



ISSN 2465-2075

NUOVO HIRAM

Democrazia e Libertà

Stefano Bisi

Massoneria, Architettura, Geometria: il Tempio dell'Umanità

Francesco Ventani

L'iniziazione massonica e l'iniziazione sciamanica

Francesco Maria Gaspare Giannelli

La complessa e indispensabile relazione tra mito e logos

Francesco Coniglione

L'Inno alla Gioia di F. Schiller

Federico Cinelli

Kosmopolis: l'«ordine» internazionale e i suoi problemi

Salvatore Zappalà

Per una musica Rituale della Comunione

Dario Scarfi e Joe Schittino

Logos e Nomos: La dialettica irrisolta tra la Parola e la Legge

Corrado Savasta

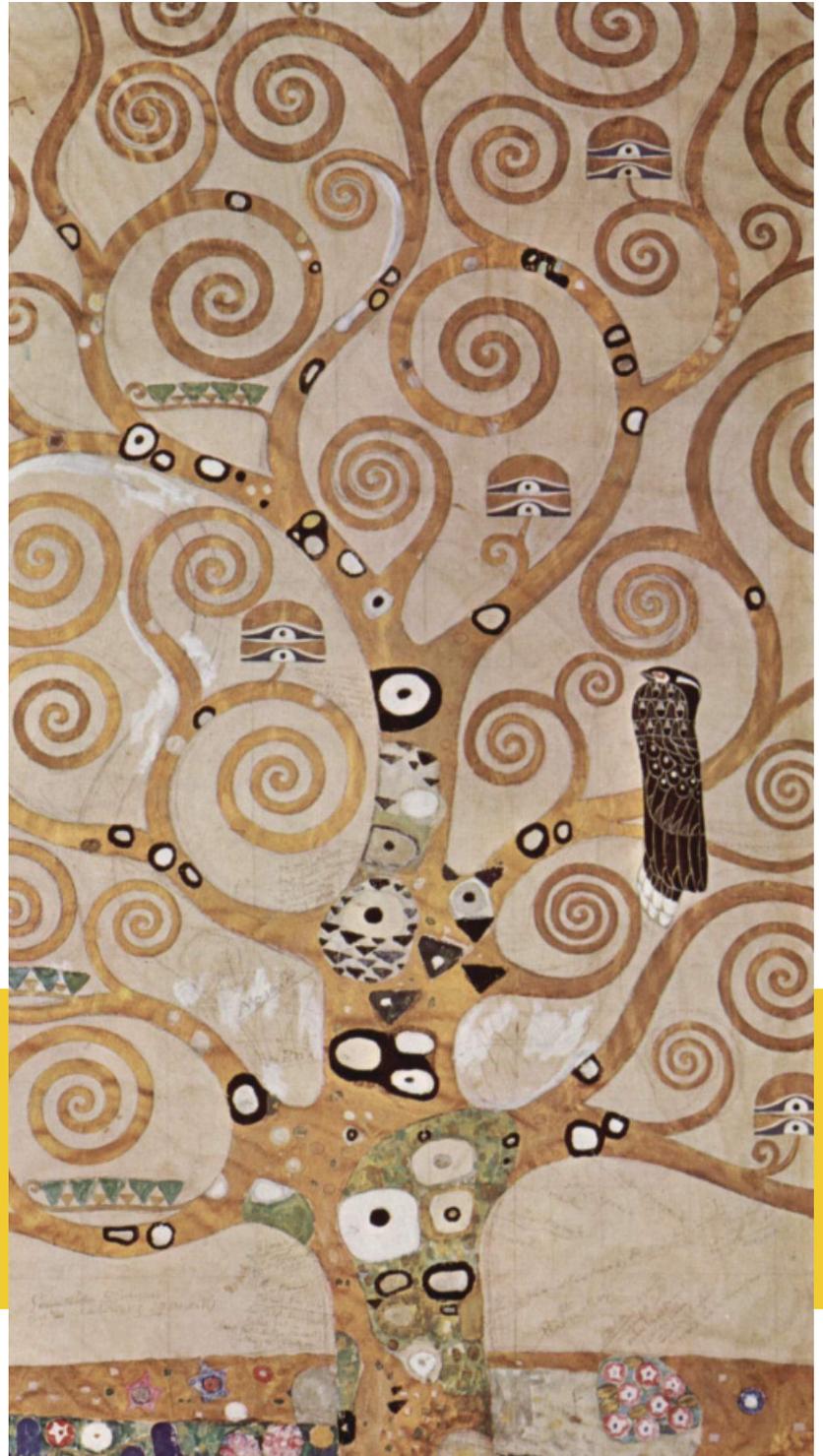
Attilio Marchetti, musicista e massone nell'America della Grande Depressione

Piergabriele Mancuso

Essere Apprendisti Libero Muratori nel terzo millennio

Claudio Bonvecchio

Recensioni (a cura di G. Galassi)



Rivista quadrimestrale del Grande Oriente d'Italia
n.3/2016

Direttore responsabile: Stefano Bisi

Redazione:

Massimo Andretta

Claudio Bonvecchio

Francesco Coniglione

Santi Fedele (coordinatore)

Gianmichele Galassi (art director)



nuovo HIRAM

ISSN 2465-2253

**Registrazione Tribunale di Roma
n. 178/2015 del 20/10/2015**

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

email: hiram@grandeoriente.it

**Editore: Grande Oriente d'Italia,
via San Pancrazio 8, 00152 Roma.
Iscrizione ROC n.26027**

**Stampa: Consorzio grafico srl - Roma
Spedizione in Abbonamento Postale**

Le opinioni degli autori, impegnano soltanto questi ultimi e non configurano, necessariamente, l'orientamento di pensiero della rivista Hiram o del Grande Oriente d'Italia. La riproduzione totale o parziale dei testi contenuti nella pubblicazione è vietata sotto qualsiasi forma, senza espressa autorizzazione scritta, secondo le norme vigenti in materia. Tutti i diritti riservati. Vietata la riproduzione anche parziale se non autorizzata. Manoscritti e illustrazioni, anche se non pubblicati, non si restituiscono.

Comitato scientifico

Guglielmo Adilardi, Corrado Balacco Gabrieli, Cristiano Bartolena, Pietro Battaglini, Pietro Francesco Bayeli, Eugenio Boccardo, Giuseppe Capruzzi, Francesco Carli Ballola, Pierluigi Cascioli, Giovanni Ceconi, Massimo Curini, Marco Cuzzi, Eugenio D'Amico, Domenico Devoti, Ernesto D'Ippolito, Bernardino Fioravanti, Virginio Paolo Gastaldi, Morris Lorenzo Ghezzi, Giovanni Greco, Gonario Guitini, Giovanni Guanti, Felice Israel, Giuseppe Lombardo, Pietro Mander, Claudio Modiano, Massimo Morigi, Gianfranco Morrone, Moreno Neri, Marco Novarino, Carlo Paredi, Claudio Pietroletti, Giovanni Puglisi, Adolfo Puxeddu, Mauro Reginato, Giancarlo Rinaldi, Carmelo Romeo, Claudio Saporetti, Alfredo Scanzani, Angelo Scavone, Angelo Scrimieri, Dario Seglie, Giancarlo Seri, Nicola Sgrò, Giuseppe Spinetti, Ferdinando Testa, Gianni Tibaldi, Enzo Volli.

Le altre riviste del Grande Oriente d'Italia

Disponibili gratuitamente online su

www.grandeoriente.it

 **MASSONICA** ISSN 2384-9312 **mente**

n.4 Sett.-Dic. 2015

Laboratorio di storia del Grande Oriente d'Italia



Rassegna quadrimestrale online

Massonicamente

Laboratorio di Storia del
Grande Oriente

Rassegna Quadrimestrale

erasmo bollettino d'informazione
www.grandeoriente.it **NOTIZIE**

**PALAZZO GIUSTINIANI
IL CUORE E IL DIRITTO**



erasmoNOTIZIE

Bollettino d'Informazione
mensile del Grande Oriente



Il Gran Maestro

Democrazia e Libertà

Carissimi Fratelli

Siamo uomini che vivono una fase delicata e complessa della Società, una realtà che appare sempre più problematica e deformatrice, in cui il concetto di Bene e di progresso dell'Umanità è sempre più sovrastato da quello che mira a distruggere la personalità umana, a rendere tutto precario e divisorio, ad allontanare invece di riunire uomini, popoli, nazioni.

Così in questo mondo opaco, privo dei brillanti colori della Pace, della Solidarietà, della Tolleranza, del dialogo, i miti tendono a sostituire i più nobili e genuini valori dello spirito, le lotte politiche ed economiche sono ispirate alla rivendicazione di particolari interessi, che non tengono conto di quelli degli

altri, e prevale su tutto la fredda e calcolata materialità che sviluppa soltanto egoismi, pregiudizi, odii e sanguinosi conflitti.

Vediamo con preoccupazione che le istituzioni dell'attuale società sono in forte ritardo sul suo stesso sviluppo civile e che necessitano di riforme serie ed adeguate per dare delle risposte concrete e benefiche agli uomini ed ai cittadini in modo da superare i problemi scaturiti dalla globalizzazione in uno scenario mondiale in continua evoluzione.

In questa travagliata vicenda umana in atto c'è anche chi, soprattutto nel nostro Paese, cosa che si ripete con ciclica vichiana memoria, pensa a creare dei mostri che non esistono, e continua a vedere la Massoneria

...i nostri ideali e la nostra azione a livello planetario sono una barriera invincibile contro chi vuole eliminare la Democrazia e la Libertà.

non come culla di ideali e valori che sono un patrimonio di Cultura e Democrazia, bensì come una Istituzione dedita ad intralazzi se non addirittura in stretta contiguità con la mafia e persino alla copertura di superboss latitanti nel Sud del Paese.

E accade pure, nonostante l'immediata disponibilità del Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia, primo fra tutti a rispondere all'invito di essere ascoltato in audizione dalla Commissione Antimafia, per parlare liberamente degli scopi e della finalità di una associazione legale e trasparente, di sentirsi richiedere sin dall'inizio dalla presidente Bindi gli elenchi degli iscritti al Goi. Un atto che, pur non essendo l'Istituzione coinvolta in inchieste giudiziarie, è risuonato come l'inizio della solita caccia alle streghe (sembra più una caccia all'uomo) e di una schedatura che, purtroppo, abbiamo già amaramente e dolorosamente conosciuto.

L'associazionismo massonico è tutelato come quello di tutte le altre realtà associative, dalla Costituzione della Repubblica e noi liberi muratori siamo cittadini come tutti gli altri e non specie da tenere sotto osservazione o peggio da mettere dietro dei fili spinati. Noi massoni, abbiamo già vissuto quei periodi neri dell'Umanità e li abbiamo combattuti con coraggio e anche pagando con il sangue il prezzo del nostro libero pensiero.

E senza timore e scheletri nell'armadio vogliamo adesso che il diritto alla privacy, alla riservatezza sia uguale a quello dei partiti

politici e di tutte le associazioni che lo stato riconosce. Non ci possono essere forzature o pregiudizi solo e sempre nei confronti dei massoni. Gli elenchi non devono essere chiesti alle libere associazioni di qualsiasi tipo se si vuole ergersi a paladini della Giustizia e dell'Uguaglianza. Noi per primi vogliamo che sia sconfitta la mafia e che vengano catturati i boss. Ma non vogliamo essere il capro espiatorio di un sistema che con la vera Massoneria non ha davvero nulla da spartire.

La forza del nostro capillare associazionismo è la forza di ogni singolo Libero Muratore che lavora per migliorare se stesso e insieme agli altri fratelli migliorare il mondo che lo circonda. È questo il vero potere che chiunque può esercitare entrando nell'Ordine. Noi siamo uomini che attraverso la Fratellanza crediamo di poter donare a tutti i talenti che ci sono stati donati. Forse restiamo e resteremo degli inguaribili utopisti sino all'ultimo giro di ruota del grande carro dell'Universo.

Ma lo faremo sempre con grande passione, coraggio e con i simboli imperituri e potenti della nostra Tradizione. È per questo che noi facciamo paura a chi come l'Isis, vuole distruggere la Civiltà e ci ha indicato fra gli obiettivi da colpire. Perché i nostri ideali e la nostra azione a livello planetario sono una barriera invalicabile contro chi vuole eliminare la Democrazia e la Libertà. Noi liberi muratori siamo tutti iscritti in un solo grande elenco: quello dei portatori di Luce per l'Umanità.

Stefano Bisi

*Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia
Palazzo Giustiniani*



Nicolas Poussin, *Pastori dell'Arcadia* (1640 circa), Louvre

Sommario

Democrazia e Libertà1
Stefano Bisi

**Massoneria, Architettura, Geometria:
il Tempio dell'Umanità**4
Francesco Ventani

**L'iniziazione massonica e
l'iniziazione sciamanica**.....12
Francesco Maria Gaspare Giannelli

**La complessa e indispensabile
relazione tra mito e logos**16
Francesco Coniglione

L'Inno alla Gioia di F. Schiller23
Federico Cinelli

**Kosmopolis: l'«ordine» internazionale
e i suoi problemi**32
Salvatore Zappalà

**Per una musica Rituale della
Comunione**38
Dario Scarfi e Joe Schittino

**Logos e Nomos: La dialettica
irrisolta tra la Parola e la Legge**.....42
Corrado Savasta

**Attilio Marchetti, musicista e
massone nell'America della Grande**

Depressione46
Piergabriele Mancuso

**Essere Apprendisti Libero Muratori
nel terzo millennio**.....56

Claudio Bonvecchio

Recensioni (a cura di G. Galassi)63

Francesco Ventani

Massoneria, Architettura, Geometria: il Tempio dell'Umanità

"L'Architettura compenetra tutta l'esistenza, e l'esistenza stessa diventa architettura" (B. Taut)

Il rischio della tautologia nell'analisi sincronica di un processo diacronico

Uno degli errori commessi spesso da molti Liberi Muratori, presi dall'entusiasmo della "caccia" ai vari simboli liberomuratori, è quello di voler cercare, e voler trovare, gli stessi ovunque ed ad ogni costo, e ciò avviene soprattutto sui documenti più ricchi di tali tracce, ovvero (chiaramente) gli edifici e le loro varie componenti. Mi spiego: per un Libero Muratore che se ne vada in giro per il mondo con gli occhi nuovi dell'iniziato, è assai piacevole, e in fin dei conti motivo di un malcelato orgoglio misto a un'impressione di immediata familiarità, scoprire una squadra o un compasso, un segno, un simbolo o una scritta legata alla Tradizione Muratoria, proprio su una facciata di una cattedrale o di un palazzo, su un cornicione, una lapide, un dipinto o un bassorilievo. Ma questo non deve indurci all'errore di significare quello che vediamo riempiendolo di ciò che assai probabilmente non ha mai contenuto; cioè non possiamo riversare su quei simboli e segni tutta la storia e la valenza che hanno assunti in tempi moderni e in particolare dopo il '700 inglese e l'Illuminismo.



Quando noi vediamo una squadra e un compasso, la mente ci porta a tutta una serie di idee, di immagini e di concetti che sono propri della Massoneria come oggi la intendiamo, che ovviamente non è la stessa di quella antica, "operativa".

Questo però non deve portarci su una strada sbagliata: la Massoneria moderna, quella nata alla fine del '600 in Inghilterra, benché legata da un cordone ombelicale mai rescisso con la muratoria antica, è comunque un qualcosa di diverso, e che per altro si è mutata continuamente nel corso dei decenni.

Va da sé quindi che non solo i simboli muratori che troviamo negli antichi edifici sono spesso stati messi lì dagli autori con un senso non esattamente massonico modernamente inteso, ma al contempo è assai poco stupefacente, o degno di chissà quale panegirico mentale, il fatto stesso di trovarceli.

In sintesi, la scoperta di tali segni, forme, archetipi nelle architetture del passato ci espone ovviamente al rischio della tautologia: cioè cercare queste tracce nelle opere architettoniche è operazione chiaramente tautologica, perché non si può che trovare il proprio patrimonio genetico, se lo si va cercare nei propri avi. Tale rischio è assai tipico di un'analisi sincronica (cioè vedere oggi un simbolo e interpretarlo, collegarlo ai suoi attuali



A sinistra la Freemasons Hall di Londra

Sopra: I giardini del George Washington Masonic National Memorial

significati) di un processo diacronico (la formazione del fenomeno Massoneria dalle origini a oggi).

A ben vedere, è sostanziale tracciare una linea di separazione tra due possibilità in questo tipo di ricerca: ovvero da una parte scoprire le tracce della Tradizione Muratoria nei monumenti del passato, con la coscienza che ne troveremo quasi certamente, ma che altrettanto certamente non potremo dar loro un significato modernamente massonico, ma limitarci a inquadrare il loro senso (certamente spesso iniziatico) ed eventuale sviluppo all'interno della storia della nostra istituzione; dall'altra limitare il campo all'influsso che la Massoneria moderna ha operato in campo architettonico, ritrovando le tracce, i simboli, le forme, gli archetipi, questa volta sì, in stretto legame con i valori e gli ideali della Libera Muratoria universale (ovvero la muratoria moderna).

A rèbour: quando la Massoneria finisce per influenzare ciò che le ha dato origine

Negli edifici antichi troviamo molto del bagaglio tipico dell'Arte Edificatoria, tutto quel substrato di saperi tecnico-iniziatici custoditi e trasmessi dalle corporazioni muratorie e dagli

architetti. Però se vogliamo invece cercare le tracce e i risultati dell'influenza massonica moderna sugli edifici e le città, dobbiamo giocoforza limitarci a prendere in considerazione le opere di quegli autori che hanno fatto parte di logge moderne (cioè dal '700 in poi) e sono stati fortemente influenzati culturalmente dal pensiero e dal metodo massonico, o che lo siano stati, se non per appartenenza, in virtù di una vicinanza di pensiero (e talvolta di un legame di amicizia) a tali ideali e valori. Da questo fecondo *cross-over* culturale è capitato che la Massoneria finisse per influenzare ciò che le aveva dato origine, cioè l'architettura.

Partiamo dalle Costituzioni di Anderson del 1723: in esse l'architettura riveste già un ruolo fondante nella mistica del mito massonico; essa è Opera del Grande Architetto, e questa discendenza divina si trasfigura nell'uomo quale "costruzione del Tempio dell'Umanità". Le Costituzioni sono evidentemente influenzate dal processo culturale che dalla trattatistica vitruviana prosegue la sua infiltrazione palladiana in Inghilterra e si conclama con Inigo Jones; esse delineano chiaramente il culmine della tradizione architettonica nell'epoca classica augustea. Ma questo non è che il primo gradino, perché in

questa proiezione idealistica dei modelli antichi, della "tradizione" dell'Arte, pian piano si avvicenderanno, o meglio conviveranno tutti gli stili, anche in una aperta dichiarazione di tolleranza e libertà universali; lo stile dei "Revival" (dal greco, all'egizio, al gotico, ecc.), dell'Eclettismo che durerà per tutto l'Ottocento, sarà espressione concreta, materiale ma anche e soprattutto ideale del mondo latomistico.

È del tutto evidente la capacità evocativa di questo genere di architettura: ci riporta alle virtù civili della democrazia greca, allo splendore della civiltà romana, alle acropoli, ai fori imperiali, verso un tempio laico dell'Umanità; il Neoclassicismo quale stile prediletto, "Architettura di Stato" dell'Illuminismo. Molte sedi massoniche sono così costruite negli anni, dal '700 e fino al '900, seguendo questa mistica evocativa (la sede attuale della Gran Loggia Unita di Inghilterra, quella del Rito Scozzese a Washington, il *George Washington Masonic Memorial* ad Alexandria).

In Francia, nel secolo dei Lumi, conosciamo con esattezza i nomi di numerosi architetti settecenteschi che appartennero alla Massoneria, come Viel, Dumont, Chalgrin, Rondelet, ma non abbiamo totale certezza invece per i tre più famosi, ovvero Boullée, Lequeu e Ledoux; tuttavia al di là della controversia ancora da dirimere, i loro ideali e le loro opere sono così in sintonia con le istanze illuministico-massoniche che se non sono stati affiliati, di certo avevano qualcosa di più di una semplice vicinanza di pensiero.

Lo spazio architettonico viene così concepito nella sua rappresentazione simbolica tipica dell'ideologia della socialità borghese ed aristocratica; un riunirsi civile che mette insieme le menti e le professioni è tipico del pensiero dei *philosophes* della seconda metà del '700. La loggia massonica è lo spazio più indicato per queste finalità, è uno spazio consacrato a creare una comunità felice, verso la realizzazione, all'esterno, del "bene e del progresso dell'Umanità".

Ricordiamo soprattutto Claude-Nicolas Ledoux (sebbene il suo nome non sia mai stato trovato tra i documenti superstiti del Grande Oriente di Francia, l'appartenenza a società iniziatiche ci è testimoniata dal racconto di un amico inglese): per lui l'architettura è luce, contrapposta indissolubilmente alle tenebre in un equilibrio dinamico di concezione cosmica.

Ma gli esempi di architettura di ispirazione massonica non mancano nemmeno in Italia: ci piace ricordare in particolare anche il senese Agostino Fantastici, in cui l'influsso massonico è ben evidente già dal linguaggio usato, eclettico certamente neoclassico. In sintesi: con l'Illuminismo, il Tempio delle Virtù massonica si affianca sempre di più al mito della Cattedrale, essi sono la rappresentazione della "Loggia ideale".

E così via, i simboli muratori si intridono di significati densi e si manifestano nei monumenti per acclarare le nuove ideologie di progresso dell'umanità.

Città invisibili e Città visibili: l'urbanistica massonica

Interessante è l'influenza massonica in campo urbanistico e nella fondazione e disegno delle città; questo legame lo si legge attraverso l'interpretazione, ormai consolidata, dell'architettura utopica dell'Illuminismo come architettura del Progresso, della nuova Socialità. Così si riflette anche in temi urbanistici, con una visione autocratica, se non "aristocratica", dove convivono talvolta istanze socialiste ed un autoritarismo quasi *ancien régime*, una ricerca di un Ordine Superiore che esprima una società ordinata tanto nel suo disegno di città quanto nell'organizzazione della componente umana.

Gli stessi Boullée, Lequeu e Ledoux sono tra i massimi esponenti di questa architettura visionaria, con veri e propri contributi alla *città utopica*; di Ledoux sono da ricordare le rappresentazioni e gli studi sulla *Città Ideale* delle Saline di Chaux. Il tratto di Ledoux è tipicamente e assai chiaramente iniziatico: l'autore si pone quale emulo del Grande Architetto dell'Universo, conducendo a Ordine (insieme architettonico e sociale) il Caos; *Ordo ab Chao*.¹

Dalla parte del socialismo utopico, troviamo invece Charles Fourier, con le sue visioni del Falansterio e di Cosmopoli: visioni cosmologiche e cosmogoniche che rimandano a idee filosofiche da "iniziati", dove si cerca di raggiungere, attraverso la geometria dello spazio e l'ordine sociale, l'armonia suprema. Fourier, per quanto non si abbia prova certa della sua appartenenza, ha quantomeno un legame importante con la Massoneria; egli scrive: «Al nostro secolo, si propone una questione completamente nuova: esso non ha riconosciuto le preziose forze che la Massoneria gli offre. La Massoneria è come un diamante non levigato che noi disprezziamo perché non ne riconosciamo il valore...» È invece nota l'appartenenza di altre figure del Socialismo Utopico, come Saint-Simon, Godin, Proudhon, Considérant, ed evidente è la coincidenza di certe tematiche massoniche con alcuni degli ideali di questa corrente di pensiero, come l'Amore Fratello, l'Ordine dal Caos, l'Armonia Universale. Ma le tracce degli ideali massonici le ritroviamo anche nel disegno di città realizzate: una su tutte, Washington. Sin dal suo concepimento essa fu al centro di una *querelle* non indifferente, che coinvolse vari attori, tra i quali l'omonimo Presidente, il Segretario di Stato Jefferson, e ovviamente l'urbanista che ne redasse il piano, L'Enfant: poiché

¹ Motto proprio del R.S.A.A.

si stava progettando una città *ex novo*, si voleva che fosse al contempo simbolo degli Stati Uniti e simbolo della Nuova Civiltà, una sorta di esempio programmatico dell'era moderna, repubblicana, illuministica e massonica; non scordiamoci infatti quanti fratelli contribuirono e influenzarono la Costituzione Americana, e la nuova capitale doveva esserne l'incarnato, la sua rappresentazione materica.

La nuova capitale, non potendo cadere in nessuno degli Stati, fu collocata in un Distretto speciale (*District of Columbia*) di dieci miglia per lato: il 15 aprile del 1791 fu posta la prima pietra di confine, e la cerimonia fu eseguita con un complesso rituale con tanto di sfilata massonica, al termine del quale la posa fu eseguita dal Venerabile della Loggia. E ne furono posate molte altre, ben quaranta, a formare un enorme quadrato (o rombo) simbolico, il cui significato esoterico è evidente nella loro funzione di pietre miliari, di *landmarks* appunto: capisaldi di un'invisibile recinto sacro, il Distretto, Tempio del Governo Federale; ma anche principi inamovibili che garantiscono l'essenza stessa dell'Istituzione, della Nazione tanto quanto dell'Ordine Iniziatico.

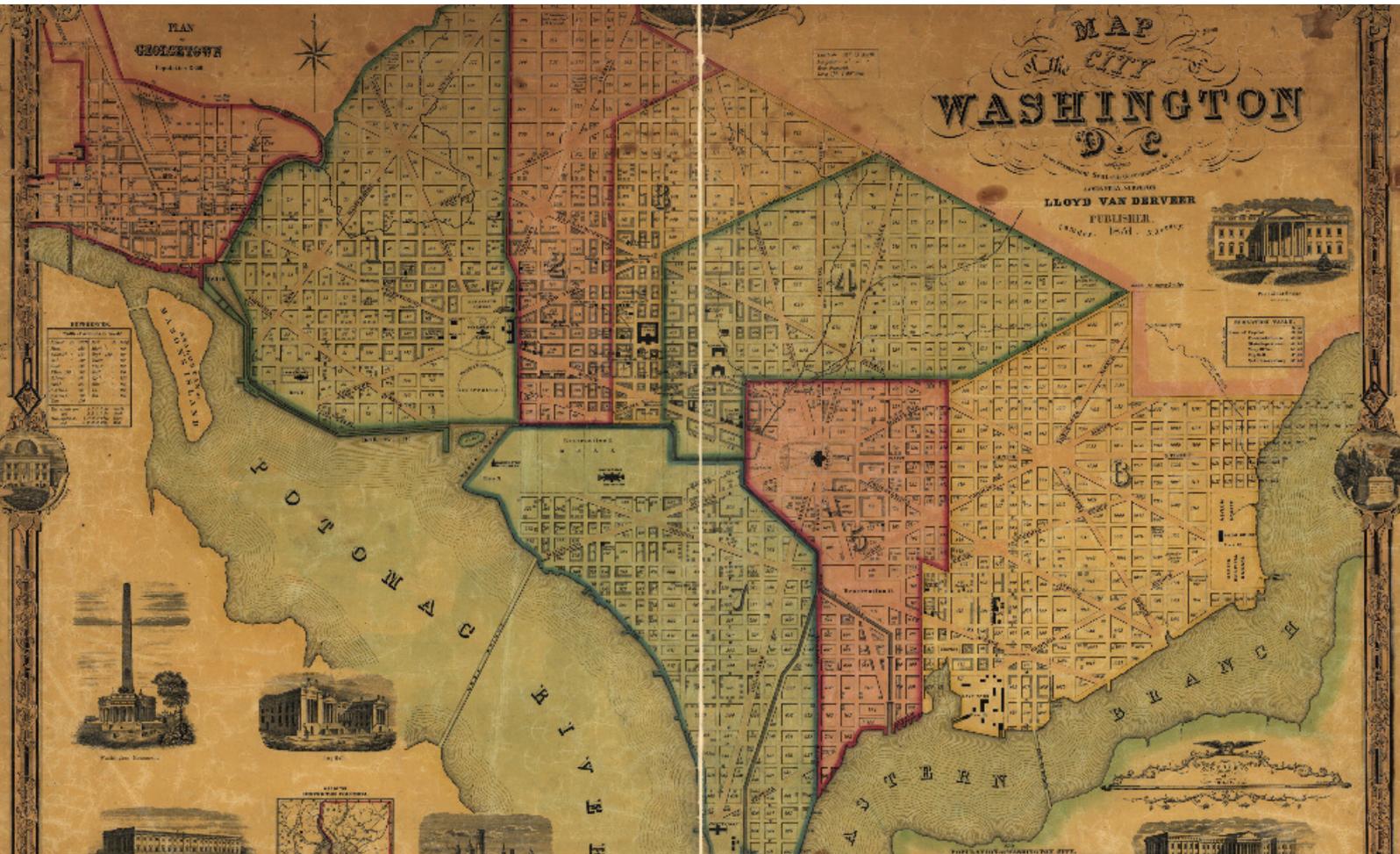
Avanguardia e Tradizione

La sottile linea dell'esoterismo tuttavia attraversa la storia dell'architettura ancora una volta, e in tempi più recenti: dalla fine dell'Ottocento e nel primo Novecento, latente e quiescente nelle istanze avanguardiste del Movimento Moderno.

Singolare come, nonostante il movimento delle avanguardie sia, dal punto di vista stilistico, volutamente di rottura con la Tradizione, esso invece contenga *in nuce* una forte valenza esoterica che ci riconduce ancora una volta a una visione esoterica dell'Arte e al concepimento della costruzione della Cattedrale dell'Umanità.

Già a partire dall'*Art Nouveau*, gli influssi esoterici in architettura sono ben evidenti, e non è un mistero l'appartenenza alla Massoneria di un personaggio di spicco come Victor Horta. Altro teorico cui si devono influenze su molti architetti avanguardisti è l'architetto teosofo J.L.M. Lauweriks, che fu chiamato da Peter Behrens (che nel 1922 progettò la sede massonica di Monaco di Baviera) a insegnare alla scuola di Darmstadt, la famosa Colonia Artistica d'avanguardia dove si svolgevano complessi

Mapa di Washington D.C. James Keily, surveyor. 1851 (Library of Congress)



rituali di influsso esoterico-iniziatico e ispirati da una concezione di corporazione artistica, quasi medioevale. E proprio dalle logge dei costruttori medioevali prendevano spunto le nuove associazioni artistiche previste dal *Novembergruppe*, che infatti si chiamavano *Bauhütte*, che vuol dire appunto "loggia". E poi come non ricordare Rudolf Steiner, il quale a sua volta fu autore in campo architettonico del famoso *Goetheanum*, il cui nome è un omaggio al grande scrittore romantico (e massone) Goethe.

Un'ondata di misticismo accomuna tutte le istanze espressionistiche, nella speranza di un rinnovamento sociale e spirituale; l'architettura, attività edificatrice per eccellenza, diventa meta suprema: l'edificazione della Cattedrale di Cristallo corrisponde, come in Massoneria, all'autoedificazione per il bene dell'umanità.

In verità l'Espressionismo non inventa nulla: l'esoterismo, ben lungi dall'essere inventato o re-inventato allora, è presente senza soluzione di continuità nella cultura tedesca, e non solo tedesca.

Tutto si coagula nella "Tradizione" grazie ai gangli con la Massoneria, il Rosacrocianesimo, la Teosofia, l'Antroposofia, che convergono su posizioni simili verso il finire dell'Ottocento: Lauweriks, Steiner, Behrens, la Colonia di Darmstadt.

L'Espressionismo non è un *revival*, però recupera le istanze storiche a livello di ispirazione: modelli di comportamento che diano un senso alla figura dell'architetto. Sarà questo il tema, nell'architettura moderna, che esprimerà il filone sotterraneo della "Tradizione", quello della Cattedrale dell'Umanità, ovvero il Tempio del Bene e del Progresso dell'Uomo.

Decorazione alla Freemasons Hall di Londra. Ph: Tony Hisgett 2013, CC2



Tentiamo una definizione: Architettura Idealizzante ed Ideologica

Crediamo che, dovendosi prevedere una sorta di conclusione, o forse meglio un tentativo di estrapolare un *fil rouge* comune a tutti gli *exempla* architettonici appena visti, un'affermazione possa essere riassuntiva anche se non certo esaustiva: l'architettura, che di sua stessa natura è legata indiscutibilmente alle origini della Massoneria, ha nei tempi moderni subito, in alcuni autori e in talune correnti artistiche, un *feedback* significativo dalle istanze massoniche o filo-massoniche o che comunque sono state ispirate dalla Libera Muratoria. E tale influenza, come è d'uopo nella storia della Massoneria, trae fondamento da entrambe le correnti che da sempre la sostanziano e la sostengono, ovvero quella illuministico-progressista (che è eterno modello della corrente della *Aufklärung*) e quella tradizionale-esoterica (che nelle sue frange più estreme ha dato vita alla corrente della *Schwärmerei*), e che qui, nel campo antico (direi "primitivo" nel senso etimologico del termine) dell'Architettura finalmente si uniscono in un coro unanime. Quello, cioè, di un'Architettura che non esiteremmo a definire *idealizzante* ed *ideologica*: ovvero essa è, e rimane talvolta sulla carta nelle sue Utopie, un modello ideale di creazione, di edificazione, di trasformazione dal Caos all'Ordine, simbolo e simulacro dell'autoedificazione dell'Uomo, dei Valori e delle Virtù umane e civili, che esso ha riconosciuto e a cui si sforza di elevare Templi; che questi "parlino" per lui (ed a lui), in eterno. È quindi la testimonianza fatta di materia, ovvero "concreta", del profondo spiritualismo ed idealismo che risulta parte essenziale dell'Uomo e della sua Storia.

Un *trait d'union* iniziatico: il Compagnonaggio

Il Compagnonaggio al giorno d'oggi pare essere probabilmente l'unica realtà lavorativa dove l'avviamento al mestiere è una vera e propria Iniziazione, cioè riveste anche un'importanza spirituale. Naturalmente ai grandi studiosi di storia massonica la cosa non è certo sfuggita; tra questi René Guénon, il quale nelle sue opere ha sempre sostenuto la cosiddetta "teoria del tronco comune", ovvero che entrambe le realtà derivino da un unico antenato. In effetti le somiglianze e le vicinanze sono tantissime: basti ricordare che anche i Compagnoni hanno una tradizione legata al Tempio di Gerusalemme, a Salomone e a Hiram, su cui poi si innesta la figura di Maître Jacques, collega di Hiram ed anch'egli partecipe ai lavori del Tempio, che dopo lungo viaggiare per il mondo si ritira in Provenza, dove finisce ucciso da cinque discepoli compagni traditori.²

² Per la precisione, i Compagnoni Tagliapietre si ripartivano un tempo in Stranieri, ramo estinto all'inizio del XX secolo e le cui fonti documen-

Nondimeno, abbiamo rappresentazioni e allegorie molto esplicite, nei brevetti o nel *Rôle* (sorta di piedilista) di società compagnoniche operanti in alcune città francesi, in cui fanno bella mostra di sé emblemi e simboli propriamente massonici. Ma, come giustamente fa notare Mathonière³, molte di queste forme simboliche ed espressive strettamente massoniche, così come le prime tracce della leggenda dell'uccisione di Maître Jacques da parte dei cattivi compagni, paiono comparire in documenti pervenuti risalenti a non prima del Sette-Ottocento.

Questo, insieme alla notoria "doppia appartenenza" di molti compagni francesi in quei due secoli, spinge Mathonière e altri studiosi a mettere fortemente in dubbio l'affermazione categorica di Guénon, propendendo per una non necessaria identità dei due rami (massonico e compagnonico) nel passato, e spiegando le clamorose somiglianze simbolico-allegoriche con un'operazione di influenza massonica massiccia, diremmo quasi una "massonizzazione", dovuta alla diffusione enorme che le logge e gli ideali muratori ebbero in quel periodo, anche tra le classi artigiane. Secondo tale ipotesi non si può parlare di un "tronco comune" tra le due istituzioni iniziatiche, ma eventualmente di «...*substrati culturali in tutto o in parte comuni e/o simili*».⁴ Onestamente, ci pare che tale contro-ipotesi sia quasi un tentativo di voler dare un risalto maggiore al compagnonaggio, cercando di sollevarlo dall'appiattimento in cui in effetti la presunta identità protostorica con l'ordine massonico sembra averlo gettato, schiacciato da un'ingombrante coinquilino che calamita forse troppo le attenzioni, quale è la Massoneria.

Una cosa però è certa, la scarsità delle fonti e la disparità di approfondimento che esiste tra Libera Muratoria e compagnonaggio non permettono al momento di tirare alcuna conclusione e lasciano giustamente interrogativi irrisolti.

A nostro avviso, questa distinzione finisce per divenire, a secoli di distanza dai fatti storici, una questione *de lana caprina*: quello che a noi interessa fundamentalmente è proprio quel substrato culturale, legato all'Arte della Costruzione, quel senso del Sacro che da tempo immemore ha sempre contraddistinto l'Architetto /Costruttore, figura iniziatica già per sua stessa natura: mestiere che era probabilmente particolarmente ricettivo nei confronti della Tradizione Occidentale, come poi delle istanze Illuministiche. In questo senso, il Compagnonaggio, col suo inscindibile legame, ancor oggi, con la parte "operativa", rappresenta una prova

tali sono assai limitate, i quali si rifanno solamente alla figura di re Salomone, e in Passanti, tutt'oggi operanti, che invece hanno sviluppato la leggenda di Maître Jacques.

³ J.M. Mathonière, *Il compasso e il serpente*, Arkeios, Roma, 2003.

⁴ Ivi.

“vivente” di come il salto verso la Massoneria moderna non sia spiccato casualmente da un universo, quale quello architettonico-muratorio, denso da sempre di spunti filosofici e spirituali.

Una conferma dell'esistenza del GADU: la Sezione Aurea

La Geometria, una delle Sette Arti Liberali, nonché materia attinente la sfera del Sacro e della Creazione divina, è sempre stata un punto imprescindibile della figura dell'Architetto /Costruttore e del substrato culturale protomassonico. Non poteva quindi mancare un accenno al numero che forse più sembra svelare, nelle sue varie ed incredibili manifestazioni, la presenza del GADU dietro alla bellezza del Creato, una sorta di matrice divina che si nasconde come ossatura geometrica sotto la materia. Il Numero Aureo (in matematica φ) dalla sua scoperta ha rappresentato un punto cruciale nella storia non solo della matematica, ma anche del pensiero dell'uomo; non sappiamo con esattezza se fosse conosciuto anche in civiltà precedenti, ma certamente è giunto a noi tramite la definizione della “proporzione estrema e media” di Euclide.

La definizione euclidea ci dice che un segmento AB è diviso in due parti AC e CB, secondo la proporzione estrema e media, quando $AB:AC=AC:CB$; cioè risulta diviso secondo quello che è stato definito Rapporto Aureo, o Sezione Aurea. Tale rapporto è espresso con il numero $\varphi = 1,61803398\dots$, con infinite cifre decimali prive di sequenze ripetitive. Quindi φ è un numero “irrazionale”, anzi come qualcuno ha detto, il più irrazionale dei numeri irrazionali.

Quando il concetto dei numeri irrazionali fu sviluppato, nella Grecia classica, anche in termini filosofici pose un serio problema epistemologico al pensiero umano tutto: il mondo, la realtà, non era così più nettamente finita e misurabile.

Si narra, secondo fonti storiche incerte, che il concetto di incommensurabilità creò enormi angosce in particolare ai Pitagorici, che considerarono questa cosa la manifestazione di una imperfezione cosmica, una imprecisione di origine divina. Invero, come vedremo più avanti, il Numero Aureo potrebbe invece racchiudere, forse, la chiave per la lettura della perfezione e della meraviglia che il Creatore ha nascosto nelle pieghe più profonde del creato. Gli esempi in natura si sprecano, e soprattutto si trovano in campi ed in ordini di grandezza lontanissimi tra loro. La conchiglia di tipo Nautilus si sviluppa lungo un certo tipo di spirale, la *spirale logaritmica*, che ha una connessione geometrico-matematica strettissima con il Rapporto Aureo. Questo tipo particolare di spirale si ritrova, magicamente, nella disposizione delle foglie delle piante (fillotassi), dei semi di girasole, nella macroarchitettura delle galassie... Matematicamente, la geometria della Sezione

Aurea è strettamente legata alla Serie di Fibonacci, ed alle sue incredibili proprietà numeriche: ogni numero della serie, diviso per il predecessore, è una sempre più accurata approssimazione di φ . L'elenco delle implicazioni matematiche dovute alla connessione tra la serie di Fibonacci e il Numero Aureo, è veramente lunga. Basti pensare che una serie lunghissima di matematici e scienziati del passato vi si sono imbattuti, e stupiti di conseguenza (pensiamo a Luca Pacioli ed al suo trattato “*De divina proportione*”).

Ma allora una domanda si pone necessaria: se φ è manifestazione del Lògos, del Dio come Principio Ordinatore e Regolatore dell'Universo, come si interpreta la sua presenza dal senso metafisico a quello fisico? Qui forse ci viene incontro lo stesso nome di Leonardo Fibonacci, che in realtà aveva altro cognome ma che passò alla storia, grazie alla sua scoperta, come “Figlio dei bonacci” (da cui Fi' bonacci), cioè “figlio di una buona disposizione”. Cioè fu colta da subito una cosa fondamentale: le proprietà matematiche, che sono astrazione pura, nella realtà corrispondono, con buona approssimazione, a proprietà fisiche del mondo reale. Quando l'esperienza ci fa notare che la fillotassi delle piante si organizza in un certo modo, quando il girasole, la mela e la conchiglia seguono una determinata geometria, il messaggio che traspare è che evidentemente quella è, in natura, la “buona disposizione”, cioè probabilmente la migliore per lo sviluppo della vita.

E lì il Grande Architetto dell'Universo ha dato prova delle sue capacità matematiche, che noi ancora non riusciamo a comprendere appieno e probabilmente non ci riusciremo mai; ecco che ne esce una visione della realtà come di un qualcosa che sussiste sopra (e grazie) a una matrice divina, da leggere in filigrana e non solo con gli occhi della ragione, ma anche con quelli dell'intuizione. Ecco come mai l'uomo da millenni considera quindi sacra la Geometria, e perché ha sempre rivestito un carattere sacrale l'atto del costruire, e quindi l'Architettura. E nel momento in cui riconobbe la matrice divina nel Numero Aureo, ne constatò la sua bontà e al contempo la sua bellezza (secondo un principio caro agli antichi Greci, *Kalòs Kai Agathòs*): ciò che è buono, funzionale, è anche bello. Cioè la bellezza figlia della proporzione, e quindi dell'armonia, intesa come manifestazione accidentale dell'Armonia Celeste. E se la Bellezza e l'Armonia sono manifestazioni del Divino e dell'atto creativo di Dio, anche l'Uomo, fatto a sua immagine e somiglianza, quando crea e costruisce tende a riconoscere le leggi e le proporzioni che egli interpreta attraverso il suo intelletto grazie all'astrazione matematica.

L'uomo ha così replicato le forme e le proporzioni della Natura nelle sue opere, cosicché spesso ha utilizzato in particolare nell'Epoca Classica, la Sezione Aurea; non a caso la lettera greca

ϕ , corrispondente alla nostra F, è stata utilizzata per indicare il Numero Aureo in onore di Fidìa, il grande architetto e scultore greco. Ma egli, e con lui gli autori di meraviglie artistiche ed architettoniche dell'antichità, lo utilizzarono davvero e con coscienza? Molti studiosi oggi lo mettono in dubbio, sostenendo che spesso si è trattato di voler trovare ϕ in tutti i modi da parte di chi si era invaghito di una teoria da dimostrare, e con i numeri, si sa, si può giocare quanto si vuole... Questo non significa che in molti casi non sia effettivamente stato utilizzato consciamente il Rapporto Aureo in un edificio, però ci deve indurre a valutare con attenzione le tesi, soprattutto quando si ha a che fare con i numeri, che, lo sappiamo, li possiamo sempre manipolare e far tornare a piacere...

Un grande architetto del Novecento, Le Corbusier, sviluppò un sistema proporzionale che chiamò "Modulor", ovvero la figura stilizzata di un uomo, ogni parte del corpo seguendo la Serie di Fibonacci. Secondo il suo autore, il Modulor permetteva di conferire dimensioni armoniose a tutto ciò che si progetta, dalla cassettera al palazzo, fino agli spazi urbani, diventando un sistema di standardizzazione con una matrice di armonia naturale che potremmo definire quasi "deistica".

Per una conclusione: nessuna conclusione?

A fine di questo *excursus* proviamo a tracciare una possibile conclusione a un'indagine che forse ha spaziato in campi apparentemente distanti, ma che invece sono strettamente correlati ad un'unica visione d'insieme, forse così ampia che la si coglie meglio osservandola da una certa distanza.

Il rapporto tra Massoneria ed Architettura è un qualcosa di viscerale, e non solo per la *vexata quaestio* delle origini della nostra istituzione, ma a ben vedere, in senso lato ovviamente, essa sprofonda nelle pieghe mirevoli della storia dello scibile umano, laddove lo studio della Geometria, della Fisica e della Matematica tornano al primo interrogativo se Dio si manifesta attraverso la Bellezza del Creato, o se forse è l'uomo che comunque ha bisogno e desiderio di trovare tutta intorno a sé la traccia della scintilla divina, e così si prefigura la divinità, a propria immagine e somiglianza, con in mano un enorme compasso con cui traccia l'armoniosa curva dell'Universo; il GADU quale noumeno di quella *cosa in sé* inarrivabile e che trascende la ragione umana.

Anche per tutta la complessità dei temi trattati, ma non solo, rimane così volutamente del tutto aperta questa conclusione, che forse tale non è, e non deve essere, visto che il Tempio, come sempre, è ancora in costruzione.

Lasciamo però le ultime righe per un aneddoto su Louis Kahn, uno dei più grandi architetti del XX secolo: americano di origini ebraiche, in realtà si sentiva apolide e spinto da un'universalità

che comunque non gli fece dimenticare l'influenza della mistica ebraica, secondo cui il Messia non è ancora venuto, e quindi la presenza di Dio la si può intravedere nelle sue Opere.

Ma in fondo l'Opera di Dio è anche l'Opera dell'Uomo che, nel suo atto creativo che lo congiunge alla divinità, crea l'Opera per Dio, come fece Hiram con il Tempio.

Questo è l'aneddoto, tratto da un racconto autobiografico: da piccolo, in Estonia, era fortemente attratto dalla *luce* (e le sue opere architettoniche tuttora lo testimoniano), e da qualunque cosa la emettesse, compresi dei tizzoni ardenti, fino al punto, una sera, di mettersi sul *grembiule*, che prese ovviamente fuoco, ed egli si bruciò così il volto, rimanendo parzialmente sfigurato per tutta la vita.

Non sappiamo se Louis Kahn fosse un Libero Muratore, non avendo trovato notizie in merito, e personalmente ne dubitiamo molto, ma (ed è ciò che più conta) quello che trasmettono la sua architettura e le sue parole sono comunque sensazioni che si collocano su una lunghezza d'onda profondamente universale. Egli amava dire: «*Amo gli inizi. Gli inizi mi riempiono di meraviglia. Io credo che sia l'inizio a garantire il proseguimento*». Che proseguiva, con forza e vigore, la costruzione del Tempio...

Bibliografia

- S. BERNARDINI, *Il Serpente e la Sirena*, Editrice DonChisciote, San Quirico d'Orcia (SI), 2005.
- E. BILANCIONI, *Architettura esoterica*, Sellerio, Palermo, 1991.
- G.M. CAZZANIGA (a cura di), *La Massoneria - Annali 21*, Einaudi, Torino, 2006.
- P. CLAYTON / M. PRICE, *Le Sette Meraviglie del Mondo*, Einaudi, Torino, 2003.
- C. CRESTI (a cura di), *Agostino Fantastici*, Umberto Allemandi & C., Torino, 1992.
- C. CRESTI, *La Toscana dei Lorena*, Edizioni Amilcare Pizzi, Cinisello Balsamo (MI), 1987.
- G. DETURRIS (a cura di), *Esoterismo e Fascismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 2006.
- M. FAGIOLO, *Architettura e Massoneria. L'esoterismo della costruzione*, Gangemi, Roma, 2007.
- V. FEOLA, *Origini e sviluppi della Massoneria in età moderna*, Bastogi, Foggia, 1999.
- G. GIARRIZZO, *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Marsilio, Venezia, 1994.
- R. GUÉNON, *Studi sulla Massoneria e il Compagnonaggio*, Arkto, Carmagnola (TO), 1991.
- M. LIVIO, *La sezione aurea*, Rizzoli, Milano, 2003.
- J.M. MATHONNIÈRE, *Il compasso e il serpente*, Arkeios, Roma, 2003.
- G. MENDICINO, *La Scarzuola*, in "L'Acacia" n° 1 - 2008.
- N. PEVSNER / J. FLEMING / H. HONOUR, *Dizionario di architettura*, Einaudi, Torino, 1992.
- L. VAGNETTI, *L'architetto nella storia di Occidente*, CEDAM, Padova, 1980.
- F. VENTANI, *Il problema delle origini: leggenda ex post o continuum iniziatico?*, in "L'Acacia" n° 1 - 2008.
- A. VIDLER, *Claude-Nicolas Ledoux*, Electa, Milano, 1994.

L'iniziazione massonica e l'iniziazione sciamanica

Correlazioni ed Analogie tra le Iniziazioni Africane e l'Iniziazione Libero Muratoria

Il termine "Iniziazione" trova la sua origine etimologica nelle parole latine *in* e *ire*, cioè "andare dentro, penetrare, scavare". I riti Iniziatici rappresentano un passaggio, un l'inizio di un nuovo percorso di conoscenza e coscienza di se stessi e del mondo in cui viviamo.

In questo breve articolo voglio rivisitare l'Iniziazione alla Libera Muratoria alla luce dell'Iniziazione Africana (Iniziazione sciamanica), facendo un paragone con la maggiore delle Iniziazioni del Mondo Antico, l'Iniziazione legata ai Misteri Eleusini.

Iniziazione Africana

Nel periodo del mio soggiorno in Africa, durato dal 1986 al 1992, ho avuto modo di entrare in contatto con varie Etnie Africane e di assistere e partecipare a vari tipi di Passaggi Iniziatici presso tali popoli. Alla base di tutti questi riti iniziatici sta il principio che l'aspirante deve dimostrare, attraverso il superamento di varie prove, di poter venire accettato a pieno titolo nel gruppo. L'iniziazione è in effetti il rito attraverso cui una persona viene introdotta nella società, o un altro gruppo organizzato. Ma essa rappresenta, presso le popolazioni africane, il passaggio dallo stato di adolescenza a quello di maturità.

Le prove iniziatiche hanno lo scopo di portare il candidato a un livello superiore di coscienza del mondo che lo circonda e, nello stesso tempo, quello di fargli percorrere quella "strada del guerriero" che sta alla base della cultura esoterica del popolo africano. Esporrò qui di seguito l'Iniziazione delle Popolazioni Pigmee da me visitate tra il Camerun e la Repubblica Centrafricana, nota con il termine locale di *So*. Va ricordato che il *So* rappresenta anche l'Iniziazione tipica dell'Etnia Beti, presente in Camerun fino al Gabon. La caratteristica più notevole del *So* risiede nel fatto di coniugare due differenti tipologie di iniziazione: un rituale di espiazione e un rituale di iniziazione.

Scopo dell'Iniziazione è quello di suddividere la società degli uomini in tre categorie:

- I non iniziati o profani. Essi, qualunque sia la loro età, vengono assimilati alle donne. Essi costituiscono la parte basale della società priva di ogni diritto sociale.
- L'Iniziato, che può nutrirsi dei cibi proibiti e prende parte alle cerimonie sacre. Egli ha inoltre il diritto della parola.
- L'individuo (il ragazzo) che sta per essere iniziato, il quale si posiziona tra le prime suddette categorie. I Beti definiscono tale ragazzo con il termine di *myón*, che possiamo tradurre con i termini di "Recipendario", "Misto", "Novizio", "Postulante", "Neofita".

L'iniziazione rappresenta per le popolazioni pigmee una competizione personale con le potenze invisibili. Per loro essa riveste allo stesso tempo un carattere di espiazione e di guarigione dagli influssi della realtà sensoriale.

A tale scopo essi si sottopongono a delle prove molto forti che prevedono, tra l'altro l'assunzione di particolari nutrimenti e di particolari bevande, le prove della foresta, la tomba sotterranea. La prima fase dell'Iniziazione Pigmea consiste nell'allontanamento dei Candidati dal gruppo tribale e la loro segregazione in piena foresta per un periodo di una Luna (venti giorni) per poi riapparire sporadicamente nel villaggio per la seconda fase che consiste nell'assunzione di bevande e cibi che portano il candidato su livelli di percezione più elevati e a contatto con realtà "parallele", in cui il candidato si trova faccia a faccia con se stesso, con gli Spiriti della Natura e, soprattutto, con gli spiriti degli Antenati.

La seconda fase consiste nei viaggi all'interno della foresta. È la prova sia della sopravvivenza ma, soprattutto, della ricerca delle



Photo by Richard Buchta.

A NIAM-NIAM WITCH-DOCTOR.

Uomo della medicina o sciamano dell'Africa equatoriale. Half-tone after R. Buchta.

CC4 - Wellcome Trust

piante magiche e degli animali totem che il guerriero deve conoscere per entrare in contatto con il Mondo Sovrasensoriale e con gli Spiriti Guida degli Antenati. Sotto l'effetto della bevanda magica, guidati dai ritmi dei tamburi i candidati si inoltrano nella foresta alla ricerca delle energie nascoste della Natura. Tutto si deforma e cambia aspetto. Le lunghe liane divengono la Liana-Pitone, che si attorciglia lungo il tronco degli alberi della foresta e che simile al Serpente, animale sacro per i Pigmei, donano l'appiglio al candidato per congiungerlo con il cielo, trasformandolo in uomo-albero.

La terza fase è il ritorno in se stessi, abbandonando lo stato di alterazione psico-fisica e superando le varie realtà sensoriali. Spazio e tempo riprendono la forma consueta, ma il Neofita non solo è cambiato fisicamente, essendo passato dallo stato adolescenziale a quello di uomo maturo, ma ha subito forti cambiamenti irreversibili a livello psichico essendo divenuto creatura della foresta e soprattutto essendo diventato l'asse del mondo, unendo dentro se stesso il mondo sensoriale (il basso) con l'Universo (Macrocosmo).

Iniziazione Massonica

Chi percorre questa strada irta di fatiche, si purifica con fuoco, acqua, aria e terra.

*Se saprà vincere la paura della morte, balzerà dalla terra verso il cielo!
Illuminato, sarà allora in grado di dedicarsi completamente al culto di Iside*

(Mozart, Il Flauto Magico)

Con queste parole nella scena XXVIII del *Flauto magico*, due armigeri, sui cui elmi arde il fuoco, ammoniscono Pamino, destinato a sottoporsi al rito della purificazione, ultima prova da superare per entrare nel mondo degli eletti.

L'Iniziazione Massonica rappresenta il viatico attraverso cui l'Iniziando inizia a percorrere quel cammino che lo condurrà alla Luce, attraverso il superamento delle prove legate ai Quattro Elementi della Materialità: Terra, Acqua, Aria e Fuoco.

Si tratta di un percorso che attraverso una morte simbolica porta alla genesi dell'Individuo Nuovo, nel quale il lato Spirituale prende il sopravvento sulla Materialità.

Analogie tra Iniziazione Massonica ed Iniziazione Africana

Dopo aver brevemente analizzato le Iniziazioni, desidero analizzare le varie Iniziazioni da me vissute facendo una sintesi tra le sovra descritte Iniziazioni Rituali.

«L'iniziazione appartiene all'individuo; l'iniziativa di una 'realizzazione' che si perseguirà metodicamente, sotto un controllo rigido ed incessante, e che dovrà condurre a superare le possibilità stesse dell'individuo come tale. È indispensabile aggiungere che questa iniziativa non basta, poiché è evidente che l'individuo non può superare se stesso solo con i suoi mezzi propri, ma, ed è ciò che ci interessa, è questa iniziativa a costituire obbligatoriamente il punto di partenza di ogni 'realizzazione' per l'iniziato» (René Guénon).

La realizzazione dell'Individuo risulta essere la base comune sia all'Iniziazione Libero-Muratoria che a quella dei Riti Iniziatici praticati in Africa. In realtà, numerose sono le analogie e le corrispondenze tra i due Riti Iniziatici.

La Via del Guerriero, che caratterizza l'Iniziazione Sciamanica, e la Via Iniziatica della Libera Muratoria sono strettamente simili e, in molti casi, si sovrappongono l'una all'altra. Prova di ciò è il Rito Iniziatico da me vissuto presso i Pigmei del Centro-Africa, nella foresta del Camerun, ai confini con la Repubblica Centrafricana, da me sovra accennato.

Scopo dell'Iniziazione del Libero Muratore è quello di superare il mondo della materialità e delle Sensazioni, per arrivare a conoscere la propria natura interiore, il suo vero Sé. L'Iniziato Libero Muratore deve giungere a conoscere le Energie del Macrocosmo per poter divenire uno strumento che unisca l'Alto con il Basso, operando in maniera che si realizzi quanto espresso dalla Tavola Smeraldina: *"Invero, certamente e senza dubbio: L'inferiore somiglia al superiore e il superiore somiglia all'inferiore, per compiere i miracoli di una cosa"*.

Parimenti l'Iniziando Pigmeo si trova a vagare nella foresta sotto l'effetto di una bevanda che dilata le sue capacità percettive trasformando la realtà sensoriale in realtà parallele. Egli subisce una dilatazione nelle percezioni spazio-temporali che lo portano a livelli di percezioni superiori trasformandolo in uomo-elefante, uomo-pantera, in uomo-foresta. Elementi che contribuiscono in tutte e due le Iniziazioni a questo dilatamento del mondo sensoriale sono costituiti dal ritmo della musica e dai "viaggi" subiti dai candidati.

Se l'Iniziando Libero Massonico compie viaggi simboli che lo portano a contatto con i quattro elementi della Materialità negandogli la visione attraverso l'oscuramento del senso della vista (il recipendario viaggia con gli occhi bendati), l'Iniziando Pigmeo, attraverso il ritmo incalzante dei tamburi e delle

danze, eleva, sotto l'influsso della bevanda assunta, i propri livelli energetici di percezione sino a immedesimarsi completamente con l'ambiente circostante.

I Misteri Eleusini: Analogia con le Iniziazioni Massonica e Africana

*O tre volte felici i mortali che dopo aver contemplato questi
Mysteria, scenderanno nell'Ade; solo loro potranno vivervi;
per tutti gli altri tutto sarà sofferenza*
Sofocle frammento 719 Dindorf, 348 Didot.

*Felice chi possiede, fra gli uomini, la visione di questi Myste-
ria; chi non è iniziato ai santi riti non avrà lo stesso destino
quando soggiognerà, da morto, nelle umide tenebre*
Inno omerico a Demetra 480-482.

La fonte principale a cui ci possiamo rifare per comprendere la genesi dei Riti Eleusini ci è fornita dall'Inno a Demetra, un inno arcaico attribuito tradizionalmente, insieme ad altri trentadue, ad Omero. L'Inno si basa sulla storia di Persefone da parte di Ade e canta le peregrinazioni di Demetra alla ricerca della figlia rapita. A Eleusi, il centro iniziatico maggiore di tutta la grecità, nel mese di Boedromione (il nostro settembre-ottobre) affluivano tutti coloro che avessero i requisiti necessari per ricevere l'iniziazione, ovvero avere "mani pure", non macchiate da delitto, e parlare la lingua greca. Sicuramente furono iniziati ai livelli più alti Sofocle, Eschilo, Pindaro, Platone. La suprema iniziazione, a cui si poteva accedere dopo avere fatto trascorrere un lungo periodo dalla partecipazione al rituale collettivo dei Grandi Misteri, dischiudeva all'esperienza diretta dell'"unità di tutte le cose" e della morte-rinascita, simboleggiata dalla spiga, che il mistero condivideva con Dioniso, il dio che muore e rinasce, come l'Osiride degli Egiziani.

L'Orfismo introduce nella grecità una via ascetica e purificatoria, fondata sulla credenza nella reincarnazione, e nella necessità di un tragitto di progressiva liberazione dalla prigione della materia per ricongiungersi con la propria essenza divina. Le testimonianze consentono di ricostruirne le complesse e suggestive cosmo-teogonie, e i miti fondamentali, tra cui la discesa agli Inferi di Orfeo alla ricerca della sposa Euridice e lo specchio di Dioniso, che rivela il mondo visibile come lampeggiamento trans-immanente dello sguardo del dio su uno specchio.

Alla luce della descrizione dei Tre grandi Riti di Iniziazione, si può stabilire uno stretto legame tra di loro. Infatti vi sono moltissimi aspetti che rimandano ciascuna di tali Vie Iniziatiche alle altre due. Fornirò, qui di seguito, i maggiori punti di con-



Cinque Sangoma a KwaZulu-Natal. Ph: Wizzy

tatto tra le Tre grandi Iniziazioni.

Il primo aspetto che le accomuna è il Mito della Caverna, della Discesa nell'Ade, nel Ritorno alla Madre Terra. Il Gabinetto di Riflessione che è la prima prova iniziatica del Neofita rappresenta la stessa cosa dell'Entrata Solitaria nella Foresta. Tali simbolici viaggi non sono altro che la discesa di Demetra nell'Ade per ritrovare la Figlia Persefone. Si tratta di un ritorno alla Natura Originaria che collega l'Uomo (Microcosmo) al Macrocosmo. Altro elemento comune alle tre iniziazioni è dato dalla presenza della "bevanda sacra": il ciceone nei Riti Eleusini, una bevanda a base di erbe psicotrope presso le popolazioni pigmee ed il Calice (la Coppa delle Libagioni) dato al Neofita durante la sua iniziazione Libero Muratoria.

E poi ecco i viaggi. Demetra che parte alla ricerca della figlia, il viaggio nel mondo multi-reale (esperienze sensoriali extra-corporee) all'interno della foresta del *Myòn* e, infine, i viaggi legati agli elementi del Neofita Libero Muratore.

Infine il ritmo della Musica che in tutti e tre Misteri Iniziatici contribuiscono a condurre l'aspirante iniziato a entrare in campi energetico-vibrazionali superiori.

Per concludere, tutte le suddette Vie Iniziatiche da me descritte hanno lo scopo di portare l'Uomo a divenire un Essere che non solo riesca a conoscere la propria vera natura, ma anche e soprattutto che diventi parte integrante con l'Universo che lo circonda,

contribuendo in tale maniera a creare quell'Energia Cosmica che unisce il tutto perché si rispecchi nell'Uno, nell'Ente Supremo.

Bibliografia

- Franco Biancardi, *Riflessioni sulla simbologia massonica nel primo grado d'iniziazione*, Napoli 2011.
- Didier Mupaya Kapiten, *Vivre sa mort dans les traditions initiatiques d'Afrique noire. Une voie d'approche au mystère de la croix*, «Théologiques», 19/1 (2011), pp. 163-180.
- Adrien Van Gennepe, *I Riti di Passaggio*, Boringheri, Torino 2012.
- Michael B. Cosmopoulos, *Greek Mysteries: The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret, Cults*. Routledge, London 2003.
- George Emmanuel Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton University Press, Princeton 1961.
- Carlos Castaneda, *Gli Insegnamenti di Don Juan*. Rizzoli, Milano 1978.
- Carlos Castaneda, *La Ruota del tempo. Pensieri sull'Universo degli sciamani dell'antico Messico*, Rizzoli, Milano 1980.
- Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, Pantheon, New York 1954.
- Mircea Eliade, *Mito e Realtà*. Boria, Torino 1966.
- Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter Between Contemporary Faiths and Archaic Realities*. Harper & Row, New York 1975.
- Mircea Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1990.

Francesco Coniglione

La complessa e indispensabile relazione tra mito e logos

L'idea di una transizione lineare dal mito al logos, applicata a suo tempo allo sviluppo del pensiero greco¹, non riflette semplicemente una tesi di carattere storiografico, ma un'ipotesi più generale di carattere antropologico sull'evoluzione umana, che si espande sino a comprendere la riflessione sulle popolazioni cosiddette "primitive" o sulle culture "arcaiche" ancora esistenti nel '900. Non solo, ma essa si riverbera anche nella discussione sulla nascita della scienza moderna – la cosiddetta "rivoluzione scientifica" – quando la strada aperta da Frances Yates ha diretto i riflettori della ricerca sull'intreccio tra tradizione magico-ermetica e nuova razionalità scientifica, affermatasi nel corso dei due secoli cruciali del '500 e '600². Due momenti topici per riflettere su un nesso che è stato al centro dell'attenzione di antropologi, storici della filosofia e della scienza, nonché anche di psicologi e cultori dell'esoterismo.

Qui ci occuperemo solo del primo aspetto, iniziando con l'osservare come in merito si sia sviluppata tutta una tendenza interpretativa che ha visto nel mito solo gli incunaboli della moderna ragione, in un processo teleologico il cui fine e compimento è la conoscenza di una realtà che, per sua natura inalterabile ed obiettiva, costituisce la pietra di paragone e il riferimento fondamentale di ogni tipo di "autentico" sapere³.

Si faccia del mito una semplice antitesi del *logos* o lo si interpreti come sua mera prefigurazione allegorica che in esso trova la sua verità e realizzazione (opzioni entrambi presenti sin dal mondo classico e poi riproposte in età illuminista), è stato in ogni caso il *logos* a "condurre le danze" sulla base di una visione evolutiva e accrescitiva della storia dell'umanità.

È questa la posizione che caratterizza già i primi approcci allo studio del mito in età moderna, quando esso è stato inteso con Vico come la fanciullezza dell'umanità, pur all'interno di una sua considerazione "poetica" che gli fornisce autonomia e peculiarità rispetto al pensiero filosofico⁴; oppure come "patologia del linguaggio", nella interpretazione della scuola di mitologia comparata fondata da Max Müller⁵. Un approccio che è stato tipico anche del pensiero antropologico della scuola inglese di E.B. Tylor e successori (come ad es. J.G. Frazer⁶), all'interno di una visione evolucionistica e progressiva dell'umanità per la quale il mito, come tutte le altre pratiche di carattere magico, astrologico e così via, è considerato un tipico "reliitto" del passato⁷, il frutto di una mentalità primitiva essenzialmente di tipo emotivo-simpatetico, "animista", che distorce le reali connessioni causali esistenti in natura a favore di associazioni di idee basate sull'analogia, in cui si scambia la connessione ideale per quella reale, l'associazione nel pensiero per una di-

¹ Cfr. W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Alfred Köner, Stuttgart 1940.

² Cfr. F.A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Bari 1969.

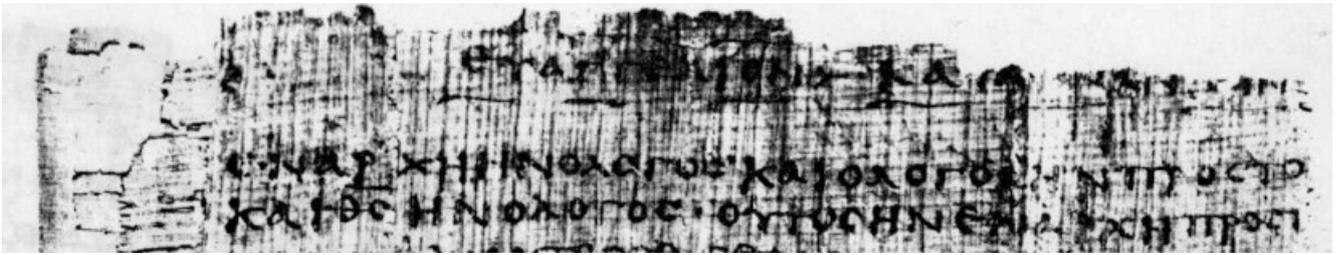
³ Cfr. G.W. Most, "From Logos to Mythos", in R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford Univ. Press, Oxford 1999.

⁴ Cfr. G.B. Vico, *La scienza nuova* (1744), BUR Rizzoli, Milano 200810, libro II.

⁵ M. Müller, *The science of language* (1861-1863), AMS, New York 1978, 2 voll.

⁶ Cfr. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study on magic and religion* (1890), The Floating Press, Auckland 2009.

⁷ C. Tylor, *Primitive Culture*, John Murray, London 1871, p. 70 ss.



Il vangelo di Giovanni, papiro 66

pendenza nella realtà⁸, per cui il primitivo, avendo sempre osservato empiricamente il canto del gallo al sorgere del sole, pensa poi che facendo cantare il gallo il sole sorgerà⁹.

Anche l'antropologo francese Lucien Lévy-Bruhl, benché abbia criticato tale impostazione della scuola antropologica inglese, in particolare la tesi dell'"animismo" e l'assioma che la regge, ovvero l'esistenza di una unitarietà e costanza dello spirito umano¹⁰, tuttavia conserva – almeno nella prima fase del suo pensiero – l'idea per la quale l'umanità è passata da uno stadio "prelogico" ad uno compiutamente razionale e quindi stabilisce una sostanziale gerarchia tra pensiero mitico e pensiero consapevole o razionale, con una inevitabile successione temporale e progressiva dall'uno all'altro. Tuttavia è più vicino ad una ipotesi discontinuista, piuttosto che evolutiva, di contrapposizione tra le due mentalità, che sono rette da modalità di funzionamento del tutto diverse.

Un tentativo di ribaltare tale prospettiva evolucionistica e positivista è venuto in campo filosofico da coloro che hanno rigettato l'approccio illuminista e hanno adottato il punto di vista del *mythos* per criticare, a partire dall'opera di Nietzsche sulla tragedia greca, i limiti e le deficienze del *logos*. Ci riferiamo al clima che ha dato luogo al cosiddetto *Mythos-debatte* di metà Novecento e in particolare alle riflessioni di Heidegger, Horkheimer e Adorno, Hübner e Blumenberg¹¹. Nei protagonisti di tale dibattito

– pur con le reciproche differenze, che a volte sono consistenti – si avverte come la razionalità "contaminata" con le scorie della superstizione e del mito, non sia per nulla ritenuta un malato da curare. Sul solco della filosofia della mitologia del maturo Schelling, si giunge a un'idea nuova di mito, inteso come una forma particolare di *logos*¹². Sicché è stato possibile vedere in tale indirizzo una influenza di quella concezione tipicamente romantica (proposta da G.F. Creuzer, da Schelling e da quanti ne hanno seguito la lezione, come W.F. Otto e K. Kerényi¹³), secondo la quale quanto successivamente espresso dal pensiero non sarebbe nella sostanza che un impoverimento delle vette di conoscenza iniziatica già raggiunte negli antichi Misteri¹⁴.

In particolare l'opera di Blumenberg pone in luce come la questione del mito non può essere circoscritta all'interno del percorso effettuato dalla cultura greca, così come di solito è avvenuto nelle più importanti scuole che hanno cercato di intenderne il significato, la quale può semmai costituire un caso esemplare a noi vicino per ragioni di mera e contingente continuità culturale¹⁵; ma deve essere immessa in un più largo orizzonte antropologico in cui il mito rappresenta solo un caso esemplare di una peculiare modalità di porsi dell'uomo di fronte al reale, sicché la sua discussione deve essere ricompresa in una più ampia riconsiderazione di altri aspetti e di più complessivi caratteri dell'essere umano.

In quest'ottica è possibile cogliere l'idea che costituisce l'essenza, il centro focale, sia di Lévy-Bruhl, come in parte anche delle concezioni di Tylor e Frazer. Le riflessioni di questi studiosi, infatti, sono meritevoli di attenzione solo a condizione che ci si fermi al

⁸ Ivi, p. 116.

⁹ Ivi, p. 129.

¹⁰ L. Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, F. Alcan, Paris 1910, pp. 7-10.

¹¹ Per Heidegger, possiamo affermare che tutta la sua opera, specie quella successiva alla Kehre, è segnata da questo tema. Per Horkheimer e Adorno ci riferiamo innanzi tutto alla loro *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Einaudi, Torino 1966. Per il resto v. H. Blumenberg, *Work On Myth. Studies in Contemporary German Social Thought* (1979), MIT Press, Cambridge Mass./London 1990 e Hübner, *La verità del mito* (1985), Feltrinelli, Milano 1990.

¹² Cfr. G. Most, op. cit., pp. 41-2.

¹³ Moretti, "Presentazione", in W.F. Otto, *Il mito*, Il Melangolo, Genova 1993, pp. 13-5.

¹⁴ P. Scarpi (a cura di), *Le religioni dei misteri*, vol. I, Eleusi, dionisismo, orfismo, Fondazione Lorenzo Valla – Mondadori, Roma 20126, p. xlv.

¹⁵ Come riconosce anche Hübner, op. cit., p. 12.

loro aspetto fenomenologico o descrittivo, ovvero sia al tentativo di delineare il *modo* diverso in cui il pensiero mitico si relaziona al mondo, rispetto a quello che tale non è. Esso infatti è – come puntualizza Jean-Paul Vernant – «interamente dominato dall'affettività, ignaro del principio di non-contraddizione, insensibile alle sequenze causali, scarsamente in grado di distinguere il soggetto dall'oggetto, governato da una legge di partecipazione che assimila tra loro le cose più diverse»¹⁶. E non v'è dubbio che Lévy-Bruhl, più che per la distinzione tra prelogico e razionale con le conseguenze riduttive che essa può generare, è importante per aver sottolineato «l'idea che il pensiero primitivo non è per nulla "irrazionale" o che ha mal applicato le leggi del pensiero, ma piuttosto che esso ha una sua caratteristica organizzazione, coerenza e razionalità. Questa organizzazione è la "legge della partecipazione"»¹⁷. Un analogo discorso può esser fatto per l'opera di Nestle, la cui residua validità può essere apprezzata a condizione che ci si fermi alla sua affermazione secondo la quale *mythos* e *logos* «denotano due poli tra i quali la vita mentale dell'uomo oscilla. L'immaginazione mitica e il pensiero logico sono opposti. Il primo è

immaginario e involontario, creando e plasmando in modo inconscio, mentre il secondo è concettuale e intenzionale, analizzando e sintetizzando in modo cosciente»¹⁸.

Sono questi in sintesi i caratteri che distinguerebbero il pensiero mitico-magico da quello razionale. Pertanto, ci sembra ancora corretto – una volta abbandonata l'idea di un passaggio dal meno al più e di un necessario sviluppo teleologico – il cosiddetto "nocciolo duro" di tali proposte teoriche, ovvero che esistano due mentalità i cui meccanismi di percezione e "concettualizzazione" del reale sono radicalmente diversi: quella impropriamente definita "primitiva" o "arcaica" (e che per noi non lo è affatto, almeno nel senso di appartenere a uno stadio remoto da cui l'umanità sia in seguito fuoriuscita) e quella incarnata nel pensiero occidentale, essenzialmente logico-operativo. È quindi per noi secondaria la domanda sulla genesi o sulle motivazioni che hanno dato luogo ai vari racconti mitici, se essi siano o meno connessi ai grandi eventi della vita, alle più importanti crisi esistenziali a cui i singoli individui possono andare incontro e che quindi hanno potuto costituire un modo per dare ad essi risposta, o addirittura se essi possano essere considerati "veri", attribuendo a tale termine lo stesso significato e il medesimo uso posseduti nel contesto del pensiero scientifico occidentale. A noi interessa non tanto fornire una risposta a domande di questo tipo (anche se ci si può con esso cimentare in modo proficuo, specie per ampliare il nostro tipico ed eurocentrico concetto di verità¹⁹), ma appunto il *modo* in cui tali racconti mitici – e tutto ciò che per questo aspetto è ad essi assimilabile, come magia, stregoneria, sciamanismo e quanto entra a far parte dell'universo dell'esoterismo – vengono presentati, la loro *forma*.

Da questo punto di vista non si può prescindere, in campo antropologico, dalle ricerche di Claude Lévi-Strauss: il suo rigetto delle caratterizzazioni date da Lévy-Bruhl del pensiero selvaggio come "prelogico" (e cioè determinato solo da pulsioni affettive e rappresentazioni mistiche), e da Malinowski (inteso come risposta funzionale al servizio delle necessità basilari della vita), apre ad una riabilitazione del pensiero dei "primitivi". Si è voluto vedere nel suo approccio una sorta di rivoluzione nel modo di pensare il mito, soprattutto perché lo studioso francese ha individuato in esso una "logica" tutta particolare che agisce al suo interno, ne costituisce il "livello pro-

Placca votiva in terracotta ritrovata al santuario di Eleusi (IV sec)



¹⁸ W. Nestle, cit. in G. Most, op. cit., p. 27.

¹⁹ È quanto ha fatto in un lavoro per molti aspetti pionieristico e che conserva ancora elementi di validità Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Einaudi, Torino 1948.



Frine a Poseidonia ad Eleusi, 1889. Henryk Hektor Siemiradzki.

fondo", più nascosto rispetto al livello narrativo, manifesto. Tale livello profondo può essere individuato sul modello della linguistica strutturale, giocando su rapporti di opposizione, omologia e trasformazione, in una complessa architettura non meno sofisticata di quella che sottende il pensiero razionale dell'uomo civilizzato. In tal modo il mito è definitivamente liberato dal giudizio di "infantilismo" in quanto gli si attribuisce una sua "maturità", anche se diversa e *sui generis*. Tuttavia è importante sottolineare che, se è vero che il mito ha una sua logica profonda, o un suo modo peculiare di categorizzare l'universo (come hanno dimostrato molti studi antropologici su popolazioni primitive), tuttavia essa è diversa – anche per lo stesso Lévi-Strauss – da quella tipica della scienza: se la prima è caratterizzata per la sua tendenza alla totalità, invece il pensiero scientifico procede passo dopo passo, cercando di fornire spiegazioni in ambiti circoscritti e limitati. Insomma la differenza profonda si riassume tutta nella

opposizione tra approccio olistico e approccio analitico. Tuttavia essa è ricollocata da Lévi-Strauss nella diversità tra *illusione* (vista l'incapacità del pensiero mitico di indicare all'uomo come meglio comprendere e padroneggiare l'ambiente circostante) e *verità* (conseguita tramite il pensiero scientifico)²⁰.

La differenza diagnosticata da Lévi-Strauss era stata in effetti ancor prima identificata da un grande studioso come Ernst Cassirer; nella sua *Filosofia delle forme simboliche* aveva riconosciuto autonomia al mito col farne una delle due espressioni fondamentali del pensiero, quella attinente alla dimensione creativa, parallela e irriducibile a quella propria della logica discorsiva, avente nella scienza la sua più esemplare manifestazione. Tale convergere dei due studiosi porta a una rivalutazione del linguaggio mitico come una delle forme fondamentali di

²⁰ Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, pp. 5-6.

espressione dell'essere umano: per Lévi-Strauss, come anche per Cassirer, il mito obbedisce a una "logica" propria, che non è quella della scienza, analitica e classificatrice, ma si caratterizza piuttosto per il suo essere sintetica, olistica, fluida, "simpativa"; insomma motivata dal fondamentale e insopprimibile sentimento della "solidarietà di vita"²¹, grazie al quale – aggiunge Eliade – «l'uomo delle società tradizionali sente l'unità fondamentale di tutti i tipi di "opere" o di "forme", sia d'ordine biologico che psicologico o storico»²² e quindi si sente partecipe di un "cosmo" in cui tutto è perfetto, pieno, armonioso; in una parola, "sacro".

Tale differente e peculiare "logica" del mito è anche sottolineata da Vernant nello effettuare un bilancio conclusivo del dibattito sulle tesi di Lévi-Strauss: «il mito mette [...] in giuoco una forma di logica che, in contrasto con la logica di non-contraddizione dei filosofi, possiamo chiamare logica dell'ambiguo, dell'equivoco, della polarità», per la comprensione della quale è gioco-forza al mitologo «rivolgersi [...] ai linguisti, ai logici, ai matematici perché gli forniscano lo strumento che gli manca: il modello strutturale di una logica che non sia quella della binarietà, del sì e del no, una logica diversa dalla logica del *logos*»²³. Insomma, se è vero che la modalità di pensiero mitico non è più "primitiva" o "infantile" del pensiero razionale, tuttavia ciò non comporta un appannamento delle differenze che esistono tra il *logos* alla base del pensiero scientifico e quello che governa il mito, una volta che il *logos* del mito venga inteso in senso più ampio e comprensivo di quanto fatto sino a qualche decennio fa e, ad es., non lo si vincoli al rispetto di precisi principi logici (come quello di non-contraddizione²⁴). In tale luce, parlare di una "logica del mito", o anche di altre discipline tradizionalmente rubricate nel campo dell'irrazionale e del superstizioso (come l'astrologia, l'alchimia, la magia o le diverse scienze esoteriche), può avere una sua fondatezza, ma solo a condizione che non si disconosca la differenza tra le due (o più) logiche che sono in opera.

Anche le connessioni psicoanalitiche che, sulla base delle indicazioni di Freud (e di Jung – ma questi meriterebbe un discorso a parte), sono state effettuate tra sogno e mito e che hanno individuato nel primo una modalità di espressione ti-

pica delle pulsioni profonde appartenenti all'inconscio, non contraddicono quanto detto a proposito della "logica del mito" e convergono verso l'assunto dal quale ci muoviamo, e cioè che il mito (e le altre manifestazioni di ciò che si è tradizionalmente collocato nel campo dell'anti-*logos*) sia una manifestazione diversa del modo di funzionare della psiche umana; del resto, ciò è perfettamente coerente con la prospettiva di Lévi-Strauss, secondo la quale le strutture profonde che reggono l'organizzazione mitica «rientrano in una logica delle categorie inscritta nell'architettura della mente; in essa il mondo e l'uomo non figurano se non a titolo di mezzi del discorso»²⁵. Ciò significa in sostanza che le caratteristiche fenomenologiche che sono tipiche delle manifestazioni del pensiero mitico (ma anche il mito stesso, si potrebbe anche aggiungere, sebbene in forme diverse e storicamente situate, in quanto ogni ierofania subisce sempre l'influenza del contesto e del momento storico²⁶) non possono essere rinserrate in una fase temporale antecedente al pieno dispiegamento della coscienza razionale, ma sono anche presenti nel pensiero del cosiddetto uomo "civilizzato"²⁷. Il "pensiero selvaggio" non è qualcosa che appartiene solo ai primitivi, di cui l'odierna umanità si sarebbe definitivamente liberata; esso è un pensiero che accompagna sempre i diversi periodi storici e che può in circostanze peculiari e in molti settori della vita sociale acquistare per periodi più o meno lunghi una funzione egemone, così come avverte Eliade quando parla delle «mitologie moderne»²⁸: «il pensiero mitico può rigettare e superare certe sue espressioni, rese desuete dalla storia, può adattarsi alle nuove condizioni sociali e alle nuove mode culturali, ma non si lascia mai estirpare»²⁹, sicché «i miti e le immagini mitiche si ritrovano ovunque, laicizzati, degradati, travestiti: basta saperli riconoscere»³⁰. Ma, diversamente da quanto pensa Lévi-Strauss, il pensiero mitico non è un "pensiero incolto", bensì un pensiero che esprime, anche all'interno di sofisticatissime costruzioni concettuali e letterarie, una esigenza e una funzione intellettuale che viene esercitata quando le circostanze e le situazioni esterne la richiedano; esso esibisce una struttura profonda

²⁵ J.-P. Vernant, op. cit., p. 365.

²⁶ Cfr. M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (1948), Bollati Boringhieri, Torino 1976, § 1.

²⁷ Cfr. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962, p. 293.

²⁸ M. Eliade, *Mito e realtà*, cit., pp. 216-27.

²⁹ Ivi, p. 211.

³⁰ M. Eliade, *Miti, sogni misteri* (1957), Lindau, Torino 2007, p. 28.

²¹ E. Cassirer, *Saggio sull'uomo* (1944), Armando, Roma 1968, pp. 162-4.

²² M. Eliade, *Mito e realtà* (1963), Borla, Torino 1966, pp. 55-6.

²³ J.-P. Vernant, op. cit., p. 366.

²⁴ Come ad es. fa K. Popper, "What is dialectic?", in *Mind, New Series*, Vol. 49, No. 196, 1940, pp. 403-26.

della mente umana che è comune a "primitivi" e "civilizzati" e che di volta in volta si manifesta in forme fenomeniche diverse (miti, simboli, arte, poesia, o anche sistemi di pensiero e così via) a seconda delle diverse circostanze storiche, ambientali, sociali e in ultima istanza naturali; e sono queste ultime a conoscere quel tipico "progresso" sottolineato dal positivismo evoluzionistico e invece rigettato dagli approcci strutturalisti o "perennialisti".

Pertanto i miti, appunto in quanto espressione di una tale elaborata costruzione di pensiero, non esprimono una funzione subordinata o patologicamente connessa allo stato "normale" della mente, ma anzi ne sono una essenziale manifestazione sempre presente in ogni epoca e in ogni cultura, che ne assicura la piena funzionalità. Come nota Anita Seppilli, «il mito ha una funzione operante nel relativo complesso culturale dal quale è inscindibile, e che non può essere considerato una inerte espressione di fantasia [...]; e neppure è un fine del mito il dare una spiegazione alle cose [...]. Al contrario quella del mito è in primo luogo una funzione vitale»³¹. Lo stesso può dirsi per le altre manifestazioni dell'anti-*logos*, come magia, profezie, estasi ecc., per cui è un errore ancora assai diffuso vedere, ad es., la magia come una sorta di forma primitiva di scienza, reinterpretandola alla sua luce, e ciò anche negli osservatori più attenti e simpatetici³². Lo stesso Lévy-Bruhl alla fine della sua vita è stato costretto a riconoscere che la modalità mistica e partecipante da lui individuata nella mentalità primitiva è in effetti presente anche nel moderno mondo civilizzato quale proprietà costante dello "spirito umano"³³.

La stessa opposizione è effettuata da Lévi-Strauss tra il pensiero magico e quello scientifico: mentre quest'ultimo postula un determinismo globale e integrale, invece il primo «opera distinguendo dei livelli solo alcuni dei quali ammettono forme di tenue determinismo inapplicabili ad altri livelli»³⁴. Inoltre il pensiero magico, in quanto scienza del concreto attenta al sensibile e al qualitativo, possiede sue categorie concettuali (analogie, corrispondenze, simboli ecc.) diverse da quelle della scienza moderna, più attenta alle strutture intelleggibili e quantitative, ma niente affatto ad esse "inferiori"³⁵. Così, la rivaluta-



Giacomo Leopardi (1798-1837) nel celebre ritratto di S. Ferrazzi del 1820 circa a Recanati, casa Leopardi.

zione del mito e del pensiero selvaggio, in cui esso è principalmente depositato, porta Lévi-Strauss a sostenere l'esistenza di due regimi concettuali diversi – una logica delle qualità sensibili di contro a una logica dei rapporti quantitativi, matematizzati –, entrambi indispensabili, pur essendo essi ascrivibili al carattere sempre "situato" dello spirito umano; e tali due regimi sono espressione di una logica binaria che affonda le sue radici nella natura binaria dello stesso cervello³⁶.

Se quanto detto ha un suo fondamento, allora, risulta plausibile l'ipotesi che la normalità della psiche umana – come anche della civiltà e della cultura – si esplica proprio grazie alla coe-

³¹ A. Seppilli, *Poesia e magia*, Einaudi, Torino 1971, pp. 105-6.

³² Cfr. ad es. G. Luck, *Arcana mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1985, pp. 7-9.

³³ L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, P.U.F., Paris 1949, p. 82 - 29 Août 1938.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, cit., p. 20.

³⁵ Ivi, p. 264.

³⁶ W. Doniger, "Claude Lévi-Strauss's theoretical and actual approaches to myth", in B. Wiseman (ed.), *The Cambridge Companion to Lévi-Strauss*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 2009, pp. 197-8.

sistenza di funzione mitica ed esplicazione razionale; ed è proprio la prima a rendere possibile l'esplicazione razionale della mente la quale, qualora ne venisse privata, entrerebbe sì nella patologia e nella anormalità: una ragione pura e senza mescolanza – ammonisce Leopardi – è «fonte immediata e per sua natura di assoluta e necessaria pazzia»³⁷. Ciò spiega anche la perenne validità del mito greco, non solamente ascrivibile alla sua grande e indiscussa qualità letteraria che ha travalicato i millenni, ma proprio alla sua capacità di esprimere, proprio grazie a tale qualità che lo distingue da ogni altra cultura, la natura funzionalmente indispensabile della immaginazione mitica, anche in quelle società scientifiche e tecnologiche caratterizzate dalla "desacralizzazione". Infine, l'affermazione che nell'ambito della scienza esista, e sia importante, una componente narrativa (o mitica o immaginativa e così via) e che, viceversa, anche il mito (o le varie "scienze alternative") abbia una sua logica e quindi debba far comunque uso di argomentazioni e modi di pensiero tipicamente razionali, non fa altro che esibire l'intreccio esistente tra queste due modalità diverse di rapportarsi al reale e quindi di sottolineare ulteriormente la loro reciproca indispensabilità e implicazione; il che non significa però un loro confondersi ed identificarsi. Insomma è del tutto plausibile pensare che alla base del pensiero mitico (e delle sue altre manifestazioni all'interno di quella che può essere definita sfera del "sacro") vi sia una disposizione particolare della mente, una zona profonda della psiche, che si manifesta e si struttura a seconda delle condizioni culturali e sociali di ogni singola età³⁸. E forse in merito, e più in generale, c'è da prendere sul serio la tesi di Eliade, per il quale «Il "sacro" è [...] un elemento nella struttura della coscienza, e non uno stadio nella storia della coscienza stessa»³⁹; o, come sostiene l'ultimo Lévy-Bruhl, la logica della partecipazione (e quindi il pensiero mistico) «non ha bisogno di legittimazione; ma se ne vede il ruolo necessario nello spirito umano – e di conseguenza il suo ruolo nella religione, nella metafisica, nell'arte e persino nella concezione d'insieme della natura»⁴⁰. Ciò vuol dire –

detto in altri termini e con una più aggiornata ispezione del mito antico – che esso «è un tipo di pensiero analogico che opera a fianco di quello razionale e coesiste con esso, in una sfera sua particolare»⁴¹.

Resta l'interrogativo su quale sia questa struttura della coscienza e se l'ultimo irriducibile suo manifestarsi sia davvero la contrapposizione sacro/profano (come ritiene Eliade), oppure quest'ultima possa essere a sua volta spiegata più in profondità, come una delle tante manifestazioni di una dualità fondamentale, come è stato proposto, approfondendo il suggerimento di Lévi-Strauss e del Lévy-Bruhl dei *Carnets*⁴², dall'antropologo Stanley J. Tambiah quando parla di «due (o più) mentalità simultaneamente presenti nell'uomo»⁴³; o anche dallo psicologo Jerome Bruner, quando sostiene che «vi sono due modi di funzionamento cognitivo, due tipi di pensiero, ciascuno dei quali fornisce differenti vie per ordinare l'esperienza, per costruire la realtà. Essi (benché complementari) sono irriducibili l'uno all'altro. Gli sforzi per ridurre uno di essi all'altro o di ignorarlo a spese dell'altro finiscono inevitabilmente per non catturare la ricca diversità del pensiero»⁴⁴. Forse potrebbe essere questa la via per capire l'unità fondamentale dei fenomeni religiosi e insieme la loro inesauribile novità, sottolineate sempre da Eliade, e al tempo stesso per renderci conto del perché possa accadere che «anche l'esistenza più desacralizzata continui a preservare tracce di una valorizzazione religiosa del mondo»⁴⁵. In fin dei conti, se così stanno le cose, anche l'atteggiamento magico verso il mondo e la mentalità mistica – caratterizzati da un approccio olistico – non sono che un aspetto fondamentale e connaturato della coscienza⁴⁶.

³⁷ G. Leopardi, *Zibaldone*, p. 104 (le pagine si riferiscono all'autografo leopardiano che si conserva nella Biblioteca Nazionale di Napoli).

³⁸ Cfr. G. Rouget, *Musica e trance. I rapporti fra la musica e i fenomeni di possessione*, Einaudi, Torino 1986, p. 11.

³⁹ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1975), BUR Rizzoli, Milano, 2006, I, p. 7. Sulla stessa falsariga anche G. van der Leeuw, *Fenomenologia della religione* (1956), Bollati Boringhieri, Torino 1960, p. 430.

⁴⁰ L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, p. 142 - 2 février 1939.

⁴¹ G. Guidorizzi, (a cura di), *Il mito greco*, vol. I, Gli dèi, Mondadori, Milano 2009, p. xiv.

⁴² Cfr. L. Lévy-Bruhl, *Carnets*, cit., p. 114 - 14 octobre 1938.

⁴³ S.J. Tambiah, *Magic, science, religion*, cit., p. 92.

⁴⁴ J. Bruner, *Actual minds, possible worlds*, Harvard Univ. Press, Cambridge - London 1986, p. 11.

⁴⁵ M. Eliade, *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion* (1956), Harvest Book, New York 1959, p. 23; anche pp. 49-50.

⁴⁶ Cfr. S. Greenwood, *The Anthropology of Magic*, cit.



*La corte delle Muse di Weimar: Friedrich Schiller legge nel parco; tra gli ascoltatori ci sono anche Wieland (seduto al centro) e Goethe (in piedi a destra).
Dipinto a olio di Theobald von Oer (1807-1885), 1860.*

Federico Cinelli

L'Inno alla Gioia di Friedrich Schiller

Manifesto della Massoneria romantica?

Idealismo Tedesco e Massoneria

La Massoneria speculativa, sin dalla sua nascita, ha sempre cercato di mantenere un certo grado di continuità attraverso le diverse epoche storiche, armonizzandosi con le varie vicende mondane di cui alle volte ne ha condiviso i risultati, mentre ad altre si è fermamente opposta. A testimonianza di questa dinamica, alcune tracce sono rimaste impresse nell'universo simbolico della ritualità massonica diventandone parte integrante: un celebre esempio è rappresentato dal trinomio Libertà-Ugua-

glianza-Fratellanza che costituisce la divisa della Massoneria Universale.

Frutto della speranza di illuminare il mondo moderno, la Rivoluzione Francese cercò di dare espressione concreta a queste parole – Libertà, Uguaglianza, Fratellanza - che nel XVIII secolo impregnavano l'aria della vecchia Europa. Fu Immanuel Kant a descrivere questa serpeggiante volontà nel suo celebre scritto del 1784 dal titolo *Risposta alla domanda: cos'è l'Illuminismo?*, dove il grande Filosofo sosteneva che la nuova epoca illuminista,

e illuminata, doveva esigere «l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui è egli stesso colpevole. *Minorità* - proseguiva Kant - è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro»¹. Fosse stato un Iniziato, il Sapiente di Königsberg avrebbe, forse, potuto vedere la grande ombra che questa legittima ricerca di *autonomia* stava proiettando sull'imminente futuro. È noto, infatti, ciò che accadde in seguito: come la prassi massonica non permette ai novizi del proprio ordine la Parola, e con essa la Libertà di espressione, per scopo prettamente educativo, così la Storia avrebbe insegnato alla Modernità che una Ragione ed una Libertà non adeguatamente comprese, e comunicate a uomini non educati a riceverle, avrebbero ben presto trasformato la Luce in Oscurità, scatenando il Terrore che di lì a poco avrebbe macchiato irrimediabilmente gli altari stessi della Ragione.

Mentre in terra francese infuriavano quindi gli orrori di una rivoluzione ormai tradita e fuori controllo, il pensiero di Kant recava con sé la speranza, per i Tedeschi, di scuotersi di dosso le catene del passato, senza dover necessariamente passare attraverso lo spargimento di sangue e gli sconvolgimenti che avevano segnato la Francia. La ragione, un tempo al servizio dell'*ancien régime*, sembrava ora in procinto di dar vita a un nuovo ordine nella vita della Germania. È così, dunque, che intorno a quello che verrà chiamato "Idealismo tedesco" si vennero a radunare le speranze di una vita moderna, una vita fatta di autonomia e libertà, la cui concreta possibilità di attuazione passava attraverso l'educazione (*Bildung*)².

Ma cosa ha a che fare tutto ciò con la Massoneria? La legittimità di questa domanda è immediatamente dedotta dal metodo ormai invalso, soprattutto nella storiografia italiana, di sottacere, quando non viene espressamente negato, tutto ciò che di culturalmente e civilmente rilevante vi è di riconducibile all'ambiente massonico. È così, quindi, che il grande pubblico, e molte volte anche gli studiosi stessi, ignora l'appartenenza delle grandi personalità di questo movimento, ovvero Goethe, Lessing, Fichte, Herder, Novalis, Shelling, Schiller, i fratelli Schlegel, e forse lo stesso Hegel³, all'ordine massonico, o in

modo diretto o grazie ad una sua più o meno evidente discendenza intellettuale. Ad entrambi queste categorie sembra afferire la figura di Friedrich Schiller⁴. Con questo non si vuole ovviamente suggerire che quanto viene oggi chiamato "Romanticismo tedesco" sia stato frutto di idee massoniche filtrate nella più ampia cultura tedesca, tuttavia, ciò che ritengo importante per un corretto studio sia accademico, sia latomistico, è un serio e sistematico approfondimento di questo apporto culturale che l'ideale massonico ha offerto negli ultimi tre secoli alla storia delle idee in tutta l'area europea, influenzando profondamente le nostre concezioni e conquiste alla pari di ogni altra tradizione filosofico-culturale.

Ma come era percepita in quegli anni la Massoneria? Abbiamo detto che l'educazione era al centro di una nuova speranza di società, formata da uomini liberi e autonomi; abbiamo inoltre affermato che in questo periodo si cercava di superare il vecchio regime, con i suoi limiti gerarchici e classi sociali; sappiamo infine che per molti romantici la suddetta funzione educativa veniva svolta dalla Bellezza (la seconda Luce che rischiarò i Templi massonici); quella stessa Bellezza che è protagonista delle famose *Lettere sull'Educazione Estetica* scritte da Schiller. In queste pagine, il bello diveniva essenziale per la formazione della vita morale, poiché capace di rivelare quella indispensabile armonia tra il mondo sensibile e materiale, e quello della ragione e del dovere, affidando all'artista, in special modo al poeta, il compito di supremo educatore dell'umanità. Per tutte queste considerazioni, ecco dunque emergere il significato che andavamo cercando: la Massoneria finì per rappresentare, in questi secoli, quell'istituzione in cui tutto ciò era possibile, incarnazione di quell'ideale di educazione che avrebbe forgiato una nuova umanità i cui vincoli di fratellanza si sarebbero estesi a tutti gli uomini intelligenti e liberi, trasformandoli in quegli uomini dell'avvenire capaci di ereditare il nuovo mondo che la modernità stava indicando.

È questo il contesto in cui nacque l'*An die Freude*, i cui versi, se letti attentamente e per intero, non possiedono solo un generico sapore massonico, ma offrono una grandiosa descrizione di questa visione della Massoneria che racchiude in sé un estremo equilibrio tra significato esoterico e azione sociale, successivamente andato perduto.

¹ I. Kant, *Risposta alla domanda: cos'è l'illuminismo?*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, F. Gonnelli (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1995, p. 1995.

² Il lettore che fosse interessato ad approfondire il nesso rivoluzionekantismo e più in generale il panorama filosofico di questo periodo viene rimandato a T. Pinkard, *La filosofia tedesca 1760-1860 - l'eredità dell'Idealismo*, Einaudi, Torino 2014.

³ Sulla vicinanza di Hegel al pensiero massonico si rinvia a G. A. Magee, *Hegel e la tradizione ermetica*, Edizioni Mediterranee, Roma

2013. Per una pregevole recensione del testo di Magee si rinvia invece a R. Roni, *Il filosofo che nasconde le proprie tracce. Considerazioni sullo Hegel "ermetico" di Magee*, «Il cannocchiale. Rivista di studi filosofici», 2-3(2014), pp. 289-299.

⁴ Cfr. infra la problematica riguardante l'affiliazione di Schiller all'ordine massonico.

An die Freude⁵

[1] Freude, schöner Götterfunken,
Tochter aus Elisium,
Wir betreten feuertrunken
Himmlische, dein Heiligthum.
Deine Zauber binden wieder,
Was der Mode Schwert geteilt;
Bettler werden Fürstenbrüder⁶,
wo dein sanfter Flügel weilt.

Chor

Seid umschlungen, Millionen!
Diesen Kuß der ganzen Welt!
Brüder – überm Sternenzelt
muß ein lieber Vater wohnen.

[2] Wem der große Wurf gelungen,
eines Freundes Freund zu seyn;
wer ein holdes Weib errungen,
mische seinen Jubel ein!
Ja – wer auch nur *eine* Seele
sein nennt auf dem Erdenrund!
Und wer's nie gekonnt, der stehle
weinend sich aus diesem Bund!

Chor

Was den großen Ring bewohnt
huldige der Simpathie!
Zu den Sternen leitet sie,
Wo der *Unbekannte* tronet.

[3] Freude trinken alle Wesen
an den Brüsten der Natur,
Alle Guten, alle Bösen
folgen ihrer Rosenspur.
Küße gab sie *uns* und *Reben*,
einen Freund, geprüft im Tod.
Wollust ward dem Wurm gegeben,
und der Cherub steht vor Gott.

Inno alla Gioia

[1] Gioia, bella scintilla divina,
figlia (proveniente) dall'Elisio,
noi entriamo ebbri di fuoco
oh Celeste, nel tuo Tempio.
La tua magia riunisce,
ciò che la spada della Moda separò;
i mendicanti diventano fratelli dei principi,
dove la tua dolce ala riposa.

Coro

Abbracciatevi, moltitudini!
Questo bacio (vada) al mondo intero!
Fratelli, sopra il cielo stellato
deve abitare un Padre affettuoso.

[2] L'uomo a cui la sorte benevola,
concesse di essere amico di un amico;
chi ha ottenuto una donna leggiadra,
unisca il suo giubilo al nostro!
Sì, chi anche una sola anima
possa dir sua nel mondo!
Chi invece non c'è riuscito,
lasci piangente e furtivo questa compagnia!

Coro

Ciò che abita il grande anello
renda omaggio alla Simpatia!
Tra le stelle ella conduce,
dove siede sul trono l'*Ignoto*.

[3] Gioia bevono tutti i viventi
dai seni della Natura,
tutti i buoni ed i malvagi
seguono il suo sentiero di rose.
Baci *ci* ha dato ed *uva*,
ed un amico, provato fino alla morte.
La voluttà fu concessa al verme,
e il cherubino sta davanti a Dio.

⁵ Il testo tedesco ricalca la prima versione della poesia pubblicata nel 1786, mentre la traduzione offerta è opera personale. Per un riscontro con una versione italiana edita si rimanda a F. Schiller, *Poesie filosofiche*, G. Pinna (a cura di), Feltrinelli, Milano 2014, pp. 116-123.

⁶ Schiller apportò delle variazioni al testo originale fino a giungere alla versione più famosa, divenuta canonica, del 1808 presente nella raccolta postuma delle sue opere. Qui la strofa finale non compare, mentre il sesto e settimo verso della prima strofa recitano:
Was die Mode streng geteilt;
Alle Menschen werden Brüder
«ciò che la moda separa;
tutti gli uomini divengono fratelli».

Chor

Ihr stürzt nieder, Millionen?
Ahndest du den Schöpfer, Welt?
Such' ihn überm Sternenzelt,
über Sternen muß er wohnen.

[4]Freude heißt die starke Feder
in der ewigen Natur.
Freude, Freude treibt die Räder
in der großen Weltenuhr.
Blumen lockt sie aus den Keimen,
Sonne aus dem Firmament,
Sphären rollt sie in den Räumen,
die des Sehers Rohr nicht kennt!

Chor

Froh, wie seine Sonnen fliegen,
durch des Himmels prächtigen Plan,
Laufet Brüder eure Bahn,
freudig wie ein Held zum siegen.

[5] Aus der Wahrheit Feuerspiegel
lächelt sie den Forscher an.
Zu der Tugend steilem Hügel
leitet sie des Dulders Bahn.
Auf des Glaubens Sonnenberge
sieht man ihre Fahnen wehn,
Durch den Riß gesprengter Särge
sie im Chor der Engel stehn.

Chor

Duldet mutig, Millionen!
Duldet für die beßre Welt!
Droben überm Sternenzelt
wird ein großer Gott belohnen.

[6] Göttern kann man nicht vergelten,
schön ist's ihnen gleich zu seyn.
Gram und Armut soll sich melden
mit den Frohen sich erfreun.
Groll und Rache sei vergessen,
unserm Todfeind sei verziehn.
Keine Thräne soll ihn pressen,
keine Reue nage ihn.

Chor

Unser Schuldbuch sei vernichtet!

Coro

Vi inginocchiate, moltitudini?
Intuisci il tuo Creatore, Mondo?
Cercalo sopra il cielo stellato,
Sopra le stelle deve abitare!

[4] "Gioia" è la forte molla
nella Natura eterna.
Gioia, la gioia muove le ruote
nel grande orologio del Mondo.
Essa trae fuori i fiori dalle gemme,
gli astri dal firmamento,
conduce le stelle nello spazio,
che il cannocchiale dell'osservatore non vede!

Coro

Lieti, come i suoi astri volano
attraverso la volta splendida del cielo,
percorrete, fratelli, la vostra strada,
gioiosi, come un eroe verso la vittoria.

[5] Dallo specchio infuocato della Verità
sorridente al ricercatore.
All'erta cima della Virtù
ella conduce la strada del malato.
Sulla montagna soleggiata della fede
si vede il suo vessillo al vento,
attraverso la breccia delle bare infrante
si erge nel coro degli angeli.

Coro

Sopporta con coraggio, Moltitudine!
Sopporta per un mondo migliore!
Lassù sopra la volta stellata
Un grande Dio ti premierà.

[6] Non si possono ripagare gli dei,
è bello essere simile a loro.
Dolore e Povertà devono mostrarsi
e gioiscano con Allegria.
Rabbia e Vendetta siano dimenticate,
il nostro mortale nemico sia perdonato.
Nessuna lacrima egli debba versare,
nessun rimorso lo affondi.

Coro

Il nostro libro delle colpe sia distrutto!

ausgesöhnt die ganze Welt!
Brüder – überm Sternenzelt
richtet Gott wie wir gerichtet.

[7] Freude sprudelt in Pokalen,
in der Traube goldnem Blut
trinken Sanftmut Kannibalen,
Die Verzweiflung Heldenmut –
Brüder fliegt von euren Sitzen,
wenn der volle Römer kraißt,
Laßt den Schaum zum Himmel sprützen:
Dieses Glas dem guten Geist.

Chor
Den der Sterne Wirbel loben,
den des Seraphs Hymne preist,
Dieses Glas dem guten Geist,
überm Sternenzelt dort oben!

[8] Festen Mut in schwerem Leiden,
Hülfe, wo die Unschuld weint,
Ewigkeit geschwornen Eiden,
Wahrheit gegen Freund und Feind,
Männerstolz vor Königstronen, –
Brüder, gält' es Gut und Blut –
Dem Verdienste seine Kronen,
Untergang der Lügenbrut!

Chor
Schließt den heiligen Zirkel dichter,
schwört bei diesem goldnen Wein:
Dem Gelübde treu zu sein,
schwört es bei dem Sternenrichter!

[9] Rettung von Tirannenketten,
Großmut auch dem Bösewicht,
Hoffnung auf den Sterbebetten,
Gnade auf dem Hochgericht!
Auch die Toten sollen leben!
Brüder trinkt und stimmt ein,
Allen Sündern soll vergeben,
und die Hölle nicht mehr seyn.

Chor
Eine heitre Abschiedsstunde!
süßen Schlaf im Leichentuch!
Brüder – einen sanften Spruch
Aus des Todtenrichters Munde!

Il mondo intero sia riconciliato!
Fratelli, sopra il cielo stellato
Dio giudica come noi abbiamo giudicato.

[7] *Gioia* sgorga nei calici,
nel sangue dorato dell'uva
bevono dolcezza i cannibali,
la disperazione (beve) il coraggio degli eroi -
Fratelli alzatevi dai vostri seggi,
quando gira la coppa piena,
lasciamo salire la schiuma fino al cielo:
questo bicchiere (in onore) al buono Spirito.

Coro
(Lui) che il turbinio delle stelle loda,
(Lui) che l'inno del Serafino elogia,
questo bicchiere sia per il buono Spirito,
lassù oltre il cielo stellato!

[8] Un fermo coraggio nella grande sofferenza,
assistenza, dove l'innocenza piange,
fede eterna ai giuramenti,
la Verità verso l'amico ed il nemico,
la fierezza umana al cospetto dei troni reali
- Fratelli, questo costa forza morale e sangue -
ai meritevoli vadano le corone,
la rovina è per la genia dei menzogneri!

Coro
Più stretto chiudete il sacro cerchio,
giurate su questo vino dorato:
essere fedele ai voti,
giuratelo davanti al Giudice celeste!

[9] Salvezza dalle catene tiranne,
generosità anche per il malvagio,
speranza sul letto di morte,
grazia per l'estremo giudizio!
Anche i morti devono vivere!
Fratelli, bevete e siate in armonia,
tutti i peccatori devono essere perdonati,
e l'Inferno non è più.

Coro
Un'allegra ora di commiato!
Un dolce sonno nel sudario!
Fratelli (riceverete) una parola gentile
dalla bocca del Giudice dei morti!

L'Inno alla Gioia un'ode massonica?

Scritta nell'estate del 1785 a celebrazione dell'amicizia con il massone Gottfried Christian Körner, questa poesia fu pubblicata l'anno seguente in *Die Rheinische Thalia*, rivista tedesca di storia, teatro, cultura, filosofia, letteratura e politica, fondata nel 1784 dallo stesso Schiller quando era poeta del Teatro Nazionale di Mannheim. Come rileva Giovanna Pinna, l'ode riflette le concezioni filosofiche del giovane scrittore che sostiene essere «improntate a un ottimismo di ascendenza leibniziana e influenzate dai moralisti inglesi, in particolare dalla *Lettera sull'entusiasmo* di Shaftesbury»⁷. La critica contemporanea, oltre a ricercare, come di consueto, nelle grandi personalità filosofiche le radici dei contenuti intellettuali della poesia qui in esame, è concorde a interpretare questo scritto schilleriano come genericamente riferito alla gioia, all'amore e all'amicizia, vero motore dell'esistenza umana ed espressione della simpatia universale che determina l'armonia della natura e costituisce il principio d'incontro e di accordo tra gli uomini, nel pieno rispetto dello spirito romantico o del settecentesco spirito di sociabilità ispirato dalla riflessione illuminista. È sufficiente tuttavia prendere in considerazione le sole ispirazioni erudite tratte dall'eredità filosofica o i vaghi riferimenti allo "spirito dell'epoca" per rendere sufficientemente manifesti i significati di questa opera?

Già la Pinna è costretta, infatti, a riconoscere l'evidenza che gli argomenti presentati da Schiller nella sua poesia tradiscono ascendenze massoniche: «Si tratta, inoltre, di un motivo assai presente nella letteratura di



⁷ F. Schiller, *Poesie filosofiche*, op. cit. p. 124.

ispirazione massonica, con cui Schiller, pur non essendo egli stesso massone, era forse entrato in contatto attraverso Körner⁸. La Pinna, sbrigativamente, tenta dunque di affrancare il poeta da una scomoda appartenenza all'istituzione, tuttavia, se non vi è unanimità sull'appartenenza di Friedrich Schiller all'ordine massonico poiché non è stato mai rinvenuto alcun documento ufficiale di affiliazione, come rilevano Lennhoff, Posner, e Binder nel loro *Internationales Freimaurer Lexikon*⁹, ciò può essere vero per lo Schiller del 1787 che, nella sua decima lettera riguardante il *Don Carlos*, esplicitamente nega tale affiliazione. Ciò tuttavia verrebbe corretto dal pronipote Alexander von Gleichen-Rußwurm che testimonia l'appartenenza del suo illustre parente, entrato nell'ordine su presentazione di *Wilhelm Heinrich Karl von Gleichen-Rußwurm*, nella Loggia *Günther zum stehenden Löwen* come verrebbe testimoniato da una lettera del 1829 di due Massoni di Rudolstadt i quali, lamentandosi dell'abbattimento delle colonne della loro Loggia, ricordano come questa fossa stata onorata dall'iniziazione di Schiller. Se dunque molte possibilità possono essere formulate riguardo alla sua effettiva appartenenza, dobbiamo tuttavia non dimenticare che la poesia fu scritta per celebrare l'amicizia dell'autore con Körner il quale era sicuramente fratello massone. Se dunque Schiller non era ancora diventato massone all'epoca della stesura, possiamo tuttavia vedere l'*Inno* come un omaggio fatto dal poeta ad un fratello massone che doveva averlo ampiamente istruito sulla cultura latomistica, come cercheremo brevemente di far emergere. Tale mondo dovette così colpire l'autore da indurlo a bussare alle porte del Tempio anche dopo diverso tempo, nonostante egli dovette probabilmente entrare a farne parte più disilluso di quanto emerga dalla prima stesura della poesia, che sappiamo amò poco. La Pinna suggerisce che lo scarso valore attribuito da Schiller alla sua stessa opera dovette esser causato da uno sviluppo del pensiero dell'autore, maturato da un iniziale eudemonismo filosofico fino ad una più matura ricerca kantiana imperniata sui concetti di dovere e libertà. Tuttavia non dobbiamo enfatizzare questo allontanamento, sottovalutando quanto egli scrisse in una lettera al suo amico nel 1800 riguardo all'*An die Freude*: "di valore forse per noi due, ma non per il mondo, non per l'arte poetica"¹⁰. Potremmo dunque sug-

gerire che, se il valore ancora accordato a questa poesia potesse essere esteso a tutto il suo contenuto, la società massonica costituirebbe ancora un valore per il vecchio Schiller, seppure disilluso riguardo ad una sua utilizzabilità universale, ad una estensione a tutta la società civile.

Ma possiamo adesso a vedere rapidamente quali temi e giustificazioni potrebbero essere avanzati per affermare un più profondo legame tra questo scritto schilleriano e la cultura massonica, lasciando infine alla riflessione del lettore il giudizio sull'utilità di tale percorso di ricerca. La poesia contiene tre nuclei principali cari al pensiero massonico: il concetto di fratellanza a cui tutti gli uomini iniziati appartengono, una visione del mondo fondata sulla simpatia universale ed armonica, il riferimento indiretto al mito hiramico.

Fratellanza

Chi può entrare nella fratellanza universale schilleriana? Non sono certo tutti gli uomini, come una iniziale lettura potrebbe suggerire, ma piuttosto solamente coloro che, ebbri di fuoco, sono stati trovati idonei ad entrare nel Tempio della *Freude* perché capaci di aver legato un'anima alla loro. *L'anima bella* deve bruciare di amore almeno per un proprio simile, essere stata capace di purificarsi così da potersi accostare come pietre levigate una accanto all'altra senza bisogno di ulteriori mezzi di mediazione. Solo un individuo così purificato sarebbe in grado di una tale opera di amicizia o di amore, e questo è ciò che la Massoneria chiama "iniziato". È sempre con la purificazione, inoltre, che i più alti ideali del nuovo assetto sociale sognato dalla Germania potevano essere comunicati agli uomini dalla Massoneria, unico luogo in cui era realmente possibile che i mendicanti divenissero fratelli dei principi, superando così la mentalità dell'antico assetto e aprendo le porte alla modernità promessa. Il tema dell'Iniziazione, filtrata attraverso gli occhi di un profano, emerge infine nella penultima strofa dove si richiede la fermezza per le difficili prove da sostenere, l'impegno morale ad assistere i bisognosi, la gravità di un giuramento eterno e l'equanimità verso tutti nella luce della Verità.

Simpatia universale

Il tema del più vasto orizzonte entro cui la poesia si muove, ovvero quello della simpatia universale e dell'Amore cosmico di sapore quasi dantesco, tocca il cuore della necessità di proseguire questo prezioso studio, fondamentale sia per una migliore coscienza riguardo l'istituzione massonica, sia per la fortuna che questa visione ha saputo comunicare al mondo civile. Come abbiamo detto l'appartenenza di molte figure emi-

⁸ Ibid.

⁹ Eugen Lennhoff, Oskar Posner, Dieter A. Binder, *Internationales Freimaurer Lexikon*, Herbig publishing, 2006.

¹⁰ Il testo tedesco può essere trovato al seguente indirizzo web: <http://www.wissen-im-netz.info/literatur/schiller/briefe/koerner/1800/571.htm>.



nenti del nuovo movimento romantico, o comunque idealista, richiede un'attenta e coscienziosa analisi di quanto la Massoneria seppe riproporre al pensiero ottocentesco degli antichi temi quasi rinascimentali della simpatia universale e di un assoluto auto-esprimentesi, tanto caro alla riflessione böhmiana. Se dunque è facile vedere come la *Freude* sia in realtà una rivisitazione moderna del più classico inno all'Amor platonico, approcciato adesso nella prospettiva di un uomo che ha finalmente trovato la legittimità della propria libertà, che sempre in epoca rinascimentale la grande *Orazione sulla Dignità dell'Uomo* pur iniziandola a riconoscere la vincolava sempre al più ampio piano della Provvidenza Divina, adesso deve tuttavia riscoprire quella armonia ed equilibrio con la Natura che il contemporaneo pensiero Romantico stava iniziando a problematizzare. Amore è dunque amore per la Bellezza, la bellezza di un cosmo armonicamente costituito su progetto di un Grande Architetto e comprensibile solo sui passi di una tradizione platonico-ermetica che riconosce il valore ascensionale della simpatia.

Il mito del fondatore

Per quanto riguarda invece l'ultimo punto, quello del sacrificio rituale del mitico fondatore, la poesia schilleriana lo rievoca poiché, come evidenzia la Pinna, «il motivo del vino connette l'imagerie del cristianesimo alla figura di Dioniso»¹¹. Questa riflessione le viene suggerita dal *Der gute Geist* che la studiosa sostiene designare il Cristo negli inni evangelici; ritengo tuttavia che l'introduzione del mito di Dioniso sia meglio legittimata dal riferimento ai *Kannibalen* che bevono il vino dalla coppa, rievocando così il dio nella sua specifica determinazione del Dioniso Zagreo, patrono della spiritualità orfica.

Zagreo (*Ζαγρεύς*) nella versione religiosa orfica è il figlio che Zeus, sotto forma di serpente, ebbe dalla figlia Persefone¹². Secondo Diodoro Siculo¹³, i Cretesi consideravano Dioniso figlio

di Zeus e Persefone e loro conterraneo. Di fatto gli epiteti di Dioniso a Creta erano Cretogeno, Ctonio, in quanto figlio della regina del mondo sotterraneo, e appunto Zagreo. Secondo questo mito, Zeus aveva deciso di fare di Zagreo il suo successore nel dominio del mondo, provocando così l'ira di sua moglie Era. Zeus aveva affidato Zagreo ai Cureti affinché lo allevassero. Allora Era si rivolse ai Titani, i quali attirarono il piccolo Zagreo offrendogli giochi, lo rapirono, lo fecero a pezzi e divorarono le sue carni. Le parti rimanenti del corpo di Zagreo furono raccolte da Apollo, che le seppellì sul monte Parnaso; Atena invece trovò il cuore ancora palpitante del piccolo e lo portò a Zeus. In base alle diverse versioni, a questo punto o Zeus avrebbe mangiato il cuore di Zagreo unendosi successivamente a Semele cosicché quest'ultima potesse partorire Dioniso, oppure Zeus avrebbe fatto mangiare il cuore di Zagreo a Semele che avrebbe dato al dio divorato una seconda vita, generando appunto Dioniso. Zeus invariabilmente punì infine i Titani fulminandoli, e dal fumo uscito dai loro corpi in fiamme sarebbero nati gli uomini. Gli uomini sarebbero dunque figli di questo sacrificio nel quale il dio viene smembrato, la sua carne lacerata e staccata dalle ossa, fino a che, ricostituito in una nuova esistenza oltre la morte, otterrebbe così la padronanza del cosmo grazie all'atto palingenetico. È così che nei *Canti Orfici*¹⁴, nell'elenco dei sovrani degli dei, Dioniso è il sesto; *l'ultimo re degli dei, investito da Zeus; il padre lo pone sul trono regale, gli dà lo scettro e lo fa re di tutti gli dei*¹⁵. Sempre nei *Canti Orfici*¹⁶, *Dioniso viene fatto a pezzi dai Titani e ricomposto da Apollo, il dio della sapienza al quale era dedicato a Delfi il celeberrimo oracolo che insegnava il "conosci te stesso"*. Se dunque il riferimento ad Hiram manca esplicitamente il motivo classico-pagano, caratteristico della lirica giovanile schilleriana, giustifica ampiamente la sua sovrapposizione in un contesto massonico.

¹¹ F. Schiller, *Poesie filosofiche*, op. cit., p. 125.

¹² Ovidio, *Metamorfosi*, VI 114.

¹³ Diodoro Siculo, v. 75.

¹⁴ *Orfici. Testimonianze e frammenti nell'edizione di Otto Kern. Testi originali a fronte*, E. Verzura (a cura di), Bompiani, Milano 2011.

¹⁵ Ivi, 107; 208.

¹⁶ Ivi, 211.

Salvatore Zappalà

Kosmopolis: l'«ordine» internazionale e i suoi problemi

La realizzazione della pace universale e la costruzione della *kosmopolis* sono i due grandi obiettivi del diritto internazionale, quella parte della scienza giuridica che si occupa delle norme e della struttura della comunità internazionale.

L'ordine internazionale ricostruito dopo la seconda guerra mondiale con la creazione dell'ONU è profondamente influenzato dall'elaborazione giuridica di alcuni pensatori e diplomatici come l'Abate Saint-Pierre, Johann Christian Wolff, Immanuel Kant vissuti nel XVIII secolo e di molti altri meno noti al grande pubblico vissuti nel XX secolo. Al fine di realizzare l'utopia della *pace perpetua*¹, la comunità internazionale è stata pensata come una *somma di parti* che cercano di realizzare e mantenere la pace. Per l'Abate Saint-Pierre, il ruolo principale va affidato ai sovrani degli stati; per Wolff il ruolo principale va riconosciuto ai popoli; per Immanuel Kant, nel saggio *Sulla pace perpetua. Un progetto filosofico* (1795), la grande confederazione mondiale che deve realizzare la pace perpetua deve essere composta da Stati "Repubblicani"² con alcuni standard specifici. Questa visione sembra ormai in parte superata, in quanto sempre più spesso sentiamo sui mass-media formule come *patrimonio dell'umanità*, *diritto umanitario* e *crimini contro l'umanità*³. In tutti questi



Incisione di Ambrosius Holbein
per l'edizione del 1518 dell'*Utopia* di Tommaso Moro

¹ F. Voltaggio-D. Archibugi (a cura di), *Filosofi per la pace*, Editori Riuniti, Milano 1999, e D. Archibugi, *L'utopia della pace perpetua*, in «Democrazia e diritto», n. 1 (1992), pp. 349-378. http://www.danielearchibugi.org/downloads/papers/Utopia_della_pace.pdf.

² Il significato di "stato repubblicano" di Immanuel Kant è profondamente diverso rispetto a quello che noi intendiamo oggi. Approssimativamente "stato repubblicano" sta per una forma di dispotismo illuminato in cui il sovrano attua una forma di separazione dei poteri. Il termine "democrazia" per Kant significa quasi "democrazia diretta", principalmente l'antica Atene. Nel saggio *Sulla pace perpetua. Un progetto filosofico*, appare chiaro che Kant conosce la differenza tra federazione e confederazione, perché seguiva con attenzione anche le vicende che hanno portato alla formazione degli Stati Uniti d'America.

³ La formula "*patrimonio dell'umanità*" è stata introdotta dall'ambasciatore maltese Arvid Pardo (1914-1999) nel diritto del mare ed estesa in altri ambiti come il diritto ambientale, lo spazio, la luna e la cultura attraverso i siti dell'UNESCO. Si tratta di beni comuni che vengono sottoposti ad una particolare gestione partecipata e cooperativa con alte finalità etiche. Il *diritto umanitario* è una parte del diritto di internazionale che si occupa di dare protezione alla vittime di conflitti armati e di azioni belliche. I *crimini contro l'umanità* sono fattispecie penali che rappresentano la massima violazione dei diritti umani a livello globale ossia: genocidio, sterminio, riduzione in schiavitù, tortura, stupro, schiavitù sessuale, apatheid. Nel 1996 è stato approvato il *Codice dei crimini contro la pace e la sicurezza dell'umanità*, elaborato dalla Commissione di Diritto Inter-

casi si enfatizza il termine "umanità". Non si parla più di popoli, di culture, di religioni, di stati, ma di un'unica, grande, universale Umanità.

Beslar Kamal nel suo saggio sul concetto di *Patrimonio dell'Umanità* e altri autori tendono a porre in contrasto una visione del diritto internazionale fondata sulla comunità degli stati o dei popoli ad una visione in cui il soggetto fondativo è unificato ed è l'intera umanità⁴.

Le conseguenze di questa modifica nei fondamenti del diritto internazionale sono notevoli. Ad esempio, Anne Peters immagina l'ordine internazionale fondato da un unico soggetto (l'Umanità) all'interno della cornice di un *global constitutionalism*: «L'umanità è l'elemento fondativo in un senso normativo perché gli stati non sono fini a se stessi, ma sono entità composite la cui giustificazione risiede nella realizzazione delle funzioni pubbliche necessarie per gli esseri umani a vivere insieme in pace e sicurezza.». In questo ambito, i termini "costituzione" e "costituzionalismo" sono usati in maniera molto ampia e differente rispetto al diritto costituzionale degli stati⁵. Nella dottrina internazionalistica, emerge nuovamente con prepotenza il monismo giuridico, ossia l'idea che nel mondo esista un unico ordinamento giuridico, all'interno del quale il diritto internazionale è una forma di diritto costituzionale globale e tutti gli ordinamenti particolari degli stati e delle organizzazioni internazionali discendono a geometria complessa. Durante il XX secolo, una posizione del genere è stata sostenuta da Hans Kelsen⁶, Alfred Verdross, Bruno Simma. Oltre che nel *global constitutionalism*, una forma di monismo giuridico si ritrova nel volume *Realizing Utopia*, curato da Antonio Cassese⁷.

Alcuni autori (M. McDougal, Bardo Fassbender, P.M. Dupuy) considerano la Carta dell'ONU come una vera e propria costituzione. Eleanor Roosevelt, nel suo discorso sull'adozione della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948, sperava che essa diventasse la *Magna Charta dell'Umanità*⁸. Questa Di-

nazionale dell'ONU.

⁴ B. Kemal, *The Concept of the Common Heritage of Mankind in International Law*, Kluwer Law International, The Hague 1997.

⁵ A. Peters, *The merits of global constitutionalism*, «Indiana Journal of Global Legal Studies», 2 (2009), pp. 397-398.

⁶ <http://www.juragentium.org/topics/thil/it/kelsen.htm>

⁷ A. Cassese (a cura di), *Realizing Utopia: The future of international Law*, Oxford University Press, Oxford 2012.

⁸ <http://www.americanrhetoric.com/speeches/eleanorrooseveltdclarationhumanrights.htm> ivi: This Universal Declaration of Human

chiarazione si configura in tale ottica quale nucleo essenziale del *blocco di costituzionalità internazionale*, di cui fanno parte anche la Carta delle Nazioni Unite, i Patti di New York sui diritti economici, sociali e culturali e quello sui diritti civili e politici, con i relativi protocolli e varie convenzioni sui diritti umani. In tal senso, la Dichiarazione universale si configura «come la più grande prova storica, che mai sia stata data del 'consensus omnium gentium' circa un determinato sistema di valori (...) per la prima volta nella storia un sistema di principi fondamentali della condotta umana è stato liberamente ed espressamente accettato, attraverso i loro rispettivi governi, dalla maggior parte degli uomini viventi sulla terra. Con questa dichiarazione un sistema di valori è (per la volta nella storia) universale, non in principio ma di fatto, in quanto il consenso sulla sua validità e sulla sua idoneità a reggere le sorti della comunità futura di tutti gli uomini è stato esplicitamente dichiarato. (...) Solo dopo la Dichiarazione possiamo avere la certezza storica che l'umanità, tutta l'umanità, condivide alcuni valori comuni e possiamo finalmente credere all'universalità dei valori nel solo senso in cui tale credenza è storicamente legittima, cioè non nel senso in cui universale significa non dato oggettivamente ma soggettivamente accolto dall'universo degli uomini»⁹.

La sovranità degli stati

Tali variazioni nella struttura profonda del diritto internazionale hanno profonde ripercussioni anche sulla concezione della sovranità. Dopo la seconda guerra mondiale, le organizzazioni internazionali erano poche, operavano in ambiti molto specifici e difficilmente mettevano le mani negli affari interni dei singoli stati. Il diritto internazionale era principalmente un ordinamento di stati e tra gli stati. Gli stati cedevano agli organismi internazionali una piccola parte della sovranità ed erano essenzialmente i titolari pieni ed esclusivi della sovranità.

Tale situazione sembra essersi capovolta negli ultimi vent'anni a causa della crescita esponenziale del diritto internazionale e del numero delle organizzazioni internazionali (circa 4.000). A tutto ciò va aggiunto l'ingresso prepotente di altri attori come le multinazionali, le banche, le organizzazioni non governative, le organizzazioni criminali e terroristiche, i mercenari nelle guerre.

A titolo esemplificativo, può essere citata la risoluzione

Rights may well become the international Magna Carta of all men everywhere.

⁹ N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1997, pag. 21 e ss, passim.

2170/2014 del Consiglio di Sicurezza dell'ONU¹⁰ che si occupa della Siria. In poche righe appare in tutta la sua complessità e pluralismo l'ordinamento internazionale. Inoltre, gran parte dell'ordinamento degli stati recepisce normative elaborate all'esterno degli stati: internet, qualità, commercio elettronico, standard tecnici. Alcuni costituzionalisti avanzano l'ipotesi che nel prossimo futuro i parlamenti nazionali diverranno centri di smistamento di decisioni prese al di fuori dei confini degli stati.

Pertanto, la sovranità degli stati ha cambiato natura.

In primo luogo, la sovranità non è un attributo originario degli stati, ma dell'umanità o dell'ONU. La sovranità dello stato è derivata o è una porzione di una sovranità condivisa tra i vari stati in nome della comune appartenenza all'ONU e dal rispetto dei diritti umani. Il nuovo concetto di sovranità è definito come "*responsibility to protect*"¹¹.

L'Assemblea Generale dell'ONU nella risoluzione UN Doc. A/RES/60/1 parla di "*shared responsibility*" come elemento essenziale delle relazioni internazionali (par. 4). Inoltre, al paragrafo 138 stabilisce che «ogni stato ha la responsabilità di proteggere la propria popolazione dal genocidio, crimini di guerra, pulizia etnica e crimini contro l'umanità. Questa responsabilità comporta la prevenzione di tali crimini, inclusi anche l'istigazione attraverso l'uso di mezzi appropriati e necessari. Noi accettiamo tale responsabilità e agiremo in accordo con ciò»¹².

Già da tempo, in dottrina, alcuni parlano di "sovranità responsabile" (R. Falk), di "sovranità condivisa" (K. Sikkink), di "sovranità umanizzata" (A. Peters)¹³.

In questa prospettiva la sovranità dello stato è subordinata a precisi obblighi e può, in linea teorica, a mio modesto parere, essere sospesa o limitata nel caso di grandi violazioni dei diritti umani.

Il sistema di sicurezza e il mantenimento della pace

La riflessione può essere anche allargata al sistema di sicurezza

e di mantenimento della pace dell'ONU. Il Consiglio di Sicurezza dell'ONU è stato pensato per risolvere conflitti ed evitare guerre tra stati. Dopo la seconda guerra mondiale, queste guerre sono drasticamente diminuite. Dopo il crollo del comunismo, sono emersi altri tipi di conflitti, per lo più interni agli stati che vedono la partecipazione e la presenza di gruppi irregolari paramilitari e grandi violazioni dei diritti umani. Il Consiglio di Sicurezza ha cercato di adattarsi a queste situazioni. Il sistema di sicurezza mostra evidenti crepe come si è visto per la Jugoslavia e il Ruanda.

Gli attentati terroristici di matrice islamista hanno aperto un nuovo scenario all'interno del diritto internazionale. Subito dopo l'attacco delle Torri Gemelle si è posto il problema della *legittima difesa preventiva* individuale e collettiva (cd. dottrina Bush) ai sensi dell'art. 51 della Carta delle NU. L'eccezionalità degli eventi ha costretto il Consiglio di Sicurezza e l'Assemblea dell'ONU ad operare su un terreno assolutamente nuovo. La dottrina¹⁴ ormai riconosce al Consiglio di Sicurezza *poteri quasi-legislativi* e *poteri quasi-giudiziari*. Le risoluzioni in materia di terrorismo sono sempre più lunghe e dettagliate, e utilizzano un linguaggio che tende ad essere vincolante. La già citata risoluzione 2170/2014 sembra più un mini-trattato che non una classica risoluzione. Il Consiglio di Sicurezza sembra più un centro di coordinamento delle attività di molti enti: organizzazioni umanitarie della famiglia dell'ONU, organizzazioni regionali, stati, ONG. Il funzionamento reale del Consiglio di Sicurezza, a mio modesto parere, va ben oltre i limiti stabiliti dalla Carta dell'ONU. La crisi siriana ha visto l'azione simultanea degli stati, dell'ONU e della Lega Araba. Da un lato può essere positivo che per "sussidiarietà" molte questioni siano affrontate dall'organizzazione regionale di riferimento di ogni stato, dall'altro la moltiplicazione degli attori rende più lenta e farraginoso l'azione concreta sul terreno. I tempi lenti della diplomazia e delle organizzazioni internazionali, di fatto, rendono non tempestivi gli interventi umanitari e aggravano le violazioni dei diritti umani. A questo va aggiunto, che ancora gli stati tendono, in virtù della sovranità, a non permettere l'intervento dell'ONU nelle loro faccende domestiche. Il bilancio del Consiglio di Sicurezza è pieno di luci (poteri quasi legislativi e quasi giudiziari, risoluzioni lunghe e vincolanti) e ombre (tempi lunghi e moltiplicazione degli attori in gioco).

Parlare di tale argomento significa in questi mesi parlare di fatto della crisi siriana e dei crimini contro l'umanità commessi

¹⁰ [http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2170\(2014\)](http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=S/RES/2170(2014))

¹¹ A. Peters, *Humanity as the A and W of sovereignty*, «The European Journal of International Law», 3 (2009), pp. 522-523.

¹² http://mdgs.un.org/unsd/mdg/Resources/Attach/Indicators/ares60_1_2005summit_eng.pdf

¹³ K. Bennouna, *Sovereignty vs suffering? Re-examining the Sovereignty and Human Rights through the Lens of Iraq*, «European Journal of International Law», 1 (2002) pp. 245-247.

¹⁴ E. Rosand, *The Security Council As "Global Legislator": Ultra Vires or Ultra Innovative?*, sta in «Fordham International Law Journal», 3 (2004).

dall'ISIS. Le riflessioni e le domande sorgono spontaneamente. In precedenza, si è parlato di "sovranià responsabile" e di "sovranià condivisa", ed è stata ipotizzata la possibilità di limitare o sospendere la sovranità di uno stato per grandi violazioni dei diritti umani. *Il Consiglio di sicurezza ha un potere quasi legislativo in tal senso? O questo è compito dell'Assemblea generale dell'ONU?*

Infine, va ribadito che a tutt'oggi non è stata attuata la parte della Carta dell'ONU (artt. 43, 45-47) in cui prevede la dotazione di forze militari alle dirette dipendenze del Consiglio di Sicurezza¹⁵. Durante la Guerra Fredda, gli Stati avevano creato la NATO e il Patto di Varsavia. Dopo il crollo del comunismo, gli Stati non hanno trovato un assetto stabile e definitivo su questo problema con tutte le conseguenze che vediamo oggi nella lotta all'ISIS. Pur non attuando la Carta, gli Stati hanno creato un vero e proprio sistema di sicurezza parallelo, i famosi "caschi blu". Tali attività sono denominate *Peace Support Operations*. Si tratta di una vera e propria costellazione di azioni variamente denominate (*conflict-prevention, peace-making, peace-building, peace-keeping, humanitarian aid, peace-enforcement*). Per sintetizzare: il Consiglio di Sicurezza ha una struttura anacronistica, tuttora legata ai rapporti di forza della Guerra Fredda, ma di fatto agisce in maniera molto più complessa rispetto al dettato della Carta dell'ONU, sia dal punto di vista normativo (es. risoluzioni in materia di terrorismo) sia dal punto di vista del raggio di azione (coordinamento tra le varie agenzie dell'ONU e le varie organizzazioni regionali).

La cittadinanza cosmopolitica

I continui attentati di matrice islamista, la guerra per procura in Siria, la creazione dell'ISIS, la distruzione del sito archeologico di Palmira e l'uccisione dell'archeologo Khaled Assad hanno distinto nettamente ciò che è umanità da ciò che è barbarie o non umanità.

¹⁵ «Art. 43. Al fine di contribuire al mantenimento della pace e della sicurezza internazionale, tutti i Membri delle Nazioni Unite s'impegnano a mettere a disposizione del Consiglio di Sicurezza, a sua richiesta ed in conformità ad un accordo o ad accordi speciali, le forze armate, l'assistenza e le facilitazioni, compreso il diritto di passaggio necessario per il mantenimento della pace e della sicurezza internazionale. L'accordo o gli accordi suindicati determineranno il numero ed i tipi di forze armate, il loro grado di preparazione e la loro dislocazione generale e la natura della facilitazioni e dell'assistenza da fornirsi. L'accordo o gli accordi saranno negoziati al più presto possibile su iniziativa del Consiglio di Sicurezza ed i singoli Membri, oppure tra il Consiglio di Sicurezza e gruppi di Membri e saranno soggetti a ratifica da parte degli Stati firmatari in conformità alle rispettive norme costituzionali».

Tali fatti impongono la creazione di una cittadinanza cosmopolitica e la definizione chiara della responsabilità penale degli individui, degli stati, delle organizzazioni terroristiche e dei mercenari.

Su questi argomenti sono stati fatti notevoli progressi.

La risoluzione del Consiglio di Sicurezza dell'ONU n. 2170/2014 (14 agosto 2014) parla esplicitamente delle organizzazioni terroristiche, che non sono *soggetti di diritto internazionale*. Contiene un allegato in cui sono indicati i nomi dei capi delle cellule terroristiche che operano in Siria. Questo allegato in particolare sancisce in maniera definitiva la responsabilità penale personale a livello internazionale. Nonostante questo importante risultato, il mondo deve ancora fare i conti con la struttura, le norme e la prassi applicata presso la base di Guantanamo a Cuba, dove sono detenuti numerosi terroristi islamici.

Negli stati, il diritto penale è subordinato alle garanzie e ai principi stabiliti nelle costituzioni ed è legato anche alla cittadinanza. Nel diritto internazionale esistono numerose dichiarazioni e convenzioni sui diritti umani. Esistono anche numerosi Tribunali Internazionali per la salvaguardia e diritti umani e una Corte Penale Internazionale. Tuttavia, non esiste una vera e propria cittadinanza cosmopolitica.

L'istituzione di una vera e propria cittadinanza cosmopolitica è il punto di svolta del diritto internazionale, il passaggio obbligato per la comunità internazionale dei prossimi vent'anni.

La lingua universale e la panglossia

Nelle vecchie teorie dello stato nazionale, la cittadinanza è strettamente legata all'uso di una lingua nazionale. Oggi esistono, però anche stati federali multilinguisti. Lo sviluppo della cittadinanza cosmopolitica passa anche per la *questione della lingua*. L'UNESCO ha avuto modo di interessarsi delle lingue e delle comunità linguistiche ed ha concepito anche i *diritti linguistici*. Addirittura, l'ONU ha finanziato e sponsorizzato la UNDL foundation¹⁶, che è una sorta di organizzazione internazionale con varie sedi sparse in tutto il mondo che mira alla creazione di un *Universal Network Language*. Con l'uso dei computer si cerca di stabilire le caratteristiche delle lingue e di elaborare un codice universale, una interlingua che faciliti la traduzione tra le lingue naturali e la rappresentazione dei concetti e i processi di formazione del linguaggio¹⁷. Per l'Italia

¹⁶ <http://www.undlfdoundation.org/undlfdoundation/>

¹⁷ http://www.unlweb.net/wiki/Introduction_to_UNL



Allegoria del Buon Governo, Effetti del Buon Governo in città, 1338-1339, Ambrogio Lorenzetti, Palazzo Pubblico, Siena.

partecipa il Prof. Gianni Tibaldi¹⁸.

In quest'ottica, il riconoscimento della varietà delle lingue e dei diritti linguistici va integrato con lo sviluppo di un'unica lingua universale da utilizzare in particolari situazioni come i summit internazionali, le relazioni commerciali, i grandi processi per grandi violazioni dei diritti umani. Una tale proposta richiama molto il pensiero di Comenio o l'*esperanto* di Ludwik Zamenhof o le tesi sostenute più recentemente da Mario Pei¹⁹.

La giustizia sociale

Possiamo affermare che sicuramente la struttura dell'ordine internazionale è molto lontana dall'essere su misura degli individui, dei popoli e dei più deboli, nonostante la presenza di circa 3.000-4.000 organizzazioni internazionali di tutti i generi e di tutti i tipi.

Ciò è evidente, almeno, per due ordini di ragioni. In primo luogo, il rapporto Oxfam²⁰ del 18 gennaio 2016 intitolato

¹⁸ Già Professore nella Università degli Studi di Padova dove è stato Titolare degli Insegnamenti di "Psicologia della Personalità e delle Differenze Individuali", "Psicologia Generale e della Personalità", "Teorie della Personalità", "Psicologia Applicata".

¹⁹ M. Pei, *One language for the world*, The Devin-Adair Company, New York 1958.

²⁰ http://www.oxfamitalia.org/wp-content/uploads/2016/01/Rapporto-Oxfam-Gennaio-2016_-Un-Economia-per-lunopercento.pdf

Un'economia per l'1% descrive così la situazione economica del mondo: "Il divario tra ricchi e poveri sta raggiungendo valori estremi mai toccati prima d'ora. Credit Suisse ha recentemente reso noto che l'1% più ricco della popolazione mondiale possiede attualmente più ricchezza del resto del mondo". I primi 62 super-ricchi del globo possiedono una ricchezza pari a quella dei 3,5 miliardi di individui più poveri del globo. La ristrutturazione dell'ordine internazionale deve avere come obiettivo la realizzazione di una maggiore giustizia tra i popoli e quello di aggredire la struttura dell'ordine internazionale e gli assetti di proprietà.

Quale struttura per la kosmopolis?

A questo punto, dobbiamo domandarci: ma quale può essere la struttura della *kosmopolis*?

Possiamo indicare molto sommariamente tre modelli: il *confederalismo*, il *federalismo* e una terza categoria di modelli intermedi. Il modello confederale è quello adottato per l'ONU. L'organizzazione è aperta a tutti gli stati e non ci sono particolari vincoli per essere ammessi all'interno. Usualmente questo genere di organizzazioni si occupano di settori specifici o hanno scopi di natura economica. In questo modello, gli stati hanno margini di manovra e sono i principali attori.

Il modello federale trae origine dall'esperienza degli USA. Stati con costituzioni e caratteristiche omogenee delegano importanti funzioni di rappresentanza e di governo ad un'autorità

centrale (presidente e congresso). Secondo questo modello, la kosmopolis può essere organizzata come un unico grande stato federale mondiale. Un esempio è "Chicago Draft" un progetto di costituzione per una repubblica federale mondiale elaborato tra il 1947 e il 1948²¹.

L'esperienza storica ha mostrato che gli stati federali hanno sempre avuto lunga vita, mentre le confederazioni hanno avuto vita molto tormentata come la Società delle Nazioni o le varie confederazioni nate in America Latina durante il XIX secolo.

Tra questi due modelli, ci sono vari modelli intermedi che cercano di trasferire sul piano internazionale alcune caratteristiche degli stati nazionali senza pervenire alla formazione di uno stato federale: estensione della cittadinanza fuori dai confini nazionali (es. cittadinanza dell'UE), parlamento, tribunali internazionali, principi di diritto amministrativo. Tra questi modelli si segnalano solo a titolo esemplificativo la *democrazia cosmopolitica* (D. Archibugi, D. Held)²² e il *multilevel constitutionalism* (I. Pernice, R. Kanitz, A. von Bogdandy, A. Ruggieri).

Conclusioni

In conclusione, possiamo affermare che è necessario sviluppare un *nuovo cosmopolitismo* e un'etica di *somma urgenza*, semplice, riconoscibile e facilmente applicabile.

In questo difficile compito, può essere utile partire dall'esperienza da due personaggi a me molto cari: Rabindranath Tagore e Jan Amos Komensky, detto Comenio. Entrambi sono considerati i padri dell'UNESCO.

Tagore è noto soprattutto come poeta e scrittore. Nella sua vita diede vita anche a Shantiniketan o *Casa della pace*, una città con università. I suoi obiettivi erano:

- realizzare concretamente il proprio pensiero;
- attuare i principi pedagogici;
- creare un luogo di incontro tra Oriente ed Occidente;
- progettare un nuovo sistema economico, per il quale creò anche un piccolo sistema bancario.

Comenio era uno dei leader dei Fratelli Moravi, un gruppo protestante che rischiò di essere sterminato durante le persecuzioni religiose durante la Guerra dei trent'anni (1616-1646). Tali eventi lo portarono ad aspirare alla pace e ad una riforma universale. Fu in contatto con membri della Confraternita dei

Rosacroce che aveva il medesimo desiderio²³.

Nella *Via lucis*, Comenio ha proposto la creazione dei *corpi di luce*, ossia organizzazioni culturali a vocazione internazionale e universale e accenna alla creazione di un grande Concilio internazionale.

Questi temi sono stati sviluppati, successivamente, nel *De rerum humanarum emendatione consultatio catholica*, opera nota soprattutto con il titolo abbreviato di *Consultatio catholica*. In quest'opera propone una riforma universale organica (*Panorthosia*) che comprenda:

- uso di una lingua universale e valorizzazione delle lingue locali (*panglossia*);
- un sistema educativo universale e per tutti (*pampaedia*);
- una sapienza universale (*pansophia*);
- la creazione di un Concilio universale composto da un *Collegium lucis* per una riforma culturale e didattica universale, da un *Dicasterium pacis* per le questioni politiche e da un *Concilium oecumenicum* per ottenere l'unità dei cristiani.

Entrambi questi autori hanno colto in pieno tutti gli aspetti del cosmopolitismo, della dignità umana, della tolleranza. La loro grandezza sta nell'aver concepito progetti di riforma universale in maniera complessa ed organica in grado di coinvolgere tutti gli aspetti dell'uomo.

Sembrano la diretta e brillante applicazione di queste parole di Lucio Anneo Seneca contenute in una delle *Epistole a Lucilio*: «Tutto ciò che vedi e che racchiude l'umano e il divino, è un tutto unico; noi siamo le membra di un grande corpo. La natura ci ha generato fratelli, poiché ci ha creato dalla stessa materia e indirizzati alla stessa meta; ci ha infuso un amore reciproco e ci ha fatti socievoli. Ha stabilito l'equità e la giustizia; in base alle sue norme, chi fa del male è più sventurato di chi subisce un male ingiusto; per suo comando le mani siano sempre pronte ad aiutare. Medita e ripeti spesso questo verso: Sono un uomo, e niente mi è estraneo di ciò che è umano. Mettiamo tutto in comune: siamo nati per una vita in comune. La nostra società è molto simile a una volta di pietre: cadrebbe se esse non si sostenessero a vicenda, ed è proprio questo che la sorregge.»²⁴.

Questo *approccio comeniano* è sicuramente un ottimo punto di partenza per una radicale riforma universale dell'ordine internazionale e per lavorare per il bene e il progresso dell'Umanità!

²¹ <http://www.worldbeyondborders.org/chicagodraft.htm> e vedi <http://www.repository.law.indiana.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3836&context=ilj>

²² www.danielearchibugi.it

²³ G. A. Comenio, *Pagine scelte pubblicate a cura dell'UNESCO*, Giunti Bemporad Marzocco, Firenze 1961.

²⁴ Seneca, *Lettere a Lucilio*, Zanichelli, Bologna 1993, 95, 51-57.

Dario Scarfi e Joe Schittino

Per una musica Rituale della Comunione

Lo spirito di Hermes conduca il nostro lavoro:
il dio multiforme che fu l'inventore della lira,
strumento di Apollo Musagete e di Orfeo.

«E prese la verga con cui affascina gli occhi degli uomini
che vuole, e risveglia gli uomini dal sonno
[quelli che dormono]» *Iliade*, XXIV, 340-344

Premessa

È impossibile concepire una Massoneria granitica, un messaggio tradito in maniera monolitica senza che essa subisca alcun cambiamento. Se la Tradizione è una e immutabile, cambia la sua forma di comunicare: cambia la sua lingua, non il messaggio. Comprendiamo bene, ad esempio, un testo scritto anche diversi secoli fa, ma oggi scriviamo le stesse cose con una forma lessicale diversa.

La musica in Loggia, in Tornata Rituale, è il mezzo migliore per entrare in comunicazione con il nostro Io più profondo; la musica, da fatto fisico e meccanico, si smaterializza nel nostro intimo; fa un tutt'uno con il tempo del rito: vi si addice perché ha la sua stessa natura incorporea.

Perché una musica Rituale?

Il progetto di una Musica Massonica, ovvero di una partitura composta appositamente per il Rituale di Loggia, è il risultato di un lungo e proficuo periodo di incontri, colloqui e riflessioni tra un compositore e il M.:V.: della R.:L.: "Hermes" n.1221 all'Or.: di Siracusa. Dialogo nato in un contesto di grande fermento culturale, in cui ogni acquisizione vive la doppia condizione di consapevolezza e di difficoltà a venire alla luce, dato lo stato di perenne battaglia fra le idee e i mezzi ma-

teriali. Questa è la condizione eterna dell'Uomo: lo stato visibile delle polarità in cui egli si dibatte senza ordine, almeno fino al momento della sua iniziazione. Ciò trova espressione immediata nella musica, che di fatto ha sempre accompagnato e adornato i rituali della Libera Muratoria. Molti grandi compositori sono stati anche iniziati (l'arte per definizione è iniziazione), e alcuni di essi hanno messo la loro esperienza al servizio della Loggia: Mozart e Sibelius in particolare hanno composto delle musiche per i lavori del Tempio. Tuttavia, pur rimanendo la musica tenuta in alto conto, non è mai esistita una direttiva specifica nel senso di «Musica Rituale» della Comunione Italiana: il gusto dei FFrr.: si è gradualmente orientato alla selezione di brani musicali anche molto suggestivi, ma che nella maggior parte dei casi ben poco hanno a che vedere con il Rituale in senso stretto, sia perché si tratta di musica pensata per altri usi, sia perché non sempre gli artisti creatori di tali brani sono stati degli iniziati.

Da qui la riflessione sulla opportunità di creare della musica nuova per il Rituale in uso al Grande Oriente d'Italia: musica che, pur guardando con rispetto ai grandi compositori iniziati dei secoli passati, possa servire espressamente per le Tornate; che accompagni con sensibilità attuale (ma anche oltre l'attualità e oltre il tempo) un Rituale che si tramanda da tempo memorabile; che metta quindi in evidenza il flusso che va dal



Cerimonia di iniziazione in una Loggia viennese. In basso a destra alcuni credono che siano raffigurati Mozart e Haydn. Olio su tela di Ignaz Unterberge. Wien Museum Karlsplatz

transeunte verso all'eternità del Rito. Una musica nata dunque oggi, che fa tesoro del passato, che dal passato e dalla sua tradizione simbolica – da sempre è stata associata sia alla scrittura musicale sia al significato attribuito al risultato sensibile del fenomeno grafico stesso – trae l'ossatura nella sua semplicità e che, soprattutto, è rivolta espressamente per essere ascoltata nel Tempio per le Tornate Rituali.

Scelte stilistiche fra tradizione e innovazione

Una musica d'arte composta appositamente per il Rituale massonico, dunque: una musica in cui sia l'ispirazione tout court, sia il bagaglio tecnico del compositore, tengono conto della destinazione d'uso di tale partitura. Un compositore di musica d'arte (facciamo volentieri un discrimine fra quanto, sotto il sostantivo-ombrello "arte", si sottende a poetiche di superficie e a dinamiche più o meno dichiaratamente commerciali, e quanto invece è animato da un autentico spirito di ricerca che

comunque non mette da parte il lato emozionale) non può non tener conto di quello che ha rappresentato il cammino della Musica nei secoli, sotto il profilo estetico, formale e filosofico: non foss'altro che per studiare i meccanismi che hanno determinato, specie a partire dal secondo dopoguerra, la spaccatura tra autore e fruitore, quindi una frattura fra i compositori (chiusi nella loro élite ed eseguiti nei loro prestigiosi festival di nicchia) e il pubblico, privo di adeguati strumenti culturali. Specialmente se si tiene conto, alla luce del tempo trascorso utile per ragionare a freddo sui mutamenti di gusto, che tanti procedimenti usati dai compositori, una volta "d'avanguardia", si riducono spesso a preziosi virtuosismi di scrittura dietro cui c'è ben poca sostanza. Volendo comporre una partitura la cui destinazione non è la sala da concerto, ma il Tempio, si sceglierà dunque di fare a meno di tutti quegli artifici e di quelle conquiste del linguaggio musicale che non siano strettamente funzionali alla creazione del giusto clima per lo svolgimento

Musica Massonica

I. INGRESSO $\text{♩} = 54$

Joe Schittino, 2016 (JS 241)

Saxophone section score for the first system, measures 1-7. The section includes Soprano 1, Soprano 2, Alto 1, Alto 2, Tenore 1, Tenore 2, Baritono 1, Baritono 2, and Basso. All instruments play a melodic line with a dynamic marking of *f* (forte).

Piano accompaniment score for the first system, measures 1-7. The score is written for the right and left hands. Dynamics include *p* (piano) and *mp* (mezzo-piano).

dei Lavori. Occorre tenere soprattutto conto che la Loggia è un piccolo universo, in cui tutti i FFrr. . . devono avere la possibilità di partecipare con diletto e profitto: in particolare, i FFrr. . . senza una specifica preparazione tecnica musicale non devono essere penalizzati da una musica troppo intellettuale, astrusa, bellissima magari da ascoltare in concerto, ma il cui ascolto nel Tempio li porti in qualche maniera "fuori strada", favorendone la distrazione anziché la concentrazione. Allo stesso modo, il progetto (almeno al suo stadio iniziale) non prevede la composizione di "melodie" in senso stretto, lasciando che il puro archetipo del movimento contrappuntistico generi semplici e austere armonie dall'incontro delle altezze: l'apparente semplicità, staticità e nudità del discorso musicale che ne risulterà, sarà quindi funzionale al necessario distacco dalle sollecitazioni profane, e intenderà anzi favorire una disposizione d'animo aperta al massimo grado di ricettività a quanto può scaturire dal lavoro iniziatico.

Colori strumentali e simboli della nuova musica

Dopo una lunga riflessione a braccetto tra il compositore e il MV. . . , si è compreso che una musica Rituale nuova ha bisogno anche di strumenti "nuovi": al momento della stesura della partitura si opererà per il sassofono, scelta sotto diversi aspetti coraggiosa se non temeraria, ma non priva di sfaccettature rivelatrici. Tale strumento verrà adoperato in ensemble diversamente modulati, a seconda dei diversi "tagli": essi si alterneranno o si fonderanno per dar vita ai diversi brani che, a progetto realizzato, costituiranno il corpus di musiche per il Rituale. Tra gli strumenti musicali, sassofono è il più giovane tra quelli entrati ormai a pieno titolo in una certa tradizione "classica" (Mozart non lo conobbe; ma Debussy, Ravel, Glazunov, Ibert e Berio, per non citare che i più conosciuti compositori vissuti tra Otto e Novecento, gli hanno dedicato pagine di tutto rispetto): fu brevettato il 22 giugno 1846 dal belga Adolphe Sax (1814-1894), iniziato alla Massoneria francese. Tale strumento fu una vera rivoluzione, in quanto univa il principio dell'emissione del suono degli strumenti ad ancia (come il clarinetto) a un corpo conico di ottone (come il corno). Questa unione dei due principi ha anche, naturalmente, implicazioni filosofiche e iniziatiche, manifeste, ma anche sottili, che non devono essere sfuggite alla sensibilità dei compositori e dei fruitori se, come è noto, il sassofono ha avuto una enorme, trasversale diffusione nei diversi generi musicali, e una popolarità che nessun altro strumento aveva avuto prima. Da ciò la scelta

compositiva di affidare, per la prima volta, alla voce di uno strumento "giovane" la musica per il Rituale: il sassofono è a buon diritto uno strumento iniziatico, la cui combinazione in ensemble si avvicina molto al suono dell'armonium e rappresenta in modo appropriato la modernità che è finalmente in grado di farsi carico del peso, ma anche delle ali, della tradizione.

Una partitura concepita espressamente per il Rituale non potrà prescindere, nelle intenzioni del progetto, dal riferimento a un vocabolario simbolico piuttosto nutrito, fatto di associazioni, colori strumentali, schemi armonici, "gesti" tramandati da esempi contenuti nelle centinaia di partiture a carattere mistico ed esoterico prodotte nel mondo occidentale lungo il corso della Storia: un tesoro di sapienza non sempre avvertibile al solo ascolto, che il più delle volte anzi si cela proprio nella scrittura, nel segno grafico della notazione, i cui aspetti più interessanti restano accessibili, purtroppo, solo a chi ha una notevole preparazione musicale e filologica. La sfida della partitura che si intende presentare a lavoro ultimato sarà dunque il suo porsi come sintesi (ma non come banale semplificazione) di alcuni elementi fondamentali del pensiero musicale per com'è strutturato oggi (focalizzando l'attenzione sulle figure di valore, il ritmo, l'armonia e la fraseologia), il più possibile sfrondata di suggestioni che, pur varie e preziose, potevano indirizzare la composizione verso atteggiamenti eruditi che non hanno luogo d'essere in questo ambito. In particolare la struttura armonica, ossia la simultaneità di diversi suoni, sarà modellata sulla tradizione tonale, con qualche libertà estesa e consapevole sia dell'irripetibilità degli archetipi che delle peculiarità stilistiche di Joe Schittino. Questo atteggiamento vuol venire specialmente incontro, senza alcuna animosità e alcun pregiudizio, a quei FFrr. . . che, pur non avendo un background di musica moderna e contemporanea, vi riconosceranno un linguaggio accessibile e si sentiranno dunque, come tutti gli altri, "a casa propria". Il taglio delle frasi musicali, infine, si modellerà a "unità di respiro" mutate in tutto o in parte da espressioni numeriche della tradizione libero-muratoria. Tutti elementi, questi, che dovranno sempre essere rintracciabili in partitura da un occhio educato; ma la cui percezione, e quanto ne deriva, sarà evidente anche e soprattutto all'ascolto.

Questa, in sintesi, l'intenzione di un progetto maturato nella speranza di poter servire alla Comunione, con quello spirito di amore e di fratellanza eterna che solo la Musica riesce immediatamente a evocare senza bisogno d'altro che di se stessa.

Logos e Nomos: La dialettica irrisolta tra la Parola e la Legge

Mythos, Logos e Nomos sono all'origine della civiltà occidentale. Il Mythos rappresenta l'inconscio, il mondo primitivo: esso è il punto di partenza della storia. Il Logos è la ragione, la coscienza, l'individuazione rispetto al mondo esterno. Il Logos è il momento determinante nello sviluppo della società; esso entra in conflitto con il Mythos allorché il processo di individuazione si completa. Scrive Bonvecchio¹, sviluppando il pensiero di Marcuse², che il traguardo raggiunto con il Logos si consolida con il Nomos, dal quale nasce la vera struttura sociale della collettività.

Tuttavia il Nomos, quale ordine e legge, sia imposto dall'esterno sia allorché interiorizzato – con ciò divenendo parte integrante della organizzazione psichica dell'individuo – costituisce anche una causa di frustrazione e disagio man mano che le sue regole si allontanano dalle esigenze – conscie (Logos) od inconscie (Mithos) – dell'individuo.

Da tale disagio può scaturire, secondo Marcuse, una reazione estrema di regressione verso il Mythos, quale istinto primordiale e violenza arcaica; una reazione nefasta alla saturazione ed alienazione dell'uomo: l'emersione dell'inconscio e dell'arcaico avviene dunque allorché non vi è più compatibilità tra gli effettivi bisogni dell'individuo ed i condizionamenti dell'ambiente circostante.

Scriva Fromm³ che le regole ed i valori imposti dalla società non

assolvono più alla funzione di armonizzare il rapporto interno-esterno, bensì esasperano il conflitto presente nell'uomo e ne incrementano l'insicurezza e l'angoscia. Gli Autori che ho citato hanno, quindi, presentato Nomos e Logos quasi come due entità in conflitto.

Altri hanno ritenuto di poter leggere in modo più incentrato sulla scienza del linguaggio, e con esiti meno drammatici e più dialettici, il dualismo logos-nomos, pervenendo a risultati sorprendentemente opposti.

Partendo dagli studi di Salvatore Pugliatti, Bruno Romano concepisce il rapporto nomos-logos come una relazione di *coalescenza*. Non a caso, coalescenza è quel fenomeno fisico in cui più gocce di un liquido che giacciono sulla superficie di un altro liquido – e con il quale non si fondono (es. olio nell'acqua) – tendono ad aggregarsi unendosi tra loro nella goccia più grande, ma sempre separatamente rispetto all'altro liquido.

Per Heidegger⁴ non è l'uomo-soggetto che parla, ma è il linguaggio



¹ C. Bonvecchio, *Immagine del politico. Saggi su simbolo e mito politico*, Cedam, Padova 1995.

² H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.

³ E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1994.

⁴ M. Heidegger, *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978.



niet willende breken
een oogh doen uijfsteke

Cambises heeft levendich doen villen sacn
Eene Rechter om dat hij quaet recht had gedaen.

gio che parla nell'uomo. Secondo Fabro⁵ la libertà del soggetto parlante è quel principio mediante il quale possono avvenire cose che altrimenti non sarebbero accadute, ovvero, al contrario, possono non avvenire cose che altrimenti sarebbero accadute. Tale processo creatore ad opera del Logos non si verifica quando subentra il nichilismo, basato sul dominio dei numeri. Non ci si chiede mai abbastanza perché il codice linguistico

⁵ C. Fabro, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, Piemme, Casale Monferrato 2000.

delle relazioni umane intersoggettive sia costituito da parole e non da numeri; eccezion fatta, si badi bene, per la particolare e distinta circostanza in cui i numeri assumano una valenza magica.

Il nulla, celebrato dal nichilismo perfetto, non è riferibile alla scelta libera: il nulla non si sceglie, ad esso ci si abbandona; scrive Fabro: sono io stesso che mi rifiuto di scegliere quello che potrei essere, e scelgo quello che non posso essere, perché non posso essere il nulla.

Secondo la concezione di mercato dominante, i diritti del-

l'uomo sarebbero condizionati alle operazioni dell'economia, della politica e dei mass media. Viceversa, la libertà si esercita mediante assunzione di responsabilità: secondo Jacques Derrida⁶ alla distinzione tra uomo ed animale corrisponde proprio la differenza fra le leggi trovate nei viventi e le norme istituite dai parlanti.

Mentre secondo Nietzsche tutto può essere comprato, ed al mercato della giustizia basta offrire il prezzo corrente, Scheler ci insegna che con il superamento di un *logos* non illuminato dal *pathos*, la verità si disvela essere la qualità della relazione con l'altro: il giusto è il contenuto del vero, ed il vero è il relazionarsi giusto nel riconoscimento dell'altro, che ne supera l'esclusione.

Scriva ancora Jacques Derrida in un altro saggio⁷ che, se ormai il giudice funziona come una calcolatrice, ciò avviene perché *egli è privo del pathos che illumina il logos nell'interpretare il nomos*: in altre parole, una concezione del diritto – e dei diritti – nella quale il ragionamento non è illuminato dal sentimento genera solo un arido tecnicismo, incapace di realmente tutelare l'essere umano. Salvatore Pugliatti aveva già anticipato i rischi di una *normatività liquida, numeraria e post-umana*, di una scienza umana senza l'uomo, dove il logos si spegne nel calcolare perché non illuminato e vivificato dal pathos, contrariamente alla considerazione per cui l'uomo non è un luogo anaffettivo di espletamento di operazioni logotecniche.

La giustizia diventa così la giustificazione a posteriori di chi ha vinto perché più forte.

Scriva Sheler: «Come l'uomo non dispone delle leggi della logica, così non dispone neppure delle leggi del sentire nella sua apertura affettiva, che si svolge nel relazionarsi intersoggettivo...: l'uomo non produce e consuma la distinzione logica tra vero e falso e neppure la distinzione affettivo-relazionale tra amare e odiare, tra riconoscere (giusto) ed escludere (non-giusto), irriducibili ai poli del legale e del non-legale, dove oggi tutto può acquisire la forma vuota della giuridicità post-umana, strumentale al successo della potenza-più-potente⁸. Sheler vuole dirci, in altre parole, che le suddette relazioni logiche e relazionali non rientrano nella disponibilità e nel controllo dell'essere umano.

Gli studi di Bruno Romano sono ripresi da Daniele Cananzi.⁹ Egli

prende le mosse dalla considerazione secondo cui tanto il logos quanto il nomos illuminano la grandezza dell'uomo e dell'*humanitas* nell'*homo humanus*.

Ma dove risiede il linguaggio? Qual è il luogo del linguaggio? E' forse esso richiuso in se stesso? Potremmo forse rispondere con Heidegger che il luogo del linguaggio è il vocabolario? No, perché esso è un archivio di parole morte, mentre il linguaggio è discorso vitale. Lo stesso Heidegger non manca, infatti, di osservare che probabilmente un vocabolario è come "un ossario nel cimitero, dove ossa e frammenti ossei di uomini fra loro lontanissimi sono ordinatamente accumulati".

L'*ossario cimiteriale* di Heidegger, secondo Cananzi, rappresenta il misconoscimento del linguaggio-discorso e la sua mistificazione in segni numerici, annichilenti emblemi della morte del linguaggio; invece, il linguaggio si forma di continuo; il luogo del linguaggio non è la fissità del vocabolario, esso si trova solo là dove è parlato, dove accade, e *il linguaggio accade tra gli uomini* (Heidegger).

Tale luogo dell'accadere del linguaggio segna la convergenza tra l'essere del linguaggio e l'essere dell'uomo, perché la struttura del linguaggio parlato è la struttura dell'uomo esistente. L'interrogazione sul Logos smette di essere *logologia* e diviene *antropologia*. Il linguaggio è interrelazione tra umani; quali ne sono gli effetti? Se il linguaggio trasmuta l'Io in Noi, non per questo esso determina una mera sommatoria di più io¹⁰: scrive Heidegger che "non possiamo come io isolati aggiungerci gli uni agli altri per ottenere nel noi una somma", poiché l'Io dell'Uomo è espressione di un sé stesso unico ed infungibile, tale che è impossibile sommare più entità uniche per ottenerne una computazione quantitativa; *l'Io è quantitativamente unico, non è in quanto tale mercanteggiabile nel mercato delle identità, né determinabile convenzionalmente come maschera etero-imposta*.

Heidegger affronta con coraggio il problema dell'identità del Noi rispetto alle coordinate spazio-temporali suscettibili di determinarlo: è possibile che una comunità umana sia determinata con chiarezza dalle coordinate geografiche del luogo in cui risiede sul pianeta e dal periodo storico in cui si colloca la sua esistenza nel tempo; ciò basta a renderla unica ed irripetibile; ma davvero è sufficiente a determinarci?

Le risposte così fornite alla domanda hanno potuto ben stabilire dove e quando ci troviamo, ma non bastano a dirci *chi siamo*. Le coordinate di determinazione sarebbero le stesse "se al posto degli uomini mettessimo" nello stesso punto e nello stesso momento "gatti o cani o sassi: in nessun modo, grazie a queste coordinate,

⁶ J. Derrida, *Quale domani?*, Bollati Boringhieri, Torino 2004.

⁷ J. Derrida, *Forza di legge: il fondamento mistico dell'autorità*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁸ M. Sheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 1916.

⁹ D. Cananzi, *Logos e Nomos: il carattere della domanda preliminare; appunti a margine di una lettura friburghese*, in «Scienze Giuridiche, Scienze Cognitive e Intelligenza Artificiale», agosto 2010.

¹⁰ B. Romano, *Globalizzazione del commercio e fenomenologia del diritto. Saggio su diritto e identità*, Giappichelli, Torino 2001.

che sono corrette, siamo determinati."

Il Noi ha il carattere della decisione: chi, che cosa e come siamo dipende da ciò che decidiamo di essere: costantemente l'lo decide di essere e lo decide perché non si limita ad accadere, ma, esistendo, fa storia. Con un solo limite: la sola cosa che l'lo non può decidere è di non essere, di non esistere.

Decidere è libertà, ma è anche responsabilità: Scrive Cananzi che "decidere è inscrivere un senso (logos) nella responsabilità del se stesso (nomos)".

Ecco che Logos e Nomos divengono facce della stessa medaglia: in tanto vi è libertà in quanto vi è responsabilità, la libertà non è concepibile senza responsabilità, e viceversa. Dunque, il linguaggio non è un *mezzo di trasporto*, non è uno strumento di trasmissione di messaggi; esso è modalità di rapporto tra l'uomo e l'Essere: nel Logos, inteso come *epifania* (manifestazione) dell'Essere, si può percepire la Verità.

Scrive Emanuele Severino che la cultura *logocentrica* occidentale presenta la capacità di asservire al giogo della razionalità logica l'opacità irrazionale che è nelle cose, cioè l'attitudine a vestire di razionale ciò che invece è oscuro e imperscrutabile.

In una cultura *logocentrica* come quella occidentale, mi chiedo: cosa sarebbe il Logos senza il Nomos, la Parola senza la Regola? Che cosa il Logos senza il Pathos o il Nomos senza l'Ethos (la legge senza l'etica)?



Veritas. Giovanni Gaspare Lanfranco.

"Die Tugenden", 1600-1625, Universitätsbibliothek Salzburg, G 785 III

Ma la relazione tra Pathos e Nomos – sentimento e legge – ci porterebbe troppo lontano, ci condurrebbe ad affrontare il tema sofocleo del perenne e lacerante conflitto tra la *pietas* (devozione) di Antigone e la ragion di Stato di Creonte: dove Creonte esprime la cogenza del diritto pubblico, contrapposta alla tellurica sacralità tribale della famiglia, manifestata da Antigone; ben nota è la *terza via* proposta da Antigone alla rigida alternativa propugnata da Creonte, allorché la donna gli oppone che tra l'uccidere ed il morire (in guerra) esiste un'altra opzione: vivere; ma questo potrà essere, semmai, l'oggetto di uno studio ulteriore, il cui tema è non meno affascinante di quello che ci occupa.

Breve studio, del quale, se ambissi a trarre poche, personali conclusioni, potrei dire che può fornirci le seguenti suggestioni: identità tra uomo e linguaggio, tra essere e parola; linguaggio come medium di manifesta-

zione dell'esistenza; libertà come strumento di affermazione dell'essere nella parola; giustizia come parola-riconoscimento del sé e dell'altro, ingiustizia come nichilismo del mercato, negazione del sé, esclusione dell'altro, vano tentativo di decidere di non-essere; responsabilità come inesorabile rovescio della medaglia della libertà.

Attilio Marchetti, musicista e massone nell'America della Grande Depressione

Studio preliminare di un caso paradigmatico

Introduzione

Nel mondo degli studi musicologici l'esame del repertorio massonico verte in massima parte nell'ambito del secondo settecento tedesco, più specificatamente della cosiddetta prima scuola di Vienna, un periodo in cui la diffusione, nonché la ripartizione in diversi e contrapposti rami delle forme della sociabilità massonica coincide con una delle fasi più vivaci e cangianti della storia della musica occidentale, l'affermazione del cosiddetto stile classico e il suo graduale superamento da parte di quello che successivamente sarà il variegato mondo della sensibilità romantica. Complici da una parte la generale – e giustificata – fascinazione da parte sia del pubblico che da parte del mondo accademico per il milieu del classicismo viennese, in particolare per Mozart, la sua opera e nondimeno il suo ancora oggi non del tutto chiarito tratto biografico, e dall'altra una comune tendenza a identificare – e nondimeno giudicare positivamente – la tradizione latomistica con il secolo dei Lumi, ponendone le fasi successive e più tarde nel novero di una generale decadenza politico-morale.

Il dato incontrovertibile, al di là del pregiudizio e alla luce invece dei dati documentari, è come il repertorio musicale massonico abbia conosciuto, dopo la parabola illuministica, un sempre maggior rallentamento in termini di novità compositive, connottandosi sempre più maggiormente come frutto di adattamenti di opere originariamente non massoniche, un prodotto, insomma, solo in minima parte pensato e prodotto per i lavori delle logge o per le cerimonie che direttamente scaturiscono o esprimono la vita di queste. Tale dato interessa tutte le espres-

sioni del "musicare" massonico, sia il repertorio precipuamente concepito per i lavori di loggia, sia le opere destinate al pubblico più vasto – si pensi all'esempio più classico, il Flauto Magico – ma nelle quali vengono elaborati o presi in esame (sia in termini di semantica musicale che di ideali culturali e filosofici) temi cari al pensiero e alla sensibilità massonica.

Scopo di questo studio è di mettere a fuoco, peraltro molto sommariamente, il profilo biografico di Attilio Marchetti, un musicista italiano immigrato negli Stati Uniti agli inizi del '900, protagonista di un piccolo ma significativo progetto di natura musicale, nato, sviluppato e portato a termine all'interno del milieu massonico italo-americano. In termini storiografici si potrebbe parlare di "microstoria" paradigmatica - evento non rilevantissimo in sé e per sé ma utile in quanto modello interpretativo e cognitivo in relazione a realtà diverse o più complesse. Questo contributo nasce dall'esame un po' casuale delle filze di documenti italiani o di interesse italiano conservati presso l'archivio della Gran Loggia di New York. L'intento primario dell'esame era quello di esaminare sommariamente, quasi a volo d'uccello, le modalità di ammissione degli emigranti italiani nel milieu massonico newyorkese, un processo che fu graduale e il cui primo più rilevante risultato fu la creazione di logge "italiane", spesso fondate da emigrati già iniziati nella madrepatria, dotate di sostanziale autonomia ma ufficialmente poste sotto l'ombrello dell'ubbidienza nazionale. Fu durante il veloce spoglio che tra i documenti apparve una lettera, scritta peraltro in un buon inglese, in cui suddetto Marchetti, in qualità di *master* della Loggia Garibaldi n.542 (ufficialmente "under the jurisdiction of the Grand Lodge, State of New York") spiegava per punti le ragioni

ATTILIO MARCHETTI
MASTER
41-10 97TH PLACE
CORONA, L. I.
PHONE: HAVENEYER 4-7128

A. G. O. D. W. D. U.
GARIBALDI LODGE
No. 542
F. & A. M.

MEETINGS
FIRST AND THIRD TUESDAYS
OF EACH MONTH
IN GRAND LODGE ROOM
MASONIC TEMPLE
71 WEST 20RD STREET
NEW YORK

UNDER THE JURISDICTION OF THE GRAND LODGE, STATE OF NEW YORK

Principal reasons to justify the existence of a
Symphony Orchestra composed entirely of Masonic Masons:

I Universal = Music represent the only language universally
understood and appreciated.

Music is a Masonic patrimony as mostly the
greatest geniuses who have created the greatest
masterpieces in existence have been Masons.
Music is the only language of the G. O. of the U.

II Cultural

=

To provide classic music, performed in the
best artistic form, for the masses at a
low price so the poorest people could be
benefitted by this blessing.

III Progressive

=

The spreading of spiritual and cultural
influence is contemplated on national
and international scale.

IV Financial soundness

=

If only a 2% of the total membership of
the fraternity in the area of greater N. Y.
would be interested, would mean a great
financial success. A great number of
Mns. Masons are spending a great deal of
money already in symphonic music.

V Humanitarian

=

To provide not only caring for good musi-
cians at present suffering the effects of
depression and consequences of mechanical
means, but to create a fund for relief to
brothers in need.

di istituire un'orchestra di soli fratelli massoni¹. Non vi è indicazione circa il destinatario, che possiamo presumere fosse il Grand Master della Grand Lodge di New York, né la data, ma è più che probabile si trattasse del 1932, anno in cui secondo i *Meeting Minutes* della Loggia Garibaldi egli viene registrato come *Worshipful Master*, Maestro Venerabile. Si riporta qui di seguito la trascrizione del documento riprodotto nella pagina precedente:²

[...] *Principal reasons to justify the existence of a Symphony Orchestra composed entirely of Master Masons:*

I - Universal = Music represent[s] the only language universally understood and appreciated. Music is a Masonic patrimony as mostly the greatest geniuses who have created the greatest masterpieces in existence have been Masons. Music is the only language of the G.A. of the U. [Grand Architect of the Universe].

II - Cultural = Symphonic music is the best artistic manifestation to provide classic music, performed in the best artistic form, for the masses at a low price so the poorest people could be benefited by this blessing.

III - Progressive = The spreading of spiritual and cultural influence is contemplated on national and international scale.

IV - Financial soundness = If only a 27% of the total membership of the fraternity in the area of greater N.Y. would be interested, would mean a great financial success. A great number of Bro Masons are spending a great deal of money already in symphonic music.

V - Humanitarian = To provide not only earning for good musicians at present suffering the effects of depression and consequences of mechanical means, but to create a fund for brothers in need.

¹ La loggia, le cui colonne vennero innalzate nel 1864, dispone oggi di uno sito internet consultabile presso il seguente indirizzo: www.garibaldilodge.com.

² Fonte: Chancellor Robert R Livingston Masonic Library of Grand Lodge, New York, documento non numerato. Colgo l'occasione per esprimere la mia più sincera gratitudine a tutto lo staff di questa preziosissima e incredibilmente ricca biblioteca, in particolar modo al suo direttore, Thomas M. Savini, senza il cui aiuto e la cui guida nel reperire i materiali concernente il Marchetti molto poco, forse nulla, di questo contributo avrebbe visto la luce.

Le ragioni addotte a quella che possiamo solo presumere in base alla documentazione reperita fosse in quel momento solo una proposta e non un progetto già in fieri (anche se in tal senso qualche dubbio permane leggendo letteralmente *to justify the existence*), sono molto chiare, semplici, quasi basilari: molti dei più importanti fratelli passati all'Oriente eterno furono musicisti (per quanto non completamente certi, possiamo ipotizzare molto verosimilmente il riferimento fosse a Mozart e alla schiera di compositori del periodo classico), coltivavano un'arte che, priva di semantica e per definizione aniconica, è strumento quanto più universale di comunicazione, una disciplina, aggiunge Marchetti, che perfettamente si conforma ai fini della Massoneria (aiuto degli indigenti e alla crescita spirituale dell'individuo) e che, nondimeno, può esser usata quale viatico alle debolezze psicologiche nonché alle sofferenze finanziarie dei fratelli in quel periodo, vale a dire gli anni che erano seguiti al crollo delle borse statunitensi e all'inizio della lunga parabola della Grande Depressione.

Certo non sorprende che il leader di una loggia si prodigasse per aiutare i fratelli più indigenti, che cercasse mezzi e modi per dar loro conforto, ma la domanda che sorge spontanea è perché ciò doveva avvenire per il tramite di un'orchestra, per giunta di soli massoni – non “per” o a servizio delle esigenze rituali o pubbliche delle logge – cosa tutto sommato piuttosto inusuale.

La risposta, molto semplicemente, è stata offerta dalla ricostruzione – come si è detto sopra, molto parziale e incompleta – del profilo biografico e professionale del Marchetti. Di questi sappiamo che nacque in Italia nel 1883 e che, intrapresi gli studi musicali e più in particolare lo studio dell'oboe, ricoprì, prima di emigrare negli Stati Uniti, il ruolo di oboe principale al Teatro La Scala di Milano sotto la direzione di Arturo Toscanini, poi al Teatro Costanzi (oggi Teatro dell'Opera di Roma) sotto la guida di Luigi Mancinelli (1848-1921).

La domanda che sorge ovvia quando ci si pone a scorrere il curriculum di questo talentuoso e presumibilmente anche non indigente emigrante italiano, è perché il Marchetti abbia deciso di lasciare l'Italia e re-inventarsi come cittadino statunitense. Una possibile risposta potrebbe venire dagli Archivio Centrale di Roma in cui il nome di Attilio Marchetti viene registrato in un report di polizia circa alcune manifestazioni ed arresti di alcuni “sediziosi” che nel dicembre del 1891 nella zona di Fiesole-Livorno avevano manifestato in favore del movimento socialista e rivoluzionario. In un articolo del 1974 di Leonardo Saviano dedicato all'opposizione del partito socialista all'avventura coloniale in Libia (*Il partito socialista italiano e la guerra di Libia (1911-1912)*, «Aevum», anno 48, fasc. 5/6, 1974,

pp. 449-476) si fa altresì menzione (p. 466) di un giovane di ventinove anni (dato che corrisponderebbe con i dati di nascita di cui disponiamo), di nome «Attilio Marchetti [...] arrestato e denunciato perché distribuiva manifestini ancora più accesi, istiganti a reati contenenti offese nonché minacce di morte al capo del governo».

Tra il 1913 e il 1915 pare egli avesse servito sempre nel ruolo di primo oboe presso la Philadelphia Orchestra - sotto la direzione peraltro dell'allora, come oggi, rinomatissimo direttore d'orchestra Leopold Stokowski (1882-1977), figura di primo piano del mondo musicale statunitense, un'esperienza di enorme prestigio che aveva fatto seguito, e forse ne fu conseguenza, a quella di primo oboe presso l'Opera di Chicago. La foto di cui sotto (fonte: www.stokowski.org) fu scattata quasi sicuramente nel biennio 1913-1915, durante il quale Marchetti lavorava presso l'orchestra di Philadelphia.



La fonte senza dubbio più preziosa per ricostruire la biografia del Marchetti rimangono al momento i registri dell'ufficio della dogana di New York (consultate anche in *in situ* ma in buona parte disponibili anche online: <http://libertyellisfoundation.org>)³. Il primo ingresso del Marchetti negli Stati Uniti risale al

16 settembre del 1909, data in cui egli apparve accompagnato dalla consorte, Antonietta Comici, giunti da Genova con la nave Principe di Piemonte.

Dall'esame, inoltre, dei dati dei censimenti svolti negli Stati Uniti a partire dal 1910 fino al 1950 si son potuti inoltre ricostruire altri brevi tratti del tracciato biografico del Marchetti e della sua famiglia. Attilio Marchetti nasceva a Bologna il 15 luglio del 1883. Intorno al 1907-1908 egli sposava Antonietta Comici, nata nel 1886 e proveniente da Pinzano al Tagliamento, piccola cittadina in provincia di Udine. Nel 1910 alla coppia nacque il primogenito, Aldo, che nei documenti più tardi non veniva indicato come "italiano", al pari dei genitori, ma *native USA*. Aldo morirà nel 1976, sostanzialmente un decennio dopo la dipartita del padre Attilio, avvenuta nel luglio del 1965. Come rivelato dal censo del 1925, nel 1916 la famiglia si ingrandiva con la nascita di un secondo figlio, Augusto. I dati si combinano certamente con quelli relativi ai ruoli ricoperti dal Marchetti nelle sopraccitate orchestre statunitensi. La famiglia visse dapprima a Philadelphia per poi trasferirsi a New York, nella zona di Corona, nel Queens.

Un percorso nel tessuto massonico italo-americano

Con questo ultimo dettaglio termina il tracciato biografico e professionale del Marchetti, tracciato che però, sempre in maniera imperfetta e discontinua, possiamo continuare a percorrere grazie alla documentazione della Grand Lodge di New York, documenti inerenti specificatamente l'iter massonico del Marchetti.

Attilio Marchetti venne iniziato presso la loggia n. 542, la nota "Giuseppe Garibaldi", il 14 ottobre del 1913. Il 23 novembre del 1915 passò al grado di Compagno e il 14 dicembre dello stesso anno a quello di Maestro. Nella scheda personale conservata presso gli archivi della Grand Lodge dello stato di New York vi sono due dati di un certo interesse, nonché problematicità: come professione viene indicato *minister*, ossia ministro di culto e non, come sarebbe stato logico, quello di *musician*. Marchetti, è bene ricordare, fu un ottimo oboista, membro di prestigiosissime orchestre italiane e prima parte in quelle sopra citate, tra le più importanti nel nord America. Pare molto improbabile che egli abbia voluto millantare un altro profilo professionale (peraltro non evidentemente più prestigioso di quello reale). Nel 1938, viene inoltre annotato, il Marchetti non aveva pagato il contributo di iscrizione, cosa peraltro non rara

³ Particolarmente utili sono stati inoltre i database dei diversi censi nazionali condotti negli Stati Uniti e oggi consultabili all'indirizzo <http://archives.gov>. Se non altrimenti specificato, tutti i dati concer-

nenti i componenti della famiglia Marchetti ed i loro spostamenti provengono da tali fonti.

Foto intitolata "Migrant Mother", scattata da Dorothea Lange nel 1936 in California, che inquadra Florence Thompson con alcuni dei suoi sette figli, uno dei simboli della depressione economica statunitense negli anni '30.





tra quanti negli USA continuavano a risentire pesantemente, nonostante fosse passato un decennio, delle conseguenze della lunga e distruttiva onda della Grande Depressione. Possiamo ipotizzare – ma certo non di più e in via del tutto teorica – che Marchetti in quel momento avesse trovato un lavoro di ripiego, come ad esempio quello di organista, presso qualche chiesa locale. Si tratta – è bene ribadire – di una mera ipotesi che non trova in alcun modo il conforto della prova.

Nel periodo intercorso tra il 1913, anno della sua entrata in Massoneria, e il 1938, periodo di "morosità" burocratica, Marchetti percorse un lungo, appassionato e ricco iter all'interno del tessuto massonico italo-americano, un percorso che lo portò ad assumere anche la maestranza della loggia di affiliazione e nel quale egli si adoperò fortemente in iniziative di in-

teresse o natura musicale. Allo stato della ricerca attuale, la fonte principale rimangono i volumi dei *Meeting Notices* e gli *announcements* relativi alla loggia 542 "Giuseppe Garibaldi", raccolti e oggi facilmente consultabili in unico faldone elettronico presso l'archivio della Grand Lodge di New York.

Nel 1929 Marchetti veniva nominato Senior Deacon, mentre un anno più tardi, nel 1930 e in coincidenza con la celebrazione dei 150 anni dalla fondazione della Grand Lodge di New York, assumeva il ruolo di Secondo Sorvegliante. Nel 1932 succedeva a Leonardo Bochiccio nella guida della loggia, ruolo che dopo un anno, come da regola, lasciava per assumere quella di Oratore.

Marchetti assumeva la suprema maestranza della loggia in un periodo di estrema difficoltà non solo per il tessuto massonico

*Immagine della Libreria Livingstone della Gran Loggia di New York
(Chancellor Robert R Livingston Masonic Library of Grand Lodge, New York), tratta dal sito.*



di appartenenza ma per tutta la società statunitense, al tempo nel periodo più buio e di maggiori ristrettezze economiche dovute alla parabola della depressione finanziario-economica. Ciò ebbe, come è noto, ripercussioni e forti riverberi anche in relazione ad altri ambiti associativi, con un forte calo delle affiliazioni e più generalmente della partecipazioni da parte dei singoli ai lavori sia rituali che alle iniziative di interesse generale (in particolare quelle di natura assistenziale-caritatevole le quali richiedevano la donazione di piccoli oboli o comunque donazioni di vario genere). Ciononostante, sotto la sua maestranza la loggia non vide scemare i suoi impegni, in special modo quelli di rilevanza pubblica nei quali Marchetti portava in dote i propri talenti musicali, in special modo quelli di direttore e compositore, vesti nelle quali, per quanto ci è dato sapere in base alle fonti extra-massoniche, non si era cimentato, perlomeno pubblicamente. Il cinquantesimo anniversario della morte di Giuseppe Garibaldi, era un'occasione straordinaria, per la loggia in primis, fondata nel 1864 dunque ben prima della morte dell'eroe, ma un momento di particolare prova per Marchetti.

Il cinquantesimo anniversario dalla morte di Garibaldi venne celebrato il 7 giugno, alla presenza di Peppino Garibaldi, generale e nipote di Giuseppe, anch'egli uomo delle plurime avventure militari e personali, all'epoca in contrasto con il regime mussoliniano anche in virtù dei suoi rapporti con Domizio Torigiani, Gran Maestro del Grande Oriente d'Italia all'epoca (1925), protagonista del primo netto iato tra neonato regime fascista e Massoneria.

Nel numero di dicembre del 1932 dell'*Annual Report and Year Book of the Garibaldi Lodge* l'evento venne raccontato e descritto in termini estremamente positivi. È in questa occasione che compare per la prima volta la *Mozart Symphony Orchestra*, formazione musicale, si sottolinea in entrambe le sopraccitate fonti, composta di soli musicisti massoni, fatto senza dubbio inusuale anche all'epoca ma che si ricollega direttamente al contenuto della lettera posta in apertura:

«Per chiunque senta palpitare nel proprio cuore l'affetto indistruttibile verso la sua patria nativa resa celebre dalle gloriose tradizioni della sua storia [...] questo evento non poteva mancare di infiammarlo e tutti i fratelli della nostra R.: Officina si sono uniti come un sol uomo a commemorare il cinquantesimo anniversario della morte dell'Eroe dei due Mondi al cui nome la nostra R.: Loggia è intitolata. La cerimonia è riuscita di un'imponenza tale che, tanto per la forma in cui si è svolta come per l'enorme intervento di pubblico[...] *Non deve passare inosservato il fatto che la Mozart*

Symphony Orchestra, un'organizzazione composta esclusivamente di artisti Massoni[enfasi mia], ha completato la cerimonia coll'esecuzione di composizioni classiche fra le quali la sinfonia N. 3 (Eroica) di Beethoven».

Non si dispone di notizie certe circa la creazione di questa orchestra di soli massoni ma pare più che probabile che al Marchetti debba esserne attribuita la paternità, in tal senso identificandola con quell'orchestra massonica che Marchetti proponeva di istituire nella lettera di apertura. Il contesto in cui prese forma la Mozart Symphony Orchestra è, come detto, quello della grande crisi economica della fine degli anni '20, una catastrofe dapprima finanziaria che fece evaporare in pochi giorni, se non addirittura ore, i beni e risparmi di investitori e piccoli azionisti, buona parte dei quali appartenenti a quella classe media che componeva il nucleo più importante, numericamente parlando, del corpo massonico nord-americano. Nella lettera di cui sopra l'ultimo punto sembra far riferimento proprio a questo, alla necessità di dar vita ad uno strumento economico che in qualche modo potesse alleviare le sofferenze economiche dei fratelli caduti in disgrazia. Questa potrebbe essere stata la situazione che Marchetti, a cui non si può certo imputare scarso interesse per la vita di loggia, dovette affrontare quando nel 1938, come già evidenziato, la loggia dovette registrarne la morosità contributiva.

Nel febbraio del 1932, in occasione del duecentesimo anniversario della nascita di George Washington, la loggia Garibaldi organizzava una tornata che, terminati i lavori rituali, si sarebbe poi aperta al pubblico con un concerto, per l'appunto, della Mozart Symphony Orchestra diretta dal Marchetti e all'interno del cui programma, oltre ad adattamenti di brani classici, tra cui arie di Verdi e Gounod e ad un paio di brani prodotti dall'organista (tale Dello Ioio, anch'egli massone), erano presenti una *Marcia Processionale* e un brano dal titolo *Masonry Forward*, entrambi a firma di Attilio Marchetti e di Omino R. Bottega (1898-1932), all'epoca Junior Warden della loggia e anch'egli musicista e arrangiatore.

Alla fine del 1932 il Marchetti, passando il maglietto della loggia a Ernst G. Cuffari, indirizzava, come d'uso, una lettera di commiato, una missiva formale, di circostanza, in cui nulla si dice circa la neonata formazione musicale, almeno esplicitamente:

«La buona armonia che, secondo il mio giudizio, è il migliore coefficiente[!] per raggiungere il più alto ideale Massonico nel perfezionamento morale e spirituale di sé stesso e della comunità, [...] Il Maglietto che

voi mi affidaste l'anno scorso come simbolo dell'autorità suprema della nostra R.: Officina, sta per passare incontaminato nelle mani del mio Successore [...] È nel nome glorioso di Giuseppe Garibaldi che dobbiamo disciplinare tutte le nostre energie per portare la nostra R.: Officina a quell'altezza e quel prestigio che fu il più vivo desiderio nostri predecessori e che deve infiammare i nostri cuori ad agire in modo che le future generazioni abbiano ragione di essere orgogliose del nostro operato.

ATTILIO MARCHETTI
Maestro Venerabile»

Conclusioni

Dopo questa lettera la documentazione circa Marchetti si rarefa drasticamente. Come riportato nel 1937 dalla rivista di *The National Association for Music Education (Music Educators Journal, vol. 23, n. 4, feb. 1937, pp. 61-71)*, Marchetti si era cimentato nella realizzazione di alcune trascrizioni di non meglio menzionate opere di Bach per oboe, corno inglese e fagotto, opera che peraltro non compare in alcun catalogo delle principali biblioteche nazionali e che, presumiamo, non giunse mai agli onori della stampa.

Secondo il database della Philadelphia Orchestra, nel 1950 Marchetti si cimentò in una attività, peraltro pare piuttosto fortunata, di importazione di strumenti a fiato, campo di sua diretta competenza. Come sopra accennato, Marchetti passerà all'Oriente Eterno a New York nel luglio del 1965, all'età di 82 anni.

Quella fino a questo punto delineata non è la biografia di un

uomo eccezionale, né tantomeno un esaustivo e completo racconto biografico, per quanto breve e conciso, trattandosi in realtà di un abbozzo veloce, per certi aspetti molto più simile ad una ricognizione documentale fatta a volo d'uccello più che ad una coerente e completa disamina. Il fatto che qui conta rilevare, tuttavia, è il valore paradigmatico del racconto della vita del Marchetti, un uomo evidentemente dotato di un non comune talento musicale, di un suddito italiano non indigente, (non certo assimilabile a quelle migliaia di disperati che lasciavano la patria in cerca di fortuna nel Nuovo Mondo e che oggi chiameremo "migranti economici"), che probabilmente - ma qui il beneficio del dubbio in attesa di maggior riscontri è più che d'uopo - era incappato nelle maglie degli organi di sicurezza italiani per via di opinioni e fatti ritenuti contrari all'interesse dello stato, preferendo, infine, lasciare il paese. Il tracciato delle logge massoniche e in particolar modo i gruppi latomistici italo-americani sembrano aver rappresentato per Marchetti - come per migliaia di altri emigrati italiani - non solo una complessa e organizzata forma di sociabilità, ma un modo di mediare tra la propria identità specifica e particolare e il complesso delle identità, delle innumerevoli parti che formavano un paese così diverso e cangiante al suo interno come gli Stati Uniti. Tutto ciò avveniva, infine, non per ragioni meramente e solo economiche, considerata la buona posizione sociale che Marchetti occupa all'interno della gerarchia sociale, ma in virtù di una più generale volontà di agire all'interno di un corpo sociale, comune, che comprenda e al contempo sappia superare la dimensione dell'individuo. Si tratta, in altre parole, delle ragioni e dei valori che stanno alla base dell'adesione ai valori della Massoneria, un problema che esula grandemente i limiti di questo contributo.

The Philadelphia Orchestra guidata dal direttore Eugene Ormandy. Photo by Adrian Siegel (CC), University Musical Society



Claudio Bonvecchio

Essere Apprendisti Libero Muratori nel terzo millennio

*Per gentile concessione della Casa Editrice, anticipiamo la Prefazione di Claudio Bonvecchio al volume *Il Libero Muratore*, di prossima pubblicazione per i tipi della Mimesis.



Sopra: Il Massone costituito dai materiali della sua Loggia, incisione su rame, 1754

Il termine Apprendista

Il termine "apprendista"¹ è – ancora oggi – utilizzato: seppur moderatamente. Il suo spazio linguistico più appropriato è quello – per altro, storico – delle "arti e dei mestieri", dove designava e, teoricamente, designa tuttora un giovane (per lo più) che si accingeva e si accinge a apprendere determinate e precise competenze e capacità professionali.

Questo, per altro, è il suo significato etimologico che fa derivare "apprendista" dalla voce verbale "apprendere", che si rifà al latino

"*aprehendere*" che vuol dire "prendere", "afferrare", "impossessarsi": sia fisicamente che mentalmente. L'apprendista è, quindi, colui che fa proprio – s'impadronisce – qualcosa che gli è utile e/o indispensabile per poter migliorare le proprie conoscenze, in relazione a un progetto: per lo più lavorativo, ma non solo. In questo senso, l'apprendere specifico dell'apprendista implica una qualificazione che viene ottenuta tramite una azione che lo porta a conoscere e, quindi, a possedere competenze. Ma questo conoscere – in qualunque modo venga interpretato – non è mai una conoscenza puramente astratta, formale. È sempre una conoscenza che possiede un lato concreto: un aspetto operativo, anche se il suo apprendere è figurato. Anche se il suo apprendere non è rivolto ad un oggetto concreto (a una professione,

¹ Per evitare inutili e continue ripetizioni il termine "apprendista" sarà riferito prevalentemente all'apprendista Libero Muratore.

come quella del fabbro, del falegname o del muratore, ad esempio), ma a qualcosa che ha a che vedere con una dimensione diversa: ontologica e spirituale. Si fa dell'apprendistato anche in un campo prettamente spirituale e, sovente, il campo operativo e quello spirituale sono, strettamente, correlati.

Così, l'apprendista che nei tempi antichi – e sino al Medioevo, ma non solo – si accingeva a apprendere i dettami di una professione (di una arte, come allora si chiamava), aveva l'esatta percezione di fare qualcosa che gli schiudeva le porte di un atto creativo che, in qualche modo, lo rendeva partecipe dell'analogo atto creativo compiuto da Dio nel dar vita al mondo. D'altronde, l'atto umano del creare qualcosa è, da sempre, considerato una *imitatio Dei* e la costruzione – di una città, di una casa, di un tempio o di un manufatto – è stato, simbolicamente, vissuto come la riproduzione terrena di qualcosa già fatto dal Dio o, comunque, *in mente Dei*. A questo atto ci si deve, dunque, accostare con timore reverenziale, perché, in tale atto, è racchiuso il significato ultimo dell'essere dell'uomo e la risposta ai problemi che lo tormentano. Infatti, il creare, il costruire e l'edificare rimandano, costantemente, a un disegno razionale e armonico che informa di sé tutto il creato e che si esprime nel volere divino: da sempre esistente, operante e creativo. Tale disegno implica un ordine e questo, a sua volta, dà significato al vivere, indirizzandolo e contestualizzandolo in qualcosa di imperituro, di non presente, anche se operante *in temporalibus*. Ne è derivata una potente valenza sacrale dell'atto creativo che infonde in ogni opera umana l'impronta mitica di un grandioso disegno che appaga chi a esso si conforma e di cui è l'agente attivo.

Questo appagamento, ovviamente, non è fine a se stesso, ma implica l'assunzione di un ruolo attivo che dà luogo ad un mutamento di *status*: a una trasformazione radicale che si estende a macchia d'olio, sino coinvolgere l'intera realtà. Non a caso, Mircea Eliade ricorda che i grandi eroi civilizzatori e gli antenati mitici, molto spesso, sono costruttori e iniziatori di nuove competenze operative. Competenze che comportano un vero e proprio "salto ontologico" per i loro artefici e per l'umanità². Va da sé che questo "salto ontologico" avviene sotto l'insegna del Sacro, in quanto rende palese all'uomo qualcosa che, prima, gli era celato e che produce una nuova e più profonda conoscenza di sé e di ciò che lo circonda.

Per questo, l'azione dell'apprendista, in qualunque modo avvenga, è sempre una impresa che lo avvicina al Sacro: che lo rende partecipe del Sacro. Ma il Sacro, a sua volta – come no-

tava Otto³ – è un *mysterium tremendum et fascinans*, a cui ci si deve accostare con le dovute, necessarie, precauzioni e sotto la guida di qualcuno – più esperto – che faccia da guida: che, insomma, sia un Maestro come, per altro, avviene anche nell'apprendimento pratico di qualsiasi arte o mestiere. Infatti, il rischio di sbagliare è elevatissimo e, non sempre, è possibile rimediare agli errori in cui si può incorrere. Il che è valido oggi e altrettanto lo era in passato, quando i sistemi di controllo e le strumentazioni non erano sofisticate e quando bastava una banale distrazione per vanificare o inficiare una costruzione, una incisione o un qualsiasi manufatto.

L'Apprendista e il sacro

Tuttavia, il rischio è ancora più grave quando in gioco non è più soltanto l'esecuzione, ancorché difficile, di qualcosa di concreto e tangibile, ma quando ci si addentra nella vita dello spirito, dove il Sacro⁴ è sicuramente percepibile attraverso sentieri e meandri non facilmente percorribili. E dove è facile perdersi, senza poter più trovare la strada. E di questo l'apprendista deve tenerne debito conto, visto che con la dimensione del Sacro dovrà, obbligatoriamente, incontrarsi e/o scontrarsi. Ma, proprio per questo, è opportuno cercare di comprendere bene che cosa s'intende per Sacro, su cui massima è la confusione e l'ambiguità..

Innanzitutto, il Sacro non può essere ridotto – e neppure può, costitutivamente, esserlo – a una qualsiasi ideologia: ossia a un complesso di credenze, opinioni, rappresentazioni o sistemi di valore atti a influenzare o a governare una persona, una comunità o una società. Ciò ne farebbe una sorta di inganno, funzionale a un progetto, a una parte politica, a una *lobby* e non già paradigma esistenziale totalmente al di sopra delle parti. Questo fa sì che possiamo ritenere la dimensione del Sacro come l'espressione di un principio metafisico e trascendente che non ha lo scopo di accreditarsi – pur rivendicando una sua palpabile concretezza – come un volano di persuasione, di potere e di dominio, bensì come il riferimento per raggiungere una saggezza interiore e un alto ed illuminato modo di esistere: tanto individuale che collettivo.

A questo proposito e in seconda battuta, è necessario intro-

³ Cfr. R. Otto, *Il Sacro*, trad. it. Feltrinelli, Milano, 1966.

⁴ Il termine Sacro deriva dal latino *sacer*, a sua volta, riportabile alla radice indo-europea *sac* che significa aderire: ovviamente a una divinità. Ma potrebbe pure derivare dalla radice sanscrita *sac-ate* che vuol dire "seguire" o "accompagnare": anche in questo caso la divinità. In questa accezione, la più probabile, "accompagnare" avrebbe il valore di una prossimità con la divinità.

² Cfr. M. Eliade. *Arti del metallo e alchimia*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, 1991 (ristampa della 2° Edizione).

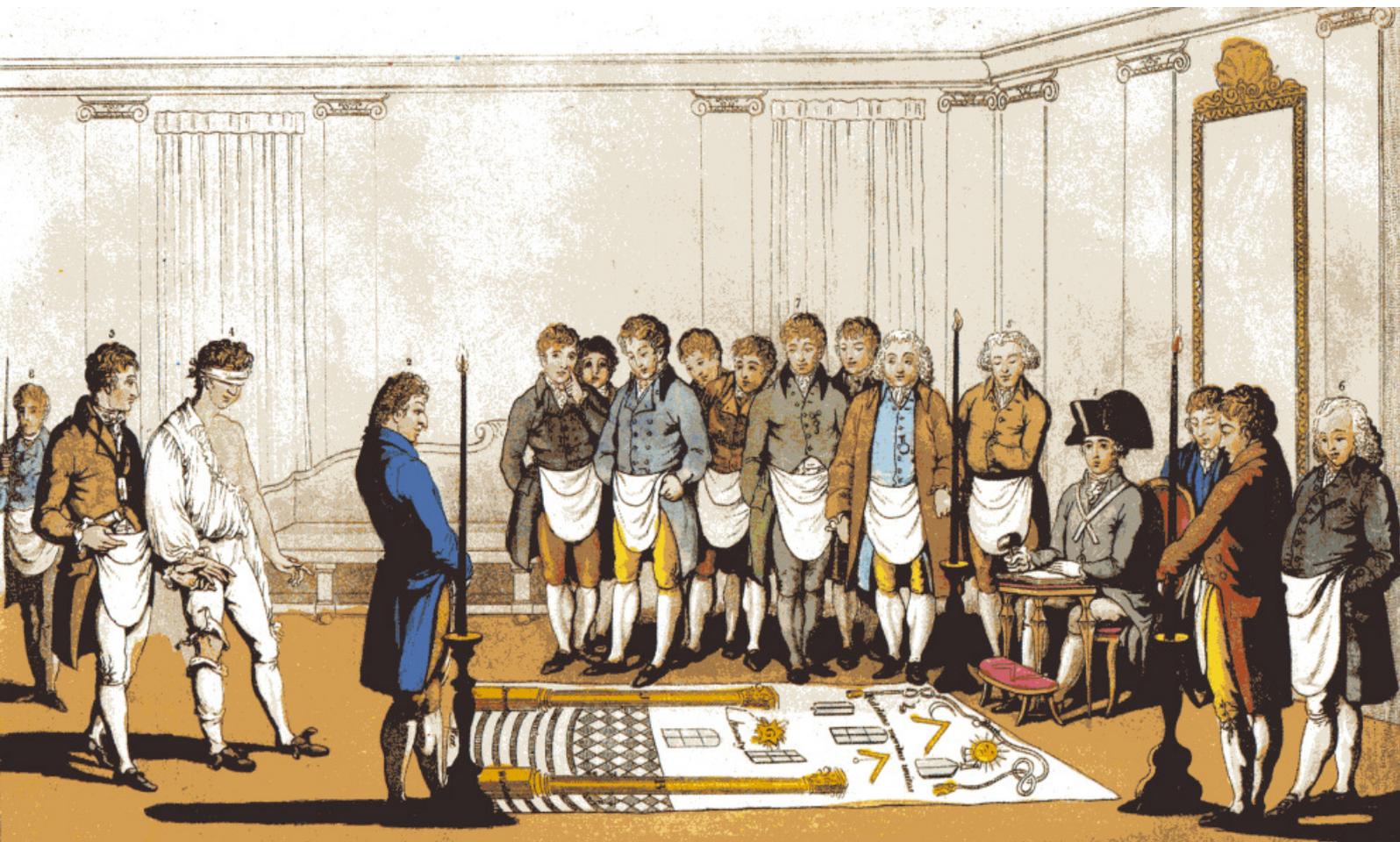
durere una ulteriore specificazione. È quella tra il Sacro e il numinoso (dal latino *numen* che esprime la presenza, a un tempo, terrificata e fascinosa, di una potenza non visibile) che, spesso, vengono, tra loro, confusi o sovrapposti. Il Sacro non è il numinoso. Il numinoso rimanda alla presenza di un *numen*: di una forza o di forze inconse – presenti nell'uomo – che gli hanno permesso di sperimentare quella che è stata definita la "partecipazione mistica" al tutto. Ossia, quella condizione ancestrale dove tutto è parte del tutto e dove l'uomo può scambiare se stesso con il mondo circostante. E viceversa. Il Sacro, invece, non è una "inflazione" psichica: una sorta di possessione dell'inconscio provocata dal *numen*. E neppure è riducibile all'ambito, angusto, di un lessico antropologico, teologico o, genericamente, religioso: come tanti studiosi contemporanei vorrebbero. Il Sacro è altro.

Lo si può ritenere come l'unione armonica di inconscio e di conscio, di contingente e trascendente: una unione armonica

di cui l'uomo non può fare a meno, se aspira alla completezza. Il Sacro, insomma, è quella *complexio oppositorum* in cui la forza della ragione si unisce con quella dell'intuizione, il cielo con la terra, il macrocosmo con il microcosmo, il positivo con il negativo: come insegnava nell'antichità la *Tabula Smaragdina* e, in tempi più recenti, Pascal quando, nei suoi *Pensieri*, indicava la specularità costitutiva tra l'infinitamente grande e l'infinitamente piccolo. E come, da tempo immemorabile, hanno insegnato i mistici, gli illuminati e i cultori del percorso esoterico: non certo ultimi i Liberi Muratori.

L'incontro con il Sacro, segna per l'apprendista la necessità di imparare a apprendere e praticare in sé e su di sé la ricerca della totalità e l'armonia universale. Tale apprendimento – operativo e trasformativo – coincide con una vera e propria "rivoluzione copernicana" che l'apprendista deve porre in essere per avvicinarsi, il più possibile, a essere l'icona vivente di un uomo totale. L'uomo che, nella immagine del *mandala* – il

Incisione settecentesca inglese raffigurante l'iniziazione massonica



grande psicogramma della totalità e dell'armonia – siede al centro e muove la ruota del mondo, facendo del mondo il luogo della pace e della divina armonia. Con questa “rivoluzione copernicana”, l'apprendista concorre, come *artifex*, alla costruzione dell'uomo universale, dell'uomo *sacer*: l'uomo cui è affidato il compito di “lavorare per il bene e il progresso dell'umanità”, come recita il Rituale Muratorio. Ma concorre, altresì, a sacralizzare (o a risacralizzare) il mondo, facendolo migliore. In questo modo e grazie al Sacro, l'apprendista realizza lo scopo di cambiare l'uomo nel mondo e il mondo nell'uomo, azzerando le ingiustizie, le diversità, i soprusi, gli integralismi e le intolleranze.

Ciò posto, non è facile, per l'apprendista – come per chiunque altro – avvicinarsi al Sacro, senza cadere nelle remore e nelle perplessità causate dalla Storia che, troppe volte, ha utilizzato il Sacro come giustificativo di fatti e avvenimenti che con esso nulla avevano a che fare. Ma è anche facile soggiacere alla diffidenza verso il Sacro. Diffidenza indotta dall'uso che la società moderna sempre più “liquida”, globalizzata e massificata ne ha fatto, rendendolo un “prodotto di largo consumo” e un mezzo di conformismo e di asservimento sociale. Tutto ciò banalizza il Sacro e lo rende un meccanismo produttore di consenso, di adesione o di denaro. Il Sacro, semmai, è simile a quella perla di cui parla un antico inno gnostico: una perla sepolta nel fondo di uno stagno fangoso e custodito da un serpente, ma non per questo irraggiungibile: se lo si vuole fermamente. Naturalmente, per impossessarsi della perla perduta, l'apprendista deve usufruire – unitamente a una saggia guida magistrale – di una adeguata strumentazione, per poter farsi strada sulla via del Sacro comprendendone la portata, senza perdersi o imboccare percorsi senza sbocco, sentieri interrotti o, ancora peggio, vere e proprie autostrade verso l'abisso. La strumentazione appropriata è, senza dubbio, quella simbolica in quanto è la sola che consente di addentrarsi nei territori del Sacro, avendo un rassicurante “filo di Arianna” cui fare riferimento.

L'Apprendista e il simbolo

La prima cosa di cui l'apprendista deve occuparsi e che deve far proprio è, fuori di dubbio, il simbolo: parola che deriva dal greco *synballo*, che significa “metto insieme”. È, infatti, tramite il simbolo che potrà adire al Sacro: e non altrimenti. Ovviamente, per poter fare questo deve comprenderne, appieno, il significato e la sua assoluta importanza, avendo sempre presente ciò che ricordava un grande *philosophus naturalis*, mago, scienziato e iniziato come Gerolamo Cardano che, in pieno Rinascimento, scriveva: «*Vita humana symbo-*



A destra: Colonna dell'Apprendista. Rosslyn Chapel, Scozia.

Ph: Massimo Romeo

lica est, qui hoc non intendit non est homo». Ma anche sul simbolo gravano la medesima confusione e ambiguità che si è già riscontrato per il Sacro e che occorrerà dissipare: affinché l'apprendista non prenda cantonate. Non farlo equivarrebbe a sottrargli la possibilità di procedere, con tranquilla perseveranza, nel suo percorso.

A tal proposito, bisogna, subito, sottolineare che il concetto di "simbolo" è assai articolato e, di conseguenza, di non semplice comprensione. Il che può generare incertezze sul suo significato e – cosa ben più grave – sul suo utilizzo. Così, un simbolo può essere utilizzato come un segno e viceversa, anche se non sono, per nulla e in nulla, sovrapponibili. Farlo implica un grave errore interpretativo che può mettere in forse il raggiungimento dello scopo finale. Il simbolo, insomma, non è un segno e non ne ha lo stesso valore. Bisogna, però, chiarirlo con grande precisione onde non confondere l'apprendista che del simbolo deve servirsi con profonda consapevolezza.

Così, ad esempio, un segnale stradale non è un simbolo: è un segno. Il suo carattere precipuo è la descrittività e la convenzionalità, in quanto riproduce, visivamente, una norma che deve essere seguita in quanto rispondente a un quadro stabilito per legge (nello specifico, il *Codice della strada*). Un simbolo, invece, non è mai descrittivo e tanto meno convenzionale. Un esempio, comunissimo, è dato da un semplice anello. È evidenti a tutti – ne abbiamo la percezione inconscia – che sia qualcosa di potente ed importante perché il suo possesso, quasi sempre, implica un rapporto, strettissimo, tra il donatore e la persona a cui viene donato. Nell'anello – indipendentemente dall'intrinseco – centrale è la sua forma circolare: forma che rimanda alla perfezione assoluta ma, pure, all'amore, al potere, alla bellezza. Donarlo o riceverlo è la manifestazione evidente di un sentimento di amore, di devozione, di impegno, di rispetto, di signoria o di sudditanza. In sintesi, l'anello che portiamo al dito o doniamo esprime una dimensione di totalità che va oltre gli aspetti materiali, contingenti e/o psicologici che in esso sono di certo presenti.

Di questo abbiamo una chiara percezione, allorché vengono meno i motivi per i quali quell'anello è giunto sino a noi: è questa una esperienza comune a quasi tutti i viventi. In tal caso, abbiamo la sensazione, immediata, che quell'anello sia diventato pesante e ingombrante – come quello di Frodo ne *Il Signore degli Anelli* – sino ad avere la percezione che è qualcosa di estraneo e, perciò, non più portabile. Se ne può, allora, dedurre che, nell'anello, è presente una componente che ne trascende il significato monetario o anche semplicemente emotivo. È un misterioso valore aggiunto che lo rende qualcosa di assolutamente importante e di significativo: come in-



Ill. n 7, Miniatura francese da l'*histoire de Saint Graal*, c. 1316

segnano tutte le tradizioni simboliche, secondo cui l'anello esprime un potere e/o una forza di cui è l'immagine simbolica. Un altro esempio di simbolo è quello offerto dalla rosa. Quando si regala una rosa rossa è evidente che non si regala un semplice prodotto della natura. Si regala una tensione dell'animo che si esprime attraverso la rosa, il cui contenuto materiale porta dentro di sé una serie di valori aggiunti che trascendono il contenuto materiale stesso. La rosa infatti, da tempo memorabile, è simbolo di totalità: rappresenta, per la sua conformazione, la caverna dove si trovano le acque primordiali: fonte di trasformazione e di rinascita. Ma è anche il simbolo del femminile divino, fonte di vita, di pienezza e di amore: come insegna lo stretto apparentamento della rosa con il culto mariano. Per questo, è l'espressione di una dimensione di totalità in cui la persona può ritrovare i suoi valori più profondi. Donare una rosa, di conseguenza, equivale a regalare un sentimento eterno d'amore, di affetto, di apertura, di rinascita, di trasformazione.

Emerge da questi due esempi – tra i tanti possibili – il valore del simbolo che, come sostiene Mircea Eliade, rappresenta, indubbiamente «una modalità autonoma di conoscenza»⁵. È

⁵ M. Eliade, *Premessa a Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1984, p. 13.

qualcosa di fisico che rimanda al metafisico: in una unione inscindibile che ci permette di percepire qualcosa di più elevato e di assolutamente più profondo rispetto alla presenza materiale dell'oggetto simboleggiato⁶. Mediante il simbolo – in quanto immagine visibile e sensibile che rimanda a qualcosa di invisibile – è possibile accostarsi a una dimensione del mondo che non è immediatamente evidente sul piano dell'esperienza consueta. Questa dimensione del mondo coincide con la sfera del Sacro. Non ci vuole molto a comprendere come entrarvi equivalga alla scoperta di un mondo parallelo di cui sfuggiva l'esistenza. Scoperta che produce una vera e propria nascita (o ri-nascita) spirituale: una seconda nascita. Come quella che attende l'apprendista che abbia (e lo dimostri a se stesso) il coraggio di vivere questa straordinaria esperienza: questa nuova nascita.

L'Apprendista e il sacrificio

Come già sottolineato, l'apprendista si avvia su di un cammino arduo e scomodo verso quella misteriosa esperienza rappresentata dall'incontro con il Sacro. Un incontro – si badi bene e onde evitare facili fraintendimenti – che non si manifesta con eventi miracolistici o con esperienze *trompe l'oeil*, ma con un lento lavoro di scavo nella propria interiorità. Come, d'altronde, vuole l'etimo del termine esoterico (dal greco *esoterikos* da *esoterós* che vuol dire interiore) che connota il viaggio dell'apprendista verso il Sacro. Non c'è ombra di dubbio che questa prospettiva implichi uno stacco netto rispetto all'esistenza comunemente agita e che non mostra, certo, sensibilità e interesse per tale meta. Il viaggio verso il Sacro richiede una cesura e una rinuncia radicale a codificate regole di comportamento, a consolidate abitudini, a una diffusa volontà prevaricatrice, all'ascolto delle ipertrofie del proprio Io, a una scala di valori in cui il successo, la potenza, il denaro occupano i primi posti. Tutto ciò – in una società quale è la nostra, improntata all'esteriorità, alla superficialità e al consumismo – assume il carattere di una vera propria rinuncia. Assume il carattere di un sacrificio. L'avvicinamento al Sacro, d'altronde, richiede sempre un sacrificio: come testimoniano l'antropologia, la mitologia e la storia

delle religioni. Ma il sacrificio richiesto all'apprendista non si limita al rifiuto dell'effimero-sociale in cui vive. Vuole essere il sacrificio della parte più caduca dell'interiorità di ciascuno. Vuole il sacrificio di quella parte cui siamo particolarmente affezionato e che coincide con quel "nulla" abissale che sembra riempire l'esistenza della modernità. È quel "nulla" abissale che illude procura effimere soddisfazioni ma, poi, genera senso di privazione, ansia, angoscia e depressione. Sono i "mali oscuri" di un Occidente secolarizzato, deluso, privo di certezze e di progettualità e incapace di guardare, simbolicamente, nel proprio cuore per trovarvi quella *complexio oppositorum* di cui non può fare a meno, ma che gli risulta estranea e lontana. Il sacrificio richiesto all'apprendista coincide con il coraggio di gettarsi in una voragine (apparentemente) senza fondo sperando, poi, di risalire a respirare l'aria delle vette, diventando uomini nuovi.

Il sacrificio che l'apprendista è chiamato a sopportare è quello della morte simbolica, senza di cui non può esserci rinascita. Senza di cui non ci sono le condizioni per iniziare il viaggio verso il Sacro. La morte simbolica che l'apprendista deve affrontare e superare è la negazione dell'effimero fuori e dentro il suo animo. Essa è il confronto con le tante ombre che allungano nel suo animo ma che non vengono mai affrontate: per avidità, paura o mancanza di punti di riferimento su cui far leva. Essa è la volontà di lasciarsi prendere, senza opporre resistenza alcuna, dal divenire della vita che trasporta gli uomini – normalmente schiavi dello spazio e del tempo – al di là dello spazio e del tempo: nei territori del Sacro. Nella morte simbolica – che l'apprendista deve affrontare, ritualmente e spiritualmente – si dispiega lo strappo con il nulla della storia odierna, personale e collettiva e la possibilità di scoprire che al di là della nebbia brilla il *sol invictus* dell'eterno sapere: della "*philosophia perennis*" in cui credevano gli umanisti e in cui credono ancora gli Illuminati e i cultori della Via Esoterica Tradizionale. Grazie alla morte simbolica si può superare la soglia del transeunte e scoprire quella pienezza che è indice di totalità: quella pienezza che dovrebbe essere l'anima (*l'Anima Mundi*) di ogni uomo degno di questo nome. Grazie alla morte simbolica, l'apprendista può superare le apparenti tenebre del mondo e essere rischiarato dalla vivificante luce dell'aurora iniziatica che fa intravedere, all'orizzonte, il misterioso regno del Sacro.

L'Apprendista e il cammino

Ma la meta non è ancora raggiunta. Il sacrificio realizzatosi con la morte simbolica non è che il primo passo di un lungo cammino: un cammino che, forse, non ha termine ma che, sicu-

⁶ Scrive Jung: «Ciò che noi chiamiamo simbolo» scrive Jung «è un termine, un nome o anche una rappresentazione che può essere familiare nella vita di tutti i giorni e che tuttavia possiede connotati specifici oltre al suo significato ovvio e convenzionale. Esso implica qualcosa di vago, di sconosciuto o di inaccessibile per noi [...] Quando la mente esplora il simbolo, essa viene portata a contatto con idee che stanno al di là delle capacità razionali» (C. G. Jung, *Introduzione all'inconscio in L'uomo e i suoi simboli*, trad. it., Longanesi, Milano, 1980, p. 5).



Mithra, Sol invictus. Musei Vaticani

alcuna e a accogliere la parola e l'esempio di tutti i compagni di strada: anche i più semplici. Non bisogna mai dimenticare che semplici e i puri di cuore sono molto più saggi dei dotti e che la saggezza è, in realtà, la meta ultima e non già la conoscenza intellettuale e cumulativa. La pratica dell'umiltà, infine, è sentirsi partecipi del mondo in cui persone, piante, animali, agenti atmosferici, esseri animati e inanimati possono offrire insperati tesori di saggezza. E possono essere guide discrete, ma altamente efficaci nel fare evitare le insidie del cammino: come insegnano i miti, le saghe, le grandi narrazioni religiose, i sogni.

Strettamente collegato all'umiltà – e altrettanto importante – è il silenzio: un silenzio attento, vigile e meditativo. Per questo motivo, più che la parola esteriore deve risuonare nell'animo dell'apprendista

mente, durerà tanto quanto dura l'esistenza terrena di chi vuole intraprenderlo. A questo cammino "periglioso", l'apprendista deve prepararsi come ogni buon pellegrino deve fare, prima di iniziare il suo viaggio. Molto poco – anche se fondamentale – è ciò di cui necessita: ogni vero viaggiatore sa quanto il bagaglio superfluo intralci il passo, ma sa pure che l'essenziale non deve (e non può) mai mancare.

Essenziale, in questa "impresa" simile alla "Queste du Graal", è l'umiltà. È l'umiltà che deve far scoprire all'apprendista come l'io e i suoi correlati – la superbia, il protagonismo, la saccenteria, la supponenza, l'invidia, il desiderio di potere, l'arroganza e altro ancora – devono essere abbandonati, subito, sul ciglio della nostra simbolica strada e mai più raccolti. L'umiltà deve insegnare a apprezzare la fatica del cammino senza lamentela

la parola interiore. Devono essere il cuore, l'istinto e la ragione gli interlocutori più accreditati. Solo quando l'apprendista avrà imparato a dialogare con loro, solo quando avrà imparato il silenzioso linguaggio dei simboli potrà parlare. Allora, il suo linguaggio sarà semplice, incisivo, moderato e dirà concise parole di saggezza: come gocce di rugiada su campi riarsi.

Unitamente al silenzio, l'apprendista dovrà praticare lo studio. Sarà uno studio non convenzionale: non pensato per poi sfoggiarlo in dotte conversazioni o per – come si suole dire – "spaccare il capello in quattro". Il suo studio dovrà indirizzarsi alla comprensione delle grandi leggi armoniche che reggono l'uomo e il cosmo, sperimentando che la vera scienza è sempre per l'uomo e mai contro di lui. Dovrà, insomma, sperimentare che si può trovare il cuore nell'infinito e l'infinito nel cuore.

Insieme al sapere, l'apprendista dovrà sperimentare l'amore: l'amore per la vita e per coloro che, con lui, la vivono. Dovrà coltivare un amore ardente per tutto ciò che è bello esteriormente e interiormente, non fermandosi alle effimere apparenze ma alla sostanza più profonda. Dovrà imparare a donare, perché l'amore è un dono umile, silenzioso, disinteressato: come la perla rara e preziosa del già citato Inno gnostico, che non è mai una privazione ma una straordinaria condivisione. Senza dono non c'è amore: l'apprendista non lo deve mai dimenticare.

Imparare a amare significa, altresì, imparare a ubbidire. Il proseguimento sulla via è legato al Maestro: a chi l'ha già percorsa e che, quindi, può indicarne gli ostacoli, le vie precluse, i vicoli ciechi, le zone paludose e i molteplici miraggi. Al Maestro bisogna ubbidire in quanto il vero sapere è gerarchico, non sciocamente democratico. Chi si illude di conoscere il cammino per autonoma conoscenza è destinato a fallire: miseramente. Si ben chiaro, però, che ubbidire non significa annullarsi così

come comandare non equivale a imporsi e l'autorevolezza non coincide con l'autoritarismo. La vera gerarchia è severità nell'amore fraterno, nell'umiltà della parola e nella gioia del donare una parte dell'esperienza della propria vita. Parimenti l'ubbidienza è apertura all'altro e riconoscimento della sua maestria: almeno sino a quando la distanza tra apprendista e maestro, lentamente, verrà meno e apprendista e maestro procederanno, appaiati, sulla via maestra che li vedrà, senza distinzioni, compagni nel procedere verso il fine comune: la totalità, l'armonia, l'unione con il tutto.

Perché questo e non altro è lo scopo del cammino di questa vita terrena gioiosa nel dolore e dolorosa nella gioia, finita nell'infinito e infinita nella sua finitezza, piena di ombre ma traboccante di luce, destinata a esaurirsi nella sua contingenza ma aperta all'eternità. Questo è il segreto della Tradizione, questa è l'essenza della Via esoterica praticata dalla Libera Muratoria Universale, questa è l'aurora che attende l'apprendista.

Magister romano con tre allievi. Bassorilievo rinvenuto a Neumagen-Dhron, presso Treviri. Credit: Shakko/Wikipedia



a cura di G. Galassi

La Libera Muratoria e il mistero dell'Accettazione

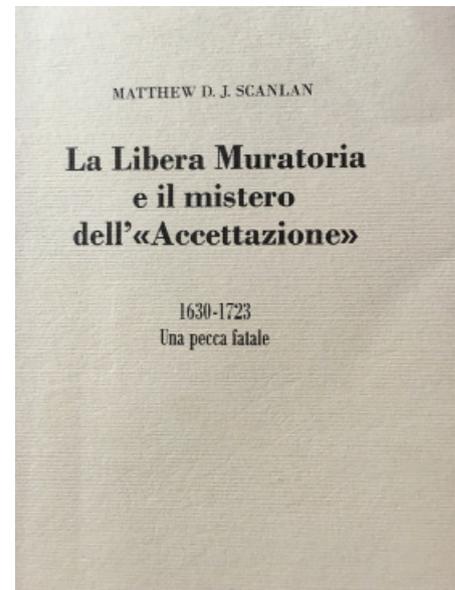
1630-1723 *Una pecca fatale*

Come è possibile leggere sul sito ufficiale, l'Associazione Culturale HARMONIA MUNDI di Torino, senza fini di lucro, promuove iniziative di ricerca e di studio, pubblicazioni, conferenze e manifestazioni volte al supporto di attività filantropiche. I proventi delle loro iniziative sono infatti devoluti a benemerite opere di umanitarismo, attraverso la collaborazione - tra le altre - degli Asili Notturmi Umberto I e delle Dimore San Giovanni di Torino. Così fra le altre pubblicazioni presentate nell'ultima Gran Loggia, mi sono imbattuto in questa piccola, ma importantissima, monografia. Fabrizio Forno, lui aveva il compito di illustrarla nell'occasione, visto il mio interesse, me ne ha gentilmente fornito una copia. L'autore di tale libro ha sicuramente un curriculum di tutto rispetto (fra le altre è stato Deputy Editor della prestigiosa «Freemason Today» (UGLE), ove ha pubblicato oltre quaranta articoli, Conference Organiser al Canonbury Masonic Research Centre e Assistant Curator presso The Library and Museum of Freemasons' Hall) ed il tema trattato appare assai importante per fare maggiore chiarezza sulle nebbiose origini del nostro Ordine iniziatico.

Questo saggio concentra la propria attenzione sull'etimologia dei termini «Libero e Accettato», andando così diligentemente ad esaminare le fonti originali disponibili sull'argomento. Ne esce quindi un'analisi piuttosto dettagliata con rare e poco note testimonianze dirette dell'epoca: diari, lettere e scritti di alcuni protagonisti diretti ed indiretti della genesi massonica moderna forniscono un quadro più dettagliato e nitido del percorso che condusse alla nascita nel 1717 di una delle Istituzioni che ha, più inciso, nello sviluppo e progresso positivo della civiltà moderna, la civiltà dei diritti umani e del rispetto per chi e cosa ci circonda.

Interessantissima, almeno per me, la citazione del Commonplace Book del memorialista John Evelyn, risalente al 1655 circa, ed un successivo resoconto molto simile: «Mi è stato detto che grossomodo all'epoca di Enrico III, il Papa concesse un Diploma, o Patente, a una Compagnia di Architetti o Liberi Muratori per viaggiare in tutta Europa al fine di costruire chiese; è da questi Itineranti che proveniva la loro Fratellanza; & essi si riconoscevano attraverso un certo segno, o parola, che esiste tutt'oggi, un segreto tra loro; & essi hanno numerose Logge in diversi paesi per la loro ricezione; & se uno di loro cade in disgrazia, la Fratellanza lo assiste; la modalità di tale Adozione si lega a un Giuramento, & assai solenne. Il mio degno amico Sir. Rob. Murrey faceva parte di tale società; e per primo me ne parlò.» (pag.69). Il Sir Robert Moray citato in questo passo era un gentleman membro della Loggia di Edimburgo e di una gilda olandese che, addirittura, assunse la carica di Presidente *ad interim* della neonata *Royal Society*.

Dalla lettura del testo ho avuto quindi ulteriori conferme sull'idea, già pubblicata, che mi ero formato in questi anni di studio laotomistico, consiglio quindi vivamente la lettura di questo testo che condensa sapientemente gli studi anglosassoni gettando nuove luci su un argomento di sicuro interesse: la conoscenza delle origini così come del proprio sviluppo sono assolutamente necessarie a chi fa della tradizione un punto fondante.



Harmonia Mundi Editore

Matthew Scanlan

Traduzione di Fabrizio Alfieri

ISBN 9788899734008

2016, 10,00€

Recensioni

a cura di G. Galassi

La Costituzione della Repubblica Italiana

Gli appunti di uno dei protagonisti

«Le norme e i concetti - anche le parole - vanno rivedute non per gettarle al macero, ma per adattare alla realtà che si muove. La Costituzione non è una fotografia, né un'astrazione» (Meuccio Ruini)

Meuccio Ruini è sicuramente stato uno dei principali attori della nascita della nostra repubblica, avendo ricoperto l'incarico di Presidente della Commissione dei "settantacinque", incaricata dall'Assemblea Costituente di redigere la nostra Costituzione, oggi considerata - non a torto - una delle migliori e più belle al mondo. Una curiosità è che alla nascita si chiamava Bartolomeo, nome che chiese ed ottenne di cambiare ufficialmente con decreto nel 1946 in quello che aveva sempre usato e con cui era conosciuto,

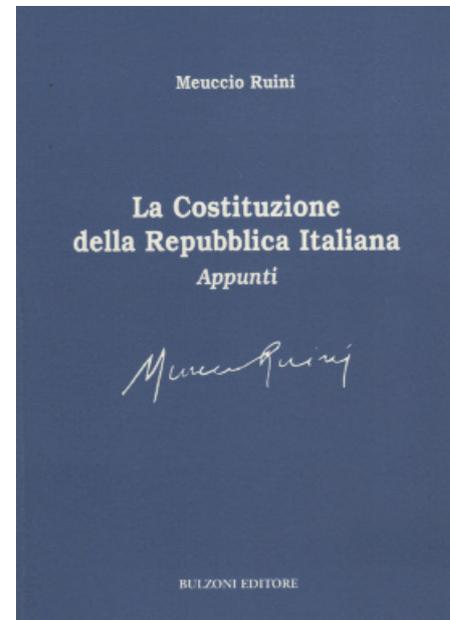
Quando Marieli Ruini, responsabile della prefazione e nipote di meuccio, mi ha donato copia di questo testo, ne sono stato immediatamente incuriosito: dagli appunti di colui che ha diretto i lavori di stesura e redazione, possono essere sicuramente ricavate preziose informazioni, assai utili a calarsi nella mentalità dell'epoca e nella volontà di coloro che hanno tracciato il cammino per tutti noi.

Un cammino, dicevamo, panoramico, ricco di fastose e monumentali opere d'arterealizzate all'insegna della migliore umanità, di quei valori che permettono una proficua e srena convivenza tendente al bene ed alla crescita della società tutta.

Nei commenti introduttivi si comprendono subito le caratteristiche strutturali della Carta: Guzzetta comincia con "Meuccio Ruini: voce di una Costituzione viva" che palesa proprio una delle caratteristiche principali. La Carta è viva in quanto appare come un programma a lunghissima scadenza che probabilmente non terminerebbe che in una "società perfetta" che poi andrebbe mantenuta tale.

A seguire alcuni saggi biografico-politici sulla figura di Ruini e sulle sue radici culturali.

Sin dai primissimi momenti successivi alla sua approvazione alcuni cominciarono a proporre modifiche alla Carta: adducendo ragioni legate al mutamento delle condizioni economiche e sociali, poi del progresso tecnologico- scientifico le voci ed i movimenti richiedenti la riforma della Costituzione sono man mano cresciute nel tempo. Proprio oggi, il dibattito su questo tema è tornato alla ribalta, quindi ritengo che questo testo contenente i commenti di Ruini stesso, insieme ai commenti dei grandi padri costituenti che più volte hanno parlato del proprio lavoro, siano indispensabili alla comprensione organica di ciò che è contenuto nella nostra Carta, al fine di esercitare consapevolmente - come ricorda, fra gli altri, la Marisa Mattei - la parte di sovranità che ciascuno di noi possiede come cittadino della Repubblica.



Bulzoni Editore
 Meuccio Ruini
 ISBN 9788878702684
 2007, 15,00€

NORME EDITORIALI PER I COLLABORATORI HIRAM

1) Tutti i contributi (per gli articoli/saggi, lunghezza massima: 24.000 caratteri, note e spazi inclusi; per le recensioni, lunghezza massima: 4.000 caratteri e senza alcuna nota) saranno inviati, via mail e redatti in forma definitiva, al seguente indirizzo hiram@grandeoriente.it

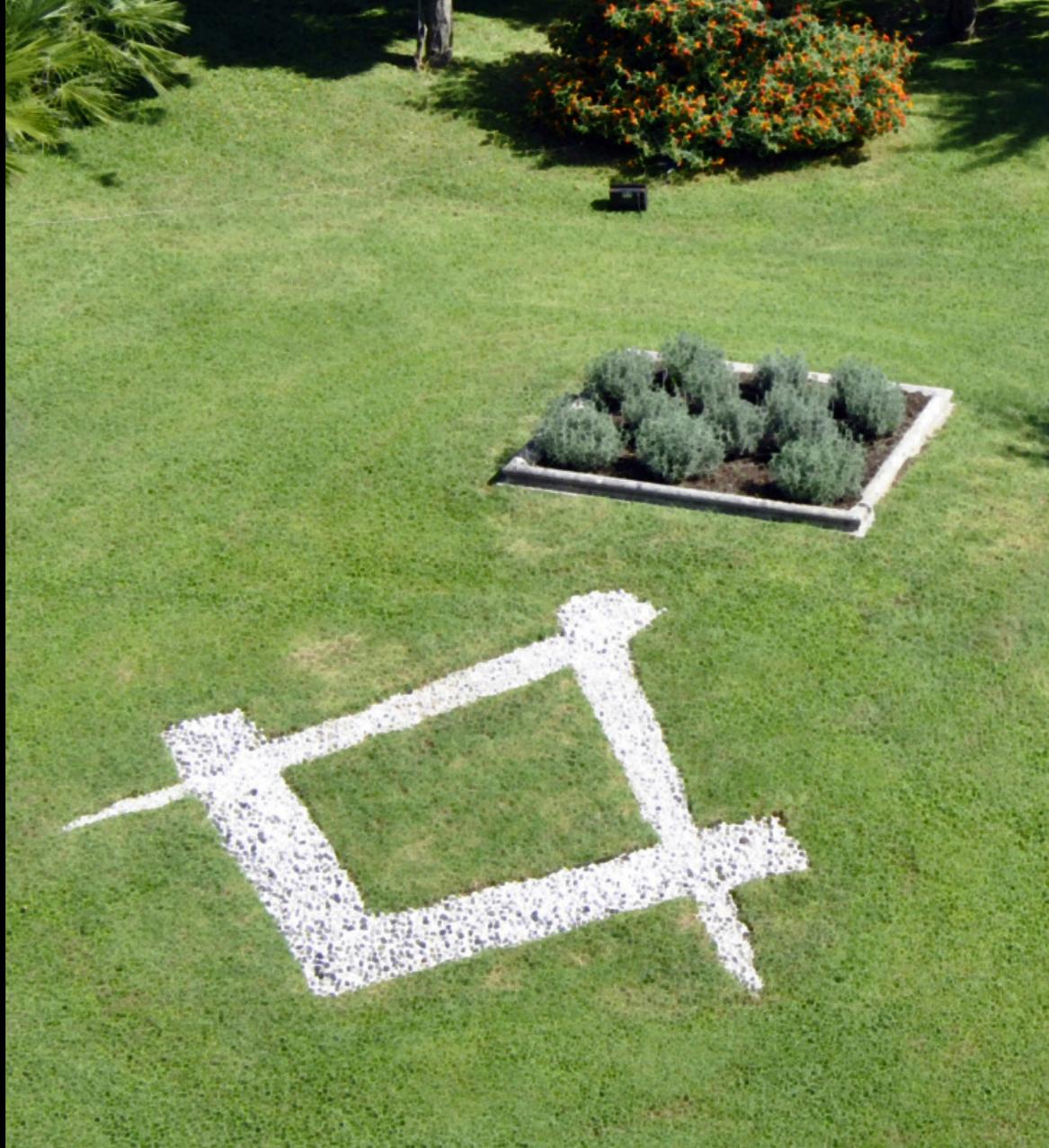
2) Si richiede:

- le eventuali note, numerate di seguito e poste in fondo al testo, devono avere natura funzionale e riferirsi alle opere menzionate nel testo, evitando di concepirle come una rassegna bibliografica sulla letteratura esistente in merito all'argomento trattato;
- il numero della nota va posto sempre prima del segno di interpunzione (xxxx³; e non xxxx;³)
- i rimandi interni devono essere ridotti al minimo, e devono avere la forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
- le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari «...»;
- per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi: "...";
- nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore né porlo in maiuscoletto (MAX WEBER), e mettere in corsivo il titolo dell'opera;
- per i libri indicare casa editrice, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es.: C. Bonvecchio, *Esoterismo e massoneria*, Mimesis, Milano-Udine 2007;
- per gli articoli di rivista, il titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Es.: R. Rosdolsky, *Comments on the Method of Marx's Capital and Its Importance for Contemporary Marxist Scholarship*, «New German Critique», 3 (1974), pp. 62-72;
- per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo in corsivo e preceduto da "in". Es.: P. Galluzzi, *Il "Platonismo" del tardo Cinquecento e la filosofia di Galileo*, in P. Zambelli (a cura di), *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Laterza, Bari 1973, pp. 39-79;
- per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- non è necessaria una bibliografia finale se tutte le opere sono già indicate nelle note.

3) i contributi devono essere inviati entro le seguenti date, per la pubblicazione sul primo numero utile di Hiram: novembre (per il numero di gennaio), marzo (per il numero di maggio), luglio (per il numero di settembre).

3) gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via e-mail) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali.

4) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



Grande Oriente d'Italia

La cultura del libero pensiero

www.grandeoriente.it