

HIRAM



Rivista del Grande Oriente d'Italia n. 3/2013

EDITORIALE

<i>Massoneria: un laboratorio di dialogo interreligioso per la pace nel mondo</i>	3
<i>Freemasonry: a workshop of interreligious dialogue for world peace</i>	7
	Gustavo Raffi
<i>Il male psichico secondo i paradigmi teologici delle società antiche: il caso del mondo iranico preislamico</i>	11
	Antonio Panaino
<i>Il Flauto Magico</i>	22
	Francesco Rampini
<i>Guardando all'Oriente Eterno. Cantus firmus e sensibilità muratoria nella Maurerische Trauermusik di W.A. Mozart. Analisi e interpretazione</i>	46
	Piergabriele Mancuso
<i>Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (II): Corbin alla Université Saint Jean de Jérusalem</i>	62
	Riccardo Bernardini
<i>Della relatività del valore della ricchezza (Riflessioni sull'attuale crisi economica)</i>	75
	Angelo Orfali
<i>«Un prodigio di possa, e saper». La figura del Libero Muratore ideale nella poesia francese e italiana tra Sette e Ottocento</i>	85
	Giulia Delogu

SEGNALAZIONI EDITORIALI

107



HIRAM 3/2013

Direttore: Gustavo Raffi

Direttore Scientifico: Antonio Panaino

Condirettori: Antonio Panaino, Vinicio Serino

Vicedirettore: Francesco Licchiello

Direttore Responsabile: Giovanni Lani

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

Comitato Scientifico

Presidente: Enzo Volli (Univ. Trieste)

Giuseppe Abramo (Saggista); Francesco Angioni (Saggista); Corrado Balacco Gabrieli (Univ. Roma "La Sapienza"); Pietro Battaglini (Univ. Napoli); Pietro F. Bayeli (Univ. Siena); Eugenio Boccardo (Univ. Pop. Torino); † Eugenio Bonvicini (Saggista); Giovanni Carli Ballola (Univ. Lecce); Pierluigi Cascioli (Giornalista); Orazio Catarsini (Univ. Messina); Paolo Chiozzi (Univ. Firenze); † Augusto Comba (Saggista); † Franco Cuomo (Giornalista); Massimo Curini (Univ. Perugia); Marco Cuzzi (Univ. Statale Milano); Domenico Devoti (Univ. Torino); Ernesto D'Ippolito (Giurista); Santi Fedele (Univ. Messina); Bernardino Fioravanti (Bibliotecario G.O.I.); Paolo Gastaldi (Univ. Pavia); Santo Giammanco (Univ. Palermo); † Vittorio Gnocchini (Archivio G.O.I.); Giovanni Greco (Univ. Bologna); Giovanni Guanti (Conservatorio Musicale Alessandria); Felice Israel (Univ. Genova); Panaiotis Kantzas (Psicoanalista); Giuseppe Lombardo (Univ. Messina); † Paolo Lucarelli (Saggista); 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); † Bent Parodi (Giornalista); 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 Saporetto (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.); Vittorio Vanni (Saggista)

Collaboratori esterni

Luisella Battaglia (Univ. Genova); Dino Cofrancesco (Univ. Genova); Giuseppe Cognetti (Univ. Siena); Domenico A. Conci (Univ. Siena); Fulvio Conti (Univ. Firenze); Carlo Cresti (Univ. Firenze); Michele C. Del Re (Univ. Camerino); Rosario Esposito (Saggista); 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); Marco Pasqualetti (Repubblica Ceca); Rudolph Pohl (Austria); Orazio Shaub (Svizzera); Wilem Van Der Heen (Olanda); Tamas's Vida (Ungheria); Friedrich von Botticher (Germania)

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

Comitato dei Garanti: Bernardino Fioravanti (Bibliotecario G.O.I.), † Antonio Calderisi (Avvocato), Giuseppe Capruzzi, Angelo Scrimieri, † Pier Luigi Tenti

Art Director e Impaginazione: Sara Circassia

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

Direzione, 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** Marco Rossi e **Alessandro Antonelli**, via San Pancrazio 8, 00152 Roma.

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: 4 numeri € 20,64; un fascicolo € 5,16; numero arretrato € 10,32

ANNUALE ESTERO: 4 numeri € 41,30; numero arretrato € 13,00

La sottoscrizione in 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 intera b/n: € 500

HIRAM viene diffusa su Internet nel sito del G.O.I.:

www.grandeoriente.it | hiram@grandeoriente.it

Massoneria: un laboratorio di dialogo interreligioso per la pace nel mondo*

di **Gustavo Raffi**

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

Lo scenario internazionale evidenzia con forza il fatto che il ruolo storico assunto dalle religioni è ritornato ad assumere un'importanza di estremo rilievo, soprattutto se si confronta la situazione odierna con quella di circa venti anni or sono. Purtroppo il quadro presente mostra anche un accrescimento delle radicalizzazioni ideologiche assunte da diversi movimenti religiosi, nonché l'utilizzazione di argomenti strettamente confessionali per giustificare azioni violente terroristiche, ma anche più semplicemente per assumere posizioni intransigenti, intolleranti e brutalmente unilaterali all'interno del corpo sociale. Ciò conferma che la questione religiosa ed il rapporto tra fedi differenti è un problema scottante per la pace nel mondo e per il miglioramento della qualità della vita nel XXI secolo.

Noi siamo particolarmente lieti che gli organizzatori di questa conferenza si siano assunti il coraggio intellettuale di sollevare proprio il tema del dialogo interreligioso e della pace tra confessioni distanti tra loro, proponendo così un argomento intrinsecamente difficile soprattutto per il circuito libero-muratorio che tradizionalmente evita di entrare in questioni dalle implicazioni inevitabilmente politiche e religiose. Non a caso, però, la tradizionale apertura multiculturale che distingue e contrassegna la Gran Loggia dell'India, forse quella che ospita nel suo seno la maggiore ricchezza di tradizioni religiose dalla storia millenaria, ci sarà di ottimo esempio, in particolare per il magistero che essa può esercitare alla luce di una esperienza muratoria molto complessa, prestigiosa e affascinante. D'altro canto, l'urgenza dei problemi aperti in questi anni tocca così

* Discorso tenuto in occasione della XII World Conference of Regular Grand Lodges, Chennai, India, 22-23 Novembre 2012.



da vicino la nostra vita e quella delle nostre Obbedienze che appare vano nascondersi dietro formule di comodo neutralismo senza che ci si assuma la responsabilità di proporre, pur sempre con la pacatezza e con l'equilibrio che ci distingue, una valutazione critica della realtà, suggerendo al contempo almeno qualche linea di indirizzo per i nostri fratelli e per le comunità in cui viviamo e operiamo.

La Massoneria è strettamente legata alla dimensione del sacro e della ricerca spirituale; vivere il percorso iniziatico liberomuratorio senza tale riferimento sarebbe una vana esperienza. Lo stesso continuo riferimento alla figura del Grande Architetto dell'Universo costituisce un impegno fortissimo, perché impone a tutti i fratelli di relazionarsi tra loro in una profonda dialettica tra convinzioni generali, talora assolute, e dubbi personali, in un mutuo e scambievole riconoscimento di legittimità e rispetto unito altresì ad un profondo e stimolante dialogo intellettuale; tutto ciò sempre all'insegna della ricerca della verità condotta secondo uno spirito di partecipazione e di apertura verso la diversità, anche e soprattutto religiosa, un diversità, lo ribadiamo, intesa quindi come ricchezza, non come contrapposizione o antagonismo ottuso. Questo conoscersi meglio, questo frequentarsi in una nuova comunità di fratelli uniti sotto il riferimento al Grande Architetto dell'Universo, pur tuttavia restando diversi e talora lontani per teologie, filosofie religiose, prassi culturali, etica sociale e visione escatologica, costituisce di per se stesso uno dei più straordinari misteri della sociabilità massonica e del suo successo ormai secolare. Una fratellanza di

uomini diversi ma operanti in comune nel nome di una sintesi superiore che, al contempo, rispetti le varietà e le distanze storiche, fondendole in un arcobaleno in cui ogni colore brilla di luce propria, ma il cui effetto è rappresentato da un ponte comune, che dalla terra sale verso il cielo, un cielo di tutti e per tutti gli uomini di buona volontà che si sono messi in comunione spirituale sotto la volta stellata del tempio dei Liberi Muratori.

La Massoneria propone pertanto un metodo di introspezione, una prassi di educazione ed auto-educazione innanzitutto all'ascolto di se stessi e degli altri; la tolleranza in senso attivo quanto passivo, l'apertura alla multiculturalità ed alla multi-religiosità hanno permesso ad una scuola esoterica, per quanto nata in contesto europeo sostanzialmente di origine giudaico-cristiana, di uscire dai limiti confessionali per diventare un veicolo di modernità, attraverso la sua capacità di utilizzare un linguaggio universalistico nel quale hanno potuto riconoscersi, per esempio, anche i nostri fratelli Hindu, Sikh, Parsi, *et cetera et cetera*. Questo linguaggio inclusivo è stato allo steso tempo fondativo della modernità democratica e rappresentativa, della laicità dello Stato e della società, che permette a tutte le Chiese e confessioni religiose di esercitare il proprio magistero, senza imporre una visione totalizzante o peggio totalitaria, esclusiva ed escludente a cittadini diversi tra loro. La frattura con l'assolutismo ed il totalitarismo in Europa e poi nel resto del mondo è passata attraverso il riconoscimento della libertà di culto e di coscienza, e quindi anche attraverso l'affermazione del ri-



Massoneria: un laboratorio di dialogo interreligioso per la pace nel mondo, G. Raffi

spetto per tutte le altre forme di ricerca filosofica che prescindendo da soluzioni esclusivamente teiste operano per una ricerca della verità e soprattutto per il bene dell'umanità.

Un modello di società aperta, capace di accogliere le diversità, a condizione ovviamente che tutte le parti accettino il principio del mutuo rispetto e della reciproca tolleranza, costituisce uno dei doni più grandi che la Massoneria ha portato alle società moderne dall'epoca della sua fondazione. Questa intrinseca grandezza, propria del circuito libero-muratorio, ci deve essere ben chiara, poiché tutti gli avversari della modernità, così come tutti i movimenti eversivi che sono finalizzati al trionfo di un'unica verità religiosa da imporre con la forza al corpo sociale nella sua complessità e che ovviamente non riconoscono la legittimità del pensare diversamente, si rivolgeranno presto contro di noi, contro tutti noi. Quindi, non siamo noi a voler occupare di temi poco ortodossi, ma è la realtà, soprattutto quella che suona più sgradevole e minacciosa, che bussa alla nostra porta e non con il triplice colpo di chi vuole farsi ritualmente accogliere, ma con la violenza di chi rifiuta la modernità e l'esempio di tolleranza multi-religiosa e universale che noi stessi rappresentiamo.

La Libera Muratoria di fatto rappresenta e ha rappresentato un modello culturalmente e sociologicamente efficace sul piano della sintesi delle complessità poste sia dal multi-comunitarismo sia dalla presenza di orientamenti religiosi e spirituali o filosofici diversi e apparentemente inconciliabili. Tale eccezionalità dobbiamo saperla valorizzare all'interno ed al-

l'esterno. All'interno, perché molti dei nostri fratelli non colgono ancora in tutta la sua pienezza la grandezza del risultato conseguito o si illudono che tale successo sia "per sempre", come se gli spazi di libertà e democrazia non fossero sempre in bilico e non si dovesse ogni volta sottolineare l'importanza e la giustezza di quanto si è fatto in questi secoli di nostra difficile storia. All'esterno, perché la Massoneria propone un modello civile, educativo e formativo del cittadino. Lungi dall'essere un'agenzia di collocamento o di elargizione di illeciti favoritismi, il nostro scopo è rimasto quello di lavorare per il progresso ed il benessere dell'umanità, innanzitutto operando come un'istituzione capace di formare nuove generazioni di giovani, rispettosi della tolleranza e della multiculturalità, educati alla curiosità, alla ricerca, al dialogo, al rispetto ed alla valorizzazione delle diversità. Una generazione di cittadini stimolati dalle sfide poste dal futuro, non una comunità di privilegiati che si nasconde dietro il nome di una tradizione prestigiosa per non rispondere alle sfide di una modernità messa in discussione dai fondamentalismi religiosi.

Non dobbiamo avere timore di essere accusati di "relativismo" o di altri *-ismi* dal suono così fastidioso. La Massoneria è, infatti, aperta e tollerante, non perché sia relativista, ma proprio perché essa non è una religione, e perciò non propone né dogmi suoi propri, né sacramenti di sorta, ma è soprattutto un circuito di uomini appartenenti a religioni e filosofie diverse, i quali possono appartenervi in piena libertà. Ciò significa che noi siamo relativisti solo nella misura in cui dobbiamo poter ospitare uo-



mini diversi, portatori di valori e anche di dogmi religiosi diversi. In altri termini, la Massoneria non è dogmatica, affinché i singoli massoni possano invece permettersi di essere anche dogmatici, se lo vogliono, rispetto alle loro fedi, anche se poi ciò che li distinguerà dovrebbe piuttosto apparire dal fatto che chi di noi si è avvicinato all'esperienza muratoria lo ha fatto perché voleva mettersi in discussione e riteneva utile confrontare il proprio credo con quello di altri uomini. È stata la ricerca della diversità che ci ha unito, così come la curiosità e il desiderio di allargare i nostri orizzonti.

Il nostro relativismo è quello della ricerca e del dialogo; esso ci rende aperti e pronti a comprendere dove abbiamo commesso degli errori, a cambiare punto di vista quando ciò che credevamo vero si dimostra falso. La nostra fede si carica così di toni critico-filosofici, perché aperta all'incanto della scoperta, dell'indagine, della ricerca, del mistero, anche se ognuno di noi parte da un porto, da una sua storia, fatta di tradizioni e di certezze. È piuttosto l'intransigenza del confessionalismo religioso, non quello delle fedi caritatevole e dialogante, ovvero l'autoritarismo di chi vuole imporre solo il suo punto di vista, la sua legge per tutti, ad essere un nuovo relativismo. Non si considera, infatti, che chi si è opposto alla scoperta del sistema eliocentrico in nome di una forzata interpretazione letterale di testi ritenuti ispirati era ancorato ad una visione chiusa, non negoziabile, relativa al suo schema, chiusa in un *frame*, e incapace di

uscirne fuori anche quando i suoi parametri risultarono scientificamente insostenibili. Avrebbero potuto uccidere Galileo, hanno assassinato Giordano Bruno, ma alla fine si è dovuto ammettere che è la terra a ruotare intorno al Sole e che l'universo non è limitato a quello osservabile con il nostro occhio. In altre regioni del mondo, sparano in nome della religione e di dio a bambine che vogliono andare a scuola e che difendono questo loro diritto. Noi non possiamo girare la testa dall'altra parte, anche perché il dio in cui tutti i massoni credono è più grande e non perseguita i bambini, né nega loro il diritto alla dignità ed al rispetto.

Il nostro cammino è certamente ancora lungo, ma tutti insieme abbiamo molte probabilità di portare una voce autorevole e prestigiosa nel mondo. Una voce che passando attraverso la bocca di uomini di fedi e culture tanto diverse, frutto di una sintesi prudente nel nome della tolleranza e del dialogo, sarà forse più vicina a quella del Grande Architetto. Una voce di pace e di ottimismo, a difesa di una laicità veramente garante dell'universalismo e della pacifica convivenza delle comunità e delle tradizioni differenti. In una società aperta e rispettosa, fondata sulla centralità dell'uomo e della donna, in cui è il nostro prossimo a restare il fine e mai il mezzo. Se un'antropologia massonica resta possibile e praticabile, essa è proprio quella del dialogo e del mutuo riconoscimento della dignità dell'essere umano e della sua molteplice ed irriducibile diversità nel cercare una verità comune.



EDITORIAL

Freemasonry: a workshop of interreligious dialogue for world peace

by **Gustavo Raffi**

Grand Master of the Grande Oriente d'Italia
(Palazzo Giustiniani)

In today's global world the historical role of religion has once again taken centre stage, especially if we compare the current situation with what we were facing twenty odd years ago. Unfortunately this situation reflects the growing ideological radicalisation of several religious movements as well as the use of strictly denominational issues to justify violent terrorist acts or even simply to assume intransigent, intolerant and viciously unilateral positions within society. This proves that religious issues and the relationship between different faiths is a sensitive and burning issue topic for peace in the world and a better quality of life in the twenty-first century.

I am particularly pleased that the conference organisers have had the intellectual courage to tackle issues such as interreligious dialogue and peace between very diverse denominations and propose

an inherently difficult topic, especially for freemasonry which traditionally avoids discussing issues with inevitable political and religious implications. However, perhaps it's no accident that the open multicultural approach of the Grand Lodge of India – where perhaps the most diverse and oldest religious traditions co-exist – has set this excellent example, especially because you have so much to teach given your prestigious, fascinating and complex history in the world of freemasonry. Then again, the urgent problems which have arisen in recent years closely affect our lives and the life of our Grand Lodges, so it would be futile to try and hide behind a convenient neutrality without trying to propose – albeit with our usual composure and poise – a critical assessment of reality and, at the same time, indicate a way forward for our brothers and the community in which we live and work.

* Speech delivered in the occasion of the XII World Conference of Regular Grand Lodges, Chennai, India, 22nd -23rd November 2012.



Freemasonry is closely related to what is sacred, to a spiritual quest; to live the initiatic freemasonry experience without this point of reference would be meaningless. Our continuous reference to the Grand Architect of the Universe is a powerful commitment because it requires Brethren to relate to each other using deep-rooted dialectics. These dialectics and exchange include general, and at times absolute, convictions and personal doubts based on reciprocal respect, legitimacy, and profound intellectual dialogue. Our common goal is the search for truth, a search which involves participation and openness towards diversity, also and above all religious diversity. This diversity – I'd like to stress this point – should be considered as an enriching experience, and not confrontation or obtuse antagonism.

Although we might be different and sometimes follow very diverse theologies, religious philosophies, cultural customs, social ethics and eschatological visions, getting to know one another better, or living in a new community of Brethren united through the Grand Architect of the Universe, is in itself one of the most extraordinary mysteries of Masonic sociability and the reason for its centuries-old success. A brotherhood of men who are different but work together to achieve a higher synthesis, to create something greater, something which respects diversity and historical disparities and merges them in a rainbow that rises from the earth towards the heavens, a heaven shared by all men of good will who have come together in spiritual communion under the star-studded vault of the Temple of Freemasons.

Freemasonry proposes a process of introspection; it is an instructive and self-instructive method which, first and foremost, involves listening to oneself and others. Active and passive tolerance and openness towards multiple cultures and multiple religions have allowed an esoteric school (albeit established in a continent – Europe – that has Jewish and Christian roots) to move beyond these denominational boundaries and become the driving force behind modernity. How was this achieved? by using a universal language to which all our Brethren can relate, whether they be Hindu, Sikh, Parsee, etc. This is the inclusive language that inspired the establishment of our modern, representative democracies and the secular nature of the State and society; it is a language that allows all religions and faiths to carry out their tasks and obligations without imposing a domineering, all-encompassing, or worse, totalitarian, exclusive and excluding vision on citizens who are different from one another. When Europe and then the rest of the world broke free from absolutism and totalitarianism the break involved the freedom of religion, the freedom of conscience, and respect for all and every philosophy that sets aside purely theist solutions and searches for truth and the good of humanity.

An open society, capable of embracing diversity on the condition that everyone accepts the principle of mutual respect and reciprocal tolerance: since it was founded, this is one of the greatest gifts ever given by Freemasonry to modern society. We must be extremely mindful of the intrinsic greatness of Freemasonry because all the



enemies of modernity, as well as all seditious movements, will soon rise up against us, against all of us. These enemies and movements fight for the supremacy of a single religious truth, they force it on society as a whole and reject and condemn the fact that we all have the right to think differently. We are not the ones who want to be involved in unorthodox topics; it is reality – above all unpleasant and threatening reality – that comes knocking on our door. Reality doesn't knock three times like those who wish to be welcomed into our rites; it knocks violently like those who reject modernity and the multi-religious and universal tolerance we represent.

Freemasonry represents, and has represented in the past, a cultural and sociological model that successfully combines and merges the complexities of multiple communities and different, and seemingly irreconcilable religions, spiritual orientations or philosophies. We must endorse and promote this outstanding achievement vis-à-vis our Brethren and the outside world.

Towards our Brethren, because not everyone is fully aware of this great achievement or perhaps they fool themselves into thinking it will last “forever”; perhaps they don't realise that the battle for freedom and democracy is never over, or they may think we no longer need to continue reiterating the importance and justness of what we have achieved in these long hard years of our history.

Towards the outside world, because Freemasonry proposes a civil, instructive and formative model for citizens.

Of course we are neither an employ-

ment agency nor do we lavish illegal favouritisms; our goal is to work for the advancement and well-being of humanity, first and foremost as an institution capable of shaping new generations of young people, respectful of tolerance and multiple cultures, educated to be curious, to search, to dialogue, and to respect and enhance diversity. A generation of citizens ready to tackle the challenges of the future, not a privileged community hiding behind the name of a prestigious tradition in order to avoid facing the challenges of modernity called into question by religious fundamentalisms.

We must not be afraid of being accused of “relativism”, or any other kind of “ism” – a sound so distasteful to the ear. Freemasonry is open and tolerant, not because it is relativist, but because it is not a religion, and therefore doesn't offer its own dogmas or sacraments of any sort; it is above all a group of men, each with their own religion and philosophy, who freely adhere to it. Which means we are relativists only in so far as we must be able to welcome different men, men with different values and religious dogmas. In other words, Freemasonry is not dogmatic, because each Mason can allow himself to be dogmatic – if he chooses – about his faith, even if what sets us apart should, instead, be the fact that those of us who have become Masons did so because we wanted to question ourselves, we believed that confronting our faith with the faith of others was a useful exercise. We are united by the search for diversity, as well as by our interest and desire to broaden our horizons.

Our relativism is a relativism of dia-



logue and searching; it opens our hearts and minds; it makes us ready to understand where we've made mistakes or change our point of view when we discover that what we thought was the truth, was instead bogus. Our faith has critical and philosophical overtones because it is open to the enchantment of discovery, searching, study, and mystery, even if we all sail from our own ports, our own lives, traditions and beliefs. On the contrary, new relativism is the stubbornness and narrow-mindedness of religious denominations – and not that of a charitable and dialoguing faith – in other words, it is the authoritarianism of those who want to impose their own point of view and their own laws.

In fact, we tend to forget that those who opposed the discovery of a heliocentric system in the name of a forced and literal interpretation of texts considered as “inspired”, clung to a closed, nonnegotiable vision of what the world looked like; they were imprisoned in a *frame*, incapable of breaking out of that prison even when its parameters became scientifically indefensible. They could have killed Galileo, they murdered Giordano Bruno, but in the end even they had to admit that the earth ours revolves around the Sun and that the universe is not just the one we can see with

our own eyes. In other parts of the world, in the name of religion and God people shoot young girls who want to go to school and fight to defend their right. We cannot turn away, not least because the God in which all Freemasons believe is greater, and neither persecutes children nor denies them their right to dignity and respect.

We still have a long way to go; there is still much to do; but together we will almost certainly be able to make our authoritative and prestigious voice heard in the world. If this voice comes from the mouths of men who belong to very different faiths and cultures – if it is the end product of a cautious combination of tolerance and dialogue – then perhaps it will be more like the voice of the Grand Architect. A voice of peace and optimism in defence of a secularism that really guarantees universalism and peaceful cohabitation between different communities and traditions. In an open, respectful society, based on the centrality of men and women, we must never consider our neighbour as a means, but rather the reason for all our efforts. If Masonic anthropology is possible and practicable, then it lies in dialogue and the mutual acknowledgement of the dignity of human beings and the multiple and persistent diversity we use in our search for a common truth.



Il male psichico secondo i paradigmi teologici delle società antiche: il caso del mondo iranico preislamico

di **Antonio Panaino**
Università di Bologna

The present article shortly enters the problem of the different patterns developed in ancient and oriental cultures, particularly in the Iranian framework, in order to define what is morally fine or not, so showing a certain embarrassing difference on some apparently universal or fundamental habits. This study attracts readers' attention on the need of a wide-ranging care for the various cultural models in which human beings grow, so that any psychological treatment cannot be performed without a basic knowledge of the culture of the patient, as later disciplines as ethno-psychiatry and ethno-psychoanalysis have shown. Furthermore, the authors emphasizes the interesting and original description of the primordial evil (contra)-creation by means of an act of self-sodomy, which represents a form of Narcissism and of incapability of loving. Finally, the article presents the Mazdean description of the evil and demoniac dimension, which was considered as mainly "mental", and not actually "living" in the world. In this way, evil becomes a negation of life and cannot be attributed with a real living existence; contrariwise, its fundamental quality corresponds to the negation of the existence, i.e. it represents the non-being.

Il disagio mentale come più in generale la dimensione della sofferenza, per così dire, "psichica", sono stati certamente colti dagli antichi e sin da epoche remote, anche se, a seconda delle civiltà, bisogna avere la prudenza di

richiamarsi a categorie come quelle di "anima", "psiche", "mente" etc. con una certa cautela, visto che tale terminologia appare tutta irrimediabilmente radicata nel lessico greco-latino e, quindi, si ispira ad un'antropologia classica e occidentale,¹

1 Sulla dimensione della follia nel mondo greco si veda ora Guidorizzi 2010.



per diversi aspetti nient'affatto esemplare o esaustiva di tutte le civiltà *altre* che hanno fatto e fanno la storia del percorso umano e della sua auto-rappresentazione. A tal proposito ricordare che a società diverse corrispondono propri specifici *patterns* e altrettanto particolari modelli comportamentali, a loro volta riflesso dialettico di miti, riti e interpretazioni della realtà (che tali interpretazioni siano poi corrette o meno alla luce delle più moderne epistemologie è problema in questo caso di scarsa rilevanza) risulta fatto fondamentale, quasi una condizione a priori. La concezione stessa dell'auto-rappresentazione interiore e la strutturazione del complesso psico-animico rispondono a logiche e modelli diversi, per cui sarebbe improprio asserire che le nostre categorizzazioni calzino indifferentemente rispetto ad ogni realtà intellettuale e culturale. La diversa organizzazione sociale e le differenti costruzioni mentali della realtà, tanto quella fisica quanto quella ideale, animica o fantasmatica, maturate in società e tradizioni religiose lontane tra loro hanno ovviamente strutturato un rapporto tra norma e devianza, tra lecito e illecito, tra benessere e malessere, che difficilmente può essere ridotto in tutti i casi a modelli aprioristicamente simili, fatta eccezione per il presupposto fondamentale che la co-

munità umana condivide modelli universali sia nella sfera del mondo fisico sia in quello della mente e delle sue strutture.

Mutatis mutandis, noteremo anche che la stessa pretesa, molto cara ad ambiti di ordine confessionale, secondo la quale esisterebbe una famiglia naturale,² si rivela, piaccia o no, un falso storico in sé e per sé sul piano della comparazione antropologica. Per i Tibetani,³ ad esempio, essa non potrà che risultare "poliandrica", mentre per gli Ebrei, almeno sino al celebre decreto del rabbino Gershom di Mainz (intorno all'anno 1000) la poligamia rientrava tra le forme più che naturali di unione matrimoniale sancite dalla letteratura veterotestamentaria.⁴ Per accrescere il nostro moderno imbarazzo, metteremo in risalto il fatto apparentemente scandaloso secondo il quale, per diverse società antiche, ad esempio quella egiziana di età ellenistico-romana, il matrimonio tra fratelli e sorelle appartenenti a famiglie di censo medio (fatto che di per se stesso indica che non si tratterebbe di una strategia "esoterica" esclusivamente circoscritta alle *élites* nobiliari o, come in epoche precedenti, alla famiglia del faraone o, comunque, al contesto della regalità, come presso i sovrani della dinastia dei Tolomei), praticavano ufficialmente l'incesto.⁵ Oggi possediamo un'ampia e incontrovertibile documenta-

2 Remotti 2008, *passim*.

3 Vedi Westermarck 1922: 158-22.

4 Friedman 2002: 230-231 (tr. italiana 2008: 337-340).

5 Si veda Hopkins 1994; Middleton 1962; Scheidel 1995; 1996a; 1996b; 1997; 2002; 2004.



zione papiracea, la quale evidenzia in modo patente il susseguirsi di diverse linee di discendenza dalle quali appare evidente che fratelli e sorelle co-uterini non solo si sposavano tra di loro, ma erano a loro volta figli di genitori trovatisi nella medesima condizione parentale, e ciò ininterrottamente per alcuni secoli. La letteratura antica, contemporanea rispetto a tali fonti, non permette in nessun modo di evincere l'insorgenza di traumi particolari (né si deduce la presenza di percentuali rilevanti di malformazioni palesi rispetto alla normale media dei casi attestati in coppie esogamiche),⁶ né possiamo altresì postulare o sospettare la presenza di forzature abusive (o abusanti), nonché di altre più o meno sottili forme di violenza (che, invece, ci porterebbero a parlare di dimensione "incestuale", à la Racamier,⁷ più che di incesto e basta).⁸ Tali fatti ci costringono inevitabilmente a rivisitare schemi concettuali che non sempre possono perciò dirsi effettivamente universali.

Ad esempio, un altro modello parallelo, forse ancor più significativo sul piano dell'ideologia religiosa per la sua apparente

devianza rispetto alla pretesa "norma", si è manifestato proprio nel mondo iranico preislamico, ove le unioni matrimoniali incestuose (ma non necessariamente "incestuose") erano liberamente praticate (anzi religiosamente supportate ed incentivate)⁹ in tutte le tre forme possibili, orizzontali e verticali (padre/figlia, fratello/sorella, madre/figlio).¹⁰ Anche in questo frangente, ogni tentativo moralistico di liquidare il mondo iranico come *borderline* o come psichicamente malato o disturbato nella sua interezza, o, al contrario, di provare mediante sotterfugi a negare l'evidenza storica delle fonti (metodo, peraltro, già ampiamente esperito, soprattutto dai moderni Parsi)¹¹ non ha portato lontano. In ogni caso, l'immagine sincronica di una corte giustiniana sana e morale contrapposta quella completamente malata del Re dei Re persiano, Cosroe Anōšīrwān, non troverebbe un supporto scientifico valido, né le fonti storiche e le altre modalità comportamentali ampiamente documentate ci permetterebbero di validare una tale, comoda ma fallace, conclusione.

Non intendo, d'altro canto, sviluppare

6 Si rimanda alla letteratura sopra citata.

7 Racamier 1995; tr. it. 2003.

8 Sul tema dell'incesto nel mondo antico (e più in generale) si tengano presenti gli studi di Rank 1912; Sidler 1971; Stricker 1975.

9 Sull'incesto nel mondo iranico mazdaico cfr. Cumont 1924; Mazahéri 1938; Bucci 1978; Frye 1985; Macuch 1991; Herrenschildt 1994; Hjerrild 2002; Panaino 2006; 2008; 2013.

10 Macuch 1991. Cfr. Panaino 2013.

11 Vedi Sanjana 1888; Vimadalal – Mahaluxmivala – Mahaluxmivala 1922; Katrak 1965; Macuch 1991: 142, n. 4, e *passim*.



in questa sede una riflessione più dettagliata ed approfondita sul tema dell'incesto nel mondo antico ed in particolare nella cultura mazdaica, tema su cui sto peraltro preparando una monografia specifica, mentre vorrei piuttosto sottolineare, forse attraverso un esempio un po' forte e provocatorio, la dimensione di inevitabile relatività etno-culturale ed etno-religiosa dei costumi (in particolare quelli sessuali e matrimoniali) e della connessa sensibilità etico-morale, alla quale i modelli relazionali vengono inevitabilmente ricondotti. Per riprendere l'esempio precedente delle due corti, quella bizantina e quella persiana, appare certo il fatto che, anche se solo sul piano fantasmatico, la costellazione edipica del sovrano persiano così come quella interiorizzata dai suoi sudditi e correligionari doveva essere sì diversa da quella propria del mondo cristiano, ma non per questo siamo di fatto in grado di fissare una graduatoria di salute o malattia in sé e per se stessa.¹²

Le mie considerazioni servono anche a farci soffermare sul fatto che da tempo, e non solo in rapporto al mondo antico, ma anche e soprattutto rispetto alla realtà contemporanea, non è affatto scontato che le tipologie di approccio e di analisi, anche in senso tecnico-psicoterapico, possano essere utilizzate su tutti i pazienti indifferentemente da una valutazione conoscitiva

della cultura e dell'immaginario di cui il paziente stesso risulta latore, conscio e/o inconscio. Senza con ciò indulgere ad una metodologia implicitamente e restrittivamente jung(h)iana,¹³ è inevitabile porre in evidenza come sia inadeguato il nudo impianto freudiano dinanzi al disagio o al delirio di un indios dell'Amazzonia, di un guerriero zulu o di un apache o ancora più semplicemente di un immigrato proveniente da una tradizione etno-linguistica ed etno-religiosa o culturale completamente diversa dalla nostra. Come potrebbe mai un'ermeneutica introspettiva, fondata sull'analisi del discorso e delle sue fraglie, sull'arte della parola e delle sue malattie, sull'esplicazione del sogno e della sua simbolica, costruita secondo un certo modello di famiglia borghese europea, pensato secondo schemi sostanzialmente "condivisi" tra Occidentali (anche se di religioni diverse tra loro), ma pur sempre evoluti in seno al ceppo abramitico o giudaico-cristiano, funzionare con un immigrato africano o un indiano di cultura animista, un tamil o un tibetano, etc. etc. Un segno, un simbolo, un gesto, un desiderio, che in uno schema culturale rimanda a una certa relazione, in un altro contesto potrebbe rivelarsi del tutto diverso sul piano semantico e nei risvolti che inevitabilmente alludono alla sfera del rimosso e dell'inconscio. Tale assunto non vuole negare l'universalità

12 Vedi, e.g., Chadwick 1979.

13 Nel senso che non necessariamente dobbiamo operare in un contesto teorico metodologicamente predeterminato e ristretto, in termini di scuole terapeutiche o psicanalitiche, spesso oltremodo polemico e che, per nostra fortuna, non ci riguarda strettamente.



(già sottolineata in precedenza) delle comuni strutture psichiche negli esseri umani, ma sottolineare in modo eclatante la dimensione culturale dell'animale umano. Se in una società non esiste la proprietà privata e le donne vivono tutte insieme in una tenda, mentre i figli appartengono indifferentemente alla tribù, è chiaro che le relazioni sentimentali si articoleranno secondo linee *altre* rispetto a quelle che per noi sembrano naturali, ma che, pur tuttavia, naturali non sono affatto. Perché, a pensarci bene, non c'è nulla di più "innaturale" di ciò che, in realtà, risulta essere "culturale", ovvero frutto dell'evoluzione e dell'elaborazione storica e sociale.

Proprio di questi gravi problemi si era accorto con una certa profondità un pioniere dell'etnopsicanalisi e dell'etnopsichiatria, George Devereux,¹⁴ il quale, oltre ad occuparsi con un certo successo del mondo classico (famosi i suoi studi sui sogni nella letteratura greca antica),¹⁵ pur non senza suscitare un accaldato dibattito gravido di successive correzioni e di miglioramenti metodologici, si era esemplar-

mente cimentato nella terapia analitica di Jimmy Picard,¹⁶ un suo paziente indiano delle pianure del Nord America, sperimentando così un approccio che non poteva prescindere da un'immersione nella cultura e nella tradizione etno-linguistica del paziente stesso. Tale prospettiva veniva di fatto a rivoluzionare in modo radicale impianti teorici pregressi e introduceva una visione nuova della terapia, in un quadro che permetteva di rendere complementari psicologia ed etnologia. Per tale ragione, sarà certamente utile ricordare che su questa strada Devereux era stato introdotto da un'altra figura geniale della psicanalisi, Géza Róheim¹⁷ (1981-1953; in analisi didattica con Sándor Ferenczi (1873-1933)¹⁸ e poi Vilma Kovács-Prosznitz (1883-1940), quindi anche allievo di Sigmund Freud. Róheim, peraltro, ebbe il merito e l'originalità di portare l'indagine analitica al di fuori dei limiti eurocentrici,¹⁹ nel quadro di una circostanziata contestazione (sulla scorta di Ernst Jones [1879-1958]²⁰ e poi insieme ad Abram Kardiner [1891-1981])²¹ delle teorie di Bronislaw Malinowski (1884-1942) volte

14 Vedi, in particolare, per l'impianto metodologico Devereux 1970 (tr. it. 2007).

15 Devereux 1976.

16 Devereux 1951; tr. francese 1982. Si noti che su questa terapia è appena stato realizzato un film, intitolato *Jimmy P: Psychotherapy of a Plains Indian*, frutto di una cooperazione franco-statunitense, diretto da Arnaud Desplechin.

17 Vedi Dadoun 1972. Cfr. Fine 1982: 78-79, *passim*.

18 Cfr. Fine 1982: 65-57, *passim*.

19 Vedi Róheim 1950. Si deve, in particolare, fare riferimento nella polemica con Malinowski a Fine 1982: 313-335.

20 Fine 1982: 314-316.

21 Fine 1982: 78, 317-318, *passim*.



a dimostrare l'inesistenza (o l'inefficacia) del complesso d'Edipo²² in ambiti sociali dall'accentuata prevalenza matrilineare.²³

Conseguentemente una maggiore attenzione verso il patrimonio di civiltà e tradizioni religiose antiche non occidentali ha portato all'utile emersione di temi, di natura certamente psicologica e psicanalitica di ragguardevole profondità e, per certi versi, di magistrale esemplarità, che avrebbero ben potuto figurare già tra i monumenti esemplificativi di fenomeni psico-dinamici o di complessi e perversioni divenuti paradigmatici nella letteratura specialistica.

Nell'ambito degli studi a me più familiari, ovvero quelli di carattere iranologico, e più specificatamente ancora, concernenti la storia del pensiero religioso del mondo iranico preislamico, ho cercato di rileggere con attenzione alcuni tratti imbarazzanti caratteristici di tale cultura e proprio perciò lasciati in una posizione di latenza, se

non di rimozione.²⁴ Innanzitutto ho dovuto rilevare che il mondo iranico nel suo distinguere tra una realtà mentale,²⁵ che sin dai primordi, può essere tanto positiva quanto negativa, ed una realtà fisico-vitale (ma non esclusivamente corporea) arriva a sviluppi paradossali per il nostro punto di vista che in pratica oppone la dimensione mentale a quella corporea nel quadro di un dualismo, che talora indulge, quasi manicheisticamente,²⁶ a demonizzare la vitalità corporea per esaltare gli aspetti psico-mentali.

Più precisamente, secondo la tradizione mazdaica o zoroastriana, l'esistenza presenterebbe una duplice articolazione, "mentale" (in avestico *mainiiauuu*;-; in pahlavi *mēnōg*) e "vitale" (av. *gaēiθiia*;-; pahl. *gētīg*), ma la realtà positiva, unicamente frutto della creatività divina, è solo quella che unisce al mentale il vitale. In altri termini, il mondo demoniaco, come le stesse figure dei demoni e del Maligno per eccel-

22 Si veda in particolare Malinowski 1924; cfr. anche Malinowski 1929 (traduzione italiana 2005). Si veda inoltre Spiro 1993.

23 Fine 1982: 314-316.

24 Appare, infatti, molto curioso che alcuni mitologemi di una forza brutale siano stati tenuti in "congelatore" per due secoli di studio su tale tradizione.

25 Su tale distinzione si rimanda a Gnoli (1963) e Shaked (1971).

26 L'impianto a noi più familiare oppone direttamente corpo a mente, secondo una distinzione che considera l'uno negativo, pesante e limitante, l'altra positiva, celeste; ricordiamo che, invece, la tradizione zoroastriana considera tale dualismo come inaccettabile e per questa ragione ha sempre condannato dottrine religiose quali quella manichea, secondo la quale si può opporre il bene (spirituale) alla materiale (di per se stessa) negativa. Tale posizione, che di fatto, mira all'estinzione della vita, ad esempio attraverso il rifiuto della sessualità e l'asceti, è stata considerata dai Mazdei come demoniaca, perché votata a distruggere l'esistenza sulla terra, secondo il disegno mortifero e nihilista di Ahreman.



lenza, Ahreman, non hanno alcuno statuto effettivamente o ontologicamente vitale,²⁷ ossia non esistono propriamente, poiché risultano prive non tanto di un corpo, ma di un'effettiva dimensione vivente, spermatica, generativa e fecondativa. La loro essenza, come la loro finalità, si circoscrive nel nihilismo assoluto; in altri termini, resta circoscritta in una dimensione di morte e distruzione. Pertanto, la loro stessa presenza esiziale è assimilata, nei fatti, ad un'assenza, ad un "non essere", esattamente come la presenza stessa o l'esserci della morte non viene a qualificarsi se non come una privazione, un vuoto, un segno meno, un *non essere più* o un *non essere affatto*.

Sul piano mitologico tale distinzione netta tra bene e male si realizza a partire dalla creazione degli esseri viventi e del mondo, che è tratta esclusivamente dall'ipseità divina,²⁸ tutta di luce, la quale ha come scopo diretto la moltiplicazione della vita, anche e soprattutto attraverso lo stimolo erotico-riproduttivo. Al contrario, Ahreman, al momento di generare i suoi demoniaci accoliti e dispiegare la sua contro-creazione oscura, estrinseca tale "non-realtà" perversa e tenebrosa (verrebbe da dire: tale "antimateria") mediante un atto di sodomia su se stesso. L'autosodomia del Maligno²⁹ diviene così, anche iconograficamente, simbolo e mar-

chio di violenza implosiva, di inabilità a generare realmente, di incapacità totale ad amare l'altro da sé. Di fatto, ci troviamo dinanzi ad una (più sottile) formulazione del cosiddetto "narcisismo secondario", anche se per certi versi molto più accentuata e colpevole di quella del povero Narciso, tutto sommato costretto da una maledizione di Apollo a restare prigioniero della sua stessa bellezza. Nel caso di Ahreman, invece, appare chiaro come il male ed il suo arcidemone siano del tutto incapaci di amare e come l'eroticismo diabolico non possa che limitarsi a fare del suo stesso essere l'oggetto del proprio atto erotico. Mi sembra che tale rappresentazione, espressa mediante il linguaggio arcaico del mito, renda in modo estremo l'idea dell'incapacità del male di amare e di potersi dedicare veramente a qualcosa posto al di fuori di sé. Una tale immagine avrebbe certamente meritato un posto archetipale nella casistica psicoanalitica, se solo fosse stata posta all'attenzione degli specialisti, di norma più legati per ragioni culturali alla mitologia classica. Questo è però solo uno tra molti esempi in cui appare palesemente che dal punto di vista della religione mazdaica il comportamento di Ahreman e dei suoi seguaci si iscrive *ante litteram* nelle modalità della psicopatologia, tanto sessuale che più generalmente auto- ed etero-distruttiva.³⁰

27 Vedi Schmidt 1996.

28 Panaino 2009a; 2009b.

29 Panaino 2009a; 2009b; 2013.

30 Panaino 2009b.



Sostanzialmente, il male viene rappresentato come un agente mentale, come frutto di una dimensione psichica, priva di tendenza alla vita, a-spermatica, mortifera ed inconcludente. Paradossalmente, la fisicità unita alla vitalità diviene, invece, proprio lo strumento attraverso il quale, secondo la visione zoroastriana, il mondo è stato fornito di una pulsione erotica positiva che di norma risulta più forte e potente rispetto a quella verso la morte. Sembra che i pensatori mazdei, pur se nell'ambito di una cornice religiosa, abbiano anticipato alcuni aspetti delle riflessioni su

Eros e Thanatos, ma soprattutto sulla *Destrudo*³¹ e *Mortido*, che hanno arricchito, sebbene con molti ripensamenti, il pensiero freudiano della maturità.³² Ciò a conferma del fatto che il mondo antico ed orientale preservano ancora una messe interessantissima di dottrine, concetti e teorie, le quali possono aiutarci a meglio circostanziare la dimensione mitopoietica dell'umanità e la sua capacità, quasi inarrestabile, di rappresentare il male, la sua forza, ma anche i suoi intrinseci limiti, in un'ansia di superamento del dolore e di riscatto luminoso dell'esistenza.

Riferimenti Bibliografici

- Bucci, O. (1978) Il matrimonio fra consanguinei (Khvêtukdâs) nella tradizione giuridica delle genti iraniche. *Apollinaris* 51, pp. 291-319.
- Chadwick, H. (1979) The relativity of moral codes: Rome and Persia in late antiquity. In *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition*. Ed. by W. R. Schoedel – R. L. Wilken. Paris, pp. 135-153.
- Colman, A. M. (2006) *Dictionary of Psychology*. (Second edition) Oxford.
- Cumont, Fr. (1924) Les unions entre proches à Doura Europos et chez les Perses. *CRAI*, 15 fév., 27, pp. 53-62.
- Dadoun, R. (1972) *Géza Róheim*. Paris.
- Devereux, G. (1951) *Reality and Dream: The Psychotherapy of a Plains Indian*. Introduction by K. Meninger – R. Lowie. 2nd enlarged edition 1969. New-York (Traduction par Fr. De Grusson, *Psychothérapie d'un Indien des plaines: réalité et rêve*. Préfaction de E. Roudinesco, Paris 1982).

31 Termine tecnico introdotto da Weis (vedi Weiss 1950), ma poi abbandonato da Freud; vedi Colman 2006: 204.

32 Panaino 2009a: 152-153.



Il male psichico secondo i paradigmi teologici delle società antiche, A. Panaino

- Devereux, G. (1970) *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris (*Saggi di Etnopsichiatria generale*. A cura di S. Inglese. Traduzione italiana di G. Bartolomei, Roma 2007).
- Devereux, G. (1976) *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytical Study*. Oxford – Berkeley.
- Friedman, D. (2002) *To Kill and Take Possession: Law, Morality, and Society in Biblical Stories*. Tel Aviv (*Diritto e morale nelle storie bibliche*. Traduzione italiana di D. Zerilli; Presentazione di A. Gambaro. [Giuristi stranieri di oggi 47]. Milano).
- Fine, R. (1982) *Storia della Psicoanalisi*. Torino. (Traduzione italiana di C. Ranchetti; *A History of Psychoanalysis*, New York 1979).
- Frye, R. N. (1985) Zoroastrian Incest. In *Orientalia Jesephi Tucci Memoriae Dicata*. Edenda Cu-raverunt G. Gnoli – L. Lanciotti. Vol. I. (Serie Orientale Roma LVI, 1). Roma, pp. 445-455.
- Gnoli, Gh. (1963) Osservazioni sulla dottrina mazdaica della creazione. *AION*, N.S. 13, pp. 163-193.
- Guidorizzi, G. (2010) *Ai confini dell'anima. I greci e la follia*. Milano.
- Herrenschmidt, Cl. (1994) Le *xwêtdah* ou mariage «incestueux» en Iran ancien. In *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Éd. par P. Bonte. (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales). Paris, pp. 113-125.
- Hjerrild, B. (2002) *Studies in Zoroastrian Family Law. A Comparative Analysis*. (The Carsten Niebuhr Institute of Near Eastern Studies Publications 28). Copenhagen.
- Hopkins, K. (1994) Le mariage frère-soeur en Égypte romaine. In *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*. Éd. par P. Bonte. (Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales). Paris, pp. 79-95.
- Katrak, J. C. (1965) *Marriage in ancient Iran*. Bombay.
- Macuch, M. (1991) Inzest im Vorislamischen Iran. *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 24, pp. 141-154.
- Malinowski, Br. (1924) Mutterrechtliche Familie und Ödipuskomplex. Eine psychoanalytische Studie. *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 10, 2/3 /Ethnologisches Heft), pp. 3-58.
- Malinowski, Br. (1929) *The Sexual Life of the Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands New Guinea*. With a Preface by H. Ellis. New York (Traduzione italiana di E. Campi, *La vita sessuale dei selvaggi nella Melanesia nord-occidentale*, Milano 2005).
- Mazahéri, A.-Ak. (1938) *La Famille iranienne aux temps anté-islamiques*. Paris.
- Middleton, R. (1962) Brother-Sister and Father-Daughter Marriage in Ancient Egypt. *American Sociological Review* 27/5, pp. 603-611.
- Panaino, A. (2006) La sfera della sessualità nel mondo iranico-preislamico. In *Comportamenti e Immaginario della Sessualità nell'Alto Medioevo*. 31 marzo - 5 aprile. (Settimane di Studio della Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. LIII). Spoleto, pp. 223-260.



- Panaino, A. (2008) The Zoroastrian Incestuous Unions in Christian Sources and Canonical Laws: their (distorted) Aetiology and some other Problems. In *Controverses des Chrétiens dans l'Iran sassanide*. Textes réunis par Ch. Jullien (Cahier de Studia Iranica 36). Leuven, pp. 69-87.
- Panaino, A. (2009a) The Mental Dimension of Evil: Psychoanalytic Remarks on the Image and Behaviour of Ahreman in the Framework of Zoroastrian Cosmology. In *Geist, Gehirn, Verhalten. Sigmund Freud und die modernen Wiessenschaften*. Hrsg. von P. Gianpieri-Deutsch. Würzburg, pp. 143-158.
- Panaino, A. (2009b) Ahreman and Narcissus. In *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann*. Hrsg. von D. Durkin-Meisterernst – C. Reck – D. Weber, Wiesbaden, pp. 201-209.
- Panaino, A. (2012) The Frog Prince and the Whore. In *Studi Iranici Ravennati I*. A cura di A. Panaino – A. Piras (Indo-Iranica et Orientalia. Series Lazur, 1). Milano – Udine, pp. 17-82.
- Panaino, A. (2013) Mortality and Immortality. Yama's/Yima's Choice and the Primordial Incest. (Mythologica Indo-Iranica I). In *Disputationes Iranologicae Vindobonenses II*. Theil II. Herausgegeben von W. Sadovski – A. Panaino. (Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Veröffentlichungen zur Iranistik Nr. 65). Wien, pp. 47-164, (plus bibliography).
- Racamier, P.-Cl. (1995) *L'inceste et l'incestuel*. (Ristampa 2010). Paris (*L'incesto e l'incestuale*. Presentazione all'edizione italiana di S. Taccani. Traduzione di C. Santini, Milano 2003).
- Remotti, F. (2008) *Contro natura. Una lettera al papa*. Bari – Roma.
- Rank, O. (1912) *Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Grundzüge einer Psychologie des dichterischen Schaffens*. Leipzig – Wien.
- Róheim, G. (1950) *Psychoanalysis and anthropology: culture, personality and the unconscious*. New York.
- Sanjana, D. P. (1888) *The Alleged Practices of Next-of-Kin Marriage in Old Iran*. London.
- Scheidel, W. (1995) Incest revisited: three notes on the demography of sibling marriage in Roman Egypt. *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 32, pp. 143-155.
- Scheidel, W. (1996a) The biology of brother-sister marriage in Roman Egypt: an interdisciplinary approach. In *Measuring Sex, Age and Death in Roman Egypt: an interdisciplinary approach*. Ed. by W. Scheidel. Ann Arbor, pp. 9-51.
- Scheidel, W. (1996b) Brother-sister and parent-child marriage outside royal families in ancient Egypt and Iran: a challenge to the sociobiological view of incest avoidance? *Ethology and Sociobiology* 17/5, pp. 319-340.
- Scheidel, W. (1997) Brother-sister marriage in Roman Egypt. *Journal of Biosocial Sciences* 29/3, pp. 361-371.
- Scheidel, W. (2002) Brother-sister and parent-child marriage in premodern societies. In *Human Mate Choice and Prehistoric Marital Networks. International Symposium 16, November*



Il male psichico secondo i paradigmi teologici delle società antiche, A. Panaino

- 20-24, 2000 (International Research Center for Japanese Studies). Ed. by A. Aoki – T. Akazawa. Kyoto, pp. 33-47.
- Scheidel, W. (2004) Ancient Egyptian sibling marriage and the Westermarck effect. In *Inbreeding, incest, and the incest taboo: the state of knowledge at the turn of the century*. Ed. by A. P. Wolf – W. H. Durham. Stanford, pp. 93-108.
- Schmidt, H.-P. (1996) The Non-Existence of Ahreman and the Mixture (*gumēzišn*) of Good and Evil. In *K. R. Cama Oriental Institute Second International Congress Proceedings*. Bombay, pp. 79 – 95.
- Shaked, Sh. (1971) The Notions “mēnōg” and “gētīg” in the Pahlavi Texts and their Relation to Eschatology. *Acta Orientalia* 33, pp. 59-61.
- Sidler, N. (1971) *Zur Universalität der Inzesttabu: eine kritische Untersuchung der These und der Einwände*. (Soziologische Gegenwartsfragen, N. F., Nr. 36.) Stuttgart.
- Spiro, M. E. (1993) *Oedipus in the Trobriands*. Chicago.
- Stricker, B. H. (1975) *Camephis*. (Medelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, 38 no. 3). Amsterdam.
- Vimadalal, J. P. – Mahaluxmivala, P. D. – Mahaluxmivala, C. D. (1922) *Racial intermarriages: their scientific aspect. Specially compiled for the consideration of Parsees in connection with the Juddin question*. Bombay.
- Weiss, E. (1950) *Principles of Psychodynamics*. New York.
- Westermarck, E. (1922) *The History of Human Marriage*. Vol. III. Fifth Edition Rewritten. London.

Il Flauto Magico

di Francesco Rampini

Saggista

In the Magic Flute we are facing with a very complex work, where everything revolves around a path leading to an initiation. Numerous references are made to the Western Tradition, in full affirmation in the age of Enlightenment; at the same time, there are clear references to the (oral) Egypt tradition.

In line with the Masonic Tradition, in this Opera a concept of strong contrast between light and darkness is developed, and the “award” recognized for the successful completion of the work is the immortality.

The Venerable Master of Mozart’s lodge, Ignaz Edler von Born (Illuminati Lodge Coordinator for Austria), was a scholar of ancient Egyptian tradition and therefore is not to be excluded that the backbone of the Opera has been co-written both by von Born and Mozart and that the final draft of the libretto has been entrusted to Emanuel Schikaneder (known and stated librettist, actor and playwright).

The first solemn Ouverture’s measures are meaningful and of anticipatory of the Opera: the cadence of tempo (0-00-00-one-one/two-one/two) is typical of the Masonic rituals and signifying the unit submitted in a double “binary” element i.e. a male principle, active, which is correlated with a double female principle, thus obtaining the number five (represented, graphically, by the pentacle, or the 5-pointed star, also called Pythagorean Pentacle or Pentalfa, symbol, by the way, of the union of opposites).

This central thread (man/woman, positive/negative) develops throughout the whole Opera, going to take aspects regarding the complementariness of the opposing polarities, up to the Alchemical status of the Rebis (Hermetic androgynous).

1. Introduzione

Secondo Atto “die Strahlen der Sonne”

Sarastro:

*La luce del sole ha scacciato la notte,
distrutto il potere carpito dagli ipocriti.*

Coro dei Sacerdoti:

Oh iniziati, salute a voi!

La notte avete attraversato.

Grazie a Te, Osiride! Grazie a Te, Iside!

Ha vinto lo spirito forte!

*Qui la bellezza e la saggezza siano coronate
con a premio una ghirlanda immortale!*



Con questo coro termina il *Flauto Magico*.

Da queste poche parole si può effettuare la sintesi di tutta l'opera; è infatti facile dedurre, da una lettura di questi pochi "valori-base" espressi nel finale della *Zauberflöte*, l'affermazione dei seguenti aspetti: il tutto ruota attorno ad una iniziazione; si registra un concetto di forte contrapposizione tra luce e tenebre; il premio riconosciuto per il compimento dell'"Opera" è l'immortalità.

È quindi evidente che nel *Flauto Magico* ci si trova di fronte ad un'opera molto complessa, ove nel mentre vengono fatti numerosi richiami alla Tradizione Occidentale in piena affermazione nel Secolo dei Lumi, allo stesso tempo vi sono chiari riferimenti ad una tradizione (orale) egiziana. Come nella migliore tradizione di tutte le opere iniziatiche, anche questa si presta, ovviamente, a molteplici chiavi di lettura.

Vediamo quindi di capire di cosa parla la *Zauberflöte*.

2. Un po' di contesto storico, per capire meglio

Intorno al 1600 in Germania, e più precisamente nel Palatinato, venne allo scoperto un movimento filosofico-religioso, che è poi divenuto la vera e propria pietra angolare di tutto il sistema iniziatico occidentale: la Confraternita dei Rosa+Croce.

Come è noto, questa pubblicò a Kassel nel 1614 uno scritto anonimo contenente due manifesti, la *Fama Fraternitatis* – il manifesto di fondazione della Confraternita – e la *Confessio* con i quali rese pubblici i suoi intenti di costruire una "nuova civiltà", una vera e propria riforma universale, fondata su valori diversi da quelli sino ad allora vigenti: si voleva un mondo in cui ci fosse più uguaglianza e che gli individui fossero valutati per ciò che valgono e non per ciò che socialmente sono. In breve: una filosofia sincretistica antesignana del movimento illuminista, di carattere ermetico-gnostico.

Grande divulgatore della Confraternita è Johann Valentinus Andreae, teologo e pastore luterano che nelle sue opere (basti ricordare la più famosa: *Le Nozze Chimiche*) fece ampi riferimenti alle accademie umanistiche (Leto, Ficino, Celtis ecc.) nonché alla cosiddetta "pansofia", cioè quella filosofia universale o cosmica di tipo salvifica, rivelata, fondata sulla Bibbia e sulle scienze naturali occulte, quali: l'Alchimia, l'Astrologia e la cd. Quabbalah Cristiana, per sboccare, infine, come è ben noto, nella Massoneria.

Queste idee ampiamente rivoluzionarie per l'epoca (parliamo di oltre 100 anni prima della Rivoluzione Francese) e formulate – secondo la leggenda di Cristian Rosencreutz – intorno al 1300, trovarono ampio consenso e diffusione in tutta Europa.¹

¹ Dai *Mémories* del Cardinale Richelieu si rileva che nel 623 denunciava: [...] si comincia a manifestare un'altra formazione, denominata i Rosacroce e gli Invisibili, che partendo dalla Germania [...] hanno prodotto degli scritti che non voglio citare per la loro impertinenza.



E da tutto ciò è nata e si è modellata nel tempo la moderna massoneria, almeno come oggi viene comunemente intesa.

Come già rilevato, il concetto base di tutta la filosofia Rosa+Croce era insito in una “lettura” attenta ed articolata della Tradizione Occidentale, e quindi spaziava da una rilettura del cristianesimo, ad una valutazione diversa del movimento Templare, ad uno studio – per quanto possibile, date le modeste conoscenze scientifiche a disposizione – dell’antico Egitto, considerato come base dell’edificio iniziatico su cui poi tutti gli altri, in un prosieguito, hanno costruito.

La Massoneria del 1700 fece proprio il movimento rosicruciano e trasformò l’antica corporazione muratoria in una “nuova” società iniziatica, portatrice di valori tradizionali ed ermetici; in una sua consistente parte, inoltre, la Massoneria ebbe anche degli aspetti estremamente politicizzati, in quanto rifacendosi, in senso lato, proprio ai manifesti rosicruciani, ne dava un’interpretazione orientata sostanzialmente al “sociale”, e quindi propugnava una società diversa, più giusta.

Il Movimento Massonico degli Illuminati in Austria e Mozart

Da questa concezione “operativa” della massoneria trae ispirazione in Francia il movimento ispiratore della Rivoluzione Francese; in Austria, all’epoca di Mozart, analogamente operavano gli “Illuminati di

Baviera”² e poi in Italia si rileva – sempre sulla stessa linea – l’apparire della Carboneria.

Ma la Massoneria mostrò nel contempo – come prima è stato rilevato, dal fiorire di tutta una serie di associazioni rosicruciane-massoniche – un interesse sempre crescente per la cultura misterica antico-egiziana e molte pubblicazioni in materia portano la firma di grandi massoni dell’epoca.

Il Barone Ignaz Edler von Born, che è utile citare come esempio in quanto fondatore e Maestro Venerabile della loggia “Zur Wahren Eintracht” (“Alla vera Concordia” che Mozart frequentò come visitatore sin dal 1785), che era la più importante della capitale, pubblicò su una rivista massonica un saggio intitolato “Sui misteri egiziani” che mirava, in breve, a ricondurre le origini della massoneria ai riti arcani delle confraternite sacerdotali dell’Antico Egitto.

In Inghilterra, nel 1783, il Gran Maestro della Contea di Kent parlava diffusamente di tutta la conoscenza egiziana e, nello stesso periodo, Giuseppe Balsamo, conte di Cagliostro, fondava a Parigi un culto massonico ispirato ad Iside; poco dopo ripete l’iniziativa a Roma ove la presenza del Vaticano gli risultò fatale: venne arrestato ed imprigionato a San Leo, ove muore prematuramente, senza prima aver dovuto subire una campagna diffamatoria ed infamante (a tale proposito basti pensare che, oggi, leggendo gli atti del processo istruito a suo



carico, tutte le imputazioni mossegli, secondo il nostro diritto, non costituiscono reato).

L'ultimo quarto di secolo del '700 rappresenta il periodo di massima espansione della Massoneria Illuminata. Nel 1784 le Logge dell'Impero Absburgico erano 57 e solo in Austria se ne contavano 17, come risulta da fonti ufficiali.

Mozart entrò in Massoneria all'età di 28 anni, e più precisamente il 14 dicembre del 1784, nella piccola Loggia "Zur Wohltätigkeit" ("Alla Beneficenza"), arruolato dall'Illuminato Maestro Otto von Gemmingen (Antonius), amico del musicista da lungo tempo. La sua loggia "dipendeva" dall'Illuminato Ignaz von Born (Furius Camillus), con il quale intratteneva intensi rapporti; si sa che nel 1783 von Gemmingen era stato ospite della loggia dell'illustre scienziato per tenere un discorso, in cui incoraggiava Born a proseguire nella lotta "contro gli errori del misticismo".

Mozart percorse regolarmente i gradi della gerarchia massonica, passando da Apprendista a Compagno il 7 gennaio 1785, e infine, nella primavera dello stesso anno, gli fu conferito il grado di Maestro. Il musicista era assiduo frequentatore delle sedute, che si tenevano anche in altre officine. Come da prassi massonica, si firmava col nome completo della loggia d'appartenenza: "Mozart von der Wohltätigkeit" ("Mozart della Beneficenza"). Nel 1785 iniziano le persecuzioni da parte dell'Elettore di Baviera contro gli Illuminati. Preoccupato per le dottrine "rivoluzionarie" degli Illuminati e "per gli imbrogli" dei Massoni, anche Giuseppe II

intervenne, l'11 dicembre del 1785, con un decreto proprio per limitare il numero delle logge viennesi, imponendo ai massoni di dichiarare il numero degli aderenti.

3. Il Flauto Magico

Il libretto e la critica all'Opera

Il *Flauto Magico* è l'ultima opera compiuta che Mozart abbia scritto.

Iniziato nel 1791, lo ha portato a termine nello stesso anno, dopo interruzioni di ogni genere (basti ricordare solo la *Clemenza di Tito* rappresentata a Praga nell'agosto dello stesso anno e l'indimenticabile *Requiem*, lasciato peraltro incompiuto).

L'autore del libretto è Emanuel Schikaneder, massone anche lui, anche se certi suoi atteggiamenti, forse un po' troppo disinvolti, lo fecero allontanare anzitempo dall'istituzione massonica.

Anzitutto bisogna escludere che il *Flauto Magico* sia un plagio, come è stato sostenuto da molti, e per lungo tempo.

La leggenda vuole che Schikaneder si fosse ispirato nella redazione del libretto dalla fiaba di J.A. Libeskind: *Lulu, oder die Zauberflöte* (*Lulu ovvero il Flauto Magico*), apparsa in un'antologia di fiabe e pubblicata nel 1786-89.

Ma attenzione: l'8 giugno del '91 al teatro della Leopoldstadt, ha luogo la prima dell'opera di Perinet – con musica di Wenzel Müller – *Kaspar der fagottist, oder die Zauberzither* (*Kaspar il fagottista, ovvero la Cetra Magica*), opera questa tratta dalla stessa fiaba.

Schikaneder è talmente disperato per questa coincidenza – ed il fatto circola in



modo clamoroso tra gli addetti ai lavori – tanto che sembra possa aver accettato l’offerta di un certo Ludwig Giesecke che gli avrebbe proposto un suo libretto, già pronto, in sostituzione e non sospetto di plagio rispetto all’opera di Perinet, ove i ruoli dei personaggi-chiave (la Fata e il Mago) sono invertiti.

Come siano andate di certo le cose, non si sa; sappiamo però che in parecchie edizioni del Flauto (compresa quella della popolarissima *Reclams Universal-Bibliothek*, fino alla seconda Guerra Mondiale), appare come autore del libretto proprio Ludwig Giesecke, al posto di Emmanuel Schikaneder.

Al di là, quindi, di come si siano realmente svolti i fatti e di chi sia l’effettiva paternità del libretto, resta sicuro che, come sopra già accennato, in quell’epoca c’era un notevole fermento riguardo alle tematiche misteriosofiche “egiziane” e che Mozart fosse profondamente inserito in un filone appassionante che era trattato dai migliori esoteristi appartenenti alle varie scuole tradizionali.

Da non dimenticare che lo stesso von Born (il Venerabile della Loggia cui apparteneva Mozart) era un cultore della materia e quindi non è assolutamente da escludere che l’ossatura dell’Opera sia stata scritta a quattro mani dal von Born e da Mozart e che la stesura finale del libretto

sia stata affidata a Schikaneder (noto ed affermato librettista, attore e commediografo), personaggio comunque di pochissimo spessore iniziatico e quasi certamente non in grado di concepire un struttura così complessa, coerente, rigorosa e piena di significati come lo *Zauberflöte*.

Ma come fu accolto il *Flauto Magico* al momento della sua uscita?

Si sa per certo che non ci furono solo giudizi positivi. Un importante giornale di critica musicale tedesco³ dice che: “La nuova commedia di macchinari, il *Flauto Magico*, con la musica del nostro Maestro di Cappella Mozart [...] non riscuote il plauso auspicato perché il contenuto e il linguaggio del pezzo sono troppo brutti”.

E da parte di alcuni critici viennesi si continua⁴: “[...] la musica e le decorazioni sono deliziose, il resto una farsa incredibile”.

Per contro si rilevano da subito numerosissime attestazioni di plauso e di giudizi entusiastici. Per citare solo parte tra i più illustri: il *Flauto* è l’opera mozartiana preferita da Beethoven e da Göthe (che mise in scena il *Flauto* a Weimar), il quale ne rimase così entusiasta da scriverne il seguito; Wagner dopo una rappresentazione del *Flauto* annotò: “[...] il genio ha fatto qui passi da gigante, quasi troppo grandi, perché, mentre scriveva l’opera tedesca, ne stabiliva

3 Il *Musikalisches Wochenblatt* di Berlino, nel dicembre 1791.

4 Diario del Conte Zinzendorf, importante e seguito aristocratico viennese, in data 6 novembre 1791.



già, contemporaneamente, il capolavoro più perfetto, che non avrebbe più potuto essere superato”.

La vicenda ed i suoi contenuti

Analizziamo ora lo svolgersi della vicenda.

Come in tutti i libretti e romanzi degni della migliore tradizione, anche qui abbiamo:

Lui, l'Eroe – Tamino

Lei, la Fanciulla rapita e quindi da salvare – Pamina

La Madre di Lei, che soffre perché non ha più la figlia – La Regina della Notte

Il Rapitore, cioè il Cattivo – Sarastro

L'Uomo di Natura – Papageno

I Personaggi Minori che ruotano attorno ai Protagonisti

Il cardine della storia, in sé, è molto semplice: Lui, l'Eroe, sollecitato dalla Madre della Fanciulla, deve salvare proprio la Fanciulla dalle grinfie del Rapitore.

Come premio la Fanciulla gli viene promessa in sposa. Ed in effetti, nel finale, in nostro Eroe ha proprio in sposa la sua Bella.

All'apparenza, quindi, siamo immersi nella più ovvia, trita banalità.

All'inizio del secondo atto, però, qualcosa ci mette in allarme: ci accorgiamo che il Rapitore Cattivo, non è in realtà tale e che la Madre della Fanciulla rapita, è in effetti la vera Cattiva.

Un vero e proprio rovesciamento di fronte!

Immaginiamoci il povero Eroe in che guaio si è andato a mettere, in che situazione complicata si viene a trovare, ove

niente è più certo, ove le Tenebre diventano Luce ed il Perfido si rivela il Grande Illuminato.

Che le cose non siano semplici però, e che il tutto necessita di una interpretazione, ce ne possiamo rendere subito conto, all'inizio dell'Opera, senza attendere il secondo atto: l'Eroe messo di fronte alla prima difficoltà insita nel suo *iter* avventuroso non trova niente di meglio da fare che svenire.

È proprio vero! Sembra incredibile, ma il Nostro, aggredito da una specie di Mostro-Drago-Serpente, preso da subitanea, irrefrenabile, enorme paura, dopo aver tentato, invano, una improbabile fuga, invoca un disperato aiuto (per varie battute musicali) ed alla fine sviene di fronte al pericolo!

Dobbiamo tutti convenire che questo non è il comportamento che ci si attende da un Eroe che deve salvare la Fanciulla dalle grinfie del Cattivo Assoluto; in breve: per realizzare l'impresa si parte proprio male e, se le cose continuano così, ci viene il legittimo sospetto che la Fanciulla resterà prigioniera per tutta la vita.

Non anticipiamo però nulla e, prima di vedere come effettivamente si vanno a mettere le cose, proviamo a procedere con ordine nell'esaminare la struttura dell'Opera.

L'Ouverture

Parliamo anzitutto dell'Ouverture all'Opera, - ouverture che contrariamente a quanto fatto per il Don Giovanni, che è stata scritta alla fine dell'opera (e quindi riprende in modo quasi pedissequo il tema



della scena finale) – nel nostro caso è un vero e proprio Proemio, una anticipazione di ciò che ci attenderà in tutto il corso del *Flauto*.

Anzitutto la tonalità: mi bemolle, tonalità preferita da Mozart per le composizioni massoniche (il motivo di ciò non è molto chiaro; forse perché questa tonalità porta in chiave 3 bemolle?).

L'attacco è significativamente solenne: cinque accordi ritmati con il tempo

0 – 00 – 00 (uno – uno/due – uno/due);

È evidente che le prime battute dell'Ouverture, in un'opera altamente simbolica come la *Zauberflöte*, non possono che essere significative e anticipatrici dell'opera stessa e che la loro struttura non è il frutto solo di una brillante soluzione musicale.

La ritmazione del tempo è tipica nei rituali Massonici (ove, in funzione dei gradi, vengono eseguite “batterie” ritmate) e, nella fattispecie, quanto proposto da Mozart, sta a rappresentare una unità inserita in un doppio elemento “binario” cioè un principio maschile, attivo, che viene messo in relazione con un principio doppio femminile, ottenendo così il numero cinque, che è un numero estremamente “ambiguo”.

Il numero 5 è rappresentato, graficamente, dal pentacolo o stella a 5 punte, detta anche Pentalfa o Pentacolo Pitagorico. Se osserviamo i tarocchi rileviamo che il pentacolo (o seme di denari) rappresenta l'aspetto femminile; ma la quinta carta dei tarocchi raffigura “Il Papa” o meglio lo Hierofante vero e proprio Adepto (non Iniziato!) che riassume in sé tutte le forze, gli antagonismi e le potenzialità del Creato.

Abbiamo quindi nel numero 5 un concetto di unità degli opposti, una specie di ermafroditismo (sintesi etimologica tra *Ermete* – sapienza – ed *Afrodite* – amore) che tende a sintetizzare in una armonia “superiore” le apparenti diversità e contrapposizioni.⁵

Quindi ci troviamo subito di fronte alla presentazione del tema chiave di tutta l'opera, e cioè il ruolo della donna (intesa sia in senso fisico che nel senso archetipale di Grande Madre) nella realizzazione ermetico-alchemica della Grande Opera.

Continuando l'ascolto, a metà dell'ouverture, per lo sbigottimento dell'ignaro ascoltatore, avviene poi un fatto unico: un accordo pone apparentemente fine all'ouverture stessa ma, subito dopo (il tempo del nuovo attacco è a discrezione del direttore d'orchestra), partono tre accordi che ven-

5 Nel Tantra è Shushumna, colonna centrale, che armonizza e sintetizza le forze complementari e contrarie Ida e Pingala che vi si avvinghiano; lo stesso avviene nel Caduceo Ermetico alato; nell'Albero Sephirotico della Kabbala le due Sephirot Tipheret e Malkut (ed anche Dhaat, la sephira misteriosa), posizionate nel centro dell'albero, equilibrano la colonna della Severità-Giustizia con la Colonna della Grazia. Nell'Ermetismo il Rebis è la realizzazione dell'Opera mediante la sintesi tra il principio maschile ed il principio femminile.



gono ripetuti per tre volte (in totale abbiamo quindi nove accordi distribuiti in 6 battute); il tutto con somma dieci (considerando nel conteggio l'accordo di apparente "chiusura").

Dal cinque quindi dell'apertura dello spartito si passa al nove; dall'uomo inteso come essere potenzialmente androgino (ma ancora l'aspetto femminile è tutto da scoprire e da realizzare), si passa all'Uomo inteso come Adepto, come realizzato, come illuminato. Il dieci è il compimento dell'Opera, la rappresentazione dell'Albero Sefirotico della Creazione, è il risultato della Tetraktis Pitagorica.⁶

Il Corpo dell'Opera

Il nostro Eroe è un Principe e si chiama Tamino; l'abbiamo lasciato, come abbiamo visto, svenuto innanzi al pericolo (un serpente-drago che lo minacciava). Questo Drago viene ucciso da tre Dame, emissarie della Regina della Notte (la Madre della rapita) le quali, di fronte a Tamino svenuto, ne tessono le lodi (è bello, di gentile aspetto, nobile ecc.), e quindi, dopo i complimenti esternati, se ne vanno ad avvisare la Regina dell'accaduto.

Temporaneamente abbandonato dalle tre Dame, al suo risveglio Tamino, mentre si consola nell'osservare che il Drago è morto, vede avanzare una strana figura, coperta di piume, che porta una gabbia di

legno sulle spalle, gabbia destinata ad accogliere gli uccelli catturati: è Papageno l'uccellatore della Regina della Notte.

Nel dialogo, abbastanza surreale e divertente che ha con Tamino, Papageno si mostra come è nella sua essenza: un brav'uomo, ma anche scaltro, che campa del proprio umile lavoro ed al quale (come verrà detto meglio andando avanti nell'Opera) per vivere bene basta un buon bicchiere di vino e, se possibile, anche una bella Papagena con cui dividere le notti fredde.

Papageno rappresenta nell'opera l'uomo ordinario, l'uomo che vuole vivere in santa pace la sua vita di tutti i giorni, che vuole crearsi una famiglia e, soprattutto, per garantirsi la sua tranquillità, non vuole porsi troppe domande a cui deve dare scomode risposte.

Per ingraziarsi il Principe appena riavutosi dall'aggressione del drago, Papageno spara una colossale bugia: si vanta con lui di aver addirittura ucciso il serpente. Con le proprie mani.

In questo modo i profili di massima dei due protagonisti sono tratteggiati.

Questi due uomini, così diversi tra loro – l'uno un Principe di sangue Reale, l'altro un modesto cacciatore d'uccelli – si troveranno insieme, da questo momento in poi, ad affrontare lo stesso cammino, anche se poi vedremo che l'impresa avrà per loro esiti molto differenti.

6 Già Bach, nella sua monumentale opera *Die Kunst der Fuge*, qualche anno prima che Mozart avesse scritto il *Flauto*, aveva inserito numerosi elementi pitagorici nell'architettura musicale di questa composizione.



L'uno, Tamino, è il Predestinato, l'Eroe, l'Iniziato, il futuro Adepto; l'altro, Papageno, è l'Uomo Comune, in fondo buono e generoso, ma che non vuole troppi problemi e che, durante il "cammino", si renderà conto di essersi messo in un qualcosa oggettivamente più grande di lui e quindi non esiterà a ridimensionare il tutto per accontentarsi di una sana, tranquilla vita normale. L'essere eroico non fa per lui.

Presto ritornano le tre Dame della Regina che, sentendo Papageno vantarsi di un'impresa che non ha compiuto, gli chiudono la bocca con un lucchetto d'oro. Consegnano quindi a Tamino il ritratto di una fanciulla, Pamina, figlia della loro Regina, e spiegano allo stesso (che, nel frattempo, si è subito innamorato della ragazza riprodotta nell'immagine), che la fanciulla del ritratto è stata rapita da Sarastro – definito come un "demonio" – ed è sua prigioniera.

Tamino giura che la salverà, ed in quel momento tre colpi di tuono annunciano l'arrivo proprio di Astrifiamante, la Regina della Notte.

Questa si presenta con un fragore di tuoni ed inizia con un canto straziante (con un tempo dispari di 3/4), di povera madre a cui hanno rapito la figlia. Poi, cambiando il tempo in 4/4 (molto più "virile" e deciso), abbandona il lamento della madre disperata per intonare un imperioso invito a Tamino a ritrovare sua figlia e, se tornerà vincitore, gli promette che potrà averla in sposa.

E qui siamo in presenza di una delle arie più belle, difficili – ed anche tra le più famose – che Mozart abbia mai scritto in cui è impossibile non essere affascinati.

Andata via la Regina le tre Dame consegnano a Tamino un Flauto che dicono essere magico (a fine Opera si apprende la natura alchemica di questo mezzo, che è stato ricavato dalla radice di una quercia secolare, quindi di legno – elemento terra – in una notte di tempesta – utilizzando l'elemento aria per far vibrare i propri suoni, tra gli elementi acqua e fuoco) flauto che, a detta delle Dame, lo aiuterà a [...] *superare la sventura*.

Dopo aver liberato Papageno dal lucchetto, le Dame gli impongono di assistere Tamino nell'impresa e gli consegnano un altro strumento particolare: un Carillon d'argento.

Ad onor del vero, Papageno non è molto contento dell'incarico ricevuto, anzi, dimostra subito di avere un vero e proprio terrore solo nell'udire il nome di Sarastro, ma ben presto scopre, dietro a non troppo velate minacce, di non essere in condizioni di rifiutare. E quindi accetta.

Le Dame annunciano infine che Tre Fanciulli *dolci e teneri* scorteranno entrambi, poi, nel loro viaggio.

Questi tre fanciulli, personaggi di difficile interpretazione, in quanto molto "sfumati" come posizionamento nei contrapposti fronti – sono innegabilmente "buoni" ma vengono proposti dalla parte *oscura della forza* –, stanno probabilmente a rappresentare la saggezza pura che sta in noi (saggezza "di natura" ove le componenti energetiche polarizzate, il *positivo* ed il *negativo*, operano e convivono), che emerge *al momento giusto* quando ancora siamo innocenti e che, se ci prestiamo orecchio, può ancora guidarci nelle giuste



scelte. Se non soffochiamo questa saggezza naturale che tutti possediamo (se riusciamo quindi a restare, evangelicamente, come fanciulli) avremo sempre nei momenti difficili della nostra vita un aiuto dalla parte più “innocente” che ancora vive in noi.

Dopo il clamoroso cambiamento di fronte che avviene nel secondo atto (cioè dopo che si apprende che tutto il clan Regina della Notte è dalla parte dei “cattivi”) i Fanciulli restano, infatti, dalla parte dei “buoni”.

Questa apparente contraddizione viene spiegata proprio dalla loro natura, fresca ed innocente. Esiste un *momento* in noi in cui la contrapposizione bene-male è un non senso, in cui le polarità contrarie sono riequilibrare e quindi si è aldilà di ciò che comunemente si intende per Bene e per Male.

Si rileva inoltre che i Tre Fanciulli tengono in mano una palma d'argento: questa sta a rappresentare (per il metallo ancora non perfetto, cioè l'oro), che la saggezza di natura, seppure trasmutatrice, ha un limite oltre il quale, se si vuole procedere, non può essere efficace; da quel momento in poi occorre utilizzare ulteriori “strumenti”.

Comincia così l'avventura di Tamino.

Questa avventura che, come vedremo ancora nel corso dell'opera, è naturalmente un'avventura iniziatica e come tale essa deve avere una finalità, uno scopo.

Qui lo scopo dichiarato, come abbiamo ripetutamente detto, è la liberazione di una fanciulla, prigioniera di un uomo malvagio. Chi sia realmente Pamina e cosa significhi realmente, però lo vedremo un po' più avanti; per ora ci soffermiamo solo a rile-

vare che la vera Forza che spinge Tamino ad iniziare questa avventura non è il desiderio di gloria: è l'Amore.

In questo senso l'amore che spinge il nostro Principe non è solo l'amore per Pamina, ma è quell'amore [...] *che move il sole e l'altre stelle*, è l'amore che spinge l'uomo, non più comune, alla ricerca della propria identità, di quell'io più profondo che nasconde la Verità ed il Sacro.

Pamina, in questo contesto e secondo quest'ottica, non è altro che il mezzo che consente a Tamino di iniziare il “viaggio”, di intraprendere la cerca del proprio Sacro Graal interiore.

Torniamo ora di nuovo alla nostra storia.

Mentre Tamino inizia il suo viaggio verso il palazzo di Sarastro (che è in realtà il Tempio di Iside e Osiride di cui Sarastro è il Gran Sacerdote) vediamo che tre schiavi, agli ordini del *moro* Monostatos, luogotenente e tuttodfare di Sarastro, tengono prigioniera Pamina.

Papageno arriva, per proprio conto, al Castello di Sarastro e scopre Pamina svenuta, in quanto Monostatos, tradendo la fiducia del suo padrone, le ha fatto delle profferte, quanto meno audaci.

Monostatos è certamente un personaggio ambiguo: carico di passione per Pamina, non esita a tradire la fiducia che il proprio padrone ripone in lui (avrebbe dovuto custodire Pamina), pur di appagare i propri desideri istintuali. E per di più, al momento della verità – e cioè quando la Regina della Notte deciderà di dare l'assalto al Castello di Sarastro – passa, rovinosamente per lui, dalla parte avversa, arruolandosi nelle file di Astrifiammante.



Come i tre Fanciulli che pur provenendo dalla *Negatività* sono portatori di fresca saggezza, anche qui abbiamo che dal Regno della *Positività* si stacca una scheggia di Male.

Un continuo rammentare di quante interrelazioni ed osmosi ci siano tra Luce e Tenebre e quindi come sia impossibile pensare di ottenere la realizzazione di un Assoluto che prescinda dalla componente binaria, complementare e contraria. A tutti i livelli di esistenza.

Papageno si incontra quindi con Monostatos e, guardandosi negli occhi, si spaventano a vicenda, ed ognuno fugge dall'altro. Quando Pamina si sveglia, Papageno, che le è rimasto accanto, le confida di essere mandato da sua madre, la Regina della Notte, e che un giovane che l'ama, senza averla ancora vista – se non in ritratto – verrà a salvarla.

Tamino intanto, guidato dai tre Fanciulli (che gli raccomandano di osservare le tre virtù fondamentali iniziatiche: Tenacia, Pazienza e Silenzio) giunge ad un bosco sacro e trova, davanti a sé, tre Templi, rispettivamente quello della Sapienza, quello della Ragione e quello della Natura.

Questa volta, coraggiosamente, Tamino decide di entrare nei templi, e bussa quindi prima alla porta della Ragione che si trova di fronte e quindi a quella della Natura, ma per due volte una voce che proviene dall'interno, gli vieta l'accesso al tempio.

Quando Tamino bussa quindi alla porta del tempio della Sapienza ove gli viene consentito di entrare⁷ e qui trova subito un Sacerdote, il “Fratello Oratore”, che inizia a conversare con lui, utilizzando modi sbrigativi, quasi bruschi, in un continuo “botta e risposta” (sottolineati da Mozart con tutta una serie di accordi dissonanti).

Il Sacerdote vuole sapere cosa ha condotto Tamino alla soglia del Tempio e cosa cerca, al che, quest'ultimo, risponde con fermezza e senza tentennare: “possedere l'Amore e la Virtù”.

Confortato da questa affermazione il Sacerdote ribatte (in modo provocatorio) che a lui sembra invece che Amore e Virtù non lo guidino mentre vendetta e morte lo conducano effettivamente al Tempio; al che Tamino precisa che si tratta solo di una “vendetta per l'iniquo”, riferendosi ovviamente a Sarastro.

A questo punto tutto il colloquio diventa estremamente ambiguo: l'Oratore gioca molto sulle parole e si rifiuta di rispondere direttamente alle domande di Tamino (che vuole, in sostanza, chiarimenti sul ruolo di Sarastro e su chi sia effettivamente), adducendo, per questa sua latitanza, a vincoli di giuramento sul Silenzio. L'Oratore, in pratica, si limita solo ad informarlo che Pamina è prigioniera, rifiutandosi, per di più, di dirgli se è ancora viva.

Sotto un profilo musicale, vengono eseguiti degli accordi di settima diminuita

7 È evidente che né la Ragione né la scienza di Natura sono in grado di far aprire le porte – condizioni queste necessarie ma non sufficienti – e che quindi solo la Sapienza può far compiere il “salto di qualità” all'iniziato che gli può consentire l'accesso al Tempio della Verità.



tenuti uno dietro l'altro in modo serrato sino a rendere l'incedere del colloquio quasi insopportabile; poi, all'improvviso, con una settima semplice, risolutiva, quando Tamino formula una domanda molto insidiosa: *Quando sparirai, o Eterna Notte, quando il mio occhio troverà la Luce?* la tensione svanisce completamente e l'Oratore pone fine al colloquio rispondendo: *Oh giovane, presto o mai.*

Al che l'Oratore spegne la luce e se ne va, lasciando Tamino solo.

A questo punto delle voci non umane (un coro che utilizza una melodia semplice e bellissima, che va a risolvere l'armonia, contrapponendosi in modo netto alla tensione precedente), avvertono lo sconsolato Tamino che Pamina è viva.

Finalmente qualcosa di concreto!

Venuto a conoscenza che l'oggetto del suo amore è ancora raggiungibile Tamino ha, come comprensibile, un'esplosione di felicità ed esterna quindi con il flauto la propria gioia.

Al suono del Flauto Magico intorno a Tamino accorrono animali d'ogni specie ad ascoltarlo – domestici e feroci – e tutti partecipano di questo vero e proprio inno alla vita ed alla gioia⁸. Papageno ode il suono del Flauto Magico e prontamente gli risponde suonando il proprio flauto di Pan: in questo modo Tamino riesce a localizzarlo e si avvia verso di lui.

Papageno, nel frattempo, è riuscito a sottrarre Pamina a Monostatos suonando il carillon avuto in dotazione (che, magicamente fa desistere il Moro dall'inseguimento e lo fa danzare insieme ai propri armigeri, disinteressandosi completamente dei due).

Risulta evidente che il carillon di Papageno agisce su tutta la sfera emozionale (il suo livello di coscienza), ed è in grado di tramutare l'inimicizia in amicizia. Nel cammino iniziatico la prima fase dell'operatività è proprio il controllo delle proprie emozioni, utilizzandole come mezzo per potersi esprimere e "dialogare" con il mondo delle senso-percezioni, ma avendone sempre il controllo nel proprio campo di coscienza.

A questo punto, annunciato da una solenne marcia e da un coro trionfale appare un corteo che precede il carro di Sarastro, il Gran Sacerdote, carro trainato da sei leoni.

Qui la situazione si congela: i fuggiaschi si presentano innanzi a Sarastro e lo stesso Tamino avanza verso di lui.

In merito a quanto successo con il Moro, Pamina spiega al Gran Sacerdote che ha cercato non di fuggire dal Tempio ma di aver tentato di sottrarsi alle proposte di Monostatos. Questi, chiamato a rispondere dei propri atti, fa entrare Tamino, causa, a suo dire, della pseudofuga della fanciulla.



8 Come con Orfeo, quindi, anche qui abbiamo uno strumento che addolcisce gli animali, che li domina; e se gli animali possono rappresentare le passioni interiori dell'Uomo, si scopre subito che un primo utilizzo del Flauto è quello di porre un dominio sulla "animalità" presente in noi.



Tamino, appena entrato vede e riconosce subito Pamina.

È subito amore a prima vista e grande abbraccio tra i due (Tamino: “[...] *non è un sogno*”; Pamina: “[...] *lo credo appena*”).

Sarastro, capito come si sono svolti i fatti, non crede nelle colpe che Monostatos vuole addossare a Tamino e Pamina ma, piuttosto, con un senso dello humour alquanto originale, chiama a sé il servo e gli comunica che vuole ricompensarlo e, subito dopo, troncando i ringraziamenti di Monostatos, ordina che lo stesso venga punito per le molestie a Pamina con settantasette frustate e che Tamino e Pamina vengano condotti al tempio delle prove iniziatiche.

Finisce qui la storia relativa a tutto il primo atto.

Vediamo di analizzare in maniera analogica ed iniziatica gli avvenimenti che si sono sin qui susseguiti.

La prima cosa che appare ai nostri occhi, come più volte è stato accennato in precedenza, è il verificarsi di un completo ribaltamento di ruoli. Sarastro non è l'uomo malvagio come era stato dipinto dalla Regina della Notte, ma risulta essere invece un Iniziato saggio e sapiente.

Cosa hanno voluto dirci con questo gli autori dell'opera? Al di là dell'aspetto di “invenzione scenica”, tipica di un teatro del ‘700 ove gli “equivoci” erano l'elemento fondamentale dello spazio-tempo narrativo (basti pensare, per restare a Mozart, alle *Nozze di Figaro* con i funambolici, ripe-

tuti, scambi di ruoli ...), forse il *Flauto* vuol significare anche che la vita, gli avvenimenti, gli uomini, le donne, e tutto ciò che compone questo nostro immenso universo non va preso così come appare, ma che in realtà tutto ciò che ci circonda è solamente Maya, è illusione.

In realtà, la Regina della Notte e Sarastro certamente non rappresentano – come erroneamente asserisce qualche musicologo con un bagaglio di conoscenza massonica quanto meno approssimativa – la contrapposizione tra la massoneria femminile e maschile; piuttosto gli stessi stanno a significare la contrapposizione delle due grandi Forze che pervadono l'universo: la forza Negativa e la forza Positiva, tutte e due aspetti ed emanazioni dello stesso Principio (anche Sarastro ed Astrifiamante hanno un fondamentale aspetto in comune: sono marito e moglie ed hanno avuto una bambina, Pamina).

Nelle Logge Massoniche questo concetto di contrapposizione di polarità contrarie è infatti ripetuto – simbolicamente – più volte, anche a vari livelli.

La Regina della Notte, come già prima accennato, rappresenta la forza terrestre, di Natura, conservante, la Matrice che sviluppa sia la vita nel suo grembo, sia colei che genera la dissoluzione e la morte.

È la Natura, nutrice ma anche potenzialmente ostile, che consente, in definitiva l'evoluzione ottimale.

Sarastro è la forza solare, illuminante, fecondante, di affermazione della vita⁹. Ma

9 Per crescere, il seme che diventerà una grande pianta, deve prima essere messo, al buio,



attenzione: l'una forza senza l'altra non possono esistere e solo l'agire insieme di queste due forze consente l'esistenza della vita nell'universo.

Per ciò che riguarda l'aspetto più sottile, spirituale, si può qui solo accennare che è attraverso la corretta comprensione e sintesi di queste due forze, che l'iniziato può realizzare e far vivere in sé quel principio vivificante e trasmutante – vero e proprio principio Solare Osirideo – che è il frutto di una iniziazione vissuta in senso reale e non ricevuta solo in modo virtuale.

Nel Tempio Massonico si rilevano a tale proposito numerosi esempi, in tutti i Gradi, di queste due forze; basti solo citare il tappeto a scacchi e le due colonne, la complementarietà a due a due dei quattro elementi, il Gabinetto di riflessione simbolo di “morte” come contrapposizione alla “vita”; quindi già a livello di Camera d'Apprendista viene proposto lo studio della legge delle polarità contrarie: il bianco senza il nero non può esistere; non ci può essere giorno se non c'è la notte, il caldo senza il freddo, il principio conservativo con quello realizzativo, e così via.

Sappiamo già dall'inizio che Pamina è figlia della Regina della Notte (e quindi anche Lei è un elemento di Natura), ma abbiamo appreso poi che Sarastro non la tiene prigioniera, almeno nel senso che comunemente viene dato al termine, in

quanto Pamina, oltre che stare nel Tempio della Saggezza per essere difesa proprio da sua madre, è la carta vincente che Sarastro utilizza per far arrivare al suo Tempio Tamino, il Principe predestinato.

Come è possibile che un grande Iniziato come Sarastro faccia una cosa così, diciamo pure, di un livello non eccelso? Che ricorra ad un sotterfugio per realizzare i propri scopi? Quale spiegazione si può dare a questo fatto?

Per comprendere questo paradosso occorre interpretare in un modo un po' più “sottile” la figura della Figlia della Regina della Notte, e questa analisi verrà meglio affrontata più avanti, quando si avrà un quadro più completo di tutto il contesto dell'Opera e delle sue varie significazioni.

Per ora ricordiamoci che Tamino è accompagnato nel suo viaggio dai tre Fanciulli, che, come già prima accennato, portano in mano una palma d'argento: la palma è generalmente considerata simbolo d'iniziazione ed associata al maschile, mentre l'argento, come metallo, è associato alla Luna e quindi alla femminilità. Forse la fusione di questi due simboli vuole alludere proprio al fatto che questi Fanciulli agiscono da tramite tra due mondi che nella storia dell'opera sono apparentemente separati in modo netto, ma che in realtà si fondono e si compenetrano continuamente.

sotto la terra, e lì, attraverso un processo di decomposizione, di marciscenza, continuato per il tempo “giusto”, può sviluppare il principio vitale in esso contenuto; senza l'aspetto “negativo” (terra fredda e buia), il “positivo”, il miracolo della Vita non può esistere.



Il Flauto Magico che viene donato a Tamino, abbiamo visto, come prima lettura, è uno strumento che permette di addomesticare animali feroci: è come la lira di Orfeo, è cioè uno strumento che permette di sottomettere quelle forze proprie della natura che altrimenti l'uomo non saprebbe dominare da solo.

È chiaro che tutto questo è l'espressione simbolica di quella forza che Tamino troverà nella sua iniziazione e che saprà farlo passare da uomo comune a Uomo.

Il Velo incomincia a calare

Torniamo ad occuparci della nostra Opera, per vedere cosa ancora ci può dire.

All'inizio del secondo atto, in un palmeto presso il tempio, Sarastro annuncia ai 17 Sacerdoti lì riuniti (quindi: un totale di 18 convenuti), che un giovane si è presentato alla porta Nord del Tempio e che egli *possiede virtù, discrezione e sa fare del bene*.

Anche qui viene ripetuto il triplice accordo per tre volte, sempre a sottolineare una fase fondamentale del dialogo tra Sarastro e i Sacerdoti, questa volta solo con i corni.

Molto bella è la frase che Sarastro utilizza per definire una delle qualità di Tamino. Un Sacerdote domanda a Sarastro se Tamino, sarà in grado di superare le prove: [...] *temo per quel giovane. Se, oppresso dal dolore, il suo spirito lo abbandonasse? Egli è un*

*principe; Sarastro risponde: Di più: è un Uomo!*¹⁰

Tamino e Papageno vengono quindi accompagnati al sagrato del Tempio e là vengono avvertiti che la [...] *conquista dell'amicizia e dell'amore* può essere per loro fatale.

Papageno, da parte sua, non esita a dichiarare che vorrebbe solo una Papagena ma, tutto sommato, è disposto comunque a procedere al rito di iniziazione.

La prima prova da superare è quella del Silenzio.

Rimasti soli nell'oscurità i due si trovano di fronte alle Tre Dame che appaiono dalle profondità della terra, le quali denigrando i sacerdoti e cercano in tutti i modi di spezzare il loro silenzio.

Inutile dire come Papageno inizi subito ad instaurare un dialogo con le Dame, prontamente redarguito in ciò da Tamino che, invece, fieramente, resiste a qualsiasi provocazione.

È evidente in questa fase del processo di iniziazione come le tre Dame rappresentino il "rigurgito" delle passioni emotivo-mentali che ritornano e che provano ad imporre all'Iniziato un ritorno al comodo stato di profanità, nonché la segnalazione della difficoltà di tale prova che deve avere come presupposto una ferma convinzione di ciò che si sta facendo (l'Uomo-Natura – Papageno – infatti vacilla subito, mentre

10 Da tenere presente che a fine '770, poco prima della Rivoluzione Francese, valutare una persona per le sue qualità intrinseche e non per il censo (cosa questa non molto comune da vere anche ai nostri tempi) può benissimo considerarsi come un fatto assolutamente eccezionale.



Tamino – più forte – riesce a non cadere nella provocazione).

In un immediato prosiegua le cose continuano a non andare troppo bene per Papageno; lamentatosi di non avere nemmeno un po' d'acqua, gli appare una vecchia molto brutta che, nell'offrirgli da bere, dice di avere un amante di nome ... Papageno!

Il poveretto è così stupito da questo annuncio che butta addirittura via l'acqua ricevuta.

Ed ecco allora che appaiono i tre Fanciulli che offrono una tavola imbandita con a fianco gli "strumenti" magici a disposizione dei nostri due Eroi: il Flauto ed il Carillon.

Come è facilmente prevedibile Papageno incomincia subito a mangiare quanto trova mentre Tamino si limita a prendere solo il suo Flauto.

Papageno viene quindi bruscamente cacciato dal Tempio da parte dei Sacerdoti, in quanto non ritenuto idoneo a proseguire nella via iniziatica.

Ed ecco la prova più ardua per Tamino: arriva Pamina e, nonostante le sue suppliche, Tamino, per rispettare il Silenzio, non le rivolge la parola e quindi entra dentro il Tempio. Pamina disperata vuole suicidarsi con un pugnale, ma i tre Fanciulli intervengono e le impediscono l'insano gesto, promettendo l'arrivo di un regno di luce e di amore.

La simbologia di tutto ciò è estremamente chiara ed in linea con la tradizione Massonica: le prove propedeutiche da superare creano una frattura tra il Predestinato – ovvero l'uomo pronto per la sua

realizzazione – che dimostra fermezza e coraggio, e quindi è in grado di procedere oltre, e l'uomo ancora non pronto il quale cede facilmente ai richiami di una profanità, tutto sommato accattivante e carica di tranquillità, con i suoi valori ampiamente accettati e condivisi da tutti. È difficile rifiutare una "normalità" (famiglia, lavoro, conto in banca, vacanze ...), per sentirsi e volersi realizzare, invece, come un Puro-Folle.

I percorsi dei nostri due Amici, quindi, a questo punto sembrano proprio destinati a dividersi.

Tamino potrà infatti "andare avanti" nella via dell'iniziazione mentre il buon Papageno troverà una sua degna e sicura collocazione nel mondo profano.

Prima però di assestarsi ad un livello a lui consono, preso dalla disperazione di una solitudine feroce quanto iniqua, Papageno vuole suicidarsi. In uno straziato addio al Mondo, quando è tutto pronto, con una terribile corda nelle mani ed un albero di fronte, ecco che arrivano i tre Fanciulli che suggeriscono a Papageno di suonare il Carillon (magia naturale). Appare allora una deliziosa Papagena (anche lei ricoperta di piume) – che altri non era che la vecchia brutta prima rifiutata, ovviamente opportunamente travestita – che, nel duetto più simpatico e famoso dell'opera, gli promette amore ed una schiera molto congrua di piccoli Papageni.

L'uomo normale ha quindi trovato la sua giusta collocazione: seguendo i dettami di Natura si prepara ad affrontare una vita ove, nell'amore per la sua polarità contraria, contribuirà a propagare la specie e,



sentendo i propositi di Papageno, anche in modo sostanzioso!

Seguiamo ora però il cammino di Tamino.

Gran Finale

Superata la prova del Silenzio, si procede nel Cammino.

Si esce dal Tempio, la scena cambia radicalmente ed assume delle evidenti connotazioni alchemiche: nello sfondo ci sono due grandi montagne, da una scende una cascata d'acqua scrosciante; dall'altra erutta il fuoco (ancora la presenza e l'unione dei contrari). Le rocce fanno da primo scenario che si chiude con una grande porta di ferro (l'accesso alla "via" non è tra i più agevoli).

Tamino è senza sandali ed è scortato da due Guerrieri sul cui elmo arde un fuoco.

I tre si fermano davanti ad una piramide ed i Guerrieri leggono a Tamino (sulle note di una severissima musica, note molto staccate, facendo ricordare nel suo complesso la solennità di un canto luterano) la seguente frase:

*Chi cammina su questa terra piena di dolori,
fuoco, acqua, aria e terra lo purificano;
se vincerà il terrore della morte
si libererà dalla terra al cielo.
Illuminato, egli potrà votarsi interamente
ai misteri di Iside.*

I Quattro elementi Alchemici, le mortali quattro prove rituali vengono chiaramente menzionate, e ci si attende che Tamino sia in grado di superarle; questi infatti dichiara subito:

*Nessuna morte mi spaventa.
Nessuna morte mi impedisce
di agire come un uomo,
e di proseguire la via della virtù.
Apritemi le porte del terrore,
l'arduo sentiero io rischierò, sereno.*

Tutto sembra pronto. Come oramai ci aspettavamo, lui, Tamino, non ha dubbi: vuole andare avanti, costi quel che costi, pur di proseguire sulla via della virtù. Tamino è quindi deciso ad affrontare, come si conviene, le prove.

Ma, attenzione! un grido, da lontano, si leva e tutti restano interdetti:

Tamino, fermati! Voglio vederti.

È Pamina che, seppure edotta dei pericoli cui andrà incontro, lo supplica di portarla con sé. Tamino è entusiasta dell'idea e chiede il permesso in tal senso ai Guerrieri i quali, incredibilmente (viste le severissime limitazioni poste in precedenza), non hanno nulla da eccepire; Tamino esclama:

*Sono felice, può venir con me,
non ci separerà più nulla,
neppure un destino di morte.*
I Guerrieri quindi aggiungono:

*Entrar nel Tempio, lieti, mano nella mano.
La donna che non teme la notte né la morte
è degna di essere iniziata.*

Tutti sono fermi.

A questo punto: chi risolve in modo pratico e brillante tutta la faccenda? Ovvio-



mente Pamina! la quale dà al suo Tamino l'indicazione vincente (... ma allora anche Lei sa?):

[...] *Ora suona il Flauto Magico,
che protegga il nostro cammino.
Mio padre, in un'ora incantata
l'intagliò dalla fonda radice
di una quercia annosa, fra tuoni,
fulmini, tempesta e scrosci.
Ma ora vieni e suona il Flauto,
e che ci guidi sull'orrida via.*

Tamino e Pamina, confortati dalle note del Flauto Magico suonato da Tamino, procedono per il sentiero iniziatico da cui usciranno vittoriosi (*Con la potenza del suono attraversano lieti la notte tetra della morte, agguingono i Guerrieri*).

Il Flauto Magico, quindi, non solo riesce a modificare ed a tenere sotto controllo la bestialità, gli istinti più bassi, l'uomo animale; questo prodigioso strumento consente agli Iniziati di superare le prove terribili e mortali che loro spettano. Ed è singolare che il suggerimento dell'utilizzo di questo fondamentale mezzo non venga dalla "tradizione" – gli Armigeri, o Sarastro – quanto piuttosto dalla parte animica femminile dell'Iniziato.

Ebbene: quanto detto sopra, sono i contenuti che l'opera ci propone.

4. Analisi dell'Opera

In una analisi attenta della *Zauberflöte*, non ci si deve far fuorviare da interpretazioni accademiche – che giustamente, nel loro rigore scientifico, gli storici della musica, con profondo impegno, ci sottopon-

gono – sia del libretto che della sua collocazione storica in un contesto molto complesso e dinamico.

Occorre ricordare una volta di più che il Maestro di Mozart, il von Born più volte citato, era uno scienziato di grande fama e, soprattutto, un membro di spicco del movimento degli "Illuminati di Baviera" fondati da Weishaupt, assumendo il nome di *Furius Camillus*, movimento poi trasformato in Rito Massonico. Come è noto, la gran parte – e comunque, sicuramente, il più importante aspetto – degli insegnamenti e dottrine attinenti alle associazioni misteriosofiche, non veniva di regola quasi mai messo per iscritto, giacché la trasmissione della Tradizione era lasciata alla comunicazione verbale, spesso da bocca ad orecchio, tra Maestro e Discepolo. Risulta quindi necessariamente riduttivo approcciarsi ad un'analisi della *Zauberflöte* solamente secondo un metodo scientifico, appunto, accademico, di per sé ottimo e condivisibile ma, nel nostro caso, sicuramente incompleto in quanto non tiene conto di eventi, fatti e motivazioni che riguardano aspetti collaterali all'oggetto dello studio (e per di più poco conosciuti) ma, intrinsecamente, importantissimi ai fini di una corretta comprensione del tutto.

Occorre rammentare inoltre che in quel periodo, appena pochi anni prima della Rivoluzione Francese, c'era in atto tutto un fermento di fortissima protesta e scontento riguardo al sistema sociale in vigore.

Lo strapotere della Chiesa (... ancora erano vivi i ricordi dei roghi e delle scomuniche "politiche"), unitamente alla sostanziale autorità assoluta esercitata da parte



delle varie Corone Europee, rendevano insopportabile a delle menti evolute, al di fuori dei vari condizionamenti esercitati e provenienti sia da parte “guelfa” che “ghibellina”, il mantenimento di uno *status quo* che si protraeva da sempre.

Per una larghissima parte degli intellettuali europei occorreva modificare tutto l'ordine sociale, il che voleva dire, in sostanza, garantire a tutti una dignità che derivasse dal fatto che si appartenesse al Genere Umano, e di abolire i privilegi ottenuti “per Grazia Divina” in modo da consentire, quindi, a tutti, di avere almeno l'opportunità di uscire dalla condizione – spesso misera – dettata dalla propria nascita e pertanto di poter, in un qualche modo, migliorare.

Questi concetti – che oggi ci appaiono banali per la loro generale condivisione – all'epoca erano dei pensieri altamente sovversivi, pensieri che hanno rappresentato i prodromi di una vera e propria serie di rivolgimenti, trasformazioni e rivoluzioni.

Questo è, a grandi linee, il contesto in cui si è sviluppato il movimento degli Illuminati.

E Mozart e tutto il suo *entourage* “pensante” facevano parte in modo attivo di questo movimento e quindi non deve stupire se nel libretto dell'Opera si trovano sia molti riferimenti iniziatici in senso tradizionale, sia affermazioni “eretiche” attinenti ad una visione della società profondamente diversa rispetto a quanto comunemente inteso a quel tempo, del tipo affermare che vale più essere un Uomo che un Principe (Sarastro, prima di convocare Tamino dopo la prova del Silenzio).

Pamina e Tamino

Nell'Ouverture dell'Opera, Mozart, con i 5 accordi ritmati, ci mette in guardia sulla novità assoluta che verrà proposta nell'Opera: contrariamente a quanto avvenuto sino ad allora (... sino ad oggi!!) nel *Flauto* la Donna viene posta come elemento centrale della realizzazione iniziatica.

Se si va ad esaminare quale è stato per millenni il ruolo della donna nelle religioni monoteiste, rileviamo infatti una totale mortificazione del ruolo femminile. A partire dal concetto di “Dio Padre”, messo in contrapposizione a una “Dea Madre” pagana e progressivamente sostituitosi alla stessa (invece che integrarsi), nei ruoli umani più intuitivi e semplici, sino all'esclusione della Donna da Ministro di Dio, per arrivare ad affermare che la Donna sarebbe lo strumento del Diavolo (sic!) o, solo fino a qualche centinaio di anni fa, asserire che la Donna non avrebbe avuto l'anima. La letteratura riguardo a tale argomento è sconfinata. Ecco: Mozart ha voluto affrontare, insieme con i suoi Fratelli Massoni, questo millenario problema: cioè stabilire qual è il ruolo della Donna in un contesto di via iniziatica.

Come è stato accennato all'inizio di questo lavoro lo Hierofante, carta n. 5 dei Tarocchi, racchiude in sé il principio maschile e femminile. Ciò vuol dire che per il Realizzato, che ha realizzato le “Nozze Chimiche” tra il Re e la Regina (*incesto filosofico*) e che ha riunito i due Mercuri, non esiste più una distinzione di polarità contrarie ma vive in una sintesi di “unicità” (alcuni chiamano questo stato Nirvana, Vacuità, Paradiso, Reintegrazione).



Prima di questo stato esiste nell'Uomo (inteso come elemento dell'Umanità, uomo o donna), sia un elemento di natura femminile (nell'Opera Pamina), sia un principio maschile (nell'Opera Tamino).

Il Principio Femminile, rappresentazione archetipale della Terra, della Natura, della Dea Madre, è presente quindi in tutti noi, uomini e donne. Il Principio maschile, analogicamente, come elemento attivo e fecondante non può essere che presente sia negli uomini che nelle donne¹¹.

Molto esplicito nel rappresentare la coesistenza dei due Principi Maschile e Femminile è il simbolo di Ermete, il Caduceo: le due correnti, attiva e passiva, simboleggiate da due serpenti, si intersecano più volte nell'unicità dell'essere mercuriale, che racchiude nel suo essere l'Unità nella duplicità.

Il Principio Femminile, quindi, non è in definitiva che uno dei due aspetti coesistenti ed attivi dell'anima dell'uomo.

E qui, se si vuole comprendere meglio il tutto, è necessario prestare un attimo di attenzione per approfondire, di poco, il concetto di Anima.

Secondo la religione cattolica l'anima (dal latino *anima*, connesso col greco *àne-mos*, «soffio», «vento»), viene creata da Dio assieme al corpo all'istante del concepimento di una nuova creatura ed è la parte spirituale ed eterna di un essere vivente, separabile dal corpo, poiché distinta dalla parte fisica; alla morte del corpo l'anima si separa diventando immortale.

La religione cattolica ha accettato questa teoria espressa dalla maggioranza ortodossa al Concilio di Costantinopoli del 553¹², respingendo le tesi di Origene secondo le quali l'anima veniva considerata eterna in quanto facente parte di Dio e quindi considerata energia spirituale creativa senza origine né fine.

Da ciò ne deriverebbe, sempre secondo Origene, l'esistenza di una grande Anima Universale¹³, o anima di Dio, che dá vita a tutto l'universo, tutto il creato, e della quale fanno parte tutte le anime individualizzate che danno vita agli umani.

Il principio espresso da Origene afferma che l'uomo è sempre unito con Dio eternamente attraverso l'anima e che l'anima esiste prima di qualsiasi corpo in quanto, come Dio, non ha né origine né fine.

11 Non ci si lasci fuorviare da semplicistiche osservazioni di carattere anatomico-riproduttivo che, giustamente, marcano una sostanziale differenza tra uomo e donna. Ma è evidente che tali aspetti, propri del piano fisico, non trovano corrispondenze nei "piani" superiori, energetici, ove lo status di Essere compiuto è uguale per tutti, senza distinzione di sesso.

12 Il Secondo Concilio di Costantinopoli ebbe luogo sotto Papa Vigilio (537-555); fu convocato dall'imperatore Giustiniano e si svolse in 8 sessioni dal 5 maggio al 2 giugno 553; il tema del concilio riguardava la condanna dei "Tre capitoli" dei nestoriani.

13 Un concetto molto simile è stato anche espresso, con molta insistenza, da Giordano Bruno.



La religione cristiana ufficiale sostiene, a far tempo dal Concilio di Costantinopoli, che tutti noi abbiamo un'anima, e ciò è senz'altro vero, in senso letterale; ma l'anima di cui si sta cercando di capire la natura ed il suo collocamento rispetto alla Natura e, in definitiva, rispetto a Dio, non è certamente un'anima "preconfezionata" ad uso e consumo di un nuovo essere umano che nasce. Su questo aspetto la Tradizione Ermetica è in profondo disaccordo con il canone cattolico in materia.

Secondo l'Ermetismo, infatti, occorre distinguere tra l'anima "animale" – sintesi e somma di tutte le esperienze vegetative di natura dell'individuo, presente in tutti, e che non viene tramandata attraverso pluralità di esistenze – e ciò che in Alchimia viene chiamato il principio Mercuriale¹⁴.

In questa sede si può solo accennare che il Mercurio è quel *quid* di esperienze che l'Uomo è riuscito a sviluppare, riuscendo così a formare, finalmente, un'anima individualizzata che si distingue dall'anima "animale" proprio perché, a partire da questo momento, si inizia a costituire l'Uomo Storico; il processo di individualizzazione cioè, consente all'Anima di non ritornare, sotto un profilo energetico, nel "serbatoio" universale da cui proviene ma inizia, invece, ad accumulare esperienze proprie, individuali, in modo da procedere, in modo

autonomo, nel cammino della propria evoluzione.

In considerazione del fatto che l'Uomo è riuscito, a questo punto, a conglobare ed equilibrare le due forze dell'universo di cui si è già parlato, ha una coscienza "mercuriale" più sviluppata dell'uomo normale e quindi, in altri termini, possiede quella che viene anche chiamata "coscienza vigile".

Questo aspetto del Mercurio viene accumulato lentamente, nel corso dei secoli dall'Anima che, attraverso molteplici esistenze ed in una continua palingenesi, si arricchisce sempre di più e quindi tende a perdere, gradualmente, la propria animalità istintuale, legata fortemente all'aspetto fisico. È da ciò che riusciamo a percepire l'Uomo Storico, che intuiamo esistere "dentro" un Iniziato, ed è proprio questo Mercurio che gli dà spessore, forza, magnetismo, vero e proprio *magnetismo integrale*.

È questo Mercurio, che è la somma e la sintesi di tutte le vere esperienze significative che hanno marcato l'individuo nell'arco di tutta la sua millenaria esistenza, che ci rende diversi gli uni dagli altri e che posiziona, in modo oggettivo, tutti gli esseri umani in modo differente nella scala evolutiva.

Così come le varie Religioni ci dicono che l'Anima ha vari aspetti ed anche vari

14 Il "segreto" riguardante la natura e l'utilizzo del Mercurio viene proposto da alcuni Riti Massonici (Scozzese, Memphis e Misraïm ...), nelle loro camere alte. L'esistenza di tale segreto viene peraltro enunciato agli appartenenti alla Massoneria nella cerimonia di iniziazione alla Camera di Maestro.



“livelli”, anche il nostro Mercurio, come rappresentazione dell’Anima, è multiforme e si può dire, in estrema sintesi, che per sua natura è duplice. Da una parte è indifferenziato (mercurio “di natura” che contiene in sé il principio di vita comune a tutti gli esseri ed a tutte le cose), e si manifesta nelle infinite forme di vita di Natura, quindi patrimonio di tutti; dall’altra il mercurio presenta anche un aspetto “personalizzato”, cioè un qualcosa che si può ottenere solo attraverso una vera e propria “incisione” nello stesso, di principi, di valori universali ed assoluti.

Tornando ai personaggi della *Zauberflöte*, e restando sempre nella simbologia alchemica, si osserva che Pamina, rappresentando il Principio Femminile, incarna l’aspetto mercuriale: l’Anima evoluta pronta per essere impegnata nel lavoro risolutivo che attende l’Iniziato.

Tamino, da parte sua, è l’Uomo “integrato” (ovviamente, come già sopra affermato, inteso nel senso di essere umano, sia come uomo che come donna, senza distinzione di sesso), che è giunto, attraverso una lenta maturazione, che si è protratta attraverso molteplici esistenze ad acquisire una forte coscienza individualizzata (tale da

consentirgli di mantenere la propria “identità”¹⁵ nei successivi cicli di rinascita), e quindi di pervenire, successivamente, ad uno stato evolutivo tale da poter vivere in modo sempre più completo ed approfondito in contatto ed in armonia con il proprio Sé.

In questo lento processo di “crescita” interiore Tamino è finalmente arrivato al punto in cui è in grado di Capire, e quindi di non subire più la Natura “ostile” che, attraverso le continue prove – spesso terribili – con cui lo saggia, lo fa evolvere; piuttosto è giunto il momento in cui è egli stesso che diventa sempre più artefice della propria evoluzione, attraverso un cammino Ermetico costante, duro, irto di ostacoli, ma percorribile; è in questo senso, che l’Uomo, da vivere la realtà di un semplice essere umano, diventa un “predestinato”¹⁶.

Solo dopo un lungo, costante e proficuo lavoro di sgrezzamento della propria Pietra interiore (in genere questa fase di “allineamento” del Quattro Corpi Ermetici – Terra, Acqua, Aria, Fuoco – viene definita anche come “purificazione”), si può ambire ad iniziare il cammino Regale. Ed è proprio questa via Regale che potrà portare alla

15 L’Iniziato, in genere, non ha il ricordo dettagliato delle sue precedenti esistenze (anche se ricordi improvvisi seppure parziali, magari nei propri sogni, sono molto frequenti), quanto, piuttosto, ha in sé in modo vivo e sempre presente, i “valori” che è riuscito a conquistare e fare propri nel corso delle sue esistenze; tali valori sono il suo patrimonio indistruttibile, in grado di farlo agire con fermezza e certezza, anche di fronte alle prove che la vita gli propone.

16 È evidente che essere un “predestinato” non è altro che il raggiungimento di una meta fortemente voluta e guadagnata con il proprio sudore della fronte; quindi non solo in senso figurato.



completa levigazione della Pietra Grezza, su cui viene infine “costruita” la definitiva Piramide massonica; in linguaggio alchemico, cioè, trovare la Pietra Filosofale.

Ma il cammino Regale, per poter iniziare e procedere, deve ricevere un impulso determinante, deve ricevere l'azione di un catalizzatore essenziale, senza il quale la reazione “chimica” non avviene.

Nel *Flauto*, appena vede il ritratto di Pamina, Tamino rimane ammaliato dal forte richiamo che proviene da parte della propria Anima, la riconosce e se ne innamora subito; l'Anima si trova nel Tempio dello Spirito (nel castello di Sarastro, al sicuro dalle influenze dei principi inferiori) è pronta per iniziare la propria “avventura” attiva Ermetica e vuole che la parte ancora “bassa-animale” dell'individuo possa salire a Lei¹⁷.

In altri termini: se la nostra Anima non è pronta e non ci chiama (e quindi dentro di noi non sentiamo lo stimolo – a volte ossessivo – del sapere ad ogni costo, e non si sviluppa, nel contempo, la ferrea volontà di andare avanti nel proprio Ascenso, nella ricerca del Bene, del Vero e del Bello), non può avvenire nulla, e noi restiamo necessariamente allo stato di semi-profano.

E quindi, poiché Tamino è il Vero Iniziato che dovrà portare Legge ed Armonia nella Terra, deve necessariamente avere in

sé vivente, in forma attiva, inquinante, la propria polarità contraria: quella lunare (ed in ciò deve superare lo stesso Sarastro il quale, invece, è in lotta con la sua Sposa, la Regina della Notte).

In termini alchemici: senza le “Nozze Chimiche” e senza il matrimonio tra il Re e la Regina l'Opera non può essere compiuta: questa si può compiere solo unendosi con la donna-anima.

Da non trascurare, inoltre, il fatto che Pamina non deve superare alcuna prova prima di affrontare il decisivo confronto con il Fuoco e con l'Acqua (ricordiamoci cosa hanno detto gli Armigeri: prova mortale).

E questo perché? Come mai Tamino deve fare tutta una serie di passaggi propedeutici alla prova finale (onde avere qualche speranza di successo), mentre Pamina arriva armata solo del suo Amore e, insieme all'amato e con il supporto del Flauto, riesce ad essere comunque vittoriosa? Il tutto, poi, con la benedizione dell'Ufficialità Tradizionale, rappresentata dai due Guerrieri, veri e propri Guardiani della Soglia?

La risposta può essere solo una: a Pamina non servono le prime prove in quanto ciò che dovrebbe sviluppare in sé, per avere poi maggiori garanzie di successo, è già presente in Lei, cioè a dire, in

17 Da notare che le forze di Natura telluriche e distruttive (nell'Opera: la Regina della Notte) sono comunque il punto di partenza che consente di mettere in moto tutto il processo evolutivo “costruttivo”.



altri termini: la donna è la rappresentazione animica dell'uomo e la stessa, per sua costituzione, ha delle "qualificazioni" in più rispetto all'aspetto uomo (inteso come principio mentale-emozionale-corporeo), che le consentono di non praticare alcuni passaggi del suo cammino.

Da una lettura attenta della *Zauberflöte* si rileva quindi che i Maestri Illuminati che lo hanno concepito (si dà qui per assodato che il libretto dell'Opera non sia il frutto di un solo estensore, quanto, piuttosto, un lavoro di gruppo), ha voluto lanciare un messaggio molto chiaro: l'iniziazione è un punto di partenza per la

via Regale per l'Essere Umano, senza distinzione tra uomo o donna.

Come si può rilevare dalla nota figura del Rebis (essere ermafrodita bicefalo con testa di Uomo e di Donna, posto in perfetto equilibrio in mezzo alle polarità contrarie rappresentate dalla Squadra e Compasso, accoppiate alla Luna ed al Sole) la realizzazione dell'Opera può avvenire solo in presenza dell'unione tra il Corpo e l'Anima. Solo in questo modo è possibile dominare il "Drago" ed essere i Signori del Mondo.

La favola "egiziana" per la Ragione è finita.



Guardando all'Oriente Eterno. Cantus firmus e sensibilità muratoria nella *Maurerische Trauermusik* di W.A. Mozart Analisi e interpretazione*

di Piergabriele Mancuso
Boston University Study Abroad Padua

In 1785, a few months after his Masonic initiation, Mozart composed the Maurerische Trauermusik (Masonic Funeral Music), probably Mozart's greatest piece of Masonic music. Much has been disputed about the reason why Mozart composed this mourning music and different hypotheses were formulated. According to one of these, Mozart composed this piece for the Lodge of Sorrow for the death of two brothers (George August, Duke of Mecklenburg-Strelitz and Count Franz Esterházy); according to another theory, Mozart wrote the Maurerische Trauermusik for the ceremony of elevation to the third Masonic degree of a group of fellows among whom there was Karl König, the member of a Venetian lodge closed by the inquisitorial authorities in 1785. In this piece Mozart adopted an unusual orchestration giving the winds a leading role and the strings a subsidiary position. Between the first and the second part, moreover, Mozart elaborated on the tonus pellegrinus, an ancient tune of the Gregorian tradition used for the liturgical reading of Jeremiah's Lamentations where the prophet grieves the loss and destruction of the Jerusalem Temple.

In questo momento apprendo una notizia che mi abbatte molto, - tanto più che dalla vostra ultima lettera potevo supporre che voi, grazie a Dio, stavate bene; - ma adesso sento che siete davvero malato! Non ho proprio bisogno di dirvi con quanta impazienza attendo notizie rassicuranti da parte vostra [...] Poiché la morte (a ben considerare) è il vero fine ultimo della nostra vita, da alcuni anni mi sono familiarizzato con questa vera, ottima amica dell'uomo, al punto che la sua immagine non soltanto non ha nulla di terribile per me, ma è qualcosa di rassicurante e consolatorio! E ringrazio il mio Dio per avermi accordato la fortuna di avere l'opportunità (voi mi capite) di conoscerla come la chiave della nostra vera felicità. - Non vado mai a letto senza pensare che forse (benchè io sia giovane) l'indomani non sarò più, - eppure nessuno fra tutti coloro che mi conoscono può dire che io sia un tipo scontroso e triste. - Per questa felicità ringrazio tutti i giorni il mio creatore e la auguro di cuore a tutti i miei simili ...

Lettere di W.A. Mozart al padre Leopold, 4 aprile 1787¹



Era il 4 aprile del 1787 quando Wolfgang, oramai da tempo di stanza a Vienna dopo aver abbandonato senza alcun rammarico nè rimpianto la corte di Salisburgo dell'inviso principe-arcivescovo Colloredo, scriveva al padre Leopold, dopo aver appreso del suo precario stato di salute che di lì a poco (il 28 maggio) lo avrebbe portato alla morte. Ad una prima lettura le parole del figlio che scrive ad un padre in stato di salute cagionevole paiono a dir poco indiscrete, considerato soprattutto che con queste righe Wolfgang più che consolare il padre per le difficoltà avvenute, come sarebbe stato d'uopo nella missiva, chiama in causa l'atto estremo in termini così chiari, espliciti e con un tono così consolatorio e pacato da volerne quasi suggerire, almeno all'apparenza, l'appropinquarsi al cospetto del padre. Si tratta di un testo intimo, di una lettera con

cui Wolfgang confessa la propria debolezza di figlio (*In questo momento apprendo una notizia che mi abbatte molto, - tanto più che dalla vostra ultima lettera potevo supporre che voi, grazie a Dio, stavate bene [...]*) la cui vita era peraltro esacerbata da altre difficoltà, in particolare quelle di natura economica, e che si permette, nello sfogo, di dimostrarsi in tutta la sua debolezza, incapace non solo di rassicurare il padre ma addirittura alla ricerca egli stesso di conforto da parte di colui che per tanti anni della sua prima giovinezza fu maestro e un po' padre e padrone, straordinariamente lungimirante sia nell'uno che nell'altro ruolo².

Se poste su un piano gnoseologico diverso da quello della lettura piana, tuttavia, e se inserite, più specificatamente, all'interno di uno schema gnoseologico tipico del *milieu* latomistico in cui la morte lungi dall'esser concepita come atto asso-

* Questo contributo offre alcuni dei dati preliminari raccolti nel corso di una più ampia ricerca su Mozart e la tradizione musicale massonica. Parte dei risultati sono stati presentati alla *International Conference on the History of Freemasonry*, The George Washington Masonic National Memorial, Alexandria, VA, 27-29 maggio 2011 e successivamente pubblicati in "Eine Kleine Freimaurer Kantate (Una piccola cantata massonica) - Riflessioni circa l'ultima opera massonica di Wolfgang Amadeus Mozart", *Hiram*, 3 (2012), pp. 25-44.

1 Traduzione italiana tratta dalla recente opera curata da Marco Murara, *Tutte le lettere di Mozart - L'epistolario completo della Famiglia Mozart - 1755-1791*, Zecchini Editore, Varese, 2011, vol. III, pp. 1748-1749. Un'altra versione di questa lettera appare a cura di Enrico Castiglione in *Mozart - Epistolario*, Editoriale Pantheon, Roma, 2001, pp. 276-278.

2 La figura di Leopold è stata per ovvi motivi posta in ombra da quella del figlio. Leopold non fu privo di un generoso talento musicale, soprattutto nell'ambito della produzione sacra, così come nel campo dell'insegnamento avendo dato alle stampe nel 1756 un metodo per lo studio del violino (*Versuch einer gründlichen Violinschule*) considerato ancor oggi uno dei maggiori contributi nell'ambito della didattica musicale. Su Leopold si veda *The Mozart Compendium - A Guide to Mozart's Life and Music*, a cura di H.C. Robbins Landon, Border Press, Ann Arbor (MI), 1990, p. 49 e M. Solomon, *Mozart*, Mondadori, Milano, 1995, pp. 25-45.



lutamente e irreversibilmente finale è invece intesa quale azione prodromica alla rinascita a nuova vita e dunque premessa necessaria per il conseguimento della conoscenza, le parole di Wolfgang assumono un significato completamente diverso, più profondo e certo più consoni nei confronti del padre malato (anch'esso peraltro massone come il figlio fin dall'aprile del 1785)³.

In tal senso si spiega anche il breve cenno di intesa contenuta in quelle poche parole espresse tra parentesi – *voi mi capite* – che sembrano rivelare un'intesa ulteriore rispetto a quella naturale che lega un padre al figlio e in cui, non a caso, la critica mozartiana ha pensato che si possa ravvisare un riferimento – uno dei rarissimi, peral-

tro – al pensiero massonico e un indizio dell'appartenenza dei Mozart padre e figlio alle logge austriache (appartenenza che del resto viene comprovata sia da numerose prove documentarie – registri e documenti di loggia, lettere di affiliati e report di polizia, etc ... che da fonti indirette)⁴. La morte vista in termini di *chiave della nostra vera felicità* certo molto poco si confà con le linee del pensiero religioso cattolico-romano che intende la morte come rinascita a vita eterna dello spirito, ma non coincide nemmeno con una visione strettamente materialistica del ciclo della vita che intende la morte come mera conclusione di un processo biologico. Ciò che rende ragione a tutto il passo della lettera sta probabil-

3 Leopold entrò nella Massoneria probabilmente grazie al diretto interessamento del figlio Wolfgang. Si veda su questo H.C. Robbins Landon, *Mozart - The Golden Years 1781-1791*, Thames and Hudson, Londra, 1990, pp. 105-142, in particolare p. 129; Solomon, *Mozart*, cit., 300-313. Esiste una vastissima letteratura sul tema della morte nel pensiero filosofico e nel rituale latomistico. Mi limito qui a segnalare, soprattutto per quanto concerne la genesi e il significato del mito di Hiram, i volumi di Tobias Churton, *Freemasonry - The Reality*, Hersham (Surrey, UK), Lewis Masonic, pp. 31-55 e di C. Knight e R. Lomas, *The Book of Hiram - Unlocking the Secrets of the Hiram Key*, Random House, Londra, 2004, pp. 13-35 (ricco di spunti critici anche se spesso molto discutibile sul piano argomentativo). Si veda anche J. Boucher, *La simbologia massonica*, Atanòr, Roma, 2008, pp. 260-273; A.E. Waite, *A New Encyclopaedia of Freemasonry (Ars Magna Latomorum) and of Cognate Instituted Mysteries: Their Rites, Literature and History*, Virtue and Company, Londra, 1921, vol. I, pp. 174-176 e I. Mainguy, *Simbolica Massonica del terzo millennio*, a cura di P. Lucarelli (nuova edizione riveduta e ampliata), Edizioni Mediterranee, Roma, pp. 349-355.

4 Si veda Castiglione, *Mozart*, op. cit., 357. Che le parole di cui sopra in esame possano essere state un riferimento alla Massoneria è un'ipotesi, peraltro plausibile e nel complesso condivisibile, che manca, tuttavia, di una vera e propria conferma. Non è condivisibile quanto Castiglione afferma a proposito di un altro passo della lettera sopra citata nel quale egli pensa di ravvisare un altro certo ed esplicito riferimento alla Massoneria: ... *spero e mi auguro che, mentre scrivo queste cose, lei stia meglio, ma se, al contrario di ogni aspettativa, non dovesse essere così, la prego per [...] di farmelo sapere e di scrivermi la semplice verità* ... Murara (*Tutte le lettere*, cit., p. 1749) molto più diplomaticamente e in maniera molto più condivisibile, si limita ad evidenziare come i punti di sospensione siano stati vergati dallo stesso Mozart.



mente proprio nelle sue parti conclusive e più specificatamente nella parola *felicità* (in tedesco *Freude*), termine chiave e principio fondante dell'ideologia sia massonica che più generalmente del pensiero illuministico settecenteschi: non sentimento di effimero piacere nè tantomeno vano concetto di libertà assoluta e in tal senso indefinibile, quanto, invece, principio di quella fede che il Settecento riformatore – e il mondo latomistico con esso – riponeva nell'individuo umano e nelle capacità di questi di trovare in se stesso quegli elementi assoluti di essere, verità e giustizia che altri sistemi gnoseologici e di pensiero rimandavano solo ed esclusivamente alla sfera dell'ultraterreno⁵.

Considerata da una parte l'estrema povertà degli scritti mozartiani di natura non strettamente epistolare e dall'altra la fra-

gilità di qualsivoglia considerazione di carattere ideologico o filosofico ricavata dall'analisi di testi musicali, non sorprende se sull'argomento della morte e sul rapporto che con tale concetto Mozart instaurò durante la sua vita esista una letteratura tutto sommato molto povera. Ad eccezione fatta per le opere di natura religiosa (in particolare le messe, tra le quali la celeberrima, sia pur postuma, messa da *Requiem*, K 626 del 1791), in cui peraltro Mozart è tenuto ad osservare, sia pur con debite libertà, modalità comunicative ed espressive ben precise codificate dal linguaggio della musica sacra e calibrate dalle volontà dei suoi committenti, è difficile imbattersi in opere mozartiane di natura precipuamente luttuosa o con finalità di esplicita elegia funebre. Esistono, ovviamente, numerosi spunti di riferimento in tal senso rintracciabili nelle

5 Sui concetti di *gioia* e *felicità* nel pensiero illuministico esiste una pletora di contributi, buona parte dei quali dedicati ai loro risvolti nell'ambito dell'azione socio-politica. Mi limito qui a segnalare gli studi di M.C. Jacob, *Living the Enlightenment – Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe*, Oxford University Press, Oxford, 1991 (edizione italiana a cura di Piero Arlorio, Torino, 1995) e *ibid.*, *The Radical Enlightenment – Pantheists, Freemasons and Republicans*, Cornestone Book Publishers, Lafayette (Louisiana), second revised edition, 2006. Per quanto riguarda la produzione musicale massonica nel periodo illuministico il contributo senza dubbio più importante e fondamentale è *L'invenzione della gioia – Musica e massoneria nell'età dei Lumi*, Garzanti, Milano, 1994 di A. Basso. Penso che valga la pena riportare quanto Basso scrive nella parte introduttiva (p. 12): [...] *Nel rifiuto tanto del dogma e della superstizione, quanto del potere assoluto e del dispotismo ci sono già i presupposti per la conquista, l'invenzione – anzi – della gioia, che un'etica "neopagana" ha elevato a bene supremo. Non la perfetta letizia, che unicamente i santi sono in grado di ottenere, ma il pieno godimento dei beni concessi all'uomo: questo il significato primario di quella parola – gioia – che ricorre con insistenza lungo tutto il nuovo secolo e sembra costituire la sola risposta ragionevole ad un interrogativo che la filosofia una volta si poneva insistentemente e che oggi invece essa ha rinunciato a porsi: quale sia la missione dell'uomo. Alla gioia, che i poeti tedeschi non esiteranno a considerare come una Dea (la Göttin Freude), la massoneria speculativa [...] dedicherà un'attenzione tutta particolare.*



trame della sua produzione operistica; si pensi all'enigmatica morte di Don Giovanni (più che morto, scomparso, quasi un novello Elia), o ancora ai celeberrimi episodi della missione di salvezza affidata a Tamino nel suo percorso attraverso i meandri del mondo della notte nel *Flauto magico*, che sono solo alcuni tra i tanti momenti sia musicali che narrativi da cui possono scaturire numerosi spunti di riflessione circa il significato di morte e rinascita, ma da cui molto difficilmente potremmo, posto che sia sempre possibile farlo, considerato il ruolo in tal senso assolutamente secondario nella definizione delle trame dei libretti, ricavare una vera e propria coerente "opinione" mozartiana sulla morte e il suo significato terreno.

Uno dei pochi *loci* musicali in cui si apre uno spazio di analisi in tal senso di maggior respiro si può incontrare, paradossalmente, proprio in un segmento musicalmente piuttosto breve e tutto sommato piuttosto negletto – ad eccezione fatta del mondo latomistico – del catalogo mozar-

tiano, vale a dire la *Maurerische Trauermusik* (*Musica funebre massonica*, K 477), una delle poche opere del catalogo mozartiano di natura esplicitamente massonica. A differenza di altre composizioni massoniche in cui Mozart prevedeva l'uso di coro maschile o voce solista con accompagnamento strumentale (come ad esempio la *Maurerfreude*, K 471 del 1785 o la *Kleine Freimaurer-Kantate*, K 623 del 1791), la *Maurerische Trauermusik* è una composizione solamente strumentale che Mozart dava alla luce nel luglio del 1785 – due anni prima della lettera di cui sopra e pochi mesi dopo l'iniziazione (1784) e la sua affiliazione alla Loggia viennese "Alla Beneficienza" – in occasione, si pensa, della morte di due fratelli di loggia (più precisamente il duca Georg August von Meklenburg-Strelitz e il conte Franz Esterházy von Galatea, passati all'Oriente eterno il 6 e il 7 novembre di quell'anno) o, come un'altra ipotesi suggerisce, quale "colonna d'armonia" per la cerimonia di elevazione di alcuni "compagni" al grado della maestranza massonica⁶.

6 Molto si è scritto e ancor più si è discusso circa l'originaria destinazione dell'opera, senza giungere a risultati peraltro completamente definitivi. Si veda R. Cotte, *La musique maçonnique et ses musiciens*, Éditions du Borrégo, Parigi, 1987, pp. 90-95 e in particolar modo Basso, *L'invenzione della gioia*, op. cit., 586 il quale suggerisce come l'opera, probabilmente concepita originariamente per l'accompagnamento della cerimonia di elevazione, sia poi stata usata, per volontà di Mozart stesso, per commemorare i fratelli defunti. Convinto assertore della seconda ipotesi è il compianto P.A. Autexier, *Mozart & Liszt sub Rosa*, P.A. Autexier, Poitiers, 1984, pp. 19-20, secondo cui la cantata fu composta proprio per celebrare l'arrivo a Vienna di fratelli massoni espulsi dalla confinante Repubblica Serenissima. Sempre secondo Autexier, *La Lyre Maçonne – Mozart, Haydn, Spohr, Liszt*, Detrad-AVS, Parigi, 1997, p. 146, Mozart avrebbe inserito l'opera nel proprio catalogo indicandone la seconda funzione – quella funebre – per meri motivi di opportunità, ritenendo questa situazione socialmente preferibile alla prima: [...] *Mozart a indiqué dans son catalogue la date réelle de la composition et le dernier usage qu'il en a fait, peut-être parce qu'il paraissait plus digne d'intérêt [...]*



La tradizione delle colonne d'armonia e la produzione musicale sacra di Mozart

Come sopra anticipato, il brano non prevede l'uso di voci ma solo di un ensemble strumentale all'interno del quale si esplica una relazione sostanzialmente ge-

rarchica tra il gruppo degli archi (violini primi e secondi, viole e basso) e una varietà di strumenti a fiato dalla voce particolarmente bassa e scura (2 corni di bassetto, clarinetto in Si, corno di bassetto, corno in mi e corno in do)⁷. Sono questi ultimi – contrariamente ad una pratica più diffusa che

Nel suo ben noto studio sull'opera massonica di Mozart, Katharine Thomson, *The Masonic Thread in Mozart*, Londra, Lawrence and Wishart, 1977, p. 82, esclude senza scrupoli la prima ipotesi dato che *it cannot have been composed for the funeral of the two Masons [...] since their death occurred in November, while the work was written in July*. Vedi anche idem, "Mozart and Freemasonry", in *Marxism Today*, vol. 7 (1963), pp. 172-179, in particolare p. 173; E. Lazzari, *L'ideologia massonica nella vita e nella musica di Mozart*, Bastogi, Foggia, p. 86. La posizione forse più ragionevole alla luce dei dati acquisiti è quella che non esclude che l'opera sia stata concepita per un fine ma che, all'occorrenza, Mozart l'abbia poi ripresa – peraltro, secondo molti, con dovute sistemazioni soprattutto a livello di orchestrazione – e adoperata per uno scopo ben diverso – l'elevazione – ma funzionalmente compatibile. Penso valga qui la pena analizzare un dettaglio riguardante la prima ipotesi, più in particolare all'identità dei compagni candidati alla cerimonia di maestro. Il principale destinatario dell'opera doveva esser tale Karl von König, già iniziato nella loggia veneziana *La fedeltà*, sciolta d'imperio dalle autorità serenissime e costretto all'esilio. Non importa qui dilungarsi sull'identità di tale König che le autorità di polizia veneziane si limitarono a qualificare come "nobile dell'impero" (di Bayreuth) e al quale sarebbe auspicabile dedicare uno studio specifico, quanto rilevare che il König venne effettivamente esiliato a differenza della stragrande maggioranza dei fratelli di loggia veneziani, forse perché quasi tutti patrizi e dunque legati in vario modo ai membri dell'élite politica economica. Per maggiori informazioni circa la Massoneria a Venezia rimando a F. Trentaforte, *Giurisdizionalismo, Illuminismo e massoneria nel tramonto della Repubblica Veneta*, Deputazione di Storia Patria, Venezia, 1984, pp. 90-92; R. Gallo, "La libera muratoria a Venezia nel '700", in *Archivio Veneto*, LX-XI, (1957), pp. 35-78, in particolare pp. 56-69; Renata Targhetta, *La massoneria veneta dalle origini alla chiusura della Logge (1729-1785)*, Udine, 1988, pp. 81, 87 e C. Francovich, *Storia della massoneria in Italia - Dalle origini alla rivoluzione francese*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 138, 154, il quale sottolinea come l'arrivo del König a Vienna assieme ad altri massoni non-veneti espulsi dalla Repubblica fossero effettivamente accolti come eroi e le loro vicissitudini celebrate quasi a mo' di martirologio (p. 210). Vedi anche Lidia Bramani, *Mozart massone e rivoluzionario*, Bruno Mondadori, Milano, 2055, pp. 62-63 e in particolare le nn. 144-147 a p. 380. Sul König si veda altresì *The Mozart Compendium - A Guide to Mozart's Life and Music*, a cura di H.C.R. Robbins Landon, Thames and Hudson, Londra, 1990, p. 133.

7 Si è appena sopra accennato che il gruppo dei fiati si connota, contrapponendosi per questo al gruppo degli archi, per una tessitura e sonorità timbrica particolarmente bassa, abbastanza inusuale nell'insieme della produzione mozartiana. Anche ad una lettura superficiale appare chiaro come la partitura consti di fatto di due sezioni, di due blocchi, quello degli archi e quello dei fiati



li vorrebbe in secondo piano rispetto all'insieme degli archi a cui più spesso vengono affidate le voci principali e l'enunciazione del materiale tematico – che in realtà occupano la posizione apicale della piramide gerarchica, essendo loro affidata l'esecuzione delle linee melodiche principali e più in particolare, come avremo modo di vedere presto nel dettaglio, l'enunciazione di un *cantus firmus* di origine sacra attorno al quale Mozart costruirà la seconda parte del brano (si veda in particolare l'analisi della battute nn. 25-44 più avanti). La lettura delle prime battute rivela la ragione di tale "inversione" – sempre che in questi termini si possa e si voglia parlare, essendo del resto numerosissimi gli esempi di composizioni classiche in cui gli archi fungono da supporto agli strumenti a fiato – con la quale, si ipotizza,

Mozart probabilmente cercava, affidando la pronuncia melodica ai fiati, dotati di una (relativa, e mi si perdoni l'espressione che segue) minore gamma di possibilità espressive (mancando, ad esempio, del vibrato), di conferire alla composizione un carattere di statica gravità e contenuta dolenza. Nell'adozione di tale strategia Mozart pare – nemmeno tanto velatamente – voler richiamare in causa il concetto di *colonna d'armonia*, la "metafora" sonora sopra la quale simbolicamente si costruisce la loggia, ossia l'impiego di strumenti a fiato (in particolar modo il clarinetto e il fagotto) che sia per forma che, forse soprattutto, per le qualità del timbro e dell'emissione sonora, erano tradizionalmente divenuti adoperati per accompagnare le attività di loggia⁸. Ponendo gli strumenti a fiato in relazione agli archi e soprattutto affidando a

che, soprattutto nella seconda parte dell'opera (battute nn. 24-44), parrebbero potersi muovere indipendentemente l'una dall'altra. La scelta di un gruppo di fiati dalla sonorità così profonda e timbro scuro probabilmente risponde ad esigenza di mera onomatopea musicale con la quale si vuole veicolare il concetto di morte e trapasso. Come giustamente sottolineato da Autexier, *La Lyre Maçonne*, op. cit., p. 147, l'adozione di una strumentazione così differente e soprattutto fortemente sbilanciata a favore di un gruppo fin troppo nutrito di fiati – almeno secondo gli standard musicali dell'epoca – potrebbe spiegarsi con l'originaria presenza di un coro maschile in modo che ciascuna delle cui componenti vocali (tenore e basso) veniva sostenuta e "seguita" (soprattutto in considerazione che non tutti i componenti del coro non dovevano essere tutti musicalmente abili) dai principali gruppi di fiati: [...] *Il est donc clair que l'oeuvre a été conçue avec la participation d'un chœur, qui chantait parallèlement aux instruments à vent – grosso modo les deux hautbois pour les ténors et le cor de basse ou la basson pour les basses* [...] Una ricostruzione della supposta prima versione è offerta sempre da Autexier, *Meistermusik für Männerchor und Orchestre, c-moll*, Breitkopf & Härtel, Wiesbaden, 1985.

⁸ Come suggerito da Basso (ibid., p. 576), la tradizione delle *colonnes d'armonia* trae probabilmente origine dalla diffusione di logge di origini militari in cui si faceva uso comune di strumenti a fiato. Fu grazie a queste prime "contaminazioni" tra mondo militare e il mondo delle logge che in seno a queste maturò fino ad imporsi quasi come genere musicale unico, la tradizione delle *colonnes d'armonia*. Su questo si veda anche Cotte, *La musique maçonnique*, op. cit., pp. 29-40 ma soprattutto il lavoro di P. Autexier, *La colonne d'harmonie: histoire, théorie et pratique*, Detrad-AVS, Parigi, 1995.



questi ultimi un ruolo che è certo secondario e di commento, ma senza dubbio fondamentale perché dinamico, cioè capace di attenuare il senso di staticità delle voci principali, Mozart di fatto reinterpreta – quasi rivitalizza – il ruolo e la funzione delle *colonne d'armonia*.

Lettura ed analisi

Un chiaro esempio di come la contrapposizione tra la staticità dei fiati e la mag-

gior fluidità degli archi si risolva in un elemento narrativo musicale drammatico, appare nelle battute di apertura (nn. 1-10). Si tratta di una serie di semplici gruppi accordali di primo e quinto grado eseguiti inizialmente dalla coppia di oboi (battute 1-2) e poi gradualmente da tutti gli altri fiati (dapprima il gruppo del corno di bassetto, gran fagotto, corni, battute 3-4, con l'aggiunta per concludere del clarinetto in si, battute 5-8), che di fatto svolge un ruolo di piccola *ouverture*⁹.

Adagio

9 Nei primi teatri pubblici e in particolare in quelli settecenteschi, il teatro non era solo luogo di ascolto musicale ma spazio sociale aperto e spesso rumorosissimo. Con la definizione della forma del melodramma e soprattutto con l'affermazione della tripartizione tra *ouverture*, *successione di recitativi e arie* e *finale*, l'*ouverture* acquisì crescente importanza divenendo momento cruciale per la comprensione del carattere dell'opera, in particolare quando questa, a metà del Settecento, si distinse nei generi serio e buffo. Da questo punto di vista, le battute soddisfano perfettamente al loro ruolo eziologico, definendo in maniera chiara il carattere cupo e funebre del brano.



La conclusione di questa sezione introduttiva coincide con l'entrata degli archi, in particolare dei violini primi che iniziano incedendo in semplici sequenze scalari che si concludono con una cadenza perfetta sul primo grado¹⁰.

Una volta giunti alla tonalità di base, riaffermata dunque la tonalità di do minore, inizia un lungo percorso melodico affidato ai fiati – in special modo gli oboi e il clarinetto in si – a cui fanno da contrappunto i violini primi (e in parte i corni) che si inseriscono nel flusso melodico con brevi interventi ritmici di carattere marziale (quasi di *cabaletta*) che contribuiscono a ravvivare la frase dei fiati conferendole al contempo un carattere fiero, deciso, oseremmo dire “mascolino”. Da notare come

tutta la sezione poggia su un pedale di do – la nota della tonalità di base, eseguito dai bassi – sul quale si assiste ad una passaggio tra I, VII e poi di nuovo I grado della scala, ma senza alcuna vera e propria modulazione. Mozart aveva adottato una simile strategia nel quartetto K 465 (il cosiddetto e rinomato “Quartetto delle dissonanze”¹¹), uno dei sei che egli aveva dedicato al suo amico e mentore Haydn, il cui *incipit* consiste appunto di lungo pedale di do eseguito dal violoncello sul quale gli altri tre archi danno inizio ad una complicata serie di modulazioni e intrecci tonali che trovano il loro bandolo finale in una cadenza schietta ed esplicita in do maggiore dopo la quale prende inizio il vero e proprio corpo del quartetto.

Dalla battuta n. 25 inizia quella che per



Per maggior informazioni v.v. “ouverture” in *Enciclopedia della musica*, Garzanti, Milano, 1999, p. 646. Nel suo oramai classico studio su Mozart (*Wolfgang Amadé Mozart*, Ricordi-LIM, Milano, 1995, edizione italiana dell'originale tedesco a cura di Gabrio Taglietti), George Knepler sottolinea la vivacità dell'agogica musicale, così come la contrapposizione tra la staticità e solidità timbrico-sonora dei fiati di contro al fraseggio e al movimento degli archi: [...] *l'intera prima sezione del brano [...] costituisce una sorta di introduzione; solo nella sezione centrale inizia il corale, che ora emerge in tono lamento. Fiati e archi sono dunque concettualmente contrapposti [...]* (p. 191).

10 Interessante, anche se non completamente condiviso da parte di chi scrive, è quanto afferma a proposito di questa sezione C. Powell, “Masonic Musical Questions & Answers About Bro. Mozart”, in *Ars Quatuor Coronatorum – The Transactions of the Quatuor Coronati Lodge N° 2076*, vol. 124, (2012), pp. 215-226: *Thirds, are of course, to be found everywhere in classical music [...] Mozart's choice of that particular interval at the opening of his Masonic Funeral Music seems to me to be special and significant: in other words, Mozart is emphasizing the third in a way that is more than simply its role as part of the triad. I would suggest that, to Mozart, in certain contexts, the interval of the third symbolized Masonic harmony, unity and brotherly love* (p. 225). Si veda anche N. Temperley, “Mozart and Freemasonry”, in *Music & Letters*, vol. 58 (1977), pp. 120-121.

11 Sul quartetto K 465 esiste una letteratura ricchissima. Mi limito qui a segnalare il volume di Sandro Cappelletto, *Mozart – La notte delle dissonanze*, EDT, Torino, 2006 e Massimo Mila, *I quartetti di Mozart*. Introduzione di Giovanni Morelli, Einaudi, Torino, 2009, p. 63 ss.



molti aspetti si può considerare il cuore della *Maurerische Trauermusik*, la sezione senza dubbio più affascinante anche per quanto concerne l'origine del materiale tematico elaborato. Non esiste un vero e proprio iato tra questa nuova sezione e quella precedente, grazie soprattutto agli archi che continuano ad eseguire gli interventi ritmici senza soluzione di continuità, contribuendo nondimeno a creare un ponte modulante che porta alla tonalità di mi be-

molle minore (battuta n. 21), a quella di mi bemolle maggiore su cui si incardina l'intonazione del *cantus*, affidata all'oboe e al clarinetto. Si tratta, come sopra accennato, di un'antica melodia gregoriana, la *Lamentatio Jeremiae*¹², che Mozart aveva probabilmente conosciuto alcuni anni addietro anche per il tramite della *Missa pro defuncto Archiepiscopo Sigismundo* scritta nel 1771 da Michael Haydn (1737-1806), fratello del più noto Franz Joseph¹³.



12 Si veda *The Liber Usualis - With Introduction and Rubrics in English*, Tournai-New York, Desclee Company, 1961, p. 692.

13 Vedi P.A. Autexier, "L'ode funèbre maçonnique (*Maurerische Trauermusik*) de W. A. Mozart," in *Studia Musicologica Academiae Scientiarum Hungaricae*, t. 22, fasc. 1/4 (1980), pp. 255-261; id., "L'ode funèbre maçonnique et les cantus firmus des Lamentations", in *Studia Mozartiana*, 1 (1983), pp. 1-4; Cotte, *La musique maçonnique*, cit., pp. 92-93; Basso, *L'invenzione della gioia*, cit., pp. 586-594. Per quanto concerne la presenza e il ruolo del materiale sacro gregoriano nell'opera mozartiana, si veda Von Mark Evan Bonds, "Gregorian Chant in the Works of Mozart," in *Mozart Jahrbuch*, 1980-1983, pp. 305-310 e H. Noguchi, "The Autograph Manuscripts and Early Performances of Mozart's 'Paris' Symphony, K. 297 (300a)," un contributo presentato all'International Mozart Symposium, Kunitachi College of Music, 1991 e disponibile anche on-line all'indirizzo <http://www.asahinet.or.jp/~rb5h-ngc/e/k297.htm> [18 dicembre 2012]. Si veda anche B. Maerker, "Gregorianischer Gesang und Deutsches Volkslied, einander ergänzende. Quellen unserer musikalischen Vor- und Frühgeschichte," in *Jahrbuch für Volksliedforschung*, 7. Jahrg. (1941), pp. 71-127 e H. Hell, "Mozarts *Maurerische Trauermusik* KV 477", in *Ars Iucundissima. Festschrift für Kurt Dorfmueller zum 60. Geburtstag*, a cura di H. Leuchtmann e R. Münster, H. Schneider, Tutzing, 1984, pp. 127-139. Il suggerimento forse più interessante e originale circa l'origine di questo *cantus firmus* è stato proposto da Paul Nettl, *Mozart and Masonry*, p. 57, secondo cui la linea del *cantus* in esame apparterrebbe originariamente al repertorio della tradizione liturgica ebraica sia di rito italiano che di rito babilonese: *Thus the melody of the violin, which never really takes the firm shape of a song, is confronted by the relentless cantus firmus of the woodwinds. The latter is not taken verbatim from Roman Catholic liturgy but possibly from Hebrew psalm. It must be a very ancient melody, for it is found in Persian and Italian Jewish songs. A tune in Idelsohn's Songs of the Babylonian Jews as well as Jeremiah's Lamentation are similar...* La possibilità che esista un legame genetico diretto tra la melodia del *cantus* impiegato da Mozart e la tradizione ebraica non è affatto peregrina (anche se nel caso specifico di quanto affermato da Nettl, per ora priva di vera e propria evidenza documentaria; l'esame della succitata opera di A.Z. Idelsohn, *Thesaurus of the Hebrew Oriental Melodies*, 7 voll. B. Harz, Berlino, 1923-1933 non ha dato risultati positivi), considerato come il canto gregoriano abbia trovato la propria fisionomia per poi



definirsi proprio in un momento – alto medioevo – in cui la presenza ebraica in Italia era capillare, anche se come sempre numericamente estremamente minoritaria. Che vi possano esser delle somiglianze tra la frase del canto ebraico e quello gregoriano non appare del resto così sorprendente se si pensa alla normale semplicità dell'andamento melodico gregoriano, potenzialmente compatibile con innumerevoli pattern melodici di tradizioni anche divertissime. Non esiste prova che Mozart sia entrato in contatto con ambienti ebraici, mentre è accertato che egli in ambito massonico sia venuto a conoscenza di alcuni ebrei, nella stragrande maggioranza in realtà già da tempo convertiti al cattolicesimo. Il tema della relazione tra i padri della prima scuola viennese (Mozart, Haydn e Beethoven) e la comunità ebraica costituisce un tema solo in minima parte toccato dalla critica. Mentre vi sono prove certe e documentabili di legame financo sentimentali tra Beethoven e alcuni ebrei dell'epoca, nulla di veramente rilevante si può affermare circa i suoi due predecessori e maestri. Un tentativo molto coraggioso è stato recentemente operato in tal senso da C. Clark in *Haydn's Jews – Representations and Reception of the Operatic Stage*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009. Si veda anche P. Nettl, "Jewish Connections of Some Classical Composers," in *Music and Letters*, 45, n.4 (Ott. 1964), pp. 337-344.



Ciò che ad una prima considerazione può sorprendere è come tale sezione (il cuore di un peana luttuoso, un *cantus firmus* di antichissima origine e appartenente al mondo dell'*ecclesia* originaria) venga eseguito in una tonalità di mi bemolle maggiore, in tal modo differenziandosi ulteriormente – non fosse sufficiente la peculiarità del materiale melodico – dalla

parte che lo precede. Si tratta di un *cantus* estremamente rarefatto, una sottile linea armonica con intervalli non eccedenti quelli di terza e in realtà assai breve (della melodia della *Lamentatio Jeremiae* gregoriana Mozart riprende alla lettera solo le prime quattro battute in base al cui andamento ritmico-melodico egli costruirà il resto della sezione, fino a battuta 44.



Il cambio di tonalità così come l'intonazione di una così semplice e al contempo lucida e severa linea di canto in contrasto con il periodo precedente animato da ritmi quasi marziali suggerisce un periodo di sospensione, quasi di riflessione. Che il tema di quest'ultima potesse esser la morte è ipotesi che scaturisce logicamente dal contesto generale. Il pensiero della morte viene descritto musicalmente come una sorta di elevazione, di sospensione dalla materialità, un momento dunque nel quale è possibile intravedere elementi di pacata serenità come suggerito dal modulazione alla tonalità maggiore.

Vi è però un elemento riguardante la melodia del *cantus firmus* su cui la critica musicale non si è mai soffermata, vale a dire il testo biblico con il quale la melodia

viene tradizionalmente associata all'interno del rito e del *Liber usualis*. Il testo è tratto dal secondo capitolo del libro delle *Lamentazioni* (2, 8-15) - un testo che nel rituale cattolico viene letto durante la settimana santa (mercoledì-venerdì) per commemorare la morte e la resurrezione di Gesù e che nella tradizione liturgica ebraica accompagna tradizionalmente l'osservanza del digiuno del 9 di Av (altrimenti noto come Tisha' be-Av), il giorno in cui venne distrutto sia il primo che il secondo tempio di Gerusalemme (rispettivamente nel 587 a.e.c. e 70 e.c.). Il segmento usato da Mozart intona solo un versetto, breve ma estremamente significativo che recita, *L'eterno ha deciso di distruggere le mura della figlia di Sion*¹⁴: un diretto riferimento alla caduta del Tempio di Gerusalemme a seguito

14 Vale la pena riportare, con alcune piccole omissioni, anche il resto del testo su cui viene intonato il *cantus* (Lam. 2, 9-15): [8] *L'Eterno ha deciso di distruggere le mura della figlia di Sion; ha teso la corda, non ha ritirato la mano dal distruggere; ha fatto gemere bastioni e mura; ambedue languono.* [9] *Le sue porte sono affondate nella terra; egli ha distrutto e spezzato le sue sbarre...* [10] *Gli anziani della figlia di Sion siedono per terra in silenzio; han gettato polvere sul loro capo, si sono cinti di sacco; le vergini di Gerusalemme piegano fino a terra il loro capo ...* [14] *I tuoi profeti hanno avuto per te visioni false e insensate; non hanno messo a nudo la tua iniquità, per allontanare da te la cattività; essi hanno proferito per te profezie false e ingannevoli.* [15] *Tutti i passanti battono le mani contro di te; fischiano e scuotono la testa contro la figlia di Gerusalemme: "È questa la città che chiamavano 'la bellezza perfetta', 'la gioia di tutta la terra'?"*

Non è questo il luogo per soffermarci sull'importanza storica che il concetto di tempio e in particolare di edificazione del tempio di Gerusalemme ricopre nell'ambito del linguaggio e della simbologia latomistica. Ciò di cui convien far menzione in questa sede è che a seguito dei fatti massonici del 1785 venne stilata, probabilmente da membri dell'ufficio di controllo di polizia della Repubblica Serenissima, una dettagliata relazione in cui vengono narrate le varie fasi sia investigative sia di repressione che portarono alla chiusura della loggia e al bando della Massoneria dalla città lagunare. Il documento è attestato, per quanto è stato possibile verificare ad oggi, in almeno tre manoscritti conservati presso la biblioteca del Museo Correr di Venezia (fondo Cicogna nn. 3058, 230 e 1439, gli ultimi due con ogni probabilità copia del primo). In tutti e tre i testimoni alla relazione fa seguito un testo intitolato non a caso "Lamentazione" e modellato sul linguaggio biblico del-



dell'invasione babilonese, tema principale delle *Lamentazioni*, ma che, per traslato, può esser riferito perfettamente ad altri eventi drammatici, come ad esempio la distruzione fisica di una loggia e la diaspora dei fratelli, così come accadeva a Venezia nel 1785 con la persecuzione della Massoneria, il pubblico rogo delle suppellettili della loggia e l'esilio dei suoi membri non veneziani e non patrizi, tra cui il già citato Karl König. Per quanto suggestivo possa apparire quanto detto non offre prove cogenti per dirimere l'annosa questione circa l'originaria destinazione della *Maurerische Trauermusik*. Le ricerche future, ciononostante, non potranno esimersi dal considerare tale dato che il flusso ininterrotto

degli studi mozartiani ha fino ad oggi completamente ignorato¹⁵. È facile notare, tornando ad una lettura piana del testo musicale, come l'alternanza tra tonalità maggiore e minore della sezione centrale, lungi dall'essere un mero accadimento temporaneo, sia in realtà un concetto attorno al quale Mozart costruisce buona parte della struttura del brano. Il fatto senza dubbio più evidente è in tal senso la conclusione del brano che si chiude proprio con la cosiddetta "cadenza piccata", ossia con l'accordo di I grado con il terzo grado aumentato (mi naturale invece di mi bemolle), vale a dire, più semplicemente, nella tonalità di do maggiore¹⁶. Tra la parte centrale dominata dal sopra citato *cantus*

l'omonimo libro, in parte parafrasando proprio i versetti di cui sopra. Che si tratti di una mera coincidenza o che tra questo testo, il nobile König e infine Mozart esista un sia pur flebile legame, è tutto da dimostrare. È innegabile, tuttavia, che tra le pieghe di questa vicenda si possano rincorrere alcune tessere potenzialmente in contatto tra loro e dal cui ricongiungimento potrebbero scaturire importanti elementi circa la genesi della *Maurerische Trauermusik*.

15 L'analisi delle vicende legate al König rivelano un ulteriore potenziale legame tra la genesi della *Maurerische Trauermusik* e i fatti lagunari. Come sottolinea Kneple, *Wolfgang Amadeus Mozart*, cit., 189: *Come occasione per la prima esecuzione può essere ipotizzato l'evento che ebbe luogo il 12 agosto 1785. Quel giorno la loggia viennese Zur Eintracht accolse col grado di maestro un massone di origine veneziana[!], di nome Carl von König. Ma l'evento non era costituito dall'ammissione di quest'uomo, bensì dal destino della loggia veneziana a cui egli aveva fino ad allora aderito. Che la cerimonia avesse luogo per commemorare questi eventi è testimoniato da un discorso (tenuto in italiano) ...* Si veda anche Autexier, *Mozart et Liszt sub rosa*, cit., p. 43 ss. Mozart, come è noto, compì con il padre diversi viaggi in Europa e non mancò di visitare Venezia. Sebbene ciò sia avvenuto molti anni prima della composizione della *Maurerische Trauermusik* e non esista prova di un protratto legame tra i Mozart e quanti vissero nel capoluogo veneto, vale la pena di considerare che, perlomeno da un punto di vista emozionale ed iconografico, Venezia non fu per Mozart una città ignota. Vedi P. Cattelan, *Mozart - Un mese a Venezia*, Marsilio, Venezia, 2000.

16 Pur non condividendone affatto l'interpretazione, in special modo per quanto concerne il concetto di morte inteso nel brano, quanto afferma Knepler, *Wolfgang Amadeus Mozart*, cit., p. 191, penso sia degno di nota: [...] *La conclusione ci riserva una svolta del tutto inattesa: la cadenza finale (il primo*



firmus e la battuta finale si sviluppa una sezione che in buona parte riprende le figurezioni precedenti, sia per quanto riguarda i fiati, impegnati in brevi segmenti fatti di note lunghe intervallati da moduli ritmici puntati (battute nn. 45-51), sia per quanto riguarda gli archi che intrecciano le linee superiori dei fiati con moduli di sincope (battute nn. 44-47), gruppi ritmici e brevi segmenti scalari ascendenti e discendenti molto simili a quelli impiegati nella sezione introduttiva (battute nn. 14-20) e in quella centrale (battute nn. 35-43).

L'elemento forse di maggior novità in quello che potremmo chiamare il grande ponte finale (battute nn. 45-68) e che, come detto, formalmente parlando si compone dei medesimi pattern e delle stesse figurezioni ritmiche impiegati nelle sezioni che precedono, appare nell'uso di scale e cromatismi con le quali si "depotenziano" i centri tonali (do-mi bemolle-sol), offuscando dunque il carattere tonale del brano, fatto questo sì prodromico alla conclusione "piccarda".

Non è dunque un caso se, in parallelo agli archi impegnati in scale cromatiche di do (che in quanto tali potrebbero esser intese anche quali scali di do maggiore, se non fosse per la tona d'arrivo su cui si incardina, grazie ai fiati un accordo di do minore; vedi battute nn. 50-55), anche i fiati, impegnati in frasi più dilatate, risolvano le alterazioni (in special modo il si naturale, sensibile di

do; battute nn. 48-59) in maniera perfetta (sull'accordo di do minore) o imperfetta (come ad esempio sul secondo grado con la triade di re-fa-la bemolle).

Il raggiungimento di una fine piccarda – maggiore, certa, indiscutibile nella sua identità tonale – si configura come tappa finale di un laborioso percorso armonico, una prolungata e reiterata fatica atta a giustapporre e assommare moduli coerenti e simili, un percorso musicale che parte da un presupposto tonale inizialmente chiaro ma che nello svolgersi della narrazione viene gradualmente messo in discussione, reso diafano, quasi decostruito, per poi essere ricomposto e riaffermato nella maniera più esplicita e franca. Un discorso questo squisitamente musicale ma che pare trovare corrispondenza nell'ambito della più generale esperienza intellettuale latomistica in cui l'acquisizione della conoscenza, lungi dall'essere intesa come momento puntuale, unico, irripetibile e irreversibile nella vita dell'individuo, è invece concepita quale fase di un graduale percorso iniziatico in cui la morte – sia essa metafora dell'alterità del singolo rispetto al mondo della profanità che, più letteralmente, della dipartita dell'individuo caduco dal mondo della materialità – viene concepita quale momento cruciale per la crescita dell'individuo e per l'acquisizione da parte di questi di una conoscenza complessa e superiore.



pianissimo del pezzo, quasi immobile, si dissolve in un accordo di do maggiore eseguito da tutta l'orchestra ancora in crescendo-diminuendo [...] lamento che si fa accusa, lutto che si fa urlo, sempre ricadente nel nulla, finché l'ultima battuta sembra accennare una flebile speranza.



Doppio finale: rimembranza o elevazione?

L'analisi fin qui condotta ha mostrato quali strategie Mozart abbia adottato nel comporre quella che per molti aspetti è la sua opera massonica "pratica" più nota. La domanda che sorge spontanea a chiusura di questo studio è se, alla luce di quanto rilevato, sia possibile dare una soluzione al quesito fondamentale concernente la genesi del brano e la sua funzione primigenia: si tratta di un'opera scritta originariamente per commemorare la morte di due fratelli o per celebrare la "morte rituale" di un fratello prima dell'elevazione al terzo grado?

Nella *Maurerische Trauermusik* il concetto di morte è espresso da una trama sonora in cui si individuano alcune zone che variano tonalmente, in cui soprattutto varia il gradiente di determinazione e chiarezza armonico-tonale, la cui successione si conclude con un'affermazione armonica in tonalità maggiore, enfatizzando in tal senso ciò che in maniera più contenuta era avvenuto ad apertura della seconda parte, costruita intorno ad un *cantus firmus* di origine sacra. Sebbene non si possa con totale sicurezza escludere che con ciò Mozart volesse, quasi con intento consolatorio, celebrare la memoria dei fratelli dipartiti e

dunque ipotizzare che l'eulogia funebre musicale avesse come scopo proprio di ricordare "l'immortalità" della memoria dei fratelli deceduti, d'altra parte l'intera struttura del brano e più in particolare le strategie adottate in campo armonico sembrano rispondere e rispecchiare perfettamente il processo di metaforica "morte e resurrezione" di cui consiste la cerimonia di elevazione del fratello apprendista al grado di maestro. Oltre a ciò si consideri che nell'analisi di tale seconda ipotesi vi sono alcuni elementi storici e documentari (per riassumere quanto detto sopra: la distruzione della loggia veneziana nel 1785; la fuga di uno dei suoi membri, il nobile Karl König, dalle terre serenissime in direzione di Vienna dove sarà elevato al grado di maestro e in cui era giunto anche Mozart nella sua nuova vita di compositore "freelance"; la composizione di una "lamentazione" che altro non è che una parafrasi della versione latina del libro di Geremia sul quale veniva intonato il *cantus firmus* gregoriano usato da Mozart nella parte centrale della *Maurerische Trauermusik*) che, una volta posti al vaglio della verifica storica e critica e posti tra loro in relazione in base ad elementi cogenti, potrebbero ridefinire uno dei capitoli più affascinanti nella vita di Mozart massone.



Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza (II): Corbin alla Université Saint Jean de Jérusalem

di **Riccardo Bernardini**
Psicoterapeuta

Eranos represented a unique place for the encounter of modern historiography of religion with psychoanalysis. Carl G. Jung's involvement with the Eranos circle is already known. Much more should be done, instead, with regard to Henry Corbin's connection with Eranos. This article retraces, on the basis of the French orientalist's association with the Eranos conferences, the continuity between Eranos and the Université Saint Jean de Jérusalem—which, inspired by the Eranos model and with the collaboration of other scholars, Corbin founded in 1974 in Vaucelles. The article also highlights the role, in this project, of the Rectified Scottish Rite, whose Christian and knightly spirituality Corbin approached in the last years of his life.

Introduzione

In queste pagine, a partire dal coinvolgimento dell'orientalista e filosofo Henry Corbin (1903-1978) in *Eranos*, saranno ripercorsi gli elementi di continuità tra questa esperienza congressuale, avviata ad Ascona nel 1933, e il pro-

getto della Université Saint Jean de Jérusalem, inaugurata nel 1974 a Vaucelles. Verrà inoltre messo in luce, in questo passaggio, il ruolo giocato dalla spiritualità di stampo cavalleresco e cristiano del Rito Scozzese Rettificato, a cui Henry Corbin si avvicinò nell'ultima fase della sua vita¹.

¹ L'articolo, che rappresenta la continuazione del contributo "Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza: Jung a Eranos" apparso in "Hiram" (Vol. 2, 2012, pp. 93-106), riprende e sviluppa alcune idee proposte in "La corrispondenza Carl Gustav Jung-Henry Corbin", ora in corso di pubblicazione in "Historia religionum".



Se il legame di Carl Gustav Jung (1875-1961) con *Eranos* è stato in buona parte già esplorato², molto deve essere ancora fatto per quanto riguarda il coinvolgimento di Corbin. I “Convegni di Eranos”, caso unico nel quadro “della storiografia religiosa moderna e del suo incontro con la psicoanalisi”³ e snodo centrale per l’opera di entrambi gli studiosi, costituirono l’occasione per una dialettica fruttuosa tra il costrutto junghiano di “archetipo” e le “Idee-Immagini” o gli “archetipi platonici di luce” (*mothol aflâtûnîya nûrânîya*) corbiniani.

Il confronto interdisciplinare con Jung, del resto, non fu esente da malintesi: Michel Cazenave ricorda per esempio come, alcuni anni dopo la scomparsa di Corbin, sua moglie Stella gli avesse mostrato una serie di note manoscritte nelle quali, ricordando un dialogo che aveva avuto con Jung ad Ascona, Corbin si “lamentava” del fatto che Jung avesse inteso *psicologicamente* il discorso che lui faceva, il quale invece, per Corbin, era prima di tutto *filosofico*⁴. Successivamente, e in particolare nell’opera di James Hillman (1926-2011), *Eranos* rappre-

sentò inoltre la possibilità per una riformulazione in chiave psicologica di concetti centrali nell’opera di Corbin, quali quelli di “immaginale” (*imaginal*), “mondo immaginale” (*Mundus imaginalis*, *’âlam al-Mithâl*) e “ritorno” (*ta’wîl*)⁵.

1. Corbin a Eranos

Jung, tra il 1933 e il 1951, tenne a *Eranos* quattordici conferenze e un seminario improvvisato, nel 1943; presenziò per l’ultima volta, come ascoltatore, nel 1952. Corbin, tra il 1949 e il 1976, tenne venticinque interventi, mentre un ulteriore saggio fu pubblicato, nel 1950, in uno speciale *Eranos-Jahrbuch* in occasione del settantacinquesimo compleanno di Jung. Così come per Jung⁶, anche alcune tra le principali opere di Corbin, come *L’immaginazione creatrice* (1958) e *Il paradosso del monoteismo* (1981), nacquero come conferenze presentate a Eranos. Dietro consiglio di Olga Fröbe-Kapteyn, inoltre, l’americana Bollingen Foundation elargì borse di studio e finanziamenti a numerosi studiosi e ricercatori legati a Eranos⁷, tra i quali, nel 1959, Henry Corbin. Nella Bollingen Series apparvero

2 Si veda, in particolare, R. Bernardini, *Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa*, FrancoAngeli, Milano 2012, contenente inoltre una bibliografia esaustiva e aggiornata sull’argomento.

3 M. David, “Jung e la cultura francese”, in: “Rivista di Psicologia Analitica”, Vol. 4, N. 2, 1973, n. 18.

4 M. Cazenave, *À la rencontre de ... Carl Gustav Jung*, Oxus, Toulouse 2011, p. 103.

5 Si vedano M. Gasseau e R. Bernardini, “Il sogno: prospettive di Eranos”, in: Idd. (a cura di), *Il sogno. Dalla psicologia analitica allo psicodramma junghiano*, FrancoAngeli, Milano 2009, pp. 15-55; R. Bernardini, *Jung a Eranos...*, cit., pp. 135-144; e Id., “Hillman a Eranos”, in: “Anima”, 2012, pp. 47-93.

6 Si veda R. Bernardini, *Jung a Eranos...*, cit., pp. 170-246.

7 W. McGuire, *Bollingen - An Adventure in Collecting the Past*, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton, NJ 1982, *passim*.



inoltre *Avicenna and the Visionary Recital* (LXVI, 1960) e *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî* (XCI, 1969).

In *Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique*, Corbin ricordò così la sua avventura a Eranos, “occasione di molti incontri memorabili e duraturi”⁸, e i suoi colloqui con Jung ad Ascona:

“Lo spirito di *Eranos* era nutrito e confortato dagli scambi di vedute tra quelli che ne formavano il circolo, simbolizzato dalla nostra Tavola Rotonda sotto il cedro [...]. C.G. Jung ne fu per anni qualcosa come il genio tutelare [...]. Gli incontri con Jung erano qualcosa di indimenticabile [...]. Io ero un metafisico, non uno psicologo. Jung era uno psicologo, non un metafisico, benché abbia spesso rasentato la metafisica. Le nostre formazioni e i nostri rispettivi intenti erano del tutto differenti; eppure ci comprendevamo in ogni discorso [...]. Ose- rei dire che l'insegnamento e la conversazione con Jung potevano apportare a ogni metafisico, a ogni teologo un dono inestimabile, a condizione di separarsene nel momento dovuto [...]. Ciò che per prima cosa colpiva un filosofo, nello psicologo Jung, era il rigore con cui parlava dell'anima e della realtà dell'anima, la sua ribellione contro la dissoluzione dell'anima a cui portavano allegramente la psicoanalisi di Freud, i laboratori di psicologia e tante altre invenzioni delle quali il nostro mondo agnostico è così fertile [...]. La via sulla quale Jung si metteva era quella della scoperta dell'*Imago* interiore. Riconoscere su

un viso i tratti e lo splendore di questa *Imago* è allora non più agitarsi in una vana ricerca esteriore dell'inaccessibile, ma comprendere che questa *Imago* è dapprima presente in me stesso e che è proprio questa presenza interiore che me la fa riconoscere all'esterno. Più tardi dovevo essere assorbito, e lo sono ancora, dalla metafisica dell'Immaginazione attiva [...] e di quel che i miei filosofi iraniani mi hanno portato a denominare, per ben differenziarlo dal puro immaginario, mondo *immaginale*, mondo delle forme immaginali [...]. Ma mi occorreva proprio constatare ciò. Tutto ciò che lo psicologo enuncia sull'*Imago* prende, per il metafisico, un senso metafisico. Tutto ciò che quest'ultimo enuncia è interpretato dallo psicologo in termini di psicologia. Da qui tutti i malintesi possibili. Perciò, dicevo poc'anzi, che, dopo essersi informati l'un l'altro, bisogna accettare la separazione inevitabile nel momento dovuto. Ciò è valido per tutte le ammirevoli ricerche a cui ha lavorato Jung. [Da]i suoi lavori sull'alchimia [...] Jung coglieva l'idea di un 'mondo di corpi sottili'. L'intuizione era profondamente giusta. Questo mondo di corpi sottili è stato definito e situato con rigore dai teosofi tradizionali dell'Islam: il mondo mediano in cui gli spiriti si corporalizzano e in cui i corpi si spiritualizzano [...]. Sfortunatamente, qualunque sia la sua volontà restauratrice dell'Anima e del mondo dell'Anima, manca ancora allo psicologo occidentale la possibilità di disporre di questa base o di questo inquadramento metafisico che assicura ontologicamente la funzione di tale mondo mediatore e che

8 Cit. in: J. Moncelon, *Henry Corbin. Le pèlerin venu d'Iran*, Les Cahiers d'Orient et d'Occident, s.l. 2005.



preserva l'*immaginale* dai disordini e dalle divagazioni dell'immaginario [...]. Paragonate l'interpretazione delle visioni dei profeti effettuata da un cabalista o dal *ta'wil* della gnosi shî'ita, con l'analisi che ne fa uno psicologo. Fra le due ci sono ancora 'altezze spalancate'. La perdita dell'immaginale in Occidente [...]: è tutta una 'lotta per l'Anima del mondo' che ci occorre ingaggiare."⁹

Al di là del suo rapporto con Jung scandito dagli incontri di Ascona, Henry e Stella Corbin instaurarono una amicizia profonda con Olga Fröbe-Kapteyn e "si impregneranno meglio di chiunque altro del significato del 'luogo' e del *Genio loci ignoto*"¹⁰. Olga Fröbe-Kapteyn e Henry Corbin furono uniti infatti da una straordinaria "affinità di pensiero e di idee [...] su ciò che rappresenta Eranos, così come sul senso e sullo

scopo da dare alla propria vita"¹¹. Corbin percepì l'invito a parlare a Eranos come una "chiamata" e sottolineò il "ruolo decisivo" che Eranos ebbe nel portarlo a una "libertà spirituale olistica" al di là di ogni forma di "ortodossia ecclesiastica o accademica", libertà che non avrebbe mai perso. Espresse inoltre la convinzione che Eranos contribuisse alla *traditio lampadis* (trasmissione della luce spirituale)¹². Nel settembre 1951 Corbin scrisse una poesia esoterica, *A Olga Fröbe-Kapteyn*¹³. Nel gennaio 1955 preparò per un numero monografico della rivista *Du* dedicato a Eranos un testo ispirato, *De l'Iran à Eranos*¹⁴. Nel dicembre 1956 contribuì al terzo volume dei *Papers from the Eranos Yearbooks*, diretti da Joseph Campbell, con una prefazione, *Le temps d'Eranos*¹⁵, che Olga Fröbe-Kapteyn riconobbe della massima importanza per

9 H. Corbin, "Post-Scriptum biographique à un Entretien philosophique", in: C. Jambet, *op. cit.*, pp. 38-56 (tr. it., parziale: "Ricordo di C.G. Jung", in: "L'immaginale", Vol. 4, N. 6, 1986, pp. 45 sgg.).

10 C. Ritsema, "L'Œuvre d'Eranos et Vie d'Olga Froebe-Kapteyn", Ascona-Moscia, s.d., non pubblicato (copia personale), p. 88.

11 *Ibidem*.

12 H.T. Hakl, *Eranos - An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Equinox, London 2013, p. 165.

13 H. Corbin, "A Olga Fröbe Kapteyn", Paris-Téhéran, settembre 1951, in: C. Jambet (a cura di), *Henry Corbin. L'Herne*, L'Herne, Paris 1981, pp. 264-265.

14 H. Corbin, "De l'Iran à Eranos", Téhéran-Paris, gennaio 1955, in: "Du. Schweizerische Monatsschrift", Vol. 15, N. 4, 1955, p. 29 (altra Ed. in: C. Jambet, *op. cit.*, pp. 261-263).

15 H. Corbin, "Le temps d'Eranos", Téhéran, 21 dicembre 1956, edito come "The Time of Eranos", in: J. Campbell (a cura di), *Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks*, Bollingen Series xxx/3, Pantheon Books Inc., New York, NY 1957, pp. xiii-xx (tr. it.: "Il tempo di Eranos", in: C. Risé (a cura di), *Le stagioni della vita. Sviluppo biologico, fasi creative e spirito del tempo nel ciclo dell'esistenza umana*, Quaderni di Eranos, Red, Como 1992, pp. 9-19).



Eranos. Nel 1962, alla morte di Olga Fröbe-Kapteyn e a un anno della scomparsa di Jung, scrisse in loro memoria *Eranos: libertà e spontaneità*¹⁶.

2. La Université Saint Jean de Jérusalem

Sul modello di Eranos, Corbin successivamente fondò, insieme a Gilbert Durand, Antoine Faivre, Richard Stauffer e Robert de Chateaubriant, la Université Saint Jean de Jérusalem (USJJ). Presero parte a questa iniziativa anche altri studiosi precedentemente coinvolti in Eranos, come Ernst Benz, Kathleen Raine e Jean Brun. Mircea Eliade ne fu un consigliere intellettuale, benché avesse anche scritto di esserne stato un vero e proprio membro fondatore¹⁷. La Université Saint Jean de Jérusa-

lem, che aveva come scopo “la restaurazione e la vivificazione degli studi e delle scienze tradizionali in Occidente”¹⁸ e che, per il suo intento simbolico, può essere fatta risalire al progetto di Villard de Honnecourt¹⁹, assunse la forma di un “centro internazionale di ricerca spirituale comparata” attorno alle tre grandi religioni del Libro²⁰. Durand – introdotto a Eranos, nel 1964, proprio da Corbin²¹ – ricorda come, ad Ascona, Corbin gli avesse parlato di questo progetto, pianificato nel 1970-1971²², già nel 1964²³. La sede prescelta fu l'abbazia cistercense di Vaucelles, sede del Priorato francese di un ramo dell'Ordine Ospitaliero di San Giovanni di Gerusalemme²⁴, sotto la cui egida il progetto, nel 1974, fu così avviato²⁵.

16 H. Corbin, “I. Eranos: à la mémoire de C.G. Jung et Olga Fröbe – II. Eranos: Freiheit und Spontaneität”, in: “Eranos-Jahrbuch”, Vol. 31, 1962, pp. 9-15.

17 M. Eliade, *Journal III, 1970-1978*, University of Chicago Press, Chicago/London 1989, p. 201.

18 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.

19 G. Glauco, *L'immagine del tempo in Henry Corbin. Verso un'idiochronia angelomorfica*, Mimesis, Milano 2009, p. 25.

20 Ricordiamo che ebraismo, cristianesimo e islam furono rappresentati contemporaneamente per la prima volta a Eranos nel 1953 da Gershom Scholem, Ernst Benz e Henry Corbin.

21 J. Moncelon, *op. cit.*, p. 3, n. 5.

22 G. Durand, “La pensée d'Henry Corbin et le temple maçonnique”, in: “Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt”, Vol. 3 (2^a serie), 1981, p. 177.

23 H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 278.

24 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.

25 Sulla continuità tra Eranos e la Université Saint Jean de Jérusalem, si vedano R. Stauffer, “Adieu à Henry Corbin (Homélie prononcée aux obsèques, le 11 octobre 1978)”, in: “Cahier de L'Université Saint Jean de Jérusalem”, Vol. 5, 1979, p. 12; G. Durand, “La reconquête de l'Imaginal”, in: C. Jambet, *op. cit.*, p. 268; M. Eliade, “Some Notes on *Theosophia perennis*: Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin” (1979), tr. it. in: Id., *Spezzare il tetto della casa. La creatività e i suoi simboli*, Jaca



Nell'ambito della Université Saint Jean de Jérusalem, Corbin approfondì così l'idea di una "cavalleria spirituale", la cui origine poteva essere fatta risalire alla *fatowwat*²⁶, o *javân-mardî* in persiano²⁷, ma anche agli *Amici di Dio* di Rulman Merswin, e che avrebbe avuto il compito di preservare l'eredità spirituale e religiosa dell'umanità e di difenderla contro il modernismo, la secolarizzazione e, in ambito accademico, la prospettiva storicista. Secondo Corbin, la modernità, che aveva trovato la sua princi-

pale espressione nella separazione cartesiana tra materia e spirito, sarebbe in realtà iniziata già nel XII secolo, quando la visione del mondo di Avicenna, legata alle tradizioni orfiche e platoniche, fu gradualmente soppiantata dalla filosofia aristotelica e puramente razionale di Averroè.

Il "cavaliere", il cui prototipo era da ritrovarsi in Abramo – figura centrale in tutte e tre le religioni del Libro –, avrebbe quindi combattuto la "totale confusione" nello spirito, nelle anime e nei cuori", ri-

Book, Milano 1988, pp. 212 sg.; S.M. Wasserstrom, *Religion after Religion – Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1999, pp. 8; 14; 42; J. Moncelon, *op. cit.*, p. 7; e A. Faivre, "L'ésotérisme et l'Université", cit. in: J.A. Clergue, "En quête de Henry Corbin, Franc Maçon chevaleresque", in: "L'Initiation", Vol. 2, 2009, pp. 87 sg. Sul progetto della Université Saint Jean de Jérusalem in generale, si vedano, inoltre, H. Corbin, "L'Université Saint-Jean de Jerusalem...", cit., pp. 8 sgg.; Id., "Science Traditionnelle et renaissance spirituelle", in: "Cahier de L'Université Saint Jean de Jérusalem", Vol. 1, 1975, pp. 25 sgg.; Id., "L'Université Saint Jean de Jérusalem", in: "Notre Attente", 3° trimestre 1978, pp. 13 sgg.; R. de Chateaubriant, "L'Université Saint-Jean de Jerusalem...", cit.; G. Durand, "Science historique et tradition mythique", in: "Cahier de L'Université Saint Jean de Jérusalem", Vol. 1, 1975, pp. 53 sgg.; Id., "La reconquête de l'Imaginal", cit., pp. 266 sgg.; Id., "La pensée d'Henry Corbin et le temple maçonnique", cit.; C. Jambet, "Henry Corbin et l'histoire", in: A. Amir-Moezzi, C. Jambet e P. Lory (a cura di), *Henry Corbin. Philosophies et sagesses des Religions du Livre. Actes du Colloque «Henry Corbin». Sorbonne, les 6-8 novembre 2003. Colloque organisé par l'École Pratique des Hautes Études et le Centre d'Études des Religions du Livre*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 11 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 (a cura di), *Nuova Enciclopedia Massonica*, 3 voll., Bastogi/Centro Studi Albert Schweitzer, Foggia/Reggio Emilia 1989-1995, Vol. I, pp. 543-547); Id., "L'avvenire massonico", in: Id., *Nuova Enciclopedia Massonica*, cit., Vol. II, pp. 555 sgg.; R. Bernardini, *Jung a Eranos...*, cit., pp. 230 sg.; W.J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy – Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2012, pp. 242 sgg.; e H.T. Hakl, *op. cit.*, pp. 275 sgg.

26 H. Corbin (a cura di), *Traité des compagnons-chevaliers (Rasâ'il-e Javân-mardân)*. Recueil de sept « Fatowwat-Nâme ». Publié par Morteza Sarraf. Introduction analytique par Henry Corbin, Adrien Maisonneuve, Téhéran-Paris 1973.

27 C.J. Adams, "Henry Corbin", in: M. Eliade (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, MacMillan Publishing, New York, NY 1987, Vol. IV, p. 87.



sultante dalla perdita del sacro in Occidente e dallo smantellamento delle sue istituzioni spirituali tradizionali, e lottato per “recuperare gli appuntamenti mistici mancati della Storia”²⁸. La teologia della “morte di Dio”, comparabile con la “distruzione del Tempio”, non sarebbe stata per lui accettabile. Come combattente “contro lo storicismo e l’agnosticismo” e altri “baluardi” che ostacolano la significazione al di là di ciò che è puramente temporale, il “cavaliere” era consapevole che il suo compito era anacronistico e che si sarebbe atteso da lui una “nuova nascita”²⁹.

Corbin intravede la possibilità di costituire, attraverso la Université Saint Jean de Jérusalem, una “chiesa interiore”, sul modello di quella emersa “da Gioacchino da Fiore, attraverso Schelling fino ad arrivare a Berdyaev”, ma anche dai mistici dell’Islam shīʿita. Lo scopo sarebbe stato di ricostruire il “Tempio distrutto”, in accordo all’ideale della “Gerusalemme celeste”³⁰. Il primo compito sarebbe stato quello di “riformare le discipline umanistiche”, che in Francia erano conosciute semplicemente come “scienze umane” e che, non più “serve della teologia”, erano ora divenute “serve della sociologia”. In ogni caso, le dispute dogmatiche non avrebbero avuto alcun posto, dal momento che non si sarebbe dovuto rimpiangere un dogma con un altro dogma:

l’idea era, piuttosto, di “penetrare nella foresta dei simboli insieme, in modo da comprendere insieme dove ci troviamo”.

La struttura doveva essere a più livelli: alcuni membri erano semplici spettatori; altri erano compagni d’arme; vi erano quindi un consiglio scientifico di dodici membri e un consiglio amministrativo; infine, un ordine interno dei Cavalieri del Tempio di San Giovanni. All’inaugurazione del primo colloquio, nel 1974, presenziarono le cariche politiche di Cambrai, dove è situata l’Abbazia di Vaucelles. Il giornale *Combat* del 12 luglio 1974 documentò come, in quell’occasione, “gli Ebrei dedicati alla tradizione della Cabala sedessero a fianco dei Musulmani dell’Iran e del Mali; l’Arcivescovo di Cambrai e teologi di ogni obbedienza condividevano gli stessi inconfortevoli seggi insieme a framassoni e ad altri membri della massoneria”.

Tra il 1974 e il 1987 furono tenuti un totale di quattordici colloqui, pubblicati in rispettivi *Cahiers*. Alla morte di Corbin, la presidenza fu assunta da sua moglie, Stella. Quest’ultima sognò il numero 14 e interpretò la cosa come un messaggio del marito, che le comunicava il numero dell’ultimo incontro. La Université Saint Jean de Jérusalem cessò così le sue attività e, come accadde per Erano³¹, la decisione si scontrò con il desiderio di molti parteci-

28 P.B. Fenton, “Henry Corbin et la mystique juive”, in: A. Amir-Moezzi, C. Jambet e P. Lory, *op. cit.*, p. 152.

29 H. Corbin, “Science Traditionnelle et renaissance spirituelle”, cit.

30 H.T. Hakl, *op. cit.*, p. 276; J. Clergue, *op. cit.*, p. 86.

31 Si veda R. Bernardini, *op. cit.*, pp. 48 sgg.



panti di continuare gli incontri.

L'eredità intellettuale della Université Saint Jean de Jérusalem, e in particolare il suo interesse per i “temi comuni alle religioni del Libro” e per l’“ispirazione religiosa [che] penetra e trasforma la cultura in tutte le sue forme, specialmente nelle arti”³², fu successivamente raccolta dal Groupe d'Études Spirituelles Comparées (GESC)³³, che, sotto la presidenza di Jean-Louis Vieillard-Baron e con la collaborazione di Antoine Faivre, Claudie Lavaud, Robert Salmon, Bertrand Vergely e Jean-Jacques Wunenburger, tra il 1993 e l'inizio degli anni 2000 ha pubblicato dieci *Cahiers*. Come primo presidente, nel suo discorso inaugurale, Durand esprime la speranza che potesse risorgere nuovamente “lo spirito che abbiamo portato alla fratellanza cavalleresca vent'anni fa e che accompagnò il nostro maestro Corbin alla Abbazia di Vaucelles”³⁴.

3. La spiritualità rettificata di Vaucelles

Il legame tra la Eranos, la Université Saint Jean de Jérusalem e la spiritualità massonica e cavalleresca del Rito Scozzese Rettificato può essere difficilmente so-

pravvalutato.

Jung, come è noto, credeva che “le iniziazioni primitive [fossero] misteri di trasformazione di grandissima importanza spirituale” e che “i moderni non [abbiano] nulla che eguagli 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”³⁵. Espresse inoltre privatamente a Olga Fröbe-Kapteyn la propria convinzione che “ogni ordine, come quello di San Giovanni, dei Templari, della Libera Muratoria e tutti gli altri, [sia] unicamente la manifestazione esteriore dell'Unico Ordine della Fratellanza nell'inconscio (la ‘Loggia Bianca’ della Teosofia si avvicina a quest'idea) [...]. Ogni vera iniziazione è solo nell'inconscio [...] e quindi ogni rituale o iniziazione o grado sul piano esteriore ci mettono in contatto con il Rito Interiore. E questa è la cosa irrevocabile”³⁶.

A differenza di Jung, altri studiosi legati a Eranos, come Mircea Eliade, Károly Keré-

32 Association d'Études Spirituelles Comparées (2001), [presentazione], in: “Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées”, Vol. 9, 2001, s.p.

33 J.-J. Wunenburger, comunicazione personale del 16 ottobre 2011; si veda anche J.-L. Vieillard-Baron, “Hegel dans l'itinéraire spirituel de Henry Corbin”, in: A. Amir-Moezzi, C. Jambet e P. Lory, *op. cit.*, p. 52 e n. 5.

34 *Transmission culturelle, transmission spirituelle - Colloque tenu en Sorbonne les 13 et 14 Juin*, Cahiers du Groupe d'Études Spirituelles Comparées, Cahier 1 (Paris: Archè-Edidit, 1993), pp. 9 ff.

35 C.G. Jung, *L'io e l'inconscio* (1928), *Opere* 7, pp. 226 sg.

36 Cit. in: R. Bernardini, “Figure della trascendenza nelle culture dell'immanenza: Jung a Era-



nyi e Gilbert Durand, riconobbero invece alla massoneria il “carattere di centro iniziatico effettivo, ovvero trasmittente conoscenze arcane”³⁷. Corbin, in particolare, dichiarò la sua convinzione rispetto all’“origine templare della Framassoneria. Essa mi appare come l’unico ambiente che permetta alla tradizione spirituale esoterica dell’Occidente di sopravvivere nel nostro mondo [...]. Nessun ecumenismo mi appare possibile se non sulla base dell’esoterismo.”³⁸ Durand ricorda di come avesse avuto occasione, proprio ad Ascona, nel 1966, sotto i cedri di Eranos, di chiedere a Corbin se avesse mai avvertito il desiderio di entrare in una *tariqa* musulmana. Cor-

bin gli aveva risposto che sarebbe stata una cosa difficile, non essendo cresciuto in quel particolare contesto religioso e culturale; uno *shaykh*, alla stessa domanda che Durand gli aveva posto, gli aveva però risposto che ciò sarebbe stato molto facile se fosse stato preventivamente iniziato in massoneria³⁹. Il suo amico Denis de Rougemont racconta inoltre come, a Ferney, mentre erano diretti a un convegno di Eranos, Corbin avesse detto: “Eretici di tutte le religioni, unitevi!” (*Hérétiques de toutes les religions, unissez-vous!*)⁴⁰. Corbin, ricordando l’episodio, non si riconobbe nella parola “eretici”, ma suggerì di aver detto “esoteristi”⁴¹.

nos”, in: “Hiram”, Vol. 2, 2012, p. 104. Pur non aderendo alla massoneria, Jung ebbe dei contatti con la zurighese Hermetische Gesellschaft, la cui influenza su Eranos non fu di poca importanza (H.T. Hakl, *op. cit.*, pp. 92 sgg.), e con il medium e massone Oskar Rudolf Schlag (1907-1990). Si vedano O.R. Schlag, *Von alten und neuen Mysterien. Die Lehren des A.*, Rothenhäusler, Stäfa 1995; A. Jaffé, *From the Life and Work of C.G. Jung*, Daimon, Einsiedeln 1989, p. 10; N. Fodor, *Freud, Jung and Occultism*, University Books, New Hyde Park, New York, NY 1971, p. 123; F.X. Charet, *Spiritualism and the Foundations of C.G. Jung's Psychology*, State University of New York Press, New York, NY 1993, pp. 282 sg., n. 230 e n. 231; 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*, E. Reinhardt, München 1935, Vol. II, pp. 892 sgg.; W.P. Mulacz, “Oscar R. Schlag”, in: “Journal of the Society for Psychical Research”, Vol. 60, 1995, pp. 263-266; e M. Biondi, “Orizzonti spiritici di Jung”, in: “Luce e Ombra. Rivista trimestrale di parapsicologia e problemi connessi”, Vol. 103, N. 1, gennaio-marzo 2003, pp. 33-42.

37 M. Moramarco, “La Massoneria e lo studio del sacro”, in: Id. (a cura di), *Nuova Enciclopedia Massonica*, Bastogi/CE.S.A.S.-Centro Studi Albert Schweitzer, Foggia/Reggio Emilia 1989-1995, Vol. II, p. 469.

38 Cit. in: J.A. Clergue, “En quête de Henry Corbin, Franc Maçon chevaleresque”, in: “L’Initiation”, Vol. 2, 2009, p. 96.

39 Ivi, p. 86.

40 D. de Rougemont, “Hérétiques de toutes les religions...”, in: C. Jambet, *Henry Corbin...*, cit., p. 298.

41 Ivi, p. 301.



Corbin aderì alla massoneria della Grande Loge Nationale Française-Opéra. Fu iniziato come Apprendista nella Loggia “Les Compagnons du Sept” n. 35 (maggio 1962), passato a Compagno (1963) ed elevato Maestro (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 “Maçonnerie Willermozienne et Spiritualité du Temple” (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 poi “regolarizzato” nei tre gradi blu di Apprendista, Compagno e Maestro nella Loggia “Le Centre des Amis” n. 1, all’obbedienza della Grande Loge Nationale Française (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 nel Saint et Royale Arche de Jérusalem (19 marzo 1975). Fu nominato, nel 1975, membro onorario della Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt, dove compaiono nuovamente Antoine Faivre e Gilbert Durand e Jean Servier e al cui primo *Cahier* Mircea Eliade contribuì con l’importante saggio *Iniziazione e mondo moderno*⁴². Fu ricevuto, infine, nella Gran Loggia del “Royal Order of Scotland” a Edimburgo (7 luglio 1978)⁴³.

42 M. Eliade, “Initiation et Monde Moderne”, in: “Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt”, Vol. 1, 1980, pp. 21-29.

43 Sul percorso spirituale di Corbin, solo recentemente ricostruito in modo puntuale da J.A. Clergue, si vedano H. Corbin, “Le Temple”, “Régime écossais rectifié. Bulletin intérieur de la Chancellerie de l’Ordre en France sous l’égide de la 11ème Province (Auvergne)” [“Cahiers Verts”], 3° trimestre 1980, pp. 67-70; J. Granger, “In memoriam 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”, cit.; 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”, cit.; 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...*, cit., p. 25; e Id., *Tempus discretum. Henry Corbin all’Oriente dell’Occidente*, Torre d’Ercole, 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’ini-



Conclusione

Al di là del concetto junghiano di “archetipo”, Corbin fece sue anche altre idee psicologiche e psicoanalitiche, ritrovandole per esempio nella relazione discepolo-maestro dell’Islam shī’ita. Il maestro autentico è, nell’interpretazione di Corbin, colui che mette il suo discepolo nella posizione di rovesciare la figura del soggetto cui è attribuito un sapere, il maestro, quella stessa figura a cui egli ha rivolto la sua domanda d’amore. Corbin talvolta si riferisce esplicitamente alla situazione analitica. In termini di psicoterapia moderna, oggi diremmo che Sâlit – un maestro ismailita di “psicologia” – non voglia assolutamente che il suo discepolo, Abû Mâlik, abbia su di lui delle “proiezioni”, un “transfert”. Sâlit comprende bene come Abû Mâlik non possieda ancora il vero spirito della ricerca, della *Quête*. Il discepolo chiede al maestro la verità, ma questa domanda è in realtà l’occultamento del suo desiderio, di un desiderio del quale egli non è assolutamente consapevole, che non è il desiderio di sapere, ma di non-sapere. In effetti, ciò che il discepolo desidera è il desiderio dell’Altro, il desiderio di Dio. E questo desiderio non può viverlo che come vuoto. Pertanto, il maestro deve “rompere” la do-

manda di sapere, in modo che il discepolo apprenda da sé a sostituire il desiderio della verità. Ecco perché, secondo Cristian Jambet, comparando l’atteggiamento del maestro con quello dell’analista che “rompe” il contro-transfert, Corbin ci porta sulla via di una teoria assolutamente nuova dell’iniziazione gnostica⁴⁴.

In *Eranos: libertà e spontaneità* (1962), riferendosi alla fotografia inviatagli da Olga Fröbe-Kapteyn tredici anni prima, Corbin ricordò in questo modo i *compagnons d’armes*, Olga Fröbe-Kapteyn e Jung, scomparsi da poco e che così grande influenza ebbero nella sua vita: “Esiste un’immagine alla quale Olga Fröbe-Kapteyn aveva da tempo pensato e che aveva la sua predilezione, perché essa rappresentava per lei il simbolo per eccellenza di *Eranos*. La fotografia presenta, in effetti, la nostra ‘Tavola Rotonda’. Ma non vi è nessuna persona seduta. Le sedie, tutte attorno alla tavola, sono vuote. La luce del sole, smorzata, attutita dai rami dei grandi cedri, illumina quella solitudine. Quando Jung vide questa Immagine, nella quale non si nota la presenza di nessuno, constatò spontaneamente: ‘L’immagine è perfetta. Sono tutti là’ [*L’Image est parfaite. Ils sont tous là*]⁴⁵. Sono tutti là! Anche quelli che a questa tavola non

tiation”, in: “Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt”, 2° trimestre 2005, pp. 133-168; 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 veda inoltre il contributo “L’Orient spirituel dans l’œuvre d’Henry Corbin”, apparso nel terzo numero di “Salix. Cahier de Rencontres Ecosaisies” (1990).

44 C. Jambet, “Henry Corbin”, in: “Aries”, Vol. 2, s.d., p. 13.

45 Jung disse questa frase in francese.



Corbin alla Université Saint Jean de Jérusalem, R. Bernardini

siederanno più. Non prendiamo questa frase come una metafora, una consolazione edificante del ricordo. Certo, c'è una parola che abbiamo pudore a pronunciare: perché ci sono i tabù dell'agnosticismo, così facilmente accettato ai giorni nostri in tutte le sue forme, e anche perché ci sono dei devoti dogmatismi non meno facili. Pronunciamo tuttavia questa parola: immortalità. Se questa parola è una sfida, è perché si rivolge ai viventi, e non a coloro che non si sono ancora accorti di essere morti. L'opera di Olga Fröbe-Kapteyn e l'opera di C.G. Jung sono di quelle che creano dei viventi. All'una e all'altro, che ci hanno preceduto nel loro cammino di luce, andrà la ricono-

scenza di tutti coloro che, un giorno o l'altro, hanno potuto o potranno dire, con il nostro poeta Rimbaud: *'E a volte ho visto ciò che l'uomo ha sognato'*.⁴⁶

Ecco, allora, *Le Chevalier de l'Ile Verte* fissare un paesaggio che per lui, interprete della mistica dell'"immaginazione creatrice", della gnosi della "visione interiore degli occhi di fuoco"⁴⁷, poteva trasfigurarsi: e il "tempo di Eranos" divenire, così, tempo cavalleresco⁴⁸, la Tavola Rotonda asse del mondo⁴⁹, il *genio loci ignoto* icona del Graal⁵⁰, i due cedri emblemi di colonne del Tempio – quel Tempio costruito con la cazzuola e difeso con la spada dal Maestro Scozzese di Sant'Andrea⁵¹.

46 H. Corbin, "Eranos: à la memoire...", cit., p. 12.

47 G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 25; Id., "Pic-nic ad Ascona. Eranos e i suoi autori", in: "Leggere", Vol. 17, 1989-1990, pp. 25 sg.; e Id., "Fantasmi ritrovati. Il ritorno della gnosi", in: "Immediati dintorni", 1990, p. 172.

48 J. Moncelon, *op. cit.*, p. 4. Il tema della "cavalleria spirituale" attraversa i contributi di Corbin a Eranos; si veda, in particolare, H. Corbin, "Juvénilité et chevalerie en Islam iranien", in: "Eranos-Jahrbuch", Vol. 40, 1971, pp. 311-356.

49 J. Moncelon, *op. cit.*, p. 5.

50 Il Graal è un tema ricorrente nelle visioni di Olga Fröbe-Kapteyn. In una lettera del marzo 1960, inoltre, Olga Fröbe-Kapteyn ricordò a Jung di quando egli le aveva parlato, passeggiando con lei verso Casa Gabriella, della tavola rotonda di Eranos e del Graal, sospeso tra cielo e terra. Lei non aveva mai dimenticato queste parole (O. Fröbe-Kapteyn, lettera a C.G. Jung dell'11 marzo 1960, cit. in: R. Bernardini, *op. cit.*, p. 355). Sul tema del Graal, si veda, per es., H. Corbin, "Una liturgia sciita del Graal" (1974), tr. it. in: Id., *L'Iran e la filosofia*, Guida, Napoli 1992, pp. 147-172.

51 Olga Fröbe-Kapteyn non solo parlò in una occasione di Eranos come di un "tempio di Afrodite", ma ebbe pure esperienza del "mandala di Eranos" come "pianta di un tempio" (R. Bernardini, *Jung a Eranos...*, cit., pp. 101 sgg.). Anche il tema del tempio è presente negli interventi di Corbin a Eranos: si vedano, per es., H. Corbin, "Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel" in: "Eranos-Jahrbuch", Vol. 19, 1950, pp. 181-246; Id., "La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle d'après l'œuvre de Qâzî Sa'îd Qommî (1103-1691)", in: "Eranos-Jahrbuch", Vol. 34, 1965, pp. 79-166, e Id., "L'Imago Templi face aux normes profanes", in: "Eranos-Jahrbuch", Vol. 43, 1974, pp. 183-254.





**Fornitore del
Grande Oriente d'italia**

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

Della relatività del valore della ricchezza

(Riflessioni sull'attuale crisi economica¹)

di **Angelo Orfali**

Economista

What distinguishes modern man from his ancestors is the expectation of steady economic and population growth. Since the start of the 19th century, both have taken off in a way that was not seen in ancient times or the middle ages. As we look forward to the future, we can be pretty sure that the population growth is going to slow and, in some countries, there will be a fall. Does the same apply to the economic growth rate? How many of the things that we already have will still be useful to our day-to-day life? And how many will be worthless? And how many things that might be useful are not yet available? We are thus talking about the relativity of value.

Poco più di 10 anni fa Michael Pettis² pubblico una sua ricerca dal titolo *The Volatility Machine* nella quale affermava che il processo di globalizzazione era guidato principalmente dal-

l'espansione monetaria e dal conseguente incremento dell'appetito al rischio. La tesi innovativa, se non del tutto nuova, contenuta in quel libro era che ogni periodo di globalizzazione coincideva con uno stadio

1 I seguenti testi costituiscono lo scenario di riferimento basilare e minimo per un'aggiornata analisi dei fenomeni economici in atto, nella loro genesi e nelle loro prospettive: J. K. Galbraith, *The Great Crash 1929*, New York 1929; C. Kindleberger, *The World in Depression 1929-1939*, University of California Press 1973; H. James, *The End of Globalisation*, Harvard University Press 2001; M. Pettis, *The volatility machine: emerging and the threat of financial collapse*, Oxford University Press 2001; R. Bruner, S. Carr, *The Panic of 1907*, Hoboken 2007; J. Stiglitz, *Freefall*, New York 2010; M. Chinn, J. Frieden, *Lost Decades*, New York 2011; P. Krugman, *End this Depression. Now!*, New York 2012.

2 Il titolo, forse altisonante, indica la necessità di esporre una meditata riflessione sul valore della ricchezza e sulla sua decisiva influenza sulla vita di tutte le persone, spesso misurate dal denaro o ossessionate per conquistarlo o per averlo perduto o mai posseduto a sufficienza. Il profilo di questo giovane economista, professore *inter alia* alla Guanghua School of Management della Peking University e particolarmente attivo nella ricerca delle interrelazioni globali delle economie, si legge in <http://www.ecomonitor.com.blog/author/mpettis3>.



della rivoluzione industriale durante il quale era stato principalmente un ben individuabile boom economico, propiziato e sostenuto dall'espansione dell'offerta di moneta, ad accompagnare l'espansione internazionale dei commerci e dei flussi di capitali³.

Oggi, dopo un decennio da quel contributo così essenziale e lucido, la persona dedicata all'analisi fattuale delle interconnessioni derivanti dalla globalizzazione e delle inevitabili conseguenze della stessa, non può non interrogarsi non tanto sull'efficacia di una economia totalmente interconnessa, di fatto senza più barriere e limiti spaziali, quanto piuttosto sul destino della stessa.

Può la globalizzazione fallire?

In una lettera alla famiglia datata 1865, Mayer Alphonse James Rothschild (1827-1905) scriveva: *Solo le nuove generazioni con un grado di cultura universitaria possono comprendere le esigenze dei tempi*⁴. Asseriva questo, quando il mondo era nel bel mezzo di un boom tecnologico così coinvolgente e radicale da avviare il cambiamento del "globo" al di là di qualsiasi immaginazione, certamente al di là della capacità immaginativa dei vecchi del tempo, ancora in buona parte tributari, se non condizionati, della formazione tardo illuminista di fine Settecento. Una delle principali conseguenze di quel boom fu che flussi di capitali

raggiunsero ogni angolo del pianeta scaraventando nella modernità "società isolate". Il progresso sembrava non doversi più fermare.

Otto anni più tardi, però, crollarono i mercati del mondo. All'improvviso gli investitori fuggivano dalle nuove tecnologie e dalle facili avventure finanziarie. Nel corso della depressione che seguì, molti dei cambiamenti propugnati dai colti giovani di allora – libero mercato, deregolamentazione delle banche, immigrazione – furono lasciati cadere perché erano stati fonte di sofferenza e disagio. Il processo di globalizzazione parve allora né inevitabile né irreversibile.

1. Definire la globalizzazione

Ciò che oggi noi definiamo "Globalizzazione economica" – un insieme di rapidi progressi tecnologici, ampi flussi di capitali ed un commercio internazionale scoppiettante – si è già prodotto diverse volte nel corso degli ultimi 200 anni. In ognuno di questi periodi (incluso il nostro) ingegneri ed imprenditori divennero eroi popolari arricchendosi nel mentre trasformavano il mondo intorno a loro. Sfruttarono scoperte scientifiche, applicarono una successione di innovazioni tecnologiche a vecchie scoperte e diffusero le applicazioni commerciali di queste tecnologie in tutto il mondo. Comunicazioni e trasporti furono le aree più coinvolte, contribuendo così a

3 Pettis, *The Volatility Machine* cit., *passim*.

4 N. Ferguson, *The World's Banker: The History of the House of Rothschild*, London 1998, p. 3.



rendere il globo e a percepirlo con dimensioni sempre più ridotte.

Storicamente, in estrema sintesi, si può affermare che furono il commercio e la finanza a guidare la globalizzazione, non la scienza o la tecnologia e certamente non la politica e la cultura, malgrado l'entusiasmo per la scienza e per la cultura che ha accompagnato ogni periodica globalizzazione. Non è un caso, infatti, che il periodo di progresso tecnologico abbiano coinciso con un'epoca di espansione dei mercati e di crescita massiccia dei commerci internazionali. Nello specifico, l'espansione della liquidità nei centri bancari del mondo – sia essa descrivibile come un incremento delle riserve auree britanniche nel 1820 oppure come cambiamenti strutturali nei mercati finanziari contemporanei – è stata l'effettivo catalizzatore delle varie e successive “globalizzazioni”.

Se storicamente l'espansione della liquidità ha spinto in avanti i confini dell'integrazione globale, la contrazione di liquidità ha fermato il processo di globalizzazione. Soldi facili hanno permesso agli investitori di guadagnare fortune grazie alla loro predisposizione al rischio mentre la ricchezza ed il benessere generati dall'incremento dei valori dei nuovi investimenti hanno reso inespugnabile l'ideologia liberale. Ma quando le condizioni mutavano, la fuoriuscita di capitali dai centri finanziari rovesciava il processo facendolo arretrare. Gli investitori si affrettavano a ritirare i propri soldi da “avventure di rischio” indirizzandoli verso “paradisi sicuri”; le banche stringevano il credito ri-

Della relatività del valore della ricchezza, A. Orfali

fiutandosi di concedere nuovi prestiti; i valori degli investimenti crollavano. Il costo della globalizzazione nelle forme di destabilizzazione sociale, diseguaglianza reddituale e diventava inaccettabile il dominio di élites straniere all'interno di singole economia e perfino di organizzazioni statuali sovrane. L'appoggio politico ed intellettuale alla globalizzazione, che sembrava essere acquisito per sempre, si rivelava fragile e incerto; nello stesso tempo l'attacco popolare contro la logica della globalizzazione cresceva irresistibilmente.

2. Il Big Bang ossia la dilatazione dell'offerta di moneta

Il processo attraverso il quale l'espansione della massa monetaria porta alla globalizzazione economica è rimasto pressoché inalterato nel corso degli ultimi due secoli. Ogni qualche decennio, ampi trasferimenti nell'offerta di moneta, dei redditi, del risparmio o delle strutture finanziarie dei mercati hanno coinciso con un'ampia espansione della liquidità nei centri finanziari dei paesi ricchi.

Nell'Inghilterra del 1820-1830 – e successivamente nel 1860-1870 – furono le nuove società a responsabilità limitata a produrre una rapida espansione della moneta, dei depositi e dei crediti bancari che ben presto cercarono rendimenti più alti negli investimenti speculativi e nei prestiti internazionali. Altre espansioni monetarie di una certa entità furono agevolate dall'ampio incremento delle riserve auree degli Stati Uniti nel 1920, oppure da massicci riciclaggi di capitali quali furono le indennità pagate dai francesi dopo la guerra



franco-prussiana del 1870. Non dimentichiamoci dei petrodollari del 1970 e degli anni seguenti; non va tralasciato altresì il riciclaggio dell'enorme surplus commerciale giapponese degli anni 1980 e 1990. L'esplosione monetaria può risultare perfino dalla conversione di *assets* in strumenti più liquidi, come ad esempio negli Stati Uniti l'esplosione dei prestiti ipotecari nel 1830 e seguenti o la creazione del mercato delle obbligazioni ipotecarie, sempre negli Stati Uniti, a partire dalla seconda metà degli anni 1980 e seguenti⁵.

Inizialmente l'espansione fa crescere le borse e calare i tassi di interesse. Gli investitori, alla ricerca di alti rendimenti, riversano i loro soldi in nuovi e non tradizionali investimenti ivi comprese tutte le *joint-ventures* tese a sfruttare le tecnologie emergenti. I finanziamenti diventano accessibili e più facili per nuovi progetti di rischio come le ferrovie, il telegrafo, le fibre tessili, le fibre ottiche, i personal computers e l'entusiasmo, che spesso accompagna questa espansione di liquidità, rende il clima degli investimenti propizio e quindi gli investimenti stessi vantaggiosi. A loro volta queste nuove tecnologie aumentano la produttività ed abbassano i costi dei trasporti espandendo la crescita economica ed i profitti. Il ciclo si auto-rinforza, il successo alimenta altro successo e ben presto l'impatto dei mezzi di trasporto e delle nuove tecnologie di comunicazione causano un notevole impatto sui compor-

tamenti sociali che si adeguano a queste nuove tecnologie.

Ma non sono solo le nuove tecnologie ad attrarre capitali di rischio. I finanziamenti iniziano ad affluire nelle economie periferiche attorno al mondo che rispondono in maniera rapida data la loro piccola dimensione. Questi paesi iniziano così a sperimentare moneta forte e crescita economica che rafforza l'idea iniziale delle decisioni di investimento. A mano a mano che sempre più capitali entrano nei paesi, i mercati crescono. Come prima conseguenza della crescita del PIL e del valore dei propri *assets*, spesso i decisori si muovono per riformare le proprie politiche – sia che la riforma consista nell'espellere un monarca spagnolo nel 1820, sia che si tratti di costruire trasporti su rotaia nelle Ande nel 1860, riformare la burocrazia messicana nel 1890, deregolare i mercati nel 1920 oppure privatizzare decotte aziende di stato nel 1990. Attraverso nuove risorse i governi sono in grado di contrastare le resistenze delle *elites* locali e l'afflusso di capitali permette di implementare riforme di politica economica⁶.

3. Sottovalutare la relazione tra capitale e riforme

L'afflusso di capitali non risponde solo a riforme economiche di successo; al contrario, l'afflusso di capitali crea le condizioni perché le riforme abbiano luogo. I capitali permettono il finanziamento dei deficit fi-

5 Chinn, Frieden, *Lost Decades* cit., pp. 34-35; 43-36; 104-107.

6 C. Diaz Alejandro, *Latin America in depression, 1929-1939*, New Haven Conn, 1989, pp. 366 e ss.



scali, permettono agli imprenditori industriali contrari al libero commercio di finanziarsi a costo più basso, permettono altresì la costruzione di nuove infrastrutture e generano un benessere tale da indurre le *élites* economiche e politiche più retrive a non opporsi alle riforme stesse.

Le riforme sono fatte in maniera tale da attrarre capitali esteri, dal momento che politiche che incoraggiano gli investimenti esteri sono più remunerative in periodi di abbondante liquidità.

Epperò, in realtà, i capitali fluiscono anche in paesi che non introducono riforme. Non è una coincidenza che i più fa-

mosi “dottori della moneta” – quali l’economista francese Jean-Gustave

Courcelle – Seneuil (1813-1892) negli anni Sessanta dell’Ottocento⁷, lo storico della finanza Charles Arthur Conant (1861-1915) nel 1890⁸ e l’economista di Princeton Edwin W. Kemmerer (1875-1945)⁹ negli anni Venti, sotto la cui influenza molti paesi introdussero riforme liberali – hanno esercitato una influenza notevole durante quei periodi. Nel corso degli anni 1990 le loro controparti moderne hanno influito sulle decisioni dell’Argentina prima del *default*; hanno introdotto la “terapia d’urto” in Russia; hanno financo convinto la Cina sui benefici dell’appartenenza all’Organiz-

7 Traduttore in francese dei *Principles* di John Stuart Mill, a lui si devono, oltre al *Traité théorique et pratique d’économie politique* (2vols., 1858) sua opera fondamentale, numerosi saggi dedicati alle implicazioni del Liberalismo in diversi ambiti dell’economia: *Traité théorique et pratique des opérations de banque* (1853); *Études sur la science sociale* (1862); *La Banque libre* (1867); *Liberté et socialisme* (1868); *Protection et libre échange* (1879). L’influenza della sua azione e del suo pensiero, anche nell’economia sudamericana, in particolare del Cile, si legge in *Money Doctors: The Experience of International Financial Advising 1850-2000* (Routledge International Studies in Money and Banking), a cura di M. Flandreau, London-New York 2003.

8 Teorico dell’evoluzione del capitalismo in imperialismo, a lui si devono contributi basilari quali *A History of Modern Banks of Issue* (1896;1909⁴), *Wall Street and the Country* (1904), *The Principles of Money and Banking* (1905). Per l’attualità del suo pensiero cfr. il recente saggio M. Rothbard, *Charles A. Conant. Surplus capital and economic imperialism*, consultato full text on line in data 10 ottobre 2012 al seguente indirizzo di <http://www.bastiatinstitute.org/2011/02/23/35-www.bastiatinstitute.org/.../35> oppure anche in <http://mises.org/Controls/Media/DocumentImage.ashx?Id=6142>.

9 Noto internazionalmente come “The Money Doctor”, fu a lungo consigliere economico ed esperto di finanza internazionale presso molti governi, soprattutto dell’America Latina. Insegnò per molti anni alla Princeton University, dove si conserva l’archivio dei suoi lavori e dei suoi manoscritti. Fondamentale il suo contributo *Gold and The Gold Standard: The Story of Gold Money Past, Present, and Future* (1944), quasi in coincidenza della conferenza di Bretton Woods (1-22 luglio 1944). Nell’enorme bibliografia a lui dedicata o derivante dai suoi studi, per la pertinenza all’argomentazione qui esposta, si rinvia al saggio di R. Gomez Betancourt, *Edwin Walter Kemmerer and the origins of the FED*, “Journal of the history of economic thought in the History of Economics Society”, n. 32.2010, 4, pp. 445-470 (Cambridge University Press, ISSN 1042-7716), anche per aggiornamento bibliografico.



zazione Mondiale del Commercio (WTO–World Trade Organization).

Il modello è chiaro: la globalizzazione è, *in primis*, un fenomeno monetario durante il quale l'espansione della liquidità induce gli investitori ad assumere maggiori rischi. Questi rischi si traducono in finanziamenti di nuove tecnologie ed in investimenti in mercati meno sviluppati. La combinazione dei due elementi causa un restringimento spazio-temporale dal momento che le comunicazioni ed i trasporti migliorano sempre più e gli investimenti fluiscono in ogni parte del pianeta. I commerci esteri resi più facili dai progressi tecnologici si espandono così da trarre vantaggio da questi flussi.

Detta diversamente: *la globalizzazione ha luogo soprattutto perché all'improvviso gli investitori sono disponibili ad assumersi più rischio.*

Il grande scricchiolio. Si tende spesso a dimenticare, però, che durante i periodi di boom del credito e degli investimenti, le condizioni monetarie così come si espandono tendono anche a contrarsi. In effetti, la contrazione è il risultato inevitabile delle condizioni che hanno promosso l'espansione. In tempi di crescita le istituzioni finanziarie spesso si allargano a dismisura, creando così distorsioni nei mercati finanziari e rendendosi vulnerabili a *shocks* esterni che causano una conseguente riduzione nel credito e negli investimenti. In periodi di crescita del valore degli *assets*, per esempio, è spesso facile anche per gli indebitati più deboli ottenere prestiti a condizioni vantaggiose contro presenta-

zione di collaterali dubbi. Ciò incrementa il rischio del sistema bancario nel caso di caduta dei valori dei collaterali. Ad esempio: i prestiti ipotecari nel 1980 in Giappone hanno portato il sistema bancario di quel paese alla rovina. L'evidenza del Giappone dimostra che uno scricchiolio del sistema può portare al collasso di tutta l'economia

4. Tra espansione e contrazione nell'offerta di moneta (molte "grandi depressioni")

Partendo dal presupposto che la globalizzazione è un fenomeno monetario e conseguentemente che la disponibilità di moneta eventualmente può anche contrarsi, allora si giunge alla conclusione che il processo di globalizzazione può non solo interrompersi bensì anche arretrare. Storicamente questi arretramenti si sono evidenziati in maniera straordinariamente destabilizzante. In ognuno dei periodi di globalizzazione *ante* 1990, la contrazione monetaria di solito avveniva quando banchieri ed autorità finanziarie si ritiravano dagli eccessi del mercato. Orbene, se la liquidità si contrae – nel contesto di un sistema finanziario pericolosamente indebitato – si ha la certezza di instabilità delle borse e di *defaults* delle banche.

Nel 1837, per esempio, con il sistema bancario britannico ed americano sovraesposti nell'immobiliare e nei prestiti verso terzi le materie prime collassarono a catena lasciando il settore finanziario europeo a brandelli e gli Stati Uniti con fallimenti di banche e *defaults* di stati federali.

Lo stesso processo si ripeté qualche anno più tardi. Il ciclo di globalizzazione



Della relatività del valore della ricchezza, A. Orfali

che vide protagonista Alphonse de Rothschild (1827-1905) negli anni 1860 terminò con il crollo dei mercati borsistici che iniziò a Vienna nel 1873 e si propagò al resto del mondo nei soli 4 mesi successivi¹⁰. Una delle conseguenze fu la chiusura della borsa di New York nel settembre di quell'anno ed il quasi-collasso dei *bonds* emessi dalla Ferrovie Americane dell'epoca¹¹. Le condizioni sociali furono così negative che il periodo post 1873 venne definito negli USA come "grande depressione"¹².

Circa 60 anni dopo, questa definizione fu ri/utilizzata per definire un analogo episodio – quello che chiuse i ruggenti Anni 1920 e che iniziò con il quasi/fallimento del sistema bancario USA nel 1930-1931. L'espansione degli anni 1960 fu in parte differente, nel senso che iniziò a disfarsi nella prima metà degli anni '70 quando, parzialmente grazie ai prezzi del petrolio praticati dall'OPEC ed al riciclo dei petrodollari, il mondo sperimentò un secondo boom di liquidità ed i prestiti a Stati Sovrani nei Paesi in via di sviluppo proseguirono fino alla fine del decennio.

Comunque, il ciclo finalmente ebbe termine quando l'aumento dei tassi e la contrazione della massa monetaria voluta dall'allora Presidente della FED, Paul Volcker, diede una mano al "Terzo Mondo" a scendere nell'inferno della Crisi del Debito degli Anni 1980.

A ben vedere, se escludiamo il periodo di globalizzazione che ebbe inizio nei primi anni del 1900, ma che terminò con lo scoppio della Prima Guerra Mondiale, ognuno dei periodi di integrazione internazionale e di aumento della ricchezza si concluse con una forte contrazione della moneta che portò al collasso del sistema bancario, al calo degli *assets* mobiliari ed immobiliari ed ad una drastica riduzione della propensione al rischio da parte dei prestatori internazionali.

A seguito dei ripetuti crolli di mercato i cittadini sono portati a considerare le pratiche finanziarie prevalenti come pratiche funeste e le critiche agli eccessi dei banchieri diventano una sorta di sport popolare al quale si applicano i reggitori della cosa pubblica e la stampa, specialmente nei paesi più avanzati. Quando, invece, il flusso

10 All'anticipatore contributo sulle interrelazioni e la periodicità delle crisi statunitensi di J. R. Beninger, *The control revolution. Technological and Economic origins of the Information Society*, Harvard U.P., Cambridge (Mas), 1986, pp. 2-6 per la crisi del 1837 (testo ora anche on line: http://scholar.google.it/scholar_url?hl/unite/states/economic/crisis/1837), fa riscontro il recente R. Alasdair, *America's First Great Depression: Economic Crisis and Political Disorder after the Panic of 1837*, Ithaca, New York 2012, pp. 49-84; 137-174 (Cornell University Press).

11 Un'acuta sintesi sull'epoca, a cui qui si accenna quasi per inciso, in M. Rothbard, *A History of Money and Banking in the United States*, Auburn 2002, pp. 154-155.

12 Per l'andamento del PIL nei paesi allora industrializzati, cfr. P. Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers, Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000*, London 1988, p. 219.



di capitali smette di fluire verso i paesi più bisognosi, affamati di capitali, il consenso in favore delle riforme economiche e l'integrazione internazionale comincia a disintegrarsi. Infatti, quando l'afflusso di capitali non basta più a coprire i costi a breve delle *elites* locali e delle classi medie fautrici dell'integrazione internazionale – inclusi i costi psicologici dell'orgoglio nazionale ferito – il sostegno alla globalizzazione evapora. Movimenti populistici assopiti si rinvigoriscono. I Paesi si chiudono su loro stessi: si iniziano a sentire argomenti a favore del protezionismo e gli investimenti si trasformano velocemente in fuga di capitali.

Queste stesse caratteristiche emersero chiaramente dopo il 1830, quando la fiducia nel libero mercato scese in picchiata creando movimenti populistici e nazionalisti che si protrassero fino al fallimento dei moti liberali del 1848, durante i quali si manifestarono, come ben noto, le prime avvisaglie del Comunismo. Più tardi, negli anni 1870, la depressione economica causata dalla chiusura in massa di banche in Europa, Stati Uniti ed America Latina fu accompagnata da rivolte radicali e di oltraggio popolare assieme al protezionismo. Allo stesso modo la “grande depressione” degli Anni 1930 alimentò instabilità sociale e ripudio popolare verso gli eccessi del capitalismo finanziario, culminati con la nascita di movimenti di sinistra, l'approvazione dello Glass-Steagal Act e l'incarcerazione

del presidente del New York Stock Exchange¹³.

5. Ricchezza effimera

Oggi stiamo già vivendo una nuova contrazione monetaria globale appena mitigata dalla “largesse” delle diverse banche centrali. In ognuna delle precedenti contrazioni, i mercati azionari crollarono, guidati dal collasso del settore tecnologico in voga in quel momento; i prestiti internazionali si prosciugarono portando con sé una serie di *defaults* sovrani e gli investitori chiesero a gran voce sicurezza e salvezza.

Consideriamo il crollo del 1873, un caso in specie: allora l'equivalente del settore immobiliare odierno furono le azioni ed i *bonds* del settore delle ferrovie e la decade precedente aveva visto un'offerta di “carta” che raggiunse proporzioni di quasi-panico agli inizi del 1870. Quel periodo, però, vide anche una crescita esponenziale nei prestiti all'America Latina, all'Europa Meridionale e Centrale, al Vicino e Medio Oriente. I veterani di allora che operavano a Wall Street avevano espresso per anni il proprio nervosismo verso gli eccessi di mercato che precedettero il crack, ma l'esuberanza dei singoli investitori che credettero nelle promesse infinite delle ferrovie, negli USA ed all'estero, assieme agli speculatori sempre interessati a capitalizzare sul comportamento irrazionale della gente, li misero a tacere. Quando il mercato crollò nel 1873, i *bonds* delle ferrovie furono duramente col-

13 J. K. Galbraith, *The Great Crash 1929*, reprinted, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2009, pp. 98-103; 109 e ss.



piti e molte società semplicemente fallirono. Le conseguenze furono socialmente disastrose per molta gente in diversi paesi e tutto ciò accadde in soli pochi mesi. Negli Stati Uniti la stampa ed il Congresso si scatenarono con azioni che toccarono persino il governo del presidente dell'epoca, Ulisse Grant (1822-1885). Lo stesso cognato di Grant fu accusato di essere in combutta con gli speculatori dell'epoca.

Oggi assistiamo al ripetersi della storia. Il comune sentire è rivolto contro coloro che più hanno approfittato delle disgrazie altrui. La situazione economica e sociale nei vari paesi del mondo non è delle migliori. Osserviamo con sgomento, ad esempio, al ritorno di movimenti populistici in Europa, America Latina e Nord America per non dire delle tensioni nel Vicino Oriente.

Se questa è la situazione, e tutti gli indicatori da qualsiasi punto di analisi vengano letti, discussi, argomentati lo confermano nella dura brutalità dei dati, sorge spontanea una domanda: *quanto durerà ancora il consenso verso la globalizzazione?*

Fino ad ora si è cercato per sommi capi di indicare la ciclicità delle crisi economiche e delle loro cause, connesse allo stretto legame tra offerta di moneta, innovazioni tecnologiche, propensione all'investimento, attitudine alla fiducia illimitata nell'aumento della ricchezza.

Tuttavia non ci siamo mai posti domande chiave, a parere di chi scrive:

1. Quante tra le cose che possediamo sono veramente utili?
2. Quante di queste cose sarebbero utili e non le abbiamo?
3. Quali gli sprechi veri?

Lo sviluppo di un insieme di tecnologie nel corso del 19° secolo portò all'esplosione della produttività nel 20° secolo. Ma di quali tecnologie stiamo parlando? La prima rivoluzione tecnologica, tra il 1750 ed il 1830, ebbe inizio in Gran Bretagna e la definiremmo l'età dell'energia a vapore, che ebbe la propria massima espressione nelle ferrovie. In seguito si svilupparono l'elettricità, il motore a scoppio, l'acqua corrente nelle case, il sistema fognario fino alle comunicazioni (radio e telefono) ed infine i prodotti chimici, ma soprattutto la tecnologia connessa al petrolio e al suo sfruttamento in ogni ambito. Queste tecnologie generarono la seconda rivoluzione industriale. Oggi stiamo vivendo una terza rivoluzione che, però, ha già 50 anni: la rivoluzione dell'informazione, le cui tecnologie portanti sono il computer, i semiconduttori ed internet¹⁴. Ora, a ben pensare, per l'impatto avuto sull'economia e sulla società, la seconda rivoluzione in-

14 M. Hilbert, P. López, *The World's Technological Capacity to Store, Communicate, and Compute Information*, "Science", 332-6025 (2011), pp. 60-65. Dopo l'approccio storico/sociologico di F. E. Irving, *A History of Mass Communication: Six Information Revolutions*, Stoneham, MA 1997 si è giunti ad analisi quantitative matematiche delle recenti crisi economiche con L. Grinin, *Periodization of History: A theoretic-mathematical analysis*, "History & Mathematics", 2007, pp. 10-38.



dustriale è stata molto più incisiva della prima e della terza. Il cavallo-motore sostituì il cavallo, eliminando nel contempo gli escrementi e velocizzando gli spostamenti. L'acqua corrente sostituì quella dai pozzi. Il petrolio ed il gas sostituirono il carbone e la legna. L'elettricità sostituì le candele. Gli apparecchi elettrici rivoluzionarono le comunicazioni ed il lavoro domestico. La società si urbanizzò ed industrializzò. Le aspettative di vita aumentarono. Insomma, la seconda rivoluzione industriale ci ha dato cose utili di cui difficilmente possiamo, ancor oggi, fare a meno.

In base a questi *standards* e alle tre domande poste in precedenza, oggi, nell'era dell'informazione, informatizzazione e digitalizzazione, molte cose che sembrano importanti hanno scarso significato nella vita quotidiana. Chi, oggi, rinunciarebbe al riscaldamento domestico per un Iphone 5? E chi, invece, pur di avere Facebook, sarebbe disposto a privarsi di acqua corrente nei propri bagni? Ed ancora, gli ipotetici benefici dell'energia verde possono paragonarsi alla scoperta della corrente alternata od all'invenzione delle turbine?

Nel 1848 il filosofo ed economista John Stuart Mill (1806-1873) coniò l'idea di "*stationary state*"¹⁵ dove gli obiettivi da rag-

giungere in capo ad ogni singola persona sarebbero dovuti essere qualitativi e non quantitativi. Eppure ce lo siamo dimenticati ed in una improbabile corsa ad avere di più ci siamo dimenticati, soprattutto, di coloro che intorno a noi, sono stati meno fortunati o meno capaci. La ricchezza che deteniamo deve essere un qualcosa di più che non un semplice possesso di beni materiali e/o monetari in senso lato. Dovrebbe essere qualcosa che supera Adam Smith e Karl Marx. Deve rifarsi al concetto degli antichi Greci, all'"eudaimonia"¹⁶.

Uno dei suoi pilastri, secondo Aristotele, appunto una parte delle quattro virtù cardinali/pilastro, era la *moderazione*, virtù alla quale forse per difetto di idee o per paura delle analisi si riferisce persino Martin Wolf il 7 Ottobre 2012 in un'analisi sul *Financial Times*¹⁷.

I cambiamenti prodotti dall'odierna crisi economica potrebbero essere epocali, profondi, modificare la nostra psicologia, perfino la percezione del reale e di noi stessi. Allora, poiché a noi, spesso, piace parlare di bicchiere mezzo pieno o di bicchiere mezzo vuoto; non è forse legittimo l'interrogativo esistenziale: "Se stessimo, invece, bevendo tutti da un calice avvelenato?"

15 P. Critchley, *The Stationary State of John Stuart Mill*, 2004 consultabile on line: <http://independent.academia.edu/PeterCritchley/Papers>.

16 Aristotele ne parla nell'*Etica Nicomachea* e nella *Metafisica*; cfr. per un commento sempre attuale: M. Pohlenz, *L'uomo greco* (trad. it.), Firenze 1976, p. 643.

17 "Financial Times" 29.10.2012: *You can't measure an economy's performance on recovery alone*, consultabile al seguente link: groups.google.com/.../55800b89db4e9281?



«Un prodigio di possa, e saper» La figura del Libero Muratore ideale nella poesia francese e italiana tra Sette e Ottocento¹

di Giulia Delogu
Università degli Studi di Trieste

The ideal man is a theme of pivotal importance in the 18th Century Masonic poetry. Through the analysis of a relevant amount of Italian and French texts the Author wishes to draw the history of the creation of this new kind of man as well as of his secular worship and "canonization". The ideal Freemason is a friend of truth and an enemy of error: apart from this, initially, his identity is not clearly defined. He is described as a perfect friend, a benefactor, a virtuous and wise person, a «Charmant Epicure et Divin Platon» (Elie Catherine Fréron, La lanterne à la main, 1744). From the 1770s, this ideal was embodied by renowned Masons such as Voltaire, Dupaty and Lalande in France, Filangieri and Mascheroni in Italy. The set of virtues and characteristics typical of the ideal Freemason inspired then the poets of the French Revolution, who portrayed and celebrated both figures of the recent past such as Voltaire and Rousseau as well as new heroes such as Marat and Lepelletier. Nevertheless, the main character is still Napoleon Bonaparte: many significant and valuable texts are dedicated to him. He was always thought to be a sort of "Brother ad honorem": «Héros, tu te comptes ou non / avec tes vertus, ton génie / Tu peux passer pour Franc-Maçon» (Isidore Rizaucourt, Cantique, 1801). In fact, he was adored as a secular divinity, «image des dieux sur la terre» (Mermet, Ode sur les Vertus Maçonniques, 1807). He was the man able to combine in himself all the past virtues, and to present himself as the only actual hero of his times. He was therefore the authentic incarnation of the ideal man, and an unrivalled model to look up to.

La figura dell'uomo ideale è un tema di importanza fondamentale nella poesia massonica, e non solo, del Sette e dell'Ottocento. Attraverso l'analisi di un consistente corpus di testi italiani e francesi, la maggior parte dei quali sono

stati reperiti presso la Biblioteca del Grande Oriente d'Italia, la Bibliothèque du Grand Orient de France e la Bibliothèque Nationale de France, intendo tracciare il percorso che ha portato prima all'ideazione di questo nuovo tipo di uomo, per

1 Questo articolo è basato sull'intervento tenuto all'International Conference on the History of Freemasonry, Edinburgh, 24-26 maggio 2013.



sfociare poi in un vero e proprio culto laico. Inizialmente il Libero Muratore ideale è sostanzialmente un amico della verità e un nemico dell'errore, resta tuttavia una figura generica: è descritto come un amico perfetto, un benefattore, una persona virtuosa e saggia, una sintesi di sapere e piacere. A partire dagli anni '70 del Settecento, invece, questa figura ideale trova incarnazione in Fratelli celebri come Voltaire, Dupaty e Lalande in Francia e Filangieri e Mascheroni in Italia. La griglia di virtù che caratterizza il Libero Muratore ideale ha successivamente ispirato i poeti della Rivoluzione francese, molti dei quali erano loro stessi massoni, che ritraggono e celebrano in versi sia figure del recente passato come Voltaire e Rousseau, sia nuovi martiri ed eroi come Marat e Lepelletier. Certo però il vero protagonista è, sul finire del secolo, Napoleone Bonaparte, al quale sono dedicati molti e significativi testi; capace di combinare nella sua figura tutte le virtù passate e di presentarsi come l'unico vero eroe della sua epoca, egli è l'autentica incarnazione dell'uomo ideale, un modello

inarrivabile al quale comunque guardare.

La scelta di concentrare l'analisi su testi poetici e non su opere di altra natura è motivata dal fatto che la poesia, spesso legata alla musica e a una diffusione anche orale, ha rappresentato nel Settecento un mezzo fondamentale per la diffusione di nuove idee². Inoltre la forma poetica, in particolare l'inno, è indicata nelle stesse *Constitutions* di Anderson «come genere fondamentale e prescritto per la liturgia massonica»³.

Il Libero Muratore ideale è un'armoniosa sintesi di *virtutes* di stampo illuministico quali tolleranza, filantropia, *bienfaisance*, lotta al pregiudizio e pregi propriamente latomistici come amicizia ed eguaglianza. Questa figura ideale è presente fin dalle prime poesie massoniche a noi note e si distingue per una precisa griglia di valori: egli è un amico fedele, zelante, caritatevole e sincero, un benefattore dell'umanità, un eroe della verità, saggio e virtuoso⁴. Il libero muratore ideale è, nella pregnante sintesi di Élie Ca-

2 Il ruolo della poesia nella diffusione di nuove idee nel corso del XVIII secolo è già stato messo in rilievo in ambito massonico; cfr. D. Ligou (ed.), *Histoire des francs-maçons en France*, Toulouse, Privat, 1981, I, p. 156: «Contrairement à ce que l'on croit souvent, l'idéologie maçonnique n'a pas été diffusée par les *Constitutions* d'Anderson, mais bien par le message diversifié des chansons et poèmes véhiculés par toute l'Europe».

3 F. Fedi, *Comunicazione letteraria e generi massonici nel Settecento italiano* in *La Storia d'Italia Einaudi - La Massoneria*, Torino, Einaudi, 2006, pp. 88.

4 G.M. Cazzaniga, *Massoneria e Letteratura. Dalla République des Lettres alla letteratura nazionale* in *Le Muse in Loggia*, Milano, Unicopli, 2002, pp. 11: il ritratto del massone ideale è caratterizzato «dall'insistenza su un preciso catalogo di *virtutes*, dove il modello dell'*ethos* illuministico (libertà dal



therine Fréron, un «Charmant Epicure et Divin Platon»⁵. Questi caratteri restano costanti dagli albori della produzione massonica francese - il primo testo rinvenuto data al 1737 - al primo Ottocento, quando si ritrovano praticamente immutati anche in Italia.

In Italia i primi testi massonici (cioè scritti da affiliati per un uso interno alle logge) datano al primo decennio del XIX secolo e ripetono sostanzialmente i consueti attributi, con la sola aggiunta di un maggior impegno politico, rintracciabile nell'uso di espressioni come «difensore della vera libertà». Inizialmente dunque il Libero Muratore ideale è una figura generica e indistinta.

I valori sopra elencati si trovano espressi in versi, in una sorta di scandito e sintetico catalogo di precetti da seguire per percorrere la strada del perfezionamento personale:

«Former sur les vertus son coeur et sa Raison / reconnaître des loix la Sagesse Suprême, / ne point nuire au prochain, l'aimer comme soi même / ce sont la les secrets que possède un maçon»⁶.

Toni simili si trovano anche nella cosiddetta *Norma morum*⁷, una sorta di *vademecum* del Buon Massone, risalente agli albori stessi dell'istituzione, nel quale, a fianco di indicazioni di ordine morale in senso lato, sono ancora forti le istanze religiose⁸:

pregiudizio, tolleranza, filantropia, *bienfaisance*) è integrato a quello muratorio, fondato sull'amicizia che «vive all'ombra della più perfetta eguaglianza» (cita a sua volta da D. Tommasi, *Elogio storico del cavalier Gaetano Filangieri*, Napoli, Raimondi, 1788, p. 180); F. Fedi, cit., 2006, pp 80-82: l'elogio viene indicato come uno dei generi più cari alla tradizione letteraria massonica, in particolare l'«elogio di impianto letterario», nel quale in messaggio latomistico è velato e si fissa su un catalogo di *virtutes* di stampo quasi formulare.

5 *La lanterne à la main*, in D. Ligou (ed.), *Chansons maçonniques des XVIII et XIX siècles*, Paris, ABI, 1972, p. 7. Il testo fu recitato il 26 febbraio 1744.

6 *Acrostiche*, in *Chansons notées de la très vénérable confrérie des Francs-Maçons précédées de quelques pièces de poésie convenable au sujet et d'une marche*, le tout recueilli et mis en ordre par F. Nau-dot, 1737, p. 41

7 *Chansons notées* cit., p.1. Traduzione francese del F. Gobin: «Ne point présumer de soi-même / s'appuyer sur l'être suprême, ne former que d'utiles vœux, / se contenter de nécessaire, ne se mêler que d'une affaire, / c'est le sûr moyen d'être heureux. / les grands Emplois sont dangereux. / ne point révéler de Mystère; / tout entendre, mais peu parler; / sentir son avantage, et ne point accabler / celui sur qui nous avons la victoire; / savoir céder aux Grands, supporter les Egaux, / Mépriser l'Orgueilleux, fût il couvert de gloire; / ne s'étonner de rien, soutenir tous les maux, / quoique l'Adversité nous blesse, / sans nous troubler et sans ennui; / bannir tout genre de Paresse; / et pour le dire enfin, la plus haute Sagesse / est en vivant pour Dieu, de mourir avec lui».

8 Sulla religione e la concezione della divinità in Massoneria se vedano: C. Porset, *Franc-Ma-*



«Fide Deo, diffide tibi, fac propria, castas, / funde preces, paucis utere, magna fuge. / Multa audi, dic pauca, tace abdita, disce minori / parcere, maiori cedere, ferre parem; / tolle moras, minare nihil, contemne superbos, / fer mala, disce Deo vivere, disce mori».

Il Libero Muratore ideale - colui che segue i precetti - è quindi un eroe della verità, un esempio per tutti gli uomini: «Il donne un exemple à la terre / d'un héros de la veritté [sic]»⁹ e la Libera Muratoria è una scuola di virtù:

«Dans nos Temples, tout est symbole / tous les préjugés sont vaincus / La Maçonnerie est l'école / de la décence et des vertus / Ici, nous domptons la faiblesse / qui dégrade l'Humanité / et le flambeau de la Sagesse / nous conduit à la volupté»¹⁰.

I Liberi Muratori, poi, in netto contrasto con la fiorentina propaganda antimassonica secondo la quale erano elementi pericolosi, si definivano semplicemente amici perfetti: «Sincères et fidèles / amis parfaits, bons compagnons. V'la ce que c'est les Francs-Maçons»¹¹. L'amicizia, a fianco della virtù, è proprio il valore sul quale i primi testi insistono:

«Une conduite irréprochable / des bonnes mœurs, des sentiments / un zèle tendre et charitable / sont nos devoirs le plus pressants. // Respectez toujours les mystères / qui vous ont été confiées / soyez amis de tous nos Frères / les même nœuds les ont liés»¹².

o ancora:

«À l'amitié, délicate et fidèle, / sacri-

çonnerie, in M. Delon (ed.), *Dictionnaire européen des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 484 «puisqu'à mesure qu'on avance dans le siècle [...] le Dieu de la Bible devient un Grand Architecte, plus proche de la tradition platonique que de l'héritage augustinien»; C. Porset, *Introduction*, in C. Porset - C. Revauger, *Franc-maçonnerie et religions dans l'Europe des Lumières*, Paris, Honoré Champion, 1998, p. XIV: (riportando una regola tratta dal *Livre d'Or de la Loge Les Amis Réunis*, 31 janvier 1785) «De promettre de respecter au moins extérieurement la religion que l'on professe» [...] si l'on reste chrétien de bouche, on a cessé de l'être de coeur»; S. Moravia, *La filosofia della Massoneria. Un'immagine della sua rinascita moderna nel XVIII secolo*, in *La Massoneria. La storia, gli uomini, le idee*, a cura di Zeffiro Ciuffoletti e Sergio Moravia, Milano, Mondadori, 2004, p. 18, parla di «prospettiva deistica» nella quale Dio viene «interpretato come la Verità, la Bontà e la Legge».

⁹ Vers à Milord Dervent-Waters (1736-7), in G. Gayot, *La franc-maçonnerie française: textes et pratiques (18-19 siècles)*, Paris, Gallimard-Julliard, 1980 pp. 80-81.

¹⁰ Stances chantées au banquet de la loge des Neuf Sœurs, Orient de Paris, le 7 juin 1778, après la réception du F. Voltaire, in L. Amiable, *Une Loge maçonnique d'avant 1789. La Loge des Neuf Sœurs*, Paris, Edimaf, 1989, p. 33.

¹¹ V'la ce que c'est (ante 1765), in *Chansons maçonniques des XVIII et XIX siècles cit.*, p. 38.

¹² Chanson pour les réceptions d'apprentifs et de compagnons (ante 1777), in *Chansons maçonniques des XVIII et XIX siècles cit.*, p. 92.



fier ses propres vœux; / dans le malheur prodiguer avec zèle / ses soins à l'homme vertueux; / des bonnes mœurs, quoique le siècle en glose, / donner l'exemple et la leçon; / Vertu, qui jamais ne repose, / c'est l'héroïsme de Maçon»¹³.

Dove amicizia e virtù si concretizzano in un invito al soccorso dei bisognosi.

L'amicizia era infatti vista come la base necessaria per un'eguaglianza universale e senza confini geografici¹⁴, per cui il mondo diveniva la patria del Libero Muratore:

«Unis par des nœuds solennels / que dicte la justice / nous écartons des nos autels / jusqu'à l'ombre du vice. L'Amitié nous rende tous égaux / Enfants de la Lumière / ici, l'on a point de rivaux / Chacun n'y voit qu'un frère. // Nous ne faisons dans l'Univers / Qu'une seule famille / Qu'on aille en cent climats divers / partout elle fourmille / Aucun pays n'est étranger / pour la Maçonnerie / le Frère n'a qu'à voyager / le monde est sa Patrie»¹⁵.

Si noti per altro come il modello del Libero Muratore ideale abbia avuto una diffusione anche nella poesia pubblica e sia venuto di fatto a coincidere con quell'uomo ideale *tout-court*. A titolo di esempio si possono qui citare Paul Desfogres-Maillard che, indirizzando un carme a Titon du Tillet, ne rileva la caratteristica più importante nel suo essere un amico sincero e zelante, fedele e giusto:

«Mais, pour toi, Titon, coeur fidèle, / ami sincère et plein de zèle, / Astrée exprès quittant les cieux, / vint allaiter ta sage enfance, / et s'en retourna chez les dieux, / voyant peu d'homme en ces lieux, / propres à suivre avec constance / ses avis purs et précieux»¹⁶.

Accenti simili si ritrovano nel poema *Les mois* di Antoine Roucher¹⁷, nel quale si sottolinea come la vera virtù risieda nella ricerca della pace e dell'utilità sociale:

13 Couplets, in *Recueil de couplets, romances et cantiques maçonniques nouveaux*, par le F. André Honoré, *Premier Cahier*, à La Haye, 1781-1782, pp. 10-11.

14 *La Lyre maçonne ou recueil de Chansons des Francs-Maçons*, corrigé, mis dans un nouvel ordre et augmenté de quantité de chansons, par les frères De Vignoles et Du Bois, Nouvelle édition, à La Haye, Chez R. van Laak Libraire, 1787, p. 80, *Le cosmopolite*: «Ici de l'Humanité / le pouvoir est respecté, / vos cœurs sont unis / par des nœuds chéris, / que chaque instant resserre; / je cherchois un ou deux amis, / vous en peuplez la terre, / lan la, / vous en peuplez la terre».

15 *Chantons le bonheur des Maçons* (ante 1777), in *Chansons maçonniques des XVIII et XIX siècles* cit., p. 64.

16 P. Desfogres – Maillard, *Épître à Monsieur du Titon du Tillet* (1746), in M. Allem (ed.), *Anthologie poétique française – XVIII^e siècle*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 148.

17 Antoine Roucher (1745-1794), definito il Lucrezio francese da Bricaire de la Dixmerie, fu membro della loggia *des Neuf Sœurs*; la sua opera più celebre è il poema *Les mois*, nel quale esprime



«La vérité sous sa fable est cachée: /la fable, à t'éclairer sagement attachée, / t'enseigne que les dieux préfèrent au guerrier / les amis de la paix, et l'olive au laurier; / que l'honneur véritable est d'être utile aux hommes»¹⁸.

E in entrambi i casi non sfugga il ricorso al termine «ami», attributo fondante dell'etica del buon massone, che prima di tutto doveva essere un amico sincero, come d'altra parte affermato fin da subito nelle *Constitutions* di Anderson, testo fondante

della moderna Libera Muratoria: «Masonry becomes the center of union and the means conciliating true friendship»¹⁹.

Nell'ultimo quarto del XVIII secolo in Francia il Libero Muratore ideale andò perdendo il suo carattere generico e si identificò progressivamente con grandi personalità, latomistiche e non solo.

Tra questi modelli ideali spicca Jérôme de Lalande, grande astronomo e fondatore della celeberrima Loggia parigina *des Neuf Sœurs*²⁰, che nei versi massonici del Fratello



un sentire illuministico: fede nel progresso e nella scienza, violento amore per la verità e avidità di conoscere. Alcuni versi del poema, scritti in onore di Voltaire e letti durante la sua cerimonia funebre massonica, furono censurati nella prima edizione del 1779 e comparvero solo in quella del 1792. Favorevole alla Rivoluzione, se ne allontanò ben presto; incarcerato, fu ghigliottinato il 25 luglio 1794 insieme ad André Chénier; v. É. Guittou, *Jacques Delille (1738-1813) et le poème de la nature en France de 1750-1820*, Paris, C. Klincksieck, 1974 e B. Didier, *Histoire de la littérature française du 18^e siècle*, Paris, Nathan, 1992, p. 234 che vede nel poema *Les mois* un «symbolisme non sans résonances maçonniques».

18 A. Roucher, *Les Mois, poème en douze chants*, Paris, Imprimerie de Quillau, 1779.

19 Le *Constitutions* furono stilate nel 1723; moltissima è la bibliografia in merito, in questa sede si può ricordare la recente riedizione e traduzione italiana: J. Anderson, *Le costituzioni dei Liberi Muratori*, 1723, riproduzione anastatica dell'originale, Como, Enzo Pifferi editore, 2006.

20 C. Porset, *Commentaire critique*, in L. Amiable, op. cit.: La loggia *des Neuf Sœurs* fu fondata a Parigi nel 1776 da un gruppo di massoni e intellettuali, tra cui l'astronomo Jérôme de Lalande e il poeta Michel de Cubières, che solevano riunirsi nel salotto di Madame Hévetius e presto contò tra le sue file i maggiori ingegni dell'epoca: Voltaire, Franklin, i giuristi Pastoret, Dupaty ed Élie de Beaumont, i *savants* Court de Gebelin, Bernard-Germain-Étienne de La Ville conte di Lacépède, Pierre-Jean-Georges Cabanis, Joseph-Dominique Garat, Joseph-Ignace Guillotin, Joseph-Michel e Jacques-Étienne Montgolfier, i letterati Antoine Roucher, Évariste de Parny, Nicolas-Sébastien Roch Chamfort, Louis de Fontanes, Jacques Delille, Jean-Pierre Claris de Florian, Pierre-Louis Ginguené, Claude-Marie-Louis-Emmanuel Carbon de Flins des Oliviers, François de Neufchâteau. La loggia si caratterizzò per una straordinaria apertura verso il mondo esterno e per un'intensa e pubblica attività culturale, nonché per un marcato cosmopolitismo, tra i suoi membri infatti si contarono anche italiani come Fabroni del Gabinetto del Gran Duca di Toscana, i musicisti Nicolò e Giuseppe Piccinni, Giorgio De Santis medico del Gran Duca di Toscana, il duca Pignatelli Gran Maestro delle



Nicolas Bricaire de la Dixmerie²¹ (1778) incarna il «sage» per eccellenza:

«Il raisonne comme un Platon; / il n'agit point comme un Caton. / Moi je trouve qu'il a raison. / Caton fut trop sauvage; / c'était un furibond; / Jérôme est un sage»²².

È tuttavia interessante notare come Lalande sia proposto quale modello di uomo ideale anche al di fuori dell'ambito massonico dal poeta Claude-Joseph Dorat, che, dedicandogli una quartina, lo canta come *savant* e amico perfetto, con le stesse caratteristiche, insomma, del massone ideale:

«Des mondes étoilés il nous transmit l'histoire; / à ses calculs savants le ciel même est soumis; / mais, cherchant le bonheur qui vaut mieux que la gloire, / pour jouir sur la terre il s'est fait des amis»²³.

Un altro interessante esempio di personificazione del Libero Muratore ideale è la

figura del giurista Charles-Marguerite-Jean-Baptiste Mercier Dupaty²⁴, anch'egli tra i fondatori della Loggia *des Neuf Sœurs*. Un ritratto elogiativo di Dupaty si può trovare nel poema *Les mois* di Antoine Roucher, nei cui versi Dupaty viene descritto da un lato come amico, dall'altro come “uomo di virtù”, incorruttibile, giusto e sensibile ai mali dei suoi simili. La celebrazione dunque di un massone ideale da parte di un Confratello, che diventa anche celebrazione di un uomo ideale dal momento che la sede prescelta è un opera rivolta a tutti:

«Mais à notre amitié, bien moins qu'à ta vertu, / je devais aujourd'hui ce solennel hommage. [...] J'avais pour ami véritable / un homme incorruptible, intrépide, équitable, / qui, sensible aux malheurs par le peuple soufferts, / sut braver, jeune encor, et l'exil et les fers»²⁵.

Certo questo modello di Libero Muratore ideale trova la sua incarnazione più alta e più celebre in Voltaire, figura che tra-

Logge del Regno di Napoli, il principe Sigismondo Chigi barone d'Olgiata e mecenate di Vincenzo Monti, il banchiere De Bardi, Antonio Buttura del Ministero degli Affari esteri del Regno d'Italia.

21 Nicolas Bricaire de La Dixmerie (1731-1791), membro della Loggia *des Neuf Sœurs*, pronunciò l'elogio funebre di Voltaire e nel 1779 pubblicò con i Fratelli Court de Gebelin e de Persan un *Mémoire pour la Loge des Neuf Sœurs*, v. J.-C. Bésuchet, *Précis historique de la Franc-Maçonnerie*, Paris, Rapilly, 1829, II, pp. 90-3.

22 L. Amiable, op. cit., pp. 133-134

23 C.-J. Dorat, *Quatrain à Lalande* (1775), in L. Amiable, op. cit., p. 136.

24 Charles-Marguerite-Jean-Baptiste Mercier Dupaty (1746-1788), magistrato, presidente del Parlamento di Bordeaux, tra i fondatori della Loggia *des Neuf Sœurs*, v. *Dictionnaire de Biographie française*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, XI, pp. 318-20.

25 A. Roucher, op. cit.



valica i confini della loggia per assurgere al ruolo di uomo ideale a tutto tondo. Com'è noto Voltaire fu iniziato a Parigi nella Loggia *des Neuf Sœurs* nel 1778, pochi mesi prima della morte senza aver mai partecipato ai lavori della loggia, tanto che è lecito affermare che fu più il grande filosofo a influire sulla Massoneria, che non quest'ultima su di lui, come ben evidenziato da Charles Porset²⁶:

«Il mourut en effet, il avait quatre-vingt quatre ans, mais il reste que ceux qui le recevaient, eux, ne moururent point; ils accusaient réception du voltairianisme qui, quoi qu'on en ait, demeure l'un des symboles les plus forts du combat des Lumières»²⁷.

dedicati alla figura del grande *philosophe*, sia in ambito strettamente massonico, sia a livello pubblico. Già durante l'iniziazione si scrissero versi in suo onore e il Fratello Nicolas Nicolas Bricaire de la Dixmerie lo dipinse come portatore di luce²⁸, un attributo al contempo proprio del massone e del *savant*. Come è noto, la luce, e soprattutto nella sua dialettica con le tenebre, è alla base dell'universo simbolico massonico, dove rappresenta la conoscenza²⁹.

«Au seul nom de l'illustre frère / tout Maçon triomphe aujourd'hui, / s'il reçoit de nous la lumière, / le monde la reçut de lui».

Una grande messe di testi poetici sono

Emmanuel Carbon Flins des Oliviers³⁰,
Libero Muratore lui stesso, ne cantò le lodi

26 Molti gli studi dedicati al rapporto tra Voltaire e la Massoneria da Charles Porset, v. C. Porset, *Commentaire cit.*, p. 29: «une fraction de la maçonnerie (la loge des Neuf Sœurs) se reconnut dans Voltaire et fit sienne le combat qu'il avait mené contre les préjugés, l'obscurantisme théologique et l'injustice»; v. anche C. Porset *Voltaire, franc-maçon*, La Rochelle, Rumeur des âges, 1995 e Id., *Voltaire humaniste*, Paris, Edimaf, 2003.

27 C. Porset, *Commentaire cit.*, p. 304.

28 *Vocabulaire des Francs-Maçons*, à Paris, Au Cabinet de Lecture, rue Jean- Robert n.26, s.d. [post 1789]: «Recevoir la lumière, c'est être initié aux mystères maçonniques. En 1779, Voltaire fut reçu Franc-Maçon [...] dans la Loge des Neuf Sœurs, à Paris. M. de la Dixmerie, orateur de cette Loge, lui adressa ce quatrain: Au seul nom de l'illustre frère / tout Maçon triomphe aujourd'hui, / s'il reçoit de nous la lumière, / le monde la reçut de lui».

29 B. Didier, *Le siècle des Lumières*, Paris, MA Editions, 1987, p. 249: «cette dialectique de la Lumière et de la nuit n'a peut-être jamais été exprimée de façon plus sublime que dans cet opéra maçonnique qui conclut le siècle des Lumières: *La Flûte enchantée*. [...] On voit aisément comme le thème de la Lumière se trouve dans les initiations maçonniques pour signifier l'accès à la connaissance».

30 Claude-Marie-Louis-Emmanuel Carbon Flins des Oliviers (1757-1806), autore, nel 1779, del *Voltaire*, poema dai toni particolarmente forti, in cui fece del grande filosofo «un apôtre de la liberté politique et de la tolerance»; toni che non furono molto graditi ai redattori dell'*Année littéraire* che



nel poema *Voltaire* edito nel 1779, testo in cui il ritratto di grande *philosophe* si carica di una portata polemica e di valenze politiche, per cui, a fianco del tema della conoscenza, fa il suo ingresso quello della rivendicazione della libertà:

«Ce Poète ennemi de l'erreur / qui des Tyrans pieux réprima le fureur. [...] Liberté, tu renaiss au tombeau de Voltaire; / Voltaire dans la tombe a fait citer les Rois / au tribunal sacré des peuples et des Loix»³¹.

Il Fratello Antoine Roucher, poi, nel già citato poema *Les mois* inserì alcuni versi, letti proprio in occasione della cerimonia funebre tenuta alla Loggia *des Neuf Sœurs*. Questi versi, fortemente militanti, furono persino censurati e non poterono essere stampati nell'edizione del 1779: Roucher infatti, arrivò a una vera e propria divinizzazione laica, per cui Voltaire, da semplice

uomo ideale, si trasforma in una sorta di divinità, degno dunque non solo di imitazione, ma persino di adorazione:

«Voltaire n'aurait point de tombe où ses reliques / Appelleraient le deuil et les larmes publiques! / Et qu'importe après tout à cet homme immortel / Le refus d'un asile à l'ombre d'un autel? / Le cendre de Voltaire en tout lieu révéree / Eût fait de tous les lieux une terre sacrée, / Où repose un grand homme un dieu vient habiter»³².

Il mito di Voltaire perdurò per tutto il periodo rivoluzionario e oltre, tanto che, in piena età napoleonica, Marie-Joseph Chénier³³ ne esaltò l'opera, sottolineandone soprattutto il carattere illuminante e il grande valore nella lotta contro il fanatismo:

«Lus, admirés sans cesse, et toujours plus célèbres, / du sombre fanatisme écartant les ténèbres, / ils liront d'âge en âge à

invitarono il «jeune Caton sans barbe» a essere più rispettoso nei confronti della religione (*Année* 1779, tomo VII, pp. 119-20), v. C. Porset, *Commentaire* cit., pp. 181-2.

31 C.-M.-L.-E. Carbon Flins des Oliviers, *Voltaire*, Ferney, Esprit, 1779.

32 A. Roucher, op. cit.

33 Marie-Joseph Chénier (1764-1811), fratello minore di André, anch'egli militare per un breve periodo, si dedicò poi alla letteratura e in particolare al teatro, ottenendo grande fama con la tragedia *Charles IX* nel 1789; con la Rivoluzione scese nell'agone politico e venne eletto deputato alla Convenzione, dove votò per l'esecuzione del re e si schierò con i Montagnardi, pur mantenendosi distante dalle posizioni più accese; è fecondo autore di inni rivoluzionari, molti dei quali furono musicati dai massoni Méhul e Gossec; in seguito, membro del Tribunato, si oppose a Napoleone^{v. B. B.} Didier *La littérature de la Révolution française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, pp. 93-4; M. Allem (ed.), op. cit., p. 491. Il suo inno più noto, *Le Chant du départ*, fu composto, su richiesta di Sarrette, nel giugno 1794 per celebrare la campagna vittoriosa di Jourdan e dell'Armée de Sombre-et-Meuse, v. A. Soboul *Dictionnaire historique de la Révolution française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 205.



la postérité, / comme on voit ces flambeaux dont l'heureuse clarté / dominant sur les mers durant les nuits d'orage / aux yeux des voyageurs fait briller le rivage, / et, signalant de loin les bancs et les rochers, / dirige au sein du port les habiles nochers»³⁴.

L'Italia è interessata da un processo simile: già nella prima metà del Settecento si iniziano a proporre, in ambito latomistico e non solo, modelli di uomini ideali. I primi esempi di caratterizzazione in senso laico dell'uomo ideale e del concetto di virtù si possono trovare nell'opera del libero muratore Tommaso Crudeli. Il poeta toscano, che è considerato il primo martire della Libera Muratoria, fu arrestato dall'Inquisizione il 9 maggio 1739, rilasciato nel 1740 in gravissime condizioni, fu confinato a Poppi dove si spese nel 1745³⁵. I suoi versi, benché scritti prima dell'imprigionamento,

furono edito solo nel 1767, tra questi uno dei più significativi è senz'altro il *Il trionfo della ragione*, nel quale i valori massimi, che devono essere oggetto della poesia, sono virtù, pace e appunto ragione:

«Te, che i torbidi tumulti / D'aspri cor calmi, e correggi, / Ch'alme atroci, e spiriti inculti / Di ragion pieghi alle leggi / Di virtù, di pace amante / Te vogl'io Lira sonante»³⁶.

Prima di toccare il punto successivo dell'indagine, cioè il periodo rivoluzionario, alcune precisazioni sul rapporto tra Massoneria e Rivoluzione francese paiono doverose. Rigettata definitivamente la fantasiosa, ma fortunata ipotesi del complotto³⁷, oggi si è propensi a ritenere che alcuni principi della Libera Muratoria stessa abbiano per così dire preparato il terreno agli esiti dell'89³⁸. La sociabilità praticata

34 M.-J. Chénier, *Épître à Voltaire* (1806), in M. Allem (ed.), op. cit., p. 496-497.

35 Si vedano C. Francovich, *Storia della Massoneria in Italia. Dalle origini alla rivoluzione francese*, Firenze, La Nuova Italia, 1974, pp. 49-86 e 149-61; G. Giarrizzo, *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994, pp. 75-85; A. Trampus, *La massoneria nell'età moderna*, Roma, Laterza, 2001.

36 T. Crudeli, *Opere*, a c. di M. Catucci, Roma, Bulzoni, 1989, pp. 95-99.

37 M. Vovelle, *I giacobini e il giacobinismo*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 31: «Non c'è un solo storico degno di questo nome che accolga oggi la tesi del complotto massonico». Certo il libello antimassonico e “complottoista” più fortunato fu l'opera dell'ex-gesuita Augustin Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, edita per la prima volta nel 1797.

38 D. Ligou, *Histoire* cit., p. 14: «Je pense que le rôle de la Maçonnerie a été relativement important dans le développement de l'esprit de liberté»; F. Conti, *Massoneria e religioni civili: cultura laica e liturgia politiche fra XVIII e XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 34: «si trattò, d'altro canto di un condizionamento reciproco [...] i massoni del XIX e del XX secolo [...] avrebbero guardato agli avvenimenti dell'89 come a una svolta decisiva nella storia della civiltà, e al trinomio “libertà-ugua-



nelle logge³⁹, improntata ai principi dell'uguaglianza, contribuì indubbiamente a sviluppare un modello di dibattito democratico, citando Charles Porset, insomma, potremmo dire che «la maçonnerie fut un ferment de la Révolution»⁴⁰. È inoltre ormai riconosciuto che l'influsso massonico agì anche a livello di simboli, linguaggio⁴¹ e cerimonie pubbliche⁴², soprattutto per il coinvolgimento attivo di buona parte dell'intelligenza latomistica, pur frazionata nei più vari schieramenti.

Dunque durante gli anni della Rivoluzione i Liberi Muratori ampliarono il loro catalogo ideale e vi aggiunsero l'attributo di Difensori della Repubblica, rivendi-

cando, sia in pubblico, sia in loggia, il loro ruolo nell'affermazione della libertà e dell'uguaglianza. Per la Massoneria, sembrava aprirsi una nuova era, nella quale il Libero Muratore era chiamato a esercitare la sua opera in favore dell'umanità nella sua interezza:

«C'est parmi vous, c'est dans vos Temples / qu'on vit naître la Liberté: / c'est par vos vertueux exemples / que l'on connut l'Égalité. / Nous sommes de la République / les plus solides Défenseurs; / Les Maçons portent dans leur cœurs / un foyer brûlant et civique»⁴³.

In generale si può notare come il mo-

gianza-fratellanza" come alla pietra angolare su cui costruire il progetto massonico di progresso e di universalismo umanitario»

39 Su questo punto v. D. Roche, *La France des Lumières*, Paris, Fayard, 1993.

40 C. Porset, *Commentaire cit.*, p. XII.

41 F. Conti, op. cit., p. 32: «dentro le logge liberomuratorie europee si iniziò a parlare un nuovo idioma, che riprendeva temi e suggestioni che agitavano la vita dei club, delle società di lettura e di conversazione, dei circoli politici». B. Didier, *La littérature de la Révolution*, p. 26: «il existe de frappantes analogies entre l'idéal maçonnique de religion raisonnable, de liberté et d'égalité et les aspirations plus hautes du 1789. La maçonnerie fournit aussi à la Révolution tout un ensemble de signes et de symboles, un vocabulaire allégorique, que l'on retrouve dans les textes, les illustrations, l'organisation des fêtes (compas, équerre, soleil, lune, oeil de la Raison, autel triangulaire».

42 J. Brengues, *La Franc-Maçonnerie et la fête révolutionnaire*, «Humanisme», 1974, n. 102, p. 37: «Il est incontestable que la fête révolutionnaire a beaucoup pris à la fête et à les rituels maçonniques: similitudes de structure, de symbolisme et d'idéologie [...] à travers ses fêtes, la Franc-Maçonnerie française du XVIII siècle rendait un culte à l'humain; à travers les siennes la Révolution française préparait les esprits au culte du fait social».

43 P. Jouy Des Roches, *Marseillaise Maçonnique (Cantique chanté à l'O. De Tououse, dans la R.L. De la Sagesse, le jour de Saint-Jean d'hiver 1792)*, in J.-L. Maxence (ed.), *Anthologie de la poésie maçonnique et symbolique*, Dervy, Paris, 2007. Pierre Jouy des Roches, militare, fu iniziato nel 1787 a Mans, nel 1788 fondò la Loggia *Saint-Hubert*, della quale fu Venerabile; fu deputato agli Stati Generali del 1789 per



dello massonico sia alla base della rappresentazione del Buon Cittadino, che viene presentato come portatore di valori quali virtù, amicizia, saggezza e coraggio. A ciò si uniscono il richiamo all'antico e la conseguente identificazione con questo o quell'eroe latino o greco⁴⁴, nonché l'abbandono ai riferimenti propri dell'universo cristiano. Si possono citare a titolo di esempio alcuni testi apparsi sulle più note antologie di poesia rivoluzionaria francese, *Le Chansonnier Patriote*⁴⁵ e *Le Chansonnier de la Montagne*⁴⁶:

«Vertus, amitié, courage, / signalent le citoyen; / ce sont les titres du sage, / et ceux de l'homme de bien».⁴⁷

«Amour sacre de la patrie, / vertu la plus chère aux grands cœurs, / tu, fais dans un âme flétrie, / naître les plus nobles ardeurs: ces êtres esclaves vulgaires / du préjugés et des abus, / aussitôt que tu les éclaires, / deviennent des Fabricius»⁴⁸.

«J'y vois les civiques vertus / former la poudre, la salpêtre: / des citoyens, nouveaux Brutus, / jurent de n'avoir plus de maître»⁴⁹.

il Terzo Stato e nel 1790 entrò nel club dei giacobini di Mans; nel 1792 raggiunse il grado di capitano e a ottobre fu nominato aiutante di campo dello stato maggiore dell'Armata dei Pirenei; in seguito si perdono le sue tracce e i più pensano sia morto nella guerra in Spagna, v. *Dictionnaire de Biographie* cit., XVIII, p. 928; R. Desné, *Franc-Maçonnerie et Révolution française. La Marseillaise maçonnique du 1792*, Pavia, Schena, 1991.

44 B. Didier, *Le siècle* cit., p. 400: «L'exaltation de la vertu civique trouve un appui dans l'admiration pour les héros antiques [...] Rousseau se délecte des *Vies* de Plutarque»; M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria*, Roma-Bari, Laterza, 1999, p. 141: «un eroismo tragico e pagano fa da perfetto contrappunto all'immagine del martire della tradizione cristiana». Su questo punto anche M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria*, Bologna, Patron, 1982, p. 430, in cui si sottolinea il ricorso all'antichità come alternativa "sacra" ai valori cristiani: «Il ricorso all'antichità nelle feste rivoluzionarie non rispecchia soltanto una nostalgia estetica, né il bisogno morale di popolare di grandi esempi una memoria che se ne è svuotata. Rappresenta anche, e soprattutto, in un mondo in cui i valori cristiani scolorano, il bisogno del sacro. una società che si istituisce deve sacralizzare il fatto stesso dell'istituzione».

45 *Le Chansonnier patriote ou Recueil de Chansons, Vaudevilles et pots pourris patriotiques par différents auteurs*, Paris, Garnéry, Libraire, Rue Serpente 17, l'an premier de la République français (1792).

46 *Le Chansonnier de la Montagne ou Recueil de Chansons, vaudevilles, pots-pourris et hymnes patriotiques par différents auteurs*, Paris, Favre, Libraire, Maison Égalité, l'an deuxième de la République française (1793).

47 *Ronde patriotique faite et chantée au bord d'un vaisseau de l'État sur l'océan Indien*, in *Le Chansonnier patriote* cit.

48 T. Rousseau, *L'abolition des privilèges dans la nuit du 4 au 5 août 1789*, in *Le Chansonnier patriote* cit.

49 J.-B. Nougaret, *Hymne sur le travail* (1796), in M. Delon - P.-É. Levayer (edd.), op. cit., p. 216-218.



Lo stesso avviene nella poesia repubblicana italiana, nella quale forte è l'insistenza sul modello offerto dalla tradizione classica, sentita come parte integrante della propria identità:

«I latini e greci eroi / l'uom ritorna ad onorar, / che con alma grande a noi / di virtù la via segnar ; // di virtù che solo annida / dove regna il patrio amor: / cui lordò la bocca infida / dei ministri dell'error»⁵⁰.

In Italia, già nel 1788, similmente a quanto avvenuto per le esequie di Voltaire, in occasione dei funerali massonici del Fratello Gaetano Filangieri, erano stati letti testi di altri Fratelli come Mario Pagano, Antonio Jerocades e Matteo Galdi che «gettavano le basi per un culto laico che troverà nuove forme ed espressioni soprattutto nel periodo repubblicano, quando forte sarà il bisogno di figure simboliche capaci di suscitare ardenti emozioni»⁵¹. Durante il triennio giacobino, poi, proprio Galdi ribadì, in ambito pubblico e non più esclusivamente massonico, l'importanza del culto laico delle grandi personalità in un articolo apparso su «Il Giornale de' Patrioti d'Italia» (26 germinale anno I – 15 aprile 1797), dal titolo *Santi antichi e moderni*, nel quale si affermava che «[La Repubblica] solamente

deve accordare i suoi riguardi, ai cittadini utili amanti del giusto e dell'onesto, che tutto soffrono ed intraprendono per il bene de' loro simili e della patria».

Una delle più riuscite incarnazioni della figura dell'uomo ideale, figlia della secolarizzazione settecentesca e dell'influsso massonico, si può trovare nella *Mascheroniana* (1802) di Vincenzo Monti, di fatto l'elogio funebre pubblico di un Fratello a un Fratello. Nella visione montiana il celebre matematico aveva saputo unire in sé tutte virtù, dall'amor di patria all'amicizia. Anche Mascheroni, quindi, come già il generico massone ideale e le sue successive personificazioni univa in sé virtù civile, sociali, morali e intellettuali:

«Le virtù che diverse la vestir mentre visse / [...] / della patria l'amor santo e perfetto / che amor di figlio e di fratello avanza / empie a mille la bocca, a dieci il petto: / l'amor di libertà, bello se stanza / ha in cor gentile l'amor di tutti / a cui dolce è il ricordo / / non del suo dritto, ma del suo dovere, / e l'altrui bene oprando al proprio è sordo: / umiltà, che fa suo l'altrui volere: / amistà, che precorre al prego e dona / e il dono asconde con un bel tacere: / poi le nove virtù che in Elicona / danno al muto pensier che aurea rima / l'ali, il color, la voce, e la persona».

50 Giunio P., *Brindisi per l'anniversario della nascita di Trasibulo D...*, in N. Storno Bolognini, *Raccolta di poesie repubblicane de' più celebri autori viventi*, Parigi, Nella Stamperia Galletti, 1800 (anno VII).

51 V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo: le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 209.



In ambito più strettamente massonico, esemplari nella definizione del Libero Muratore ideale italiano sono le poesie di Giovanni Domenico Carrara⁵² e Federico Todeschini⁵³, scritte per la commemorazione in loggia del Fratello Niccolò Corner. Carrara ritrae l'amico defunto come provvisto di tutte le virtù latomistiche: virtuoso, generoso, provvido, pieno di senno, beneficenza, gratitudine, fede, santa amistà e calma – e di contro privo dei peggiori difetti quali avarizia, orgoglio, invidia. Corner era posto come modello ideale non solo di Libero Muratore, ma anche di uomo *tout court*: egli infatti si era distinto per la sua azione a livello pubblico, soccorrendo i Cittadini e spandendo i lumi anche al di fuori della loggia. Egli si configurava, infatti, come colui che aveva rinnovato i grandi giorni della tradizione classica, come emulo di grandi romani dai Gracchi a Quinto Fabio Massimo:

«Il senno, la virtude, e seppe quinci / Ornando l'anima di sublimi doti, / da se lungi frugar l'irrequieta / Avarizia, l'orgoglio tumescente, / La scarna invidia; e le fraterne braccia / Provvido, umile, generoso, e forte / Stendendo ognora ai Cittadini oppressi, / Nuovi nomi eccheggiar fé a lor d'intorno, / E a miglior luce gli egri

lumi aprire. / In quelle piagge avventurose, ov'egli / Di nobile desio seguendo i moti, / Rivolse il piè, Beneficenza saggia, / Gratitude pura, intatta Fede, / Santa Amistà, ridente Calma in mille / E mille fogge a rifiorir fur viste, / E il misero, i sensibile, il tranquillo, / Il peregrin, candidi voti al Cielo / Porse in mirar dei Gracchi, di Petronio, / Di Minuzio, di Flaminio, e di Metello, / Di Fabio, e Delia rinnovati i giorni».

E ancora maggiore attenzione al ruolo pubblico del Libero Muratore ideale viene posta da Todeschini, che sottolinea il carattere libertario del defunto e il suo impegno politico come difensore dei diritti di tutti gli uomini:

«Ed un fratel sì generoso e forte / [...] / Partì l'alma del Giusto, e il denso velo, / Che gran Mistero all'uom cieco nasconde, / S'apre a lei, che s'innalza ardita al cielo, / E a noi s'asconde / [...] / Apre il libro Giustizia, e l'opre indaga, / Che fero illustre al Mondo il gran Massone, / E di lor rettitudine s'appaga / E a Dio l'espone / Espone a Dio, che superando ardito / I pregiudizj della turba oscura, / Egli offrì a lui con sacrosanto Rito / Un'alma pura; / Che rispettando i naturali diritti / Sacri d'ogni uom fu giammai tiranno / E che i simili suoi da mali afflitti / Tolse d'affanno».

52 Tavola composta dal F. M. Gio. Domenico Carrara per la festa Parentale celebrata nel dì 16 del 3 M dell'A. D. V. L. 5807, in occasione della morte del F. Niccolò Corner, P. R. S. 33 della R. L. Eug. Adv. O. D, in *Raccolta di vari pezzi d'Architettura presentati in diverse occasioni da alcuni membri delle Rispet. Log. La Letizia, Or. Di Venezia, 5807 (1807)*.

53 Ode del F. Federico Todeschini per la morte del F. Nicolò Cornaro, in *Raccolta di vari pezzi d'Architettura cit.*



Anche nell'oratoria i primi anni dell'Ottocento videro l'apertura della Massoneria verso l'umanità tutta e così Giandomenico Romagnosi, Grande Oratore aggiunto del Grande Oriente d'Italia, delineando la figura del Libero Muratore, sottolineò l'importanza della sua azione nell'ambito pubblico: «Il merito di un Massone [...] è soprattutto un forte aiuto alla società nel tempo di pace, deve essere un magistrato, un cittadino, deve essere un eroe della pace. La sua gloria è quella di una serie di azioni per la specie umana, per la razza umana. Il Massone deve garantire la felicità de la razza umana e il suo progresso intellettuale, morale e politico».⁵⁴

In altro discorso di Romagnosi, pronunciato presso la Loggia Gioseffina di Milano il 6 agosto 1807, si può trovare un ancora più articolato ritratto del «Vero Massone», un uomo chiamato soprattutto a giovare agli altri, a battersi per la pace, per la virtù e per la felicità dell'umanità:

«Un Massone che non sia un Eroe non è un vero Massone. Il distintivo dell'eroe, contemplato nella parte sua morale, consiste in un vigor d'anima straordinario rivolto a tentare, e ad eseguire grandi azioni a pro de' suoi simili [...] specialmente risiede in un forte entusiasmo di giovar loro

e alle Società [...] Il vero Massone appartiene agli eroi della pace. La sua gloria è quella d'una serie di azioni gagliarde ed utili alla specie umana. Il Massone è chiamato a procurare la felicità della specie umana, promuovendo ed accelerando il perfezionamento intellettuale, morale e politico della medesima. [...] Se la lotta fra l'ignoranza e la scienza, fra la superstizione e la religione dell'uomo d'onore, fra la virtù e il vizio ricerca una lega fraterna e fiduciale cogli altri Massoni, egli è dunque manifesto che, oltre alle virtù comuni ed assolute proprie dell'uomo sociale, si esigono delle virtù relative, e dirò così di corpo, vevoli a tessere, e ad afferrare i vincoli più gagliardi di una piena e sicura amicizia [...] Il coraggio dell'uomo morale è la base di tutte le grandi virtù. La virtù si ravviva e rinforza colle vittorie riportate sopra le basse passioni»⁵⁵.

Non si discostano sostanzialmente da questo modello, teso a sottolineare il merito pubblico e universale del Buon Massone, anche i testi scritti da Vincenzo Monti per la cerimonia funebre del Fratello Roise⁵⁶, morte da eroe a Eylau e celebrato come massimo esempio di virtù guerriera:

«Oh delle forti imprese / Genio custode! Lo stil prendi e scrivi / De' prodi il

54 Il discorso di Romagnosi si può leggere in A. Mola, *Les loges de l'Italie occidentale de la veille de la Révolution à la constitution du Grand Orient d'Italie*, in *Colloque international d'histoire maçonnique - Franc-Maçonnerie et Révolution dans le Bassin méditerranéen*, 20 maj 1989, Marseille, Iderem en Provence, 1989, p. 114.

55 Il discorso di Romagnosi si può leggere in A. Luzio, *La massoneria e il Risorgimento italiano*, Bologna, Zanichelli, 1925, vol. I, pp. 82-84.

56 Ode, in *Feste Funebre Eseguita della R. L. Reale Augusta all'O. di Milano pel F. Roise 1 maggio 1807*.



nome, che sul sacro letto / D'onor morte
distese: / Scrivi li cento che trafitti, in rivi
/ D'ostil sangue calcar di mille il petto, / Né
ardir porge lo Stretto. / E tu pur cadi tra'
famosi, o figlio / Dell'Insubre Oriente, e te
caduto / Pianse il mistico Sol, pianse ogni
ciglio, / E del gran Tempio il lavorio fu
muto. // Ma de' tuoi fati altera / Già vien la
Gloria, che il fraterno pianto / Terge: al-
l'AUGUSTE Canopee Colonne / Già torna la
primiera / Luce, e in lieto si cangia arcano
canto / L'inno lugubre della tua Sionne. /
Godi, o fratel. Le donne / Del sacro Elicon
veglian la cura / Del lauro asperso del tuo
sangue; e vive / Eterno il lauro, che l'eterna
e pura / Onda educò delle Castalie rive».

Nel medesimo *pamphlet* è contenuta
anche un'interessante *Catena* anonima, una
breve poesia, semplice e ritmata, che
elenca i pregi del Libero Muratore, a par-
tire dal binomio amistà e coraggio:

«Questo segnal ricorda / Che l'amistà
s'accorda / A intrepido coraggio / Nel
Franco Murator. // [...] // Questo, all'uman
che geme / Senza soccorso, e speme / È di

pietade il mistico / Segno consolator. //
[...] // Discordia rea, flagello / D'ogni so-
ciale anello / Fuggi da queste soglie / Ri-
spettane l'onor».

Venendo ora all'ultima tappa di questo
viaggio nella definizione del Libero Mura-
tore e uomo ideale, è necessario sottoli-
neare alcuni caratteri della Massoneria
nell'età napoleonica: Bonaparte ne intra-
vide da subito le potenzialità come utile
strumento per la diffusione della nuove
idee e pertanto per la ricerca del consenso.
Decise pertanto di proteggerla e farla fio-
rire sia in Francia⁵⁷, sia in tutti i paesi suc-
cessivamente conquistati, non da ultima
l'Italia, che, proprio per suo volere, vide la
nascita del Grande Oriente nel 1805⁵⁸.

I Fratelli francesi gli tributano numero-
sissimi omaggi, riconoscendo in lui un pro-
tettore della loro istituzione e in senso più
lato dell'umanità tutta. Nel ritratto della
poesia massonica Napoleone era innanzi-
tutto un portatore di ordine e pace, colui
che aveva posto fine al caos rivoluzionario.
Ad essere celebrate dunque non erano

57 Nel 1804 Giuseppe Bonaparte fu creato Gran Maestro del Grande Oriente di Francia, egli delegò tuttavia i poteri al Gran Maestro aggiunto Jean-Jacques Régis de Cambacérès, arcicancelliere dell'Impero e giurista, tra i principali redattori del Codice Civile; per descrivere la situazione della Massoneria in questo periodo si può citare il giudizio di Roger Dachez, che scrive di «*chaînes dorées de la maçonnerie imperiale*» (R. Dachez, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 80).

58 Z. Ciuffoletti, *La Massoneria napoleonica in Italia*, in *La Massoneria. La storia* cit., p. 125: «Una massoneria legata al nuovo assetto politico poteva essere anche fuori dalla Francia nelle terre direttamente annesse o nei regni dipendenti dai napoleonici, un utile mezzo di fusione fra funzionari e generali francesi e notabilato locale, che inevitabilmente doveva essere coinvolto e assimilato nei nuovi organismi politici imposti dall'alto e governati di fatto da Parigi».



tanto le sue virtù guerriere⁵⁹, quanto i suoi atti di governo civile, insomma il suo essere un “eroe legislatore” e un “amico della pace”:

«Héros législateur [...] à l'Europe il donna la paix, / les siècles étonnés l'admirent à l'envie; / par victoires et par bienfaits, / ils aiment à compter chaque jour de sa vie. / [...] / Il n'a que les talens, les vertus, le génie, / qui font oublier les fléaux / des révolutions et de la tyrannie»⁶⁰.

«Ah! Pour couronner cette fête / buvons à ce jeune guerrier / dont les lauriers ceignent la tête / dont la main porte l'oli-

vier. / Le titre de Maçon, peut-être, / ne l'unit pas avec nous [...] mais / qui mériterait mieux de l'être / qu'un vainqueur ami de la Paix»⁶¹.

«Le grand protecteur des Maçons, / en ce jour fonda sa puissance, / et c'est à lui que nous devons / notre gloire et notre existence. / [...] / Bonaparte prit aussitôt / le gouvernail de cet empire, / l'ordre renaquit, et bientôt / la raison chassa le délire»⁶².

Napoleone, poi, per le sue virtù e i suoi meriti era considerato l'uomo più degno di portare il titolo di Libero Muratore:

59 I suoi generali vengono celebrati sì come guerrieri, ma perché magnanimi e clementi, v. *Épître dédicatoire au Premier consul* in F. Abraham, *Le miroir* cit: «Cependant des guerriers, les fleurons de la gloire / qui suivirent tes pas aux champs de la victoire / de la Maçonnerie ont cherché le flambeau / Hédouville, Decaen, Macdonald et Moreau / et tant d'autres guerriers bienfaisants magnanimes / qui de cet art sacré chérissent les maximes / sont autant de Thémis qui peuvent assurer / que chez nous, il n'est rien qu'on ne doive admirer. / Toi des tous les Français la gloire et l'espérance, / sur mes faibles écrits daigne jeter les yeux; / aime les Francs-Maçons et tu combles mes vœux».

60 *Vers à Bonaparte, premier Consul de la République française* par le T.C.F. Daiche, ancien Jure-consulte, membre de la R.L. de Saint-Jean d'Ecosse des Elèves de Minerve, O. de Paris, in F. Abraham, *Le miroir de la vérité dédié à tous les Maçons*, Paris, Imprimerie de Desveux-Devergne, 5800-5802 (1800-1802), III, p. 227.

61 *Chanson par le T.C.F. Jacques François La Pitre*, in *Planches, discours et cantiques à l'occasion de la Célébration de la Fête de la Paix, qui a eu lieu au G.O. De France, le 10^e jour du 2^e mois de l'an de la V.L. 5801, ère vulgaire, le 20 Germinal an IX*, Paris, De l'imprimerie du Fr. Desveux, An IX de la République (1801).

62 *Le Dix-Huit Brumaire an VIII, célébré dans un repas maçonnique, le 24 frimaire an XIV* (15 dicembre 1805), in *Code récréatif des Francs-Maçons, Poésies, Cantiques et Discours à leur usage*, par le F. Grenier, orateur de la R.L. De l'Age d'Or, Paris, Caillot, 1807, p. 65; nella stessa raccolta si trovano anche altri due testi dedicati a Napoleone e uno a Cambacérès: *Couplets en l'honneur des victoires du Grand Napoléon, chantés par le Vénérable de la R. L. de l'Age d'Or, le jour du banquet de la Saint-Jean d'hiver, 10 février 1806*; *Compliment adressé au T.Ill. et T.R.F. Cambacérès, premier G.M adjoint, présidant les travaux du G.O. de France le 23 juin 1806, veille de la Saint-Jean, fête de l'ordre*; *Couplets chantés au banquet tenu par la R.L. de l'Age d'Or, le 10 novembre 1806, pour célébrer les victoires remportés par l'Empereur Napoléon*.



«Honneur à toi dont la vaillance / sut nous procurer cette paix / accepte la reconnaissance / de tous les Francs-Maçons françaises / Bonaparte, ô puissante génie / O, héros que nous chérissons / vous toujours pour notre patrie / c'est là le vœu des Francs-Maçons. // Si notre éclatante lumière / Ne brilla jamais à tes yeux / Tu n'en es pas moins notre frère / la Lumière te vient des Cieux / que dans la Franc-maçonnerie / Héros, tu te comptes ou non / avec tes vertus, ton génie / Tu peux passer pour Franc-Maçon»⁶³.

Napoleone assumeva persino i caratteri propri della divinità: "immortale" e "santo", vera "immagine degli dei sulla terra". Le basi per il culto della personalità erano ormai definitivamente e saldamente poste:

«Dans ce mystérieux Temple / donnons un nouvel exemple; / plaçons près Salomon / l'immortel Napoléon, / rendons lui de purs hommages; / soyons ses adorateurs; / en tous lieux, dans tous âges, / il doit régner sur les cœurs»⁶⁴.

«L'empire était une loge / où retentissait l'éloge / du Grand Saint-Napoléon. // Princes et rois dans son temple / furent avec pompe admis / d'autres fuyant cet exemples / ont perdu tous leurs outils. / Le bourdon du Canon / dans cette loge innombrable / proclame pour Vénérable / le Grand Saint-Napoléon»⁶⁵.

«D'un héros, dans ce sanctuaire, / chacun respecte le pouvoir. / Image des dieux sur la terre, / suivre ses lois est un devoir: / mais l'auguste chef de la France, / pour obtenir l'obéissance, / à la force n'a pas recours; / dès qu'il parle, il faut qu'on se rende: / quand c'est l'honneur qui lui commande, / le Français obéit toujours»⁶⁶.

Gli stessi motivi si ritrovano nella coeva produzione italiana. L'immagine certo più forte, anche per il suo alto valore poetico, che va ben al di là di quello di molti dei componimenti qui ricordati, è quella del «Liberatore», resa immortale da Ugo Foscolo, che cantò con toni entusiastici il giovane generale, in quello che è uno dei primi casi italiani di una sua identificazione con l'immagine dell'Eroe⁶⁷.

63 *Cantique par le T.C.F. Isidore Rizaucourt, orateur de la R. L. Les Elèves de la Nature, in Planches, discours cit.*

64 *Cantique pour la Fête de la Paix par le F. Museaux, 1806 o 1807, P. Guillaume, Huit chansons maçonniques (XIX^e siècle) de la Loge la Sincérité à l'Orient de Reims, «Chroniques d'histoire maçonnique – Recueil des Actes 1978-79», 1980.*

65 La poesia scritta da Auguste Mame e recitata alla ripresa dei lavori della Loggia *Napoléon de la Gloire* (un tempo *Saint-Louis de la Gloire*) si trova in P. Chevallier, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, Paris, Fayard, 1974, II, p. 89.

66 *Ode sur les Vertus Maçonniques par le T.C.F. Mermet, in C. Porset, Commentaire cit., p. 373; l'ode fu scritta per il concorso bandito dalla Loggia des Neuf Sœurs nel 1807.*

67 B. Bongiovanni – L. Guerci (ed.), *L'albero della Rivoluzione: le interpretazioni della rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989, p. 201.



Con il consolidarsi del dominio francese in Italia e la conseguente ascesa personale di Napoleone, il culto del generale, divenuto console e presto imperatore, divenne di prammatica e così troviamo un florilegi di testi a lui dedicati, i più notevoli tra i quali sono raccolti nelle *summae* della poesia repubblicana italiana, vale a dire la *Raccolta*⁶⁸ di Storno Bolognini e il *Parnasso Democratico* di Giuseppe Bernasconi⁶⁹. Antologie, entrambe, che videro una massiccia partecipazione da parte di poeti liberi muratori⁷⁰: Vincenzo Monti, Ugo Foscolo, Giovanni Pindemonte, Lorenzo Mascheroni, Vincenzo Lancetti, Antonio Buttura, Francesco Saverio Salfi, Adelmo Fugazza, Antonio Gasparinetti, Giulio Ceroni, Francesco Gianni, Giovanni Fantoni, Francesco

Zacchiroli, Flaminio Massa⁷¹ e Giuseppe Bernasconi⁷².

Nella *Raccolta* diversi sono i pezzi di poesia encomiastica esplicitamente dedicati a Napoleone, come l'*Inno cantato nel Teatro della Scala in Milano, per la festa del 21 gennaio, il 2 piovoso anno VII Repubblicano* di Vincenzo Monti, *La Vendetta* di Francesco Gianni, *La Speranza* di Luigi Lamberti, *Bonaparte in Egitto* di Antonio Buttura. Nel *Parnasso* ritornano molti dei testi antologizzati nella *Raccolta* e si aggiungono *Bonaparte liberatore* di Foscolo, *In lode del pacificatore d'Europa* di Adelelmo Fugazza. In generale comunque la figura di Bonaparte giganteggia in tutti i testi e domina da vero protagonista entrambe le raccolte.

Tra i tanti esempi, dunque, si può qui ri-

68 N. Storno Bolognini, *Raccolta di poesie repubblicane de' più celebri autori viventi*, Parigi, Nella Stamperia Galletti, anno VII (1800).

69 *Parnasso Democratico ossia raccolta di poesie repubblicane de' più celebri autori viventi*, a c. di Giuseppe Bernasconi, Bologna [ma Milano?], 1801 [?]; v. G. Delogu, *Il Parnasso Democratico di Bernasconi e la Raccolta di Storno Bolognini: tra influsso francese e magistero pariniano*, «Il Confronto letterario», n. 57, 2012, pp. 53-71; G. Lavezzi, *Dalla parte dei poeti: da Metastasio a Montale*, Firenze, Società Editrice Fiorentina, 2008, pp. 63-81.

70 Per un dettagliato elenco dei liberi muratori celebri del Settecento v. R. Soriga, *Il primo grande Oriente d'Italia*, Pavia, Tip. succ. f.lli Fusi, 1917 e Id., *Settecento massonizzante e massonismo napoleonico nel primo Risorgimento italiano*, Pavia, Tip. Cooperativa, 1920. I dati sui liberi muratori in Italia nel XVIII secolo sono estremamente frammentari, riguardo all'affiliazione di molti dei personaggi citati si hanno documenti solo a partire dai primi anni dell'Ottocento.

71 C. Del Vento, *Un allievo della rivoluzione. Ugo Foscolo dal «noviziato letterario» al «nuovo classicismo»: 1795-1806*, Bologna, Clueb, 2003, p. 137: attribuisce la canzone *La pace*, anonima, a Flaminio Massa.

72 C. Del Vento, op. cit., p. 128, nota 49: «egli era strettamente legato a Vincenzo Lancetti da vincoli di tipo massonico [...] testimoniati dalle lettere conservate nel carteggio dello scrittore cremonese». Le lettere sono conservate in parte a Cremona (Cr. BS Lancetti Aa 8.2) e in parte a Parigi (BNF Custodi 1547, cc. 426-8).



cordare l'*Inno cantato alla Scala in Milano* di Monti, una vera apoteosi di Bonaparte, contrapposto a Luigi XVI, emblema negativo del tiranno:

«Il tiranno è caduto [...] il vile Capeto / lo spergiuro che il cielo stancò. / Re spergiuro [...] / Re insolente, re stolto, re crudo / [...] Oh soave dell'alme sospiro, / Libertà che del cielo sei figlia, / fin del Nilo le sponde sentiro / di tua luce la dolce virtù. / Di tua luce ancor essa s'infoca / stanca l'Asia di ceppi, ed invoca / Bonaparte, il maggior de' mortali, / che geloso fa Giove lassù. / Bonaparte ha nel cielo i rivali / perché averli non puote quaggiù».

Certamente però la più efficace raffigurazione poetica di Bonaparte come uomo di pace e ordine è la dedica premessa da Lorenzo Mascheroni alla sua opera maggiore, *La Geometria del Compasso* (1802). Nei pochi versi che aprono il suo maggiore trattato geometrico Mascheroni fonde mirabilmente temi latomistici e tradizionali, per culminare nell'identificazione di Napoleone con il «Geometra Maestro»:

«Io pur ti vidi coll'invitta mano, / Che parte i regni, e a Vienna intima pace, /

Meco divider con attento guardo / Il curvo giro del fedel compasso. / E te pur vidi aprir le arcane cifre / D'ardui problemi col valor d'antico / Geometra Maestro»⁷³.

Naturalmente anche in ambito strettamente massonico, soprattutto a seguito della fondazione del Grande Oriente d'Italia, avvenuta a Milano nel 1805 per volere dello stesso Napoleone⁷⁴, non si lesinarono elogi all'Imperatore. Fiorivano le lodi e in parallelo - altro segno evidente di radicamenti del culto napoleonico - molte logge venivano ribattezzate e dedicate a Bonaparte e ai suoi famigliari⁷⁵: *Les amis di Napoléon le Grand* ad Alessandria, *Saint-Napoléon* e *Vrais amis de Napoléon* a Genova, *Saint-Napoléon* a Livorno, *Elisa* e *Napoléon* a Firenze, *Joseph de la Concorde* e *Constellation Napoléon* a Napoli, *Maria Luisa* a Roma.

I temi e i toni sono i medesimi della tradizione "profana": Napoleone, uomo di pace e ordine, ha ristabilito l'armonia in terra, saggio e giusto, è praticamente una divinità e non ha eguali in terra:

«che i travagli vostri / Sieno guidati ad acquistar la Scienza, / Che di Natura pene-

73 L. Mascheroni, *La Geometria del Compasso*, Bergamo, Moretti&Vitali, 2000.

74 G. Giarrizzo, *La massoneria lombarda dalle origini al periodo napoleonico*, in *La Storia d'Italia Einaudi- La Massoneria*, Torino, Einaudi, 2006, p. 384: «Il Grande Oriente d'Italia è figlio [...] dell'Europa francese»; F. Conti, op. cit., p. 34: «Napoleone la [la Massoneria] utilizzò come strumento di governo e nelle terre cadute sotto il suo dominio favorì la diffusione delle logge, che si riempirono di militari, di burocrati e di funzionari del regime». Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia fu Eugenio Beauharnais, suo rappresentante fu Pietro Moscati.

75 Z. Ciuffoletti, op. cit., pp. 126-7.



tra gli Arcani. / Or che nume propizio, l'Immortale / NAPOLEONE i suoi favori augusti / Largo diffonde, i saggi cenni a gara / Seguiam concordi»⁷⁶.

«Ma dei Franche e degli'Itali al Trono / Serba i germi del Massimo Duce / Fin che splenda l'immensa tua luce [...] / Che le sorti del mondo terrà / Quei che in terra pareggio non ha»⁷⁷.

Gli stessi concetti si trovano espressi ne *I mali dell'Intolleranza* di Federico Todeschini (1807), che per la sua efficacia sintetica può essere presa a conclusione del nostro discorso. In tono vibrante e deciso l'autore infatti riassume tutte le caratteristiche dell'uomo ideale, polarizzandole di fatto su due punti, il «saper», proprio del filosofo e del massone, e la «possa», prerogativa del monarca e del guerrier. Napoleone, solo tra i mortali, ha saputo riunire in sé al massimo grado le due forze che governano il mondo e dunque lui solo ha saputo porre un confine alle stragi, ergendosi a modello certo inimitabile, ma al quale tuttavia aspirare:

«Ma il supremo del Mondo Architetto / Alle stragi prefisse un confin, / E ministro al grand'uopo fu eletto / Un Monarca che in mano ha il destin; / Un Monarca sublime Massone / Gran Filosofo, e sommo guerrier, / Che a sua voglia del mondo dispone,

/ Ch'è un prodigio di possa, e saper»⁷⁸.

Concludendo è doveroso sottolineare come nell'arco del Settecento anche la poesia, con la rappresentazione da un lato degli uomini illustri, dall'altro di generici modelli ideali a cui tendere, cerchi di dare una risposta all'esigenza di un nuovo universo laico di valori. Caduti i riferimenti alla tradizione religiosa si era infatti reso necessario proporre nuovi *exempla*, che assommasero le nuove virtù laiche e civiche e fossero al contempo campioni e difensori dei Lumi.

Un ruolo di particolare importanza è giocato dalla Libera Muratoria, che propone un nuovo modello di uomo, alternativo a quello cristiano, sintesi perfetta di istinto e ragione, piacere e saggezza, ricerca della verità e della virtù. Il Libero Muratore ideale, che si incarna poi in grandi figure coeve, è alla base dell'uomo ideale rivoluzionario.

Nel periodo rivoluzionario francese e nel triennio giacobino italiano, con la collaborazione attiva e fattiva di molti intellettuali di impronta latomistica, questo processo ha il suo naturale esito e sfocia in un vero e proprio culto alternativo, pensato per unire e ispirare il popolo: così si stabilisce la venerazione dei «santi

76 Tavola composta dal F. M. Gio. Domenico Carrara per la festa Parentale celebrata nel dì 16 del 3 M dell'A. D. V. L. 5807, in occasione della morte del F. Niccolò Corner, P. R. S. 33 della R. L. Eug. Adv. O. D., in *Raccolta di vari pezzi d'Architettura* cit.

77 D. Valeriani, *Inno mistico "Al Sole"*, edito in Varese il 15 agosto 1813, festeggiandosi il giorno onomastico di S. M. Napoleone il Grande Imperatore dei Francesi e Re d'Italia.

78 F. Todeschini, *I mali dell'Intolleranza*, in *Raccolta di vari pezzi d'Architettura* cit.

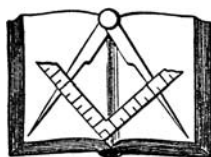


laici”, dai *philosophes*, ai martiri della rivoluzione, ai grandi dell’antichità classica.

Con la presa di potere di Napoleone, infine, gli stilemi usati in precedenza si applicano sapientemente per costruire un

saldo consenso intorno questa nuova figura di sovrano, che, presentato come crogiuolo di tutte le virtù, si configura come vero campione della sua epoca e diviene un oggetto di culto già in vita.





Segnalazioni editoriali

MARCO NOVARINO

Progresso e Tradizione Libero Muratoria. Storia del Rito Simbolico Italiano (1859-1925)

Angelo Pontecorboli Editore, Firenze, 2009, pp. 330, € 22,00

Il Rito Simbolico Italiano può essere considerato all'interno del complesso panorama liberomuratorio italiano, utilizzando un'immagine dicotomica, il portatore di una massoneria "tradizionalista-progressista", capace tuttavia di non porre in discussione la propria appartenenza al Grande Oriente d'Italia.

Analizzando la sua storia dal 1859 al 1925 emerge che non fu un corpo separato all'interno della massoneria "giustiniana", una frazione invidiosa dello strapotere del Rito Scozzese Antico e Accettato, ma una componente orgogliosa dei suoi principi, del suo essere fedele alla tradizione massonica così come era stata codificata agli albori della massoneria speculativa.

Una componente della massoneria italiana non soltanto fermamente convinta della necessità di considerare concluso il percorso iniziatico con il grado di Maestro, escludendo quindi gradi di perfezionamento superiori, ma altresì certa che la tradizione non si ponesse in antitesi con il progresso, e che i principi di libertà, tolleranza e fratellanza - posti alla base del pensiero massonico - non potessero essere disgiunti dal progresso scientifico per non correre il pericolo di dare vita a un'umanità sì perfetta, ma priva di valori etici e sostanzialmente alienata da se stessa.



3/2013

HIRAM



CARLO FRANCOVICH

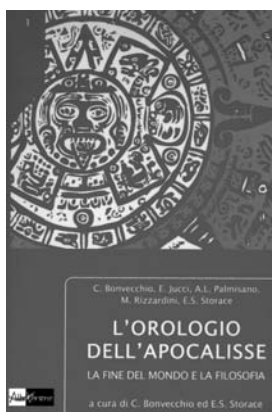
Storia della Massoneria in Italia. I Liberi Muratori italiani dalle origini alla Rivoluzione francese

Edizioni Ghibli, Milano, 2013, pp. 517, € 28,00

In questa grande prova di ricerca storica, Carlo Francovich ha ricostruito sistematicamente l'azione svolta dalle varie "obbedienze" massoniche negli Stati divisi dell'Italia. Ne ha definito le caratteristiche ideologiche con ampi riferimenti al movimento massonico negli altri Paesi europei, seguen-
done lo sviluppo dalla prima origine fino allo scoppio della Rivoluzione francese, allorché le logge si trasformano in "club". Dopo il Termidoro rinasceranno e avranno nuova

vita, ma con altre caratteristiche e altre ispirazioni.

L'opera di Francovich ha avuto il merito di tracciare per la prima volta, in maniera organica, una genesi della Massoneria italiana che tiene conto del ruolo storico e civile giocato da una rete di associazioni che avrà un determinante ruolo nel successivo Risorgimento e nella costruzione del nuovo Stato unitario.



C. BONVECCHIO, E. JUCCI, A.L. PALMISANO, M. RIZZARDINI, E.S. STORACE
L'orologio dell'Apocalisse. La fine del mondo e la filosofia.

Edizioni Albo Versorio, Milano, 2012, pp. 266, € 14,90

Nel dicembre del 2012, secondo una antica profezia Maya, l'umanità non potrà scampare alla fine del mondo: l'Apocalisse. Come già avvenuto per la fine del secolo passato, la notizia genera - nei più ingenui - sconcerto, paura, perplessità e incredulità. Ma nei più avveduti stimola l'interesse per ciò che significa - e ha significato nei secoli, se non nei millenni - l'Apocalisse: un termine carico di fascino e di ambiguità. Ma anche ricco di suggestioni simboliche, di ansie concrete e di

inconfessate speranze da parte di una Umanità che, da sempre, ha sognato un rinnovamento radicale, un mondo nuovo più giusto, più felice, più fraterno, più umano. Ne discutono intellettuali di varia esperienza e formazione, ciascuno avanzando interpretazioni, dubbi, prospettive e convinzioni. Al lettore spetterà di aggiungervi le sue, in un dialogo ideale in cui ciascuno ha, sicuramente, qualcosa da dire.



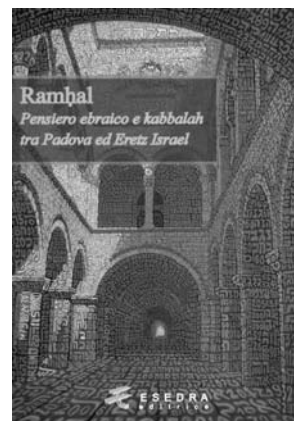
SEGNALAZIONI EDITORIALI

RAMḤAL*Pensiero ebraico e kabbalah tra Padova ed Eretz Israel*

Esedra Editrice, Padova, 2010, pp. 288, € 28,00

Ramḥal è l'acronimo di Rabbi Mošeh Ḥayyim Luzzatto (Padova 1707 - Acco 1746/47), poeta, filosofo e autore di componimenti morali. La sua vita è legata alle vicende del circolo di studi cabbalistici che egli guidò in età giovanile a Padova e che lo portò a doversi confrontare con l'accusa di eresia. Ramḥal sostenne di aver udito la voce misteriosa di un *maggid*, un'entità divina rivelatrice di segreti celesti, che sarebbe divenuta la principale fonte di sapere che l'avrebbe guidato nel corso degli anni a produrre numerose opere di *qabbalah* successivamente messe all'indice dalle principali autorità rabbiniche europee.

Le opere e il pensiero di Ramḥal divennero un punto di riferimento sicuro da cui i filoni culturali dell'ebraismo moderno e contemporaneo trassero gli elementi che più si avvicinavano alle singole sensibilità e modi di intendere l'ebraismo; a modo suo egli fu un precursore di una visione pluralistica del mondo ebraico uscito dalla crisi dell'età moderna. Gli studi raccolti in questo volume offrono per la prima volta al lettore italiano un panorama critico completo dell'opera di Luzzatto.

**RAFAEL SABATINI***Torquemada e l'inquisizione spagnola*

Res Gestae, Milano, 2012, € 18,00

Per i suoi tratti gotici e grandguignoleschi, la leggenda nera del vero "Grande Inquisitore", Torquemada, non ha mai cessato di affascinare. Studiare la figura di Torquemada significa studiare l'Inquisizione; e Rafael Sabatini si rifà ai primi tempi del cristianesimo per seguire il sorgere e lo svilupparsi di quel tremendo tribunale e dei processi che ebbero luogo sotto la sua direzione, modello di tutti i processi inquisitoriali futuri. In questo testo, di fondamentale importanza per gli studi sull'Inquisizione, viene dunque mantenuto intatto il mito sinistro e inquietante di Torquemada, fornendo allo stesso tempo al lettore una ricca documentazione riguardante l'Inquisizione spagnola, tra le più efferate e spietate macchine di repressione della storia europea.





PAOLO LUCARELLI

Scritti alchemici e massonici di un grande alchimista del nostro tempo

A cura di Gratianus

Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 450, € 28,00

Finalmente i numerosi scritti di Paolo Lucarelli, il più importante alchimista italiano dei nostri tempi, finora sparsi fra le riviste dedicate all'alchimia e alla massoneria e gli atti dei convegni, o apparsi sotto forma di prefazione a vari testi, sono stati riuniti in un unico volume. Gli studiosi che si occupano di ermetismo, alchimia o massoneria, ma anche i semplici curiosi,

hanno così la possibilità di conoscere l'opera di questo autore e l'evoluzione del suo pensiero nel tempo. Per la prima volta sono stati tradotti i saggi scritti in francese fra il 1978 e il 1980 per due riviste ormai scomparse e ora pressoché introvabili, *La Poudre des Philosophes* e *La Tourbe des Philosophes*. Vengono inoltre pubblicate alcune relazioni tenute da Lucarelli in occasione di convegni dedicati all'alchimia e alla massoneria, e i saggi scritti per la rivista storica del Grande Oriente d'Italia, *Hiram*, dal 1985 al 2000; vengono riproposti tutti gli scritti di argomento alchemico apparsi tra il 1986 e il 1990 sulla rivista *Abstracta*, e raccolte le introduzioni scritte per vari libri. Vengono infine proposti, riuniti sotto forma di dialogo, gli interventi che Lucarelli fece sul forum della R.L. Montesion tra il 2003 e i primi sei mesi del 2005.



GIANCARLO ELIA VALORI

Finis Mundi. Le Società dello Spirito e il futuro della civiltà occidentale.

Introduzione di Gianni Tibaldi

Excelsior 1881, Milano, 2013, pp. 343, € 24,50

L'Occidente ha creduto che la tecnica potesse garantire una potenza globale e ha dimenticato che nella storia non esiste una società capace di sopravvivere negando sistematicamente lo spirito e contrapponendovi il consumo e quella forma di etica legalistica che produce norme per far fronte all'assenza di valori profondi. Per questo Giancarlo Elia Va-

lori auspica la creazione di un "laboratorio", che allude allegoricamente alle officine artigiane del Medioevo o alle botteghe d'arte rinascimentali. Un "luogo del lavoro" dove l'energia del mondo si fa "cosa", dove si riproduce il momento in cui sono nate le stelle, a testimonianza che individuo e universo sono distinti soltanto nel nome.



SEGNALAZIONI EDITORIALI

HENRY CORBIN*Nell'Islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici.**1. Lo Shī'ismo duodecimano.*

A cura di Roberto Revello. Prefazione di Claudio Bonvecchio.

Mimesis Edizioni, Milano-Udine, 2012, pp. 396, € 26,00



All'interno dell'Islam, l'Iran, con i suoi poeti, cantori, mistici e pensatori, ha costituito fin dall'origine un universo del tutto particolare. Rappresenta una spiritualità profonda e una vocazione specifica che ha inizio prima dell'affermazione della religione del Profeta e va ricercata, prima di tutto, nelle radici mazdee. È portatore di un messaggio il cui significato nei secoli non è mai venuto meno e dialoga con gli spirituali di ogni tradizione, orientali e occidentali.

Nell'Islam iranico, ancora mai edito in Italia, è il risultato di più di vent'anni di ricerche, una vera e propria *summa*. Non si rivolge ai soli specialisti perché, impareggiabile traduttore, filologo e storico, Henry Corbin è convinto tuttavia che non possano essere i meri dati eruditi a svelare il significato di una civiltà spirituale. Per lui è fondamentale che il fatto religioso sia lasciato mostrarsi secondo un metodo fenomenologico e la sua comprensione intima non sia snaturata da considerazioni che rimangono su altri livelli.

Lo Shī'ismo duodecimano è il primo di quattro volumi a sé stanti e dedicati a precisi aspetti spirituali e filosofici. Seguiranno: 2. *Sohrawārdi*, 3. *I Platonici persiani, I fedeli d'amore. Shī'ismo e sufismo* e 4. *La scuola di Isfahan, la scuola shaykita, il dodicesimo Imām*.

FABIO BACILE DI CASTIGLIONE*Vita*

Albatros, Borgomanero (NO), 2012, pp. 75, € 12,00

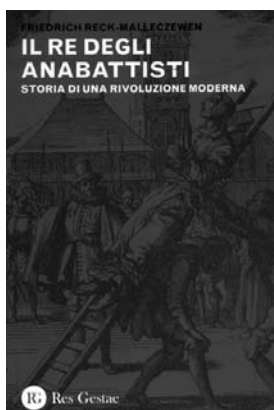


Una appassionata dichiarazione d'amore alla Bellezza, all'Arte, all'Amore in tutte le forme in cui esso può manifestarsi. Questo è *Vita*, opera prima di Fabio Bacile di Castiglione, questo è il senso profondo di ogni riga che egli ha voluto dedicare ai suoi lettori, in un continuo colloquio tra l'uno e gli altri basato non tanto su fatti quanto su pa-

3/2013
HIRAM



role, sensazioni, impressioni. Ecco allora che il giovane protagonista, innamorato del Bello e suo fine conoscitore, avverte che qualcosa gli manca, si sente incompleto. Non è più sufficiente saper leggere le cose che lo circondano, saper dialogare con la Natura, scorgerne le trame nascoste fra le cose. Quello che non ha è una donna che lo completi, una donna che come lui sappia provare empatia, che come lui possa stabilire legami, provare le sue stesse sensazioni di fronte a un quadro, una statua, un paesaggio. E quando l'uomo la incontra tutto cambia, ogni cosa va al proprio posto, come in un puzzle che improvvisamente trova la soluzione che da tempo si cercava. Il Bello, del resto, può trovarsi ovunque, può esprimersi ed eternarsi nel Bene e nel Male, essere *bianco* o *nero*, gioia o dolore.



FRIEDRICH RECK-MALLECEWEN

Il Re degli Anabattisti. Storia di una rivoluzione moderna.

Res Gestae, Milano, 2012, pp. 261, € 18,00

Una strana e pericolosa eresia conquista i cuori dietro le mura di Münster, Germania. Il Papa è l'Anticristo, il battesimo dei bambini è un obbrobrio e "un cristiano non deve possedere denaro: il suo argento, e il suo oro appartengono a ognuno" - così afferma Rothmann, uno dei più ascoltati predicatori di quella cittadina tedesca. "Secondo la profezia di Zaccaria" gli eretici di Münster - chiamati Anabattisti - hanno suddiviso la città in tre parti e hanno dato inizio alla purificazione cambiando nome alle strade; hanno anche proclamato un profeta, originario di Leida: Jan Matthys "inviato come Enoch ...". Alla sua morte succede Bockelson che diventerà presto il padrone della città, Il Re degli Anabattisti. Ma il suo regno, che durerà un anno e mezzo circa, sarà sanguinario e folle. Caratterizzata dalla comunione dei beni e delle donne e da una repressione sanguinaria contro chi mette in dubbio la parola e l'autorità del re-profeta - questa vicenda può essere considerata il primo grande esperimento di trasformazione sociale rivoluzionaria compiuto nell'Occidente. Ne è convinto Reck-Malleczewen, che in questo affascinante saggio storico tratteggia con grande capacità letteraria sconvolgimenti e orrori che hanno caratterizzato la storia rivoluzionaria di Münster e soprattutto la sua sanguinosa repressione.