione e la portata del can. 2335 del CIC, il Cardinale Franjo Šeper, prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, sottolineò come bisognasse tener presente che legge penale va interpretata in senso restrittivo. *Per tal motivo si può sicuramente insegnare ed applicare l'opinione di quegli autori quali ritengono che il suddetto can. 2335 tocchi soltanto quei cattolici iscritti ad associazioni che veramente cospirino contro la Chiesa.<sup>9</sup>* Dopo 57



7 Cordovani, *La Chiesa e la Massoneria* ne *l'Osservatore Romano*, 19 gennaio 1950, p. 1, citato da Suchecki, 1997: 29.

8 Paolo VI, Const. *Mirificus Eventus*, 7 dicembre 1965, in AAS 57, 1965, pp. 945-951, citato da Suchecki, 1997: 45-46. È doveroso un generico rimando a Suchecki, 2000, edizione contenente anche le traduzioni in lingua italiana.

9 *Dichiarazione del cardinale F. Šeper*, 19 luglio 1974, così citata da Mola, 2001: 992. Un tempo conosciuta come Sant'Uffizio dell'Inquisizione, quella per la Dottrina della Fede è una delle nove congregazioni del Vaticano e ha il compito di promuovere e salvaguardare la fede e la morale. In certe occasioni può anche operare come tribunale religioso, e ha giurisdizione anche sui casi che comportano abusi sessuali da parte dei preti. Il cardinale Joseph Ratzinger è stato alla testa di questa Congregazione per gran parte del pontificato di Karol Wojtyła, vedi Berry e Renner, 2006: 324.



anni dall'entrata in vigore del CIC del 1917 molti vescovi hanno posto il quesito a questa S. Congregazione [per la Dottrina della Fede] circa il valore e l'interpretazione del can. 2335 del CIC che sotto pena di scomunica vieta ai cattolici d'isciversi alle associazioni massoniche o ad altre dello stesso tipo.

La Santa Sede, nel corso di un lungo esame di questo problema, molte volte ha consultato le conferenze episcopali particolarmente interessate al caso per conoscere meglio la natura e l'attività attuale di codeste associazioni nonché il pensiero dei vescovi.

Ora, la grande disparità delle risposte, che esprime le diverse situazioni in ciascuna nazione, non permette alla Santa Sede di mutare la legislazione generale vigente, che pertanto rimane in vigore fino a quando la nuova legge canonica sarà resa di diritto pubblico alla competente pontificia commissione per la revisione del codice.<sup>10</sup>

Il 18 luglio 1974, il Cardinale Franjo Šeper, prefetto della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, manderà una lettera riservata, *Complures episcopi*, ad alcune conferenze episcopali particolarmente interessate al caso, per comprende-

re e conoscere meglio la natura e l'attività delle associazioni e il pensiero dei vescovi in proposito. Dal documento emerge chiaramente lo sforzo compiuto da parte della Chiesa, e in modo particolare dalle diverse conferenze episcopali, dopo l'apertura del Concilio, per comprendere diverse realtà concrete nel mondo moderno.

Un'inversione di tendenza fu però registrata all'indomani della promulgazione – da quel Vaticano

in cui da poco s'era insediato Karol Wojtyła – del nuovo testo di legge. Così, il CIC del 1983 disponeva al can. 1374: *qui nomen dat consociationi [sic], quae contra Ecclesiam machinatur, iusta poena puniatur; qui autem eiusmodi consociationem promovet vel moderatur, interdicto puniatur.*<sup>11</sup>

Un graduale approfondimento della natura e dei fini della Massoneria svolto da parte della Chiesa, prima dell'emanazione della dichiarazione *Quaesitum Est* sulla Massoneria del 26 novembre 1983, permise alla Congregazione di accertare le posizioni dottrinali, filosofiche e morali dell'istituzione.<sup>12</sup>



10 S.C. Pro Doctrina Fidei, Litt., *Complures episcopi*, ad praesides conferentiarum episcopalium de catholicis qui nomen dant associationibus massonicis, Prot. 272/74, (18 iulii 1974), *Notiziario CEI*, 1974, in Suchecki, 1997: 30-32.

11 *Declaratio de associationibus massonicis* da S.C. pro Doctrina Fidei, Decl. *Quaesitum est: de associationibus massonicis*, (26 Nov.1983) in *Acta Apostolicae Sedis*, 76 (1984), p. 300; *Apollinaris* 57 (1984), p. 38, in Suchecki, 1997: 74.

12 Suchecki, 1997: 28.



Il giorno prima dell'entrata in vigore del CIC, infatti, la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede emanò tale dichiarazione sulla Massoneria, in cui si segnalava, con un linguaggio molto chiaro, come restasse «immutato il giudizio negativo della Chiesa» sull'appartenenza di cattolici ad associazioni massoniche<sup>13</sup>: in occasione della domanda sull'ipotesi di un mutamento del giudizio da parte della Chiesa nei confronti della Massoneria – per il fatto che nel nuovo codice non venisse espressamente menzionata, a differenza di quanto accadeva in quello anteriore – la Congregazione per la Dottrina della Fede risponde in tal modo, per voce dell'allora prefetto Joseph Ratzinger, con la *Declaratio de associationibus massonicis*<sup>14</sup>:

*QUAESITUM EST an mutata sit Ecclesiae sententia circa associationes massonicas propterea quod in novo Codice iuris canonici de ipsis non fit mentio expressa sicut in vetero codice.*

*Sacra haec Congregatio repondere valet talem circumstantiam tribuendam esse criterio in redactione adhibito, quod servatum est etiam quod alias associationes pariter silentio praetermissas eo quod in categoriis latius patentibus includebantur. Perstat igitur immutata sententia negativa Ecclesiae circa associationes massonicas, quia earum principia sem-*

*per inconciliabilia habita sunt cum Ecclesiae doctrina ideoque eisdem adscriptio ab Ecclesia prohibita remanet. Christifideles qui associationibus massonicis nomen dant in peccato gravi versantur et ad sacram communionem accedere non possunt.*

*Auctoritatibus ecclesiasticis localibus facultas non est proferendi iudicium circa naturam associationum masonicarum quod secumferat supradictae sententiae derogationem ad mentem declarationis sacrae huius congregationis, die 17 februarii 1981 factae.*

*Hanc declarationem in conventu ordinario huius s. congregationis deliberatam, summus pontifex Ioannes Paulus pp. II, in audientia infrascripto cardinali praefecto concessa, adprobavit et publici iuris fieri iussit.*

*Romae, ex aedibus S. Congregationis pro Doctrina Fidei, die 26 novembris 1983*

IOSEPH CARD. RATZINGER  
praefectus

fr. HIERONYMUS HAMER o.p.,  
archiep. Tit. Loriensis  
secretarius

Vale a dire che “tale circostanza è dovuta ad un criterio redazionale seguito anche per altre associazioni ugualmente non menzionate in quanto comprese in categorie più ampie [...]” e resta perciò



13      Suchecki, 1997: 64-65.

14      Suchecki, 1997: 110.



“immutato il giudizio della Chiesa nei riguardi delle associazioni massoniche, poiché i loro principi sono sempre stati considerati inconciliabili con la dottrina della Chiesa, perciò l’iscrizione a esse rimane proibita. I fedeli che appartengono alle associazioni massoniche sono in stato di peccato grave e non possono accedere alla Santa Comunione [...]”<sup>15</sup>.



Pertanto è difficile stabilire un qualsivoglia dialogo, data la posizione della Chiesa, che continua ad apparire tanto refrattaria e intollerante. Quali conseguenze potesse avere una situazione di tal guisa è comprensibile se si pensa che ai massoni notori era comminato “il divieto di partecipare attivamente a uffici divini” [sic], nonché il divieto di “far da padrino per battesimi e cresime e accostarsi ai sacramenti”; e si aggiunge che dovevano poi essere interdetti la sepoltura ecclesiastica e il suffragio di messe a loro salvazione (estendendo la punizione dai singoli massoni ai loro familiari) nonché – a chiosa di tutto ciò – che venivano sconsigliati i matrimoni con essi.<sup>16</sup>

Riguardo al CIC del 1983, a parziale

argine del divieto, c’è da dire che «i canoni di questo Codice riguardano la sola Chiesa latina» (can. 1). E, di conseguenza, «alle leggi puramente ecclesiastiche sono tenuti i battezzati nella Chiesa cattolica o in essa accolti, che godono di sufficiente uso della ragione, a meno che non sia disposto espressamente altro dal diritto, e che hanno compiuto il

settimo anno di età» (can. 11). E poiché nella nostra materia entriamo nel campo delle sanzioni penali, il Codice dispone espressamente, al 1° comma del can. 1323: «non è passibile di alcuna pena chi, quando violò la legge o il precetto, non aveva ancora compiuto i 16 anni di età».

Le affermazioni e i motivi dell’inconciliabilità circa l’appartenenza di cattolici alla Massoneria trovano le loro profonde radici nella Dichiarazione della Conferenza Episcopale Tedesca, la quale dopo sei anni di dialogo *et diligentis investigationis* è arrivata alla conclusione che la Massoneria «nella sua mentalità, nelle sue convinzioni fondamentali e nel suo ‘lavorare nel tempio’, è rimasta pienamente uguale a se stessa [...]».<sup>17</sup>

15 Dichiarazione della Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede sull’incompatibilità tra Chiesa e massoneria, 26 novembre 1983, ne *La civiltà Cattolica*, quad. 3208, 18 febbraio 1984, in Mola, 2001: 1000-1001.

16 Mola, 2001: 669.

17 Suchecki, 1997: 61 e 67.



Passati secoli, dunque, dalle prime scomuniche, di fronte alla proverbiale tolleranza – anche e in primo luogo religiosa – dei principî massonici, la Chiesa resta chiusa a riccio nella sua intransigenza. Né riesce a spiegarsi in quale modo si siano perpetrate tali “investigazioni” nella Massoneria, se tramite delatori o se, più semplicemente, non si tratti di memorie frutto di esperienze dei tanti prelati affiliati ad essa, che continuerebbero perciò a ordinare i sacramenti in maniera quantomeno ambigua: il problema di fondo, certo, è il deismo di cui è pregna l’ideologia massonica. E un

punto del genere resta un ostacolo invalicabile affinché le due istituzioni possano entrare in simpatia. Ma questo fattore non sembra, da solo, in grado di causare la rinnovata sfiducia accordata nei confronti dell’Ordine massonico: tanto più che nel testo appena citato si parla di “diligente investigazione” riguardo tre precisi punti, ovvero la *mentalità* massonica, le *convinzioni fondamentali* della Massoneria, e il suo *lavorare nel tempio*.

È pacifico che i primi due punti attingano a qualcosa di immanente alla stessa ideologia liberomuratoria e, perciò solo, sarebbe vano attendere un cambiamento di rotta. Tanto vano quanto pure è superflua una “diligente investigazione” in

merito: ragion per cui appare più corretto sottolineare quest’ultima – se non circoscriverla del tutto – in ordine al terzo dei punti, che attiene invece ad una sfera assolutamente interna e preclusa al mondo “profano”.

Non è affatto raro che ex massoni, allontanatisi dalla vita associativa per le più svariate ragioni, abbiano in seguito operato – tanto in buona quanto in mala fede – una propaganda avversa all’Istituzione da cui provenivano, ed è verosimile che da tale canale informativo la Chiesa abbia potuto

attingere. Ma questo pas-

saggio in più – dalla sfera civile a quella ecclesiastica – può essere più comodamente evitato, qualora si valuti che a compiere lo stesso gesto possano essere stati Fratelli – tanto appartenenti ancora all’Ordine quanto non più attivi – già facenti parte pure del clero. Non per questo i Fratelli prelati devono essere considerati delatori *tout court*. Parimenti, il contrario non può nemmeno essere escluso a priori. Ma che si tratti di delazione o meno, poco rileva, mentre rileva un altro dato da esaminare con puntualità: è pienamente nelle facoltà degli appartenenti al clero avvicinare – in tutto o in parte – le idee massoniche. Lo è, però, da un punto di vista civile, laico, e non da quello ecclesiastico.





Concludendo, il problema è se sia accettabile o meno – senza sindacare sull'accettabilità “morale” – che un prelado contravenga alle disposizioni canoniche per far parte delle associazioni liberomuratorie e che utilizzi poi le conoscenze conseguite in loggia per attuare propaganda antimassonica in costanza di affiliazione o successivamente ad



essa. La legge dello Stato non vieta alcuno dei suddetti casi; quella massonica vieterebbe, al più, il boicottaggio in costanza di affiliazione – sia a compierlo un prelado o un laico – mentre, al solito, a vietare qualcosa sarebbe soltanto la normativa canonica, alla cui luce l'intera questione appare viziata *ab origine*. Tale comportamento deve essere, dunque, censurato dal solo

punto di vista della Chiesa, così come deve esserlo pure la conseguente utilizzazione, da parte della stessa, di informazioni ottenute fraudolentemente.

Il problema, in fin dei conti, è dei cattolici: alla coscienza di costoro tocca realizzare l'inaccettabilità della propria posizione da parte dei vertici gerarchici del proprio culto. In breve, la Chiesa cattolica sancisce lo stato di peccato grave in capo al fedele che militi nelle associa-

zioni massoniche. La Massoneria, al contrario, accoglie il fedele cattolico come chiunque altro. C'è da pensare che sia questa situazione a poter pesare sulla prossima storia massonica (più che su quella cattolica), specie davanti a sentori di integralismi e radicalismi confessionali talvolta avvertibili tanto nelle pronunce del clero quanto tra la società civile.

#### Riferimenti bibliografici essenziali

- Berry, J. e Renner, G. (2006) *I legionari di Cristo. Abusi di potere nel papato di Giovanni Paolo II*, Roma.
- Mola, A.A. (2001) *Storia della Massoneria italiana. Dalle origini ai giorni nostri*, IV ed., Milano.
- Suchecky, Z. (1997) *La Massoneria nelle disposizioni del «Codex Iuris Canonici» del 1917 e del 1983*, Città del Vaticano.
- Suchecky, Z. (2000) *Chiesa e Massoneria: Congregazione plenaria della pontificia commissione per la revisione del codice di diritto canonico tenuta nei giorni 20-29 ottobre 1981 riguardante quinta questione speciale dedicata alla riassunzione del can. 2335 del codice di diritto canonico 1917*, Città del Vaticano.



# Su viaggiatori massoni d'Europa sensibili alle grazie di Bologna

di Davide Monda  
Università di Bologna

*The Author describes Bologna from a "masonic" point of view; in particular He quotes the experiences of some important European Freemason who were in Bologna during the XVIII° century.*

Vado quasi ogni mattina a Casalecchio, passeggiata pittoresca alle cascate del Reno: è il *Bois de Boulogne* di Bologna; oppure alla Montagnola: lì si tiene il "corso" della città.

Stendhal, *Roma, Napoli, Firenze*, 1817

## 1. *Preludio intorno a un fervido milieu*

**L**a decisione di Leopold Mozart di portare in Italia il giovanissimo figlio Wolfgang, che qualche lustro dopo - riprendendo il titolo del felice, esemplare volume di Lidia Bramani - sarà massone e rivoluzionario d'ingegno superbo, si colloca nella tradizione dei viaggi

"artistici", che non avevano soltanto lo scopo di conoscere e farsi conoscere, ma pure quello di percorrere le strade del Paese dell'Arte per eccellenza. Leopold, tuttavia, affrontò un viaggio tanto lungo e costoso anche per un'altra importante ragione: mai come nel Settecento, in tutt'Europa, si era diffusa la passione per la musica e i musicisti italiani, e Bologna era



nota, *inter alia*, come la patria del dottissimo Padre Martini e del celeberrimo castrato Carlo Broschi, detto Farinelli.

Erano preceduti, nei paesi di lingua tedesca, da giudizi lusinghieri sulla città, come questo del Keyssler:

*Bologna va considerata per la sua estensione, per la quantità di nobiltà, il numero degli abitanti e la sua operosità, la migliore e la più ricca dello Stato Pontificio dopo Roma. La grandezza è di circa cinque-sei*



*miglia italiane. E siccome è più lunga che larga, assomiglia a un bastimento il cui pennone è la Torre degli Asinelli. Si calcola che il numero degli abitanti si aggiri attorno agli ottantantamila... Gli abitanti hanno fama di essere teste sveglie, che brillano in società per via delle loro idee spiritose, nonché dei bon mot uniti a frecciate satiriche. Verso il forestiero sono gentilissimi e, da quanto si può giudicare esteriormente, sono alacri e diligenti nelle loro manifatture e come artigiani.*

In un'epistola alla moglie, Leopold racconta il suo arrivo a Bologna - la sera del 24 marzo 1770 - e la breve sosta presso l'Albergo del Pellegrino in via de' Vetturini (l'attuale via Ugo Bassi), uno dei migliori e più costosi della città, che i Mozart trovano sovraffollata (Leopold scrive che vi si erano rifugiati più di mille Gesuiti) e con prezzi alle stelle.

La descrizione che ne dava il framassone Giacomo Casanova, più volte ospite della seconda città dello Stato Pontificio, ben coglieva l'aspetto scenografico e pittorico della settecentesca Bologna dei portici, degli immensi complessi conventuali, degli

imponenti palazzi senatori e della fitta rete di canali, costellati di innumerevoli opifici, quale appare nel grande *Disegno dell'Alma Città di Bologna* di Filippo de' Gnudi che, nel 1702, volle rappresentare la città

*precisamente come sta*, ossia in maniera quasi miniaturistica.

La cura del disegno è rivolta soprattutto a rappresentarne la forma, l'organizzazione degli spazi pubblici: vi sono raffigurati, fra l'altro, i grandi complessi conventuali in tutte le articolazioni di chiostrini, cortili e pertinenze, i volumi delle chiese e addirittura i palazzi più importanti, spesso con le relative corti interne.

Fino a tutto il XVI secolo sono oltremodo utili, onde ricostruire la storia di Bologna, gli scritti di eruditi locali e, forse ancor più, quelli di stranieri che hanno studiato o insegnato nella sua Università. Disgraziatamente, tali fonti vanno scemando dalla metà del Seicento, in conseguenza della ridotta funzione internazionale dello Studio, ma sono comunque sostituiti da una varia e copiosa letteratura di viaggio.



Il viaggiatore di puro diletto è la vera figura nuova di questo periodo, anticipata nel '500 da rarissimi casi: basti qui citare il fortunato *Journal de voyage* di Michel de Montaigne. È stato autorevolmente osservato come questa improvvisa e, per tanti aspetti, virtuosa “mania” del viaggiare rappresenti uno dei sintomi più vistosi della “crisi della coscienza europea” (riprendendo il titolo eloquente del fondamentale, splendido libro di Paul Hazard), ovverosia di quell’insofferenza sovente radicale verso le tradizioni e, nel contempo, di quell’ardente desiderio di mutamenti e novità sostanziali che predominano, in Europa, al tramonto del Seicento.

Nel 1769, l’anno precedente l’arrivo dei Mozart a Bologna, uscì a Parigi la seconda edizione della *Description historique et critique de l’Italie* dell’Abbé Richard, in sei volumi. È la narrazione del viaggio che l’Abate aveva compiuto nel 1764, girando per l’Italia un anno intero; questa cronaca toccava argomenti che altri avevano del tutto o quasi trascurati: i governi dei singoli Stati, le notizie storiche più importanti, il commercio, gli aspetti naturali, la popolazione e, soprattutto, la vita quotidiana e i costumi del popolo italiano, *passando magari dal gabinetto del ministro - diceva - alla bottega del negoziante, al campo del contadino.*



Nel secondo volume dell’opera, l’eccezionale tratteggia la città e il territorio di Bologna: con la sua collocazione precisa nella pianura padana (longitudine e latitudine dei territori delle città confinanti) ci conduce ad una delle *dodici porte che fanno capo a strade lunghe, larghe, ornate dalle due parti da portici leggermente elevati sul livello della strada: ricostruiti da poco in maniera uniforme e di buona architettura, sono di gran comodità per poter percorrere la città al riparo dal sole e dalla pioggia, dalle vetture e dalla polvere e dal fango. I portici impediscono talora la veduta dei bei*

*palazzi che adornano la città e le conferiscono un’aria uniforme. Ma la comodità ch’essi offrono prevale su ogni altra considerazione; e con un poco di attenzione si nota che questa è una delle meglio costruite città d’Italia.*

L’occhio squisitamente veneziano del Casanova era attratto dal “colore” bolognese, laddove l’abate parigino non poteva non soffermarsi sulle “forme” architettoniche della città felsinea. Una definizione, comunque, non esclude certo l’altra. Il Richard accenna alla famosa *forma urbis* albertiana della nave oneraria romana arenatasi nella pianura padana, i cui pennoni sarebbero costituiti dalle due torri, e fa poi



notare come la città sia circondata da *mura in mattoni, solide ed alte, senza fossati né fortificazioni*. Ponendo mente al passato della città, l'ecclesiastico osserva che questa è *una delle condizioni per cui s'è data alla Santa Sede*. In effetti, *essa non ha permesso che, col pretesto di sicurezza, il Sovrano da lei riconosciuto avesse un posto fortificato in modo da dominare la città, e che avrebbe potuto dar luogo ad un governo arbitrario anche contro quei privilegi che i cittadini si riservarono*.



La prima sintetica ma significativa descrizione degli aspetti urbanistici (e non solo) della seconda città dello Stato Pontificio si conclude con l'indicazione del canale di Reno, che entra fra le mura occidentali, il quale è *di grande utilità per preparare la seta e tingerla, dato che quest'acqua ha una qualità particolare in ciò*. A nord, infine, le mura sono bagnate dal *piccolo torrente del Savena*.

Come ben si può vedere, sono già state menzionate alcune parole chiave che riassumono la storia e il modo di vivere di Bologna: la "comodità" dei portici, l'importanza dell'"industria delle acque" convogliate e sapientemente sfruttate per secoli dai cittadini, la menzione dei "privilegi" che rivendicavano continuamente quell'autonomia delle magistrature petroniane dall'autorità espressa nel Cardinal Legato. Il Richard, inoltre, fa menzione

delle *circa duecento chiese, tutte arricchite di qualche quadro prezioso*; molte di esse sono *ben costruite e riccamente decorate* e addirittura vi si trova pure *qualche buona scultura*. La città possiede poi diversi palazzi di *bella costruzione* con preziose collezioni della Scuola bolognese per cui, a ragione, è considerata "le cabinet des peintures d'Italie".

## 2. Quattro liberi mentori d'Europa osservano e dipingono Bologna

Diversi dei numerosi viaggiatori che, fra il Cinque e l'Ottocento, percorsero l'Europa, e specialmente l'Italia da nord a sud, diversamente dai *viatores* medievali della Via Francigena, si riproponevano di compiere un vero e proprio pellegrinaggio culturale alla volta dei luoghi resi famosi dagli *auctores* della tradizione classica e del Rinascimento, oltre che dall'incomparabile bellezza e varietà dei paesaggi.

Ma spesso quell'itinerario - come forse accade ancor oggi ai turisti meno disattenti - rappresentava altresì una sorta di metafora della vita, che inevitabilmente diveniva pure un percorso "di formazione", a tal segno che molti di quei personaggi, i quali (non dimentichiamolo) si sottoponevano a fatiche e disagi non indifferenti, sentirono il bisogno di fermare sulla carta - in diari, appunti, memorie, riflessioni *et similia* - le tappe salienti dei



loro viaggi, dando così origine a un fortunato quanto atipico e fluttuante genere letterario.

Il *Viaggio in Italia* di Michel de Montaigne - il grande pensatore da più parti stimato non solo come uno dei fautori della libertà di coscienza, ma anche come uno dei più originali e coinvolgenti precursori della Massoneria - dovrebbe venir considerato per molte ragioni un classico *tout court*: quest'opera, infatti, rappresenta un arricchimento e un potenziamento dei *Saggi*, nonché una chiave di lettura di rara pregnanza con cui affrontare l'essenza complessiva dell'autunno del Rinascimento europeo. È noto del resto che letterati, filosofi e filologi contemporanei di respiro internazionale hanno sottolineato l'universalità e, di conseguenza, l'attualità dell'avventura intellettuale e morale di Montaigne, considerandolo fra i "padri nobili" indiscussi non solo della libertà del foro interno, ma anche della tolleranza e dell'apertura alla diversità.

Le pagine distillate da quella mente lucidissima e vivace, che ha saputo narrarsi e discutersi con perspicacia e brillantezza, hanno pochissimi termini di paragone nella produzione letteraria mondiale, e sono state proficuamente soppesate 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 Descartes, Pascal, La Fontaine, Shakespeare, Francis Bacon, Montesquieu, Voltaire, Alfieri, Goethe, Stendhal, Cuoco, Giusti, ma altresì che - fra i "classici", per diversi motivi, più vicini alla nostra *Stimmung* - Leopardi, Schopenhauer, Emerson, Nietzsche, France, Gide, Butor, Tomasi di Lampedusa, Cecchi, De Benedetti, Sciascia *et alii*, debbano molto o moltissimo a quel saggio dei *Saggi* che, peraltro, non si reputava affatto saggio?



Intorno al 1580, questo geniale quanto inafferrabile *maître à penser*, che molte voci avvertono oggi prossimo all'inquietante condizione postmoderna, soffriva sì di un insidioso "mal della pietra", ma trovava pure nelle indubbie ragioni terapeutiche un ottimo pretesto onde intraprendere un viaggio europeo intensamente desiderato: lo vediamo così spostarsi fra le più rinomate stazioni termali dell'epoca, attraverso la Francia, la Germania e infine l'Italia, e sottoporsi con pur scettica diligenza alle diverse cure allora possibili.

Il suo diario di viaggio, ora noto come *Viaggio in Italia*, non era destinato alla pubblicazione: è redatto in buona parte - poco meno della metà - da un accompagnatore (famiglio o segretario che fosse) di Montaigne, di cui non conosciamo neppure il nome, ma che indubbiamente non manca-



va di adeguati strumenti culturali. A ciò s'aggiunga che lo stesso Montaigne, da Lucca in poi, tenta di cimentarsi nell'uso della lingua italiana, che dimostra di saper impiegare con una certa, studiata familiarità.

Lo scrittore francese possiede quella ch'è forse la dote principale del viaggiatore autentico, vale a dire la consapevolezza di non esser superiore a nessuno: ama infatti adeguarsi alle varie peculiarità territoriali, senza preconcetti d'alcun tipo. Non a caso egli è stato definito da Giovanni Macchia "il maestro del dubbio", del dubbio inteso come antidoto per giungere alla verità circa il presente e il passato, del dubbio, ancora, che pervade le ombre e i contorni del futuro.

Montaigne, mentre viaggia, valuta e vaglia tutto in libertà, non accettando giudizi schematici, stereotipi e luoghi comuni, nonché dimostrando una rara capacità di lettura della realtà sociale, politica e culturale dei territori visitati, come quando, ad esempio, si sofferma sulle discordie politiche ch'erano sorte a Bologna fra chi parteggiava per i Francesi e chi sosteneva gli Spagnoli. I suoi appunti di viaggio spaziano dalla storia politica a quella delle mentalità, dalle vicende sociali all'ordine pubblico, dai costumi alle idee, forse pure nel tentativo, per dirla con Tzvetan Todorov, di comprendere per conquistare. Precor-

rendo i tempi, il Nostro parrebbe operare talune ibridazioni che costituiscono ancor oggi una sfida alla validità metodologica delle scienze umane, e patrocinare, fra l'altro, la coesistenza necessaria della storia politica e di quella sociale.

Nelle diverse città visitate, Montaigne ammira fontane e monumenti magnifici: a Bologna, la fontana del Nettuno e l'Archiginnasio - *la scuola di scienze: il più bell'edificio che abbia mai visto adibito a quest'uso-*, a Pistoia i giardini, a Fossombrone il parco del cardinale d'Urbino. Apprezza altresì i portici di Ferrara e

di Padova, ma soprattutto quelli di Bologna, che *costituiscono una grande comodità per poter passeggiare, con qualunque tempo, al coperto e senza fango*. A Roma ascolta la messa di Natale prima in latino e poi in greco, ed assiste con qualche curiosità ad un esorcismo. Si reca poi presso numerose altre basiliche e famosi santuari, come quello di Loreto, e a Verona incontra la comunità ebraica, di cui visita la sinagoga.

Ma non mancano le osservazioni su locande e pernottamenti - che, in diverse località italiane, non sono a suo parere all'altezza di quelle tedesche -, nonché sui comportamenti delle popolazioni; in particolare, i bolognesi, sempre attenti a *salicar portici e strade*, gli paiono ottimi teatranti, nell'ottica di una città che da tempo considerava il teatro come quel luogo di cresci-





ta culturale ove manifestare anche il proprio *engagement* civile e sociale. Nel testo, ritroviamo altresì numerosi riferimenti alle organizzazioni malavitose - i briganti specialmente - presenti in Italia, che suscitano in lui non poca apprensione e preoccupazione, così come vi si scoprono curiose osservazioni sulle attrattive delle donne italiane, che peraltro, in generale, non l'entusiasmano troppo.

Come che sia, le esperienze italiane di Montaigne in quest'ambito appaiono ben diverse da quelle raccontate, nel notevole diario di viaggio, dal suo illustre concittadino Montesquieu, un secolo e mezzo più tardi: il geniale politologo, in effetti, non disdegnò davvero le grazie e le seduzioni tanto delle nobildonne quanto delle cortigiane nelle città della nostra penisola.

Allorquando Montesquieu, signore di La Brède e alto magistrato a Bordeaux, intraprende il *grand tour* che lo condurrà attraverso l'Europa e l'Italia, ha trentanove anni ed è già assai noto per quelle *Lettres persanes* (1721) che tanto interesse e scalpore avevano provocato nei migliori *milieux* intellettuali parigini.

L'occasione propizia per il viaggio gli si è presentata con l'invito dell'amico Lord Waldegrave, diretto a Vienna in qualità di ambasciatore di Giorgio II d'Inghilterra.



Ma la capitale degli Asburgo non lo entusiasma, così come, peraltro, gli altri territori del Regno, e decide perciò di ripartire. Verosimilmente, il *Président* è più attratto da altri paesi - l'Italia innanzitutto - ove lo guideranno non solo le memorie e i miti della cultura classica, a lui ben nota, ma pure il desiderio di conoscerne *de visu* le istituzioni ed i costumi contemporanei.

Durante tutto il viaggio, Montesquieu è favorito dalle naturali capacità d'adattamento, oltre che da quella sua spiccata "seduttività" che colpisce positivamente le persone che ha modo d'incontrare. In tutti i luoghi del proprio percorso, raccoglie appunti su notizie di carattere politico, finanziario, agricolo, industriale e commerciale, non disdegnando tuttavia le osservazioni di carattere squisitamente "turistico".

*I viaggi d'Europa di Montesquieu - ha scritto Giovanni Macchia - 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 di Lord Waldegrave, egli giunge da Graz a Venezia, e per quella città straordinaria avverte subito sentimenti ambivalenti: c'è la fascinazione, ma insieme anche il disprezzo nei confronti di uno Stato ove libertà e dissolutezza vengono spesso a coincidere. Introdotto nella buona società dall'abate padovano Antonio Conti, visita i monumenti e le isole

della laguna, ma è specialmente colpito dal gran numero delle prostitute e dalla libertà con cui le si frequenta, o addirittura le si sposa.

A Venezia, però, Montesquieu è toccato pure da una specie di "rivelazione" del cosmo dell'arte, di quella particolarissima arte veneziana che per un attimo lo disorienta, tradendo forse, come ha osservato una volta Jean Ehrard, *lo smarrimento di un occidentale trasportato bruscamente in piena Bisanzio*.

È diretto a Roma, ma, paventando il caldo della lunga estate romana, stabilisce di passare prima per Milano, ove giunge il 24 settembre ed ha subito accesso ai salotti dell'alta società, colta e sovente illuminata, a cominciare da quello di Clelia Grillo, moglie del Conte Borromeo, la quale parla diverse lingue, è versata nelle scienze, e non manca di farlo accompagnare alla

Biblioteca Ambrosiana. Nel suo palazzo s'incontrano non soltanto aristocratici ed intellettuali dediti alle scienze, ma pure rappresentanti della "fronda" antiaustriaca (e filospagnola).

Conosce, fra gli altri, i principi Trivulzio: Montesquieu s'invaghisce ben presto della bella principessa, com'è attestato da due lettere appassionate: Milano è davvero la "sua" città, tanto che, appena arrivato, *si sentì, come accadrà a Stendhal, già del tutto lombardo*, ha scritto

da par suo Giovanni Mac-

chia. A Milano, poi, comincia ad appassionarsi alla musica italiana, che trova meno "rigida" e artificiosa, e di gran lunga più commovente, di quella francese.

Lasciato il capoluogo lombardo, giunge a Torino il 23 ottobre, ma l'atmosfera cupa e poliziesca che si respira a corte e in tutto il piccolo stato subalpino (*qui anche i muri parlano*) non aggrada al signore di La Brède, che presto si sposta a Genova, e di lì a Pisa, dove visita i cantieri navali e manifesta un'impressione complessivamente buona circa l'amministrazione del Granducato di Toscana.

Di Firenze ammira poi le straordinarie opere d'arte, ma apprezza altresì la sobrietà e la misura della vita quotidiana degli abitanti, uomini e donne, e di queste ultime sottolinea la bellezza e la semplicità delle acconciature, anche nelle occasioni mondane.





Da Firenze passa a Roma: vi giunge il 19 gennaio 1729; da appassionato studioso della storia romana qual è, non può non rilevare la decadenza, le meschinità e, generalmente, le gravi piaghe sociali e morali che affliggono l'Urbe nei suoi giorni. Frequenta nobili e cardinali, ma si reca assiduamente anche a teatro ed all'opera, dove può ascoltare i virtuosismi di famosi castrati. I circa sei mesi che Montesquieu trascorre nella città eterna rappresentano un periodo tutto sommato felice, ma anche assai proficuo per le sue conoscenze storiche ed artistiche: visita rovine, palazzi, chiese, e legge assiduamente testi di storia dell'arte per meglio comprendere l'opera di Raffaello, ma anche di Guido Reni ("il Guido") e dei Carracci.

Per qualche tempo, poi, si trasferisce a Napoli, che ammira per le bellezze naturali e monumentali, né manca di assistere alla famosa liquefazione del sangue di San Gennaro, dinanzi alla quale mostra una tollerante e perspicace saggezza, comprendendone l'ineffabile, efficacissimo significato consolatorio per la popolazione.

Rientrato a Roma verso l'11 maggio, e trascorse alcune settimane ai Castelli, il 4 luglio decide di ripartire, questa volta verso nord: attraverso l'Umbria e le Marche, raggiunge Rimini. La Romagna gli appare bellissima, con le sue città ordinate e ben

edificate sul tracciato voluto e realizzato dagli antichi Romani. Proseguendo poi verso occidente, il 9 luglio il *Président* è a

Bologna. Reca con sé importanti credenziali per il Cavalier Pecci, maestro di camera del Legato pontificio della "seconda" città dello Stato della Chiesa, Giorgio Spinola, presso il quale pranzerà il giorno 13.

Secondo il suo solito, visita monumenti e palazzi gentilizi, dei quali ammira non di rado le scalinate e gli scaloni d'onore: lo colpiscono oltremodo le scale arditamente scenografiche di casa Legnani e di palazzo

Ranuzzi, nonché quelle dei palazzi Caprara e Pepoli. A Bologna, invece, il *philosophe* si trova dinanzi a strutture architettoniche che disegnano stupefacenti spirali nell'aria, a meraviglie strabilianti d'invenzione e di sorpresa, di calcolo e d'equilibrio, come ha sottilmente indicato Giovanni Macchia. Montesquieu ammira inoltre famosi dipinti dei Carracci, legge la fortunata *Felsina pittrice* (1678) di Carlo Cesare Malvasia e, visitando con Monsignor Lante l'Istituto delle Scienze, rivela uno spiccato interesse per le sezioni consacrate all'arte militare, all'astronomia e alla storia naturale.

Successivamente, dopo brevi soggiorni a Modena e a Parma, prosegue per Mantova, Verona, Rovereto, raggiungendo infine Trento, ove si conclude il suo itinerario italiano, durante il quale egli ha acquisito - è





indubbio - una varia e vasta messe d'informazioni e stimoli culturali, di cui saprà far tesoro nelle grandi opere posteriori: si allude, *ça va sans dire*, alle *Considerazioni sui Romani* (1734) e allo *Spirito delle leggi* (1748).

Il 31 luglio 1729, lascia dunque l'Italia e, nei tre mesi seguenti, percorre la Germania e i Paesi Bassi. Il 31 ottobre parte dall'Aja alla volta dell'Inghilterra sullo yacht dell'ambasciatore Lord Chesterfield: il viaggio e il successivo lungo soggiorno inglese, peraltro, sono documentati soltanto da una dozzina di pagine delle sue *Note sull'Inghilterra*.

Giunto a Londra il 3 novembre, viene ben presto introdotto a corte dagli amici Waldegrave e Chesterfield, e principia a frequentare i *milieux* intellettuali e politici della capitale. Stringe amicizie specialmente fra i *Tories* ed assiste a qualche seduta del Parlamento. Per Montesquieu, quello londinese è, in generale, un ambiente straordinariamente fervido e stimolante, tanto da giustificare il suo lungo soggiorno. Il 12 febbraio 1730 diviene membro della gloriosa, strapotente *Royal Society*, ed il successivo 16 marzo il *British Journal* dà notizia dell'avvenuta sua affiliazione alla Massoneria, nel corso di una sessione di Loggia presso la Horn Tavern di Westminster, alla presenza del Gran Maestro, il Duca di Norfolk. Tale affiliazione sembra

ben rappresentare, anzi coronare la naturale evoluzione di talune sue idee predominanti, specie a seguito del suo pieno inserimento nel serrato dibattito culturale e politico d'Inghilterra. Montesquieu farà ritorno in Francia solo nella primavera del 1731, dopo un *grand tour* durato quasi quattro anni.

Prima di ragionare sulle acute ed ancora coinvolgenti osservazioni che Goethe consacrò a Bologna, giova forse citare qualche riga - generale quanto esemplare - di Albano Sorbelli, tolta dal suo memorabile, pionieristico lavoro su *Bologna negli scrittori stranieri* (1927-33):

*Di Giovanni Volfrango Goethe, il più grande poeta tedesco e uno dei maggiori di tutti i tempi, non è certo il caso di parlare qui. Ci limitiamo a dire qualche parola del suo viaggio in Italia, che ci interessa direttamente, e a mettere in rilievo il grande amore che ebbe per questa terra della luce e del sole, dalla quale trasse la ispirazione per le maggiori sue opere.*

Consideriamo allora il celebre *Viaggio in Italia* (1786) di Johann Wolfgang Goethe, che costituisce senz'altro il magnifico e, per certi versi, toccante distillato di una delle esperienze che più incideranno sulla sua lunga quanto prodigiosa parabola creativa ed esistenziale. Dopo esser passato per Ferrara, che trova *grande e bella*, ma





spopolata, ed aver visitato Cento, patria dell'amatissimo Guercino, il grande poeta tedesco giunge infine a Bologna, ove si ferma solo un paio di giorni, ma ha comunque modo d'estasiarsi dinanzi alla *Santa Cecilia* di Raffaello, così come d'osservare compiaciuto la vita cittadina che ferve intorno a lui.

*Verso sera - annota non senza vivido trasporto - finalmente mi sottrassi a questa vecchia, rispettabile e dotta città, alle sue folle di gente che, protette dal sole e dal maltempo grazie ai portici fiancheggianti quasi tutte le vie, possono andar su e giù, attardarsi a curiosare, far compere e badare agli affari. Salii sulla torre, chiedendo ristoro all'aria pura. Che meraviglioso panorama! A nord si vedono i colli presso Padova, più in là le Alpi svizzere, tirolesi e friulane, insomma l'intera catena settentrionale, che oggi però era coperta di nebbia. Verso ponente un orizzonte sconfinato, ove spiccavano solo le torri di Modena. Verso levante una pianura uniforme fino all'Adriatico, che, al levar del sole, diventa visibile. Verso sud le colline preappenniniche, coltivate e coperte di verde fino alle cime, popolate di chiese, di palazzi, di ville, come i colli vicentini. Il cielo era purissimo, senza la più piccola nube; solo al suo ultimo confine saliva un velo di foschia.*

Incuriosito dal singolare fenomeno, continua poi così:

*Il torriere m'assicurò che ormai da sei anni quella nebbia non scompariva dall'orizzonte;*



*prima, col cannocchiale, egli poteva distinguere benissimo le colline di Vicenza con le loro case e chiese, mentre adesso, anche nelle giornate più limpide, vi riusciva raramente. È questa nebbia che, fermandosi di preferenza sul versante settentrionale della catena, fa della nostra cara patria la vera terra dei Cimmeri. Mi fece pure notare, a prova della buona posizione e dell'aria salubre della città, che i tetti sembravano ancora nuovi, con le tegole senza la minima traccia di muschio o di umidità. Va riconosciuto che i tetti sono davvero puliti e belli, ma forse vi contribuisce in parte anche la bontà dei laterizi, che in questa regione, almeno nei tempi antichi, venivano prodotti con eccellenti metodi di cottura.*

Goethe, sempre più innamorato della classica regolarità, non apprezza affatto, *inter alia*, le torri pendenti, ed esprime ore rotundo un certo suo disappunto estetico:

*La torre pendente è bruttissima da vedere, e tuttavia è molto probabile che sia stata costruita così a bella posta. Mi spiego questa stravaganza nel modo seguente: ai tempi dei torbidi cittadini, ogni grande costruzione era come una fortezza, sulla quale ogni famiglia potente erigeva una torre. Con l'andar del tempo l'usanza prese un significato di lusso e di prestigio; ciascuno voleva far pompa anche di una torre, e quando le torri diritte diventarono troppo comuni, se ne costruì una inclinata. E in verità l'architetto e il proprietario hanno raggiunto il loro scopo: l'occhio sorvola sulle molte torri diritte e slanciate e cerca quella storta.*



Conclude poi così:

*Più tardi salii anche su questa. Gli strati di mattoni sono collocati orizzontalmente. Con un calcestruzzo che faccia ben presa e con chivarde di ferro, si posson fare anche delle strampalerie.*



Interessato *more solito* pure alle novità mineralogiche e botaniche che la diversità di ogni paese gli può offrire, trova persino il tempo di compiere una cavalcata a Paderno, *ove si trova la cosiddetta pietra di Bologna o spato pesante, che serve a preparare quelle piccole forme che, calcinate e messe in precedenza alla luce, diventano brillanti al buio, e che qui vengono chiamate semplicemente fosfori.*

Ma le mète agognate e sognate da questo protagonista inconcusso delle lettere d'Europa sono innanzitutto Roma e l'Italia mediterranea, in specie per le infinite memorie e suggestioni classiche che riescono a suscitare in lui: il rimpianto dell'antico costituisce una sorta di *fil rouge* di tutto il suo *Viaggio in Italia*, non diversamente, peraltro, da buona parte della più interessante produzione di tal genere vergata nel periodo neoclassico.

Fra le tappe del suo lungo, ponderato *itinerarium mentis et cordis*, durato quasi due anni, è la Sicilia - probabilmente - la terra ove crede di scoprire quella connessione inscindibile fra il mondo naturale e quello spirituale, che aveva ipotizzato a sèguito

dei suoi studi sulla *Kabbalah*, risalenti già agli anni di Francoforte e di Strasburgo, ed ai tempi della propria adesione alla Massoneria spiritualista di Boheme.

Ad avviso di Goethe, l'ingenuità pagana, la naturalezza della vita dei popoli del Sud rappresentano la felicità, l'integrità effettiva. D'altronde, come ha magistralmente osservato Thomas

Mann in un saggio per più ragioni memorabile (*Goethe. Una fantasia, l'esperienza e il risultato del suo soggiorno in Italia fu [...] appunto il fondersi e l'unificarsi dei concetti di "classicità" e "natura", per cui, come ebbe a dire più tardi, «il fanciullo sino a quel tempo impacciato e impaurito poté in completa libertà riprendere fiato».*

Non si può invece parlare semplicemente di "viaggio in Italia" a proposito di Stendhal, il quale, circa una settantina d'anni dopo il *Président Montesquieu*, scese in un primo tempo nella nostra penisola con le armate napoleoniche - prima come ufficiale della Repubblica, quindi come dragone dell'esercito imperiale - e deliberò poi di stabilirvisi, ricoprendo diversi incarichi istituzionali per gran parte della sua vita.

Affiliato alla Massoneria del Grande Oriente di Francia (fondato nel 1772) come molti degli ufficiali napoleonici, con l'avvento della Restaurazione Stendhal viene collocato dai Borboni a Milano, in una sorta di riposo forzato. Egli la conosce *comme il faut*, ne ama la vita mondana, l'atmosfera



culturale, le donne, sin da quando, ai primi del secolo vi è giunto con l'armata francese trionfante; Milano, del resto, rimarrà - è noto - la sua patria d'elezione per tutta la vita, pure quando verrà nominato Console di Francia a Civitavecchia.

D'altro canto, conviene precisare che il suo amore assoluto per l'Italia non è affatto cieco, e neppure idealizzante: nelle sue opere - da *Roma, Napoli e Firenze* alle *Cronache italiane* ed ai grandi, immortali romanzi - lo scrittore ne evidenzia, fra l'altro, la ben scarsa inclinazione verso le istituzioni civili e politiche; questo fatto, nondimeno, pare quasi garantirgli una sorta di verginità di ritorno: l'Italia, difatti, viene da lui veduta e vissuta come un luogo insieme materiale e dell'anima in cui ritornare dopo l'insuccesso della grande illusione napoleonica, come un rifugio ristoratore e vivificante ove cercare quell'autenticità così irrimediabilmente compromessa dai ciechi, inesorabili meccanismi della storia contemporanea.

Al viaggiatore di Grenoble, peraltro, non sfuggiva certo come tale natura libera e incondizionata dello spirito italico, in assenza di un preciso progetto politico, rischiasse di degenerare in una condizione d'irrazionalità e d'anarchia oltremodo pericolosa.



*Le considerazioni e osservazioni* - ha scritto Carlo Levi in una memorabile, intensa prefazione alla migliore edizione italiana di *Roma, Napoli, Firenze - sulle arti, sulla musica, l'architettura, la pittura, la letteratura di allora, collegate come sono a un senso complessivo della vita, del costume, e del valore determinante delle condizioni politiche, ci toccano ancora oggi, come problemi vivi.*

A Bologna - ove si trattiene dalla fine del dicembre 1816 al 18 gennaio 1817 - Stendhal è immediatamente - e, vorremmo dire, quasi inevitabilmente - colpito dagli aspetti peculiari e, forse, più suggestivi della città: dalla collina di Villa Aldini ai portici e alle torri (*in primis*, ancora, la pendente, curiosa Garisenda); da San Domenico alle principali collezioni d'arte, ove ammira le opere dei Carracci e di Guido Reni; dalla Certosa alla basilica di San Luca, col suo lunghissimo, intrigante porticato.

*Posta nel punto d'intersezione degli itinerari del viaggio in Italia* - nota Attilio Brilli nello splendido e, per certi versi, illuminante ultimo suo volume sul *Viaggio in Italia* (2006) -, *rinomata ovunque per l'università, le raccolte scientifiche, le accademie e la tradizione artistica, Bologna è una città amata e goduta, più che esaltata, dagli stranieri. I motivi del suo fascino discreto ma duraturo sono diversi da quelli che caratterizzano altri centri famosi. Anzi, la mancanza*



delle fatidiche Ruinen, così care agli amanti della classicità, fa risaltare con maggiore evidenza la città nella sua forma più vivace e confortevole. [...] Non è un caso, d'altronde, che nei carnets de voyage di moltissimi viaggiatori, come in quello dei Goncourt, Bologna abbia una sua familiare ricorrenza nell'immagine di sintesi, o skyline, delle due torri sghembe.



Ma la curiosità e l'interesse di Stendhal sono rivolti, in particolare, alla società bolognese. Le lusinghiere lettere di presentazione fornitegli dagli amici di Milano lo introducono agevolmente nei salotti dell'aristocrazia locale, nei quali ha modo di osservare e registrare costumi e consuetudini di nobili e nobile-donne, e specialmente atmosfere e atteggiamenti che trova, per lo più, assai differenti da quelli milanesi. Stendhal attribuisce siffatta diversità in gran parte alla presente moderazione del governo pontificio, che consente una discreta indipendenza, libertà di parola e di maniere, almeno in certi ambiti, talché giunge ad osservare che Bologna è una delle città dove più difficile è l'ipocrisia.

Tale libertà d'espressione è, per lo scrittore di Grenoble, analoga a quella di Londra, ma dotata di un brio ben più spiccato! Gli paiono poi meno marcate le differenze sociali rispetto ad altre realtà italiane, se corrisponde al vero, fra l'altro, che la mas-

sima autorità dello Stato pontificio, Pio VII, era figlio di un ciabattino. Trova altresì che i caratteri delle persone siano in genere più aperti, quantunque evocati sempre con struggente nostalgia la dolcezza e la naturalezza dei milanesi, e in special modo delle donne di quella Milano che fin da subito, quasi per singolare magia, era divenuta la sua città d'elezione.

Stendhal osserva che a Bologna le pompe ecclesiastiche risultano

alquanto noiose e che, nei salotti, occorre superare una certa diffidenza e resistenza, evitando soprattutto di "fare dello spirito" alla francese, e di mostrare affettazione nei modi. Pure nel far la corte a una signora è indispensabile rispettare alcune usanze che gli paiono alquanto curiose, come, ad esempio, quella di mostrare particolare attenzione, per alcuni giorni, soprattutto verso l'amante di lei... Ma, sopra ogni altra cosa, bisogna assolutamente evitare la noia: non a caso Stendhal si stupisce che nella città petroniana nessuno si senta obbligato a fare "visite di dovere".

Egli incontra, fra gli altri, anche il Cardinal Legato Lante, col quale disquisisce amabilmente di donne e di costumi, in un contesto che gli risulta meno "francesizzato" rispetto a quello di Milano: in ogni caso, l'alta società bolognese gli appare più legata al governo di quella milanese. È pur vero che, per far fortuna nello Stato della



Chiesa, occorre avere il favore di qualche prelato, o comunque di uno dei numerosissimi ecclesiastici, sempre usando, tuttavia, la misura e la discrezione più accorte.

Fra i cittadini più illuminati, quali il signor Degli Antonj, egli può riscontrare il tentativo di ottenere dal governo libertà e rappresentatività maggiori, ma non gli sembra, realisticamente, che se ne possano scorgere le premesse nell'ambiente, ove il potere tende al tradizionalissimo *quieta non movere*.

Raggiunta Civitavecchia nel 1831, Stendhal cerca di soggiornarvi il meno possibile, soffocato com'è dal governo reazionario

del Papa, e fa spesso ritorno in Francia. L'Italia l'aveva conquistato con la sua storia, l'arte e soprattutto la musica: *de facto*, soltanto dopo il crollo di Napoleone e il ritorno dei Borboni, nonché dopo il disastro finanziario da lui patito, il nostro Paese aveva assunto - ai suoi occhi - quel ruolo consolatorio e confortante che unicamente la sua indole affatto incondizionata poteva assicurargli. Il periodo 1814-21 aveva rappresentato, per lui, l'estrema possibilità di



realizzazione personale, e il *milieu* romantico milanese l'ultimo possibile catalizzatore di tale processo virtuoso.

## Orientamenti bibliografici essenziali

### Testi

- de Montaigne, M. (2003) *Viaggio in Italia*. Introduzione di G. Greco. Traduzione e note di E. Camesasca, Milano, BUR.
- Montesquieu, (2008) *Viaggio in Italia*, a cura di G. Macchia e M. Colesanti, Roma-Bari, Laterza.
- Goethe, J.W. (2007) *Viaggio in Italia*. Traduzione di E. Castellani. Commento di H. von Einem, adattato da E. Castellani. Prefazione di R. Fertonani. Con uno scritto di H. Hesse, Milano, A. Mondadori.
- Stendhal, (1990) *Roma, Napoli e Firenze. Viaggio in Italia da Milano a Reggio Calabria*. Prefazione di C. Levi. Traduzione di B. Schacherl. Illustrazioni a cura di E. e G. Crea, Roma-Bari, Laterza.



Stendhal, (2007) *Cronache italiane*. Introduzione di L. Binni. Traduzioni di L. Binni, S. Martini Vigezzi, L. Prato Caruso, Milano, Garzanti.

#### Studi

Bramani, L. (2005) *Mozart massone e rivoluzionario*, Milano, Bruno Mondadori.

Brilli, A. (2008) *Il viaggio in Italia. Storia di una grande tradizione culturale* (2006), Bologna, il Mulino.

Chiusano, I.A. (1994) *Vita di Goethe* (1981), Milano, Rusconi.

Del Litto, V. (1974) *Stendhal vivente* (1965), a cura di C. Cordié, Milano, Mursia.

Desgraves, L. (1994) *Montesquieu*, Napoli, Liguori.

Ferri, A. e Roversi, G. (2005) (a cura di), *Storia di Bologna*, Bologna, Bononia University Press.

Greco, G. (2007) *Montaigne. Un umanista sui generis per il terzo millennio*, Napoli, Liguori.

Hazard, P. (2007) *La crisi della coscienza europea* (1935). Introduzione di G. Ricuperati. Traduzione di P. Serini, Torino, UTET.

Mann, T. (1997) *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, a cura di A. Landolfi. Con un saggio di C. Magris, Milano, A. Mondadori, "I Meridiani".

Matteucci, A.M. (1969) *Carlo Francesco Dotti e l'architettura bolognese del Settecento*. Prefazione di F. Arcangeli. Foto di P. Monti, Bologna, Alfa.

Petroni, L. *et alii* (1976) (a cura di), *Stendhal e Bologna*, Bologna, Graficoop, 2 voll.

Sorbelli, A. (2007) *Bologna negli scrittori stranieri* (1927-1933), a cura di S. Ritrovato, Bologna, Bononia University Press.

Starobinski, J. (2002) *Montesquieu* (1953-94), Torino, Einaudi.



# “AGITE SULLA SQUADRA, RAGAZZI! SIATE RETTI!” La Massoneria e l’Impresa del Music Hall\*

di Diane Clements

Direttrice della Biblioteca e del Museo della Gran Loggia Unita d’Inghilterra

*Music hall was the most popular theatre form of the nineteenth century. The involvement of the theatrical profession with freemasonry dates back to the earliest years of the Grand Lodge system in the eighteenth century and the tradition continued amongst the performers, managers and proprietors of the music halls. Music hall has been described as a “socially intensive industry” (Peter Bailey) and this paper will explore the role that freemasonry played in the social networks and careers of a number of music hall entrepreneurs, its importance in the development of their business and in the growth of music hall itself.*

Nel gennaio del 1896, a Blackpool, una folla di diverse migliaia di persone partecipò al funerale del General Manager del complesso ricreativo di Winter Gardens. Al corteo si unirono personaggi locali di spicco, il sindaco e la corporazione, nonché una nutrita rappresentanza di massoni del luogo, e la cerimonia al cam-

posanto si svolse con i riti massonici al completo<sup>1</sup>. Si pensò addirittura di erigere un monumento alla sua memoria. Fu una fine spettacolare, quale si meritava, quella di William Holland, uno dei primi uomini di spettacolo ed impresari del *music hall*, che amava definirsi “l’Imperatore di Lambeth” e “l’uomo che si prende cura della gente”<sup>2</sup>.

---

\* Per gli “Incontri Internazionali del Servizio Biblioteca del Grande Oriente d’Italia” sabato 27 settembre 2008 presso Villa “il Vascello”, la Direttrice della Biblioteca e del Museo della Gran Loggia Unita d’Inghilterra, Diane Clements, ha tenuto, per la prima volta in Italia, la conferenza dal titolo *La Massoneria e l’impresa del Music Hall*, a cui sono intervenuti lo storico Lucio Villari, il musicista Bruno Battisti D’Amario, gli attori Gianluca Guidi e Achille Brugnini, e il Gran Maestro Gustavo Raffi. Siamo grati alla relatrice per aver acconsentito alla pubblicazione della conferenza sulla Rivista *Hiram*.

La Dot.ssa Laura Cespa ha curato, per conto del Servizio Biblioteca del Grande Oriente d’Italia, la traduzione della presente relazione. © Diane Clements. Nessuna parte di questo testo può essere riprodotta senza l’autorizzazione dell’Autrice.

1 *The Freemason’s Chronicle*, 11 gennaio 1896.

2 Peter Bailey, “Holland, William (1837-1895)”, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, Sett. 2004; edizione online, maggio 2006 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/56194>, visitato il 26 marzo 2007].



Sono stati gli esecutori e le loro rappresentazioni l'oggetto principale degli studi sull'evoluzione del *music hall* britannico, ovvero di ciò che in America verrebbe definito *vaudeville*. William Holland svolse un ruolo importante nel dar forma allo *star system* che rese famosi questi esecutori. Nel 1868 sottoscrisse un contratto con George Leybourne per costruire il suo personaggio: Champagne Charlie, un uomo di mondo, sicuro di sé, più che mai avido di champagne e donne ammiccanti. In base al contratto, egli doveva "ogni giorno e in qualsiasi momento e in ogni luogo, quando gli fosse richiesto, fare la sua comparsa su una carrozza trainata da quattro cavalli, guidata da due postiglioni, ed in compagnia dei suoi stallieri"<sup>3</sup>. Ma, come osserva Andrew Crowhurst, "la creatività artistica degli esecutori risalta molto meglio del contesto e dei limiti in cui essi operavano, anche se, ovviamente, la tipologia degli spettacoli del *music hall* dipendeva in egual misura tanto dalle capacità organizzative e

dagli interessi commerciali di coloro che li gestivano, quanto dal talento creativo degli artisti"<sup>4</sup>.



L'origine del *music hall* va ricercata nell'intrattenimento offerto nei bar saloon dei locali pubblici negli anni '30, che avevano a loro volta preso il posto degli spettacoli campestri a cui si assisteva durante le fiere tradizionali e di quelli che si svolgevano all'aperto intorno alle città, la cui popolarità

scemò con lo sviluppo urbano e con il mutare del gusto.

Il saloon era una sala in cui, con un biglietto d'ingresso o una maggiorazione della consumazione al bar, si assisteva a spettacoli di canto, danza, tragedie o commedie. Il saloon di Londra più rinomato del primo periodo fu il *Grecian Saloon* a The Eagle, City Road (menzionato nella filastrocca *Pop Goes the Weasel*)<sup>5</sup>. Fra le altre sale dove si cenava con intrattenimento musicale vanno ricordate Evan's a Covent Garden e il Coal Hole nello Strand.

3 Andrew Crowhurst *Big Men and Big Business: The Transition from "Caterers" to "Magnates"*, in *British Music Hall Entrepreneurship 1850-1914*, *Nineteenth Century Theatre* Vol. 25 (1997), p. 33-59.

4 Crowhurst, op. cit.

5 *Freemasons' Quarterly Review* (1853) (pag. 702) riferisce l'esito di una serata di beneficenza fallita, tenuta presso il *Grecian Saloon*, City Road, gestito da "Brother Conquest", presumibilmente Oliver Conquest, manager dal 1851 al 1872. "Bro Keast" della *Star Tavern*, City Road, consentì all'associazione benefica di usare quella sala.



Sulla scia di questa tradizione, il *music hall* si diffuse a partire dal 1850 nei locali pubblici. Il pubblico del *music hall* si sedeva al tavolo, dove poteva bere (e mangiare) durante lo spettacolo, a differenza di quanto succedeva nel teatro, dove il pubblico sedeva in platea ed il bar era ubicato in una sala separata. Benché il ruolo di Charles Morton quale “padre” del *music hall* ed il predominio di Londra nello sviluppo del concetto stesso di *music hall* siano stati rimessi in discussione dalle ultime ricerche<sup>6</sup>, l’inizio della carriera di Charles Morton ci aiuta a capire l’evoluzione del *music hall*. Morton fece il cameriere, e poi l’oste e il locandiere presso diverse taverne, prima di acquistare, nel 1848, il Canterbury Arms, che si trovava oltre il distretto tradizionale dei teatri, all’angolo fra Upper Marsh e Westminster Bridge Road, a Lambeth, riva sud del Tamigi. Qui, accanto alla pista dei birilli, aprì un nuovo locale - che inaugurò nel maggio del 1852 - dove si esibiva una delle star del momento, Sam Cowell, con la sua popolare canzone *The Ratcatcher’s Daughter*. Negli intervalli fra un artista e l’altro, Morton serviva agli spettatori patate arrostiti.



Charles Morton

Nei 30 anni successivi, Morton ed altri “osti impresari”, come furono definiti, parteciparono attivamente alla gestione del *music hall* in tutti i suoi aspetti. Poi la struttura dell’attività iniziò a cambiare. Si cominciarono a costruire locali più ampi, ed i compensi degli artisti più famosi lievitavano. Le compagnie dei *music hall* si diedero lo status di società a responsabilità limitata per poter avere accesso a quote di capitale sempre maggiori, necessarie per metter su i locali. Le compagnie si riunirono poi in consorzi, che acquistarono un gran numero di teatri, sia a Londra che in provincia, il più conosciuto dei quali era il Moss’ Empires Limited, fondato da Oswald Stoll ed Edward Moss, che nel 1905 arrivò ad essere proprietario di trentacinque teatri.

Peter Bailey ha così individuato le caratteristiche dei pionieri del *music hall*: spesso acquistavano la proprietà dei locali che gestivano dopo aver fatto esperienza nel mondo del teatro o, più spesso, in quello del commercio<sup>7</sup>. Elemento fondamentale del loro successo erano la promozione personale ed il lusso del locale. Quando arredò

6 Dagmar Kift, *The Victorian Music Hall: culture, class and conflict*, Cambridge, 1996, p. 21.

7 Peter Bailey, *Business and Good Fellowship in the London Music Hall in Popular Culture and Performance in the Victorian City*, Cambridge, 1998, p. 82 (qui di seguito citato come *Good Fellowship*).



uno dei suoi locali con un costoso tappeto, William Holland così invitò il pubblico: “Venite a sputare sul tappeto di Billy Holland, che vale mille guinee”<sup>8</sup>. Nel locale di Canterbury, Morton allestì una galleria d’arte, con quadri stimati £ 10,000. I pub ed i *music hall* di questo periodo attiravano anche perché rappresentavano un’alternativa a condizioni di vita povere di spazio e di piaceri.



“Luce, calore, pasti caldi, arredo, giornali e socievolezza ... spesso erano alla portata dei poveri solo nei locali dove si andava a bere”<sup>9</sup>. Se è vero che la condizione delle abitazioni conobbe un significativo miglioramento nel corso del diciannovesimo secolo, il critico John Ruskin nel 1877 poteva ancora dire agli operai: “se fossi al vostro posto, berrei fino a farmi morire nel giro di sei mesi, non avendo nulla che mi diverta”<sup>10</sup>.

Disporre di un arredo lussuoso voleva

dire dover investire ingenti capitali per avviare un locale di *music hall*. “Chiunque prenda un locale”, ammoniva un giornale per commercianti “dovrà essere dotato di un bel po’ di quattrini”<sup>11</sup>. Tracy Davis ha calcolato che l’investimento medio necessario ammontava a circa £ 22,000<sup>12</sup>, e in un dibattito della Camera dei Lord del 1875 si legge che gli investimenti in teatri e *music hall* avevano raggiunto la cifra complessiva di £ 1,000,000<sup>13</sup>. Venti anni prima, Morton aveva ampliato il Canterbury Music Hall, che poteva ora ospitare

1.500 persone, spendendo £ 25,000 senza considerare il valore dei quadri della pinacoteca. Un altro dei primi proprietari di *music hall*, John Wilton, rinnovò il suo locale (che esiste tuttora) nel 1859, per una cifra pari a £ 20,000<sup>14</sup>.

Finanziare programmi di intrattenimento con la partecipazione di uomini di spettacolo spesso molto esigenti e, in taluni casi, retribuiti al pari degli impiegati statali<sup>15</sup> e provvedere allo stipendio del

8 Bailey, DNB op. cit.

9 Brian Harrison, *Drink and the Victorians*, Keele, 1994, p. 47 in merito agli anni '20 del 1800.

10 Citato da *Fors Clavigera* di Ruskin in Harrison, op. cit., p. 312.

11 Bailey, *Good Fellowship*, p. 87 a proposito di *Entr'acte*.

12 Tracy C. Davis, *The Economics of the British Stage 1800-1914*, Cambridge, 2000, p. 164.

13 Davis, op. cit. p. 59.

14 Jim Davis, ‘Wilton, Frederick Charles (1802-1889)’, *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 [<http://www.oxforddnb.com/view/article/60242>, visitato l’11 aprile 2007].

15 Davis, op. cit. p. 59.



personale del palcoscenico, alla pubblicità ed al costo di viveri e bevande per il pubblico richiedeva un ingente capitale di esercizio o il ricorso ad un sostanzioso credito commerciale.

Come afferma Davis, "in genere è difficile capire da dove provenissero i capitali"<sup>16</sup>. Dalla biografia di Morton non si deduce che ci fossero beni di famiglia da cui attingere. Morton iniziò a lavorare come cameriere. Il padre di William Holland era un negoziante di tessuti. Peter Bailey sostiene che il livello di investimenti necessario o rientrava nelle possibilità del singolo, oppure si poteva ottenere tramite un sistema creditizio informale, come la famiglia, la comunità dei commercianti locali, o dei rivenditori di prodotti affini, come le fabbriche di birra<sup>17</sup>, ma descrive il finanziamento un affare "assolutamente privato, informale (e dunque malauguratamente oscuro)"<sup>18</sup>. Pur riconoscendo l'affiliazione di Holland alla massoneria, Bailey non si spinge oltre come Tracy Davis che, nella sua opera sul finanziamento del teatro inglese del diciannovesimo secolo, par-



la di ciò che definisce capitalismo *da gentleman*, "che consente agli uomini di raccogliere fondi o trovarsi garanti fra i conoscenti" in club, società e confraternite<sup>19</sup>. "Organizzazioni come la Massoneria", asserisce, "mettono in contatto debitori e creditori". Nel presente lavoro mi soffermerò sulle carriere di due importanti osti-impresari massoni, William Holland e Charles Morton che, legati fra loro più strettamente di quanto non si pensi, mostrano come la massoneria conferma l'esistenza di un legame fra proprietari di *music hall* e il mondo del commercio, il che induce a credere che l'affiliazione alla loggia favorisse il contatto con altri commercianti, in grado di offrire credito al commercio.

Lo smercio di alcool fu un fattore determinante per la capacità di sviluppo dei *music hall* e gli incassi del bar costituivano una quota sostanziosa dei proventi<sup>20</sup>. All'Oxford Music Hall di Charles Morton, il primo locale costruito come tale, nel 1863

16 Davis, op. cit. p. 291.

17 Bailey, *Good Fellowship*, p. 86 n. 15 porta l'esempio di Charles Morton, che ipotecò i suoi locali a favore dei birrai, Combe e Delafield, per £ 600 nel 1854.

18 Bailey, *Good Fellowship*, p. 86.

19 Davis.

20 Davis, op. cit., afferma che gli introiti dei bar costituivano circa un terzo del reddito, p. 61.



i proventi del bar ammontavano a più £ 11,50021 l'anno. *Music hall*, pub e taverne avevano in genere una precisa collocazione territoriale: il West End di Londra ne rappresenta un esempio ovvio e importante, ed il rapporto fra i locali poteva essere competitivo, ma anche complementare. Chi frequentava il *music hall* non doveva andare necessariamente al pub, ma osti e commercianti di vino potevano rifornirli di alcolici. Vi erano sovente stretti legami fra i pub, l'industria del teatro in genere ed i massoni. Le logge si riunivano in sale private presso locande e taverne, dove i soci si fermavano a cenare al termine delle riunioni. Il quotidiano *The Era*, pubblicato nel 1838 come giornale per rivenditori di alcolici, si trasformò poi in giornale per il mondo del teatro, fino a proclamare sulla sua stessa testata di essere un giornale per gli amanti del teatro, del musical, dello sport, per i rivenditori di alcolici, le famiglie ed i massoni [sottolineatura dell'autore] in quanto pubblicava i resoconti delle riunioni delle logge. Come vedremo, gli archivi delle logge massoniche ci forniscono la prova dell'esistenza di stretti contatti personali fra i proprietari di *music hall* ed i personaggi che ruotavano intorno alla vendita di alcool.



William Holland, figlio di un negoziante di tessuti e tappezziere all'ingrosso di Londra, abbandonò l'azienda familiare per il teatro dopo aver partecipato, per un periodo, agli spettacoli dei menestrelli e, nel 1866, in società con un suo zio oste, John Sweasey, rilevò e rilanciò con un certo successo il Weston's Music Hall a Holborn, un locale importante aperto dieci anni prima. Due anni

dopo, prese in subaffitto da Charles Morton il Canterbury Music Hall a Lambeth, lo rinnovò e lo rilanciò con una campagna pubblicitaria di cui faceva parte l'accordo con Champagne Charlie.

Poco dopo aver rilevato il Weston's, nell'aprile del 1867, Holland fu proposto da John Smith, mercante di vini di Bow Street, per l'affiliazione alla Loggia N. 157 di Bedford. Tanto la sua azienda quanto il Weston's erano vicini alla Freemasons' Hall di Great Queen Street, dove si riuniva la loggia.

La Loggia di Bedford fu istituita nel 1766 e, come le altre dell'epoca, si riuniva nelle taverne, dapprima intorno a Westminster e poi più vicino a Covent Garden e allo Strand. Quando le due Grandi Logge inglesi si unirono, nel 1813, gli incontri si svolgevano presso la Freemasons' Tavern di



Great Queen Street. Quando i 56 membri organizzarono la prima riunione annuale dopo l'unificazione, circa la metà di essi dichiarò il proprio status di *gentleman*, mentre gli altri membri dichiararono di svolgere attività varie, fra cui pescivendoli, incisori, mercanti di legname ed ebanisti. Solo J. Pike, avvocato, dichiarò un'attività professionale, anche se alcuni dei “gentlemen” avevano probabilmente occupazioni analoghe. Dagli indirizzi dichiarati si desume che i membri abitavano nel West End di Londra, intorno a Mayfair e Piccadilly. La loggia godeva a quanto pare di un moderato successo: vi si iscrivevano quattro o cinque soci l'anno, in genere iniziati che non provenivano da altre logge, impiegati in occupazioni analoghe. Dal 1830 al 1838, tuttavia, il numero degli iscritti scese a 22 circa<sup>22</sup>.

Nel 1839 la Loggia si trasferì dalla Freemasons' Tavern verso ovest, presso la British Coffee House di Cockspur Street, poco a sud di Haymarket. Ben presto il trasferimento nel distretto del teatro nel cuore di

Londra modificò la composizione e l'organizzazione della loggia. Nel 1840 fu iniziato Benjamin Webster, l'attore-manager del Teatro di Haymarket, e membro della professione molto rispettato. Non v'è dubbio che abbia incoraggiato ad iscriversi alla loggia i colleghi, fra cui il commediografo George Wyld, John Povey del Lyceum Theatre e, in seguito, il suo collaboratore e successore



re nella gestione di Haymarket, John Baldwin Buckstone<sup>23</sup>. Nel febbraio del 1843 il Fratello Kittrick propose alla Loggia di spostare il giorno e l'ora delle riunioni da mercoledì alle 5 pomeridiane a martedì alle 3, adducendo a motivo il fatto che “l'impegno professionale di molti fratelli richiede assolutamente la loro presenza altrove [dopo la riunione delle 5] e di conseguenza [la Loggia] deve privarsi del piacere della loro compagnia al Festive Board”<sup>24</sup>. La Loggia si riuniva ogni mese da novembre a giugno. Nel 1845 essa si era ritrasferita alla Freemasons' Tavern, ma il legame con il mondo del teatro nel senso più ampio del termine proseguì.

22 Un elenco dettagliato degli iscritti si trova in un'Appendice storica alle Norme e Regolamenti della loggia pubblicati nel 1844, conservati nella Biblioteca e Museo della Libera Massoneria.

23 I dettagli sugli iscritti alla loggia di Bedford e sugli ospiti provengono dagli archivi della loggia. Esiste una serie completa di verbali dal 1791 al marzo 1860 e dall'agosto del 1866 al 1933. I registri con le firme, che si riferiscono al periodo 1839-1921, hanno diversi formati, e tuttavia fino al 1870 collegano ospiti e iscritti. Sono grata alla loggia, che mi ha consentito di usare tali registri.

24 Bedford Lodge (attuale), Verbale No 157, febbraio 1843.



Grafico che riproduce un'analisi delle professioni più praticate nella storia della Loggia di Bedford dal 1836 al 1886

La Loggia di Bedford conobbe poi un revival nel 1845, con 22 nuovi iscritti. I nuovi soci o comunque i neo-iscritti dichiaravano sempre più spesso di essere mercanti di vini; fra i membri del 1856 figurano John Thomas Jones e Charles Morton - quest'ultimo Mercante di Vini con sede in Westminster Bridge Road.

I nuovi soci provenivano ora da diverse zone di Londra. Dei cinque mercanti di vino che si iscrissero nel 1857, solo John Cooper di Berners Street era del West End di Londra, mentre gli altri venivano da più lontano - Deptford, Greenwich, Lambeth e Shadwell. Altri mercanti di vini di Edgware Road, Notting Hill e Aldersgate Street si iscrissero nel 1860 e nel 1861. La provenienza di nuovi membri da diverse aree geografiche è in parte dovuta al più efficiente sistema di trasporti di Londra, ma dimostra anche l'esistenza di rapporti personali con gli impresari del *music hall*,

come vado ad illustrare.

Dei 218 uomini che si iscrissero alla Loggia di Bedford nei cinquanta anni successivi al 1836, da iniziati oppure provenendo da altre logge, è possibile identificare l'occupazione di 209 persone: si trattava, per il 28%, di mercanti di vino o champagne, rivenditori di alcolici o tavernieri. In assenza di un'analoga analisi delle centinaia di altre logge londinesi, è impossibile capire se la percentuale è insolitamente alta o meno. Forse non c'è da stupirsi che una loggia con sede al centro del distretto di Londra con il maggior numero di locali fosse tanto popolata. Fino alla fine del diciannovesimo secolo, bere era socialmente importante per tutte le classi; allora, quando il movimento dei moderati divenne più influente, si riteneva che a Londra ci fossero più mercanti di vino che negozi di alimentari<sup>25</sup>. Eppure ciò contrasta con la storia dei primi tempi della loggia,

---

25 Brian Harrison, *Drink and the Victorians*, Keele, 1994 p. 58 afferma che negli anni '50 del 1800 a Londra c'erano più vinai che pescivendoli, commercianti di latticini, di formaggi, salumieri, macellai, panifici ed empori messi insieme.



ed un'analisi dei rapporti fra membri, nuovi iscritti e ospiti avvalorò l'ipotesi che questi avessero legami con i mercanti di vini e gli impresari del mondo dello spettacolo.

Undici anni prima che William Holland si iscrivesse alla Loggia di Bedford, durante una riunione tenutasi il giorno 8 febbraio 1856, il Maestro Robert Jones, un mercante di vini ed alcolici di Union Street, Borough, avanzò la candidatura di Charles Morton. La proposta fu appoggiata da Horatio Mohamed, figlio di Deen Mohamed, che gestiva lo stabilimento di Little Ryder Street. Morton fu iniziato durante la riunione successiva, quella del 14 marzo, alla quale il Maestro invitò il suo ospite Sam Cowell, membro della Loggia St Mary's Chapel N. 1 di Edimburgo, il cantante comico che si era esibito a Canterbury per Morton. All'epoca Cowell era un ospite assiduo ed a maggio aveva anche partecipato al Banchetto Estivo della Loggia alla locanda New Ship di Greenwich, dove gli spettatori "furono entusiasti del [suo] canto comico"<sup>26</sup>. L'ospite di Morton fu Patrick Anthony Corri, uno della numerosa famiglia di musicisti Corri<sup>27</sup> e mas-

sone della Loggia della Prosperità N. 65 dal 1851.



La supremazia di Morton a Canterbury vacillò per la prima volta a causa di Edward Weston, che portò il *music hall* nell'area dei teatri più tradizionale di Londra: il West End dove, nel 1857, trasformò la Six Tankards e Punch Bowl Tavern, che confinava con la National Hall School of High Holborn, nel

Weston's Music Hall. Nel febbraio del 1858 si iscrisse inoltre alla Loggia di Bedford, mentre prima era membro della Loggia Strong Man (l'attuale N. 45)<sup>28</sup>. La sua candidatura fu patrocinata da due mercanti di vino, James Greenwood di Caledonian Road e William Drew di Shadwell. Weston frequentò la Loggia di Bedford circa una volta l'anno, portando con sé ospiti del calibro di George Edward Sewell della Loggia Enoch (l'attuale N. 11). In almeno una occasione, nel novembre 1861, lui e Morton (acerrimi rivali, al punto da essere ritratti come contendenti di boxe nelle vignette dell'epoca) parteciparono alla stessa riunione. La partecipazione attiva alla Loggia da parte di Morton cessò poco dopo.

26 Verbalì della Loggia di Bedford, maggio 1856.

27 Patrick Anthony Corri (1820-1876), cantante, direttore d'orchestra e compositore, figlio di Haydn Corri (1785-1860).

28 Iniziato nel novembre 1854, dichiarò di abitare a High Holborn e di essere un fornitore di vetovaglie autorizzato.



William Holland era un assiduo alle riunioni della Loggia di Bedford e in quell'ambito si fece strada, fino a diventarne Maestro nel 1872. Fra gli ospiti che frequentemente portava alle riunioni, William Harling Bayliss, probabilmente il titolare della licenza della Railway Tavern di Islington, John James Horner, mercante di vini di Hackney, John Hammond, rivenditore di alcolici di Woolwich, William Carter, mercante di vini di Tooley Street e William Smeed, oste di High Holborn, membro della Loggia N. 946, Strawberry Hill, che si riuniva nella Taverna Pope's Grotto di Twickenham. Fu forse grazie a questi contatti che lo zio di Holland, John Sweasey, che continuò a gestire Weston fino al 1881, diventò un massone della loggia. Uno degli ospiti più assidui di Holland negli anni '70 del 1800, non a caso, fu il suo socio in affari, Joseph John Pope, noto ai contemporanei come "Fat Joe" Pope. Anche Pope si iscrisse alla Loggia di Strawberry Hill nel 1873, dichiarando di essere un chirurgo – era un ex chirurgo dell'esercito – menzionando la sua lunga militanza nella Loggia N. 292 di Liverpool, Sincerity, a cui si era iscritto per la prima volta nel 1859. Più tardi, nel 1880, lo stesso Holland si iscrisse alla Strawberry Hill.



La presenza di Holland nella Loggia di Bedford denota inoltre la presenza di probabili contatti con professionisti che, come Bailey suggerisce, potevano offrire sovvenzioni "iniettando il loro entusiasmo da studenti"<sup>29</sup>. Holland introdusse nella Loggia di Bedford un certo numero di nuovi membri, diversi dei quali rivestivano il ruolo di professionisti. William Liddell, un ragioniere di Union Court, Old Broad Street, divenuto più tardi segretario della loggia, fu presenta-

to da Holland nel 1875 e, alla fine del medesimo anno, Holland propose l'iniziazione di John Pellet Waterstone, agente di cambio. Il 14% dei membri della Loggia di Bedford, nel periodo in esame, dichiarò di appartenere alla categoria dei professionisti e un ulteriore 14% viene descritto come *gentlemen*. Un contemporaneo racconta che Holland appariva a proprio agio con questo genere di conoscenti: "immancabilmente si presentava, sfingeo, irreprensibilmente azzimato e impomatato, con qualche fiduciosa creatura pronta a sovvenzionarlo"<sup>30</sup>.

Morton, Weston e Holland erano dunque tutti membri della stessa loggia. La data della loro frequentazione non è però

29 Bailey, *Good Fellowship*, p. 86 n.

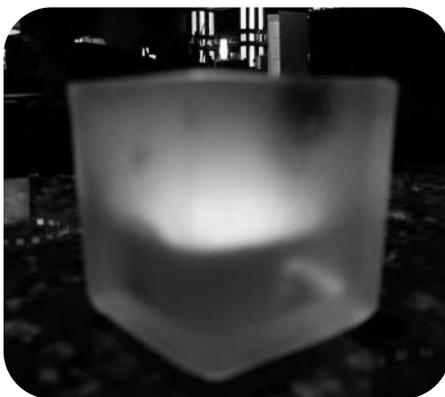
30 Donald Shaw, *One of the Old Brigade, London in the Sixties* (1908), p. 78 citato in Bailey, *Good Fellowship* p. 87.



del tutto coincidente. Morton e Weston, come abbiamo visto, erano contemporanei. Holland potrebbe non aver incontrato Weston nella loggia, in quanto l'iscrizione di quest'ultimo fu sospesa nel 1869 per mancato pagamento, ma appare chiaro che Holland avesse con lui rapporti di affari (come del resto con Morton). Holland era membro della loggia quando, nel febbraio 1873, Edward Weston presentò una petizione per chiedere un aiuto in beneficenza.

All'acquisto della proprietà di Weston da parte di Holland ed al sub-affitto di Canterbury (che durò fino al 1871) seguì, nel 1869, l'acquisizione del Royal Pavilion Hotel e dei Giardini di Greenwich Nord, già di proprietà di Morton. Si trattava di un ampio spazio, ubicato sulla riva nord del Tamigi, accessibile via treno o piroscampo e che nei mesi estivi organizzava ascese in mongolfiera, spettacoli pirotecnici e concerti musicali. Nei Verbali della Loggia di Bedford si afferma che gli ospiti frequentarono il posto, meta di escursioni estive, durante tutto il periodo in cui Holland fu membro della Loggia. L'Hotel ed i Giardini erano in sostanza un ritrovo estivo, e con il bel tempo si potevano sfruttare al meglio le limitate capacità di trasporto e le attrazioni che essi offrivano. Nel corso degli anni nell'area si impiantarono zuccherifici

ed altre industrie, che ne ridussero ulteriormente attrattiva e redditività.



Alla ricerca di un investimento meno condizionato dall'andamento stagionale, nel dicembre 1873 Holland prese inoltre in affitto il Surrey Theatre, a 124 Blackfriars Road, Pimlico, gestendo entrambe le aziende contemporaneamente. Forse mantenne anche una partecipazione a Weston, ora in gestione allo zio.

Gli archivi della Loggia di Bedford confermano gli assidui contatti personali che intercorrevano fra i tre impresari di *music hall* ed altri mercanti di vino, osti e tavernieri membri della loggia o che la frequentavano insieme a loro. Come usava in quel periodo, Morton e Holland gestivano le loro aziende come fossero “sodalizi” relativamente informali. Non mi consta ci siano atti finanziari negli archivi, per cui non si può stabilire se i loro rapporti fossero anche di natura finanziaria. Si tratta di una tipologia di transazioni che non figura nei verbali della loggia, né negli atti istitutivi. Le transazioni finanziarie informali si rilevano forse solo al momento dell'interruzione dei rapporti.

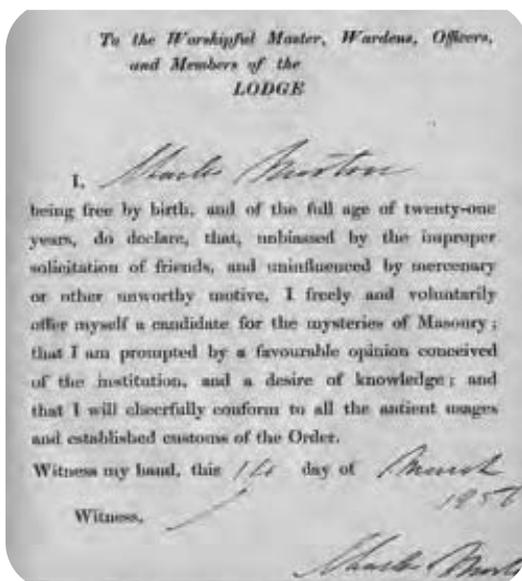
Descritto come proprietario di teatri e titolare di una licenza per la rivendita di alcolici del Surrey Theatre e dei North Woolwich Gardens, William Holland com-



pare dinanzi al Tribunale Fallimentare nell'ottobre del 1876 con £ 14,000 di passivo, e solo £ 1,100 di attivo. Uno dei creditori era un tale Charles Holland, a cui doveva £ 1,366<sup>31</sup>. Nonostante avessero lo stesso cognome, non sembra fossero parenti, ma erano entrambi membri della Loggia di Bedford, e in più era stato William Holland a proporre la candidatura di Charles Holland, mercante, all'inizio del medesimo anno, con l'appoggio di William Henry Waghorn, membro sia della Loggia di Bedford che di quella di Strawberry Hill. Sembra che il processo per bancarotta non abbia intaccato il rapporto personale fra i due uomini, che continuarono a partecipare alle stesse riunioni della loggia e addirittura, ma fu forse una coincidenza, presentarono le dimissioni nel corso della stessa riunione, nel gennaio 1879. Ulteriore prova dei vincoli finanziari fra osti-impresari e mercanti di vino si evidenzia nel processo per bancarotta di Charles Morton, svoltosi nel dicembre del 1875 su istanza di tale Joseph

Hirschmann, mercante di vini di High-bury<sup>32</sup> che tuttavia, per quanto io abbia potuto verificare, non era massone.

In un giorno di pioggia del giugno 1885 fu inaugurato un edificio in vetro e ferro presso Battersea Park. Dis-messo nella sua ubicazione originale a Dublino, ove ospitò l'esposizione del 1863, tale locale nel Sud-ovest di Londra



Corrispondenza massonica di Charles Morton

avrebbe dovuto fungere da polo di attrazione per il tempo libero, in concorrenza con il Crystal Palace a Sydenham (e dell'Alexandra Palace a North London). Nel giro di sei mesi la società di gestione fallì, e William Holland fu chiamato a rilanciare il locale, anche se, sembra, da impiegato piuttosto che da impresario, in quanto dovette affrontare un altro processo per bancarotta nel 1881<sup>33</sup>. Holland organizzò fuochi d'artificio, spettacoli con fenomeni da baraccone ed una sfilata di cavalli da corsa lunga tre miglia, in concomitanza con la RSPCA (*Royal Society for the Preven-*

31 *The Times*, 30 settembre 1876.

32 *The Times*, 1 dicembre 1875.

33 *The Times*, 29 settembre 1881.



tion of Cruelty to Animals). Un'altra iniziativa a richiamare pubblico fu quella di ospitarvi la riunione della Loggia massonica locale n. 1963, Duke of Albany. Fondata nel 1882 dai membri della Loggia n. 1641 Crichton di Camberwell e con una presenza, fra gli iscritti, di insegnanti di Battersea e commercianti locali, la loggia si riuniva all'inizio in una sala all'uopo progettata nella proprietà di Shaftesbury Avenue. Tale appezzamento era stato progettato da una cooperativa edile - la Artisans, Labourers and General Dwelling Company - allo scopo di costruire alloggi popolari di buona qualità e, con l'intenzione di evitare i problemi sociali derivanti dalla vendita di alcolici a buon mercato, la proprietà era "a secco" - non c'erano pubs - il che rendeva meno attraente il Festive Board. Quando William Holland arrivò alla loggia nel luglio 1886, questa stava probabilmente cercando un locale alternativo. Holland li convinse a trasferire la sede delle riunioni ad Albert Palace, dove i membri della loggia potevano entrare gratuitamente, semplicemente presentando la convocazione. Il resoconto delle riunioni si trova nel giornale *The Freemason*.

"Al piacere ed al sollazzo dei fratelli ha notevolmente contribuito l'encomiabile

catering di Brother Todman del Refreshment Department, che ha offerto un banchetto sontuoso e ricercato"<sup>34</sup>.



Dopo un tentativo fallito di fare dell'Albert Palace di Battersea un concorrente valido del Crystal Palace, anche esibendo fenomeni da baraccone ed una sfilata di cavalli da corsa lunga tre miglia, Holland deve essere stato grato a chi gli offrì una nuova occasione nel nord ovest dell'Inghilterra. Nell'ultimo quarto del diciannovesimo secolo Blackpool era diventata la più richiesta meta delle vacanze della clas-

se lavoratrice media, grazie ai buoni collegamenti con le città tessili del Lancashire, dove le vacanze al mare divennero per la prima volta un fenomeno di massa. Era inevitabile che ci fosse rivalità fra i locali di Blackpool. Nel 1887 la Winter Gardens Company si trovò a dover affrontare la concorrenza del nuovo Grand Theatre e dell'Opera House, proposte dall'impresario locale Thomas Sergenson. Per tutta risposta, i direttori del Winter Gardens ingaggiarono Holland, che individuò immediatamente le inefficienze del vecchio Winter Gardens Pavilion e convinse la società ad affidare a Frank Matcham la progettazione di una Opera House, inaugurata nel giugno 1889. Poiché i più importanti cittadini di



Blackpool, come pure i consiglieri comunali e gli impresari locali, erano massoni, non stupisce il fatto che Holland, nel maggio del 1891, si iscrivesse alla Loggia di Blackpool n. 1974, la più recente delle due logge della città. L'impresario concorrente, Thomas Sergenson, propose la sua candidatura, che fu appoggiata da Henry Gardiner, il direttore della banca locale<sup>35</sup>.

Quando Holland morì, a Londra c'erano più di cento *music halls* autorizzati, rispetto ai 3 del 1850<sup>36</sup>. Le canzoni del *music hall* e gli artisti che le cantavano esercitarono sulla cultura popolare britannica una enorme influenza, che proseguì anche per gran parte del secolo successivo, e si potrebbe sostenere che perduri tuttora. Una delle ultime star del



*music hall*, Sir Harry Lauder, scozzese e massone, nel 1919 fu nominato cavaliere, segno estremo del fatto che il *music hall* si era guadagnato una veste di rispettabilità. All'epoca il *music hall* aveva infatti una struttura societaria, con società a partecipazione azionaria e manager professionisti. L'aspetto finanziario dello sviluppo del *music hall* dei primi tempi deve ancora essere studiato appieno. L'appartenenza ad una loggia massonica costituì probabilmente una rete tramite la quale i primi impresari, quali Morton e Holland, ricevettero i necessari finanziamenti. Spero di poter continuare le mie ricerche su altre logge e *music halls* di Londra e di altre località, per corroborare la mia tesi con ulteriori prove.



35 Holland partecipò alle riunioni circa una volta l'anno.

36 Davis, op. cit. p. 59.



## AGITE SULLA SQUADRA, RAGAZZI, SIATE RETTI!

Con il mio comportamento giusto,  
diretto, equo e retto,  
cerco di alleviare i miei problemi,  
e poco mi do pena;  
vivo felice come un re,  
solo di quel poco che ho,  
perciò vi dico, siate retti.

*Siate onesti, ragazzi, siate retti,  
Leali e giusti, ragazzi, siate retti,  
Agite sulla squadra, ragazzi, siate retti,  
Leali e giusti, ragazzi, siate retti.*

} CORO

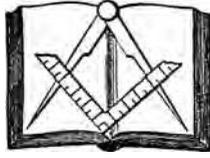
Ora, se in strada - qualcosa di brutto,  
che spesso accade -  
un balordo pallone gonfiato  
insegue una brava ragazza;  
circondatelo, e fategli vedere,  
se osa infastidirla,  
dategli una sonora lezione per mostrargli  
come ci si comporta.

Se una sera una rumorosa compagnia  
che Haymarket rende vivo,  
il Sergente X con gusci di ostriche  
a raffica vuole colpire,  
quasi cadendo in disgrazia,  
una lezione di onestà può servire  
al poliziotto il volto fa illuminare  
perché a lui piace vedere tutto a posto.

Mai mi son piaciuti i girotondi,  
non sopporto i tavoli rotondi;  
non posso vedere un circo,  
e per questo vivo in un quadrato.  
Fratelli tutti, e anche massoni,  
facciamo la nostra parte di bene;  
e quando si presenta un'occasione,  
dobbiamo agire rettamente.



Frontespizio della canzone per Music Hall di ispirazione massonica *Act on the square, boys!*



## Segnalazioni editoriali

*La collezione massonica del Museo di Stato di Storia delle Religioni*

San Pietroburgo, 2006, pp. 59

[...] La storia della Massoneria russa è ricca di drammatici incidenti che resero impossibile il suo radicamento e la sua crescita, nonostante il fatto che tutta l'*élite* della società russa del Diciottesimo e dell'inizio del Diciannovesimo secolo fosse stata educata nelle logge massoniche. In periodi differenti, personalità come A.V. Suvorov, M.I. Kutuzov, M.M. Speransky, A.S. Pushkin fecero parte di logge massoniche. A parte questi personaggi, le cui attività massoniche erano ben riconosciute, molte generazioni della nobiltà russa furono inserite con successo nelle liste della Massoneria, come per esempio, la famiglia dei Golitsyn, Turgenev, Tatishchev, Razumovsky, Rimskiy-Korsakov, Gagarin.

Le attività dei massoni furono interrotte dalla legge di Augusto I nel 1822 e poterono riprendere soltanto all'inizio del Ventesimo secolo. Comunque, per una ragione o per l'altra, la Massoneria era rappresentata a quel tempo più da gruppi separati che da un solo movimento organizzato.

Il capitolo più interessante delle vicende massoniche è legato ai nomi di G.O. Möbes e B.V. Astromov, che lavorarono alacremente fino al 1926.

Il Museo di Stato di Storia delle Religioni di San Pietroburgo ha raccolto i pezzi della collezione massonica per molto tempo. L'esposizione contiene documenti d'archivio, manoscritti, libri, oggetti di vario genere datati dalla fine del XVIII agli inizi del XX secolo.





R.:L.: LA PIGNETA  
Quarantennale della rifondazione 1968-2008  
*La Pigneta*  
*Una Loggia Napoleonica a Ravenna nel suo rapporto con il territorio*

Indice del volume:

*Premessa ad un sogno rinnovato*, di Gustavo Raffi  
*Saluti e ringraziamenti*, di Giovanni Rambelli  
*Introduzione*, di Roberto Balzani

*Appunti sulle origini della Massoneria a Ravenna*, di Gaetano Ravaldini  
*“Sic Virtus Risurgit”*. *La Pigneta, una loggia nella Ravenna napoleonica*, di Daniele Tonini  
Riproduzione del Quadro del G.:O.: d'Italia  
*Come una postfazione*, di Antonio Panaino



CLAUDIO WIDMANN  
*Rotary Ideale. Un secolo di idee, concetti, valori e cultura.*  
Prefazione di Italo Giorgio Minguzzi  
Longo Editore, Ravenna, 2006, pp. 272, € 20,00

A un secolo dalla nascita, il tempo è maturo per una riflessione sulle matrici culturali e sui principi ispiratori del Rotary. Il volume ricostruisce la storia e la fisionomia di questo movimento attraverso una specifica griglia di lettura che ne analizza lo sfondo concettuale, sociale, filosofico e ideologico; il Rotary che ne emerge è un'espressione significativa della cultura del Novecento.

La prima parte radica nell'associazione rotariana fra tradizione e innovazione, proietta il suo avvenire nella dimensione internazionale, la interfaccia con i fermenti del pensiero novecentesco. Sviluppa in particolare la storia del Rotary in Italia, nei suoi rapporti con la cultura cattolica, con quella fascista e con quella marxista.

La seconda parte tratta dei fondamenti teorici del Rotary e della loro interazione con grandi sistemi di pensiero: il concetto di *élite* e di eccellenza nella professione, il valore dell'amicizia come forma etica dell'amore, la categoria etica quale specificità umana, la filosofia del servizio e la diversità rispetto alla beneficenza, la vocazione planetaria e la globalizzazione di idee e progetti.



La terza parte prospetta scenari di impegno prossimo venturo e traccia linee di rimeditazione su temi di urgente attualità: la relazione con l'ambiente, la riabilitazione collettiva del femminile, la mutata fisionomia delle famiglie, la trasformazione dell'identità giovanile.

Ne scaturisce il ritratto di un movimento creativamente e fattivamente iscritto in una filosofia umanistica tesa a promuovere i tratti più qualificanti dell'Uomo.

FERNANDO FERRARI

*La Massoneria verso il futuro. I problemi, i compiti, le sfide.*

*Una conversazione con Michele Moramarco*

Bastogi Editrice Italiana, Foggia, 2008. pp. 103, € 10,00



[...]

Il pensiero di affrontare questo impegno da solo mi parve subito difficile e di una lunghezza estenuante per uno come me abituato soprattutto alla scrittura di carattere giuridico, spinto più al ragionamento sillogistico e matematico che non ad inanellare considerazioni facilmente comprensibili e capaci di suscitare l'interesse del lettore.

[...]

Ora che questo lavoro è compiuto, con grande reciproco impegno, e che viene licenziato alla lettura dei Fratelli, mi viene naturale pensare che, comunque venga accolto, era una fatica che era giusto fare. Esporre una somma di esperienze non comuni, una visione della Massoneria meditata e sicuramente non banale, è un esperimento che può servire a far crescere nella nostra Istituzione la consapevolezza del suo essere oggi e del suo possibile divenire, senza infingimenti, ma anche al di fuori delle aspre polemiche che attualmente la agitano e che dobbiamo saper affrontare con consapevole serenità.



WILLIAM BLAKE

*I Quattro Zoa*

*I tormenti dell'amore e della gelosia nella morte e nel giudizio finale di Albione, l'antico uomo.*

Introduzione, traduzione e note di Salvo Pitruzzella

Fondazione Famiglia Piccolo di Calanovella Capo d'Orlando, *i Quaderni dell'Almagesto*, V, Palermo, pp. 223

Il 28 novembre 1757 nasceva a Londra William Blake, il più grande poeta visionario dell'Era Moderna. Negletto dai contemporanei, è ricomparso prepotentemente nel Novecento, influenzando poeti come William Butler Yeats, Hart Crane e il nostro Ungaretti (che ne fu il primo traduttore italiano), e pensatori come Gaston Bachelard, Carl Gustav Jung e Gregory Bateson. Innumerevoli le trasposizioni in musica delle sue opere, da Benjamin Britten al jazzista Mike Westbrook, passando per le delicate interpretazioni dei *Canti dell'Innocenza e dell'Esperienza* ad opera del poeta Allen Ginsberg, che di Blake fu devoto ammiratore.

*Vala, or the Four Zoas* occupa un posto speciale nell'opera e nella vita di Blake. Un lavoro lungo almeno dieci anni, in un tempo fitto di eventi nella vita privata del poeta e nel mondo in cui viveva, eventi che continuamente si fanno strada nel poema, diventando visioni. Fu per Blake un periodo di affanni, che lo condussero probabilmente sull'orlo di un tracollo psichico: di questo processo, e della rigenerazione che ne seguì, il poema è anche testimonianza per immagini. Ma ancora di più è "Sublime Allegoria" dei patimenti dell'uomo diviso, cioè di ciascuno di noi, e della gloria della sua integrazione psichica e spirituale. Raccontarlo non è né lineare né facile: dopo la prima stesura "sotto dettatura", Blake vi continuò a lavorare per almeno altri quattro anni, con un continuo processo di revisione (o sarebbe meglio dire re-visione), consistente in interpolazioni, aggiunte a margine, cancellazioni, sostituzioni di versi, sequenze o addirittura di interi canti. Quello che ne risulta è un testo complesso, che demolisce ogni tentativo di spiegazione lineare; ma è insieme un testo che sfida il lettore ad un'ordalia mentale che lo trasformerà intimamente.

Blake non portò il poema a compimento, o almeno non lo stampò mai. Prima di morire, lo consegnò a un suo discepolo, con la preghiera di conservarlo. Segue quasi un secolo di oblio, dopo il quale il poema riappare, e si manifesta come un'opera di scandalosa modernità, nel linguaggio, nella struttura e nei contenuti, che tende all'opera aperta più di qualsiasi altra cosa scritta in quel periodo.

Dopo più di un altro secolo dalla prima edizione a stampa (curata nel 1893 da Yeats, che fu l'artefice della riscoperta di Blake nel Novecento), quella che presentiamo è la prima traduzione integrale dell'opera.



FRANCO FIDO

*L'avvocato di buon gusto. Nuovi studi goldoniani*Longo Editore, *L'Interprete* n. 95, Ravenna, 2008, pp. 184, € 18.00

Dei due saggi su cui si apre il libro il primo intende fare il punto su alcune delle *vexatae quaestiones* che hanno condizionato fino a non molti anni fa la critica goldoniana, riprendendole in esame alla luce degli strumenti critici oggi a nostra disposizione. Il secondo è dedicato a uno degli aspetti più nuovi e straordinari del teatro di Goldoni, la viva, estesa presenza in esso del mondo delle professioni e del lavoro. I capitoli seguenti analizzano testi di solito poco studiati (come ad esempio *Il cavaliere di spirito* o *La donna forte*) nel contesto della carriera teatrale e della cultura dell'autore, proponendo in qualche caso dei «ricuperi» che meriterebbero forse la prova del palcoscenico, cioè una moderna messa in scena. Chiude il volume un altro possibile «ricupero», che estendendo la storia del «goldonismo» italiano a quello che è spesso considerato il maggiore epigono di Goldoni, Giovanni Gherardo De Rossi, sottolinea la vitalità di alcune sue commedie.



GIANLUCA BATTISTINI, LARA BISSI, LUCA ROCCHI

*I campanili di Ravenna. Storia e restauri*

A cura di Rita Fabbri

Longo Editore, *Arte e cataloghi*, Ravenna, 2008, pp. 416, € 45.00

Le torri campanarie cilindriche costituiscono uno dei tratti distintivi nel panorama della città di Ravenna e del territorio dell'Esarcato. La particolare forma le pose al centro dell'attenzione degli studiosi, che si sono interrogati sulla loro origine. L'allarme suscitato dal repentino crollo del campanile di San Marco a Venezia sollecitò, nei primi anni del novecento, non solo l'allestimento di cantieri di restauro, ma anche gli studi di insigni storici, da cui scaturirono ipotesi differenti e spesso contrastanti.

*I campanili di Ravenna* offre al lettore un quadro sinottico delle diverse teorie e un *excursus* fra le torri altomedioevali della città e del forese, corredato da una ricca documentazione fotografica.

Il volume fornisce un aggiornato quadro degli studi, un approfondimento delle fasi di edificazione e delle campagne di restauro novecentesche, e nuove chiavi interpretative legate all'osservazione di particolarità costruttive e di impiego dei materiali, estese anche alle pievi del territorio.





REMO FASANI

*Il Fiore e il Detto d'Amore attribuiti a Immanuel Romano*

Longo Editore, *L'Interprete* n. 97, Ravenna, 2008, pp. 80, € 12.00

È opportuno riassumere, prima di presentare questa nuova attribuzione del *Fiore* e del *Detto d'Amore*, i risultati che Remo Fasani ha già ottenuto con gli altri saggi su questo argomento. La metrica del *Fiore* è affatto diversa da quella di Dante. Nel *Fiore* si osserva un massiccio influsso dello stile dei cantari, che dunque dovevano esistere prima del Boccaccio. Anche le opere di Lippo Paschi de' Bardi (*Corona di casistica amorosa* e *Canzoni*), di Brunetto Latini (*Tesoretto* e *Tresor*) e di altri poeti delle origini

lasciano nel *Fiore* tracce vistose, il cui autore è come un enciclopedista della poesia italiana.

A tutto questo, si aggiunge ora una nuova prospettiva: quella della poesia persiana, ben nota alla comunità ebraica di Roma, e confermata, oltre che dai sonetti di Immanuel Romano, dalla prima scena del *Fiore*. Basta vedere la concordanza «Amor è una pura signoria» da un lato e «presi Amor a signoria» con «farvi pura... fedeltate» dall'altro, che è una chiara allusione all'*Enciclopedia dei Fratelli della purità*, da cui deriva in gran parte la gnosi ebraica. E si veda infine il verso «per lo vento a Provenza che ventava», dove il *mistral* si fa metafora di un decreto ostile del papato avignonese: quasi certamente quello del 1321, con il quale gli ebrei venivano espulsi da Roma. Ciò significa anche che il poeta del *Fiore* conosceva la *Divina Commedia*.



*Ritratto d'artista. Giulio Ruffini. L'occhio del poeta*

A cura di Orlando Piraccini

Fotografie di Costantino Ferlauto

Longo Editore, *Contemporanea* n. 30, Ravenna, 2007, pp. 208, € 28.00

È un vero e proprio “ritratto d'artista” quello che viene dedicato con questo volume a Giulio Ruffini a dieci anni dalla grande mostra antologica promossa dal Comune di Ravenna e curata da Giulio Guberti. Nel segno della più stretta attualità di vita e di lavoro del grande pittore e disegnatore si rinnova, dunque, l'interesse per la figura e l'opera di un protagonista indiscusso della vicenda figurativa romagnola a partire dalla metà del secolo scorso, noto largamente anche sulla scena artistica nazionale. L'incontro con Giulio Ruffini viene qui scandito dalla presentazione di una ricca serie di

opere “identificative” del sentire umano e del pensiero dell’artista. Si tratta di dipinti e disegni facenti parte della raccolta privata di Ruffini (si potrebbe dire: i “Ruffini di Giulio Ruffini”) la cui importanza supera di gran lunga il loro valore squisitamente figurativo, rivelandosi in questo contesto come silenziosi e discreti “compagni di vita” del loro stesso autore, ma anche “testimoni” e “specchi riflessi” della condizione esistenziale di Ruffini nel proprio procedere creativo. In questo percorso rappresentativo incentrato sulla figura del “pittore poeta” un capitolo determinante è quello costituito dal più recente ciclo inventivo di Giulio Ruffini, con opere inedite dell’ultimo periodo di lavoro dell’artista, talmente colme di significati da rendere attualissimo il giudizio espresso oltre quarant’anni fa dal celebre critico d’arte Francesco Arcangeli a proposito del non mai arrendersi dell’artista “col suo talento alto di grafico e con le sue doti di pittore, a dir l’ultima parola alla propria storia”, come dimostra la serie dei disegni appositamente riprodotti nell’“appendice” del volume. Il lettore può vedere, infine, le immagini della casa studio di Mezzano: per la prima volta la macchina fotografica fa il suo ingresso nella dimensione di vita e di lavoro di Ruffini le cui parole qui raccolte sono anch’esse preziosa testimonianza d’inesausta vitalità e d’ininterrotta fede nell’arte.

PAOLO ISAJA, GIUSEPPE LATTANZI, VITO LATTANZI

*Pane e lavoro*

*Storia di una colonia cooperativa: i braccianti romagnoli e la bonifica di Ostia*

Prefazione di Lorenzo Cottignoli

Introduzione di Fabio Fabbri

Longo Editore, *Contemporanea* n. 32, Ravenna, pp. 536, € 35.00

*Pane e lavoro* non è solo uno slogan d’epoca. Dietro quella figura retorica sta il grado zero della cultura: la tensione verso i bisogni vitali diviene il luogo di una produzione simbolica, svela il senso storico della vicenda vissuta dal manipolo di braccianti romagnoli che alla fine del secolo scorso giunge ad Ostia Antica, alle porte della capitale, per prosciugare le paludi del litorale di Roma. La bonifica dell’agro romano è l’evento da cui scaturiscono gli argomenti affrontati in questo libro: dall’annoso problema igienico-sanitario di Roma capitale alla lotta contro la malaria e alla realizzazione dell’impresa idraulica; dalla storia dell’Associazione generale operai braccianti di Ravenna alla costituzione a Ostia della Colonia agricola ravennate; dal-





la questione sociale romagnola ai rapporti tra socialismo e cooperazione; dalle relazioni culturali fiorite fra gli immigrati dell'Agro romano fino agli sviluppi della cooperazione ravennate ostiense e alla successiva crisi degli istituti cooperativi. Nella ricostruzione dei cento anni di vita comunitaria locale (1884-1984) gli autori percorrono le frontiere della storia come dell'antropologia e aprono la ricerca documentaria sia all'indagine sul campo sia alla raccolta delle fonti orali, in modo da ricomporre – accanto alle sequenze degli avvenimenti – i «discorsi» oggi attivati dalla memoria individuale e collettiva. La ricca ed eterogenea documentazione (accompagnata da un'ampia rassegna iconografica) crea un unico quadro d'insieme, che intende riguadagnare alla storia le tracce epiche ed emblematiche della secolare trasformazione dell'agro romano.



CLAUDIA BASSI ANGELINI

*Le «signore del fascio». L'associazionismo femminile fascista nel Ravennate (1919-1945)*

Longo Editore, *Storia*, Ravenna, 2008, pp. 136, € 15.00

La prima ricerca organica sull'associazionismo femminile fascista della provincia di Ravenna.

Ricostruendo il panorama delle organizzazioni di massa del regime, l'autrice ne delinea la vicenda storica e il diverso radicamento nel territorio ravennate, esaminando il ruolo in esse ricoperto dalle donne e soffermandosi in particolare sulle associazioni femminili, Massaie rurali, Sold e Fasci femminili,

analizzate sulla scorta di fonti in gran parte inedite.

Dai dati sul reclutamento a quelli sul profilo sociale e culturale sia delle iscritte che delle dirigenti, si ricomponde il quadro delle donne fasciste attive in provincia durante il ventennio: un universo composito, tra le cui file, accanto ad espressioni di rigido allineamento al conformismo di regime, maturarono anche processi di consapevolezza del ruolo femminile che non erano nelle previsioni né nelle intenzioni del fascismo.

Un fenomeno di significative proporzioni, che coinvolse categorie di donne rimaste ai margini del vasto movimento di emancipazione femminile avviato nel Ravennate tra Otto e Novecento e che non si sarebbe esaurito con la fine della dittatura.



NICCOLÒ PASOLINI DALL'ONDA

*Ricordi della famiglia Pasolini tra due secoli 1844-2008*

Longo Editore, Storia, seconda edizione ampliata e corretta, 2008, pp. 272, € 18.00

Appendice prima: Caterina Pasolini Borghese, *Appunti e ricordi di Caterina Pasolini Borghese dall'agosto del 1943 all'inizio del 1945 scritti per Mons. Giovanni Mesini*

Appendice seconda: Elisabetta Marchetti, *Ravenna e la difesa del patrimonio storico-artistico durante il Secondo conflitto*



Questo libro di Niccolò Pasolini dall'Onda si iscrive coerentemente nella grande tradizione storiografica alimentata dagli illustri esponenti di Casa Pasolini da ormai qualche secolo ed è interessante e meritorio per vari motivi, fra i quali i molti aspetti, anche inediti, per la storia di Ravenna e della Romagna e l'ampio respiro che collega le esperienze di partecipazione alla vita civile e pubblica dei Pasolini, ovviamente da inserire nei vari contesti storici nei quali hanno vissuto gli esponenti di questa grande famiglia che è sempre stata molto partecipe delle più aggiornate sensibilità culturali italiane ed anche europee. Il successo della prima edizione del volume ha portato a questa seconda edizione che è significativamente ampliata, in particolare con l'avvicinamento ai giorni nostri dei "Ricordi della famiglia Pasolini" e con l'importante diario di Caterina Pasolini Borghese (la madre dell'Autore) sui cruciali anni fra il 1943 ed il 1945.

Completa la seconda edizione l'interessante saggio di Elisabetta Marchetti, che evidenzia i profili coerenti della difficile salvaguardia del patrimonio storico-artistico, in particolare ravennate, durante le distruzioni della seconda guerra mondiale.

Questa seconda edizione del volume di Niccolò Pasolini arricchisce così ulteriormente la storiografia non solo romagnola.

DANIELE GASPARETTI

*La loggia del convento*

Giraldi Editore, Bologna, 2008, pp. 434, € 17.00

Un Thriller investigativo moderno, ambientato in un'abbazia benedettina in epoca attuale, tra le cui mura si nasconde un segreto pericoloso per la Chiesa e per custodire tale segreto qualcuno non esita ad uccidere. [...]

Nel romanzo sono trattati temi teologici in modo semplice, senza cadere nel banale, e sono poste questioni religiose d'attualità nell'intento di comprendere le ragioni che hanno originato tali temi.



4/2008  
**HIRAM**



ANDREA SEGRÈ E ALBERTO GROSSI

*Dalla fame alla sazietà*

Sellerio, Palermo, 2007, pp. 188, € 12,00

Se i nonni faticavano a mettere insieme il pranzo con la cena, i loro nipoti sono alle prese con diete dimagranti e malattie cardiovascolari da cattiva alimentazione. *Dalla fame alla sazietà* di Andrea Segrè e Alberto Grossi (Sellerio, Palermo 2007) - trascrizione della trasmissione di Rai Radio 2 "Alle otto della sera" andata in onda nell'ottobre 2006 - prende spunto dall'alimentazione collettiva di un paese come l'Italia dove, nell'arco

di pochi decenni del Novecento, si è passati dal soffrire di malattie da denutrizione a patologie da iperalimentazione. Il modello di sviluppo passava allora attraverso l'industrializzazione del cibo, un cibo diventato sempre meno buono per il palato, talvolta poco sano, tendente ad una omologazione dei gusti. Così facendo sono andate perse tradizioni alimentari, tipicità e biodiversità, saperi pratici e cultura contadina. Ciononostante da una ventina d'anni esiste in Italia un vasto movimento composto da associazioni, università, enti locali, mondo agricolo che lavorano per invertire la rotta, per fare sì che agricoltura, alimentazione, ambiente siano affrontate come un'unica questione a partire da un modello di sviluppo sostenibile ed eco-compatibile. Per rimettere al centro l'uomo, il suo diritto al cibo e ad una piena sovranità alimentare.



ANDREA SEGRÈ

*Politiche per lo sviluppo agricolo e la sicurezza alimentare*

Carocci, Roma, 2008, pp. 244, € 24,30

Nei Paesi sviluppati, il settore primario, ridotto di peso dal processo di industrializzazione e di terziarizzazione dell'economia, ha richiesto un costoso sistema di aiuti, modificando nel tempo non tanto gli obiettivi quanto gli strumenti dell'intervento pubblico. D'altro canto, nei Paesi in via di sviluppo, esso ha richiesto politiche diverse, portando a risultati talvolta opposti a quelli previsti. Di un tale intreccio di questioni - che

ha generato un sistema di relazioni governate da organismi internazionali e comunitari, con importanti ricadute anche sul piano locale - il volume presenta una ricostruzione sistematica, analizzando attori, strumenti ed effetti delle politiche per lo sviluppo agricolo e la sicurezza alimentare.



ANDREA SEGRÈ

*Elogio dello -SPR+ECO. Formule per una società sufficiente.*

Editrice Missionaria Italiana, Bologna, 2008, pp. 112, € 12,00

Il testo è una lezione che ruota attorno ai termini spreco e sufficienza. Lo spreco da atto negativo può diventare occasione positiva, da cui l'elogio, per uscire dalla crisi e dalle paure che animano il nostro tempo. È necessario però comprendere in questa direzione anche la logica della sufficienza. Per supportare la formula del titolo, il professore Segrè, riporta una serie di immagini, esperienze, letture interdisciplinari, giochi di parole che conducono sulla via della cooperazione e dello sviluppo, dell'economia del dono, della sobrietà e della semplicità.

*L'Elogio dello -spr+eco* vuole essere una guida per l'economia della sufficienza, uno stile di vita alla portata di tutti.



A CURA DI ANNA MARIA MATTEUCCI E FRANCESCO CECCARELLI

CON LA COLLABORAZIONE DI SILVIA MEDDE

*Nel segno di Palladio**Angelo Venturoli e l'architettura di villa nel Bolognese tra Sette e Ottocento.*

Bononia University Press, Bologna, 2008, pp. 270, € 40,00

Architetto prolifico nei molti ambiti della progettazione, il medicinese Angelo Venturoli (1749-1821) trovò un settore d'applicazione provilegiato nell'ideazione di palazzi, ville e casini di campagna riscuotendo grande favore presso la committenza felsinea nei decenni che si pongono tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo.

In un periodo cruciale per la storia sociale e artistica le sue opere contribuirono in misura decisiva a connotare il paesaggio bolognese con un linguaggio costantemente e fedelmente improntato a quei principi di armonica simmetria e nobile decoro che decretarono in tutto l'Occidente il successo di Andrea Palladio.

Grazie alla presenza di saggi che contestualizzano la figura e l'attività di Venturoli come progettista di ville e schede di approfondimento sui più importanti edifici dell'epoca - venturoliani e non - il volume offre un contributo rilevante non solo alla conoscenza di una figura di spicco dell'architettura italiana di età neoclassica e di un patrimonio edilizio ragguardevole e ancora troppo poco conosciuto (qui documentato anche in un atlante fotografico a colori), ma anche all'approfondimento di un ambito culturale ricco e fertile, quello della Bologna napoleonica, che negli ultimi anni è stato oggetto di un interesse crescente da parte degli studi storici.



# Recensioni

AA.VV.

*Lo Stato laico in una società multiconfessionale*

Protagon Editori Toscani, Siena, 2008, pp. 152, € 18,00

di Roberto Barzanti

Suscitò interesse la tematizzazione della questione laica suggerita dall'intitolazione della tavola rotonda conclusiva del XV Convegno della Massoneria Toscana (Pisa, 26 gennaio 2008), ora trasferita nella copertina del libro che ne raccoglie gli atti: *Lo Stato laico in una società multiconfessionale*. A essere discusso non era più il rapporto, conflittuale o pacificato, tra Stato e Chiesa, ma la complicata relazione da stabilire tra Stato e confessioni religiose, Chiese se si vuole, e obbedienze di vario segno. Lo sottolinea con provocatorio vigore Gian Mario Cazzaniga: *in questo momento gli islamici sono la seconda religione in Italia, ma non credo lo saranno ancora per molti anni. Tra poco la seconda religione in Italia sarà il cristianesimo ortodosso*. Dunque il problema è come concepire e declinare un corretto rapporto tra la laicità dello Stato in ogni sua articolazione e il pluralismo religioso che caratterizza sempre più marcatamente le nostre società. Pluralismo religioso è preferibile a multiconfessionalità, perché configura la varietà delle appartenenze in una società che pur deve reggersi su una consapevolezza unitaria di destino.

Sappiamo perché il tema della laicità ha acquistato un così assillante rilievo: per la globalizzazione/secolarizzazione e il crollo delle ideologie che l'accompagna, per



l'invasione della politica e delle leggi in campi coscienziali (bioetica, diritto di famiglia), per l'angosciata ricerca di senso e il conseguente nuovo slancio della religione, della fede, dell'appartenenza identitaria. Non si è davanti, dunque, a due poteri o a due ordini contrapposti o alleati, in presenza di mondi, di individui/personone e di gruppi/comunità che convivono in spazi costituiti da regole comuni e bisognosi di comportamenti pubblici condivisi e solidali. Detta in termini assai generali la discussione in atto verte sul rapporto da calibrare tra universalità della cittadinanza e diversità delle appartenenze.

Alle politiche di cittadinanza spetta promuovere i diritti e contribuire alla loro realizzazione; e la laicità non può che esprimersi e attuarsi attraverso la garanzia per tutti di condivisi diritti ai quali corrispondano speculari doveri nella prospettiva di una laicità dell'ascolto, del confronto.

Prima che essere un indirizzo statale la nuova laicità deve essere un atteggiamento da acquisire, una cultura da radicare. Dovrà essere una "laicità positiva", non arroccata nell'indifferenza. E investirà chi professa una religione e chi non ne professa alcuna o crede di non professarla: *una neutralità aperta e comprensiva dello Stato che dà un pubblico spazio anche alla diversità* (Ernst Wolfgang Böckenförde). Sottolinea Mario Montorzi: *laicismo è in primo luogo accettazione del dubbio: La società delle compresenze – aggiunge – riuscirà a fissare il suo patto regolatore, solo se porrà a proprio comune e partecipato fondamento tale lucida consapevolezza.*

La laicità autentica è una dimensione spirituale, non un'ideologia laicista. Benedetto XVI ha parlato di "sana laicità": "a ogni Confessione religiosa (purché non sia in contrasto con l'ordine morale e non pericolosa per l'ordine pubblico) sia garantito il libero esercizio della attività di culto – spirituali, culturali, educative e caritative – della comunità dei credenti" (Udienza ai giuristi cattolici, 9 dicembre 2008).

Le enormi difficoltà nascono da una constatazione molto semplice. È come se da una partita giocata a due ma nello stesso terreno di gioco si passasse a un gioco con regole ancora da chiarire su un terreno a estensione variabile se non indefinibile. *Il fatto è che – osserva Raimondo Cubeddu – il laicismo tradizionale poteva contare sulla circostanza che i valori della società non erano molto diversi da quelli che davano forma alle scelte pubbliche. Che lo Stato potesse legiferare ignorando completamente quelle che erano le credenze ed i valori religiosi diffusi nella società italiana, e da essa condivisi, era un'eventualità che tutto sommato, poteva essere riassorbita.*

Nessuno può negare o contrastare la dimensione pubblica delle religioni, dell'attività e della testimonianza della Chiesa cattolica, o delle posizioni che i cattolici-laici impegnati in politica intendano far valere. Ciò che preme è riaffermare, in presenza di questo vario panorama, di un comune denominatore di cittadinanza, quale essenziale patrimonio di tutti.



Occorre acquisire e praticare lo stesso senso della laicità: di una laicità non impositiva e agguerrita o ostile, ma accogliente e dialogante. Habermas ha insistito su questo punto: la cittadinanza è frutto di “mutuo riconoscimento”. *Dunque i laici non devono escludere a priori la possibilità di scoprire nei contributi religiosi, dei contenuti semantici* – in qualche caso persino proprie intuizioni inesprese – *che sono suscettibili di essere utilmente tradotti sul piano dell’argomentazione pubblica*, in vista di una “convivenza riflessivamente illuminata”.

Ma coloro che non si riconoscono nell’ottica cristiana e nella visione europea della duplicità dei piani come si inseriscono in questo duro confronto?

L’appello ad una razionalità universale può essere una soluzione accettata? Essa è in realtà una costruzione storica. Torna allora in primo piano il punto cruciale che animò la conversazione pisana ed è destinato a durare riproponendosi in varie guise: come assicurare che il piano laico della cittadinanza non confligga con la pluralità delle dichiarate appartenenze, chiamate a dialogare e collaborare in nome della solidarietà e della pace, ricercando quelle intese e quei compromessi che esaltino con “ragionevolezza” convergenze ritenute e accettate da tutti come utili e positive.

Integrazione è l’obiettivo, non assimilazione: laica condivisione di metodi, procedure e compromessi. In Italia secondo Gaetano Quagliariello la realizzazione di un pluralismo confessionale effettivo è cominciata con la revisione del Concordato firmata nel 1984 ed è a buono punto. Non è questa la sede per tracciare un bilancio di quanto fatto al proposito e di quanto resta da fare, ma io sarei molto meno ottimista. D’accordo con Stefano Rodotà (*La laicità dopo il caso Sapienza*, “la Repubblica”, 22 gennaio 2008).

Anche dall’animato confronto pisano venne fuori un no deciso alla formula delle “religione civile”: versione edulcorata e americanizzante di un approccio di taglio clericale, che riduce la religione a *instrumentum regni*. E del pari suscita fondatissime preoccupazioni una Chiesa che coltivi o avalli posizioni neotemporalistiche di privilegio: *il problema [...] è come rendere compatibile* – ha affermato Vincenzo Ferrone – *il compito costituzionale di creare in Italia i presupposti per l’esercizio della libertà religiosa per tutti, senza pretese egemoniche giustificate al numero dei fedeli, in presenza di una chiesa bellarminiana e di un concordato interpretato univocamente alla luce della ‘potestas indirecta’*. Come ogni altra religione il *cristianesimo* – sostiene con pacatezza Enzo Bianchi nel suo limpido “pamphlet” su “La differenza cristiana” – *non può essere confinato nella sfera privata, ma è anche consapevole di non poter essere ridotto a politica, né imposto come fede o come etica in una società plurale, né può rivendicare un posto centrale nella società*. Esso è offerto come testimonianza e in quanto tale convive dialogando in umiltà con le idee e le passioni del tempo, non giovandosi di alcun potere che non sia quello dell’esperienza e della parola.