

# HIRAM



## Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 1/2015

---

### EDITORIALE

<i>Il Coraggio massonico</i>	3	Stefano Bisi
<i>Retorica e alchimia. Cagliostro personaggio letterario</i>	7	Francesco Sberlati
<i>Rinato nella pietra. Psicoantropologia della iniziazione</i>	31	Marco Rocchi
<i>Teurgia e spagiria. Il sistema di Cagliostro nella chiarificazione esistenziale</i>	41	Mauro Cascio
<i>Il Filosofo e il Mago. Impostori, intellettuali e rivoluzionari all'epoca della formazione dell'identità borghese</i>	50	Antonio Cecere
<i>Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III): Zolla all'Istituto Ticinese di Alti Studi</i>	65	Riccardo Bernardini

• <b>SEGNALAZIONI EDITORIALI</b>	<b>88</b>
• <b>RECENSIONI</b>	<b>95</b>



## HIRAM 1/2015

*Direttore Responsabile:* Stefano Bisi  
*Direttore:* Antonio Panaino

### **Comitato Scientifico**

*Presidente:* Enzo Volli (Univ. Trieste)

Francesco Angioni (Saggista); Corrado Balacco Gabrieli (Univ. Roma "La Sapienza"); Pietro Battaglini (Univ. Napoli); Pietro F. Bayeli (Univ. Siena); Eugenio Boccardo (Univ. Pop. Torino); Giovanni Carli Ballola (Univ. Lecce); Pierluigi Cascioli (Giornalista); Paolo Chiozzi (Univ. Firenze); Massimo Curini (Univ. Perugia); Marco Cuzzi (Univ. Statale Milano); Eugenio D'Amico (LUISS Roma); Domenico Devoti (Univ. Torino); Ernesto D'Ipollito (Giurista); Santi Fedele (Univ. Messina); Bernardino Fioravanti (Bibliotecario G.O.I.); Paolo Gastaldi (Univ. Pavia); Morris Ghezzi (Univ. Milano); Santo Giammanco (Univ. Palermo); Giovanni Greco (Univ. Bologna); Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale Alessandria); Felice Israel (Univ. Genova); Panaiotis Kantzas (Psicoanalista); Giuseppe Lombardo (Univ. Messina); Pietro Mander (Univ. Napoli "L'Orientale"); Alessandro Meluzzi (Univ. Siena); Claudio Modiano (Univ. Firenze); Giovanni Morandi (Giornalista); Massimo Morigi (Univ. Bologna); Gianfranco Morrone (Univ. Bologna); Moreno Neri (Saggista); Marco Novarino (Univ. Torino); Mario Olivieri (Univ. per Stranieri Perugia); Massimo Papi (Univ. Firenze); Carlo Paredi (Saggista); Claudio Pietroletti (Medico dello Sport); Italo Piva (Univ. Siena); Gianni Puglisi (IULM); Mauro Reginato (Univ. Torino); Giancarlo Rinaldi (Univ. Napoli "L'Orientale"); Carmelo Romeo (Univ. Messina); Claudio Saporetti (Centro Studi Diyala); Alfredo Scanzani (Giornalista); Angelo Scavone (Univ. Bologna); Michele Schiavone (Univ. Genova); Dario Seglie (Politecnico Torino); Giancarlo Seri (Saggista); Nicola Sgrò (Musicologo); Giuseppe Spinetti (Psichiatra); Ferdinando Testa (Psicanalista); Gianni Tibaldi (Univ. Padova f.r.)

### **Collaboratori esterni**

Luisella Battaglia (Univ. Genova); Dino Cofrancesco (Univ. Genova); Giuseppe Cogneti (Univ. Siena); Domenico A. Conci (Univ. Siena); Fulvio Conti (Univ. Firenze); Carlo Cresti (Univ. Firenze); Michele C. Del Re (Univ. Camerino); Giorgio Galli (Univ. Milano); Umberto Gori (Univ. Firenze); Giorgio Israel (Giornalista); Ida L. Vigni (Saggista); Michele Marsonet (Univ. Genova); Aldo A. Mola (Univ. Milano); Sergio Moravia (Univ. Firenze); Paolo A. Rossi (Univ. Genova); Marina Maymone Siniscalchi (Univ. Roma "La Sapienza"); Enrica Tedeschi (Univ. Roma "La Sapienza")

### **Corrispondenti Esteri**

John Hamil (Inghilterra); August C.T. Hart (Olanda); Claudio Ionescu (Romania); 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 Cecconi, † Guido D'Andrea, Gonario Guaitini

*Comitato dei Garanti:* Stefano Bisi, Bernardino Fioravanti, Giuseppe Caprucci, Angelo Scrimieri

**Stampa:** Consorzio Grafico srl (Roma)

**Direzione, Direzione Editoriale e Redazione:** HIRAM, Grande Oriente d'Italia, via San Pancrazio 8, 00152 Roma

Registrazione Tribunale di Roma n. 283 del 27/6/1994

**Editore:** Soc. Erasmo s.r.l. **Presidente Mauro Lastraioli, Consiglieri Ugo Civelli e Giampaolo Pagiotti**, C.P. 5096, 00153 Roma Ostiense

P.I. 01022371007, C.C.I.A.A. 264667/17.09.62

**Servizio Abbonamenti:** Spedizione in Abbonamento Postale 50%, Tasse riscosse

### **ABBONAMENTI**

ANNUALE ITALIA: 3 numeri € 20,64; un fascicolo € 10,16; numero arretrato € 15,32

ANNUALE ESTERO: 3 numeri € 41,30; numero arretrato € 18,50

La sottoscrizione in un'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 non a colori € 1.500,00; intera pagina a colori (n. 4 colori) € 3.000,00

**HIRAM viene diffusa su Internet nel sito del G.O.I.:**  
**[www.grandeoriente.it](http://www.grandeoriente.it) | [hiram@grandeoriente.it](mailto:hiram@grandeoriente.it)**

## Il Coraggio massonico

di **Stefano Bisi**

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

*In his editorial the Grand Master of the Grand Orient of Italy, Dr. Stefano Bisi, emphasizes the role of the "courage" in the framework of the masonic life. The spiritual courage of the Freemason is the tool that allows him to carry out his ethical and moral mission, and gives him the opportunity to affirm the universal and progressive values, in which he strongly believes. In fact, these are the innermost principles that motivated his initiation. This talk underlies the tremendous example of Bro. Giuseppe Bracciolini, who, on the 3rd October 1925, in Florence, gave his life in order to save his Master of Lodge, when a group of fascists tried to arrest him. For his heroism and sacrifice, Bro. Bracciolini has been proposed to be honoured with the title of Grand Master in memoriam at the occasion of the next Grand Lodge.*

*Il coraggio è la prima delle qualità umane, perché è quella che garantisce tutte le altre.*

**Q**uesta frase scritta da Winston Churchill è un monito ed una divisa che ogni massone deve tenere bene a mente in ogni momento dello scorrere del tempo nella sua vita profana e iniziatica. Così come questa famosa citazione di Tucidide:

*Il segreto della felicità è la libertà. Il segreto della libertà è il coraggio.*

Per Aristotele invece il coraggio, è una delle virtù etiche per eccellenza. Una virtù che anche per noi massoni è fondamentale. Tutta la storia massonica è costellata di grandi imprese, di grandi rivoluzioni che hanno cambiato il destino di Popoli, Nazioni, Continenti e migliorato l'Uomo e l'Umanità. In ogni parte del Globo ci sono stati spiriti coraggiosi che hanno affrontato dittature, hanno abbattuto re e regimi ed hanno portato al trionfo la Libertà, l'Uguaglianza e la Fratellanza, i tre principi-architrave del Trinomio massonico. Tanti hanno dato la loro vita per fare prevalere

• 4 •

EDITORIALE



questi ideali, per liberare da ogni tipo di schiavitù o di servitù altri esseri umani. Nella nostra amata Italia ci sono stati tanti fratelli che si sono battuti eroicamente scrivendo gloriose pagine del Risorgimento, ed altri che con titanico coraggio hanno donato la propria vita per salvare altri uomini ed ostacolare la tirannia del Fascismo.

Fratelli coraggiosi come il fiorentino Giuseppe Becciolini, proposto per la Gran Maestranza onoraria alla memoria nell'ormai prossima Gran Loggia di Rimini. Il 3 ottobre del 1925, mentre una squadaccia cercava di trascinare fuori dall'abitazione il suo Maestro Venerabile, Napoleone Bandinelli, suo vicino di casa, lui si oppose armi in pugno ai fascisti consentendo al Venerabile della Loggia "Lucifero" del Grande Oriente d'Italia, di salvarsi. Becciolini fu sevizato prima nella sede del Fascio e dopo essere stato ricondotto nell'abitazione del Bandinelli fu massacrato presso i cancelli dei Mercati centrali. E il suo cadavere, straziato, venne esposto davanti alla folla. Per arrivare a compiere gesti così generosi e nobili, arrivando a versare il proprio sangue per un'idea e una "causa giusta", bisogna essere dotati di grandi qualità umane, di smisurato altruismo. Serve il coraggio di cercare la Verità e anche di dirla, di battersi per essa senza permettere che trionfino la menzogna e il male. Ma l'essere massoni non comporta necessariamente l'estremo sacrificio. Si deve cercare di essere, più che mai in questa Società divisa, frantumata, minata alla base nei valori e attaccata da fondamentalismi terroristici inneggianti a scellerate guerre di religione, protagonisti

anche di piccoli-grandi comportamenti coraggiosi che possono fare molto nel quotidiano umano divenire. Ogni massone, in qualsiasi momento, è in grado di dare prova di sé e del proprio coraggio. Un coraggio che parte da lontano e che ognuno deve accendere ed alimentare come la fiammella di una lampada. Quello massonico è un percorso spirituale molto impegnativo, lastricato di atti di coraggio e di costanza, di fraterna solidarietà e d'amore. Colui che si incammina su questo tortuoso sentiero della Conoscenza, innanzitutto alla ricerca di se stesso e poi della fonte della Verità, è un uomo che ha fatto già una ben precisa scelta valoriale decidendo di entrare in Massoneria. Il suo primo atto di coraggio, in verità, lo ha compiuto ancora profano nel Gabinetto di Riflessione. Guardando le pareti della stanza del cambiamento, i simboli e le scritte ammonitrici, ha dimostrato di non avere paura, ha avuto il coraggio di affrontare la discesa agli inferi, per uscirne fortificato e pronto all'iniziazione da apprendista.

Ma è da questo punto in poi che il coraggio delle idee e la costanza delle azioni diventano delle vere e proprie pietre miliari nel cammino di crescita del novello massone. Nel salire le balze che conducono alla vetta del Monte dei Saggi, con le proprie gambe, con l'uso equilibrato delle proprie forze e cercando sempre di fare del bene, dovrà usare la Ragione e l'Intuizione, la Forza e la Temperanza, la Giustizia e la Carità. Dovrà avere il coraggio delle proprie idee e il giusto modo con cui palesarle e renderle efficaci sempre al servizio della propria Loggia, dell'Ordine e dell'Umanità.



Senza mai prevaricare nessuno, usando sempre il principio della Tolleranza e avendo il massimo rispetto per chi ha pensieri e cammini più lenti o diversi. Come diceva Platone:

*Non si scrive nelle anime con la penna.*

Ognuno dopo “aver conosciuto se stesso” deve migliorare il proprio livello iniziatico per quanto possibile e usando il coraggio, prendersi le sue responsabilità, agendo nelle situazioni più difficili. Chi pensa di agire su altri piani, di trovare delle scorciatoie, di usare la furbizia a scapito degli altri, di creare disarmonia fra i fra-

telli, magari per un mero tornaconto personale, potrà pure ottenere degli effimeri riconoscimenti, ma difficilmente riuscirà mai ad ottenere il dono più gratificante, quello che sovrasta tutti i desideri, rende lievi gli sforzi e le fatiche ed appaga la quiete dello spirito. È la vera bellezza e allo stesso tempo la grandezza del massone che sa dare tutto se stesso senza chiedere nulla in cambio, se non di essere considerato una piccola luce dai confratelli. Ecco il più bello dei salari, la maestria sublime per chi ha avuto il coraggio di mettersi in gioco al servizio degli altri e il cui ricordo sarà ripagato con l'imperituro ramo d'acacia del coraggio, della riconoscenza e della generosità.





**Fornitore del  
Grande Oriente d'Italia**

Via dei Tessitori 21  
59100 Prato [PO]  
tel. 0574 815468 fax 0574 661631  
P.I. 01598450979

# Retorica e alchimia

## Cagliostro personaggio letterario

di Francesco Sberlati  
Università di Bologna

*Among late 18th-century and 19th-century, count Alessandro Cagliostro enjoyed a varied and notorious reputation in European literatures. To some authors, he was a mystical miracle man, a thaumaturge who could heal afflictions, contact the spirit world, and teach his adepts the mysterious secrets of the ancient Egypt. To others, he seemed to be an outright charlatan, a mountebank who defrauded his patrons and played upon the popular fascination for the supernatural. To still others, Cagliostro was a dangerous conspirator engaged in nefarious political plans to destroy both throne and altar. Throughout Europe for two centuries, supporters and opponents of Cagliostro exchanged fiery polemics. This essay focuses on Cagliostro's images circulated in theatre plays and novels from the French Revolution to early 20th-century, and it examines different literary works by German-speaking intellectuals and French writers, with a section devoted to Russian historical novels.*

### *Gli antefatti. Illustri nemici di Cagliostro*

**L**a morte di Giuseppe Balsamo, conte di Cagliostro, costituì un evento sensazionale per l'Europa dell'epoca. La fama del conte non cessò con la sua scomparsa. Anzi, proprio subito dopo

la morte il mito di Cagliostro prese a diffondersi in tutta Europa. Mito positivo o negativo, secondo le circostanze e i tempi, mito strumentalizzato in vario modo sul piano politico, religioso, sociale, culturale. Lo scopo di questo intervento è analizzare la presenza di Cagliostro nella letteratura



europea e l'attenzione che letterati e romanzieri hanno dedicato alla sua avventurosa vicenda biografica e intellettuale. Non si tratta dunque del Cagliostro storico, bensì del protagonista di testi letterari di vario genere, nei quali la curiosità per questa enigmatica e controversa figura ha prodotto opere di invenzione e di fantasia. Ciò accresce il fascino che proviene dalla poderosa immagine di Cagliostro che la tradizione ci tramanda, anche per l'eccezionalità degli autori e dei testimoni che hanno voluto confrontarsi con una personalità anomala, impossibile da definire e afferrare.

Saremmo ingiusti nei confronti dell'avventura storica e intellettuale di Cagliostro, se dimenticassimo la stupefacente galleria di ritratti letterari, sovente di coloritura leggendaria, che egli ha ispirato nei secoli successivi alla sua scomparsa. È vero tuttavia che Cagliostro fu vittima di una costante opera denigratoria rivolta a metterne in discussione le capacità taumaturgiche, o addirittura a svelarne gli imbrogli. Malgrado gli venisse riconosciuta anche dai detrattori una indubbia ingegnosità, la sua bravura di medico e alchi-

mista fu oggetto di molte discussioni e anche di risentite contestazioni. Poiché questo è il retroterra su cui si innesta la fortuna (o sfortuna) letteraria di Cagliostro, non sarà superfluo richiamare rapidamente le voci più autorevoli che espressero perplessità o proteste verso le sue varie attività e le sue non meno varie professioni.

La prima seria smentita in Europa delle doti esoteriche di Cagliostro proviene dalla Curlandia, una regione prossima alle coste del Mar Baltico, ove il conte giunse in compagnia della moglie Lorenza Feliciani nel febbraio o marzo del 1779. I coniugi Balsamo soggiornarono per qualche mese a Mitau (oggi Jelgava, in Lettonia; all'epoca protettorato polacco), indi ripresero il loro viaggio diretti a San Pietroburgo, per giungere poi alla corte di Varsavia nel maggio 1780, dove Cagliostro fu «accolto trionfalmente [...] dallo stesso sovrano».<sup>1</sup> Inizia così, stimolata da un duplice fermento, filosofico e letterario, la diatriba intorno al personaggio di Cagliostro e alla sfida culturale da costui lanciata all'indirizzo dei saperi tradizionali.

Nell'aprile del 1787 apparve il *Resoconto del famigerato soggiorno di Cagliostro a Mitau*,

---

1 Per un profilo biografico essenziale, cfr. la voce di Carlo Francovich, «Balsamo, Giuseppe», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 5, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Treccani, 1963, pp. 608-615 (la citazione da p. 610). Un ritratto complessivo è fornito da Paolo Cortesi, *Cagliostro. Maestro illuminato o volgare impostore?*, Milano, Fabbri, 2005. Sul ruolo svolto da Cagliostro nell'Europa dei Lumi, cfr. Charles Porset, *Cagliostro e la massoneria*, in *Storia d'Italia, Annali 21. La Massoneria*, a cura di Gian Mario Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006, pp. 290-311; Iain McCalman, *L'ultimo alchimista. Cagliostro, mago nell'Età dei Lumi*, Torino, Lindau, 2013<sup>2</sup>. Si concentra prevalentemente su argomenti parapsicologici e occultistici il volume di Philippa Faulks – Robert L. D. Cooper, *Cagliostro, il mago massone. Vita e morte del conte di Cagliostro e il suo Rito egizio*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2011.



nell'anno 1779 di Charlotta Elisabeth von der Recke, pubblicato a Berlino dall'editore Christoph Friedrich Nicolai.<sup>2</sup> È un documento ricco di preziosi dettagli, che ci offre particolari aneddotici circa le modalità attraverso le quali Cagliostro tentava di affascinare e dunque suggestionare i suoi discepoli (o pazienti, secondo i casi). Va riconosciuto a Elisabeth von der Recke un atteggiamento non pregiudiziale, giacché la nobildonna si trattiene dal formulare sommarie accuse, e procede invece a esaminare con lucidità il quadro delle proprie esperienze. Sedotta anch'essa dal tenebroso guaritore, sotto gli influssi congiunti della magia e dello spiritismo, Elisabeth illustra quelle dinamiche che l'hanno dapprima soggiogata, in una fase di particolare fragilità,<sup>3</sup> ma dalle quali è prudentemente riuscita a sottrarsi:

«Con grande scaltrezza costui sapeva, inizialmente, attirare a sé soltanto coloro che nutrivano la più spiccata inclinazione per i misteri del soprannaturale, e soltanto dopo averli trasformati in suoi entusiasti ammiratori, permetteva di accedere ai suoi segreti anche a chi avesse minor predisposizione per l'ambito del meraviglioso e della fede».<sup>4</sup>

Forse Elisabeth non intendeva ripudiare Cagliostro, ancorché il suo *iter* psicologico – anzi diremmo, con un anacronismo, psicanalitico – sotto la guida del conte si tradusse in una serie di eccessi sconcertanti, talora nervosamente imperativi e pertanto inadatti al temperamento spirituale di Elisabeth. Eppure è la stessa Elisabeth a riconoscere a Cagliostro una abilità fuori dal comune nell'indagare la natura umana, vale a dire una eccezionale conoscenza del-

2 Il titolo originale è *Nachricht von des berühmten Cagliostro's Aufenthalte in Mitau, im Jahre 1779, und von dessen dortigen magischen Operationen*. Una dettagliata disamina del diario di Elisabeth è offerta da Carla Consolini, *Cagliostro in Curlandia: la testimonianza di Elisa von der Recke*, in *Presenza di Cagliostro*. Atti del Convegno Internazionale. San Leo 20-21-22 giugno 1991, a cura di Daniela Galingani, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1994, pp. 487-513. Il saggio ha il pregio di soffermarsi a valutare l'attendibilità e la validità del resoconto fornito da Elisa, «apparso otto anni dopo il reale svolgimento dei fatti in esso descritti» (p. 504).

3 Nei mesi immediatamente precedenti l'incontro con Cagliostro, Elisabeth aveva perso l'unica figlia, ancora bambina, e l'amatissimo fratello maggiore. Qualche tempo prima, si era separata dal marito, il barone von der Recke, grande proprietario terriero, suscitando scandalo e riprovazione nell'ambiente conservatore della minuscola corte baltica. Elisabeth, il cui cognome da nubile era von Medem, apparteneva a un antico e prestigioso casato di origine tedesca, discendente a sua volta dai cavalieri teutonici. Cagliostro ottenne la protezione di uno zio paterno di Elisa, maestro venerabile di una loggia locale, il quale lo introdusse nella dimora dell'irrequieta nipote. «La signora di Recke è una "pentita" che aveva fatto parte della loggia egiziana fondata nel 1779 a Mitau da Cagliostro»: Porset, *Cagliostro e la massoneria*, cit., p. 307 n. 62.

4 Consolini, *Cagliostro in Curlandia*, cit., p. 497.



l'anima, le cui sofferenze e angosce era in grado di confortare:

«Con grande destrezza [...], Cagliostro conduceva la conversazione in modo che nessuna delle sue parole andasse per me perduta. Troppo bene carpiva le pieghe più profonde della mia indole. Debbo infatti riconoscergli la grande capacità di leggere nell'animo umano. Allora non avevo dubbi sui suoi rapporti con gli spiriti superiori e nutrivò la speranza di raggiungere, suo tramite, i più alti gradi della magia».<sup>5</sup>

Si noti l'accurata scelta lessicale: «scal-trezza» e «destrezza» sono i termini con cui Elisabeth denota, nel momento in cui affida alla pagina scritta i suoi ricordi, la sensibilità varia e mobile di Cagliostro. Le risonanze emotive tra il cuore e il pensiero («capacità di leggere nell'animo umano») sono la leva cui Cagliostro fa saldamente forza per assicurare all'interlocutore la spontaneità della compassione («carpiva le pieghe più profonde della mia indole»). È proprio qui la travagliata genialità di Cagliostro. Nonostante tutto, Elisabeth pare costretta a riconoscere l'incisiva efficacia di Cagliostro come indagatore e terapeuta delle anime, benché la sua azione si eserciti talora in circostanze frivole o scabrose, nelle quali lui e l'avvenente Lorenza sem-

brano appagarsi della loro brillante vita sociale.

A voler essere cauti sulla versione di Elisabeth, un dato importante su cui riflettere è costituito dall'editore presso il quale il *Resoconto* venne pubblicato. La scelta è tutt'altro che casuale: e oggi disponiamo, grazie a recenti indagini storico-filologiche, di informazioni più precise, le quali possono contribuire a una migliore intelligenza degli eventi. È infatti doveroso chiedersi cosa spinse Elisabeth a scegliere di pubblicare il suo *Resoconto* proprio con questo editore. La figura di Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) è di decisiva importanza in questa vicenda libraria finalizzata a smascherare i presunti imbrogli di Cagliostro. Editore e amico di Lessing, animatore del circolo illuministico di Berlino, autore lui stesso di libelli polemici, Nicolai appare come un consapevole apologeta della più autentica esperienza massonica, prevalentemente riconducibile alla confraternita degli Illuminati, allora dominante sul piano intellettuale nei paesi di lingua tedesca.<sup>6</sup> Nicolai, al pari di Goethe e di Bode (come vedremo), temeva che l'azione incontrollata di un personaggio eccentrico e discusso come Cagliostro potesse gravemente danneggiare e anzi ridicolizzare il programma di riforma politico-sociale al-

5 Ivi, pp. 497-498.

6 L'ambiente culturale è esaustivamente descritto, con dovizia di particolari, da Moreno Neri nelle note di commento all'edizione da lui curata di Gotthold E. Lessing – Johann G. Herder, *Dialoghi per massoni*, saggio introduttivo di Claudio Bonvecchio, Milano, Bompiani, 2014.



l'epoca perseguito dalla massoneria tedesca.<sup>7</sup> Indubbiamente in questo periodo il fervore per una diffusione delle idee laiche e democratiche si rivelava in contrasto con certe espressioni esoteriche e spiritualistiche, le quali invece costituivano l'intima essenza della vibrante contemplazione cagliostresca.

La testimonianza di Johann Wolfgang Goethe è emblematica di un preciso schieramento culturale del tutto incompatibile con le esperienze e le concezioni di Cagliostro.<sup>8</sup> Il senso di smarrimento e sconforto che egli prova davanti al successo incontrato dai prodigi del negromante marchia in modo grave il suo epistolario con l'amico zurighese Johann Kaspar Lavater. Il carteggio tra i due è infatti contrassegnato dallo sgomento con cui Goethe guardava alle vicende di cui Cagliostro si rese protagonista. Questo senso di insofferenza verso l'azione di Cagliostro traspare con evidenza nella lettera del 3 marzo 1781:

«Cagliostro è un uomo altamente originale, pieno di forza, ma non ha nulla di sublime e in certo senso è un uomo indicibilmente ordinario; affetto da follia astrologica alla Paracelso, filosofo ermetico, *Arcanist*, antifilosofo».

Insomma Goethe pronuncia una sentenza assai severa: egli considera Cagliostro un individuo in cui «il pazzo dotato di forza e il miserabile sono strettamente imparentati» (lettera del 18 marzo 1781).<sup>9</sup>

Il punto di vista di Goethe è reso esplicito anche dai rimproveri che egli muove nei confronti del suo amico Lavater, il quale invece mostrava verso Cagliostro una posizione più indulgente, riconoscendone una certa «ciarlataneria», salvo aggiungere «senza tuttavia essere un ciarlatano», e anzi concludendo che «in fondo» egli considerava Cagliostro «un *enfant gâté* della gran madre natura». <sup>10</sup> Le opinioni di Lavater provocarono infastidite reazioni in Goethe. Nella lettera del 22 giugno 1781, egli

7 Si vedano in tal senso le considerazioni di Steven Luckert, *Cagliostro as Conspirator: Changing Images of Joseph Balsamo in late 18th-Century Germany*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 191-210.

8 Sul giudizio di Goethe in merito a Cagliostro, rimane fondamentale, per completezza di documentazione, il saggio di Giulia Cantarutti, *Dintorni del «Gran Cofto»*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 211-247.

9 Le lettere sono riprodotte in ivi, p. 229.

10 Ivi, pp. 229, 231. La comprensione dimostrata da Lavater nei confronti di Cagliostro si spiega verosimilmente a partire dalla educazione zwingliana dello svizzero, e soprattutto in base ai suoi interessi per la filosofia neoplatonica e l'umanesimo cristiano. Le sue ricerche psicologiche e fisiognomiche lo resero famoso, sebbene sia Goethe sia Herder consideravano assai opinabile la sua fede per il trascendente. Per un ritratto complessivo del teologo e dello scienziato non si può rinunciare al volume miscelaneo *Physiognomy in Profile. Lavater's Impact on European Culture*, a cura di Melissa Percival – Graeme Tytler, Newark, University of Delaware Press, 2005.



pare quasi riprendere l'amico per la sua inspiegabile tolleranza, fino a richiamarlo a una maggiore obiettività di valutazione:

«Per quanto concerne le arti segrete di Cagliostro, sono molto diffidente verso tutte quelle storie, specie verso quelle provenienti da Mitau. Ho tracce, per non dir notizie, di una gran massa di menzogne che avanza strisciando nell'oscurità e di cui tu sembri non avere il minimo sentore».<sup>11</sup>

Insomma Goethe vedeva in Cagliostro una sorta di negromante il cui unico talento sembrava consistere nel simulato possesso di nozioni prive di qualsiasi fondamento scientifico e teorico.

A ben guardare, però, pare trattarsi di uno scontro interno alla massoneria dell'epoca, giacché i protagonisti del contendere sono in prevalenza liberi muratori di ragguardevole autorevolezza. D'altronde i veri nemici di Cagliostro non furono gli ecclesiastici, bensì gli stessi massoni. Anzi, alla Chiesa Cattolica faceva comodo un personaggio come Cagliostro, massone dichiarato e fondatore di un imprecisato rito «egizio», il cui cinismo di fronte alle sue più flagranti violazioni della morale e della

decenza ne faceva un ribaldo capace di felonie d'ogni genere, di passioni sfrenate, di vagabondaggi in giro per il mondo, intento a derubare, con la complicità della moglie, i malcapitati creduloni che si lasciavano irretire dai magici incantesimi del misterioso guaritore. Il che spiega la ferocia degli attacchi rivolti a Cagliostro da parte di illustri massoni di origine italiana, anch'essi da lunghi anni residenti in Europa centrale.

Il *Soliloque d'un penseur* di Giacomo Casanova, pubblicato anonimo a Praga presso Schönfeld nel 1786, fu un altro formidabile colpo alla attendibilità delle doti di Cagliostro. I due, Casanova e Cagliostro, si incontrarono un'unica volta ad Aix-en-Provence nel 1769, allorquando il mago era intento a buggerare un latifondista sprovveduto con uno dei suoi finti riti alchemico-esoterici. Cagliostro è ritratto da Casanova come il prototipo dei ciarlatani. Ecco la descrizione del conte che Casanova riferisce nel *Soliloque*:

«ciarlatano e buffone, ignorante, di poca presenza, privo di qualunque cultura, che parla soltanto e malamente il gergo del suo paese e che sapendo appena scrivere mostra che la sua educazione è stata pari alla sua nascita».<sup>12</sup>

11 Cantarutti, *Dintorni del «Gran Cofto»*, cit., p. 230. In seguito, alla fine degli anni Venti del XIX secolo, ritornando con la memoria a questi avvenimenti, Goethe sembra assegnare proprio alla credulità di Lavater verso Cagliostro il comprometersi dei rapporti con l'amico di un tempo. Ecco la testimonianza dello stesso Goethe, riportata in ivi, p. 222: «Lavater credeva in Cagliostro e nei suoi prodigi. Quando venne smascherato come imbroglione, Lavater affermò che costui era un altro Cagliostro, che il taumaturgo Cagliostro era una persona sacra. Lavater era un uomo cordialmente buono, ma era soggetto a grandi illusioni e la verità proprio rigorosa non era affar suo; ingannava se stesso e gli altri. Fra me e lui si arrivò pertanto alla completa rottura».

12 Federico Di Trocchio, *L'impostore illuminato. Truffa, magia, cabala e filosofia nell'«Histoire de*



Casanova rincara la dose nella sua *Histoire de ma vie*, ove Cagliostro è ripetutamente ridicolizzato e disprezzato, definito *fripon* («farabutto») e accostato ai peggiori malfattori dell'epoca, insomma uno squalido negromante che si serve di macabri trucchi pseudomagici per truffare la credulona società settecentesca. Per Cagliostro, stando al parere di Casanova, ogni occasione è buona per raggirare il prossimo, specie se danaroso, e per sottrargli con cupidigia gemme preziose e quattrini. Dietro l'azione divinatoria di Cagliostro si cela pertanto una tattica da avventuriero senza scrupoli, dissimulata dal comportamento volutamente oscuro o tenebroso, il quale però stuzzica la curiosità delle dame aristocratiche, sedotte dal mistero e dall'ignoto (e certo Casanova se ne intendeva),

e nello stesso tempo affascinava coloro i quali ravvisavano nelle incomprensibili elucubrazioni di Cagliostro suggestioni divinatorie o addirittura fughe catartiche.<sup>13</sup>

Nel frattempo un altro evento librario era intervenuto ai danni di Cagliostro, e proveniva dai più alti vertici della piramide aristocratica dell'Europa di Antico Regime. Nel 1786 apparve a San Pietroburgo l'edizione delle tre commedie della zarina Caterina II, ispirate a Cagliostro<sup>14</sup> e alla sua permanenza in Russia nel 1779. I rispettivi titoli sono indicativi della turbolenza provocata dal soggiorno di Cagliostro e Lorenza<sup>15</sup> presso la corte di Caterina: *L'impostore*; *L'ingannato*; *Lo sciamano siberiano*. Composte tra 1785-1786, le commedie furono subite tradotte in tedesco per volontà dell'autrice. Della prima fu realiz-

---

*ma vie*», in *L'«Histoire de ma vie» di Giacomo Casanova*, a cura di Michele Mari, Milano, Cisalpino – Istituto Editoriale Universitario, 2008, pp. 61-92, in part. pp. 87-88. Il volume contiene gli atti del convegno di Gargnano del Garda, 27-29 settembre 2007. Il *Soliloque* si legge, corredato da adeguato inquadramento storico-culturale, in *Gli onesti ed imperterriti piaceri. Satire libertine in Italia*, a cura di Bruno Capaci, Roma, Carocci, 2002, pp. 63-94, in part. per la sezione relativa a Cagliostro pp. 73-86.

13 Cfr. Gianluca Simeoni, *Ritratti di avventurieri nell'«Histoire de ma vie»*, in *L'«Histoire de ma vie» di Giacomo Casanova*, cit., pp. 283-300.

14 Cfr. Stefano Garzonio, *Cagliostro nel teatro di Caterina la Grande*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 299-319. Oltre a essere un attacco esplicito verso le pratiche ipnotiche di Cagliostro, le commedie di Caterina si inscrivono nella sua energica azione rivolta a combattere la massoneria. Era del resto nota l'opinione che l'imperatrice aveva dei liberi muratori: «i massoni sono impostori che ingannano e derubano le persone oneste facendo finta di perseguire fini nobili e filantropici» (ivi, p. 309). E d'altronde «la fase successiva della lotta di Caterina con la massoneria non è più oggetto di studio letterario. La sovrana passò infatti dalla derisione, bonaria o velenosa che fosse, dalla ribalta del teatro, alla persecuzione politica e alla repressione vera e propria» (ivi, p. 313).

15 Il *gossip* mondano dell'epoca vociferò circa un presunto *flirt* di Lorenza con il principe Potiomkin (o Potëmkin), il favorito dell'imperatrice, episodio che avrebbe suscitato l'adirata gelosia di Caterina.



zata anche una traduzione francese, *L'imposteur*, e questo spiega la sua risonanza a livello europeo. Più ancora che i trattati filosofici o i romanzi, il teatro comico si presta adeguatamente a risolvere in modo sbrigativo la *quaestio* cagliostresca: nel *divertissement* da palcoscenico non occorre approfondire né la storia né il pensiero, poiché basta ritrarre l'avventuriero in scene satiriche, estrapolate dalle molteplici vicissitudini della sua esistenza girovaga. Quello di Caterina è in fondo un tentativo di difendere l'autentica cristianità<sup>16</sup> (per lei, quella ortodossa-orientale) dai vaneggiamenti spiritualistici di un esagitato e ambizioso «sacerdote» di un rito iniziatico in cui la ricerca dell'assoluto, ben lungi dal

confrontarsi con difficoltà teologiche inestricabili, era soddisfatta attraverso pratiche esoteriche e divinatorie,<sup>17</sup> di pari passo con l'investigazione dell'interiorità umana, mettendone alla prova i sentimenti più reconditi.

Tra la fine degli anni Ottanta e i primi Novanta del XVIII secolo, Cagliostro offre spunto per tutta una serie di opere in cui il conte viene ritratto come personaggio demoniaco, del quale si denunciano le assurdità pseudoscientifiche. La mole e la qualità di questa letteratura ostile a Cagliostro sono davvero notevoli. Risale al 1787 *Il visionario (Der Geisterseher)* di Friedrich von Schiller, incompiuto racconto ispirato al mito negativo di Cagliostro.<sup>18</sup> Nel mede-

---

16 In più di una circostanza, «Caterina espresse l'opinione che la massoneria dovesse essere combattuta in quanto "invenzione straniera" orientata contro la fede ortodossa»: Garzonio, *Cagliostro nel teatro di Caterina*, cit., p. 303. «In definitiva il giudizio di Caterina verso Cagliostro era segnato da un certo superiore disprezzo: [...] "Gli allievi di Cagliostro sono così innocui come quelli di Maometto. [...] Si tratta di una setta di menti deboli e di fanatici"» (ivi, p. 312). Merita di essere sottolineato un dato bibliografico: l'editore tedesco delle tre commedie di Caterina fu il Nicolai, il medesimo che pubblicò il *Resoconto* di Elisabeth von der Recke. Le commedie apparvero a Berlino nel 1788, solo un anno dopo il diario di Elisabeth.

17 Cfr. Gamer Bautdinov, *Cagliostro in Russia: da Caterina II a Tolstoj*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 273-289, in part. p. 277: «Una delle ragioni principali dell'atteggiamento negativo di Caterina nei riguardi di Cagliostro stava innanzitutto nel fatto che l'imperatrice non poteva accettare quelle idee ed azioni che venivano coniugate con il nome di Cagliostro dalle sedute di spiritismo, esperimenti di alchimia fino alla massoneria».

18 «En dépit de son inachèvement, l'ouvrage de Schiller, *Der Geisterseher (Le Visionnaire, 1787)*, se montre tout aussi sévère à l'égard de Giuseppe Balsamo que celui de Goethe *Le Grand Cophite*»: André Boyer, *Le mythe de Cagliostro et sa fortune littéraire en Europe depuis la seconde moitié du XVIIIe siècle*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 153-164 (p. 157). Vd. anche Luckert, *Cagliostro as Conspirator*, cit., p. 194: «Schiller also became fascinated with Cagliostro and recognized the literary potential of this figure and began some preliminary work on the short story, *Der Geisterseher*». Cfr. inoltre Ladislao Mittner, *Storia della letteratura tedesca, II/2. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, Torino, Ei-



simo 1787 appare *Le magnétiseur amoureux* di Charles-François Dominique de Villers, altro romanzo in cui l'invettiva contro la stranezza e l'opportunismo di Cagliostro è spinta sino a un sarcasmo che tende a svalutare anche l'eccentrico stile di vita del taumaturgo, messo alla berlina non solo per la sua dottrina ermetica bensì anche per il suo comportamento di seduttore da strapazzo. È un crescendo di colpi contro Cagliostro. Nel 1790 Ludwig Ernst Borowsky, brillante allievo e seguace di Kant, dà alle stampe il *pamphlet* su Cagliostro, definito sin dal titolo «uno dei più notevoli avventurieri del nostro secolo», mentre nel 1791 appare il libello rivolto a deplorare «il nuovo taumaturgo Cagliostro» di Johann Joachim Christoph Bode,<sup>19</sup> un intellettuale di primo piano nell'Europa del tempo.

Ma si falserebbero le prospettive se ci si limitasse a insistere su questi tentativi di screditare il «mago» Cagliostro, giacché il vero salto di qualità, dal punto di vista retorico-letterario, va individuato ne *Il Gran*

*Cofto* (*Der Groß-Cophta*) di Goethe, commedia composta nella primavera-estate del 1791 e messa in scena nel dicembre dello stesso anno. La coincidenza cronologica con il libercolo di Bode è tutt'altro che casuale. Lo scopo che Goethe si propone con questa commedia è farsi beffe di Cagliostro, deriderne le dichiarate cognizioni magico-esoteriche e smentire la familiarità con i potenti da lui ostentata, ossia «trasformare in *opera buffa* il famigerato affare della collana del cardinale di Rohan».<sup>20</sup> La magniloquente ringhiosità del *Gran Cofto* riflette infatti il clima che si è stabilito all'interno della cerchia d'*élite* della *intelligencija* tedesca di fine Settecento: il registro della caricatura e della satira conferisce alla commedia una elegante trasparenza oratoria, intesa a deridere la figura di Cagliostro, colta nelle circostanze più comicamente imbarazzanti. Nonostante la non comune perizia stilistica dell'autore, «la commedia ebbe, comunque, scarso successo [...] perché a Weimar l'occultismo, la massoneria

---

naudi, 1971, p. 472: «Il romanzo incompiuto *Der Geisterseher* (1787-89) si ricollega idealmente al *Don Carlos*, di cui costituisce quasi il rovescio. È la storia non di un'educazione politica, ma di una corruzione compiuta per fini politici da un'associazione segreta [...]. Magistrali sono specialmente i dialoghi. Schiller si rammaricava che i lettori non prendessero sul serio le discussioni filosofiche inserite nel romanzo. La loro tesi è nettamente illuministica». L'opera fu pubblicata a puntate sulla rivista «*Neue Thalia*», e ottenne un successo molto superiore al *Don Carlos*.

19 Su Bode (1730-1793), bibliofilo e amico di Lessing, importante dirigente massonico e iniziatore di Goethe nell'ordine degli Illuminati, cfr. le note di commento del curatore in Lessing – Herder, *Dialoghi*, cit., pp. 278-279 n. 3, pp. 328-329 n. 114, pp. 392-393 n. 2, pp. 420-425 n. 20. Vd. anche Consolini, *Cagliostro in Curlandia*, cit., pp. 500-504.

20 Cantarutti, *Dintorni del «Gran Cofto»*, cit., p. 212.



degradata, l'intrigo cortigiano e, soprattutto, la vulnerabilità della classe nobiliare, continuavano ad essere temi davvero troppo perturbanti». <sup>21</sup> Cagliostro si era così vendicato di Goethe.

#### *Cagliostro nel teatro della Rivoluzione francese*

È questo il conflitto capitale apertosi, alla fine del XVIII secolo, sulla figura di Cagliostro. Una volta autorizzato sul terreno del pensiero filosofico, l'attacco polemico nei confronti del «mago» diviene uno dei *tópoi* retorici più frequentati in ambito letterario. Deridere Cagliostro sul registro della parodia è prassi comune in certi generi particolarmente apprezzati dal pubblico, come per esempio la commedia e l'operetta musicale.

Più tardi, verso la metà dell'Ottocento, l'immaginazione letteraria romantica si rivolgerà di preferenza alla dimensione misterica della figura di Cagliostro. Tuttavia prima che questo slittamento sull'asse letterario giunga a compimento, così da oscurare gradualmente il valore ermeneutico della ricerca alchemica, in Cagliostro si intravede un rappresentante di quell'Antico Regime le cui strutture la Rivoluzione francese ha in larga parte decostruito. Alla fine

del XVIII secolo sopravvive innanzitutto il Cagliostro *cortigiano*, ossia l'avventuriero alla ricerca di una comoda sistemazione presso i potenti e i regnanti, pronto quindi a formulare sottilissime argomentazioni pur di assicurarsi i loro favori. Certo, la complessa personalità del conte incontra così la sua sfortunata e ingenerosa svalutazione, al punto da essere ridotta a una identificazione con il sistema mecenatismo, dimenticando l'inesausta, e mai appagata, passione gnoseologica per lo svelamento dei segreti della natura, nonché per la comprensione della natura umana.

Il milanese Natale Roviglio inaugura la lunga serie di commedie facete intorno alla figura del «gran cofto»: nel 1791, mentre Giuseppe Balsamo è recluso nel forte di San Leo, fa la comparsa *Il Cagliostro*, una commedia in cinque atti stampata in un libretto di settantuno pagine contenente persino un ritratto dei coniugi Giuseppe e Lorenza (edizione oggi rarissima: ne sopravvivono una decina di esemplari). Roviglio è personaggio di modesta levatura: gli si deve una *Storia universale d'Europa del secolo decimotavo*, impressa a Milano dallo stampatore Francesco Pogliani tra 1793 e 1794. Mettendo in risalto le ragioni inesplicabili del credito ottenuto da Cagliostro come alchimista e guaritore, Roviglio si propone in re-

---

21 Per una valutazione sociale e politica di *Der Groß-Cophta*, vd. Maria Fancelli, *Il Secolo d'Oro della drammaturgia tedesca*, in *Storia del teatro moderno e contemporaneo*, diretta da Roberto Alonge e Guido Davico Bonino, II. *Il grande teatro borghese. Settecento-Ottocento*, Torino, Einaudi, 2000, pp. 677-779, in part. pp. 685-686. La ritiene opera «di assai scarso valore» Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, cit., II/2, cit., pp. 520-522.



altà di partecipare all'andazzo generale di una propaganda rivolta a deprecare la confraternita degli accoliti di Cagliostro, malvisti e ormai irrimediabilmente adombrati di cattiva fama. Sul piano dello stile e dell'*inventio* la commedia di Roviglio vale ben poco. Ma essa costituisce un preciso repertorio dei luoghi comuni nei quali il personaggio di Cagliostro era imprigionato, negli stessi anni in cui si esacerbava al massimo grado la protesta delle menti illuminate contro il contegno irriverente di questo sedicente esperto di arti occulte, in breve divenuto emblema dell'oscurantismo politico e della superstizione pseudoreligiosa.

Il primo esempio teatrale indirizzato a deplorare la generale accondiscendenza di Cagliostro verso il potere politico ci è offerto dalla *pièce* di Pierre-Sylvain Maréchal (1750-1805) intitolata *Le jugement dernier des rois* (nota anche come *Prophétie*), la cui prima rappresentazione ebbe luogo il 18 ottobre 1793 a Parigi sul palcoscenico del Théâtre de la République, due giorni dopo

la decapitazione di Maria Antonietta.<sup>22</sup> Il teatro, proprio perché si rivolge direttamente alle folle, è lo strumento principale di cui gli intellettuali della Rivoluzione si servono per diffondere le loro idee, servendosi anche di una retorica enfatica e talora di ingenua solennità. Basti rammentare che all'indomani del 1791, quando è abolita la censura, si aprono solo a Parigi una cinquantina di teatri.

Maréchal, cui si deve un *Dizionario degli atei antichi e moderni*, è il tipico «patriota» rivoluzionario che si adopera attivamente affinché i detentori del potere di Antico Regime non restino impuniti, un vero «ultra-giacobino».<sup>23</sup> Basti rammentare la sua opera forse più celebre, l'*Ami des lois* sul processo di Luigi XVI. Anziché insistere sull'analisi delle pratiche e concezioni esoteriche di Cagliostro, Maréchal intende dimostrare in dettaglio il senso politico della sua esistenza di frequentatore delle corti assolutistiche dell'Europa prerivoluzionaria, ossia il ruolo da Cagliostro svolto come

22 Cfr. Michèle Sajous D'Oria, *L'illuminé absent: présence de Cagliostro dans le théâtre de la Révolution*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 333-347, da cui derivano le citazioni che seguono (traduzione mia).

23 Una puntuale lettura politica della commedia di Maréchal è tracciata da Roberto Tessari, *Dai lumi della Ragione ai roghi della Rivoluzione francese*, in *Storia del teatro moderno*, cit., II, cit., pp. 241-302, in part. pp. 295-299. Cfr. anche Stella Gargantini, *Il teatro*, in *Storia della civiltà letteraria francese*, diretta da Lionello Sozzi, II. *Dall'Illuminismo all'Ottocento*, Torino, Utet, 1993, pp. 1035-1054, in part. p. 1051: «La *pièce*, che ottenne un grandissimo successo, smentisce l'accusa di grossolanità con la quale si è soliti giudicare il *théâtre sans-culotte*. Essa è infatti letterariamente elaborata: il linguaggio, fitto di formule di un'efficacia esemplare, è sostenuto, le critiche rivolte ai monarchi europei sono precise ed argomentate, le indicazioni sui loro pomposi abiti sono dettagliate e concorrono ad attribuire ai potenti il ruolo di semplici maschere».



ultimo esponente di un ceto intellettuale pronto a cambiare casacca per opportunismo e per convenienza, incline a celebrare il potere signorile o principesco e a difenderne le prerogative.

Il soggetto del *Jugement* è estremamente semplice. Non vi è alcun intreccio di azione e nessuna complicazione della trama. Le otto scene in cui è divisa la *pièce* si svolgono su un'isola sperduta nell'oceano dominata da un vulcano che preannuncia una imminente eruzione. Sull'isola vive da venticinque anni un vecchio esiliato dal suo paese. Sulla stessa isola i popoli europei, liberatisi finalmente dal giogo delle rispettive monarchie e dopo aver conquistato il regime repubblicano, hanno confinato i loro tiranni: i re di Prussia, di Inghilterra, di Napoli e Sardegna, di Spagna, di Polonia, assieme naturalmente alla zarina di Russia e al papa. Manca per ovvi motivi il re di Francia, che i giacobini hanno già provveduto a ghigliottinare. I sanculotti che si occupano della deportazione dei despoti informano il vecchio della fine dell'Antico Regime, poiché la Rivoluzione francese è servita di modello alle altre nazioni europee. Gli ex regnanti sono costretti a vivere il resto della loro esistenza sull'isola, rimproverandosi i rispettivi fallimenti e abbandonandosi alla reciproca recriminazione. Alla fine la colata lavica del vulcano li inghiottirà tutti.

Cagliostro fa la sua indiretta apparizione nella scena sesta, allorquando, in un concitato clima in cui i regnanti si rinfacciano colpe e responsabilità, Guglielmo di Prussia esclama: «O mio caro Cagliostro! Perché non sei tu qui? Tu ci toglieresti

d'impaccio». Giorgio di Inghilterra risponde, rivolto al papa: «Ne dubito. Che ne pensate voi, santo padre? Voi lo tenete da molto tempo prigioniero a Castel Sant'Angelo». Il papa replica: «Non potrebbe fare nulla a questo punto. A noi servirebbe qualcosa di soprannaturale». Il soprannaturale sarà appunto l'eruzione del vulcano che seppellirà tutti i tiranni.

Dunque Cagliostro è evocato per i suoi presunti poteri, poteri che il mago ha messo al servizio dei potenti e di quel ceto aristocratico ora divenuto irriducibile nemico dei repubblicani. C'è qui pertanto la prima delle tante inesattezze storiche di cui la letteratura si renderà responsabile in merito a Cagliostro. Costui infatti, quando si trovava a Roma nel 1789, scrisse un memoriale diretto all'Assemblea nazionale francese, con il quale chiedeva di poter rientrare in Francia, dichiarandosi a completa disposizione del nuovo governo di ispirazione repubblicana. Egli sperava che le persecuzioni e l'esilio inflittogli dalla corona, nonostante l'assoluzione decretata dal Parlamento parigino, fosse motivo più che sufficiente per il ritorno a Parigi, una città che Cagliostro amava e dalla quale aveva ricevuto molti onori. Del resto, larga eco ebbero all'indomani del processo che lo scagionò le sue spietate invettive contro il sistema giudiziario francese e le sue profezie annuncianti la caduta della Bastiglia.

Una parziale correzione a questa inesattezza, certo ingenerosa verso il Cagliostro amante della Francia, si trova nel *Congrès des rois, opéra-comique* in tre atti di Antoine François Eve, detto Maillot, rappresentata il 26 febbraio 1794 a Parigi. Vi-



cino a Robespierre, inviato in missione nelle province di Francia dal Comitato di salute pubblica a partire dal 1794, Maillot è un personaggio che mostra più di un' analogia con Maréchal. Nella sua *pièce* Cagliostro non è semplicemente evocato, come in quella poc' anzi ricordata, ma egli fa parte dei personaggi che calcano le scene. I personaggi negativi del *Congrès* sono i medesimi del *Jugement*: i tiranni d'Europa sono appunto riuniti in congresso. Troviamo i re di Inghilterra, di Spagna, di Sardegna, di Napoli, di Prussia, Caterina II di Russia e naturalmente il papa. Scopo della coalizione è accordarsi per sconfiggere i repubblicani e poi procedere alla spartizione della Francia tra di loro. In un completo travisamento storico, Cagliostro altro non è che l'inviato del papa, che lo ha liberato dalla prigione di Castel Sant'Angelo per inviarlo al congresso come suo rappresentante. Naturalmente si tratta dell'ennesima scaltrezza di Cagliostro, giacché egli, facendosi beffe del papa e contravvenendo ai suoi ordini, si prodigherà a favore dei sanculotti, fino a evocare dall'aldilà l'ombra di Marat, affinché la ragione e la libertà trionfino sull'errore e sulla tirannia.

Se ci si riferisce alla disposizione dei commediografi di fronte alla figura di Cagliostro nell'età della Restaurazione, all'indomani del Congresso di Vienna, è inevitabile cogliere un atteggiamento radicalmente diverso. Certamente sedotti dalle

opportunità che la biografia di Cagliostro offre, gli autori dell'Ottocento obbediscono a una specifica scelta: divertire il pubblico. Questa delimitazione di campo induce a estrapolare dalla biografia di Cagliostro gli elementi immediatamente fruibili e perciò manipolabili sul registro satirico dell'opera buffa. Del resto ormai la vicenda di Cagliostro ha perso la sua bruciante e drammatica attualità, fortemente avvertita alla fine del Settecento, mentre ora predomina una teoria del diletto che si astiene dal confrontarsi con il problema politico.

Ne offre piena conferma il *Cagliostro* di Antoine Nicolas Béraud e Léopold Chandezon, melodramma in tre atti su musica di Martin Adrien, prima rappresentazione 9 maggio 1825 a Parigi al Théâtre de l'Ambigu-Comique.<sup>24</sup> Il Cagliostro impostore e truffaldino è al centro di questa operetta ambientata in una dimora patrizia dello Stato pontificio. Nei labirinti sotterranei di un non meglio identificato palazzo ducale, agisce un falso mago che evoca defunti, provoca tempeste, guarisce malati immaginari: sono tutti trucchi naturalmente, ivi compresi i falsi spettri. Obiettivo dell'impostore è impalmare Giulia, la bella figlia del duca, così da impadronirsi del cospicuo patrimonio del di lei padre. La trama si sviluppa tra tradimenti, agnizioni, colpi di scena, apparizioni inattese della ex fidanzata del mago risentita e desiderosa di vendetta, del giovane Alphonse povero e

---

24 Cfr. Mariella Di Maio, *Il magnetizzatore a teatro o Cagliostro melodrammatico*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 321-331, in part. pp. 322-325.



onesto innamorato di Giulia che alla fine si scopre figlio del mago e della ex di lui, del vecchio irritato che vuole difendere l'onore della figlia e il patrimonio della casata, e così via. Niente di più lontano, insomma, dalla vera storia di Cagliostro, dal suo dramma umano e sociale.

La paradossalità di questo percorso riduttivo si riverbera successivamente sulle scene parigine. La lunga esperienza affinata da Cagliostro nell'arte di persuadere e suggestionare le masse, cui compete un sistema comunicativo costituito da finzioni, velami, riflessi sapienziali, diviene dunque oggetto di vituperio e motivo di derisione. Quella scienza delle affinità cui Cagliostro si è dedicato nella sua intera esistenza di individuo sulla terra, capace di sigillare in una lingua mercuriale un gioco di corrispondenze tra micro- e macrocosmo, in nome di una cognizione totale e assoluta, decade così, durante il secolo romantico, a un maldestro e fallimentare tentativo di coniugare ermeneutica delle passioni e filosofia della natura.

### *Cagliostro nel teatro europeo dell'Ottocento*

Insomma Cagliostro è tra i temi prediletti degli specialisti dell'opera buffa e del teatro d'evasione. La stessa librettistica si appoggia d'altronde su una scelta musicale in piena sintonia con il genere dell'opérette, come dimostrano le composizioni di Adolphe-Charles Adam, musicista di primo piano nella Parigi degli anni Quaranta, dal '44 nominato membro dell'Institut de France indi dal '47 direttore del Théâtre National.<sup>25</sup> In sostanza il teatro di questi anni insiste sulla parodia di una vicenda storica che dimostra la stoltezza delle passate generazioni nel dar credito alle scelleratezze di un uomo empio e impietoso, verso il quale una sana risata del pubblico è la più sensata delle celebrazioni. E appunto Adam musicherà il *Cagliostro* di Augustin-Eugène Scribe e Henri de Saint-Georges, *opéra-comique* in tre atti, prima rappresentazione 10 febbraio 1844 a Parigi al Théâtre de l'Opéra-Comique.<sup>26</sup> La scena si sposta da Roma in terra di Francia, tra Versailles e Parigi. Anche qui i prodigi si moltiplicano a dismisura: alchimia, guarì-

---

25 Cfr. Claudio Casini, «Adam», in *Dizionario enciclopedico universale della musica e dei musicisti*, diretto da Alberto Basso, *Le biografie*, Torino, Utet, 1985, I, pp. 14-15.

26 Di Maio, *Il magnetizzatore a teatro*, cit., pp. 325-328. Scribe ha un ruolo decisivo nell'origine e nella codificazione del cosiddetto *vaudeville*: cfr. Cesare Molinari, *La guerra dei teatri da Napoleone a Victor Hugo*, in *Storia del teatro moderno*, cit., II, cit., pp. 467-511, in part. pp. 483-485. Del resto «Scribe fu per più di trent'anni il vero dominatore del teatro francese, e godette anche di vasta risonanza europea»: *ivi*, p. 506, n. 69.



gioni, ipnosi, filtri d'amore e filtri di giovinezza. E anche questa volta il magnetizzatore si invaghisce di una fanciulla, Cecilia, che vuole sposare non per amore ma per denaro. Il tutto contornato da vari inganni orditi alla vecchia marchesa perché questa conceda a Cagliostro la mano della nipote, o a un certo principe di Volberg per fargli ottenere l'amore di Corilla, una bellissima cantante dalla misteriosa identità, che alla fine si rivela essere l'ex moglie del protagonista. Ancora una volta la storia è azzerata dall'invenzione letteraria: neppure l'onomastica è rispettata; l'unico elemento di verosimiglianza è la comparsa sulla scena del cardinale di Rohan, benché in un ruolo assai marginale.

Puntare su Cagliostro in senso contrastivo assicura un certo successo sui palcoscenici europei dell'Ottocento. Certamente l'età della Restaurazione, e parimenti la lunga e contraddittoria stagione bonapartista, impongono precisi indirizzi a una forma di produzione culturale destinata essenzialmente alle masse popolari, piuttosto che alle élites acculturate in grado di leggere testi di arduo impegno. Nondimeno è da notare che per circa un secolo Cagliostro rimane lì a rappresentare il nemico del popolo, appunto, sia da parte repubblicana sia monarchica. Pertanto è lecito, anzi doveroso, canzonarlo, metterne alla berlina

le velleità pseudoscientifiche così come gli entusiasmi amorosi, entro un calderone onnicomprensivo che non distingue né la cronologia né le relazioni storiche. Poco importa. Lo scopo è divertirsi alle spalle di un ciarlatano che ha esercitato la professione dell'inganno truffaldino, e che non si è fatto scrupolo di manipolare a proprio vantaggio l'ingenuità dei creduloni. La stessa biografia del gran cofto, del resto, si prestava a fornire spunti piccanti e divertenti: si pensi solo al frate cappuccino Francesco Giuseppe da San Maurizio, nominato da Cagliostro suo segretario personale con l'incarico di sorvegliare la moglie, della quale invece il frate divenne l'amante.

A questa garanzia comica si affida anche *Cagliostro a Vienna*, operetta in tre atti di Johann Strauss figlio rappresentata per la prima volta il 27 febbraio 1875 a Vienna, su libretto di Richard Genée e Camillo Wälzel (o F. Zell).<sup>27</sup> L'opera ebbe un ragguardevole apprezzamento nell'Europa dell'ultimo quarto del secolo XIX: basti rammentare che fu rappresentata, tra l'ovazione del pubblico, sul palcoscenico moscovita ancora nel 1883. Il ventitreenne Anton Cechov ne scrisse una recensione entusiastica. Finito ingloriosamente tra quadriglie e walzer, in mezzo ad avvenenti ballerine che ancheggiano e sollevano le gonne, il povero gran cofto obbedisce così alle esi-

---

27 Qualche informazione su questo testo è reperibile in Edith Rosenstrauch-Königsberg, *Le jugement de Vienne sur Cagliostro. Sérieux et trivial*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 249-271, in part. pp. 262-268.



genze di una librettistica in tutto e per tutto subordinata all'effetto musicale. Ovviamente si tratta di una musica, specie nel caso di Strauss,<sup>28</sup> metricamente e sintatticamente ben composta, la quale però non pregiudica il requisito della popolarità, anzi ne rafforza l'efficacia comica proprio in virtù di quel deliberato abbraccio con la salace quotidianità.

Anche in Italia, fino ai primi del Novecento, nel teatro prevale una fruizione satirica della vicenda di Cagliostro. Ma è altresì vero che la struttura di certe commedie, per altro non prive di valore sul registro stilistico, ignora completamente la polemica ideologica e politica delle *pièces* francesi sopra ricordate. Come insegnano gli aulici modelli plautino e terenziano, si insiste piuttosto sul gioco incrociato degli equivoci e dei fraintendimenti, provocati proprio dalla decisione dei protagonisti di venire allo scoperto, ossia di svelare la loro vera identità o natura.

Torniamo dunque in Italia per chiudere questa lunga stagione commediografica con il ligure Alessandro Varaldo (1876-1953), autore de *Il medico delle anime*, commedia in tre atti la cui prima rappresentazione avvenne il 5 novembre 1913 a Roma. Varaldo, divenuto celebre negli anni Trenta come autore di romanzi poli-

zieschi e che la critica a ragione considera il padre del giallo italiano<sup>29</sup> (a lui si deve il personaggio dell'ispettore Ascanio Bonichi, primo detective autenticamente italiano), insiste sulla descrizione stereotipata e manierata di Cagliostro come personaggio buffo e grottesco, ma non disdegna di aggiungere un ingrediente di alta qualità alla definizione del protagonista: ovvero il riferimento alla psicanalisi freudiana, in quegli anni divenuto ormai deliberato e necessario. Ecco dunque che il secolare esperimento teatrale sulla figura di Cagliostro si esaurisce nel modo più adeguato, restituendo al taumaturgo la sua preminente funzione di «medico delle anime», nel tentativo di conquistare un pubblico ora affascinato dal mistero dell'inconscio e dal desiderio di acquisire una conoscenza inedita, di impronta razionale o scientifica, della psiche umana. Non è un caso del resto che una volta abbandonata la professione di autore teatrale, Varaldo si accosti al romanzo *noir*, poiché proprio in questo genere l'avventura esistenziale di Cagliostro incontra una considerevole fortuna, soprattutto nel periodo in cui si va rinnovando il metodo dell'analisi psicologica e dei rimedi alle psicopatologie della vita quotidiana.

28 Si veda la scheda biografica e il catalogo delle opere in Wulf Konold, «Strauss», in *Dizionario enciclopedico universale della musica*, cit., *Le biografie*, cit., VII (1988), pp. 506-507.

29 Cfr. Benedetta Bini, *Il poliziesco*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, diretta da Alberto Asor Rosa, III. *L'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 999-1026, in part. pp. 1004-1007.



### Cagliostro nel romanzo dell'Ottocento

Invero dalla fine del Settecento in poi si diffonde una drastica banalizzazione della figura di Cagliostro: di lui l'*opéra-comique* e il melodramma si fanno beffe, fino a ridurlo in un soggetto burlesco e ridanciano. Il discorso sulla conoscibilità dell'essere umano riemergerà più tardi, a parziale risarcimento, nella narrativa ottocentesca, in particolare con il noto romanzo di Alexandre Dumas.

Studi recenti e informati hanno dimostrato che nella concezione di Cagliostro la conoscenza della psiche umana passa necessariamente attraverso l'indagine di quella intelligenza implicita e talvolta inconsciente che oggi denominiamo *inconscio*. In grazia dei contenuti che essa conoscenza può veicolare, infatti, il discorso sull'uomo assume connotazioni non solo etiche ma anche metafisiche, giacché la salute del corpo, cui Cagliostro lungamente si è dedicato, condensa entro i suoi termini fisiologici anche quelle cesure emotive che sovente sfuggono alla diagnosi anatomica e funzionale. Nel mondo corporeo, le materializzazioni di simboli, resi visibili da Cagliostro nell'equilibrio del suo ordine esoterico, acquistano così nuova vita scoprendo relazioni tra micro e macrocosmo del tutto estranee alla teologia canonica,

nelle quali tuttavia si ravvisa un nuovo atteggiamento ermeneutico verso la natura. La proposta di Cagliostro d'altronde, benché audace, maturò entro un preciso ambiente intellettuale,<sup>30</sup> nel quale si tentò la possibilità di un confronto tra le tradizioni filosofiche e teologiche, unica via per raggiungere l'universale concordia, e per sollecitare nelle menti umane meditazioni illuminate dall'eterna sapienza. Queste dottrine esoteriche, banalizzate talora a scopo di diletteggio, costituiscono l'oggetto delle opere letterarie a impianto romanzesco, nelle quali l'indifendibile Cagliostro appare alla stregua di un imprudente manipolatore di coscienze, propugnatore di arti e pratiche avverse alla fede cristiana e alquanto nocive alla dimensione spirituale propria dell'ortodossia cattolica.

All'età di ventidue anni, nel 1787 Charles François Dominique de Villers dà alle stampe *Le magnétiseur amoureux (Il magnetizzatore innamorato)*. È un esordio di scarso valore sotto il profilo dello stile e della perizia narrativa, ma esso costituisce una novità assoluta nel panorama delle lettere europee di fine Settecento, poiché apre la strada alla codificazione di Cagliostro come protagonista di romanzi e racconti di varia natura. A Villers, l'ufficiale dell'esercito innamorato della filosofia, vissuto a lungo a

---

30 Cfr. Gian Mario Cazzaniga, *Ermetismo ed egizianesimo a Napoli dai Lumi alla Fratellanza di Miriam*, in *Storia d'Italia, Annali 25. Esoterismo*, a cura di idem, Torino, Einaudi, 2010, pp. 547-566, in part. pp. 551-553.



Göttingen, va riconosciuto il merito di aver fatto conoscere ai francesi la cultura tedesca: gli si deve la *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendente* (1801); e un *Essai sur Luther* (1804). Fu molto ammirato da Madame de Staël, che per influsso suo si accosterà al mondo germanico. Ma qui prima di ogni altra osservazione, va evidenziata la precocità di questo esperimento: ci troviamo infatti due anni prima dell'arresto di Cagliostro a Roma, negli anni in cui il gran cofto continua a godere di un certo credito presso le corti e gli aristocratici, quando la sua fama di taumaturgo ancora incontra una larga approvazione. Lo scandalo di due anni prima a Parigi, il famigerato affare della collana che coinvolse il cardinale di Rohan,<sup>31</sup> concorse ad accrescere la popolarità di Cagliostro, il quale con clamoroso successo continuava a prodigarsi nell'attività medica. Eppure è proprio il suo aspetto più debolmente umano ad affascinare la fantasia del giovane Villers, il quale si mostra capace di ignorare e addirittura negare la conclamata celebrità pseudoscientifica del conte per esaltarne l'individuale passione erotica, facendo scoccare in tal modo quella scintilla che nei decenni a venire divamperà come una fiamma portentosa all'interno dell'immaginazione dei romanzieri europei.

Il gioco della ricostruzione letteraria si spinge in tal modo a enucleare le vicende più avventurose della vita di Cagliostro, per rielaborarle secondo criteri ispirati al gusto del pubblico delle varie epoche. Il famosissimo episodio ai danni del cardinale di Rohan, di cui si rese protagonista la spregiudicata e gaudente Madame de La Motte, è al centro della narrazione nel *Cagliostro ou L'intrigant et le cardinal* (1834) di Etienne Léon de Lamothe Langon. È il primo caso di ingiusta persecuzione giudiziaria ai danni di Cagliostro e Lorenza Feliciani *alias* Serafina, ambedue arrestati e rinchiusi nella Bastiglia, fino a quando nel 1786 la loro innocenza venne inequivocabilmente confermata. Il narratore se ne serve in maniera strumentale per dipingere Cagliostro come vittima inerme e indifesa di fronte alla prevaricazione del regime monarchico, impersonato nel barone de Breteuil, ministro della corona, e dunque per screditare il re e la sua consorte di origine austriaca. Non vi è in questo romanzo nessuna pretesa di riabilitare il Cagliostro studioso dell'occulto, ma è fondamentale per lo sviluppo dell'intreccio piuttosto la figura umana e pubblica del gran cofto. Insomma Cagliostro personaggio appare consapevole del rilievo che egli ha assunto agli occhi della popolazione parigina, e persuaso che quella devozione si basi perlopiù sulle sue

---

31 Anche questa vicenda non mancò di sollevare una certa eco nella pubblicistica dell'epoca: si veda l'esaustivo resoconto di Jean-Jacques Tatin-Gourier, *Cagliostro dans les pamphlets de l'affaire du Collier: une figure du «charlatanisme moderne»*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 453-472. Vd. altresì Pierre Rézat, *L'entrée de Cagliostro dans le champ de l'information en 1785*, ivi, pp. 405-422.



qualità di benefattore e prodigo filantropo, sulle cure praticate gratuitamente ai poveri in un'età in cui la sanità del corpo era un bene di lusso che pochissimi potevano permettersi.

Per il taumaturgo l'igiene corporale costituisce naturalmente una consuetudine acquisita, ma in Cagliostro a questa esigenza si associa anche quella inerente alla salute dell'anima. E l'anima implica, per innalzamento di tonalità umana, un apparato diagnostico, o diremmo analitico, ben più rischioso e controverso, poiché se il corpo è inevitabilmente destinato alla consunzione già prima della morte, lo stesso non può dirsi dell'anima, la quale viceversa al corpo sopravvive e anzi trova la sua sublime esaltazione proprio nel separarsi da esso. Su questo piano, come è noto, Cagliostro abilmente intrecciò un fitto reticolo di rimandi fra misticismo cristiano e arcana sapienza egizia, appresa a suo dire dalle reminiscenze del mitico Altotas. A ciò aggiunse le sue presunte doti di ipnotizzatore, corrette però in senso scientifico attraverso il ricorso a elementi del magnetismo animale, sperimentato in quegli stessi anni da Mesmer. Chi meglio di lui dunque avrebbe potuto guardare addentro all'anima umana fin nei suoi più reconditi pertugi, quelli che sfuggono alla coscienza e al raziocinio? È questo il Cagliostro che viene delineato ne *Le magnétiseur* (Bruxelles 1834) di Frédéric Soulié, ritratto nello

sforzo di riequilibrare lo studio della natura umana entro una sofisticata cornice metafisica capace di scoprire, con il disvelamento dei suoi segreti significati, il valore dell'*imaginatio* onirica, a sua volta supporto dell'ascesi verso le regioni della suprema astrazione, fino al conseguimento della verità.

L'incipita letteratura di metà Ottocento, ancora infatuata dei miti romantici, si dispone così a rendere più convincente l'alterazione delle dottrine elaborate da Cagliostro, fino a riformulare in modo particolarmente infelice vicende in realtà assai ragguardevoli sul piano culturale e altresì sociale. Il croato Eduard Breier, viennese d'adozione, in *Die Rosenkreuzer in Wien* (1852) ci narra una macabra storia di apparizioni dall'aldilà ambientata nel 1786, quando cioè Cagliostro stava per essere scarcerato dalla Bastiglia (giungerà a Vienna solo nel 1788). Testimone della crisi profonda di una intera generazione di intellettuali mitteleuropei, Breier si serve in modo strumentale del personaggio di Cagliostro per imbastire una trama fondamentalmente basata sulla volontà di screditare l'ordine degli Illuminati,<sup>32</sup> all'epoca osteggiati e perseguitati dagli Asburgo a causa delle loro istanze democratiche e progressiste. La mutua intersezione dei due sistemi, filosofico e letterario, permette di istituire inedite relazioni tra verità storica e invenzione fantastica, sino



a configurare una novellistica gotica consistente perlopiù in una sequenza di luoghi comuni stereotipati e ripetuti con minime variazioni ambientali.

L'incommensurabilità della natura umana rispetto al *medium* che lo riduce a discorso filosofico e scientifico, è il dato da cui partire per comprendere la significazione verbale e gestuale messa in atto da Cagliostro. Si tratta di una significazione di carattere metaforico, capace di emanare il palesamento di un pensiero intento a investigare il sommo enigma della vita, ovvero della nascita e della morte, lungo un percorso scandito dalla materiale sostanza dell'esistenza.

Lentamente, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, la vicenda esistenziale di Cagliostro «curatore delle anime» verrà acquisita dalla letteratura come emblematica storia di un'anima in cui l'io emerge a tutto tondo nella molteplicità storica, che vive e soffre nel presente la crisi di tutti. Non più nell'esoterismo dell'occulto o nelle applicazioni alchemico-divinatorie, dunque, il lettore moderno rintraccerà i segni dell'identità di Cagliostro: bensì in quella dimensione individualistica in cui si sviluppano i germi dell'autoconoscenza, e in cui si schiude la possibilità di una vita spirituale dell'uomo al di là della sfera religiosa e teologica. È dunque il Cagliostro che assicura la rigenerazione dell'anima a fare

breccia sulla scena letteraria europea del XIX secolo, quando il bisogno di una nuova e più affidabile conquista del sé inizia ad affermarsi in maniera prepotente, dimostrando l'inutilità delle tradizionali pratiche di estrazione confessionale o penitenziale, fino a disgiungere il peccato dalle malattie dell'anima (per chierici e preti restavano la stessa cosa).

Sapendo scrutare nel labirinto delle passioni umane, Cagliostro aveva infranto le regole che disciplinavano la delicata materia dell'autonomia dell'individuo. Egli si avvaleva della medicina rileggendola in chiave occultistica, fino a tornare spesso sulle antiche fonti della psicologia quattrocentesca, a sua volta discesa dal messaggio neoplatonico formulato da Ficino e dai suoi seguaci.<sup>33</sup> E quando appare il poderoso romanzo di Alexandre Dumas, il pubblico, o per essere più esatti il tipo di pubblico cui l'autore guardava, era particolarmente predisposto a ricevere e apprezzare un simile prodotto letterario. Questa opera dumasiana rappresenta in effetti il monumento della definitiva celebrazione letteraria di Cagliostro, una tappa decisiva nel passaggio a una più sofisticata conoscenza del «cagliostrismo», in modo da spianare la strada alle opere dei grandi romanzieri russi del primo Novecento.

Il *Joseph Balsamo* di Dumas è il primo romanzo della serie dei *Mémoires d'un méde-*

---

33 Cfr. Cesare Vasoli, «*Prisca theologia*» e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino, in *Storia d'Italia*, Annali 25. *Esoterismo*, cit., pp. 175-205.



cin, uscito a Parigi presso Nelson nel 1848, subito tradotto in italiano dall'editore milanese Ernesto Oliva.<sup>34</sup> Cagliostro è talvolta ritratto nella sua stregonesca azione sulle donne e nella protervia dei suoi poteri ipnotici, così da sollecitare l'interesse morboso dell'amante del romanzo gotico. Dumas riferisce la serie di operazioni tecniche compiute dall'alchimista per forgiare il metallo aurifero, intento a maneggiare alambicchi, crogiuoli e fornelli alla perenne ricerca della pietra filosofale. Su questa linea vengono disponendosi alcuni dei più rilevanti episodi dell'attività del negromante e del veggente, giacché in fondo a Dumas interessa dimostrare la concordanza tra spirituale e materiale, del puro e dell'impuro, in una dimensione simpatetica dell'universo.

Nondimeno, a ben guardare, non è solo la scienza (o meglio la pseudoscienza) a dominare il romanzo dumasiano: accanto alla scienza c'è la politica. E in effetti, dietro questo repertorio da *Gothic novel*, a una lettura più attenta si scorge il quesito irrisolto della ideologia di Cagliostro, che a tratti appare l'ispiratore e il profeta della maledizione contro la monarchia francese, sulla

quale di lì a poco si scatenerà l'uragano rivoluzionario. Non a caso il romanzo di Dumas si apre con la descrizione di un rito notturno cui partecipano adepti provenienti dai vari Stati europei e anche dalle Americhe, rito che si conclude con un patto segreto allo scopo di rovesciare le dinastie regnanti e instaurare l'ordinamento repubblicano. Si spiega così la decisione di Cagliostro di risiedere a Parigi, solo in apparenza sede del suo esercizio terapeutico, e in realtà luogo d'impresa del suo mandato politico in qualità di cospiratore e sovvertitore dell'Antico Regime.<sup>35</sup>

#### *Cagliostro nel romanzo russo del primo Novecento*

Una profonda similitudine culturale e di sensibilità si può constatare anche in quello che a mio parere è il romanzo più affascinante che mai sia stato composto sulla vicenda di Cagliostro, vale a dire *La prodigiosa vita di Giuseppe Balsamo, conte di Cagliostro*, opera di Mihail Alekseevič Kuzmin (1917 in rivista; 1919 in veste di libro<sup>36</sup>). La ricerca di una forte tensione spirituale, dilatata fino all'exasperazione, domina il pro-

34 Per la trama, l'intreccio e gli elementi essenziali del romanzo, si veda l'articolata analisi di Romolo Runcini, «Joseph Balsamo» di A. Dumas, o dell'enigma esistenziale come genere letterario e problema storico, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 349-384. L'opera è stata finalmente riproposta in una nuova traduzione in italiano: Alexandre Dumas, *Cagliostro*, traduzione di Carmen Micillo, Napoli, Pironti, 2011.

35 Cfr. Ruggero Campagnoli, «Mesmer a vaincu Brutus»: scienza e etica nel «Joseph Balsamo» di Alexandre Dumas, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 385-401.

36 Disponibile in una felice traduzione in lingua italiana: Michail Kuzmin, *La prodigiosa vita di Giuseppe Balsamo, conte di Cagliostro*, a cura di Paola Ferretti, Palermo, Sellerio, 1991.



getto di questo romanzo,<sup>37</sup> nel quale l'officina dell'occulto si traduce in una espressività allegorica, fino a ricostruire quell'edificio teosofico edificato da Cagliostro e ridotto in macerie dall'Inquisizione e dal potere ecclesiastico. Il genio di Kuzmin è d'altronde segnato da una vena di inguaribile inquietezza, che si compiace di trovare conforto in suggestioni archeologiche o ermetiche. Kuzmin visitò l'Egitto e la Palestina (1895-96), quindi l'Italia, dopodiché si avventurò nell'estremo nord della Russia alla ricerca delle comunità dei Vecchi Credenti, piccole *enclaves* scismatiche che ancora osservavano culto e liturgia dell'antico cristianesimo ortodosso. La sua produzione letteraria è sterminata: oltre che romanziere, fu poeta, drammaturgo, traduttore, musicista (aveva studiato composizione al conservatorio sotto la guida di Rimskij-Korsakov). Dopo la rivoluzione sovietica, Kuzmin fu progressivamente emarginato, e dal 1924 in poi l'ostilità della propaganda bolscevica verso la sua opera divenne sempre più esplicita. Morì in completa miseria nel 1935.

Kuzmin si propone di realizzare una biografia esemplare, nel senso plutarco del termine, senza tuttavia preoccuparsi troppo della veridicità dei fatti narrati. Più di tutto e prima di tutto lo in-

teressano le vie dello spirito, rivendicando a se stesso la piena libertà dell'affabulatore. Il lettore del suo libro resta infatti incantato dal gioco degli intrecci e delle avventure, costruito per grandi quadri come un romanzo d'appendice: la nascita di Cagliostro a Palermo, un sogno di simboli massonici che gli predice il futuro, il viaggio a Malta in compagnia di un frate e un cavaliere, il girovagare per l'Europa, la morte della madre Felicia, l'incontro a Roma con la bellissima quindicenne Lorenza Feliciani, il soggiorno in Curlandia e poi presso la corte di Caterina II, gli elisir di lunga vita approntati da Cagliostro, le polveri che fanno riacquistare la giovinezza e aumentano le prestazioni sessuali. Con una vena descrittiva vivace e sinuosa, Kuzmin indulge ironizzando su certi particolari, mentre trascura episodi ben presenti e documentati nelle biografie storiche. La morte di Cagliostro, per esempio, è trattata in modo assai rapido e quasi disinvolto, perché a Kuzmin non interessa fare di Cagliostro un martire della sopraffazione ecclesiastica, bensì celebrarne la straordinaria avventura intellettuale.

Un'altra caratteristica del romanzo di Kuzmin, che in parte riconduce al discorso svolto da Dumas, è l'attenzione per la grande sagacia di cui Cagliostro ha dato

---

37 Informati ragguagli su quest'opera in Nikolaj Kotrelev, *Cagliostro e M. Kuzmin*, in *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 291-298, che evidenzia le affinità tra i due personaggi. Un ottimo profilo di Kuzmin è fornito da Satho Tchimichkian Jennergren, *Michail Kuzmin (1875-1936)*, in *Storia della letteratura russa*, III/1. *Il Novecento. Dal decadentismo all'avanguardia*, Torino, Einaudi, 1989, pp. 617-624.



prova nello sperimentare tecniche e pratiche diremmo oggi antropologiche. A Kuzmin del resto le scienze umane apparivano nel contrasto fra tradizionalismo e innovazione, ovvero da una parte l'adesione al culto rispettoso delle fedi, dall'altra la decisa volontà di oltrepassare quella frontiera umanistica codificata da una precettistica morale e comportamentale ormai superata. Ecco dunque che la strumentazione di Cagliostro irrompe nella novella come pretesto per speculare su una proposta di assoluta modernità, capace di dare un ritratto fedele della psiche umana, perfino nelle sue pulsioni più inconfessabili.

L'ossequio sacrale per gli studi e gli esperimenti di Cagliostro si disloca e si compie di lì a poco nel romanzo di Aleksej Nikolaevič Tolstoj, *Il conte di Cagliostro* (1922).<sup>38</sup> Il «terzo Tolstoj» è una personalità discussa, specie per la sua vicinanza a Stalin, di cui fu frequentatore e amico, e anche per il successo che egli conseguì nell'Unione Sovietica degli anni Trenta. Tuttavia il romanzo su Cagliostro venne ideato e iniziato durante gli anni dell'esilio, quando Aleksej si trovava a Odessa, in Crimea,<sup>39</sup> in attesa di imbarcarsi per Marsiglia e di lì raggiungere Parigi. L'emblematica concomitanza di materie non è certamente

casuale, benché Tolstoj ricerchi una certa concorrenzialità con il modello di Kuzmin e Dumas, evidente in prima istanza nel repertorio affettivo e sentimentale del suo libro. Qui davvero domina l'aspirazione alla conoscenza di se stessi, nella magnifica riproduzione letteraria di personaggi storici sottoposti a un lucido trapianto psicologico, per farne dei tipi di costume e sensibilità ormai schiettamente novecenteschi. Tolstoj del resto, compilatore della versione russa del *Pinocchio* di Collodi, prova una affettuosa simpatia verso il ciarliero protagonista del suo romanzo, nel quale peraltro egli vanta una miracolosa amicizia con il famoso Paracelso, vissuto all'inizio del Cinquecento. In realtà larga parte dell'opera è frutto della fantasia di Tolstoj, salvo pochi accenni al soggiorno piombo-burghese di Cagliostro. Anche qui, come in Kuzmin, la storia dei fatti non ha alcuna importanza (si pensi che la compagna del conte porta il nome di Maria). L'obiettivo che Tolstoj si propone è illustrare la lotta delle passioni umane per liberarsi dalle macchinazioni mentali inventate da coloro che intendono disciplinare le altrui coscienze, ossia individualità le cui imprevedibili e inaspettate energie psichiche Cagliostro ha il potere di sprigionare.

38 Anch'esso in ottima traduzione italiana: Aleksej Tolstoj, *Il conte di Cagliostro*, traduzione di Renzo Oliva, Palermo, Sellerio, 1992 (ed. or. 1987).

39 Per la genesi e le varie redazioni dell'opera (il cui titolo inizialmente era *L'umidità lunare*), vd. Bautdinov, *Cagliostro in Russia*, cit., pp. 281-287. Ulteriori notizie in Georges Nivat, *Aleksej Tolstoj (1882-1945)*, in *Storia della letteratura russa*, cit., III/2. *Il Novecento. La rivoluzione e gli anni Venti*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 593-605.



Ed è proprio attraverso lo stereotipo del «medico delle anime» che Cagliostro finalmente conquista una felice connotazione nella letteratura europea moderna. L'occultista, l'indagatore dei metalli, l'alchimista, il mago ne escono sconfitti. Di questi aspetti continueranno a occuparsi grossolanamente gli studiosi di scienze occulte e

i cultori dei riti iniziatici. L'unica serietà intellettuale che la letteratura riconosce a Cagliostro è quella che legittima il suo inserimento nel grande progetto di una nuova filosofia dell'uomo, la quale ha dietro le spalle l'ambigua anatomia degli affetti settecentesca, e davanti a sé la sfida delle neuroscienze.



# Rinato nella pietra

## Psicoantropologia della iniziazione<sup>1</sup>

di **Marco Rocchi**  
Università di Urbino «Carlo Bo»

*In Western societies, the initiation rites seem to have disappeared. As pointed out by Mircea Eliade in his studies, the only initiatory tradition consistent and worthy of note is Freemasonry.*

*From an anthropological and a psychological standpoint, a ritual ceremony can be studied either from an etic or from an emic point of view. In the former case, the description is made by the participants in the ritual, which often uses an emotional approach, while in the latter case the study is performed by a scholar who uses an academic language and approaches the topic from a detached point of view. The etic point of view about initiation of Van Gennep, Eliade and Jung has been described.*

*Moreover, some non-fuzzy descriptors (i.e. common to all the rites of initiation) have been highlighted, such as the preparation of the ritual space, the induced sensory impairment, the use of mythic themes, the declarative statements of status change, and the acquisition of special insignia during the initiation.*

**N**elle società occidentali si assiste da tempo alla scomparsa dei riti di iniziazione. Certo non ha più alcuna sostanziale valenza di iniziazione la cerimonia del battesimo impartito ai neonati. Qualche traccia di iniziazione per-

mane forse nel battesimo amministrato agli adulti e, ancora di più, nell'ordinazione sacerdotale.

La causa di questa scomparsa va ricercata nella secolarizzazione della società, con la quale l'uomo pare aver perso di vista

---

<sup>1</sup> Il presente contributo è rielaborato dal volume *Rinato nella pietra. Psicologia e Antropologia della Iniziazione Massonica*, Acireale-Roma, Tipheret, 2014.



una dimensione spirituale che vada oltre la percezione del mondo attraverso i cinque sensi.

Mircea Eliade, nei suoi studi, ha riconosciuto che l'unica tradizione iniziatica occidentale coerente e degna di nota è la Massoneria.

Nel trattare l'iniziazione massonica, tuttavia, è indispensabile collocarla nel contesto della sequenza rito-rito di passaggio-rito di iniziazione.

Si può definire un rito come una «sequenza di atti regolati da norme rigorosamente codificate».<sup>2</sup>

È altresì da sottolineare che, specialmente in ambito massonico, non è possibile disgiungere il rito dal mito che vi sottende; questo è particolarmente vero per il rituale del terzo grado. In questo contesto appare centrata l'opinione di Durkheim, secondo cui «il rito non è altro che il mito messo in azione. [...] Se separiamo il rito dal mito non si comprende come per secoli gli uomini abbiano potuto continuare a compiere gesti senza scopo»:<sup>3</sup> parole che sembrano scritte apposta per i riti massonici.

Il termine “rito”, di matrice indo-euro-

pea, è connessa al ved. *ṛtá-* che indica l'ordine del cosmo, nella sua declinazione immanente; da qui, il termine *ṛtú-* è passato a indicare i compiti fissati per ogni stagione, in armonia con l'ordine cosmico.<sup>4</sup>

Tra i riti, un ruolo importante è svolto dai riti di passaggio; vengono così definiti tutti i riti che segnano il passaggio da uno status sociale o culturale a un altro. Sono riti di passaggio quelli che in molte culture accompagnano la nascita, la pubertà, il matrimonio, la morte. Sebbene alcuni di questi (specie quelli puberali) siano stati classificati spesso come riti di iniziazione, in questo contesto considereremo iniziazioni in senso stretto solo quelle che consentono l'ingresso in un gruppo chiuso, quale una società segreta ed esoterica: si tratta di iniziazioni che prevedono una libera scelta, un atto della volontà e non sono in alcun modo imposte dal contesto sociale.

Inoltre, della classificazione proposta da Ries<sup>5</sup> in base alle funzioni del rito di iniziazione – che prevede la distinzione tra: riti puberali (iniziazione all'età adulta), riti che permettono l'ingresso in una società chiusa (iniziazione a una società segreta), riti le-

2 Umberto Galimberti, *Dizionario di Psicologia*, Torino, Utet, 1999 p. 821.

3 Émile Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Edizioni di Comunità, 1971, p. 17.

4 Cfr. Julien Ries, *Mito e rito. Le costanti del sacro*, Milano, Jaca Book, 2008, p. 308.

5 Ivi, pp. 311-312; Ries riprende peraltro – in modo un po' rigido e didascalico – la più fluida classificazione presente in Mircea Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli di iniziazione*, Brescia, Morcelliana, 1974.



gati a una vocazione mistica (iniziazione a una società religiosa) – considereremo in particolare solo il secondo gruppo, poiché è quello che include, in modo evidente, l'iniziazione massonica.

Altri autori, come Shade,<sup>6</sup> sebbene riconoscano finalità identiche a riti di passaggio e riti di iniziazione (nel senso di una transizione a un nuovo stadio della vita, associato a un cambiamento radicale nella condizione esistenziale dell'individuo) hanno preferito distinguere molto nettamente tra riti di passaggio – intesi come eventi secolari il cui riferimento a una dimensione sacrale è minimale – e riti di iniziazione – quelli che al contrario rivestono un esplicito significato spirituale.<sup>7</sup> L'iniziazione, in quest'ultimo senso, introduce il neofita a un altro, più elevato, livello di conoscenza, di valori spirituali, e anche culturali.

Una delle principali difficoltà della descrizione dei rituali iniziatici è lo iato che si verifica tra la terminologia utilizzata da chi il rito lo vive in prima persona e quella impiegata dallo studioso che lo osserva dall'esterno.

Come è stato analizzato da Kupperman nel suo tentativo di definire da un punto di vista antropologico le iniziazioni della tradizione occidentale,<sup>8</sup> occorre rifarsi alla distinzione tra linguaggio emico e linguaggio etico. Tale terminologia, mutuata dalla antropologia del linguaggio, è stata assai efficacemente descritta da Pike, che per primo l'ha utilizzata (traendola dalla contrapposizione fonemico/fonetico):

«È utile allora – anche se in parte arbitrario – descrivere il comportamento da due diversi punti di vista, i cui risultati sfumano l'uno nell'altro. Il punto di vista etico studia il comportamento dall'esterno di un particolare sistema, e va considerato un approccio iniziale essenziale alla comprensione di un sistema estraneo. Il punto di vista emico, invece si ha quando si studia il comportamento dall'interno del sistema».<sup>9</sup>

È pur vero che altri autori hanno inteso la contrapposizione etico/emico con sfumature differenti, a volte intendendo con etico l'atto comportamentale visibile e con emico la parte mentale e ideativa, per definizione non accessibile all'osservatore.

6 In alcuni passi, questa sembra anche l'opinione di Mircea Eliade.

7 Fredrick A. Shade, *Rites of Passage and Masonic Initiation*, 1994, consultabile all'URL: [http://www.themasonictrowel.com/Articles/master\\_mason/mason\\_files/rites\\_of\\_passage\\_masonic\\_initiation.htm](http://www.themasonictrowel.com/Articles/master_mason/mason_files/rites_of_passage_masonic_initiation.htm).

8 Jeffrey S. Kupperman, *Towards a Definition of Initiation: Emic and Etic Views of Initiation in the Western Mystery Tradition*. Consultabile all'URL: <http://www.esoteric.msu.edu/VolumeVI/Initiation.htm>.

9 Kenneth Lee Pike, *Mark my Words*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1971, p. 37.



Emblematica la citazione di René Guénon – troppe volte erroneamente attribuita a Jung<sup>10</sup> –:

«Bisogna capire fin da ora che coloro che sono stati costituiti depositari della Conoscenza Iniziatica, non possono comunicarla in maniera più o meno paragonabile a quella di un professore che nell'insegnamento profano comunica ai suoi allievi formule attinte dai libri, formule che essi dovranno soltanto immagazzinare nella loro memoria; si tratta qui di una cosa che, nella sua essenza stessa, è propriamente incommunicabile, poiché sono Stati dell'Essere da realizzare interiormente».<sup>11</sup>

In ogni caso, il punto di vista emico utilizza la prospettiva degli appartenenti alla società da studiare, mentre quello etico cerca di analizzare – in modo indipendente dalla cultura di quella società – i tratti distintivi utili a una classificazione dei comportamenti.

Come si intuisce facilmente, il problema della dissonanza tra i punti di vista emico ed etico è tanto più accentuato nel caso di iniziazioni – quale quella massonica – alle quali non sia consentito assistere a chiun-

que non sia stato a sua volta iniziato, così che ogni analisi in linguaggio etico è affidata all'analisi del testo scritto e non alla osservazione diretta dell'avvenimento.

Kupperman ha poi proposto di affrontare lo studio della parte etica del rituale iniziatico utilizzando dei descrittori caratteristici comuni a tutte le cerimonie iniziatiche, senza eccezioni (e ha definito tali descrittori *non-fuzzy*, ovvero non incerti) e attraverso dei descrittori più incerti (definiti come *fuzzy*) abbastanza diffusi (stavolta non in modo vincolante, bensì con qualche eccezione) tra le cerimonie iniziatiche, e che tuttavia sembrano stabilire significati di un certo rilievo nell'ambito di studio.

In questo studio, ci occuperemo di mettere a confronto diverse iniziazioni, da quella massonica in senso stretto, a quella di elevazione al grado di Maestro; e poi quelle delle seguenti società iniziatiche: Società Rosicruciana in Inghilterra, Hermetic Order of the Golden Dawn, Ordo Rosea Rubra et Aurea Crucis, Ordo Templi Orientis, Carboneria e Wicca Gardneriana.

Da questa comparazione emergono diversi descrittori *non fuzzy* (oltre alla suddivisione nelle tre fasi di separazione,

---

10 In particolare nella formulazione seguente, diffusissima sul web: «L'iniziazione non è comunicabile alla stessa maniera di quella di un professore che nell'insegnamento profano comunica ai suoi allievi formule attinte dai libri, formule che essi dovranno soltanto immagazzinare nella loro memoria; si tratta qui di una cosa che, nella sua essenza stessa, è propriamente incommunicabile, poiché sono stati da realizzare interiormente». Cfr. per esempio gli URL <http://www.psicanalista.info/home/> e <http://digilander.libero.it/amoreluminoso/psicoanalisi.htm>.

11 René Guénon, *Considerazioni sulla via iniziatica*, Roma, Gherardo Casini, 2010, p. 22.



liminalità e integrazione, già evidenziata da Van Gennep<sup>12</sup> e di cui tratteremo in seguito).

Il primo descrittore *non fuzzy* è rappresentato dalla preparazione di uno spazio rituale, che avviene peraltro solitamente in assenza del candidato, mentre questi affronta la fase di separazione: è il caso, nei rituali massonici, della squadratura del Tempio, dell'accensione delle tre luci, del tracciamento del quadro di Loggia, della sovrapposizione di squadra e compasso. A tutto questo, nel rituale di elevazione al grado di Maestro, si aggiunge l'allestimento a lutto del Tempio, incluso il posizionamento della bara al centro di esso. Anche nelle altre società iniziatiche considerate lo spazio sacro viene preparato, seppure con modalità molto variegata: nella Societas Rosicruciana mediante un canto corale di odi; nell'Ordo Templi Orientis tramite il posizionamento del Libro della Legge sull'altare e la lettura della Legge di Thelema: «Do what thou wilt shall be the whole of the Law. Love is the law, love under will» (*Fa' ciò che vuoi sarà tutta la Legge. L'amore è la Legge, l'amore sottoposto alla volontà*); nella Wicca mediante il tracciamento di un cerchio magico con una spada o un athame e con un incantesimo con cui si innalzano delle torri di guardia.

Sebbene queste operazioni preparatorie appaiano ben più "indispensabili" nelle ritualità di tipo magico, non bisogna sotto-

valutarne la portata anche in ritualità prive di aspetti soprannaturali come quelli massonici o carbonari, per la loro capacità di determinare il giusto clima entro il quale svolgere i lavori rituali nel migliore dei modi (ciò che i massoni chiamano *eggrogore* o *eggregora*, una forma non meglio definita di energia di gruppo).

La seconda caratteristica *non fuzzy* è data da una qualche forma di deprivazione – o talvolta di semplice alterazione – sensoriale, ivi inclusa una alterazione propriocettiva indotta da limitazioni al movimento.

È chiaro che ogni forma di limitazione, tanto sensoriale quanto motoria, che avvenga nelle fasi di separazione e liminale, ha lo scopo di predisporre lo stato d'animo del candidato per il momento centrale dell'iniziazione, cui seguirà la fase di integrazione nel gruppo degli iniziati: bende, veli, cappucci, corde e scalzamento del piede sono le modalità con cui si ottiene tale limitazione.

Il terzo descrittore *non fuzzy* è rappresentato dall'impiego di miti, che includono tanto temi mitici quanto la presenza di eroi mitici (coi quali spesso il candidato è chiamato a una identificazione). La costruzione del tempio di Salomone, che fa da sfondo alla morte di Hiram (in Massoneria), il tema rosacrociario (nella Societas Rosicruciana in Anglia e nella Rosea Rubea et Aurea Crucis), la leggenda del re di Francia Francesco

12 Arnold Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.



I (in Carboneria), l'identificazione con la dea sumerica dell'amore Inanna (nella Wicca) ne sono alcuni esempi.

La quarta caratteristica *non fuzzy* è data dalla cosiddetta "dichiarazione del cambiamento di status" del recipiendario da parte dell'officiante.

Un ultimo descrittore *non fuzzy* consiste nella vestizione di segni particolari (indumenti, gioielli, simboli) che attestino l'avvenuta iniziazione: è il caso del grembiule massonico (diverso per ogni grado) e dei guanti bianchi, del grembiule carbonaro, dei simbolici gioielli o delle fasce rivestite di simboli presenti negli ordini della Societas Rosicruciana in Anglia, della Golden Dawn, della Rosea Rubea et Aurea Crucis, dell'Ordo Templi Orientis, o ancora delle tuniche sacerdotali nella Wicca.

Dall'analisi emergono tuttavia anche alcuni descrittori *fuzzy*; ne fanno parte, tra gli altri, alcuni caratteri di inclusione o di esclusione al rituale, quali il sesso, la religione professata, la appartenenza massonica. E, ancora, l'abbigliamento speciale richiesto in taluni rituali: ne fanno parte gli abiti scomposti dell'iniziazione massonica, lo *sky clad* (abito di cielo) della Wicca – ovvero una nudità parziale o totale –, e l'abbigliamento con tuniche particolari, tanto nella Societas Rosicruciana in Anglia, quanto nella Golden Dawn.

Un altro cruciale descrittore *fuzzy* è dato dalla possibilità del fallimento della iniziazione.

Tra chi ha studiato le iniziazioni da un punto di vista etico (nel senso sopra descritto), non possiamo non ricordare almeno Van Gennep, Eliade e Jung.

Arnold Van Gennep, nel suo *I riti di passaggio* (1909) identificò tre momenti, comuni a tutti i rituali di passaggio e quindi anche a quelli di iniziazione: la fase di separazione; la fase liminale (o di margine) – la più importante, quella in cui avviene la trasformazione dell'individuo, ed è spesso accompagnata da segni visibili, quali tatuaggi, mutilazioni, ferite ecc. –; la fase di aggregazione (o integrazione) nella comunità degli iniziati.

Van Gennep ha poi studiato anche, in particolare, i riti di iniziazione alle società segrete (inclusa la Massoneria), riconoscendo anche per questi le stesse fasi comuni agli altri riti di passaggio.

L'analisi di Van Gennep identificò anche «l'esistenza di margini che talvolta acquistano una certa autonomia: il noviziato, il fidanzamento, la gravidanza, il lutto», ovviamente in riferimento ai riti di passaggio legati rispettivamente al sacerdozio, al matrimonio, alla nascita e alla morte. Ebbene, in questa chiave, anche l'iniziazione massonica al grado di Apprendista (seguita al periodo che l'iniziato trascorre col grado di Compagno) potrebbe essere letta come una prolungata forma di liminalità in preparazione al grado più importante, al completamento del percorso massonico.

Mircea Eliade, ne *La nascita mistica* (1959) ha affrontato il tema dell'iniziazione sottolineando che essa, di fondamentale rilevanza nelle culture antiche e premoderne, è praticamente scomparsa nell'attuale società occidentale e che, sebbene il cristianesimo conservi remote tracce di riti iniziatici, il suo successo planetario si deve proprio alla scomparsa degli aspetti inizia-



tici e misteriosofici. Eliade identifica come scopo dell'iniziazione il radicale cambiamento della persona, il raggiungimento di uno stato altro rispetto a quello di partenza: in effetti, il punto comune di tutte le iniziazioni, tanto nell'istruzione quanto nel superamento delle prove iniziatiche, è l'incontro del neofita con la dimensione del sacro. Infine, Eliade ha sottolineato che un aspetto comune delle prove iniziatiche è rappresentato da una morte ritualmente vissuta, seguita da una resurrezione (ma, a volte, più propriamente da una rinascita, quella che appunto Eliade definisce «nascita mistica»).

Sulla Massoneria, poi, Eliade scrive:

«Certo, esiste oggi un numero considerevole di società occulte, di gruppi pseudo-iniziatici, di movimenti ermetici, neo-spiritualisti, ecc. La società teosofica, l'antroposofia, il neo-vedantismo e il neo-buddhismo, non sono che le espressioni più note di un fenomeno culturale presente un po' in ogni parte del mondo occidentale. Questo fenomeno non è nuovo. L'interesse per l'occultismo, accompagnato dalla tendenza a raggrupparsi in società segrete più o meno iniziatiche, spunta in Europa già nel secolo XVI e raggiunge il punto più alto nel secolo XVIII. L'unico movimento segreto che presenta una certa coerenza ideologica, che ha già una storia e gode di prestigio sociale e politico è la massoneria. Il resto delle organizzazioni di pretesa iniziatica è costituito per lo più da improvvisazioni recenti

e ibride. Il loro interesse è soprattutto di ordine sociologico e psicologico: esse illustrano il disorientamento di una parte del mondo moderno, il desiderio di trovare un sostituto alla fede religiosa; illustrano pure l'irriducibile attrattiva per i 'misteri', per l'occulto, per l'aldilà, che fa parte integrante dell'essere umano e che è constatabile in tutte le epoche e a tutti i livelli di cultura, soprattutto in tempo di crisi».

Venendo infine a Carl Gustav Jung, nel saggio *Sul rinascere* (1940), egli descrive cinque diverse forme di rinascita: la metempsirosi, la reincarnazione, la risurrezione, la rinascita (intesa in senso stretto, come *renovatio*), la rinascita indiretta (intesa come processo di trasformazione).

Di queste, tuttavia, solo le ultime due presentano forti implicazioni e suggestioni se messe in relazione con l'iniziazione liberomuratoria.

Qualcuno potrebbe obiettare che tali rinascite non sono direttamente osservabili, che essa potrebbero rappresentare una mera millanteria. È senza dubbio vero, ma d'altra parte, come ammonisce Jung, «la rinascita è un processo che non si può osservare in alcun modo: non lo possiamo misurare, ponderare o fotografare. Esso è sottratto del tutto ai nostri sensi. Abbiamo a che fare con una realtà puramente psichica, che ci è trasmessa solo indirettamente attraverso testimonianze».<sup>13</sup>

Per quanto riguarda la Massoneria in

---

13 Carl Gustav Jung, *Sul rinascere*, in Id., *Anima e morte. Sul rinascere*, Torino, Bollati Boringhieri, 1978, pp. 42-43.



particolare, talune affermazioni di Jung rivelano un punto di vista piuttosto critico:

«Nessuno potrà negare l'enorme importanza storica delle iniziazioni. I moderni non hanno nulla che uguagli per importanza storica queste iniziazioni (si confrontino le testimonianze degli antichi riguardo ai misteri eleusini!). La massoneria, l'Eglise gnostique de la France, i Rosacroce leggendari, la teosofia e simili sono meschini surrogati di ciò che sulla lista delle perdite della storia potrebbe essere indicato in lettere rosse».<sup>14</sup>

Non è tenero, dunque, Jung con la Massoneria. Ciò non di meno, nella sua autobiografia *Ricordi, sogni, riflessioni* egli fa un uso continuo e sistematico di immagini massoniche, identificando l'uomo – e se stesso in particolare – con la pietra, e il processo di individuazione (che è per Jung l'obiettivo finale dello sviluppo psichico, la pienezza del Sé) con l'operatività e con il lavoro da svolgere sulla pietra stessa. Di seguito, alcuni passaggi emblematici:

«Ecco perché parlo principalmente di esperienze interiori, nelle quali comprendo i miei sogni e le mie immaginazioni. Questi costituiscono parimenti la materia prima della mia attività scientifica: sono stati per me il magma incandescente dal quale nasce,

crystallizzandosi, la pietra che deve essere scolpita».<sup>15</sup>

«Quando pensavo di essere la pietra, il conflitto si placava. “La pietra non ha incertezze, non ha bisogno di comunicare, ed è eterna, vive per i millenni” pensavo “mentre io sono solo un fenomeno passeggero, turbato da emozioni d'ogni genere, simili a una fiamma che divampa rapidamente e poi si spegne”. Io ero solo la somma delle mie emozioni, e Altro in me era la pietra senza tempo».<sup>16</sup>

«Sempre, quando, trovandomi in un vicolo cieco, mi mettevo a dipingere o a scolpire una pietra, era una specie di *rite d'entrée* per i pensieri e i lavori che seguivano».<sup>17</sup>

E, infine:

«Dovevo riuscire a dare una qualche rappresentazione in pietra dei miei più interni pensieri e del mio sapere. O, per dirla diversamente, dovevo fare una professione di fede in pietra. Fu questo l'inizio della “Torre”, la casa che mi costruii a Bollingen. [...] Fin dal principio sentii la Torre come un luogo, in un certo senso, di maturazione, un grembo materno o una figura materna nella quale potessi diventare ciò che fui, sono e sarò. Mi dava la sensazione di essere rinato nella pietra».<sup>18</sup>

14 Id., *L'Io e l'inconscio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1967, p. 154.

15 Id., *Ricordi, sogni, riflessioni*, Milano, Rizzoli, 1998, p. 19.

16 Ivi, p. 63.

17 Ivi, p. 218.

18 Ivi, pp. 274-276.



Facile capire dove Jung abbia tratto simili suggestioni massoniche: suo nonno (che portava il suo stesso nome, Carl Gustav) era un ardente massone, nientemeno che un Gran Maestro della Gran Loggia Svizzera.<sup>19</sup>

Non solo, ma Jung riferisce anche di una sua supposta discendenza da Goethe, di cui certo non ignorava l'appartenenza massonica.

Pur con le critiche già accennate, comunque, Jung riconosce un ruolo rilevante alle cosiddette società segrete nel processo di individuazione. Egli arriverà a dire espressamente che «la società segreta è uno stadio intermedio sulla via dell'individuazione»,<sup>20</sup> riconoscendo in questa affermazione tanto l'aspetto positivo – “la via dell'individuazione” – quanto il pericolo, l'aspetto negativo – “uno stadio intermedio” – che essa reca con sé.

Scriverà a tal proposito:

«Non vi è mezzo migliore per preservare il prezioso carattere dell'individualità che il possesso di un segreto, che l'individuo sia impegnato a custodire».<sup>21</sup>

È così importante questa fase, nell'ottica junghiana, che non importa di quale segreto si tratti, fondamentale o risibile;

tanto che viene riconosciuta la possibilità, o addirittura la necessità, di inventare un segreto quando questo non esista:

«Quando non esistano segreti realmente validi vengono escogitati o inventati segreti che solo gli iniziati godono il privilegio di conoscere e comprendere. Tale fu il caso dei Rosacroce e di molte altre società».<sup>22</sup>

Dunque, l'immagine della Massoneria che è insieme percorso collettivo e percorso individuale esce nobilitata dalla interpretazione junghiana.

Non solo: come in Jung, anche in Massoneria è assente la dimensione tragica del peccato. C'è, al contrario, una certa empatica indulgenza nei confronti dell'uomo errante (nella doppia accezione: l'uomo che si muove a tentoni nel mondo, e quello che, così facendo, ovviamente può commettere errori). Nel cammino junghiano, come in quello massonico, l'errore è parte integrante del percorso. Per usare le parole dello stesso Jung:

«Quando uno segue la via dell'individuazione, quando si vive la propria vita, si devono mettere anche gli errori nel conto: la vita non sarebbe completa senza di essi. Non c'è garanzia – neanche per un solo momento – che non cadremo nell'errore o non

19 Cfr. *ivi*, pp. 284-285.

20 *Ivi*, p. 413.

21 *Ibidem*.

22 *Ibidem*.



• 40 •



ci imbattemmo in un pericolo mortale. Possiamo credere che vi sia una strada sicura, ma questa potrebbe essere la via dei morti. Allora non avviene più nulla o, in ogni caso, non avviene ciò che è giusto. Chiunque prende la strada sicura è come se fosse morto».<sup>23</sup>

A guardare con attenzione, l'iniziazione massonica non rappresenta altro che la morte del vecchio Sé, seguita dalla rinascita di un nuovo Sé. La morte iniziatica appare in quest'ottica una tappa indispensabile sul cammino che conduce a una nuova vita spirituale.

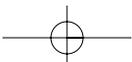
L'iniziazione massonica è una “seconda occasione”, la possibilità di fare piazza pulita degli aspetti deteriori del nostro essere, per ricominciare una nuova vita, mettendo a fondamento di questo cambiamento la nostra volontà e il sostegno dei Fratelli.

Tuttavia, questa interpretazione appare ancora fortemente influenzata da una lettura strettamente illuministica della Massoneria, che rischia di mettere in ombra l'altro aspetto fondamentale messo in luce da Eliade, quello di contatto col sacro (e, come sottolineato nella celebre affermazione di Nathan Söderblom, non necessariamente col divino).<sup>24</sup>



23 Ivi, p. 361.

24 «Sacro è la parola fondamentale in campo religioso; è ancora più importante della nozione di Dio. Una religione può realmente esistere senza una concezione precisa della divinità, ma non esiste alcuna religione reale senza la distinzione tra sacro e profano». Cfr. James Hastings, *Holiness*, in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VI, Edinburgh, Clark, 1913, p. 731.



# Teurgia e spagiria

## Il sistema di Cagliostro nella chiarificazione esistenziale

di **Mauro Cascio**  
Filosofo

*Who was Cagliostro? A charlatan? An impostor? We shouldn't trust too much in the Catholic sources concerning his trial, while we are perplexed for the deepness of the little that has survived and that we know. Did Giuseppe Balsamo really write all this or did he elaborate the rituals we will now talk about?*

*We do not think so. In this brief study we do not give an answer, but just a short reconstruction of his Masonic thought through an analysis of his Egyptian Freemasonry degrees. It is known that Cagliostro tried to found this Rite of Perfection, which at first had aroused great interest in all Europe until it became nearly totally outcast by all Masonic bodies. And it is only due to Charles Morison that a manuscript containing these rituals together with the statutes and rules of the Respectable Lodge 'The Triumphant Wisdom' was discovered in a Scottish museum.*

**C**hi era Cagliostro? Un ciarlatano, un impostore. Tendo a fidarmi molto poco delle fonti cattoliche del processo, e tendo a rimanere perplesso davanti alla profondità di quel poco che c'è rimasto e di quel poco che conosciamo.<sup>1</sup>

Davvero Giuseppe Balsamo ha potuto scrivere questo o elaborare i rituali che adesso ci racconteremo? Non ne ho idea, credo di no. Con voi non voglio rispondere, ma cercare di ricostruire il suo pensiero massonico, attraverso un'analisi veloce dei gradi

---

1 *Il processo al conte di Cagliostro. La vita di Giuseppe Balsamo raccontata da Giovanni Barberi (1790), Milano, Mimesis, 2013; Arturo Reghini, Cagliostro. Documents et études. Notes brèves sur le Cosmopolite, Milano, Arché, 1987; Alessandro Cagliostro, Mémoire pour le Comte de Cagliostro, Milano, Arché, 1973.*



della sua Massoneria egizia. È noto che Cagliostro ha fondato questo rito di perfezionamento che in un primo momento aveva suscitato un grandissimo interesse in tutta Europa fino ad essere quasi del tutto emarginato da tutte le anime massoniche. Dobbiamo a Charles Morison la scoperta del manoscritto dei rituali in un Museo scozzese assieme agli Statuti e Regolamenti della Rispettabile Loggia “La Saggezza trionfante”.

Che cosa ci dice Cagliostro? Innanzitutto che si è Apprendisti per sempre. Il suo sistema di perfezionamento si articola in tre gradi, “novizio”, “miste” ed “epopta”. Al primo grado si poteva accedere, così sembra, dalla maestria muratoria; in realtà leggendo il rituale sembra che altre esperienze fossero richieste, perché nel catechismo leggiamo che l’aspirante novizio aveva già fatto tante esperienze anche altograduali. Una seconda considerazione preliminare la dobbiamo fare sul sigillo. Un serpente ritto sulla coda che nel tentativo di mordere una mela viene trafitto da una freccia scoccata dall’alto. Se il Serpente è (anche) simbolo della caduta nella “conoscenza duale” e quindi la perdita dell’innocenza originaria, quella che gli consentiva, secondo il catechismo, di «conoscere tutta l’estensione del potere di Dio», la freccia divina che lo colpisce prima che possa mangiare la mela non lo sta uccidendo, ma lo sta proteggendo e sta preservando la sua natura eterna e divina. Il simbolo, cioè, sintetizza tutto il contenuto del grado. Conosciamo l’interpretazione di Francesco Brunelli. Una, abbastanza avventurosa secondo me, richiamerebbe le lettere S ed I

del martinismo, cioè Superiore Incognito. Ma in realtà siamo sul finire del Settecento, il martinismo di Papus non è ancora nato, il Filosofo Incognito non aveva molta stima di Cagliostro e si rifiutò persino di incontrarlo. Ma tant’è. Brunelli *dixit*. C’è una seconda osservazione che secondo me è più ricca. Considerarle cioè come le iniziali di “Sigillum et iter”. Ovvero: l’iniziazione è il sigillo che permette l’accesso alla via e contemporaneamente indica il sentiero. Per chi ha ricevuto nella sua anima il sigillo indelebile dell’iniziazione, se queste due lettere gli ricordano sempre che lo spirito dell’uomo è inchiodato alla materia, gli ricordano pure che per la liberazione dai legami della carne è in essa, per essa, attraverso essa che deve purificarsi. E ricorda ancora l’arcano XIII del Tarò: come il serpente crocefisso di Mosè, l’iniziato deve sacrificarsi per la salute dei suoi simili.

Nella tavola del Gabinetto di Riflessione, prima del ricevimento al grado di “novizio”, viene introdotto il grande tema. Da una parte è raffigurato il Tempo, con le catene, con gli attributi (che possiamo *lato sensu* interpretare come “umani”, muratori o di conoscenza culturale), dall’altro l’ingresso di una caverna. Sappiamo poco, del resto siamo (di nuovo) in un luogo buio, pronti ad una palingenesi, una nuova nascita di cui poco ci è detto. Vediamo però, nell’ingresso della caverna, una cornucopia, simbolo universale di abbondanza, ma soprattutto (ed è lì che porterà la grotta?) una grande piramide. Il simbolo per eccellenza di divinità ed eternità. Da una parte il divenire degli enti, soggetti alla corruzione e al tempo, dall’altra l’identità dove tutto è



*Teurgia e spagiria. Il sistema di Cagliostro nella chiarificazione esistenziale, M. Cascio*

per sé, le stelle fisse. Nel quadro di loggia, circondato da sette luci, si andrà nel dettaglio. Ma il tema è lo stesso. Il candidato è ai piedi della porta di un Tempio con sette scalini. Al di là di quella porta l'eterno, l'ottavo, la regione delle stelle fisse (*arcanum magnum, gemma secretorum*<sup>2</sup>). Al di qua il mondo "profano", della manifestazione, degli enti, del tempo, separato da "sette" gradini intermedi.

Lo scopo dei lavori viene immediatamente dichiarato dal Venerabile Eopta:

«Tutte le nostre operazioni, tutti i nostri misteri, tutte le nostre pratiche non hanno altro scopo se non glorificare Dio, e penetrare nel santuario della natura».

Poco dopo viene conferito il grado ermetico di novizio e l'Eopta nomina il candidato «guardiano delle conoscenze filosofiche» di cui lì a breve sarà fatto partecipe. Che però non si debba solo "custodirle" queste conoscenze ma che si debba anche "operare" credo sia chiaro già dalle premesse.

Il Grande Cofto, recita il catechismo, ha insegnato «la conoscenza di Dio e di me stesso», bisogna percorrere due strade, dice, quella della filosofia naturale e quella della filosofia sovrannaturale. Che vuol dire la filosofia naturale? Vuol dire «il matrimonio del Sole e della Luna e la conoscenza dei sette metalli». E dopo aver fatto conoscere i sette metalli si aggiunge: *qui agno-*

*scit mortem, agnoscit artem*. Il candidato, che proprio a digiuno di queste cose non dovrebbe essere, ha già capito che se la questione è quella che da una parte c'è l'essere eterno (la piramide, la porta del tempio) e dall'altro l'ente perituro e diveniente (il vecchio davanti la caverna, il candidato davanti ai gradini del tempio), la domanda è: che rapporto c'è tra queste due condizioni? E, la vera grande sfida di cui per ora siamo "custodi", come è possibile, se è possibile, immaginare un percorso che mi porti a morire di uno stato per conoscere l'altro? *Qui agnoscit mortem, agnoscit artem*. Detta così è una promessa. Un qualche ruolo, ma il candidato lo sa già, deve avere proprio quel numero sette, per ora introdotto dall'Eopta parlando di metalli che occorre conoscere, introdotto dalle luci che illuminano il Quadro di Loggia, ma soprattutto da quei quattro gradini che il Novizio a questo punto avrà già visto. Dove indirizzare la ricerca? Nella *meditazione*. Il catechismo ci dà una indicazione che ci sembra doveroso sottolineare, sempre per via di quell'indirizzo operativo che abbiamo già voluto mettere in evidenza. Come bisogna impiegare il tempo in meditazione?

«A *compenetrarsi* della grandezza, della saggezza e di tutta la *potenza* della Divinità. Ad avvicinarsi ad essa col nostro  *fervore*  e a riunire così intimamente il nostro corpo alla nostra morale, in modo che si possa giungere al  *possesso*  di questa filosofia».

2 A cui si accede cioè tramite un "segreto".



Non dobbiamo studiare, né adorare. Dobbiamo compenetrarci. Dobbiamo sentire qualcosa in noi. Il qualcosa può essere dettagliato meglio: la potenza della divinità, cioè quanto più volte la filosofia ha detto, penso al neoplatonismo o a Proclo, la divinità che si dispiega nella materia organizzandola, cascandoci dentro e come sigillandosi. In questo senso ogni ente partecipa dell'essere. In questo senso l'essere è.<sup>3</sup> Ma noi non dobbiamo capirlo. Non dobbiamo comprenderlo. Lo dobbiamo vivere, vivere con  *fervore*. Sta qui, in questo  *fervore*, il nostro Maestro. Solo con questo  *entusiasmo* (è un termine ancora più appropriato di "fervore", per la sua origine greca, *en-theos*, che ce lo fa tradurre "dentro Dio"). Ecco perché bisogna mettere da parte ogni autore, che sia vivente o morto. Non bisogna ascoltare il suono delle cose. Ma sentire come esse suonino in noi. I rituali e i gradi questo devono essere: parole che noi musiciamo, per incantarci. Lettera morta che aspetta di essere vivificata dal nostro spirito. Altrimenti tutto si ridurrebbe ad essere un vuoto collezionismo di gradi.

Il catechismo prosegue in maniera abbastanza chiara e didattica. E si arriva, di necessità, al tema della "materia prima". Creata da Dio prima di creare l'uomo e che non ha creato l'uomo che per essere immortale. Questo dono che prima era concesso a tutti ora è riservato. *Pauci sunt electi*. Sulla materia prima ogni autore ha avuto la sua idea, ma abbiamo già visto che considerazione bisogna avere sulle considerazioni degli altri, per quanto spesso utili possano essere i loro insegnamenti. Anche le loro tecniche sono quasi sempre trascurabili, ma non perché "sbagliate", semplicemente perché "loro". Per fini di comprensione vale la pena ricordare almeno le due classi semantiche a cui rimanda la materia prima. Conoscere la materia prima vuol dire conoscere l'acacia. Un universo di senso rinvia sicuramente all'eterno di cui si è detto, con i miti di morte-risurrezione ormai ben noti, a ciò che non diviene, che non è soggetto alla cronologia, al tempo, che non si corrompe. Lo stato di coloro-che-sono. Quelli al di là della porta del Tempio. Non ci soffermiamo

---

3 Ed è così che arriviamo alla Gloria che ci attende da sempre e a cui da sempre siamo destinati. «Se non lo si isolasse – se questo isolamento non apparisse – non potrebbe volerlo come segno e come designato, cioè come altro da ciò che esso è. L'isolamento è il fondamento dell'impadronirsi delle cose: ci si può impadronire solo di quello che è isolato. La volontà isolante in cui consiste il linguaggio si fonda sull'isolamento della terra, ne è un aspetto. È impossibile che l'isolamento riesca a separare l'inseparabile unità tra gli essenti – tra gli eterni – e a impadronirsi di essi: l'isolamento è la  *fede* di avere la capacità di impadronirsene; ma questa fede è possibile solo in quanto si fonda sulla  *fede* nella separatezza delle cose e dunque sulla fede originaria che separa la terra dal destino della verità»: Emanuele Severino, *La Gloria*, Milano, Adelphi, 2001, p. 465.



*Teurgia e spagiria. Il sistema di Cagliostro nella chiarificazione esistenziale, M. Cascio*

qui sul secondo campo di senso.

L'epopta sulle scale, nel Quadro di Loggia, minaccia con la spada un Mercurio stordito. Sopra il quale campeggia la scritta "Pietra grezza". La nostra comprensione e la nostra coscienza (il nostro "stato") va quindi evidentemente "colpito" e lavorato. Questa parte dovrebbe suonare abbastanza familiare al Novizio. La materia prima serve a purificare la pietra grezza e a renderla cubica, e infine a punta. È l'apoteosi della ierofania: la "pietra filosofale". E – ma a questo punto è ovvio – sono sette i passaggi per purificarla, «che sono l'allegoria dei sette gradini posti dinanzi al Tempio». Solo così, passando per i relativi colori, possiamo arrivare alla consumazione del matrimonio tra il Sole e la Luna (cioè il superamento della condizione duale) ed otterremo la pietra cubica a punta. Torniamo alla domanda che ci eravamo fatti. Ci sono due stati. Noi siamo interessati a quello che c'è in mezzo. Cioè ad una pietra, che va perfezionata tramite sette "operazioni".

Ma la Massoneria ordinaria, quella simbolica, ce le dice queste cose? Certo che sì. Il catechismo si dilunga, ma il candidato saprà fare anche valutazioni ulteriori nel merito e nel metodo. Il segreto dell'eterno è già nei fondatori stessi della Massoneria, Enoch ed Elia. Entrambi non conobbero morte. «Enoch visse in tutto 365 anni, e camminò con Dio, poi non fu più veduto, perché Iddio lo prese» dice il *Genesi* (5, 21-23). «Enoch piacque al Signore e fu rapito» racconta il Siracide (44,16). «Enoch fu trasportato via in modo da non vedere la morte», aggiunge il Nuovo Testamento (Ebrei 11,5). Il profeta Elia non è da meno,

«rapito in cielo con un carro di fuoco e cavalli di fuoco» (2Re 2,11). Questo contenuto viene trasmesso. Lo stesso Adon Hiram, nella sua abilità a forgiare i metalli, questo simbolizzerebbe: la possibilità di trasmutarli. Di cambiarne la natura. *Adonhiram* significherebbe persino, in lingua araba, «metallo aperto». Si passa in rassegna, in maniera più o meno efficace, il simbolismo muratorio. Il nodo epocale è la stella fiammeggiante. Che i muratori hanno conosciuto a cinque punte. Con la misteriosa lettera G al suo centro. Si è letta la G come Geometria, soprattutto nel secondo grado. Poi, in piena maturità iniziatica, la si è intesa come Gnosi. Invece la stella di punte ne ha sette e la G sta per Geova. Il vero significato di tutto è di nuovo: i sette angeli che circondano il trono della divinità.

Niente paura: il catechismo ci ricorda subito che questi sette angeli non sono che quelli che si chiamano anche pianeti e che ogni angelo, cioè ogni pianeta, ha la sua particolare influenza sulle regioni necessarie per perfezionare la materia prima. Ma c'è un dato in più che prima era tra le righe: l'uomo è in grado di dominare questi esseri. Nella sua condizione primigenia Dio gli aveva concesso la conoscenza di questi "esseri intermediari". La mortalità coincise con la perdita di questi poteri. Solo gli Eletti di Dio sono stati risparmiati. E lo scopo di ogni massone è questo: rigenerarsi e tornare ad essere un Eletto di Dio, tornare ad «esercitare la sublime e originale dominazione dell'uomo, di conoscere tutta l'estensione della potenza di Dio». Come? La risposta ci era stata già data: compenetrandoci nella potenza. Avvicinandoci ad



essa con il nostro fervore, con il nostro entusiasmo. Ovvero: penetrare nel santuario della natura. Ora il catechismo aggiunge:

«Bisogna iniziare a conoscere i caratteri spirituali, le invocazioni a Dio, il modo di vestirsi e il metodo con cui bisogna chiudere e preparare gli strumenti dell'arte, secondo le influenze planetarie».

Perché il gioco è ormai chiaro: è inutile continuare a parlare di angeli, qui li si intende come “influenze planetarie”, appunto. Invocando gli angeli, cioè “partecipando” dello spirito planetario solleviamo il nostro fisico e il nostro morale. Avvicinandoci esattamente a questi procedimenti giungeremo a spogliarci totalmente della parte fisica, saremo purificati secondo il metodo degli Eletti di Dio. Un metodo

analogico pare di capire, che in una visione complessiva olistica riveste un'importanza fondamentale. Il metodo per penetrare nel santuario della verità è dunque di natura teurgica, finalizzata ad evocare determinati stati di coscienza, metodo probabilmente mutuato dagli “Arcana Arcanorum” che Cagliostro avrebbe ricevuto a Napoli da “La Perfetta Unione”, la Loggia di Raimondo Di Sangro, Principe di San Severo.<sup>4</sup>

Saltiamo il secondo grado, quello di “miste”, perché come qualche volta avviene è un grado di passaggio. Arriviamo alla cosa davvero importante, e cioè il termine della iniziazione, il momento più solenne, chiamiamolo così. Quello che rendeva il miste, finalmente un “epopta”. Cioè a cui si mostrava finalmente il contenuto di Verità che era tra le righe anche nei gradi precedenti. Il candidato viene con-

---

4 Il realtà molte tradizioni sono convinte della necessità di un “ritorno” in uno stato originario (che in un mio testo di qualche anno fa indicavo come *reditus* prendendo il termine in prestito da Tommaso d'Aquino). Gli enti che partecipano ad un essere che è testimoniano il destino della verità. E la descrizione, più o meno elaborata, di una cosmogonia è la premessa “speculativa” per una operatività che compia a ritroso, facendole vivere all'adepto, il processo. Così in Proclo. Così nello gnosticismo. Così nella Qabalah ebraica: nel *Sepher Raziel* viene raccontato della “caduta” di Adamo, ma anche dell'angelo Raziel inviato per far sì che l'uomo possa, dopo la caduta, avere gli strumenti “magici” per lavorare al ritorno all'Eden. Lo stesso Albero delle Sephirot, la più nota delle descrizioni delle ipostasi di Dio che cadono nella materia, sostanziandola, non sono che la premessa ad un ritorno, da Malkuth a Kether. Temi che nell'esoterismo occidentale degli ultimi secoli sono stati riorganizzati anche da Martinez de Pasqually. Nel suo *Trattato della Reintegrazione degli esseri* descrive una “Figura Universale” (che ha lo stesso valore operativo dell'Albero delle Sephirot) che diventerà propedeutica al “culto divino” degli Eletti Cohen. Cfr. in merito Mauro Cascio, *Un dio che riposa tra i fenomeni del mondo*, Catania, Tipheret, 2014, pp. 81-84; Id., *Proclo e la Teurgia*, in *Il Vacillare del senso*, Catania, Tipheret, 2014, pp. 47-51; Id., *Sepher Raziel*, Torino, Psiche 2, 2011; Martinez de Pasqually, *Trattato della reintegrazione degli esseri*, Genova, Amenotthes, 1980.



*Teurgia e spagiria. Il sistema di Cagliostro nella chiarificazione esistenziale, M. Cascio*

dotto in un Tabernacolo, una specie di Gabinetto di Riflessione, ma tutto bianco. Sappiamo tutti cosa fosse il Tabernacolo nella tradizione ebraica. Durante l'esodo degli Ebrei dall'Egitto alla terra promessa era la dimora trasportabile, nell'arca, della presenza divina, della Shekinah, quello che poi diventerà il Sancta Sanctorum, una volta costruito il Tempio di Re Salomone. Qui quella di Cagliostro diventa una grandissima provocazione. Quasi hegeliana. Il candidato abita la casa di Dio.<sup>5</sup> Ed ecco in che senso si diventa eletti di Dio, ecco in che modo si diventa come Enoch o come Elia. Gli eletti di Dio hanno la possibilità di salire fino al cielo sulla scala degli angeli, come nel sogno di Giacobbe.

In raffigurazioni molto celebri del sogno di Giacobbe, vediamo l'iniziato, che dorme, perché deve essere svegliato dall'angelo di Dio: è Giacobbe. Yakoov vuol dire "il tortuoso", colui che non riesce a camminare bene. Dopo la lotta con l'angelo di Dio, prende il nome di Israel, che vuol dire anche "dritto verso Dio". Riflettiamo brevemente sul termine *Sullam*, che vuol dire Scala, la mediatrice tra la terra e il cielo. Per chi si diletta di ghematrie, *Sullam* ha valore numerico 130, lo stesso va-

lore della parola *Hatzalah*, che significa "liberazione", "redenzione" ma anche il valore numerico di "Sinai", il Monte dove vengono dati a Mosè i comandamenti. In ebraico il segno che identifica una lettera è anche un numero. La ghematria fonda i propri suggerimenti simbolici sul presupposto che parole con lo stesso valore numerico rinviano ad un unico campo semantico.<sup>6</sup> Vale la pena osservare anche la forma delle lettere. Il cerchio diventa quadrato (e viceversa) nella Samekh che diventa Mem chiusa (e viceversa). Questo è possibile grazie ai Malakhei Elohim, gli Angeli di Dio. Espressione che vale 187, tanto quanto gli Ofanim, una delle principali categorie angeliche, più o meno assimilabili ai centri di consapevolezza orientali, i *čakra*, e ai metalli alchemici; 187 è anche il valore numerico di Qumriel, l'angelo che suona la tromba, l'angelo della Resurrezione.<sup>7</sup>

È questo il senso della definitiva palinogenesi dell'uomo e la teurgia ma anche il sistema spagirico di Cagliostro è funzionale a questa visione complessiva delle cose. Questo è il significato della Fenice, che troviamo nel quadro di Loggia del terzo grado della Loggia Magistrale egizia.

5 Il compito della coscienza, e qui c'è Hegel, non è accontentarsi di essere coscienza, e quindi di interpretare le singole determinazioni dell'atto di coscienza come eventi separati, ma rischiararsi Spirito, cioè sciogliere l'*aut aut* delle determinazioni in un *et et* che tutto comprende e supera.

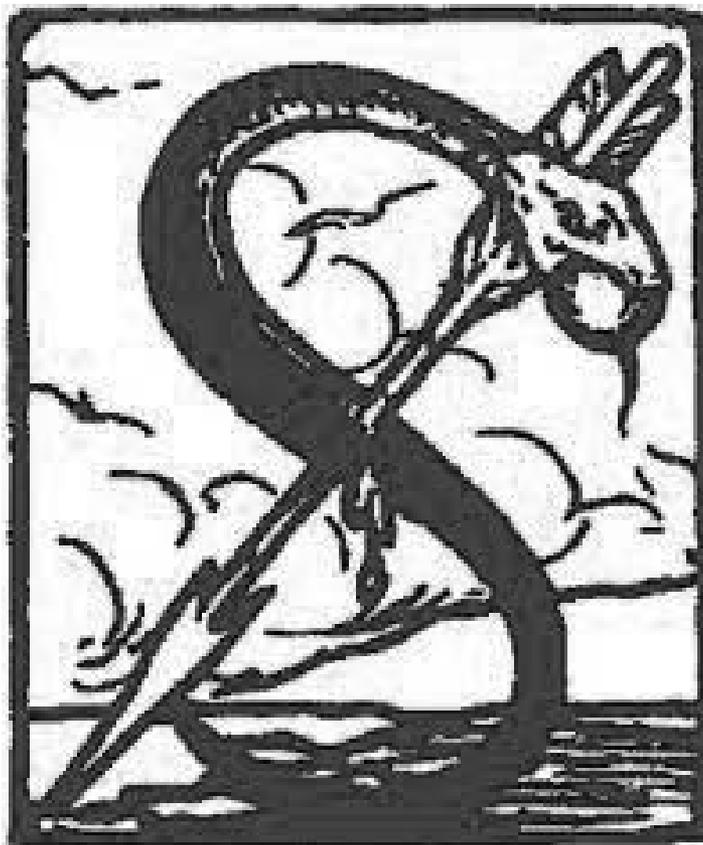
6 Nadav Hadar Crivelli, *Introduzione alla Cabalà*, Torino, Psiche 2, 2008, p. 30.

7 Si confrontino le tavole I e XV del *Mutus Liber*. È utile conoscere la versione commentata da Maria Irmgard Wuehl, una psicanalista del Cipa che dà a volte interpretazioni molto convincenti. Vd. Altus, *Mutus Liber*, Milano, la biblioteca di Vivarium 2009, pp. 14-17, 60-63.



«Dando spicco a ciò di cui si parla – dandogli un segno, una parola –, il linguaggio si impadronisce di ciò di cui esso parla e che esso fa diventare segno e parola. Impadronendosi, gli dà spicco».<sup>8</sup>

Un impostore. Un ciarlatano. Può darsi. Ma, fermandoci un po' a riflettere su quanto abbiamo sinteticamente ricostruito in queste pagine, ne siamo davvero così sicuri?



Sigillo di Cagliostro



*Teurgia e spagiria. Il sistema di Cagliostro nella chiarificazione esistenziale, M. Cascio*



L'Araba Fenice



Il Sogno di Giacobbe



# Il Filosofo e il Mago

## Impostori, intellettuali e rivoluzionari all'epoca della formazione dell'identità borghese

di Antonio Cecere

Filosofo

Cofondatore del progetto culturale «Filosofiaimovimento.it»

*In this short essay the author Antonio Cecere compares the “parallel lives” and the schools of thought of two typical exponents of the first modernity: Toland and Cagliostro.*

*Toland symbolizes the autonomous individual person, who puts his reason at the service of humanity, whereas Cagliostro uses his culture and freedom in order to satisfy his own ambitions.*

**I**n qualunque discorso, anche in un semplice colloquio al bar con gli amici, quando in una frase inseriamo la parola “moderno”, lo facciamo per indicare un significato ben preciso che è quello di “innovativo”, nuovo o persino “rivoluzionario”. Questa convinzione è tal-

mente forte e radicata in ognuno di noi che quando veniamo a contatto con un'innovazione in società o nei costumi della nostra epoca, siamo soliti riferire allo spirito della modernità il frutto di questo avvenimento. Per tale motivo possiamo affermare che la nostra civiltà possiede un



*ethos* rivolto al costante avanzamento e rinnovamento della propria cultura<sup>1</sup> ed è portatrice di valori che sono rintracciabili in un percorso conoscitivo a ritroso nella storia del pensiero.

Come ha osservato in un suo mirabile saggio lo storico Jonathan Israel,<sup>2</sup> il più caratteristico lascito della cultura della modernità è la convinzione che il progresso della comunità dipenda direttamente dal miglioramento della condizione di ogni individuo in termini di conoscenze, partecipazione alle deliberazioni politiche e soprattutto in termini di autonomia. Questa convinzione è una vera e propria *rivoluzione della mente* che coinvolse l'intera massa di uomini occidentali. Un progresso variegato e complesso che sconvolse completamente l'idea di comunità.

Come ebbe a osservare Carl Schmitt,<sup>3</sup> la comunità, la *polis* dei moderni, si realizzò con l'avvento del Deismo, ovvero quando a categorie intellettuali riferibili a una matrice esclusivamente di origine metafisica, si andò a sostituire l'idea che ogni aspetto dell'umana esistenza trovava un fondamento unicamente nell'opera e nel pensiero dell'uomo.

Una volta sparito il concetto di miracolo dal mondo, non restava che l'osservazione

della natura come campo privilegiato, dove trovare le risorse per una nuova umanità.

Il secolo in cui si snoda veloce il cambio di mentalità è il Settecento illuminista. In questo secolo gli individui si scoprirono protagonisti nella realizzazione di un orizzonte di valori che sono oggi la base delle democrazie moderne. Per la prima volta nella storia, ogni uomo diventava responsabile e compartecipe della possibilità di realizzazione della felicità e della prosperità di tutti. La condizione per questa nuova prospettiva esistenziale risiedeva nella capacità di ognuno di liberarsi dal giogo delle tradizioni e delle superstizioni. Questi nuovi uomini si resero protagonisti della realizzazione dell'utopia moderna: un mondo abitato da cittadini liberi e uguali. Ogni assolutismo fu combattuto e spesso infranto. Ogni idea di trascendenza fu piegata e racchiusa entro i limiti della comprensione umana. La Ragione collettiva divenne un tribunale davanti al quale portare ogni idea metafisica.

Con l'avvento dell'epoca moderna assistiamo, dunque, alla nascita di nuovi protagonisti della storia. Ogni singola esistenza divenne potenzialmente determinante per la creazione di una nuova idea di società e l'ascesa della borghesia oscurò il

1 Per cultura ci riferiamo al significato che ne ha dato Edgar Morin: la cultura si riferisce a tutto ciò che è originale ed esprime il senso e il razionale (*ethos*) di una comunità, di un gruppo etnico, di una nazione.

2 Jonathan Israel, *Una rivoluzione della mente*, Torino, Einaudi, 2011.

3 Carl Schmitt, *Le categorie del politico*, Bologna, il Mulino, 1972.



vecchio mondo di caste e di assolutismi politici. Tuttavia non possiamo commettere l'errore di trarre delle conclusioni univoche in un processo storico di questa portata. A mio avviso la modernità è comprensibile a partire dalla categoria concettuale di complessità. Ogni aspetto riferibile a ciò che è moderno è un concetto complesso. Questo vale per le idee, per i valori e vale soprattutto per gli uomini che furono protagonisti della realizzazione dell'utopia illuminista.

L'Illuminismo è da studiare distinguendo l'area moderata da quella radicale, per meglio comprendere come queste due diverse anime abbiano alimentato le differenze assiologiche all'interno dello sviluppo del pensiero democratico. Allo stesso modo è necessario ricomprendere, all'interno della nascente società borghese, la varietà delle personalità che hanno alimentato storie e leggende. Non basta conoscere Kant o Voltaire per capire la rivolta morale dell'Occidente moderno, c'è bisogno di una maggiore attenzione all'irruzione della massa e della moltitudine di individui che parteciparono ad una nuova visione del mondo.

Molti di questi uomini furono filosofi, militanti politici, intellettuali, commercianti, filantropi, artisti e avventurieri. Tutti erano però persuasi di partecipare ad un grande progetto.

Offrire una panoramica delle tipologie dei nuovi protagonisti della società, della

politica e della cultura dell'Occidente moderno, sarebbe un compito gravoso e titanico persino per un grande storico. Reinhart Koselleck<sup>4</sup> riuscì tuttavia a tratteggiare come la modernità scaturì dalla sfera intima e personale dei nuovi cittadini europei. Con questa ricostruzione l'autore è stato in grado di offrire un'analisi attenta di come si sia sviluppata la società moderna. La *polis*, come noi la conosciamo oggi, si è sviluppata solo dopo che la borghesia affermò il proprio ruolo nella storia, attraverso una continua e costante presa del potere e dopo aver plasmato la cultura e i costumi. Se in questa sede ci resta impossibile approfondire il profilo di molti protagonisti, ci sarà utile approfondire la vita, e alcune opere, di un prototipo della nascente cultura borghese. Attraverso il racconto della biografia di John Toland saremo in grado di offrire un esempio eclatante di una trasformazione intima che rispecchia da sola la trasformazione di tutta la mentalità di un'epoca.

John Toland (Inishowen 1670-Londra 1722) si laurea in teologia presso l'università di Edimburgo nel 1690 dove fu alunno di David Gregory, professore di astronomia, e di Colin Maclaurin, che furono i primi a portare la fisica newtoniana e a diffonderne il metodo presso gli studenti di teologia. Negli anni successivi, il giovane irlandese, studiò da ministro presbiteriano presso l'Università di Leiden (1692), dove però frequentò gli ambienti culturali vicini

---

4 Reinhart Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Bologna, il Mulino, 1972.



a Locke e Le Clerc come ospite abituale della biblioteca di Benjamin Furly.

Il passaggio di John Toland, giovane teologo irlandese, dall'Università di Edimburgo, in Olanda, a Leida, per acquisire maggiori conoscenze nella dottrina cristiana, è un esempio lampante di quanto vogliamo sottolineare nella nostra riflessione.

La formazione culturale di un giovane teologo alla fine del Seicento era indirizzata alla conoscenza delle sacre scritture e delle dottrine a esse correlate. Leida era un ambiente importante per fare del talentuoso Toland un campione della teologia cristiana dell'epoca.

Ma in Olanda Toland entra in contatto con Benjamin Furly, commerciante molto noto per la sua florida azienda e letterato appassionato. Nell'azienda di Furly si trovava una libreria di circa quattromila volumi tra teologia e filosofia. Sicuramente una delle più fornite librerie tematiche di quei tempi. Furly però non si limitava ad accumulare libri o a leggerli per diletto. Questa libreria era diventata negli anni un centro importante per tutti i ricercatori e gli studiosi che potevano accedere liberamente a testi rarissimi e spesso proibiti in molti Stati. Intorno a Furly si venne a costituire un gruppo di intellettuali che saranno i più importanti riformatori di quel tempo.

Nel giro degli intellettuali vicini al club di Furly entrarono John Locke, William Penn, Algernon Sidney, oltre a Toland, Shaftesbury, Anthony Collins e Pierre Bayle.

Questo circolo d'intellettuali è da considerare il primo caso evidente di come, nella primissima modernità, la produzione culturale non fosse già più un'esclusiva dell'accademia o della Chiesa. Il caso Toland ci mostra come uno studente di teologia, molto stimato in contesto accademico, potesse trovare un'alternativa in ambienti completamente nuovi. Una cultura che cresceva in un ambito orizzontale e interattivo fra studiosi di diversa estrazione. Un caso che oseremmo definire da *Repubblica delle lettere*, un processo che era iniziato sin dal Rinascimento con il progressivo elevarsi della figura degli intellettuali e degli artisti a un ruolo di sempre maggiore autonomia da poteri costituiti. Proprio Toland è l'esempio di un intellettuale che si spoglia della propria conoscenza acquisita all'interno delle strutture organizzate dal sistema di potere, per sperimentare un cambiamento di prospettiva e di critica radicale al sistema e alla cultura dominante.

Toland è un intellettuale, un critico della fonte di ogni autorità, ovvero dell'idea che possa esistere una Divinità sovranaturale. Questa sua convinzione sarà sviluppata nella sua opera più interessante, *Christianity not mysterious*<sup>5</sup> (1696). In questo

---

5 Il testo che raccoglie tutto il lavoro del filosofo Irlandese è John Toland, *Opere*, a cura di Chiara Giuntini, Torino, Utet, 2002.



testo, il nostro filosofo sostiene che sia necessario eliminare dalla Scrittura tutto ciò che non sia immediatamente riconoscibile dalla Ragione. Secondo l'irlandese, infatti, tutte le cose che la Ragione non comprende o non sono vere o sono inutili all'umanità. Un punto davvero interessante deve essere evidenziato: la battaglia intellettuale di Toland per rendere il Vangelo leggibile anche dal popolo. Questa battaglia va intesa nel senso di un superamento del ruolo mediatore del clero rispetto alla comprensione del messaggio Divino. Il contenuto di questo testo rappresenta un punto di avanzamento circa l'indagine sulla natura della conoscenza. Toland mostra di essere già un illuminista quando definisce la delimitazione della realtà comprensibile all'uomo entro tutto ciò che è comprensibile attraverso il linguaggio. Questo ci porta alla convinzione che ciò che non è esprimibile dal linguaggio razionale non è comprensibile e dunque non è vero. Una fede basata su credenze non evidenti ed esprimibili è una fede priva di contenuti di verità.

Le tesi del suo libro gli procurarono immediatamente l'ostilità del potere e la condanna per eresia. Toland è solo e braccato in Irlanda e poi a Londra, ma rischia ovunque in Europa. Nonostante il pericolo e l'indigenza prodotta dall'abbandono della carriera accademica, nei cinque anni successivi lavora alla biografia di Milton, cura la pubblicazione di *Oceana* di Harrington e altri scritti della tradizione repubblicana

inglese. Questo lavoro lo pose in prima linea nella disputa politica del suo tempo, ovvero negli anni che vanno dalla successione della regina Anna alla morte di Guglielmo III. In questa vicenda Toland si pone come l'intellettuale di riferimento dell'estrema sinistra liberale (i Whig radicali), riaprendo la disputa sulla tradizione repubblicana e sulle prerogative del parlamento. Toland agisce in una prospettiva che pare sempre più coerente con il suo pensiero: lottare a favore del principio auto-evidente della libertà, contro qualunque potere arbitrario.

In successive opere, il nostro filosofo tenta di dare forma ad un nuovo modello di spiritualità per l'uomo moderno (fu proprio Toland a coniare il termine *panteismo*), con tentativi di formulare rituali di tipo religioso. Il nostro filosofo è sempre stato persuaso dell'esistenza di una credenza per soli iniziati, quella della fede nell'eternità dell'universo materiale retto da un principio interno di ordine ed energia.

Nel *Pantheisticon*<sup>6</sup> l'irlandese ricostruisce l'immagine delle *società socratiche*, riunioni tra uomini di cultura e animo aperto che rappresenterebbero il modello ideale di uomo moderno e di società ideale. In questo testo abbiamo la più limpida e precoce formulazione dello spirito dei lumi e della mentalità moderna:

«Si tratta per la maggior parte di filosofi o di persone vicino alla filosofia, che non ac-

---

6 Ivi, pp. 575-625.



cettano alcuna autorità intellettuale, non sono trascinati dall'educazione e dall'abitudine, non sono vincolati dalla religione e dalle leggi del loro paese, ma discutono con la massima serenità su qualsiasi argomento, tanto sacro (come si suol dire) quanto profano, usando un'estrema libertà di valutazione senza pregiudizi di sorta».<sup>7</sup>

In questa descrizione dei sodali panteisti troviamo quello che noi oggi definiremmo un uomo capace di autonomia di giudizio e libero da condizionamenti e superstizioni.

Con un po' di elasticità potremmo persino vederci un primo sussulto libertario.

Abbiamo seguito le idee e le evoluzioni dell'ex teologo irlandese. Lo abbiamo preso come prototipo dell'uomo nuovo della modernità. Lo abbiamo fatto in virtù della propria biografia e, soprattutto, in relazione allo sviluppo del suo pensiero, complesso ed eterogeneo, che rispecchia la complessità di quell'epoca. Toland ci è parso l'emblema di un cambio intimo di mentalità che gli ha permesso di diventare il campione di quella filosofia che, calata nella società, si era posta come partito militante per una rivoluzione politica e morale.

A questo punto ci interessa tratteggiare il retroterra culturale nel quale Toland e

tutti i radicali come lui vissero e proliferarono.

Per parlare di *rivoluzione della mente*, dobbiamo tenere presente la rivoluzione intellettuale che nacque durante la seconda metà del sedicesimo secolo: la rivoluzione scientifica.

Per puntellare il nostro ambito temporale proponiamo un primo limite a partire dal famoso testo *De revolutionibus orbium coelestium* di Copernico (1543), per passare a un altro libro che ha segnato definitivamente la nostra civiltà: i *Philosophie naturalis principia mathematica* di Newton<sup>8</sup> (1687).

Il primo cambiamento epocale è da osservare dal momento che l'indagine circa la natura divenne la priorità di ogni intellettuale e di ogni scienziato. La consapevolezza che i segreti del mondo potessero essere compresi solo attraverso il metodo sperimentale, e che tutto potesse essere misurato e conosciuto attraverso formule matematiche, divenne l'orizzonte epistemologico della nostra civiltà. Questa rivoluzione divenne il motore per i cambiamenti epocali che seguirono: le rivoluzioni politiche e sociali della modernità fino ai giorni nostri.

Indagare, sperimentare, dedurre, l'uomo nuovo non attende rivelazioni per

7 Ivi, p. 581.

8 Un impianto critico introduttivo a cura di Marco Rocchi è visibile all'indirizzo web [https://www.youtube.com/watch?v=8-m2oS\\_RyLQ](https://www.youtube.com/watch?v=8-m2oS_RyLQ) un video inserito all'interno delle «Grandi opere di Filosofia» a cura di Mario Reale nell'ambito del progetto culturale *Filosofia in Movimento* (<http://www.filosofiaimovimento.it>).



conoscere l'essenza del mondo ma si pone domande e cerca risposte con il proprio strumento intellettuale. Allo stesso tempo, non è più concepibile una società sorretta da tradizioni e rendite di potere i cui presupposti non siano allo stesso modo, discussi, verificati e sanciti dalla nuova società.

Il nuovo uomo passa da suddito a cittadino una volta compreso che non esistono gerarchie date e che ogni autorità ha bisogno di un sostegno e di una regola adeguata alla nuova mentalità.

I primi scienziati, per esempio lo stesso Newton, cercavano ancora di trovare un sostegno alle vecchie tradizioni politiche, ipotizzando una qualche interferenza sovranaturale; le nuove generazioni di intellettuali, con l'avanzare delle nuove teorie, si adoperarono per favorire una spinta alla distruzione dei poteri tradizionali.

Da un punto di vista teorico, per Newton era ancora possibile pensare a un qualche intervento divino in natura; l'armonia dei movimenti dei corpi celesti *non poté sorgere senza il progetto e la potenza di un ente intelligente e potente*. Mentre tutte le altre prove dell'esistenza di Dio, legate alla metafisica classica, perdevano di credibilità, questa sembrava particolarmente convincente. Con la legge di gravitazione universale l'universo appariva come un grande

orologio e Dio ne era il suo orologiaio. (I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, III). Ma come abbiamo sostenuto sin dal principio di questa riflessione, ciò che davvero è caratterizzante la modernità è il suo carattere di complessità e di eterogeneità. In particolare, durante l'epoca dello sviluppo dei Lumi, si crearono diverse correnti di pensiero circa i fondamenti della scienza della natura. Come ha osservato Vincenzo Ferrone:

«Molti illuministi e in primo luogo Buffon, Maupertuis, d'Holbach e Diderot si fecero fautori di una concezione vitalistica e organicistica della natura in aperta polemica con l'ipotesi dell'universo-macchina newtoniano propagandato invece da Voltaire e d'Alembert. Contro l'immagine di una natura immobile, fissa, senza tempo, dominata dalle ferree leggi matematiche dei *Principia*, essi predicarono il ritorno a una concezione trasformista delle specie, al principio della generazione spontanea, all'epigenesi vitalistica di origine rinascimentale, all'ipotesi di un mutamento perenne del mondo e quindi di una possibile storia della natura»<sup>9</sup>.

Lo stesso Ferrone mette in risalto un'altra tradizione scientifica che si è sviluppata in questo ambito: lo sperimentalismo.

Questo nuovo approccio era in sintonia con il sensismo illuminista e diede l'avvio

---

9 Vincenzo Ferrone, *Scienza, in L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di Vincenzo Ferrone e Daniel Roche, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 338-339.



a discipline quali il magnetismo, l'elettricismo, la meteorologia, la clinica medica, grazie alla creazione di strumenti di misura quali il barometro, la pompa ad aria, il telescopio, i termometri e altri.

Ma la questione più intrigante è il rapporto di continuità fra la nuova scienza e la magia.

La questione è comprensibile osservando che il neo-platonismo rinascimentale pensava alla natura come a un tutto diviso da gerarchie spirituali che reggesero la sostanza delle cose visibili. Forze invisibili che muoverebbero il cosmo, così come la gravitazione di Newton che opera nella struttura atomica della materia. Questa coincidenza di ipotesi faceva dell'antico *magus* non un semplice stregone, bensì un individuo capace di far emergere le forze nascoste nella materia. Scienziati meccanicisti e maghi avevano ancora della strada da fare insieme, prima che il razionalismo positivista archiviasse la magia tra le antiche superstizioni.

La sopravvivenza di questo aspetto del naturalismo rinascimentale permette alla storica Margaret Candee Jacob di esprimere una riflessione davvero rilevante circa la nostra tesi della complessità della modernità e dei suoi protagonisti:

«Questo cosiddetto lato oscuro dell'umanesimo rinascimentale, cioè la ricerca

di un'immediata comprensione globale della natura, incentivò le speculazioni magiche e animistiche, insieme con l'estremo individualismo così caratteristico del mago. Questa aggressiva fiducia in se stessi portò alla formulazione delle audaci e ingegnose teorie circa origini storiche della vera sapienza, localizzate in epoca precristiana. Le tendenze pagane e anticristiane inerenti a questo neo-platonismo magico erano fin troppo evidenti, e i suoi esponenti pervennero, in alcuni casi, allo studio della Kabbalà, oppure si dedicarono alla ricerca dei presunti scritti del sacerdote egizio Hermes Trismegistus, cioè della chiave dell'antica sapienza, la *gnosis*, una comprensione immediata e diretta, che avrebbe loro schiuso i segreti della natura».<sup>10</sup>

A questo punto, in un ambiente così eterogeneo, gli individui trovano una grande varietà di tradizioni culturali a cui riferirsi come proprio orizzonte di vita. Per questo motivo non basta confrontare la provenienza familiare, gli studi o il carattere di due soggetti per stabilire analogie. Quello che davvero è necessario fare è seguire le biografie che ne tracciano le interazioni con il mondo che si evolveva intorno a loro. Così come abbiamo visto l'evoluzione del pensiero di Toland in parallelo alla sua attività d'interlocuzione nei diversi ambienti culturali da lui visitati in Europa, bisogna verificare i profili culturali

10 Margaret Candee Jacob, *L'Illuminismo radicale. Panteisti, massoni e repubblicani*, Bologna, il Mulino, 1983, p. 25.



di ogni soggetto in parallelo con le esperienze fatte nel proprio ambiente e nei luoghi in cui si muoveva.

La persistenza del naturalismo rinascimentale ha permesso a soggetti con particolari attitudini intellettuali, ma inseriti in contesti permeati di una cultura diversa, di uscire da studi seminariali e diventare dei neo maghi rinascimentali anziché filosofi radicali.

Famoso è il caso del conte di Cagliostro, uomo vissuto tra il 1743 (nato a Palermo) e il 1795 (muore nella fortezza di San Leo), che è conosciuto per la sua vita avventurosa e misteriosa. Quest'uomo moderno, fece della sua cultura un viatico per costruirsi un posto di capo spirituale. Possiamo considerare anche Cagliostro appartenente alla cultura panteista, ma il suo panteismo andava in ben altre direzioni rispetto al prototipo di uomo conosciuto nel *Pantheisticon* di Toland.

Queste due figure di uomini e di intellettuali rappresentano quella complessità, quella cultura eterogenea che ha permeato la grande ricchezza della civiltà occidentale.

Nell'incedere di questa narrazione abbiamo utilizzato un canone di tipo sociologico, abbiamo cioè considerato due uomini particolari come fossero prototipi simbolico-descrittivi di una comunità precisa. Questi due uomini figurano come una specie d'incarnazione della coscienza collettiva, oppure come l'evidenza della cultura di un'epoca.

Abbiamo per questo scelto due personaggi che sono stati protagonisti nel grande palcoscenico della trasformazione

del mondo moderno. Quello che possiamo evidenziare, con grande interesse, è l'epilogo della loro biografia e soprattutto l'eredità della loro opera e del loro pensiero.

In un'epoca in cui si stava diffondendo la convinzione che ogni individuo potesse indagare la natura e scoprirne i segreti, era possibile incontrare figure esattamente opposte. L'uomo come il Toland che, convinto della possibilità di ognuno di scoprire la regolarità della natura, si batteva contro ogni superstizione per affermare l'idea di un'umanità ragionevole. Allo stesso tempo questa idea dell'uomo, che conosce i segreti della natura e può dominarli riaprì un nuovo profilo di mago e di guaritore.

Tutti e due i nostri protagonisti, in modo assai dissimile, interpretarono le aspirazioni del popolo nell'avvento di un mondo nuovo. Toland, girovagando per l'Europa, diffondeva le idee di un repubblicanesimo razionale in cui tutti sarebbero diventati protagonisti del proprio destino. Cagliostro, anni dopo, girovagando nell'Europa pre-rivoluzionaria metteva in discussione il potere costituito mostrandosi capace di prodigi e di guarigioni incredibili come se lui fosse l'uomo che decideva il destino.

Il discorso di Cagliostro in cui prefigurava l'imminente rivoluzione fu il suo momento di apice e di massima fama come "profeta" e preveggenete.

Se il guaritore moderno non è più considerato come la strega medievale è perché è finita la credenza nell'intervento del sovrannaturale nel mondo. Il nuovo mago è conoscitore delle regole della natura e con il suo superiore intelletto domina la natura



e ne rende disponibili i segreti per guarire il male. Questo interprete è anche capace di prevedere i cambiamenti e il male e le sofferenze del mondo. Questa visione, che non fu solo del popolo, ma, come abbiamo visto nel caso di Cagliostro, fu un tipo di convinzione che affascinò le classi erudite e nobili, fu combattuta dal potere alla stregua di qualsiasi altro tipo di opposizione politica.

Cagliostro non era il Demonio, il peccato, egli rappresentava un altro tipo di pericolo: l'eversione politica, il sovvertimento del senso comune.

A questo punto abbiamo trovato un punto in cui i due apici della società moderna si toccano e ci paiono coincidere. Per il vecchio mondo, sia i radicali alla Toland, sia i guaritori alla Cagliostro rappresentavano un pericolo per il potere costituito.

La nostra analisi si arricchisce dal momento in cui confrontiamo i nostri due protagonisti e cerchiamo di coglierne i punti in contrasto. Per capire al meglio la situazione sarà nuovamente utile riferirci ad un'altra opera di Toland: *Adeisidaemon* (1709). In questa opera Toland traccia il profilo di un altro nemico terribile da arginare per avvicinarsi al nuovo mondo: la superstizione. Secondo il filosofo irlandese è proprio l'innato senso degli uomini a credere che ne determina il loro atteggiamento sottomesso a ogni impostura e falsa dottrina. Toland, in uno scritto cauto e tutto da leggere con estrema attenzione, mette in luce la drammatica questione della credulità popolare e la necessità di superare le superstizioni per sperare in un popolo capace di spirito critico. Senza que-

sto superamento i popoli saranno sempre gregge dietro al primo impostore, capace di stupire con trucchi e storie fantastiche.

Su questo punto la distanza fra i nostri due personaggi è la distanza che resta fra progresso e conservazione in una comunità politica.

Cagliostro userà le proprie capacità intellettuali, le proprie conoscenze superiori per sedurre un pubblico sempre più vasto di uomini. Questo atteggiamento servirà al palermitano per acquisire un miglior tenore di vita e coltivare la speranza di un qualche potere politico e sociale. Lo stesso titolo nobiliare, così ostentato da un certo punto della sua vita in poi, ci dà il senso di una personalità che cerca di porsi come leader di un gruppo di creduloni.

Tutti e due i nostri contro-eroi cercheranno di costruire le basi teorico e fattive di una sorta di proto-massoneria. Il filosofo l'aveva pensata come un laboratorio in cui gli uomini più saggi potessero sperimentare quel modello di società repubblicana e democratica da lui sognata. Il guaritore ne aveva ideato la struttura e i rituali per porsi come capo spirituale di un gruppo di uomini che ne riconoscesse una autorità di tipo nuovo.

Il tentativo estremo di Cagliostro di porre la sua massoneria al servizio della Chiesa Cattolica ci mostra definitivamente la distanza fra i due profili di intellettuali. Mentre i Cavalieri del giubilo di Toland erano una massoneria che sperimentava un mondo razionale da opporre all'autorità vigente, la massoneria egizia di Cagliostro era lo strumento di una nuova presunta giustificazione della vecchia autorità.



In definitiva, Cagliostro rappresenta quella parte di modernità che era combattuta da tutti: dal vecchio potere, dalla vecchia religione e soprattutto dalla nuova filosofia.

La lotta della nuova filosofia all'impostura è una delle più emozionanti ed eccitanti cacce alle streghe alla rovescia. Per i filosofi radicali, l'impostore rappresentava l'autorità giustificata dalla menzogna. Tutti i regimi politici si erano avvalsi di false religioni per tenere i popoli sottomessi al potere. Grandi generali avevano guidato eserciti in virtù di presagi di stregoni e sacerdoti che, ispirati dagli dei, incitavano i popoli verso terre promesse. Ora la nuova filosofia aveva il bisogno di smascherare tutti gli impostori per dimostrare al popolo che la società non aveva più bisogno di miracoli per sostenersi.

Cagliostro, invece, si affidava a miracoli per sostenere il proprio sogno di autorità e prestigio.

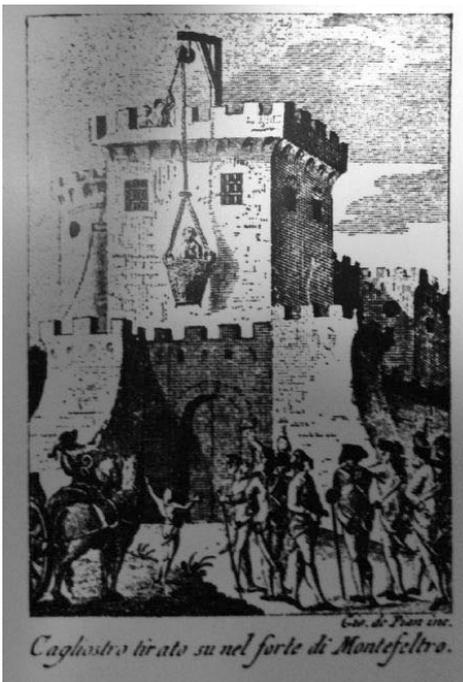
Esiste una storia, che racconteremo in un'altra occasione, di un libro mitico, di un

libro proibito che aveva minacciato per secoli l'autorità del mondo antico. Nel Settecento ne uscirà una versione che sarà il progetto della ragione contro ogni falsa dottrina.

Quando Cagliostro arrivò a Roma per tentare la sua ultima avventura, si trovò schiacciato fra le accuse del papato, che vedeva in lui l'agitatore politico, e gli stessi liberi muratori romani. Il potere politico guardava al Cagliostro che aveva profetizzato la presa della Bastiglia come reazione del popolo al potere assoluto; i massoni, e gli intellettuali radicali, vedevano in lui l'impostore che cercava di usare la superstizione del popolo per trovare un posto di prestigio in società. Con l'avvento della Rivoluzione francese si determinano i nuovi protagonisti nella grande battaglia della modernità: da una parte i sostenitori della democrazia, da un'altra i fautori di sempre nuovi imperi. Per i solisti alla Cagliostro, gli impostori e gli imbonitori che giocano fuori dal coro c'è posto solo in una cella sotto un'impervia rocca.











Il cardinale de Rohan

## Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III): Zolla all'Istituto Ticinese di Alti Studi

di **Riccardo Bernardini**  
Psicoterapeuta

*Eranos, the interdisciplinary congress center founded by Olga Fröbe-Kapteyn in 1933 in Ascona, Switzerland, represented a privileged place for the scientific encounter of modern history of religions with psychoanalysis, among other disciplines. Previous articles dealt with Carl Gustav Jung's participation at Eranos, as well as with Henry Corbin's project of the Université Saint Jean de Jérusalem (USJJ), which was directly inspired by Eranos itself. This article, instead, deals with Elémire Zolla's involvement with the Istituto Ticinese di Alti Studi (ITAS), which the Anglo-Italian scholar directed from 1970 to 1973 in Lugano, Switzerland. It will be highlighted the continuity between the Eranos model and the ITAS, as well as the affinities between the cultural inspiration of Eranos and the ITAS with latomistic spirituality.*

### Introduzione

**E**ranos, il centro congressuale interdisciplinare fondato da Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962) ad Ascona, nella Svizzera Italiana, nel 1933 come un "luogo d'incontro per Oriente e Occidente", ha rappresentato per decenni una occasione di dialogo privilegiata per gli studi storico-religiosi e la psicoanalisi e, più

in generale, per le discipline scientifiche e umanistiche. Un precedente saggio, pubblicato in questa rivista nel 2012, aveva ripercorso alcuni elementi del contributo intellettuale dello psicologo svizzero Carl Gustav Jung (1875-1961) al progetto di Eranos in quel primo fondamentale ventennio, dal 1933 al 1952, che ne modellò il successivo lavoro in direzione dello studio delle "strutture archetipiche" sottostanti al fe-



nomeno religioso<sup>1</sup>. Eranos, a distanza di oltre ottant'anni dalla sua fondazione, prosegue tuttora le sue attività, testimoniate da oltre seicento conferenze pubblicate in settantadue Annali (*Jahrbücher*)<sup>2</sup>.

Un successivo articolo, apparso sempre in queste pagine nel 2013, muovendo dal coinvolgimento di Henry Corbin (1903-1978) nei convegni di Ascona, aveva approfondito la continuità tra l'esperienza di Eranos e il progetto della Université Saint Jean de Jérusalem (USJJ)<sup>3</sup>. Questa istituzione, esplicitamente ispirata al modello di Eranos (benché sviluppatasi poi con una propria morfologia e con propri scopi non direttamente riconducibili a quest'ultimo), fu avviata dall'orientalista francese, in col-

laborazione con Gilbert Durand, Antoine Faivre, Richard Stauffer e Robert de Cha-teaubriant, nel 1974. La USJJ, che aveva come scopo "la restaurazione e la vivificazione degli studi e delle scienze tradizionali in Occidente"<sup>4</sup>, assunse la forma di un "centro internazionale di ricerca spirituale comparata" attorno alle tre grandi religioni del Libro (ebraismo, cristianesimo e islam). La USJJ fu profondamente influenzata dal Rito Scozzese Rettificato, alla cui spiritualità di stampo cristiano e cavalleresco Corbin si avvicinò negli ultimi anni della sua vita. La sede prescelta fu, non a caso, l'abbazia cistercense di Vaucelles, nella Bassa Normandia, sede del Priorato francese di un ramo dell'Ordine Ospitaliero

---

1 R. Bernardini, "Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza: Jung a Eranos", in: "Hiram", Vol. 2, 2012, pp. 93-106. Sono grato a Antonio Panaino (Direttore scientifico di *Hiram*), per lo stimolo a sviluppare questa serie di brevi contributi (di carattere evidentemente solo compilativo); a Fabio Merlini (Presidente della Fondazione Eranos), Grazia Marchianò (responsabile del Fondo Scritti Elémire Zolla), Claudio Bonvecchio (Grande Oratore del Grande Oriente d'Italia), Claudio Raiteri (Gran Priore del Rito Scozzese Rettificato, Gran Priorato d'Italia), Gabriele Boero (Maestro Venerabile della R.:L.: Saint Jean de la Mystérieuse n. 1384 all'Or.: di Torino) e Marco Franzini, per la rilettura di questo contributo; e a Italo Zanchi, per i momenti di confronto e di condivisione.

2 Per una panoramica sul fenomeno "Eranos", si veda H.T. Hakl, *Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 2013. Sul coinvolgimento di Carl Gustav Jung in questo progetto congressuale, si veda, più specificamente, R. Bernardini, *Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa*, FrancoAngeli, Milano 2011, contenente inoltre una bibliografia esaustiva sull'argomento. Per un elenco completo degli Annali di Eranos, dei relatori e delle conferenze tenute dal 1933 al 2014, si veda "Eranos Yearbook", Vol. 72, 2012-2013.

3 R. Bernardini, "Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (II): Corbin alla Université Saint Jean de Jérusalem", in: "Hiram", Vol. 3, 2013, pp. 62-73.

4 H. Corbin, "L'Université Saint-Jean de Jerusalem. Centre International de Recherche Spirituelle Comparée", in: "Cahier de L'Université Saint Jean de Jérusalem", Vol. 1, 1975, p. 8.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

di San Giovanni di Gerusalemme<sup>5</sup>, sotto la cui egida il progetto fu così avviato<sup>6</sup>. Furono realizzati a Vaucelles quattordici colloqui, pubblicati in rispettivi Quaderni (*Cahiers*), tra il 1974 e il 1987.

Questo terzo articolo, riprendendo e sviluppando alcuni passi dei due precedenti scritti, dopo una chiosa iniziale sul legame di alcuni studiosi coinvolti in Eranos e il latomismo, ripercorrerà alcuni momenti e aspetti del contributo di Elémire Zolla (1926-2002) al progetto dell'Istituto Ticinese di Alti Studi (ITAS), da lui diretto a Lugano tra il 1970 e il 1973, mettendone in luce, nuovamente, gli elementi di continuità con l'esperienza di Eranos. Occorre premettere che, se fosse possibile ritracciare un filo conduttore tra Eranos e l'ITAS, questo non sarebbe da ritrovare in una diretta continuità storica tra le due iniziative – Zolla non partecipò mai a un convegno di Eranos<sup>7</sup> né vi furono rapporti tra le due istituzioni –, quanto piuttosto in una “sensibi-

lità” condivisa: probabilmente, una sensibilità non così dissimile da quella che il filosofo delle religioni Alfons Rosenberg (1902-1985) aveva rivelato scorrendo, alla metà degli anni '30, nella vetrina di una libreria tedesca, il titolo del primo Annale di Eranos, *Yoga e meditazione in Oriente e in Occidente*:

“Non appena [...] sfogliai il libro – ricordò lo studioso – si consolidò in me la certezza di non essere più solo nella mia segreta aspirazione d'appartenere sempre più, come il più giovane membro, a un circolo mondiale alla ricerca di una *motivazione simbolica della vita*.”<sup>8</sup>

#### 1. Gli ermeneuti di Eranos e il latomismo

Nelle pagine pubblicate nel 2012 era stata ripresa l'idea, proposta da Michele Moramarco – nel suo auspicio che tra le

5 R. de Chateaubriant, “L'Université Saint-Jean de Jerusalem âme de l'Ordre Souverain”, in: “Cahier de L'Université Saint Jean de Jérusalem”, Vol. 1, 1975, pp. 13 sgg.

6 Michele Moramarco ha esplicitamente proposto di considerare la USJJ come “una plausibile proiezione accademica, se così si può dire, della ricerca che si deve svolgere nelle Logge di tradizione autentica” (M. Moramarco, *Nuova Enciclopedia Massonica*, Bastogi, Foggia 1989-1995, Vol. III, p. 22).

7 Solo nel 1992 Zolla intervenne nell'ambito del terzo simposio organizzato dall'Associazione Amici di Eranos (E. Zolla, “Die Wanderung. Das Motiv der Wanderung in einem literarischen Meisterwerk”, in: F. Graf e E. Hornung (a cura di), *Wanderungen*, Eranos Neue Folge III/1992, Wilhelm Fink, München 1995, pp. 67-84). Negli archivi della Fondazione Eranos è conservata un'unica lettera di Zolla diretta a Rudolf Ritsema, datata 1° maggio 1977.

8 A. Rosenberg, “Eranos/Der Geist am Wasser”, in: “Flugblätter für Freunde”, Vol. 80, 1977, p. 7.



“direttrici di un’opera di rinvigorismento iniziatico dell’Istituzione [vi potesse essere] la fondazione di un centro di propulsione culturale [...] [quale] una sorta di ‘laboratorio del sacro’, in cui l’iter massonico [venisse] studiato nel contesto, vastissimo, della fenomenologia dell’iniziazione”<sup>9</sup> –, che una comune “sensibilità” potesse essere rintracciata tra l’esperienza di Eranos e la tradizione latomistica. Tale sensibilità, naturalmente, sottolineava lo studioso, non risiedeva nel fatto che “tutti i membri [di Eranos] fossero Liberi Muratori, né che quanti lo furono lo fossero già all’epoca degli incontri di Eranos di Ascona, [quanto piuttosto nella] credibilità della Massoneria come centro iniziatico nel pensiero e nella prassi di questi accorti ermenauti delle tradizioni spirituali dell’umanità [...]”. Salvo forse il caso di Jung – continuava Moramarco –, tutti i personaggi citati [M. Eliade, K. Kerényi, H. Corbin, G. Durand] hanno riconosciuto alla Massoneria il ca-

rattere di centro iniziatico effettivo, ovvero trasmettente conoscenze arcane”<sup>10</sup>.

Condividendo l’attenta lettura di Moramarco, non ci è invece possibile accogliere l’ipotesi, arrivata da altre parti, per la quale vi sarebbe stato un influenzamento di Eranos da parte della Massoneria<sup>11</sup> né, tantomeno, l’idea dell’esistenza di un gruppo massonico che, negli anni cruciali, avrebbe indirizzato il lavoro di Eranos dietro le quinte<sup>12</sup>. Se vi furono dei contatti tra Eranos e singoli studiosi affiliati alla Libera Muratoria (in ogni caso, appartenenti a differenti Obbedienze), questo avvenne unicamente su una base di interessi comuni, quali lo studio delle categorie del sacro e delle dimensioni interconfessionali della religiosità<sup>13</sup>. Altri soggetti, legati anch’essi alla Libera Muratoria, come ha mostrato Hans Thomas Hakl, sostennero finanziariamente Eranos negli anni dell’avvio del progetto congressuale, ma sempre ed esclusivamente a titolo individuale<sup>14</sup>. Chiarito questo, potrà essere interessante ve-

9 M. Moramarco, *L'avvenire massonico. Quaderno della R..L.. Leonardo Del Vescovo*, Bari 1983, pp. 3 sgg.

10 M. Moramarco, “La Massoneria e lo studio del sacro”, in: Id., *Nuova Enciclopedia Massonica*, cit., Vol. I, p. 469.

11 Padre Torquemada, “Costruiremo ancora cattedrali’. L’esoterismo cristiano da Giovanni Cantoni a Massimo Introvigne”, in: “Sodalitium”, Vol. 50, 1999, pp. 16-35; cit. in: H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 387, n. 32.

12 A.M. Isastia, *Uomini e idee della Massoneria nella storia d’Italia*, Atanòr, Roma 2001, pp. 158 sgg.; cit. in: H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 315, n. 62.

13 R. Ritsema, comunicazione personale del 20 agosto 2003.

14 H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 315, n. 62.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

dere, prima di procedere oltre, chi furono i “massoni” coinvolti nei simposi di Ascona.

Carl Gustav Jung, relatore a Eranos in quattordici occasioni tra il 1933 e il 1950<sup>15</sup>, come è noto, non aderì mai alla Libera Muratoria. Benché suo nonno (omonimo) Carl Gustav Jung (1794-1864) avesse ricoperto la carica di Maestro Venerabile della Loggia “Zur Freundschaft und Beständigkeit” di Basilea e di decimo Gran Maestro della Gran Loggia Svizzera Alpina dal 1850 al 1856<sup>16</sup>, Carl Gustav Jung (nipote) si esprime invece in termini tutt'altro che benevoli (o, più spesso, distanti) nei confronti della Massoneria. Fermamente convinto del significato trasformativo delle iniziazioni primitive *antiche*, collocò *tout court* la Massoneria, insieme alla Chiesa gnostica, al Rosacrocianesimo e alla Teosofia, tra i “meschini surrogati di ciò che, sulla lista delle perdite della storia, potrebbe essere indicato in lettere rosse”<sup>17</sup>. In ogni caso,

come abbiamo già visto, Olga Fröbe-Kapteyn ricordò che Jung, commendando alcune “visioni” a sfondo iniziatico da lei avute in quegli anni, le disse:

“Ogni ordine, come quello di San Giovanni, dei Templari, della Libera Muratoria e tutti gli altri, è unicamente l'espressione esteriore dell'Unico Ordine della Fratellanza nell'inconscio (la Loggia Bianca della Teosofia si avvicina a quest'idea). Mi disse ancora che ogni vera iniziazione è solo nell'inconscio [...]. Quindi, ogni rituale o iniziazione o grado sul piano esteriore ci mettono in contatto con il Rito Interiore. E questa è la cosa irrevocabile. Un fratello che abbandona il suo ordine, o un sacerdote che lascia la Chiesa [...], possono solo essere scomunicati.”<sup>18</sup>

A differenza di Jung, Henry Corbin, relatore a Eranos in ben venticinque occasioni tra il 1949 e il 1976, aderì alla Grande

15 Un quindicesimo intervento, in forma seminariale, è stato solo recentemente ritrovato e pubblicato: si veda C.G. Jung, *I miti solari e Opicino de Canistris. Appunti del Seminario tenuto a Eranos nel 1943*, a cura di R. Bernardini, G.P. Quaglino e A. Romano, Moretti&Vitali, Bergamo 2014.

16 Si vedano H.F. Ellenberger, *La scoperta dell'inconscio. Storia della psichiatria dinamica* (1970), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1976, Vol. II, p. 763; D. Ligou (a cura di), *Dictionnaire Universel de la Franc-Maçonnerie*, Editions de Navarre, Editions du Prisme, Paris 1974, p. 710; AA.VV., *Le Guide du Franc-Maçon*, Groupe de Recherche Alpina, Lausanne 1998; “Berühmte und bekannte Freimaurer”, Schweizerische Grossloge Alpina (<http://www.freimaurerei.ch/d/zweck/personen-d.php>).

17 C.G. Jung, *L'Io e l'inconscio* (1928), tr. it. in: *Opere 7*, Bollati Boringhieri, Torino 1983, pp. 226 sg.; si vedano anche Id., *Wotan* (1936), tr. it. in: *Opere 10i*, Bollati Boringhieri, Torino 1985, p. 285; Id., *Contributi ai “Saggi di storia contemporanea”* (1946), tr. it. in: *Opere 10ii*, Bollati Boringhieri, Torino 1986, p. 86; Id., *Un mito moderno: le cose che si vedono in cielo* (1958), tr. it. in: *Opere 10ii*, cit., p. 171; Id., *Mysterium coniunctionis* (1955-1956), tr. it. in: *Opere 14*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 23, n. 69.

18 O. Fröbe-Kapteyn, documentazione privata, Ascona 1944 (Archivio Fondazione Eranos, Ascona); il corsivo è aggiunto.



Loge Nationale Française-Opéra. Fu iniziato come Apprendista Libero Muratore nella Loggia “Les Compagnons du Sept” n. 35 (maggio 1962), passato a Compagno d’Arte (1963) ed elevato Maestro Libero Muratore (1964). Ammesso al IV grado del Rito Scozzese Rettificato, fu Maestro Scozzese di Sant’Andrea (10 giugno 1972), Scudiero Novizio (14 gennaio 1973) e Cavaliere Beneficente della Città Santa (15 settembre 1973). Nel 1968 entrò a par parte dell’Ordre de Saint-Jean de Jérusalem (OSJ), con cui ruppe nel 1972. Entrò quindi in contatto con l’Ordre Souverain de St-Jean de Jérusalem (OSSJJ) nel 1973. Corbin fondò la Loggia “Les Compagnons du Temple de Saint-Jean” n. 72, praticante il Rito Scozzese Rettificato, all’Oriente di Parigi, alla cui consacrazione contribuì con una Tavola sul tema “Massoneria willermoziana e spiritualità del Tempio” (settembre 1972). Fu visitatore- invitato alla Loggia “La France” della Gran Loggia d’Iran (ottobre 1972). Nel 1973, preparò per i membri della Loggia

“Freiherr von Stein” di Bielefeld una conferenza sul tema “Sullo stato di cavaliere spirituale”. Fu quindi “regolarizzato” nei tre gradi della Massoneria azzurra – Apprendista Libero Muratore, Compagno d’Arte e Maestro Libero Muratore – nella Loggia “Le Centre des Amis” n. 1, all’obbedienza della Grande Loge Nationale Française-Opéra (11 giugno 1974) e, anche, Cavaliere Beneficente della Città Santa (CBCS), con il nome di “*Eques ab insula viride*” e il motto “*Sicut credidisti*”, in occasione della festa di St. Hugues del Grand Prieuré des Gaules (15 giugno 1974). Fu successivamente esaltato in un capitolo del Saint et Royale Arche de Jérusalem (19 marzo 1975). Membro onorario della Loge nationale de recherches “Villard de Honnecourt” n. 81 della Grande Loge Nationale Française-Opéra (1975), fu ricevuto, infine, nella Gran Loggia del “Royal Order of Scotland” a Edimburgo (7 luglio 1978)<sup>19</sup>.

Alla Loge nationale de recherches “Villard de Honnecourt” n. 81 della Grande

---

19 Sul percorso spirituale di Corbin, si veda la puntuale ricostruzione proposta in J.A. Clergue, “En quête de Henry Corbin, Franc Maçon chevaleresque”, in: “L’Initiation”, Vol. 2, 2009, pp. 84-114, e Vol. 4, 2009, pp. 245-273; si vedano inoltre H. Corbin, “Le Temple”, “Régime écossais rectifié. Bulletin intérieur de la Chancellerie de l’Ordre en France sous l’égide de la IIème Province (Auvergne)” [“Cahiers Verts”], 3° trimestre 1980, pp. 67-70; J. Granger, “In mémoriam Henry Corbin, *Eques ab insula viridi*”, in: “Cahiers Verts”, Vol. 5, 1979, p. 55; G. Durand, “La pensée d’Henry Corbin et le temple maçonnique”, in: “Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt”, Vol. 3 (2ª serie), 1981, pp. 173-182; C. Jambet, “L’éthique du Chevalier Spirituel dans la pensée d’Henry Corbin”, in: “Cahier de L’Université Saint Jean de Jérusalem”, Vol. 10, 1984, pp. 49 sgg.; M. Moramarco, “L’ultima tappa di H. Corbin”, in: G.R. Franci (a cura di), *Contributi alla storia dell’Orientalismo*, CLUEB, Bologna 1985, pp. 125 sgg. (altra Ed. in: M. Moramarco, *Nuova Enciclopedia Massonica*, cit., Vol. 1, pp. 543-547); G. Glauco, “Il Santo Graal del Cavaliere Henry Corbin”, in: “Atrium”, Vol. 2, N. 2, 2000, pp. 14 sgg.; Id., *L’immagine del tempo in Henry Corbin. Verso un’idiocronia angelomorfica*, Mimesis, Milano 2009, p. 25; e Id., *Tempus discretum. Henry Corbin all’Oriente dell’Occidente*, Torre d’Ercole,





Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

Loge Nationale Française-Opéra appartennero anche l'antropologo Gilbert Durand (1921-2012)<sup>20</sup>, l'etnologo Jean Servier (1918-2000)<sup>21</sup> e lo storico dell'esoterismo Antoine Faivre (1934-), quest'ultimo anche membro della Loggia "Quatuor Coronati" di Bayreuth<sup>22</sup>. Durand, Servier e Faivre furono relatori a Eranos, rispettivamente, in sedici (tra il 1964 e il 1988), sette (tra il 1971 e il 1986) e tre occasioni (tra il 1973 e il 2008).

In occasione della Tornata della Loggia "Villard de Honnecourt" del 29 settembre 1979, lo storico delle religioni romeno Mircea Eliade (1906-1986), relatore a Eranos tredici volte tra il 1950 e il 1967, tenne una importante conferenza sul tema "Iniziazione e mondo moderno". Nel suo discorso, Eliade segnalò come la "desacralizzazione" del mondo moderno, in cui assistiamo alla scomparsa di importanti simboli e tradizioni, sia accompagnata anche a una certa nostalgia, e cioè a un desiderio di farli rivi-

vere. I simboli e i segreti iniziatici obnubilati dalla modernità sopravviverebbero, inoltre, a livello di attività immaginativa (Eliade aveva già parlato della "caduta della religiosità nell'inconscio"), come nella letteratura, nei sogni e nelle fantasie dell'uomo contemporaneo<sup>23</sup>. Eliade, pur dichiarandosi "non attratto" dalla Libera Muratoria<sup>24</sup> e, infatti, non aderendovi mai, riconobbe comunque in essa, tra il pullulare di società "iniziatiche" del tempo, "l'unico movimento segreto che mostri una certa consistenza ideologica, che abbia già una storia e che goda di prestigio sociale e politico"<sup>25</sup>. In un necrologio apparso nei *Travaux* della "Villard de Honnecourt", Frédéric Tristan definì Eliade un "uomo essenziale"<sup>26</sup>.

Il sinologo Erwin Rousselle (1890-1949), direttore del China-Institut dell'Università di Francoforte - ruolo in cui era succeduto nel 1930 a Richard Wilhelm (1873-1930) - e

---

Travagliato/Brescia 2012, pp. 8 e *passim*; D. van Assche, "Les philosophes de l'imaginaire. Jung, Corbin, Durand et leurs élèves : une autre perspective de l'initiation", in: "Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt", 2° trimestre 2005, pp. 133-168; si veda inoltre il contributo "L'Orient spirituel dans l'œuvre d'Henry Corbin", apparso nel terzo numero di "Salix. Cahier de Rencontres Ecosaisies" (1990).

20 M. Moramarco, *op. cit.*, Vol. I, p. 471.

21 H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 255.

22 M. Moramarco, *op. cit.*, Vol. III, p. 22.

23 M. Eliade, "Initiation et Monde Moderne", in: "Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt", Vol. 1 (2ª serie), 1980, pp. 21-29. La conferenza è disponibile anche in traduzione italiana in: M. Moramarco, *op. cit.*, Vol. III, pp. 199-201.

24 N. Spineto, "Mircea Eliade and Traditionalism", in: "Aries", Vol. 1, N. 1, 2001, p. 83.

25 M. Eliade, *Rites and Symbols of Initiation - The Mysteries of Birth and Rebirth*, Harper Torchbooks, New York, NY 1958, p. 133, cit. in: M. Moramarco, *op. cit.*, p. 469.

26 F. Tristan, "Mircea Eliade. In memoriam", in: *Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt*, Vol. 12 (2ª serie), 1986, pp. 217-219; cit. in: M. Moramarco, *op. cit.*, Vol. I, p. 469.



relatore a Eranos in tre occasioni, tra il 1933 e il 1935, fu anch'egli iniziato alla Massoneria, benché non sia chiaro quando<sup>27</sup>.

Lo studioso delle religioni del mondo classico ungherese Károly Kerényi (1897-1973), relatore a Eranos in dodici occasioni tra il 1941 e il 1963, fu iniziato alla Loggia "Modestia cum Libertate" all'Oriente di Zurigo il 9 maggio 1943. In occasione del bicentenario della Loggia, Kerényi tenne un discorso "Sul mito della massoneria"<sup>28</sup>. Alla scomparsa dello studioso, Rudolf Spitzbarth, allora Maestro Venerabile della "Modestia cum Libertate" e membro del Supremo Consiglio Svizzero del Rito Scozzese Antico e Accettato, il 13 giugno 1973 tenne un discorso commemorativo in suo onore<sup>29</sup>.

L'ebraista Leo Baeck (1873-1956), professore di Omiletica e di Storia delle religioni presso la Hochschule für die

Wissenschaften des Judentums di Berlino ed esponente di spicco delle principali organizzazioni ebraiche tedesche, fu relatore nel 1931 e 1932 nell'ambito dello International Centre for Spiritual Research, avviato da Olga Fröbe-Kapteyn e Alice Bailey (1880-1949) ad Ascona, e successivamente al Convegno di Eranos del 1947. Baeck fu attivo nella Loggia "B'nai B'rith" tedesca, reggendone il maglietto dal 1924 al 1937<sup>30</sup>.

Lo storico delle religioni Raffaele Pettazoni, relatore a Eranos nel 1950, fu iniziato alla Massoneria il 14 novembre 1907 alla Loggia "Rienzi". Tra il 1908 e il 1913 ricevette gli aumenti di salario (Compagno d'Arte, Maestro Libero Muratore), arrivando a ricoprire la carica di Oratore. Nel 1913 accedette al IV grado del Rito Scozzese Antico e Accettato<sup>31</sup>, per poi assonnarsi nel 1914<sup>32</sup>.

27 Come riportato da O. Wolfskehl in: "II. Fragebuch", Vol. 1, Große Landesloge von Deutschland; cit. in: H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 313, n. 41, e 87, n. 32.

28 K. Kerényi, "Sul mito della Massoneria", conferenza tenuta in occasione del bicentenario della Loggia "Modestia cum libertate", Zurigo, tr. it. in: M. Moramarco, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 569-573.

29 R. Spitzbarth, "Károly Kerényi. *In memoriam*", discorso commemorativo tenuto dal Maestro Venerabile della Loggia "Modestia cum Libertate" e membro del Supremo Consiglio Svizzero del R.S.A.A. il 13 giugno 1973, tr. it. in: M. Moramarco, *op. cit.*, Vol. 1, pp. 575-576.

30 H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 225.

31 Ivi, p. 187.

32 M. Gandini, "Raffaele Pettazoni. Da alunno della scuola archeologica a professore supplente nel 'Minghetti' di Bologna (1907-1909). Materiali per una biografia", in: "Strada Maestra", Vol. 33, 2° semestre 1992, pp. 143 sg. e 205; si vedano inoltre A.A. Mola, *Storia della Massoneria italiana dalle origini ai nostri giorni*, Bompiani, Milano 1992, Appendice I, pp. 805-816, e M. Moramarco, *op. cit.*, Vol. III, p. 21.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

Ancora, il medico e psicologo Kurt von Sury (1882-1977), fondatore del Club Psicologico di Basilea<sup>33</sup>, presenziò a Eranos con regolarità, dal 1934 al 1951, come ascoltatore. Von Sury fu Gran Maestro della Gran Loggia Svizzera Alpina e presidente della Universal Framasona Ligo<sup>34</sup>. In modo congruente con quanto espresso da Jung, anche von Sury credeva che le iniziazioni abbiano

“come scopo quello di provocare un mutamento interiore nell'uomo [...]. Questo, appunto, non può essere spiegato a parole, ma può solo chiarirsi attraverso l'esperienza personale e la commozione del sentimento che a tale esperienza si accompagna. Per mezzo dei rituali dei diversi gradi si pongono seriamente i quesiti vitali di maggiore importanza e si vaglia il valore dell'esistenza secondo una misura ancorata all'Assoluto. In questo modo, i rituali tentano di ricondurre il Massone a quel grado di libertà interiore e di armonia che gli dovrà permettere di afferrare la bellezza e la pienezza della vita, di sopportare dolori e disillusioni e di adempiere fedelmente ai propri doveri. È con tranquillità che il Mas-

sone vede arrivare la fine della vita, la morte. Egli è al corrente del fatto che il grande mistero l'attende, e conosce quella luce creativa e spirituale che, nella nostra lingua rituale, intendiamo con il nome di Grande Architetto dell'Universo”<sup>35</sup>.

Vicino all'opera di Eranos fu anche il banchiere Fritz René Allemann “Parikamma” (1884-1968), socio permanente e sostenitore del Club Psicologico di Zurigo dal 1930<sup>36</sup> e, per molti, anni finanziatore di Eranos. Allemann, membro della Gran Loggia Svizzera Alpina<sup>37</sup>, fu anche iniziato alla Hermetische Gesellschaft di Zurigo, una società che, apparentemente, ricoprì un importante ruolo “occulto” nel sostentamento di Eranos<sup>38</sup>.

La Hermetische Gesellschaft era stata ispirata e fondata a Zurigo dal medium ed esoterista Oskar Rudolf Schlag (1907-1990), “l'ultima grigia eminenza occulta”<sup>39</sup>, come lui stesso era solito chiamarsi. Schlag era stato iniziato il 5 dicembre 1948 alla Loggia “Sapere Aude” di Zurigo e il 15 dicembre 1949 alla Loggia “Ludwig Uhland” di New York (pur avendo dichiarato in seguito di

33 J. Sherry, “Carl Gustav Jung, Avant-garde Conservative”, tesi di dottorato, Freie Universität Berlin, Berlin 2008, p. 20.

34 M. Moramarco, “Massoneria, psicologia e scienze dell'educazione”, in: Id., *Nuova Enciclopedia Massonica*, cit., Vol. II, p. 273.

35 K. Von Sury, da una intervista del 1953 per la radio di Basilea, riportata in M. Moramarco, *op. cit.*, pp. 273 sg.

36 P. Bishop, “The Members of Jung's Seminar on Zarathustra”, in: “Spring”, 1994, p. 101.

37 H.T. Hakl, comunicazione personale del 6 settembre 2003.

38 H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 147, n. 85.

39 P.-R. König, comunicazione personale del 27 aprile 2002.



essersi pentito di tali iniziazioni<sup>40</sup>). Ricoprì inoltre l'incarico di Maestro Venerabile all'interno della Gran Loggia Svizzera Alpina<sup>41</sup> e fu attivo nella Loggia di ricerca storica "Quatuor Coronati". Schlag, oltre a un training grafologico con Max Pulver, sosteneva di avere fatto una analisi didattica in "tutte e tre" le scuole di psicoterapia<sup>42</sup>: la psicoanalisi classica – attraverso Orkar Pfister –, la psicologia analitica junghiana e l'analisi del destino di Léopold Szondi, da cui era rimasto profondamente impressionato<sup>43</sup>. *Visiting professor* di Grafologia presso

l'Università di Zurigo e co-fondatore della Società parapsicologica svizzera, negli anni 1930-1932 Schlag fu il medium in una serie di esperimenti parapsicologici ai quali parteciparono – tra gli altri – anche i coniugi Jung<sup>44</sup>. Sostenne inoltre di avere prestato a Jung molti libri dalla sua ricchissima biblioteca di esoterismo<sup>45</sup>, nel periodo in cui quest'ultimo si occupava dell'alchimia e di Paracelso<sup>46</sup>. Schlag, che per un certo periodo ebbe anche una libreria ad Ascona<sup>47</sup>, firmò il registro dei convegni di Eranos nel 1939 e 1941. Mantenne inoltre costanti

40 P.-R. König, "Kennen sie Oscar R. Schlag? Das O.T.O. Phänomen (3)", in: Id., *Das OTO-Phänomen. 100 Jahre Magische Geheimbünde und ihre Protagonisten von 1895-1994*, ARW, München 1994, p. 207.

41 H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 94.

42 P. Mulacz, comunicazione personale del 17 settembre 2002.

43 P.-R. König, comunicazione personale del 3 gennaio 2003.

44 Si vedano R. Bernoulli e E.K. Müller, "Experimentelles. Eine neue Untersuchung der Eigenschaften des Teleplasma", in: "Zeitschrift für Parapsychologie", luglio 1931, pp. 313-321; F. Moser, *Der Okkultismus. Täuschungen und Tatsachen*, Orell Füssli, Zürich 1935, Vol. II, pp. 892 sgg.; W.G. Fährte, "Die Brötchen Vom Nachbartisch. Ein Brief zu O.R. Schlag von W.G. Fährte", in: P.-R. König, *Das OTO-Phänomen ...*, cit., pp. 220 sgg.; O.R. Schlag, *Von alten und neuen Mysterien. Die Lehren des A. (Herausgegeben und kommentiert von Antoine Faivre und Erhart Kahle unter Mitarbeit von Annelis Bergmaier)*, Rothenhäusler, Stäfa 1995, pp. 40-51 e 553-562; N. Fodor, *Freud, Jung and Occultism*, University Books, New Hyde Park, New York, NY 1971, p. 123; A. Jaffé, *From the Life and Work of C.G. Jung*, Daimon, Einsiedeln 1989, p. 10; F.X. Charet, *Spiritualism and the Foundations of C. G. Jung's Psychology*, State University of New York, Albany, NY 1993, pp. 282 sg.; P.-R. König, "Kennen sie Oscar R. Schlag?", in: Id., *Das OTO-Phänomen ...*, cit., pp. 206-222; M. Biondi, "Orizzonti spiritici di Jung", in: "Luce e Ombra", Vol. 103, N. 1, 2003, pp. 33-42; e D. Bair, *Jung - A Biography*, Little, Brown and Company, New York, NY 2003, p. 329. Sono grato a Annelis Bergmaier per i riferimenti fornitimi sul tema.

45 H.J. Haag, "Sammlung Oskar R. Schlag der Zentralbibliothek Zürich", in: O.R. Schlag, *op. cit.*, p. 563; si veda AA.VV., *Wissende, Eingeweihte und Verschwiegene. Esoterik im Abendland. Katalog der Ausstellung vom 23. Sept. bis 22. Nov. in der Zentralbibliothek Zürich*, Zentralbibliothek Zürich, Zürich 1986.

46 W.P. Mulacz, "Oscar R. Schlag", in: "Journal of the Society for Psychical Research", Vol. 60, 1995, pp. 263 sgg.

47 H. Manz, "Vom Buchhandel im Locarnese. Fremdenverkehr und Lesevergnügen", in: "Ferien-Journal. Ascona", Vol. 326, 1996, pp. 5-7; e Id., "Der Mann im Bild: zu einem Foto von O.R. Schlag", in: *ivi*, p. 49.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

rapporti con l'Ordo Templi Orientis (OTO)<sup>48</sup>, entrandone in contatto nel 1927 attraverso la Loggia zurighese "Libertas et Fraternitas"<sup>49</sup> del massone Hans Rudolf Hilfiker-Dunn (1882-1955)<sup>50</sup> e del ballerino e coreografo Rudolf von Laban (Rudolf Laban de Varaljas, 1879-1958), grazie al barone Ernst Theodor Herbert von Bom-

sdorff-Bergen (1876-1951), direttore di teatro<sup>51</sup>. Schlag non fece mai parte dell'OTO; ciononostante, Hermann Joseph Metzger "Paragranus" (1919-1990), iniziato dal 1943 alla Loggia dell'OTO "Veritas Mystica Maxima" di Ascona<sup>52</sup>, vide il lui "il più alto iniziato della terra"<sup>53</sup>.

Un membro della Hermetische Gesel-

48 Su questi rapporti, analizzati dettagliatamente da Peter-R. König, si vedano anche i documenti riprodotti in: P.-R. König (a cura di), *Materialien zum OTO*, ARW, München 1994, pp. 273-306.

49 Sulla Loggia "Libertas et Fraternitas", si vedano P.-R. König (a cura di), *Der Grosse Theodor-Reuss-Reader*, ARW, München 1997, pp. 243-253; Id., *Materialien zum OTO*, cit., pp. 19 e 24 sgg.; e Id. (a cura di), *Noch Mehr Materialien zum OTO*, ARW, München 2000, pp. 46-48.

50 A. Bergmaier, "Nekrolog für Hans Rudolf Hilfiker", Zürich, s.d., riprodotto in: P.-R. König, *Noch Mehr Materialien zum OTO*, cit., pp. 54-58; si veda anche Id., *Der Grosse Theodor-Reuss-Reader*, cit., p. 256.

51 P.-R. König, "Kennen sie Oscar R. Schlag? – Das o.t.o. Phänomen (3)", in: "AHA", Vol. 2, 1991, p. 4; O.R. Schlag, *Von alten und neuen Mysterien ...*, cit., pp. 388 sg.

52 Nel settembre 1935, Olga Fröbe-Kapteyn scrisse a Jung di essere venuta a conoscenza di come fosse esistito un gruppo di moderni "Templari Orientali" a Monte Verità (O. Fröbe-Kapteyn, lettera a C.G. Jung del 1° settembre 1935; Archivio Fondazione Eranos, Ascona). Secondo König, "nel 1951 Metzger tentò di diventare un massone regolare (e ci furono in seguito altri tentativi), ma ciò venne ostacolato da Hilfiker, che aveva l'impressione che Metzger dovesse essere considerato come un "arrivista esoterico" (per approfondimenti, si veda P.-R. König, "Veritas Mistica Maxima", in: Id., *Das OTO-Phänomen ...*, cit., pp. 35-50; Ed. riveduta e ampliata in: Id., *Der O.T.O. Phänomen Remix*, ARW, München 2001, pp. 68-85; tr. it., parziale, "Considerare l'Ordo Templi Orientis inesistente", Web URL: <http://www.parareligion.ch/sull.htm>). Dell'OTO di derivazione asconese è sopravvissuta fino a poco tempo fa una propaggine a Stein, nell'Appenzell (Svizzera), inizialmente guidata da Metzger e, successivamente, da Annemarie Äschbach (1926-2008). Era possibile visitare un interessante museo massonico, un laboratorio alchimistico, una splendida biblioteca (contenente, tra l'altro, la serie completa degli *Annali* di Eranos) e una piccola chiesa, in cui, ogni domenica mattina alle ore 9, era celebrata regolarmente e pubblicamente la "Messa gnostica" codificata da Aleister Crowley (1875-1947) (si veda P.-R. König, "Thelema in the Appenzell?", in: Id., *Das OTO-Phänomen ...*, cit., pp. 107-124; Web URL: <http://www.parareligion.ch/sunrise/thelema.htm>; sull'OTO di Ascona, si segnalano qui di seguito i riferimenti principali: H. Möller e Ellic H., *Merlin Peregrinus - Vom Untergrund des Abendlandes*, Königshausen + Neumann, Würzburg 1986, pp. 201-223; P.-R. König (a cura di), *Der Kleine Theodor-Reuss-Reader*, ARW, München 1993, pp. 30-39; 98-101; Id., *Der Grosse Theodor-Reuss-Reader*, cit., pp. 243-250; 250; Id., *Das OTO-Phänomen ...*, cit., pp. 35-50; Ed. riveduta e ampliata in: Id., *Der O.T.O. Phänomen Remix*, cit., pp. 68-85; Id., *Materialien zum OTO*, cit., pp. 19-28; Id., *Noch Mehr Materialien zum OTO*, cit., pp. 46-48; Id. (a cura di), *Ecclesia Gnostica Catholica*, ARW, München 1998, pas-



Ischaft fu lo storico dell'arte e studioso di alchimia Rudolf Bernoulli "Ananda" (1880-1948), relatore a Eranos nel 1934 e 1935 sui temi dell'alchimia e della simbologia dei tarocchi. Furono inoltre vicini alla Hermetische Gesellschaft il grafologo Max Pulver (1889-1952), già docente di Grafologia e di Antropologia presso l'Istituto di Psicologia Applicata di Zurigo, presidente della Società grafologica svizzera e, dal 1937, professore di Grafologia presso l'Università di Zurigo, relatore a Eranos nel 1941, 1942, 1943 e 1944 su temi legati alla gnosi, e il giornalista Hans Reinhart (1880-1963), tra i finanziatori del Goetheanum di Dornach.

Elémire Zolla, come è noto, non aderì mai alla Libera Muratoria, né il suo pensiero potrebbe essere assimilato alla spiritualità latomistica. All'interno di quest'ultima, però, vi è chi ha creduto di ritrovare nella sterminata opera dello stu-

dioso "moltissimi dei temi e dei principi" coerenti con la tradizione libero-muratoria. Vediamo qui di seguito qualche esempio di questa ricezione.

Nel numero di *Erasmus Notizie* pubblicato dal Grande Oriente d'Italia nel giugno 2002, subito dopo la scomparsa dello studioso avvenuta il mese precedente, Vittorio Vanni ricordava Zolla come uno

"studioso insigne della tradizione, i [cui] interessi si volsero in questo vastissimo campo, in particolare sul misticismo, la magia, l'alchimia ed il Sufismo, in cui intravedeva una persistenza, rara nell'esoterismo, della tradizione orale ed elitaria, l'unica che non produca degenerazioni nei concetti iniziatici. Critico del mondo moderno, sulla scia dei grandi tradizionalisti quali Guénon, Evola, Coomaraswamy, Schuon, Eliade, ecc., nel 1971, quando al vecchio mondo immobile ed obsoleto si credette di poter sostituire paradigmi altrettanto obsoleti e oscuri, volle scrivere un

---

sim; H. Szeemann (a cura di), "Dalla danza libera, all'arte pura", Catalogo della mostra, 15 aprile-10 giugno 1990, Museo Comunale d'Arte Moderna di Ascona, Ascona 1990, p. 14; W. Schönenberger, "Monte Verità e le idee teosofiche", in: H. Szeemann (a cura di), *Monte Verità. Antropologia locale come contributo alla riscoperta di una topografia sacrale moderna*, Armando Dadò/Electa, Locarno/Milano 1978, pp. 65-79; M. Green, *Mountain of Truth. The Counterculture begins. Ascona 1900-1920*, University Press of New England, Hanover/London 1986, pp. 104 sgg; 147 sg.; 176 sg.; M. Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Carnago 1993, pp. 161-165; e Id., *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici, dallo spiritismo al satanismo*, SugarCo, Milano 1990, pp. 270-271; 339; e Id. e P.L. Zoccatelli (sotto la direzione di), *Le religioni in Italia*, Velar, Leumann / Gorle 2006, p. 876; H.B. Urban, *Magia Sexualis. Sex, Magic, and Liberation in Modern Esotericism*, University of California Press, Berkeley, CA/Los Angeles, CA/London 2006, p. 103; M. Pasi, *Aleister Crowley e la tentazione della politica*, FrancoAngeli, Milano 1999, p. 38, n. 54 (Ed. ingl.: *Aleister Crowley and the Temptation of Politics*, Routledge, London/New York, NY 2014, pp. 167 sg., n. 65); e C. Giudice, "Ordo Templi Orientis", in: C. Partridge (a cura di), *The Occult World*, Routledge, London/New York, NY 2015, p. 279).

53 P.-R. König, "Thelema and Suppressed Homosexuality", in: *Abraxas*, 1990, Web URL: <http://www.parareligion.ch/schlag.htm>.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

testo, *Che cos'è la tradizione*, che differenziasse ciò che è eterno da ciò che è transeunte. La sua opera, profonda ed inquieta, esplorò culture lontane nello spazio e nel tempo, nella diffidenza verso un Occidente ed una modernità sempre più lontana da una spiritualità che – innata nell'uomo –, nel nostro ciclo storico, l'età oscura, è negata e sottilmente indirizzata verso degenerazioni perverse e strumentali. La grande intellettualità di Elémire rimane nelle sue opere, quella spirituale nel deposito cosmico ed universale dei Maestri passati. Noi massoni possiamo solo abbassare i nostri labari abbrunati, con rispetto, riverenza e commozione, verso un testimone vigile ed un attore importante del tempo dell'attesa, fino a che la grande rivoluzione solare ritorni al suo punto d'inizio, al momento eterno dell'oro spirituale”<sup>54</sup>.

Nel successivo numero di *Erasmus Notizie*, pubblicato nel luglio 2002, Silvio Calzolari – in un contributo ripreso anche da Moreno Neri in un *A ricordo di Elémire Zolla* per il Rito Simbolico Italiano<sup>55</sup> – segnalava *L'Androgino. L'umana nostalgia dell'interezza*, pubblicato da Zolla nel 1989, come

“un testo straordinario, che invito alla lettura dei Fratelli Massoni perché nel no-

stro Tempio tutta la simbologia sotto la volta a stelle presenta un aspetto dualistico e tutto indica l'esistenza dei due poli, positivo e negativo che creano il movimento essenziale ai fini della manifestazione. L'androgino rappresenta il punto centrale, di massimo equilibrio, delle due forze che si uniscono nel mondo degli elementi [...]. Fu [...] l'amore per la Tradizione che lo portò lontano ad incontrare religioni e culti più o meno noti. Già ora, a distanza di poco tempo dalla scomparsa, ci accorgiamo di quanto fosse importante ed insostituibile l'opera di Elémire Zolla, filosofo eretico e sciamano d'Occidente.”<sup>56</sup>

Corrado Balacco Gabrieli, all'epoca Sovrano Gran Commendatore del Rito Scozzese Antico e Accettato, nell'introduzione al convegno organizzato dal R.S.A.A. nel 2003 sul tema “L'obbligo di sapere, la vanità di comprendere: Zolla e l'esoterismo”, sottolineava che

“la ricerca interiore è il punto più profondo dell'esistenza ed è questo il punto cardine che avvicina ed integra il ricercatore Elémire Zolla alla Massoneria. È il metodo esoterico. È lavorando sullo stato di coscienza che Zolla prova a percorrere l'iter del Rito Scozzese Antico e Accettato”<sup>57</sup>.

54 V. Vanni, “Elémire Zolla. Il Sacro e la tradizione perenne contro i falsi miti del progresso e dello pseudo-illuminismo”, in: “Erasmus Notizie”, Vol. 11, 15 giugno 2002.

55 Web URL: [http://www.ritosimbolico.net/archivio/archivio\\_14.html](http://www.ritosimbolico.net/archivio/archivio_14.html).

56 S. Calzolari, “Elémire Zolla, studioso della Tradizione. *Ad memoriam*”, in: “Erasmus Notizie”, Vol. 13/14, 15-31 luglio 2002.

57 C. Balacco Gabrieli, “Introduzione del Sovrano Gran Commendatore del R.S.A.A.”, in: AA.VV., *Atti del 3° Convegno Nazionale organizzato dal Supremo Consiglio del R.S.A.A. per la Giurisdizione Massonica d'Italia Palazzo Giustiniani sul tema “L'obbligo di sapere, la vanità di comprendere: Zolla e l'esote-*



In una comunicazione presentata nella medesima occasione, Gustavo Raffi, allora Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, rimarcava che, benché Zolla non avesse mai aderito all'Istituzione, egli era comunque

“un massone nell'animo [...], se il massone è [...] un uomo che vive la tradizione non come culto dei morti, ma come fonte di sapere che continua a far sgorgare l'acqua del sapere, che continua e si proietta verso il mondo di oggi per impostarsi in un progetto per l'avvenire”<sup>58</sup>.

## 2. Zolla a Lugano

L'ITAS, presieduto dal principe Boris de Rachewiltz (1926-1997), operò come un centro di formazione post-universitaria a Lugano, nella Svizzera Italiana, tra 1970 e il 1973. L'istituto era improntato ai criteri

di ricerca della Stiftung Ludwig Keimer für vergleichende Forschung in Archäologie und Ethnologie di Basilea, istituzione che l'aveva sostenuto. La Fondazione, diretta dallo stesso de Rachewiltz, egittologo, archeologo ed esoterista legato al *milieu* di Giuliano Kremmerz (1861-1930), promuoveva una innovativa forma di ricerca archeologica: le testimonianze erano ricavate non soltanto da artefatti materiali, ma anche dalla cultura ancora esistente *in situ* al tempo degli scavi, studiata in una prospettiva etnologica<sup>59</sup>. Vicepresidente dell'ITAS fu l'iranista Pio Filippini-Ronconi, già studente di Julius Evola (1898-1974)<sup>60</sup> e, molto successivamente, coinvolto anche in Eranos<sup>61</sup>. Come ricorda però Claudio Bonvecchio, attuale Grande Oratore del Grande Oriente d'Italia, riportando il pensiero dello stesso Filippini-Ronconi, dell'iniziativa ticinese Elémire Zolla fu non solo il di-

---

rismo” (*All'origine delle religioni*). Domenica 16 novembre 2003 A.D., Aula Magna, Università “La Sapienza”, Roma, R.S.A.A., Roma 2003, p. 2. Gli atti raccolgono inoltre i contributi, tra gli altri, di Gustavo Raffi, Paolo Lucarelli, Gianni Puglisi e Bent Parodi di Belsito, oltre a uno scritto introduttivo di Grazia Marchianò, “L'orma di Zolla oltre il Novecento”, la quale accettò la proposta di Lucarelli di organizzare anche all'Università “La Sapienza” un simposio dedicato alla figura di Zolla.

58 G. Raffi, “Saluto del Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia”, in: AA.VV., *Atti del 3° Congresso Nazionale organizzato dal Supremo Consiglio del R.S.A.A. ....*, cit., p. 5.

59 P. Costantini, “C'era una volta l'Istituto di Alti Studi”, in: “Corriere del Ticino”, 2 marzo 2009, p. 3.

60 H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 274. Hakl ha per primo messo in relazione le esperienze di Eranos e dell'ITAS, considerando la prima come un “prototipo” per una serie di successive iniziative accademiche e culturali.

61 P. Filippini Ronconi, “Excerpts from Symbols and the Creative Imagination – Notes about the Metaphysics of Symbols”, in: “Eranos Yearbook”, Vol. 66, 1997, pp. 45-47; e Id., “The Fundamental Psychology of Shamanism in Asia and America (As seen through a Hindu Scholar's Eyes)”, in: “Eranos Yearbook”, Vol. 67, 1998, pp. 11-15.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

rettore, ma il vero e proprio ispiratore, lo *spiritus rector* o il *magister ludi*<sup>62</sup>. Zolla poté comunque contare sull'appoggio di un comitato promotore locale, presieduto da Romano Amerio (1905-1997), filosofo e teologo cattolico tradizionalista, "il più dotto fra tutti i pensatori di quella cattolicità passata", nelle parole dello stesso Zolla<sup>63</sup>. Il Cantone Ticino sostenne finanziariamente l'impresa e fu addirittura possibile disporre di un certo numero di borse di studio.

L'ITAS radunò così, per quattro estati, nell'ambito di simposi di ispirazione interdisciplinare e internazionale, alcuni tra i nomi più prestigiosi della cultura del tempo, appartenenti ai differenti ambiti del sapere umanistico: dall'antropologia all'archeologia, dall'etnologia all'egittologia, dalla storia delle religioni alla storia dell'arte, dall'orientalistica alla musicologia, dalla linguistica alla filosofia. Il primo ciclo di lezioni si svolse nell'aula magna del Liceo Cantonale il 22 agosto 1970 e si concluse nella sala Carlo Cattaneo del Consolato italiano il 28 agosto. I convegni

dei tre anni successivi si svolsero invece presso Villa Heleneum, a Lugano-Castagnola, attuale sede del Museo delle Culture. Nel 1971 i corsi si tennero, dal 31 agosto al 10 settembre, sul tema de "I principi della lingua sacra e della musica sacra". Questo ciclo di lezioni fu preceduto dalla commemorazione per il 2500° anniversario della fondazione dell'Impero Persiano, tenuta da Filippini-Ronconi nella sala della Biblioteca Cantonale. Nel 1972, tra il 30 agosto e l'8 settembre, si parlò di musica e religione nella storia della medicina, tra etnoatria, archeologia, musicologia e scienze religiose. Nel 1973, tra il 29 agosto e il 7 settembre, sotto il titolo "Il sacro nel diritto", si svolsero corsi su musica e canto sacro antichi, e una presentazione degli ultimi metodi dello scavo e dell'esplorazione archeologica. Ogni anno, inoltre, le sessioni si concludevano con un concerto di canto gregoriano del Coro Palestrina di Locarno, diretto da Walter Rüschi, che si esibiva nella chiesa luganese di Santa Maria degli Angeli<sup>64</sup>.

62 C. Bonvecchio, "Zolla l'esoterico", relazione presentata nell'ambito del convegno "Elémire Zolla a Lugano: un'esperienza cosmopolita. A quarant'anni dall'Istituto Ticinese di Alti Studi. 30 giugno 2011", promosso dal Museo delle Culture di Lugano e il TEC-Lab dell'Università della Svizzera Italiana, copia personale fornita dall'autore, p. 3. Dal 29 al 31 maggio 2012 si è tenuto un più ampio convegno di riflessione sull'opera di Zolla: gli atti sono raccolti in G. Marchianò (a cura di), *Labirinti della mente. Visioni del mondo. Il lascito intellettuale di Elémire Zolla nel XXI secolo*, Società Bibliografica Toscana, Siena 2012.

63 E. Zolla, "Romano Amerio", in: Id., *Uscite dal mondo*, Marsilio, Venezia 2012, p. 352.

64 Il resoconto più dettagliato dei quattro simposi a oggi disponibile, da cui si sono ricavate molte delle informazioni sulle attività dell'ITAS raccolte in queste pagine, è offerto in N. D'Anna, "Aure", in: "Viátor" ("Elémire Zolla. Dalla morte alla vita", a cura di Grazia Marchianò), Vol. 9, 2005-2006, pp. 158-163.



### 3. L'intento enciclopedico

Le radici dell'ITAS possono essere rintracciate in alcune iniziative progressiste promosse dallo stesso Zolla, che varrà la pena richiamare brevemente. Nel ruolo di Segretario Generale conferitogli dall'Istituto Accademico di Roma, incarico che ricoprì dal 1966 al 1968, Zolla progettò infatti un *Dizionario dei simboli*, fino a quel momento inesistente in Italia: una impresa sicuramente non allineata con gli interessi culturali del momento. Per la compilazione di questa opera, Zolla fece riferimento ai più autorevoli dizionari del genere pubblicati fino a quel momento nelle principali lingue europee, tra i quali il *Diccionario de simbolos tradicionales* (1958) di Juan Eduardo Cirlot, e alle maggiori riviste e collezioni di simbologia, tra cui *Antaios*, diretta da Mircea Eliade e Ernst Jünger, e gli stessi *Eranos-Jahrbücher*, pubblicati dal 1933. Scriveva Zolla a proposito di questo progetto:

“È indubbiamente ancora un fenomeno di avanguardia culturale la netta percezione di una fase remota della civiltà umana, per nulla inferiore alla civiltà scientifica moderna quanto a capacità di organizzazione metodica dei dati dell'esperienza, intendendo per 'esperienza' non solo i fenomeni esteriori dell'uomo ma anche quelli inte-

riori, gerarchicamente organizzati attorno a una percezione dei piani sovratemporali dell'essere [...]. Il linguaggio della scienza arcaica fu un linguaggio simbolico, e il simbolo in tale contesto ha la duplice funzione di indicare operazioni scientifiche e stati interiori di minore o maggiore vicinanza all'intuizione dell'essere assoluto.”<sup>65</sup>

L'allestimento del *Dizionario dei simboli*, che non prese forma immediatamente<sup>66</sup>, fu accompagnato da un ciclo di conferenze preparatorie a un importante convegno internazionale, in programma a Roma nell'ottobre del 1968, su “I valori permanenti nel divenire storico”. Il simposio fu – nelle parole di Grazia Marchianò – “un appello a esplorare la permanenza e la trasformazione dei valori umani non come un dilemma tragico, ma come una relazione carica di fiducia e potenzialità positiva”<sup>67</sup>. Tra gli studiosi che presero parte a questi incontri ve n'erano diversi già coinvolti a Eranos, come lo storico delle religioni Mircea Eliade, l'antropologo Gilbert Durand, l'etnologo Jean Servier, il filosofo e scienziato della politica Eric Voegelin e l'africanista Dominique Zahan, oltre a Giorgio Diaz de Santillana, Seyyed Hossein Nasr, Marius Schneider e molti altri ancora<sup>68</sup>.

Deve inoltre essere ricordata la creazione di *Conoscenza Religiosa*, pubblicata tra

65 Cit. in G. Marchianò, *Elémire Zolla. Il conoscitore di segreti. Una biografia intellettuale*, Marsilio, Venezia 2012, p. 74.

66 Ivi, pp. 74 sgg.

67 Ivi, p. 76.

68 Ivi, pp. 76 sg.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

il 1969 e il 1983 e presentata ufficialmente proprio a Lugano in occasione del primo convegno dell'ITAS, nel 1970. Attraverso *Conoscenza Religiosa*, Zolla coltivò la speranza di far continuare a vivere “un lembo di quella sapienza che tutto nella civiltà moderna cospira a reprimere”<sup>69</sup>. Nel secondo numero della rivista (1977), Zolla tradusse tra l'altro le poche pagine in cui il filosofo e matematico russo Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882-1937) aveva elaborato, tra il 1920 e il 1930, il progetto di un *Simbolario*, o *Dizionario dei simboli*, “internazionale e panstorico”, relativo ai simboli visivi. A proposito della pionieristica impresa editoriale di *Conoscenza Religiosa*, Grazia Marchianò ha ricordato che gli studiosi che vi collaborarono “composero, nel transito da un'epoca all'altra di questo ultimo quarto di secolo, un'ecumene intellettuale *sui generis*, nel senso che la tradizione conoscitiva modellò quel gruppo di autori nella stessa misura in cui essi seppero usarla nei rispettivi campi d'indagine”<sup>70</sup>. Non stupisce ritrovare tra gli autori della rivista, nuovamente, diversi studiosi legati a Eranos, come l'antropologo Paul Radin, lo storico delle correnti della mistica ebraica Gershom Scholem, lo studioso dell'Islam William C. Chittik, oltre ai già citati Corbin e Servier.

#### 4. L'elemento tradizionalista

Tratti comuni dell'esperienza dell'ITAS furono, così come per Eranos, l'interdisciplinarietà, il cosmopolitismo e la riflessione sull'esperienza religiosa, enfatizzando però maggiormente, rispetto ai simposi di Ascona – focalizzati sull'idea dell'“archetipico”, ovvero quanto sembra resistere come relativamente immutato e imperituro, nella psiche umana, all'incessante flusso della storia e dei processi di civilizzazione –, il valore della “Tradizione”. Con questa espressione, Zolla intendeva “la trasmissione dell'idea dell'essere nella sua perfezione massima, dunque di una gerarchia tra gli esseri relativi e storici fondata sul loro grado di distanza da quel punto o unità”<sup>71</sup> o, diversamente formulato, “l'insieme degli atti onde si trasmettono i mezzi adatti a propiziare l'intuito dell'essere perfettissimo, quali Scritture e commenti, riti, modi di orazione e precetti morali”<sup>72</sup>.

In occasione del secondo simposio, ricorda Nuccio D'Anna, non solo l'ITAS si diede una struttura più organizzata, ma venne formulato uno statuto che obbligava l'istituto a “studiare i vari temi secondo un'ottica tradizionale”<sup>73</sup>. Nel corpo docente dell'ITAS, effettivamente, figurava “quanto di meglio la cultura di orientamento tradizionale di quel tempo potesse vantare”<sup>74</sup>,

69 E. Zolla, “Editoriale”, in: “Conoscenza Religiosa”, Vol. 1, 1969.

70 G. Marchianò, “Presentazione”, in: Id. (a cura di), *La Religione della Terra. Vie sciamaniche, universi immaginali, iperspazi virtuali nell'esperienza sacrale della vita*, Red, Como 1991, p. 19.

71 E. Zolla, *Che cos'è la Tradizione*, Adelphi, Milano 1998, p. 134.

72 Ivi, p. 135.

73 Ivi, p. 161; H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 385, n. 10.

74 N. D'Anna, *op. cit.*, p. 159.



benché non tutti questi stessi studiosi aderissero necessariamente a una visione “tradizionalista”. Ritroviamo all’ITAS, ancora una volta, diversi specialisti già coinvolti nei convegni di Eranos, come Henry Corbin, Gilbert Durand, Jean Servier e Károly Kerényi, oltre naturalmente a Filippani-Ronconi. Insieme a loro, gli esperti di studi tradizionali Titus Burckhardt e Jean-Louis Michon, i filosofi Augusto Del Noce (a cui subentrò, nella cattedra triestina, proprio Claudio Bonvecchio<sup>75</sup>) e Armando Plebe, l’etnomusicologo Marius Schneider, lo storico dell’arte Hans Sedlmayr, gli storici delle religioni Seyyed Hossein Nasr e Margarete Riemschneider, e, con loro, molti altri ancora.

Anche in seguito alle dimissioni di Filippani-Ronconi, i corsi dell’ITAS furono sospesi alla fine della sessione del 1973 e fu pianificata una pausa per il 1974. Purtroppo, però, i convegni non ripresero più. La ragione può essere ritrovata in questioni sia di ordine politico – vi erano voci di incontri di carattere “reazionario” – sia di ordine pratico: dei colloqui di spirito umanistico e, per l’appunto, di orientamento dichiaratamente “tradizionalista” furono probabilmente visti meno interessanti dalle autorità governative locali, che privilegiarono studi di carattere economico.

### 5. *L’uomo completo*

Grazia Marchianò, custode e interprete del lascito intellettuale zolliano, ricorda che l’ITAS, ideato e diretto da Zolla col sostegno degli studiosi più in grado, all’epoca, di attivare “un dialogo senza confini tra i saperi”, coinvolse “giovani di ingegno brillante, molti dei quali si sono in seguito affermati nei campi più diversi delle scienze umane”. Si trattò, secondo l’autrice, di

“una operazione culturale di assoluta avanguardia in quegli anni, la cui breve vita non impedì a coloro che ne beneficiarono di riconoscere in Zolla non solo un erudito e un accademico di assoluto prestigio, ma un esploratore di orienti mentali – che è qualcosa di diverso da un orientalista nel senso corrente del termine. Un uomo che fin da giovanissimo si era proposto di costruire se stesso secondo l’ideale rinascimentale dell’*uomo completo*, versato in ogni ramo del sapere, intento a esplorare le vie di una riforma interiore attingendo ai tesori di ogni tradizione senza barriere etniche, ideologiche o religiose di sorta”<sup>76</sup>.

Alcuni resoconti di illustri testimoni<sup>77</sup> rendono bene l’atmosfera delle lezioni all’ITAS. Nuccio D’Anna, per esempio, ricorda

75 C. Bonvecchio, *op. cit.*, p. 3.

76 G. Marchianò, “L’orma di Elémire Zolla oltre il Novecento”, relazione presentata nell’ambito del convegno “Elémire Zolla a Lugano: un’esperienza cosmopolita. A quarant’anni dall’Istituto Ticinese di Alti Studi. 30 giugno 2011”, cit., copia personale fornita dall’autrice.

77 F. Frigerio, “Un ricordo degli Anni dell’Istituto Ticinese di Alti Studi (1970-1973)”, in: “Viátor”, Vol. 9, 2005-2006, pp. 164-165; N. D’Anna, *op. cit.*



*Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini*

come il primo convegno (1970) fosse

“strutturato in una serie di giornate ricche di interventi e tali da non lasciare spazio se non per qualche passeggiata. Si era ospitati in una casa gestita con sobrietà, ma che permetteva ai molti giovani residenti di incontrarsi e discutere adeguatamente quanto avevano appreso nel corso delle relazioni [...]. Negli intervalli, quando era possibile, continuavo a tempestare Zolla di tutta una serie di domande alle quali egli non si sottraeva e rispondeva con la consueta ricchezza tematica [...]. Mi colpiva, e in certo qual modo mi disorientava, lo spazio culturale nel quale si muoveva Zolla, ampio, dal respiro universale, con un costante riferimento a scrittori autorevoli che nelle diverse aree del mondo avevano affrontato con grande dottrina i temi che mi stavano tanto a cuore. Poiché alcuni degli insegnanti risiedevano nella stessa casa che ospitava noi giovani, convenire ad ogni pranzo o cena si trasformava nell'occasione ghiotta di parlare con loro e approfondire tutto quello che aveva attinenza con i valori spirituali che essi difendevano con una preparazione specialistica senza pari [...]. Venivano regolarmente assediati da tutti noi e 'costretti' a parlare, parlare, parlare, cosa alla quale non si sottraevano e sottostavano volentieri.”<sup>78</sup>

In occasione del secondo simposio (1971), fu deciso che i borsisti dovessero preparare uno studio su qualche punto

delle relazioni che avevano ascoltato, studio da concordare con la direzione e da consegnare dopo un periodo adeguato<sup>79</sup>. Ricorda ancora D'Anna:

“Ogni relatore accettava volentieri richieste di chiarimenti che spesso andavano molto oltre quello che il programma aveva delineato [...]. La ricca lezione di J.-L. Michon sulla sacralità della lingua araba prevedeva in via eccezionale anche l'ascolto di canti sacri recitati da ben mille Sufi. Durante la discussione che ne seguì, una dotta monaca intervenuta con una sua consorella elencò tutta una serie di metodologie e di preghiere in uso nel suo convento che documentavano la persistenza di rituali antichi e che lasciarono tutti stupefatti. Le spiegazioni dell'ospite furono lunghe e andarono a formare quasi una piccola relazione che si inserì autorevolmente fra le altre. Ammirato, Zolla chiese che si applaudisse alla maniera tradizionale, quando il battito rituale delle mani copriva le grida dell'agnello sacrificato.”<sup>80</sup>

#### 6. L'elemento costruttivo-musicale

Tra i tanti studiosi intervenuti all'ITAS, vorremmo ora soffermarci brevemente su uno di loro, l'etnomusicologo Marius Schneider (1903-1982), per il quale, ricorda ancora Grazia Marchianò, Zolla coltivò lungo gli anni una “attenzione [...] ininter-

78 N. D'Anna, *op. cit.*, pp. 159 sg.

79 Ivi, p. 162.

80 Ivi, p. 161.



rotta e colma di frutti”<sup>81</sup>. Questo è testimoniato anche dal resoconto che Nuccio D’Anna fece del primo simposio dell’ITAS, in occasione del quale Zolla “interpretava le scoperte di Schneider sul simbolismo musicale ed estendeva il significato al simbolismo dell’architettura medievale”<sup>82</sup>, includendo quest’ultimo tra i pochi autori veramente “indispensabili”<sup>83</sup>. Le relazioni presentate da Schneider all’ITAS su “Musica e pietra” (1970) e “Musica e lingua sacra nella tradizione vedica” (1971) furono poi pubblicate, così come molti altri suoi scritti, in *Conoscenza Religiosa*.

Se già nell’introduzione a *Il significato della musica*<sup>84</sup> Zolla aveva riconosciuto a Schneider il merito di aver fatto sì, attraverso i suoi rivoluzionari studi archeologico-musicologici, che “la cattedrale inghiottita da una età dell’oro, scientifica e religiosa, [riemergesse] agli occhi degli studiosi”<sup>85</sup>, nella prefazione al successivo *Pietre che cantano*<sup>86</sup>, probabilmente uno degli ultimi testi “iniziatici” dell’Occidente, aggiunse:

“Rari sono i libri che possono cambiare la vita di chi li legge: questo è uno di essi. Chi sappia cavarne tutte le deduzioni, vede in modo nuovo la storia, ascolta altrimenti i suoni della natura e la musica, guarda diversamente le cose. Intanto le guarda con l’orecchio: impara a coglierne il ritmo, la vibrazione essenziale”<sup>87</sup>.

Ma quale era stata la scoperta di Schneider? Lo studioso si era reso conto che le immagini fantastiche scolpite sui capitelli del chiostro catalano di San Cugat, risalente al XII secolo, potevano essere interpretate come simboli musicali. Schneider “annotò le figure fantastiche effigiate sui capitelli assegnando a ciascuna un valore musicale, quindi le lesse come simboli di note basandosi sulle corrispondenze tramandate dalla tradizione indù e scoprì infine che la serie corrispondeva alla esatta notazione degli inni gregoriani dedicati ai santi di quei chiostri. Le pietre *cantavano*, a saperle leggere, melodie precise.”<sup>88</sup> I simboli musicali, letti secondo l’ordine dei capitelli, procedendo cioè dall’ingresso sud-occidentale in direzione del corso del sole e mettendo in

81 G. Marchianò, *Il conoscitore di segreti*, cit., p. 126, n. 20.

82 N. D’Anna, *op. cit.*, p. 156.

83 *Ibidem*.

84 M. Schneider, *Il significato della musica* (1951), tr. it. Rusconi, Milano 1970.

85 E. Zolla, *Uscite dal mondo*, cit., p. 385.

86 M. Schneider, *Pietre che cantano* (1955), tr. it. Archè, Milano 1976.

87 E. Zolla, “Marius Schneider”, in: Id., *Uscite dal mondo*, cit., p. 296.

88 *Ibidem*.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

relazione i rapporti spaziali con quelli temporali (musicali), davano la struttura melodica di un inno gregoriano, l'*Iste Confessor* (*Antiphonale romanum pro diurnis horis, Commune Confessoris non Pontificis*), nella variante dedicata al San Cacufane, protettore del convento di San Cugat, ancora utilizzato. Schneider utilizzò un simile procedimento per il coevo chiostro del convento di Gerona, ottenendo una antica melodia dedicata probabilmente a Maria, *Mater Dolorosa*.

Come sottolinea Bonvecchio, Schneider era venuto a capo di uno degli straordinari "segreti" dell'antica massoneria operativa. Questa scoperta, incredibile e sconcertante, mostrava infatti come

"gli antichi muratori utilizzassero la loro arte nella direzione di costruire, tramite la materia, una perfetta unione con il Sacro: costruissero, cioè, una perfetta *complexio oppositorum* [...], in cui ogni elemento esprimeva la forza della trascendenza: la forza della totalità presente nella realtà. Questo era il messaggio [...] che gli edificatori medievali (i muratori operativi, dunque) – nelle parole di Zolla – 'trasmettevano [...] ai pochi in grado di comprendere'."<sup>89</sup>

Le conseguenze dello studio di Schneider, insomma, andavano molto al di là del successo di una pur importante scoperta archeologica:

"A trarne tutte le conseguenze che il caso impone – rimarcava infatti Zolla –, ci si accorge che vacilla il nostro mondo culturale, i valori comunemente accettati tremano come figure d'un velo dipinto. Una lama di luce rade le tenebre della storiografia medievale, una storia ignota emerge, si ha la prova che si trasmettevano nel Medioevo conoscenze metafisiche simili a quelle che avevano generato la teoria musicale indù: esisteva una conoscenza metafisica non trascritta su pergamene, ma urlata dai capitelli [...]. Bisognava *udirle*, le cattedrali."

Ma "udire le cattedrali" non è forse, in un certo senso, riappropriarsi di quella *lingua verde*, la lingua perduta dell'alchimia, di cui aveva parlato, non a caso, proprio Fulcanelli in *Il mistero delle cattedrali* (1926) e in *Le Dimore filosofali* (1930)? Di quella *lingua argotica*, cioè – da *Argot*, *art goth*, "arte gotica" o "goetica", e quindi "magica" –, degli antichi costruttori, conosciuta da Giasone e dagli Argonauti alla conquista del Vello d'Oro? Di quella *Gaia scienza* del medioevo<sup>90</sup> che, ci dice la tradizione, era la lingua dei filosofi e dei diplomatici Incas, posseduta anche da Melampo, Talete di Mileto, Apollonio di Tiana (il cui nome, sottolinea Fulcanelli, richiama la natura ermafrodita del compost o *rebis* filosofale, mediante l'unione dei nomi di Apollo e Diana) e dall'indovino Tiresia, a cui venne

89 C. Bonvecchio, *Esoterismo e massoneria*, Mimesis, Milano 2007, pp. 177 sg., n. 183.

90 Fulcanelli, *Le Dimore filosofali e il simbolismo ermetico nei suoi rapporti con l'arte sacra e l'esoterismo della Grande Opera* (1930), tr. it. Mediterranee, Roma 1973, Vol. II, p. 164.



insegnata da Minerva e che perse la vista per aver svelato ai mortali i divini segreti dell'Olimpo<sup>91</sup>? La *lingua degli uccelli*<sup>92</sup>, come talvolta è chiamata, rimanderebbe insomma non solo una vera e propria “reintegrazione” dell’individuo, ma anche il ritorno a una “unità linguistica” al di là di popoli, culture, confessioni religiose, discipline e arti, una unità perduta simbolicamente con la costruzione della Torre di Babele e la successiva scomparsa del sacro idioma. In un altro testo attribuito a Fulcanelli, *Finis Gloriae Mundi*, viene ribadito

come l'alchimia sia “un’arte della *musica* [...] È dunque un’arte della risonanza e non delle collisioni, e le interazioni tra lo strato elettronico responsabile delle reazioni chimiche ordinarie e l’architettura nucleare si ottengono modulando tali risonanze”<sup>93</sup>.

Chi abbia sostato, per qualche ora, nelle navate di uno dei luoghi più cari alla tradizione iniziatica occidentale<sup>94</sup> come la Basilica di San Miniato al Monte di Firenze<sup>95</sup>, comprenderà bene l’esortazione di Zolla ad “ascoltare”, ancor prima che guardare, tali spazi sacri, così

91 Fulcanelli, *Il mistero delle cattedrali* (1926), tr. it. Mediterranee, Roma 1972, pp. 46 sgg.

92 Fulcanelli, *Le Dimore filosofali ...*, cit., p. 135; si veda sull’argomento, più estesamente, R. Khaitzine, *La Langue des Oiseaux. Quand ésotérisme et littérature se rencontrent*, Dervy, Paris 2011.

93 Fulcanelli [?], *Finis Gloriae Mundi* (1988), tr. it. Mediterranee, Roma 2007, p. 48.

94 Si veda, per es., M. Hedsel, *L’iniziato. Un viaggio alla ricerca della verità nascosta negli antichi misteri* (1998), tr. it. Mondadori, Milano 1999, *passim*.

95 Sulla simbologia della Basilica di San Miniato al Monte, si vedano F. Gettings, *The Secret Zodiac - The Hidden Art in Mediaeval Astrology*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London/New York, NY 1987; Id., “The nave zodiac of San Miniato al Monte”, in: “The Mercury Star Journal”, Vol. 4, N. 2, 1978; Id., *The Secrets of San Miniato al Monte - The Christian mysteries of the nave zodiac - I misteri di San Miniato al Monte - Il significato dello zodiaco della navata - Les Secrets de San Miniato al Monte - Les mystères chrétiens du zodiaque de la nef - Das Geheimnis von San Miniato al Monte - Die christlichen Mysterien des Hauptschiff Zodiaks*, Arti Grafiche Il Torchio, Firenze 1978; F. Guerrieri, “San Miniato al Monte, la basilica dell’“*urbs perfecta*”, in: Id. e R. Manetti (a cura di), *Dieci secoli per la Basilica di San Miniato al Monte. Catalogo della mostra, 26 maggio-14 giugno 2007, Galleria “Pio Fedi”, Firenze*, Polistampa, Firenze 2007, pp. 11-28; R. Manetti, *Le Porte Celesti. Segreti dell’architettura sacra*, Aletheia, Firenze 1999; Id., *S. Miniato al Monte: La Geometria Mistica. Estratto dal volume “Le Porte Celesti” di Renzo Manetti*, Aletheia, Firenze 1999; Id., *Il segreto di San Miniato*, Edizioni Polistampa, Firenze 2006; Id., “Simboli e geometria sacra nella Basilica di San Miniato a Firenze”, in F. Guerrieri e R. Manetti, *Dieci secoli per la Basilica di San Miniato al Monte*, cit., p. 29-47; e Id., “Iconologia, le ‘Regole’ dell’armonia”, in: F. Guerrieri e R. Manetti, *op. cit.*, pp. 132-138. Sono riconoscente a M.F. per avermi dischiuso, ormai molti anni fa, il “libro di pietra” di San Miniato al Monte.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (III), R. Bernardini

“come vanno ascoltate le silenziose facce dei Maori e d'altri, tatuate di consimili motivi. Rappresentano l'urlo primordiale, il Verbo creatore, il vagito del cosmo. Stanno cioè dicendo: la realtà è in ultima analisi ondulatoria, ogni cosa si definisce dalla sua vibrazione specifica, dal suo ritmo animatore; l'essenza delle cose è la loro musica: il musicista, specie di tamburino, la coglie e la riproduce, dunque tutto nasce, ha origine dal suono ed è, in ultima analisi, timbro e ritmo.”<sup>96</sup>

### Conclusione

Zolla fu, come Jung, “un intellettuale di diaspora, in un tempo al quale aveva sentito di appartenere solo per certe affinità di mente e di cuore con spiriti come il suo, attratti dagli antipodi, vetta e abisso, roccia e onda”<sup>97</sup>. Un più attento esame, rispetto a quanto proposto in queste brevi pagine, del contributo di Jung e di Zolla, rispettivamente, ai progetti di Eranos e dell'ITAS consentirebbe certamente di mettere in luce, tra il pensiero dei due studiosi, analogie e comunanze, oltre certa-

mente a diversità e distanze. Chi scrive coltiva comunque l'idea che, se mai si fossero conosciuti di persona, la loro relazione sarebbe stata, probabilmente, quella di “uomini [...] intimi e affini, indipendentemente [dall'essersi] incontrati di persona [...], di aver navigato nei [rispettivi] scritti [...] o, ancora, per [essersi] conosciuti quali speciali fratelli d'anima, incomparabilmente più amici che amici di carne”<sup>98</sup>.

Se vi è un aspetto che avrebbe avvicinato i due studiosi, questo potrebbe forse essere ritrovato nel comune proposito, usando le parole di Hervè Cavallera,

“di offrire, in un tempo consumato dalla velocità, un discorso sapienziale che [Zolla], nella sua vastissima cultura, àncora alla tradizione occidentale sia a quella orientale, da lui rielaborate in un itinerario intellettuale personalissimo [...]. Da questo punto di vista, il contributo di Zolla è quello di rappresentare la voce di una sapienza imperitura, celata dalle frenesie del mondo contemporaneo, ma a tratti riaffiorante, e con forza, per coloro che sappiano intenderla e coglierla.”<sup>99</sup>

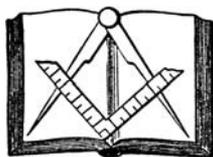
96 Si veda un parallelismo con l'*I Ching*, il millenario testo oracolare cinese, dove il sessantesimo esagramma, *Zhong Fu*, è tradotto come “Sincerità interiore”, “Veracità intrinseca” (R. Wilhelm) o, alternativamente, “Conformare il centro” (R. Ritsema e A.S. Sabbadini). Il testo è prodotto dal mutamento della terza linea, dallo *yin* allo *yang*, che esprime “il continuo avvicinarsi fra il battito del tamburo, il pianto e il canto [...]”. L'esagramma significa che lo spazio interiore, aperto all'interno, sta subendo un mutamento e vedrà alternarsi l'apertura alla chiusura” (M. Hedsel, *op. cit.*, p. 397).

97 G. Marchianò, *op. cit.*, p. 98.

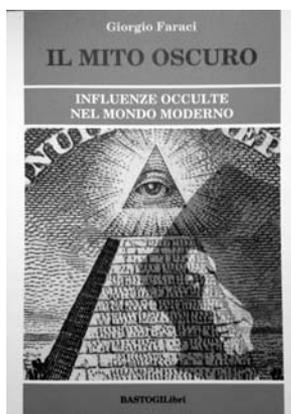
98 *Ibidem*.

99 H.A. Cavallera, “La fondazione del discorso sapienziale in Elémire Zolla”, in: “Viátor”, Vol. 9, 2005-2006, p. 61.





## Segnalazioni editoriali



**GIORGIO FARACI**

*Il mito oscuro. Influenze occulte nel mondo moderno.*  
Bastogi Libri, Roma, 2014, pp. 169, € 20,00

L'Autore, partendo dalla distinzione del significato del Mito nell'antichità classica e nel mondo moderno (legato il primo alle influenze di forze occulte superiori e il secondo a quelle umane), procede alla ricostruzione delle varie esperienze iniziatiche che confluiscono in massima parte nella Massoneria moderna.

Si tratta di un ampio percorso che, partendo dalla Tradizione ermetica, traccia i vari profili delle scuole esoteriche, dai Fedeli d'Amore ai Templari, dai Rosa Croce ai Superiori Incogniti, dagli Illuminati di Baviera ai Maestri Massoni.

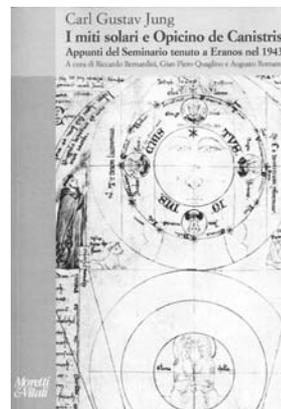
A conclusione del lavoro, l'autore si sofferma sull'ipotesi di un Centro Supremo come presunta guida occulta della società, condotta da una élite politica ed economica.

**CARL GUSTAV JUNG**

*I miti solari e Opicino de Canistris. Appunti del Seminario tenuto a Eranos nel 1943.*

A cura di Riccardo Bernardini, Gian Piero Quaglini e Augusto Romano

Moretti & Vitali, Milano, 2014, pp. 161, € 18,00



Nel 1943, in occasione del Convegno di Eranos su *Le religioni del Sole nel Mediterraneo*, Carl Gustav Jung tenne un seminario “estemporaneo” su *I miti solari e Opicino de Canistris*. Questo libro, sulla base di una minuziosa ricerca documentale in fondi archivistici ed epistolari, presenta per la prima volta, in versione integrale, tutto ciò che di quel seminario è stato possibile reperire. Da un lato, gli appunti presi da due sue allieve, Alwine von Keller e Rivkah Schärf Kluger, dall’altro, la traccia che Jung stesso aveva preparato per il suo intervento. Al di là dei miti solari, un tema che attraversa l’opera junghiana da *Simboli della trasformazione* (1912) in poi, è l’attenzione di Jung per Opicino de Canistris (1296-1352 ca.) sacerdote e cartografo pavese, a rappresentare un motivo di interesse del tutto particolare. Jung interpreta le “mappe del mondo” realizzate da Opicino come dei mandala, segnati però da una mancata integrazione dell’Ombra, quel principio oscuro irredento e forse, in fondo, irredimibile dell’animo umano.

Questo libro è, al di là di tutto, anche una speciale occasione per assistere, quasi in “presa diretta”, al lavoro creativo di Jung a Eranos, al fertile dialogo con altri studiosi e, più in generale, all’avvincente e quasi “magica” atmosfera dei simposi di Ascona, permettendoci di comprendere meglio quanto alcuni suoi allievi ricordavano a questo proposito: “Furono gli insegnamenti di psicologia più toccanti e brillanti che avessimo mai ricevuto”.

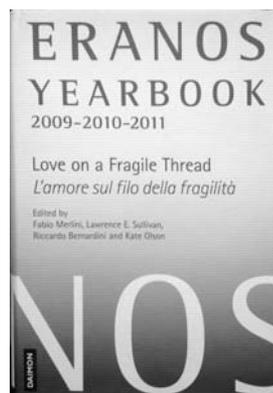
**A CURA DI FABIO MERLINI, LAWRENCE E. SULLIVAN, RICCARDO BERNARDINI, KATE OLSON**

*ERANOS Yearbook 2009-2010-2011*

*Love on a Fragile Thread. L'amore sul filo della fragilità*

Presentazioni del Convegno di Eranos 2011, dei Dialoghi del Fetzer Institute a Eranos del 2008-2011 e delle Eranos-Jung Lectures del 2010-2011, Eranos, Monte Verità e Teatro San Martino, Ascona, Svizzera

Daimon Verlag, Einsiedeln (Switzerland), 2012, pp. 818



1/2015  
**HIRAM**



Il settantesimo volume di *Eranos Yearbook* offre al pubblico i risultati del lavoro degli ultimi tre anni alla Eranos Foundation (2009-2011). Il testo riunisce le conferenze organizzate nel 2011 sul tema *About Fragility in the Contemporary World*, insieme alle letture svolte in occasione del ciclo di seminari “Eranos Jung Lectures” del 2010-2011 per commemorare l’anniversario del cinquantesimo anno dalla morte di Carl Gustav Jung.

Questa pubblicazione assume un significato particolare perché segna il consolidamento della collaborazione con il Fetzer Institute, di cui si presentano i manoscritti dei “Dialogues on the Power of Love”, svoltisi a Eranos tra il 2008 e il 2011.

Il progetto segue le tracce del modello originale di Eranos, soprattutto per quanto riguarda il dialogo, nel tentativo di comprendere e approfondire temi cruciali per il mondo contemporaneo.



**DANIELA UMILIATA**

*Iniziazione e individuazione. Simboli, miti, riti.*

Ananke, Torino, 2013, pp. 103, € 15,0

Quali possono essere gli intrecci tra un cammino iniziatico e il processo di individuazione? Compiere un rito iniziatico può essere considerato un momento individuativo?

L’iniziazione è tematica di massima importanza all’interno del discorso del rito; l’individuazione, junglianamente intesa, è un processo di differenziazione volto allo sviluppo della personalità individuale e alla realizzazione del proprio Sé.

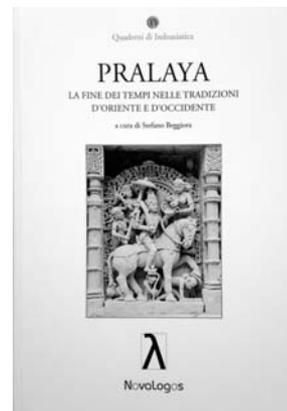
Sono proprio i principi della teoria di Carl G. Jung a fornire una chiave di lettura per l’intero *corpus* dei miti e dei riti, le cui radici sono rintracciabili in un’area originaria che appartiene da sempre all’umanità tutta e al singolo individuo. Come esempio di un cammino iniziatico viene usato quello che ancora attualmente si svolge all’interno della Massoneria, perché tra le organizzazioni iniziatiche è l’unico movimento che presenta una certa coerenza ideologica e che ha già una storia.

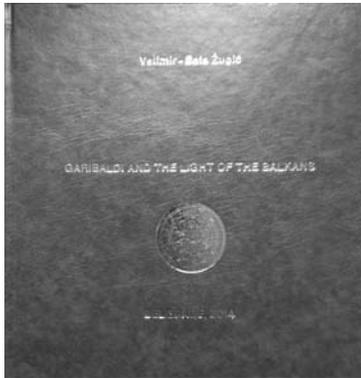


**A CURA DI STEFANO BEGGIORA**

*Pralaya. La fine dei tempi nelle tradizioni d'Oriente e d'Occidente.*  
Novalogos Edizioni, Quaderni di Indoasiatica, Venezia, 2014,  
pp. 501, € 32,00

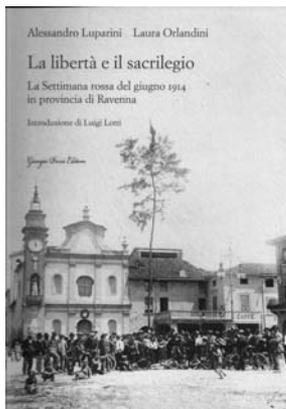
Le grandi civiltà, sia quelle scomparse sia quelle ancora viventi, da tempo immemorabile hanno tramandato, con tradizioni scritte od orali, numerose e complesse ipotesi sulla conclusione dell'attuale società umana. In queste credenze e teorie, la stessa concezione del tempo comporta la necessità di una conclusione del ciclo umano, dato che questo stesso aveva avuto un inizio registrato nelle memorie mitiche della cosmogonia. Concepita come fine dei tempi o di un mondo, come un diluvio di fiamme o di piogge, come una guerra finale con la ricomparsa degli eroi del passato o sotto altre forme, questa conclusione è descritta alla stregua di un drammatico avvenimento. Una lunga, inquietante sequela di segni dei tempi anticipano la catastrofe finale che solamente gli spiriti più eletti, profeti, santi, veggenti, sanno correttamente interpretare. Al contrario i "malvagi" sono portati ad apprezzare tutte le ingiustizie, le violenze e le anomalie, considerandole come ineluttabile miglioramento delle condizioni della vita umana, facendosi così complici dell'ignoranza, dell'iniquità e della matta bestialità che scateneranno la fine. Gli studiosi che si sono dedicati alla ricerca in quest'ambito, con fonti nelle lingue più diverse, distinte metodologie scientifiche e prospettive critiche differenti, hanno fornito un panorama a tutto tondo della posizione delle civiltà nei confronti del futuro dell'umanità. Questo tema, dovuto al clima di insicurezza e inquietudine che pervade il mondo intero, foriero di temuti accadimenti infausti o di speranze messianiche, minacciato da irrazionali allarmismi che la tecnologia attuale diffonde, è di grandissima attualità.



**VELIMIR - BATA ŽUGIĆ**

*World Garibaldi Conference in New York*  
Belgrado, 2013

La presente pubblicazione costituisce un resoconto della “World Conference of Garibaldi Lodges” che si è svolta a New York il 5 ottobre 2012, ove il fr. Bata Žugić era il rappresentante della Loggia “Light of the Balkans - Garibaldi” e della Gran Loggia di Serbia.

**ALESSANDRO LUPARINI, LAURA ORLANDINI**

*La libertà e il sacrilegio. La Settimana rossa del giugno 1914 in provincia di Ravenna.*

Introduzione di Luigi Lotti.

Giorgio Pozzi Editore, Ravenna, 2014, pp. 150, € 15,00

Nel centenario della Settimana rossa, il libro ripercorre le vicende di quei moti in provincia di Ravenna in cui per pochi giorni concitati parve che lo sciopero generale di protesta per i fatti di Ancona del 7 giugno 1914 potesse davvero trasformarsi in un grande sovvertimento rivoluzionario. Fu un'illusione, coltivata insieme da tutti i partiti “sovversivi” (repubblicani, socialisti, anarchici, mazziniani intransigenti), destinata a svanire con lo scoppio della Grande Guerra e con la frattura interventista che divise drammaticamente le forze di sinistra.

La seconda parte del volume affronta il tema, fino ad ora trascurato dalla storiografia, della reazione del mondo cattolico dinanzi a quel moto popolare che ebbe fortissimi connotati anticlericali e iconoclastici: uno sguardo sulla Settimana Rossa dalla parte di chi la subì, vivendola non già come una manifestazione di libertà e di emancipazione ma come un movimento sacrilego e sconsiderato.

Completa il tutto una ricca appendice iconografica, con la riproduzione di fotografie e di documenti dell'epoca.

Completa il tutto una ricca appendice iconografica, con la riproduzione di fotografie e di documenti dell'epoca.



**MAURIZIO MARIANI, VITO RONCHI**

*Il sangue dei Fratelli*

Prefazione di Stefano Bisi. Postfazione di Gustavo Raffi  
SBC Edizioni, Perugia - Ravenna, 2014, pp. 174, € 14,00

Italia. 26 ottobre 1925. Poche settimane prima della promulgazione delle leggi “liberticide” che metteranno al bando la Massoneria e le altre libere associazioni che potrebbero essere di ostacolo alla dittatura del Duce.

Gli eventi si svolgono in una non specificata e immaginaria città dell’Emilia, nella quale le camicie nere si stanno definitivamente impadronendo del potere e imponendo con forza il proprio volere.

Una squadraccia fascista irrompe nella locale casa massonica, devastandone il Tempio e cercando di impossessarsi della lista degli aderenti all’Ordine. E sarà proprio nei locali della Loggia che, il giorno successivo, verranno ritrovati i cadaveri di due camicie nere.

Ad occuparsi delle indagini è l’integerrimo Commissario di Polizia Italo Neri e i suoi due colleghi: il disincantato veterano Pietro Gualandi e il giovane ed entusiasta Nicola Arturo.

In un clima arroventato dalla lotta tra le diverse anime del Partito Fascista, i tre poliziotti si ritrovano così immersi in un complicato scenario in cui si intrecciano politica, interessi personali e malaffare e dove non sempre le cose e le persone sono come appaiono in superficie.



**SARA SAMORÌ**

*Il senso della Repubblica. La tigre e il serpente verde. Trame associative nell’Italia radicale e nella New York della Tammany Hall. Il caso Maroncelli (1833-1890).*

Franco Angeli, Milano, 2014, pp. 220, € 15,00

Il percorso di andata e ritorno di Piero Maroncelli, in America (da vivo) e poi a casa (da morto) cinquantatré anni più tardi, è davvero straordinario. Si tratta di un’occasione per analizzare due grandi fratture, consumatesi in Italia e negli

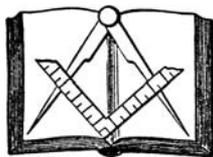




Stati Uniti durante questo lungo periodo: nel primo caso, il passaggio dal Risorgimento degli esuli a quello della prima, aurorale emigrazione transoceanica, a paese unificato; nel secondo, l'itinerario dalla cultura fortemente spiritualista del primo Ottocento al pragmatismo successivo alla guerra di Secessione, con i suoi effetti sulla politica di massa e sull'organizzazione della vita collettiva.

Sara Samorì si misura con questi temi, tutt'altro che semplici, partendo dalla ricostruzione della vicenda di Maroncelli, dal fourierismo degli anni Trenta all'"Uso politico" dei suoi resti, nella New York delle parate "etniche" e della Tammany Hall. In seconda battuta, il raggio della ricerca si amplia per interessare il mondo degli esuli italiani in America e le reti transatlantiche fra Ottocento e Novecento. In questo caso, il lavoro è soprattutto di rilettura della bibliografia e di presentazione di alcune interessanti fonti a stampa: un contributo che segna una traccia per ulteriori, potenziali cantieri di scavo. Sul "caso" Maroncelli, invece, lo schema sembra più maturo. Le dinamiche che portano, nell'estate del 1886, alla grande operazione di rimpatrio dei resti dell'"eroe" dello Spielberg, infatti, costituiscono un esempio affascinante dell'intreccio fra interessi politici e investimenti simbolici operanti nel Nuovo e nel Vecchio Continente.

Dalla *Prefazione* di Roberto Balzani



## Recensioni

**CLAUDIO TOLEMEO**

*Il Secondo Libro del Quadripartitum con il Commento di 'Alī Ibn Riḍwān.*

Prefazione, Traduzione e Note di Giuseppe Bezza, Agorà & Co., (Collana: Il Sole e l'Altre Stelle, 1), Lugano 2014, pp. 202, € 35,00

di Antonio C. D. Panaino



La comunità scientifica deve alla preziosissima penna di Giuseppe Bezza, uno dei più acuti e originali interpreti del linguaggio apotelesmatico degli antichi, una nuovissima e sicuramente indispensabile traduzione commentata del secondo volume della *Tetrábiblos* tolemaica. L'importanza di questa impresa editoriale risulta ancor più significativa, poiché essa si affianca ad una serie di studi ed edizioni di testi astrologici curati nel corso degli anni dal Bezza, come, in particolare, quella del primo volume del *Quadripartito* (Milano 1990, 1992 [seconda edizione rivista]), che ci fanno apprezzare la straordinaria competenza di questo studioso prematuramente scomparso nel 2014. Si deve perciò rendere oltremodo merito ai familiari, agli amici ed ai più stretti collaboratori, di aver reso possibile la redazione finale di questo complesso lavoro. Ringraziamo, inoltre, Ornella Pompeo Faracovi, che ha degnamente inaugurato con la presente opera la nuova collana editoriale "Il Sole e l'Altre Stelle" della Casa Editrice Agorà, a sua volta altrettanto meritevole di pieno riconoscimento anche per l'intensa e suggestiva programmazione proposta. Tutti costoro sono infatti riusciti a raccogliere e preservare, praticamente *in puncto mortis*, i sapienti frutti di un lavoro decennale, a cui il compianto amico e sodale aveva consacrato uno studio minuzioso e accuratissimo.



Il presente libro offre alcune novità che lo rendono uno strumento pregevolissimo tanto per l'antichista come per lo studioso del Rinascimento, quanto per l'orientalista, giacché il Bezza, vero e profondo conoscitore dell'arte astrologica tardo-antica e medievale, ha scelto di accompagnare la traduzione italiana del testo greco con quella della versione latina del *Commentario* di 'Alī Ibn Riḏwān. Come sinteticamente ricorda lo stesso Bezza nella sua *Prefazione* (pp. 1-6), l'Occidente, almeno sino alla riscoperta umanistica della Classicità, prese a ignorare la lingua greca e pertanto la sua conoscenza dell'astronomia e dell'astrologia antiche dovette inevitabilmente passare attraverso la mediazione arabo-islamica. In breve, la versione araba di 'Alī Ibn Riḏwān vissuto tra X e XI secolo (988-1068), l'ultima di una serie di traduzioni della *Tetrábiblos* iniziate già nel IX secolo con la parafrasi (in realtà condotta sul testo medio-persiano) di Abū Ḥafṣ 'Umar b. Farruxān al-Ṭabarī, nell'anno 812, seguita poi dalla versione integrale di Ibrāhīm b. al-Ṣalt, corretta da Ḥunayn b. Isḥāq (809-873) e da altre ancora, ebbe un'importanza straordinaria. Giustamente Bezza sottolinea come, nonostante 'Alī Ibn Riḏwān avesse cercato di aumentare il pregio del suo lavoro affermandone l'assoluta indipendenza da qualsiasi altra traduzione, esso in ogni caso rifletteva l'esito finale di una ormai consolidata tradizione di impegno scientifico, caratteristica che ne fece un testo di sicuro riferimento.

La presente edizione curata da Bezza ci offre, quindi, in versione italiana, oltre alla traduzione dell'originale greco, anche quella del testo latino del *Commento* arabo prodotto da 'Alī Ibn Riḏwān nella versione di Platone di Tivoli completata con l'assistenza di Abraham bar Ḥiyya nel 1138. La traduzione del *Quadripartito* arabo circolava anche in una volgarizzazione castigliana, che fu a sua volta tradotta da Egidio de' Tebaldi verso la metà del XIII secolo. Nel 1493, a Venezia, furono pubblicate di seguito la traduzione latina della versione araba di 'Alī Ibn Riḏwān, prima nella versione di Platone, poi nella versione di Egidio; l'opera veniva, quindi, conclusa dalla versione latina del *Commento* arabo dello stesso 'Alī Ibn Riḏwān, curata, come abbiamo visto, da Platone di Tivoli (*Liber quadripartiti Ptholemei, idest quatuor tractatum, in radicanti discretionem per stellas de futuris et in hoc mundo constructionis et destructionis contingentibus cum commento Haly Heben Rodan*, Venetiis per Bonetum Locatellum, impensis nobilis Octaviani Scoti civis Modoetiensis, 1493). Ha fatto molto bene Bezza a sottolineare come la versione latina di tale *Commento* rifletta, secondo il parere autorevolissimo di F. Rosenthal (*The Classical Heritage in Islam*, Berkeley - Los Angeles 1975), in modo assai puntuale ed affidabile l'originale arabo di 'Alī Ibn Riḏwān. Di fatto, nell'edizione attuale, il lettore potrà concentrarsi su di una pregevole versione italiana del testo greco, accompagnata da quella del *Commento* arabo, in modo così da apprezzare anche la condizione di lavoro dello studioso medievale (che poteva giovare ovviamente solo dei manoscritti a lui disponibili) e rinascimentale (ma, in questo caso, anche dell'au-



silio delle prime opere a stampa). La stragrande maggioranza di costoro, di fatto, poteva misurarsi solo con la traduzione latina della versione araba della *Vorlage* greca e con la traduzione latina del *Commento* arabo. A ulteriore merito di Bezza dobbiamo sottolineare come egli abbia sempre cercato di riscontrare e correggere refusi e incertezze presenti nell'edizione veneziana a stampa con l'ausilio dei manoscritti latini (BN.lat.7305; BN.lat.7432) del celebre medico-astrologo zurighese Conrad Heingarter.

L'opera presenta i 13 capitoli del secondo volume della *Tetrábiblos*, il cui testo è interframezzato, passo dopo passo, da quello del *Commentario* di 'Alī Ibn Riḍwān, offerto in modo ben distinguibile in un corpo minore rientrato. Ogni capitolo è infine seguito da un'ulteriore *Nota*, che costituisce l'altrettanto rimarchevole *Commentario* del Bezza, che non mancherà di mostrare col tempo tutta la sua autorevolezza. Pregevoli le tre *Appendici* finali, la prima [A] dedicata ad una serie di giudizi estratti da manoscritti astrologici bizantini (pp. 155-164), la seconda [B] ad un florilegio di giudizi mutuati da autori diversi (pp. 165-177), la terza [C] ad una traduzione della *Tabulae* di Johannes von Schröter, pubblicate a Vienna nel 1551 (pp. 179-188). Il volume si conclude con un *Indice dei nomi* (pp. 189-191) e con una *Bibliografia* (pp. 193-201), ove sono ben distinte le fonti primarie, i manoscritti e la letteratura secondaria.

Nel concludere questa recensione sento di dover esprimere tutto il mio più profondo rammarico per la perdita di un amico e di uno studioso così capace e sensibile. Mi auguro che i suoi molti inediti possano col tempo trovare la giusta collocazione ad onore della scienza e dell'arte che il compianto Giuseppe Bezza ha così meritevolmente servito nella sua vita. Mi preme inoltre sottolineare come Bezza sia stato uno dei pochissimi studiosi a dare importanza estrema ai metodi apotelesmatici impiegati dagli astrologi, per cui l'attenzione da lui posta sulle technicalità da impiegarsi all'atto di "erigere" un tema natale, come egli soleva dire, o anche un normale oroscopo, meritavano una cura che raramente aveva trovato indagatori così puntuali. Inoltre, per Bezza l'astrologia era effettivamente un'arte esoterica, quasi una sorta di dimensione iniziatica, alla quale si era dedicato con profonda adesione, ottenendo stima, ammirazione e riconoscimento nel mondo accademico, ove tale interesse avrebbe potuto apparire non solo bizzarro, ma addirittura sospetto. Ricordo ancora una lontana discussione concernente la preparazione spirituale che l'astrologo avrebbe dovuto assumere al momento di principiare un suo lavoro apotelesmatico. In tale frangente, egli ricordava come l'astrologo antico, che non fosse un ciarlatano, avrebbe dovuto prepararsi adeguatamente, in senso innanzitutto spirituale, poiché il suo compito aveva una natura fortemente esoterica, visto che egli avrebbe cercato di inoltrarsi in un dominio in cui la visione e la conseguente lettura dei dati andava ben oltre la semplice determinazione delle posizioni degli astri.



**JAN A. M. SNOEK**

*Initiating Women into Freemasonry. The Adoption Rite.*

Aries Book Series. Texts and Studies in Western Esotericism 13, Brill, Leiden – Boston 2012, pp. 550, € 173,00

di Antonio C. D. Panaino

Jan Snoek è uno studioso olandese, formatosi all'Università di Leiden e della quale è oggi professore emerito, ma è stato strettamente legato a diversi centri di ricerca, in particolare presso l'Ateneo di Heidelberg, ove peraltro ho avuto la felice opportunità di incontrarlo per la prima volta alcuni anni or sono in occasione di un importante convegno internazionale riguardante la ritualità zoroastriana (vedi *Zoroastrian Rituals in Context*, ed. by M. Stausberg, Brill, Leiden 2004). Snoek è certamente uno degli specialisti più affermati in campo storico-religioso ad aver concentrato una particolare attenzione scientifica all'analisi e all'interpretazione della mentalità e della prassi rituale antica e moderna nel contesto di un rigoroso studio storico e antropologico. Molto interesse suscitò, ad esempio, la sua monografia, basata sulla tesi di dottorato, dedicata al tema dell'iniziazione (*Initiations: a Methodological Approach to the Application of Classification and Definition Theory in the Study of Rituals*, Pijnacker [Leiden, Rijksuniv., Diss.] 1987), purtroppo oggi quasi introvabile, e di cui si raccomanderebbe una ristampa, magari aggiornata. Snoek unisce la professionalità metodologica dello studioso di professione ad una conoscenza diretta, realmente iniziatica, del circuito massonico, e quindi il recente contributo che ci accingiamo a presentare appare di estrema rilevanza. Troppo spesso si tratta la questione dell'iniziazione femminile, in particolare quella massonica, in modo inadeguato, e come segnala lo stesso autore sulla scorta di preconcetti o di una conoscenza dei fatti storici alquanto riduttiva, se non addirittura insufficientemente documentata. Precisiamo come l'analisi molto rigorosa delle fonti e dei documenti proposta in questo volume non ha alcuna propensione propagandistica, né si interessa di questioni prettamente protocollari inerenti al contemporaneo circuito moderno, ovvero non è mossa da intenti polemici o interni. Lo studio pertanto deve essere preso proprio per il suo contributo alto, che finalmente viene a descrivere in modo puntuale i fatti e a ricostruire situazioni, dalle più remote notizie sino ad oggi, con un'attenzione particolare per la ritualità femminile ed in particolare per il cosiddetto "Rito di Adozione", dove l'*adozione* (ingl. *adoption*) deve essere intesa come "iniziazione" (*initiation*; p. 4), e non come eventuale assunzione di subalternità rispetto ad un'autorità paterna che concede un eventuale diritto. Solo in una fase posteriore, il termine "Adozione" sarebbe venuto a designare



strettamente il nome distintivo di un rito vero e proprio (p. 380). Tale rito, come ha fatto ben presente Snoek (p. 380), non sarebbe stato creato *ad hoc* per tacitare le donne, ma riposerebbe su di una tradizione molto più antica, legata ad un particolare ramo massonico, quello degli Harodim, che lo avrebbero creato ben prima del '700. Il testo peraltro ha anche il merito di arrivare sino ai periodi più recenti, analizzando la creazione nel 1945, della "Union Féminine Maçonnique de France", che non fu altro che la prima denominazione della successiva Grande Loge Féminine de France (1952), di fatto e sotto ogni profilo la prima e più prestigiosa Obbedienza libero-muratoria femminile nel mondo.

L'indagine di Snoek è molto preziosa in quanto offre uno sguardo d'insieme molto più sfumato rispetto alla percezione della complessità storica della Massoneria delle origini che le più consuete rappresentazioni tendono a indicare. Il tutto senza ricorsi a fantasiose e improbabili ancestrali derivazioni, ammantate di mistero, di zolfo e di cavalleria. Infatti, dobbiamo prendere atto che già verso la fine del XVI secolo le Logge di Edimburgo e di Kilwinning disputassero su quale delle due fosse la più antica. Secondo Snoek, il termine *Freemason* non sarebbe altro che l'abbreviazione di *Freestone Mason*, cioè si tratterebbe di una denominazione tecnica di colui che sarebbe stato così bravo da saper lavorare la pietra di più elevata qualità, quella detta *Freestone*, che poteva essere usata per le sculture e che inevitabilmente doveva risultare anche la più costosa. La comunità di tali raffinati artigiani si sarebbe perciò distinta per la formazione di ancor più elevati professionisti, denominati architetti. La presenza di prassi effettivamente massoniche presso le logge scozzesi si evincerebbe allora dagli statuti firmati da William Schaw, Master of Works del Re di Scozia, mentre l'esistenza di una "London Company of Masons", alle cui attività si possono storicamente ricondurre anche le 4 logge che si incontrarono nei primi decenni del 1700 per poi dar vita alla Gran Loggia d'Inghilterra, conferma che la prassi dell'*Acception*, era già esistente. Quando la ricostruzione di Londra dopo il grande incendio del 1666 cessò di attirare quella importante massa di artigiani e operai che aveva richiamato da diverse regioni, anche le Logge di fatto ancora operative che vi si erano radicate, si sarebbero trovate in seria difficoltà. In tale frangente di estremo disagio economico-sociale, i due gentiluomini Théophilus Désaguiliers e James Anderson avrebbero agito per riorganizzare e risollevarle, su nuove basi, le antiche logge, le quali però, tra gli anni 1715 e 1725, si sarebbero affrancate dalla sovranità della "London Company of Masons", creando la prima Grand Lodge. Le coordinate su cui tale rifondazione avveniva sono ben note, ma è bene ribadire il più significativo ruolo affidato ora ai membri non professionisti, ed al ruolo proprio di una sociabilità volta a creare uno spazio libero dopo lotte politiche e interreligiose di particolare asprezza. Questo circuito sarebbe stato



quello dei “Moderns”, che avevano rotto i legami con le tradizioni scozzesi e probabilmente anche irlandesi, esistenti già nel XVI secolo. Tali *Freemasons* appartenenti spesso anche a strati sociali più bassi, ma che avevano agito in un circuito operativo che era stato altrettanto significativamente attratto dalla ricostruzione di Londra, sarebbero entrati presto in conflitto con i “Moderns”, i cui rituali innovativi e le cui modalità apparivano del tutto differenti e incomprensibili per coloro che di fatto erano rimasti degli “Antients”. Snoek non manca di sottolineare la presenza di una terza componente massonica inglese, quella degli Harodim, quella dell’antica York Lodge e infine la “Grand Lodge of All England”, basata a York. Per cui alle origini il *puzzle* vede non meno di 5 diversi circuiti: i “Moderns”, gli “Antients” (che alla fine mescoleranno i loro riti e le loro tradizioni con i primi), e le altre quattro organizzazioni massoniche le cui origini non possono necessariamente essere ricondotte ad un unico filone, anche se la documentazione ad esse pertinente appare troppo sfuggente. Allo stesso modo, Snoek pone il problema della diffusione della massoneria, ricordando che non solo i “Moderns” avrebbero esportato la propria tradizione, ma che, probabilmente con un certo anticipo, ciò era già avvenuto con i Giacobiti in Francia e addirittura con gli Harodim. E’ in questo contesto che il club maschile, almeno nella sua varietà moderna, inizia a fare i conti anche con le donne e che, a partire dal 1744, si profila in modo sempre più pressante la presenza femminile, in quelle logge che divennero appunto “d’Adozione”. In modo molto sottile Snoek fa notare che, per quanto la professione di scalpellino fosse eminentemente maschile, non mancano testimonianze precedenti le *Costituzioni* di Anderson sulla presenza femminile. Che cosa allora sarebbe successo? La creazione di un sodalizio per gentiluomini, anche se ispirato ad una tradizione operativa, in una società sostanzialmente sessista ed abituata alla presenza di club chiusi e distinti per sesso, avrebbe introdotto la novità dell’esclusione femminile, che, d’altro canto, vietata inizialmente, viene riproposta in modo più o meno ininterrotto in Francia e non solo attraverso una complessità di riti, cerimoniali e organizzazioni, la cui storia, sia in chiave organizzativa, sia in chiave esoterica viene ampiamente analizzata dall’autore. Snoek infatti nel Capitolo 2, presenta la situazione iniziale e le prime logge femminili, nel Capitolo 3 (*The Contents of the Adoption Rite*) entra direttamente nel merito della ritualità dei tre gradi del Rito di Adozione; il Capitolo 4 (*The Roots of the Tradition*) ritorna sullo scenario storico e parte dalle condizioni che negli anni intorno al 1744 rendono nuovamente possibile l’iniziazione massonica femminile, in cui un ruolo importante sarebbe stato però assunto dal filone degli Harodim, che avrebbero incominciato ad ammettere le donne. I Capitoli 5 (*The Documents in context: the Eighteenth Century*) 6 (*The Documents in context: the Nineteenth Century*) e 7 (*The Documents in context: the Twentieth Century*) offrono un re-



pertorio straordinario di fatti e interpretazioni concernenti l'evoluzione del problema e le sue diverse e talora contrastanti soluzioni. Il Cap. 8 (*The Different Families of Rituals*) entra nel merito dei molteplici filoni rituali praticati nei riti di Adozione, che vengono raggruppati per famiglie secondo criteri filologici, storici e comparativi. Il Capitolo 9 (*The Development of the Rituals*) studia i cambiamenti cerimoniali non solo in un'ottica interna alla storia della Massoneria, ma si pone anche dei problemi più ampi sul piano metodologico, in quanto entra nel merito della questione del cosiddetto "transfer of ritual". Di fatto (p. 386) si conclude che anche in questo contesto, cambiamenti avvenuti nel contesto storico causano mutamenti nelle tradizioni rituali, in modo da potersi adattare a nuove situazioni.

Sei Appendici (Appendix A: *Table of the Adoption Rite Rituals, Ordered by Code*. Appendix B: *Descriptions of all 18th Century Adoption Rituals in French, mentioned in this book*. Appendix C: *The Adoption Ritual 'Grand Orient' Family (ADO1744)*. Appendix D: *The Possibly Oldest Ms of an Adoption Ritual of the 'Clermont' Family [BN Baylot FM<sup>4</sup> 7, ADO1753]*. Appendix E: *Ms of an Adoption Ritual of the 'Brunswick' Family [Ugle YFR.828.Mac, ADO1770]*. Appendix F: *Definition of the Traditions/Families of the Adoption Rite Rituals*) arricchiscono questo straordinario lavoro. Una bibliografia finale ed un apparato di preziose illustrazioni rendono il presente volume uno strumento di straordinaria importanza per la storiografia massonica, ancor più significativo proprio per il rigore con cui una materia oltremodo tabuizzata è stata rigorosamente viscerata e presentata.

Come già si era precisato, la presente monografia non si perde in questioni polemiche "interne" di regolarità e/o di irregolarità, né vuole aprire o chiudere polemiche storiche più o meno insanabili. Si tratta piuttosto di un contributo storico e scientifico, che porta molta chiarezza sullo stato dei fatti e che invita ciascuno a mantenere alto il rispetto per le diversità delle storie e dei percorsi, la cui dignità, anche per la particolare raffinatezza delle forme simboliche e cerimoniali adottate e sviluppate, appare straordinariamente profonda. In conclusione mi sembra utile ricordare che una successiva rielaborazione francese del testo, a cura dello stesso autore, è apparsa come *Le Rite d'adoption et l'initiation des femmes en franc-maçonnerie des Lumières à nos jours*, Dervy, Paris, 2013, 642 pp. Segnaliamo che dello stesso autore, insieme al Prof. Hernrik Bogdan è recentemente apparso anche un eccellente *Handbook of Freemasonry* (Brill Handbooks on contemporary religion, vol. 8), Brill, Leiden - Boston, 2014, pp. 669), di cui diamo ampia notizia in questo stesso numero di *Hiram*.

Per quanto concerne, infine, il tema della presenza delle donne, domanda che spesso ci viene rivolta in tutte le occasioni pubbliche, credo personalmente, anche se di ciò non tratta strettamente il volume in questione, che sia ormai ridondante ripe-



tere che il popolo della ragione, del dubbio, della ricerca della verità, sia solo vincolato ad una regola antica (ma non antichissima), la quale dovrebbe essere rispettata, in pratica, solo per ragioni di opportunismo diplomatico. Quanti conoscono chi scrive, ben sanno che egli non è favorevole in linea di principio alla muratoria mista (pur avendone massimo rispetto), mentre ha particolare apprezzamento per le organizzazioni completamente femminili, che trovo, nella loro piena e sovrana autonomia, meritevoli di maggiore attenzione. La mia posizione parte dall'assunto che, se dobbiamo realmente proporre un percorso di crescita di matrice iniziatica, e se lo facciamo usando come chiave il tema hiramitico, che si incentra proprio intorno al dramma di morte e risurrezione (ovvero in forma per così dire "osiridea"), tale aspetto mi sembra corrispondere molto di più a esigenze intime maschili, mentre il nostro cerimoniale nulla offre che sia funzionale o aderente rispettosamente alle differenze di genere (come sarebbe, ad esempio, un percorso "isiaco"). In altri e più stringati termini, attraverso la ritualità tradizionale noi proporremmo alle donne un percorso maschile, mentre, quando le donne si organizzano da sole, trovano o hanno trovato, pur partendo da una impalcatura che era stata elaborata da uomini, diverse e più originali soluzioni, non migliori in assoluto, ma certamente migliori e più consone alle proprie intime esigenze spirituali. Pertanto, non si tratta di esclusione per inferiorità o inadeguatezza, affermazione che sarebbe offensiva, inaccettabile e totalmente idiota, ma di rispetto, affinché si dia il contesto per un percorso autonomo. Nulla poi vieterebbe, basta però che ci si metta d'accordo anche sul piano internazionale, di favorire la collaborazione profana (che, a mio modestissimo avviso, non dovrebbe trovare alcuna obiezione di forma e di sostanza, essendo peraltro ampiamente praticata in molti paesi e da Gran Logge Regolari), ma anche delle ulteriori opportunità cerimoniali, aspetto però molto più delicato e sul quale non si può andare allo sbaraglio. Ma di questo spero che ne parleremo ancora e più diffusamente.



EDITED BY HENRIK BOGDAN AND JAN A. M. SNOEK

*Handbook of Freemasonry*

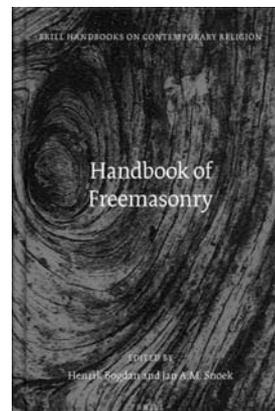
(Brill Handbooks on Contemporary Religion 8), Brill, Leiden  
– Boston 2014, pp. 669, € 207,00

di Antonio C. D. Panaino

La bibliografia internazionale sugli studi massonici si arricchisce di uno straordinario volume collettaneo curato da due famosi studiosi, Henrik Bogdan, professore associato presso il Dipartimento di Letteratura, Storia delle Idee e Religione dell'Università di Gothenburg, l'altro il professore Jan A. M. Snoek, emerito dell'Università di Leiden, del quale, peraltro, abbiamo già trattato in un'altra recensione presentata su questa stessa rubrica alle pp. 98-102. Questa pubblicazione conferma, se ancora vi fossero dei dubbi da fugare, una tendenza generale all'innalzamento del livello di attenzione dedicato negli studi accademici all'ambito libero-muratorio, che coinvolge le case editrici più prestigiose del settore, come nel caso dell'olandese Brill.

Lo *Handbook* offre una veduta estremamente ampia e circostanziata della Massoneria come soggetto di studio, proponendo un approccio estremamente ancorato al rigore documentario e senza concedere o togliere nulla ai diversi soggetti affrontati, secondo una linea di indagine scevra da apriorismi partigiani e antiscientifici o, di converso, da ostilità più o meno inconfessate. Di fatto, uno degli scopi di questo imponente saggio è proprio quello di risultare intellegibile e soprattutto scientificamente utile sia agli addetti ai lavori, sia a quegli storici che, pur non essendo esperti di vicende libero-muratorie, hanno necessità di trovare una guida affidabile e ben documentata su tale soggetto di studio. In questo senso la liberazione degli studi massonici come dominio di ricerca pienamente autonomo, sdoganato da riserve confessionali o persecutorie, ma anche riportato a quella necessaria competenza professionale, che così lo riscatta finalmente da un certo (e ampiamente praticato) diletantismo, merita una forte attenzione. Si tratta, sul piano internazionale, dello stesso fenomeno che ha visto in Italia una famosa casa editrice come Einaudi pubblicare nella celebre Serie degli Annali della Storia d'Italia (volumi 21 e 25), un primo volume sulla *Massoneria* (Torino 2008) ed un secondo sull'*Esoterismo* (Torino 2010), entrambi a cura del prof. Gian Mario Cazzaniga dell'Università di Pisa.

Ma torniamo al manuale che stiamo recensendo. Oltre ad una efficace *Introduction* (pp. 1-10), l'opera si ripartisce in cinque diverse parti, ciascuna ulteriormente suddivisa in più capitoli interni (per un totale complessivo di 31 capitoli), redatti da





singoli autori o da coppie di studiosi, che ne hanno analizzato più in dettaglio aspetti particolari:

Part 1. *Historical Perspectives* [*The History of Freemasonry*, di Jan A. M. Snoek ed H. Bogdan; *The Old Charges*, di A. Prescott; *The Origins of Freemasonry: Scotland*, di D. Stevenson; *The Origins of Freemasonry: England*, di M.D.J. Scanlan; *Freemasonry and Templarism*, di P. Mollier; *Freemasonry and the Enlightenment*, di M. Jacob e M. Crow; *Masonic Historiography*, di Ch. Porset].

Part 2. *Freemasonry and Religion* [*Freemasonry and the Catholic Church*, by J.A.F. Benimeli; *Freemasonry and the Orthodox Church*, di J.-Fr. Var; *Freemasonry and Protestantism*, di G. Liagre; *Freemasonry and Judaism*, di R.J. van Pelt; *Freemasonry and Islam*, di Th. Zarccone; *Freemasonry and Eastern Religions*, J. Hartland-Jacobs e J.A.M. Snoek; *Freemasonry and Western Esotericism*, di H. Bogdan; *Freemasonry and New Religious Movements*, di M. Introvigne].

Part 3. *Ritual, Organization, and Diffusion* [*Masonic Rituals of Initiations*, di J.A.M. Snoek; *Freemasonry and Performance*, di Kr. Hasselmann; *Masonic Rites and Systems*, di A. de Hoyos; *Relationships between Grand Lodges*, di J. A.M. Snoek; *Freemasonry and Friendly Societies*, di D. Weinbren].

Part 4. *Freemasonry, Society and Politics* [*Freemasonry and Women*, di J.A.M. Snoek; *Freemasonry and Blacks*, di C. Révauger; *Freemasonry and Colonialism*, di J. Harland-Jacobs; *Freemasonry and Nationalism*, di J. Tyssen; *Freemasonry and War*, di F.R. Rognon].

Part 5. *Freemasonry and Culture* [*Freemasonry and Music*, di M. Davies; *Freemasonry and Literature*, di R.A. Gilbert; *Freemasonry and Modern Art*, di M. Ariëns-Volker; *Freemasonry and Architecture*, di J. Stevens Curl; *The Material Culture of Freemasonry*, di M.J.R. Dennis].

L'opera si conclude con due indici, uno dei soggetti e delle cose notevoli, l'altro dei nomi propri. Non appare una bibliografia complessiva, perché ogni articolo ha la sua autonomia e quindi anche la propria bibliografia.

Per quanto una discussione analitica dei singoli contributi risulti impossibile per ragioni di spazio, il volume merita qualche breve riflessione d'insieme sulla scorta della preziosa guida utilmente proposta dai due stessi curatori, che si preoccupano di sottolineare come la data del 1717 per la fondazione ufficiale della Libera Muratoria sia soltanto convenzionale, visto che dal punto di vista storico appare impossibile stabilire con esattezza l'anno di creazione di questa istituzione. Il passaggio essenziale fu quello dalle gilde operative di certa origine medievale alla Massoneria non operativa dei Gentlemen, su cui comunque più antichi statuti e regole giocarono un peso importante nell'interpretazione che del loro contenuto fu proposta dei Massoni del XVIII secolo. Il volume permette anche di osservare come la ricostruzione storica si



muova su basi e premesse differenti tra Scozia e Gran Bretagna. Infatti secondo lo studio di Stevenson ebbero un'importanza centrale per gli Scozzesi gli *Statuti* di William Schaw (1598 e 1599), mentre secondo Scanlan il ruolo delle più antiche gilde inglesi sarebbe stato sottovalutato. I lettori troveranno inoltre ampio spazio dedicato al fenomeno del templarismo e del suo ingresso nel circuito muratorio in rapporto, talora contrastivo, con la forte presenza di idee di origine illuminista. La sezione dedicata al rapporto con le diverse tradizioni religiose affronta uno dei soggetti più complessi e controversi. Benimeli propone, peraltro, nel suo saggio di suddividere in quattro diversi periodi le fasi delle relazioni con la Chiesa Cattolica, arrivando sin quasi alla contemporaneità. Anche il dialogo con il mondo protestante ha evidenziato spigolosità e frizioni non insignificanti, sebbene il panorama appaia molto meno unitario. Nel suo contributo van Pelt mostra come il giudaismo propriamente rabbinico non abbia affatto contribuito in modo significativo alla formazione della tradizione massonica, ma che tale ruolo sia stato piuttosto enfatizzato dai movimenti antisemiti ed antimassonici sino ad una sorta di sovrapposizione tra elemento massonico e giudaico da parte dei Nazisti e dei movimenti a loro vicini. Anche l'articolo sull'Islam come quello dedicato alle religioni non-abramitiche offrono molti spunti di interesse, poiché sono documentati, per quanto in forma sintetica, diversi aspetti della presenza della libera muratoria in aree culturali complesse e articolate, forse troppo diverse tra loro per essere compresse in uno spazio così ridotto. Nella terza parte è Snoek che ritorna su uno dei suoi temi favoriti per analizzare diverse classi di rituali massonici a partire da quello di iniziazione, per soffermarsi sulla valenza connessa al processo di interiorizzazione dei simboli trasmessi da tali cerimoniali. Tutta questa sezione ha estremo interesse sia sul piano dell'analisi della filosofia del rito e delle sue valenze performative, sia della storia delle liturgie cerimoniali nella loro varietà. Ugualmente importante è l'indagine dei rapporti tra Gran Logge e quella dell'interazione tra Libera Muratoria ed associazionismo laico.

Nella quarta parte del libro ancora Snoek affronta la questione della presenza femminile nella storia del circuito massonico (tema al quale ha dedicato una monografia specifica), mentre Révauger analizza il complesso rapporto tra la Massoneria e i cosiddetti *black people*, a partire dalla loro presenza in loggia nelle isole caraibiche britanniche, ma affrontando anche il tema della loro, in taluni contesti, esclusione o segregazione. Questa sezione è di estremo interesse perché colpisce in modo però stimolante una serie di nervi scoperti, quali quelli costituiti dal contraddittorio rapporto tra universalismo massonico, almeno ideale, ed il nazionalismo, i valori della fratellanza senza confini e quelli opposti del nazionalismo e dell'interesse patrio, anche in contesti di guerra.



La sezione finale è forse la più ambiziosa, ma anche quella più soggetta a lasciare i lettori con qualche insoddisfazione, visto che essa analizza l'influsso massonico nell'ambito dell'architettura, della musica, della letteratura e delle arti. Sotto questo profilo colpisce, ad esempio, che numerosi letterati italiani di livello mondiale come Cesare Beccaria, i fratelli Verri, Vincenzo Monti, Vittorio Alfieri, il Nobel per la letteratura Giosue Carducci, etc. non stati neppure una volta nominati, né che la figura di Dante Alighieri nel suo complesso (e dibattuto) rapporto culturale con la dimensione esoterica (se non altro nella ricezione massonica) sia mai stata toccata. Molto importante invece l'inserzione di uno specifico capitolo dedicato alla cultura materiale della tradizione massonica intesa come patrimonio di simboli, regalia etc., spesso raccolti in appositi musei, che richiamano i valori di una comunità transculturale ed internazionale.

In conclusione possiamo affermare che il presente *Handbook* costituisce uno strumento indispensabile per la storia di diversi aspetti della Massoneria e che la sua lettura e consultazione risulterà di volta in volta preziosa. Osserviamo che la presenza italiana, sia nella storia dei secoli passati, sia nei riferimenti ai personaggi principali del circuito muratorio, sia nelle citazioni delle fonti e della letteratura secondaria appare purtroppo un po' manchevole. Non che gli studi più recenti non compaiano affatto, ma che la loro presenza è limitata, mentre resta ancora quasi sconosciuta nel circuito anglosassone. In parte ciò è dovuto al provincialismo della cultura italiana in quanto tale e della sua editoria, che non si propone in altre lingue sul mercato europeo, ma anche ad una certa disattenzione verso la letteratura scientifica italiana (in italiano). Fatte queste considerazioni, confermiamo un giudizio complessivo molto lusinghiero e auspichiamo in futuro che opere di questa portata vedano molto più coinvolto se non il mondo della ricerca italiano (qui rappresentato dal solo contributo di Introvigne), almeno quello più attento al ruolo culturale e spirituale svolto dalla Massoneria nel sud dell'Europa e nel nostro paese in particolare.

**LUIGI POLO FRIZ**

*Lodovico Frapolli, Scienziato, Rivoluzionario, Diplomatico, Svizzero, Massone, Uomo del Risorgimento*

Istituto per la Storia del Risorgimento Italiano, Roma, 2014,  
2 volumi, pp. 924, € 70,00

Il nuovo lavoro di Luigi Polo Friz raccoglie ed integra saggi redatti in passato e nel contempo completa con materiali inediti in modo organico la bibliografia su Frapolli, personaggio noto solo in rare pagine sparse prima che l'Autore ne ritrovasse le *Carte*.

Come molti uomini eminenti nati nel primo Ottocento che presero parte in varie forme al nostro Risorgimento, Frapolli non seppe resistere ad esserne partecipe, ed abbandonò in varie epoche i suoi interessi privati per prendervi parte attiva, non sempre raccogliendone i frutti.

L'indice ne è una conferma. Parallelamente agli studi di geologia all'*École des Mines* di Parigi, dove ebbe illustri insegnanti, fra tutti Elia Léonce de Beaumont e Pierre Armand Dufrenoy, egli conobbe molti altri illustri scienziati, come François Arago e Alexander von Humboldt, ma ebbe anche i primi contatti con Giuseppe Mazzini con il quale coltivò una intensa amicizia, anche se un po' incrinata dal tentativo di Milano del 6 febbraio 1853.

Vennero poi le 5 giornate e il Governo Provvisorio di Lombardia, dove reincontrò Giacinto Collegno come Ministro della Guerra e suo superiore, anch'egli geologo, che agli inizi degli anni Quaranta lo aveva stimolato a questi studi. Fu prima rappresentante a Parigi di quel Governo, poi di quello toscano presieduto dal triumvirato Guerrazzi - Mazzoni - Montanelli, ed infine della Repubblica Romana.

Prima incarcerato e poi espulso dalla Francia vagò per il nord del Continente fino ad approdare in Svizzera, terra dei suoi avi. Polo Friz è riuscito a ricostruire la sua genealogia a partire dal tardo Settecento. L'origine elvetica gli permise di prendere la cittadinanza svizzera, che lo difese dalle vessazioni austriache dell'epoca contro gli esuli italiani. Fu l'occasione per tentare di ricostruirsi un'esistenza. Iniziò una attività per investimenti nelle ferrovie svizzere, che allora stavano avendo un crescita vorticosa, supportato da banche francesi e inglesi. Ma si inserì soprattutto nel tessuto civile e po-





litico del Canton Ticino e della Confederazione, ove si allargarono ulteriormente le sue conoscenze di uomini e di cose.

Venne la Seconda Guerra di Indipendenza. Dopo l'armistizio di Villafranca Cavour lo chiamò per inviarlo a Modena, dove Farini, che era stato nominato Governatore, per effetto dell'armistizio avrebbe dovuto dimettersi:

“Volete concorrere a salvare l'Italia?” “Sì” fu la risposta. “Ebbene, andate subito a Modena, se voi lo trovate mettetevi subito a disposizione di Farini; ma se per caso avesse obbedito all'ordine che siamo stati obbligati a dargli ed avesse abbandonato Modena, incaricatevi voi stesso della difesa, fate un'arma di ogni bastone, e se il duca vuol fare irruzione gettate nel Po questi Italiani indegni che rinnegano la loro Patria”.

Furono tre mesi di attività frenetica, che videro, nella sua veste di Ministro della Guerra, uno dei momenti più felici dei suoi rapporti con Garibaldi, che si smorzarono l'anno successivo, quando il 12 agosto si imbarcò per raggiungere il Nizzardo in Sicilia. A Modena gli si offrì l'opportunità di nuove amicizie, come Emilio Visconti Venosta e il fedelissimo suo Capo di Gabinetto, Luigi Sormani Moretti, che fu poi deputato per 5 legislature.

Nel 1860 già sulla nave che lo portava in Sicilia incontrò persone note, fra le quali diversi Ungheresi e fece nuove importanti amicizie. Vi primeggia Maxime Du Camp, memorialista e futuro Accademico di Francia, che gli riservò una pagina di lodi nel suo lavoro sull'epica impresa. Aggregatosi alla spedizione come soldato semplice, rifiutando il Ministero della Guerra a Palermo e il Comando delle truppe di Bertani, verso la fine della spedizione fu coinvolto come Capo della logistica e riuscì a raggiungere l'obiettivo che si era proposto fin dall'inizio: il mattino del 7 settembre fece il suo ingresso, prima camicia rossa, in Napoli, precedendo di poche ore l'arrivo di Garibaldi. In piazza San Ferdinando incontrò l'amico Visconti Venosta, in missione, assieme ad altri, per conto di Cavour.

Successivamente, fino al 1866, per Frapoli vi fu un periodo relativamente tranquillo, durante il quale si occupò prevalentemente di affari. Quell'anno fu rieletto deputato. Nel frattempo aveva profuso molte energie per la Massoneria, alla quale era stato iniziato nel dicembre 1862. È lui stesso ad affermarlo:

“A partire da questo momento io posso parlare del movimento della Massoneria in Italia per esperienza diretta, perché ne sono stato l'anima, e la mia azione vi si ritrova dappertutto”.

Dopo aver ricoperto varie cariche nel 1867, come I° Gran Maestro Aggiunto subentrò al Gran Maestro Filippo Cordova, morto a pochi mesi dall'elezione. Nel 1869 fu



eletto Gran Maestro effettivo. Poté assumere questi impegni perché nel frattempo aveva deciso di rientrare definitivamente in Italia e lasciare la Francia, dove aveva vissuto fra il '42 e il '49 e fra il '53 e il '66.

Non trascurò mai di interloquire con Visconti Venosta a favore degli Ungheresi, tutti tesi a cercare alleanze per ritrovare la loro indipendenza. Con essi intrattenne rapporti di carattere sia massonico che politico. Fu per queste sue conoscenze che durante i preliminari di pace, i quali esaurivano solo parzialmente gli scopi per i quali l'Italia si era alleata con la Prussia contro l'Austria nella III Guerra di Indipendenza, che Visconti Venosta, Ministro degli Esteri, lo inviò a Berlino. Nella capitale prussiana, dove al comando di Klapka si stava organizzando una legione ungherese sovvenzionata da Bismarck per entrare in Ungheria e sollevarvi la popolazione. Avrebbe dovuto incontrarvi i suoi vecchi amici Thèodore Csáky e Georges Komáromy per capire esattamente cosa stava succedendo.

Il 1870 Napoleone III fu sconfitto a Sedan. Frapolti mobilità la Massoneria per sollecitare il Governo ad entrare a Roma; fuochi vennero accesi sulle cime delle montagne italiane. Qua e là si promossero *meetings*. Quando ormai si era certi del risultato diede le dimissioni da Gran Maestro per non coinvolgere l'Istituzione ed andò a combattere in Francia in aiuto alla neonata Repubblica. Incontrò di nuovo Garibaldi e venne nominato suo Capo di Stato Maggiore. A questo punto accaddero fatti ingarbugliati che possono essere districati solo attraverso la lettura dei testi. Se ne è parlato molto, nel bene e nel male. Crediamo che i documenti utilizzati da Polo Friz chiariscano definitivamente le cose.

Dal ritorno in Italia per il protagonista di questa storia iniziò un lento declino. I grandi ideali del Risorgimento erano stati portati a compimento. I compagni d'armi stavano scomparendo, prima di tutto Mazzini. Al definitivo rovescio contribuì qualche investimento finanziario troppo ardito e la mancata rielezione, nel 1874, al Parlamento.

Alla fine dell'anno fu ricoverato in una clinica per malattie mentali e vi morì nel 1878 suicida.

Lo dimenticarono tutti, fuorché Francesco Müller, *Venerabile* della sua amata Loggia "Dante Alighieri", il quale promosse numerose sottoscrizioni per procurargli una sepoltura dignitosa e conforme al suo rango.



**GIOVANNI GRECO**

*Viaggi nella storia*

Gruppo Editoriale Bonanno, Acireale – Roma, 2014, pp. 143, € 14,00

di Lorenzo Bellei Mussini

La locuzione *festina lente* «affrettati lentamente» - celebre massima rinascimentale che gli alchimisti intimavano ai loro discepoli - potrebbe ben rappresentare la predisposizione d'animo con cui affrontare la lettura dell'opera di Giovanni Greco, *Viaggi nella storia*, testo nel quale l'Autore si propone di riflettere sulla natura dell'uomo e su come «andare alla scoperta della propria anima». Affrettarsi, quindi, a intraprendere un percorso di trasformazione - un viaggio, appunto -, tuttavia non già con frenesia, ma con costanza e ironia, nel tentativo di ampliare la propria visione esteriore e interiore per cogliere l'essenza del percorso intrapreso.

Di conseguenza, essendo lo scopo del viaggio la trasmutazione, è necessario che il potenziale viaggiatore si predisponga, come suggerisce René Guénon, con un orizzonte intellettuale sufficientemente ampio, nonché con grande disciplina interiore, affinché possa giungere all'armoniosa congiunzione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*, dove l'intelligenza analitica non prevale su quella analogica, ma riceve da quest'ultima un riflesso di universalità.

La metafora del viaggio, quindi, come simbolo di un processo di raffinazione, durante il quale vengono eliminate le scorie per liberare l'essenza, e di trasmutazione, per ritornare a quello stato superiore dal quale si è decaduti: un percorso verso la purezza, l'integrità, assenza di sostanze estranee.

*Viaggi nella storia* si presenta come una raccolta di riflessioni, dove il pensiero e l'immaginazione di colui che scrive non sono né scissi né in contrasto tra loro e, soprattutto, dove l'anima dell'Autore, accogliendo la conoscenza come comprensione, le conferisce valore e fede. Apprendere, studiare, riflettere, immaginare, viaggiare - va da sé - e leggere sono le chiavi attraverso le quali non soltanto il testo si dischiude ai suoi lettori, ma anche gli strumenti che Giovanni Greco, con oculata generosità, dona al pubblico che vorrà lavorare la propria anima, che costantemente chiede di essere raffinata.

Nel primo dei venticinque viaggi, dove l'Autore medita sul turismo culturale e spirituale, viene ribadito uno dei concetti fondamentali per il viandante, quello di avere sempre «la forza di continuare a vedere e a imparare, mai stanco di aver raggiunto un traguardo». Questo perché più si avvicina alla meta, a quell'orizzonte che tuttavia man mano si allontana, più il viaggiatore è pervaso di luce, che lo induce alle domande



e alla ricerca, liberandolo dalla statica immobilità. Del resto, non è già il raggiungibile, bensì l'idea di irraggiungibile che stimola l'azione e il suo percorso; il fine importa solamente come idea. E però, Giovanni Greco è altrettanto consapevole che se la ricerca della Verità è, forse, il compito principale dell'uomo/viaggiatore, è altresì conscio che solo attraverso il dubbio, stimolato dalla dotta ignoranza («uno dei nomi dell'intelligenza» così meravigliosamente la descrive), la Verità può essere avvicinata.

Sicché, si ritorna a quell'apparente opposizione, dubbio/ricerca della Verità, che rappresenta i due volti della medesima moneta, laddove più grezzo sarà il metallo con cui essa verrà forgiata, più ampia sarà la distanza tra le due facce, mentre più fine sarà il materiale da cui la moneta sarà composta (e qui il richiamo all'Oro alchemico è di fondamentale importanza), più gli opposti coincideranno. Spetterà al lettore/viaggiatore trasformare il metallo - dal latino *metallum* «miniera, cava» e dal greco *metallào* «ricercare» - non raffinato in nobile.

Nondimeno, è nel capitolo dedicato alla conoscenza che Giovanni Greco trasferisce su carta la sua profondità di storico - e uomo del dubbio - quando afferma, in un conciso ma estremamente denso passaggio:

«Francamente faccio fatica a conoscere verità assolute, una volta e per sempre, ciò che conosco è l'animo di una persona che apre completamente il suo cuore e la sua mente in un libro o direttamente a un'altra persona, o a un ristretto gruppo di persone, e usa accenti di tale sincerità, raccontando la sua verità»

Una Verità che si sente e si possiede, ma che non si presta alla comprensione, perché resiste alla penetrazione mentale.

Il percorso tracciato da Giovanni Greco fornisce così un metodo per leggere e cercare di comprendere e interpretare non solo il passato, ma anche il presente, senza tuttavia esprimersi in un netto giudizio dal quale gli storici devono rifuggire. Ecco, dunque, che il tragitto del viaggiatore sarà di crescita e sviluppo nel considerare gli eventi della storia, ma anche di curiosità intellettuale, nel tentativo di cercare il filo conduttore del labirinto umano (G. G.). E come gli alberi, di cui l'Autore tratta nel ventitreesimo capitoletto, che mentre si innalzano verso la luce, affondano e ramificano sempre di più le loro radici, così il viandante, nel suo divenire verticale, manterrà vigile il proprio cuore al suo passato, alla sua storia, alle sue radici: tradizione da tradurre senza tradire.

*Viaggi nella storia* è altresì un viaggio nell'uomo, nei suoi tre aspetti - fisico, animico e spirituale -, una escursione nel mondo visibile per cercare l'invisibile (Gustav Theodor Fechner), dove l'immaginazione diventa la base delle certezze nel silenzio «inteso come cosciente stato del proprio essere». Un lavoro artigianale che, per quanto



dominato dall'orologio, nonostante gli occhi talvolta bendati, ha sempre come orizzonte una volta azzurra e stellata. L'artigiano della storia, come si definisce l'autore nella premessa, a galoppo del suo cavallo, procede con l'anima risvegliata dal dubbio e, confrontandosi con insigni compagni di viaggio (da Montaigne a Comenio, da Lincoln a Selkirk), continua la sua ricerca sì dell'altrui identità e del proprio destino, ma soprattutto desidera ribadire l'identità del viaggiatore, a sua volta portatore di un'unicità che chiede di essere vissuta.

E infatti, pur raccogliendo numerosi temi, quest'opera non omette mai quella particolarità che è all'interno di ogni uomo e che non si chiama *io*, ma *Sé*.

Sulla scia di idee e personaggi antichi, Giovanni Greco traccia, con questo libro, una strada nuova dove la metafora dell'altra faccia della luna – ricettacolo di tutte le influenze planetarie – che, talvolta, si illumina, rimanda il lettore a quel coacervo di emozioni, sensazioni e sentimenti da conoscere e sublimare giacché «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».

Il libro *Viaggi nella storia* non è quindi materia inerte, semplice carta sulla quale è stato distribuito inchiostro sotto forma di caratteri, ma è molto di più: è una combinazione attenta e intelligente di profondi insegnamenti ed esperienze personali volti a tracciare un itinerario, i cui segni potranno – a chi vorrà e potrà – risolversi in simboli da comprendere, per poter entrare in una nuova dimensione esistenziale.