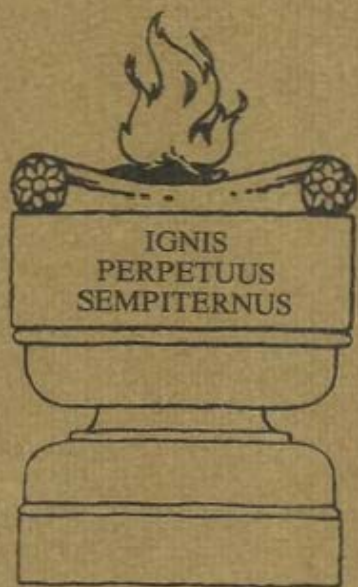


ARTURO REGHINI

PAGANESIMO PITAGORISMO MASSONERIA

a cura dell'Associazione Pitagorica



Società Editrice MANTINEA - Furnari (ME)

ARTURO REGHINI

PAGANESIMO PITAGORISMO MASSONERIA

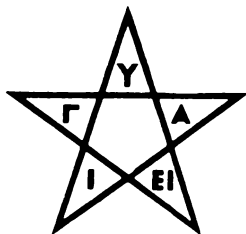
a cura dell'Associazione Pitagorica



Società Editrice MANTINEA - Furnari (ME)



Arturo Reghini, a Scalea, nel Luglio del 1914



ASSOCIAZIONE PITAGORICA

L'*Associazione Pitagorica*, emanazione diretta e visibile del Centro iniziatico della Tradizione metafisico-sacrale di Roma pagana, si ricollega, nella più assoluta e rigorosa ortodossia, al nucleo esoterico-sapienziale della *Schola Italica*.

La Tradizione pagana e pitagorica si è perpetuata ininterrottamente nel tempo, integra e pura nei suoi adamantini contenuti, essendo da sempre la continuazione di se stessa, giacché, com'è stato scritto con una felicissima intuizione, «da Pitagora a Virgilio e da Virgilio a Dante (*e da Dante a noi*), la 'catena della Tradizione' non fu senza dubbio rotta sulla terra d'Italia».

L'aureo filone degli insegnamenti pagani e pitagorici non si è mai estinto e «la sua fiamma non si spense mai, conservata religiosamente e religiosamente trasmessa di generazione in generazione dagli eletti a cui fu affidato via via il sacro deposito; cosicché il fondo delle dottrine esoteriche si mantenne, e i tempi successivi in grande o in piccola parte poterono conoscerle» (A. Gianola).

Trasmettere alle generazioni successive il sacro retaggio della Dottrina metafisica pagana e della Sapienza italica: ciò è quanto il *Sodalizio Pitagorico* ha fatto e sempre farà nel corso dei secoli passati e venturi.

Invochiamo su di noi e sulla veneranda Terra d'Italia, contro ogni esotica infezione dello spirito, la protezione dei nostri Dèi viventi.

Gennaro D'Uva

Associazione Pitagorica
Casella postale 205
89100 Reggio Calabria

INTRODUZIONE

Arturo Reghini, «gigante nel corpo e nello spirito» (1), segnò con la sua azione ed il suo esempio l'ambiente esoterico nei primi 50 anni di questo secolo. La sua attività di studioso di esoterismo, ed in particolare di indagatore profondo del Pitagoresimo e della Massoneria, contribuì potentemente allo sviluppo ed all'affermazione dei valori di quella Vita dello Spirito che egli magistralmente delineava in una serie di conferenze tenute alla Biblioteca Filosofica di Firenze, da lui diretta, nel lontano 1907.

A quell'epoca A.R., nato nel 1878, aveva appena 29 anni ed il privilegio, concesso ai pochi, di avere incontrato *fatalmente* qualche anno prima «il fraterno jerofante Armentano» (2), che lo iniziò affidandogli, in nome della Scuola Italica, la missione da svolgere nell'ambito degli studi pitagorici, della Massoneria italiana ed universale e dell'azione politica.

Augusto Hermet, in una pagina del suo *La ventura delle riviste* (1903-1940), ci fornisce un palpitante ritratto del giovane Reghini: «Sopravanzava molto in statura ogni altro, con la sua breve testa dalla fronte ben costruita sotto una cedua capigliatura bionda: gli occhi d'un celeste fioco, le labbra grosse e accentuati gli zigomi, era d'un'espressione da sfinge bambina; bianche le sue guance, ancor assai dopo l'adolescenza non conoscevano rasoio, ed era intimamente candida la sua voce, il suo vestito sempre nero» (3).

Nel 1906 scrisse, su mandato della Scuola Pitagorica (4), alcuni articoli per il *Leonardo*, la famosa e pregevole rivista degli inizi del secolo, e «partecipò — come riferisce l'amico e discepolo Giulio Parise nelle note biografiche premesse all'aureo libretto *Considerazioni sul Rituale dell'apprendista libero muratore* — al movimento de "La Voce" e de "La Fronda"», avendo modo di conoscere Papini, Prezzolini ed il gruppo di "Lacerba".

(1) *L'Acacia*, Anno I, nn. 1-2, p. 47.

(2) A. Hermet, *La ventura delle riviste* (1903-1940), Firenze 1941, p. 167.

(3) *Ibidem*, pp. 46-47

(4) Cfr. B. Bisogni, *Sette enigmi di storia massonica*, Foggia 1981, p. 98.

Già iniziato nel 1902 a Palermo in una Loggia del Rito di Memphis e Mizraim, A. R. fu tra i fondatori, nel 1909, del Rito Filosofico Italiano, che aveva per scopo «di giungere alla fusione in unico organismo delle varie massonerie italiane» (5) e che confluì nel 1919 nella Massoneria di Rito Scozzese Antico ed Accettato di Piazza del Gesù, ove Reghini ebbe un ruolo di primo piano nella redazione della *Rassegna Massonica* e nella difesa della Massoneria e degli studi iniziatici dagli attacchi sempre crescenti del regime fascista, ormai irrimediabilmente compromesso con la curia vaticana e raggirato dalle subdole manovre della esecrabile Compagnia di Gesù.

Dopo l'infelice Concordato del '29, «l'onesto diritto Arturo Reghini abbandonò il campo inquinato isolandosi verso la riscoperta del verbo matematico metafisico di Pitagora» (6); videro così la luce *I Numeri Sacri nella Tradizione pitagorica massonica* e *Per la restituzione della Geometria pitagorica e dei Numeri pitagorici alla loro forma primitiva*, nonché i ponderosi volumi *Dei Numeri pitagorici*, che per circostanze varie rimangono ancora inediti, nonostante che egli vi avesse profuso i risultati originali delle sue ricerche e del suo impareggiabile magistero.

Trapassò alle dimore celesti a Budrio, in un caldo meriggio estivo, in piedi.

Di lui Papini, che lo conobbe a fondo negli anni giovanili e che conservò e mantenne i rapporti anche in età matura, scrisse: «Era l'unico mago rispettabile ch'io abbia mai incontrato» (7).

* * *

Nell'Aprile del 1914 apparve su *Ultra* una lettera di Arturo Reghini nella quale si faceva riferimento all'esistenza di una *Scuola Italica*, i cui componenti svolgevano un lavoro «puramente metafisico e quindi naturalmente esoterico, ... rimasto sempre e volontariamente segreto».

È noto che con tale designazione fu indicata nell'antichità, ad esempio da Diogene Laerzio e da Aristotele, la Scuola Pitagorica e che all'insegnamento pitagorico il Reghini ispirò l'opera e la vita sue; inoltre, Cicerone riferisce nel *De Senectute* che Pitagora ed i Pitagorici erano chiamati Filosofi italici, ed «in

(5) A. Reghini, *Considerazioni sul Rituale dell'apprendista libero muratore*, Genova 1978, p. VII.

(6) A. Hermet, *La ventura ...*, cit., p. 381.

(7) G. Papini, *Scritti postumi*, Verona 1966, p. 438.

Italia e a Roma Ennio diede opera a radicare il concetto dell'italicità della dottrina del sapiente di Samo» (8).

Sembrirebbe quindi esservi tra i due termini, *italico* e *pitagorico*, uno strettissimo rapporto, tanto da consentire di venire adoperati indifferentemente ed allo stesso titolo per riferirsi ad una medesima realtà. Pure, di recente, vi è stato qualcuno che ha voluto fornire un saggio della propria incompetenza contestando una tradizione bimillenaria e pontificando sulla opportunità di adoperare il termine *italiota* come più appropriato per designare la Scuola e l'insegnamento del primo tra i Filosofi (9).

Ci appare pertanto non del tutto fuori luogo fare il punto della situazione e tentare di individuare ed esporre le ragioni per cui la dottrina pitagorica sia da considerarsi, per carattere ed origine, schiettamente ed eminentemente italiana.

Intanto, in via del tutto preliminare, occorre rilevare che, secondo una versione riportata da Porfirio, Giamblico, Aristosseno di Taranto, ecc., Pitagora era di padre etrusco; e la leggenda che attribuisce ad uno dei suoi fratelli il nome di Tirreno e che ci tramanda come uno dei quattro figli del Re Numa si chiamasse Mamercus, appunto come il figlio ed il padre di Pitagora, non fa altro che testimoniare l'origine italiana del Pitagorismo. Evidentemente, nella memoria dei coniatori di simili "leggende" vi era il ricordo, a volte confuso ma profondamente radicato, di un particolare vincolo che connetteva alle origini la fonte dell'insegnamento pitagorico con il suolo italico.

Vi è in particolare una "leggenda" che fa di Numa un discepolo di Pitagora: «Il re romano Pompilio trascorse tutta la sua vita in pace. Ed alcuni dicono che, divenuto alunno di Pitagora, abbia preso da quello le sue leggi relative agli dei, e ne abbia ricevuti molti insegnamenti, per i quali egli divenne personaggio insigne e fu scelto come re essendo stato chiamato da paese straniero» (10). Livio e Dionigi di Alicarnasso riferiscono che ancora ai loro tempi vi erano di quelli che credevano al discepolato pitagorico di Numa, e Plutarco enumera le molteplici e notevoli corrispondenze tra le norme rituali dei Pitagorici e quelle relative al sacerdozio istituito dal re sabino, corrispondenze che indussero i Romani a dare vita prima e successi-

(8) L. Ferrero, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Cuneo 1955, p. 200.

(9) R. Del Ponte, *Che cos'è la Tradizione Italiana*, in: *Vie della Tradizione*, Anno XV, n. 57, p. 4.

(10) Diodoro Siculo, VIII, 14.

vamente a prestare fede alla anacronistica “leggenda”; perché si badi bene che essa «riceve la sua conferma letteraria all’inizio del II sec. a.C., ma doveva già vivere da tempo nella tradizione e connettersi forse anche all’epoca stessa in cui la leggenda regia venne elaborandosi sulla base di una lista ormai fissata non posteriormente al IV sec.» (11). E sebbene Livio e Cicerone si fossero incaricati di denunciare l’errore cronologico, non bisogna dimenticare che le leggende degli antichi, per quanto apparentemente prive di fondamento storico, avevano sempre una loro significazione recondita, e nulla vieta che con simile “leggenda” si volesse fare riferimento al fatto, per nulla improbabile, che sia Numa che Pitagora potessero aver attinto ad una fonte comune, ad un Centro spirituale unico, le norme del loro magistero.

In proposito non è forse privo di interesse ricordare che l’idea di una filosofia italica, rintracciabile nelle origini della lingua latina e preesistente su suolo italico all’apparire dello stesso Pitagorismo, fu già del Vico e, sostenuta a più riprese da Baldassarre Poli, da G. D. Romagnosi, dallo storico della medicina Salvatore de Renzi, da Pamfilo Serafini, da Enrico Caporali, fu riaffermata da Giulio Buonamici in uno scritto apparso su *Ultra* nel Luglio del 1907: «Non è tanto recente l’opinione che il pitagorismo, come complesso di dottrine filosofiche e religiose, esistesse assai prima di Pitagora» (12).

Le “favole”, le “leggende” ed i “miti” degli antichi devono essere interpretati *cum grano salis*, e per essi avviene come per le false etimologie, abbondantemente adottate negli scritti di Poeti e Filosofi, che lasciano perplessi i critici e gli studiosi moderni, ai quali fa difetto la benché minima nozione delle scienze tradizionali. È ovvio, infatti, che per la lettura *sub specie interioritatis* dei classici non è sufficiente la grossolana Minerva che Simmaco rimprovera ad Evangelo nei *Saturnali* di Macrobio; occorre bensì procedere secondo i lumi di quella Scienza Palladia Aporrezia cui a più riprese fa riferimento il Kremmerz nella sua magistrale opera, Scienza Ieratica conosciuta ed applicata dagli antichi e di cui un perfetto parallelo può rinvenirsi nel *Nirukta* indù.

L’ipotesi, dunque, di una preesistenza del Pitagorismo su suolo italico non pare del tutto peregrina, ed a tale riguardo i

(11) L. Ferrero, *Storia del pitagorismo...*, cit., p. 142.

(12) G. Buonamici, *Numa Pompilio, Pitagora e la civiltà etrusca*, in: *Ultra*, Anno I, n. 4, p. 137.

viaggi di Pitagora ed i contatti con le gerarchie iniziatiche ed i rappresentanti di altre tradizioni «non implicano necessariamente — rileva bene il Guénon — “prestiti” da dottrine di tale o tal altro popolo (almeno per quanto riguarda l'essenziale, quali che possano essere le questioni di dettaglio), ma piuttosto l'instaurazione o il rafforzamento di certi legami con delle iniziazioni più o meno equivalenti» (13).

Dispiace purtroppo che il Guénon non riconosca l'origine italica del Pitagorismo e lo ricollegli invece ad un Centro spirituale ellenico, facendone «la continuazione di qualcosa che preesisteva nella stessa Grecia» (14). Certamente, rapporti con il Centro spirituale indicato dal Guénon non possono escludersi, anzi ci appaiono notevoli e non superficiali; ma qui si tratta da parte nostra di tentare di individuare, per quanto possibile, le ragioni di ordine spirituale per cui il Sodalizio pitagorico apparve e si sviluppò in Italia ed in Italia ininterrottamente si continuò e si continua fino ai nostri giorni: si tratta, in definitiva, di cogliere i legami spesso misteriosi tra il Fascio littorio ed il Pentalfa (15).

Arturo Reghini, che, a differenza del Guénon, vedeva le cose dall'interno ed era a conoscenza, quale esponente di primo ordine della *Scuola Italica*, del *Corpus* iniziatico del Pitagoresimo esoterico, rivendicò sempre, con il suo solito spirito ironico e combattivo che ce lo rende assai caro e simpatico, la italianità del Pitagorismo. In uno degli scritti raccolti in questo volume, infatti, egli così si esprime: «È un mal vezzo dello straniero (quello di svalutare e combattere la Romanità - N.d.C.) cui la nostra grandezza passata (e la presentita del futuro) turba i sonni; mal vezzo che era, prima della guerra, particolarmente invalso in Germania. Il fatto che italiani furono Pitagora, Empedocle, Zenone, ecc., e che la filosofia della Scuola Italica ha impresso la sua indelebile e potente impronta in tutta la posteriore filosofia platonica e neoplatonica, e quindi in tutto il pensiero classico, non pare avere nessuna importanza per certa gente; perché Pitagora, è noto, è greco, asiatico, allievo degli

(13) R. Guénon, *Forme tradizionali e cicli cosmici*, Roma 1974, p. 61.

(14) *Ibidem*.

(15) «... l'istinto inconsapevole dei popoli, più profondo di ogni saggezza da tavolino, pare già abbia messo l'Italia sotto la ideale protezione del pitagorismo, se del segno di riconoscimento dei pitagorici e simbolo nello stesso tempo dei loro più alti ritrovati matematici, ne ha fatto il simbolo dell'Italia»; V. Capparelli, *La Sapienza di Pitagora*, Padova 1941, vol. I, p. 11.

egizi, dei druidi, tutto, tranne che italiano» (16).

La netta presa di posizione di A. Reghini non può non ricondurci alla considerazione che l'Italia meridionale veniva indicata dagli stessi Greci con il nome di Magna Grecia.

Plinio ricorda che «*ipsi de ea iudicavere Grai, genus in gloriam sui effusissimum, quotam partem ex ea appellando Graeciam Magnam!*» (17); e se l'appellativo di "Grande", che certamente non le fu attribuito per motivi di ordine meramente geografico e profano (gli antichi partivano sempre da considerazioni di natura superiore, spirituale, sacra), doveva in qualche modo alludere al riconoscimento di una superiorità del Centro spirituale italico rispetto a quello greco, la scelta di Pitagora di fondare in Italia la sua Scuola non potrebbe rappresentare, come nel caso di Enea, un ritorno all'antico Centro?

Ma su questo tema, che abbiamo accennato di sfuggita, preferiamo non dilungarci oltre.

Piuttosto, il richiamo ed il parallelo con Enea ci introducono nella trattazione di un argomento che a nostro modo di vedere è definitivo per la soluzione del problema che ci siamo posti: stabilire, cioè, se il Pitagorismo abbia pieno titolo per potersi dire italico.

È stato ottimamente scritto che «*l'Eneide, volendola descrivere sinteticamente da un punto di vista tradizionale, è il poema che racchiude la storia sacra dei popoli della Penisola che, attraverso alterne vicende belliche, giunsero ad unirsi ed a formare il nucleo della futura stirpe romana*» (18). Ora, è fuori discussione che i popoli italici, indissolubilmente riuniti con il sacro patto giurato tra Latino ed Enea (*paribus se legibus ambae invictae gentes aeterna in foedera mittant*; XII, 190-191 - *Nulla dies pacem hanc Italiam nec foedera rumpet*; XII, 202) abbiano in quest'ultimo il loro Eroe eponimo. Pertanto, il Pio Enea, che rappresenta ed incarna il tipo del Romano Perfetto, il modello paradigmatico della stirpe dardanide, sarà il nostro punto di riferimento; e le vicende connesse con la sua iniziatio-

(16) A. Reghini, *Le basi spirituali della Massoneria*, in: *Rassegna Massonica*, 1923, nn. 8-9. Su tale questione un apprezzamento va tributato a J. Carcopino, che nel pregevole studio su *La Basilique Pythagoricienne de la Porte Majeure* (Paris MCMXLII) afferma: «I destini dell'Italia e quelli del pitagorismo sono indissolubili. Allorché vi fu una coscienza italica, essa pitagorizzò. Da quando il pitagorismo si costituisce, esso è italiano».

(17) Plinio, *Storia Naturale*, III, 42.

(18) P. Fenili, «*Eneide*», *Libro Sacro degli Italici*, in: *Arthos*, n. speciale 20, pp. 21-22.

ne, che è iniziazione orfico-pitagorica, ci forniranno le prove della legittimità romana ed italica (e non italiota) del Pitagorismo.

Naturalmente, non pretendiamo di poter con le nostre argomentazioni convincere alcuno, «perché per poter accorgersi ed intendere le allusioni ed i riferimenti convenzionali od allegorici occorre conoscere l'oggetto dell'allusione o dell'allegoria; ed in questo caso occorre conoscere le esperienze mistiche per le quali passa il mistero e l'epopta dalla vera iniziazione» (19); cosa, questa, ben diversa e ben più difficile, sotto il profilo della qualificazione necessaria, dalla mera ricerca accademica, condotta "scientificamente" con metodo profano, moderno ed antitradizionale.

Non staremo qui a dilungarci sulla ispirazione pitagorica dei versi 725 e sgg. (*spiritus intus alit totamque infusa per artus, mens agitat molem et magno se corpori miscet*) né sulla propensione di Virgilio ad adoperare "pitagoricamente" la dottrina dei numeri. D'altro canto, sarebbe fin troppo facile sottolineare gli aspetti che ineriscono alla prassi orfico-pitagorica dell'iniziazione, alla dottrina della *metempsychosis* più volte richiamata da Servio nel pregevolissimo commento al VI Libro, al fatto stesso, in sé parecchio significativo, che Enea ci si presenta come un Eroe alunnato dalla Pizia (come direbbe G. Lebano), la quale è condotta ispirata e posseduta dal nume Apolline e che il senso del nome Pitagora è appunto quello di "conduttore della Pizia".

Indicheremo solamente, ed in maniera abbastanza concisa, tre momenti del racconto vergiliano.

Servio, nel commentare i versi 136 - 137 del VI Libro dell'Eneide che trattano del "ramo d'oro", fa un preciso riferimento a Pitagora ed al suo insegnamento sulla lettera Y, dottrina tipicamente pitagorica di cui un'eco è rimasta nella VI Lama del Tarocco: «*Novimus Pythagoram Samium vitam humanam divisisse in modum Y litterae, scilicet quod prima aetas incerta sit, quippe quae ad huc se nec vitiis nec virtutibus dedit: bivium autem Y litterae a iuventute incipere, quo tempore homines aut vitia, id est partem sinistram, aut virtutes, id est dexteram partem sequuntur: unde ait Persius traducit trepidas ramosa in compita mentes. ergo per ramun virtutes dicit esse sectandas, qui est Y litterae imitatio: quem ideo in silvis dicit latere, quia*

(19) A. Reghini, *L'allegoria esoterica in Dante*, in: *Il Ghibellino*, nn. 7-8, p. 61.

re vera in huius vitae confusione et maiore parte vitiorum virtus et integritas latet. alii dicunt ideo ramo aureo inferos peti, quod divitiis facile mortales intereunt» (20). Certo basandosi su elementi di questo genere A. Reghini poteva affermare che «Enea scende vivente nell'Ade, rinviene nella selva il ramoscello di mirto degli iniziati, ed apprende *de visu* la verità dei misteri orfico-pitagorici sopra l'uomo e la immortalità condizionata» (21). D'altronde, nel dottissimo studio su *L'Oltretomba dei Pagani*, Carlo Pascal non fa che ribadire l'origine orfico-pitagorica della Catabasi virgiliana: «Era tradizionale dunque prima di Virgilio, e rimase tradizionale per molti secoli dopo di lui, la trattazione poetica di tal problema, nel senso orfico-pitagorico e platonico... Vergilio è un anello di questa lunga catena» (22); e più oltre aggiunge: «... tutto il passo del libro VI dell'Eneide, 724-51, è come perfuso di colore enniano, ed ha parecchie espressioni, che sembrano appunto peculiari di Ennio» (23); con il che siamo ricondotti all'ambiente scipionico ed al Pitagorismo romano.

In secondo luogo non ci pare secondaria la circostanza, attestata dalla concorde testimonianza delle fonti, che Pitagora ricevette una iniziazione ai Misteri nell'isola di Creta. Riferisce Porfirio: «Quando toccò Creta, si presentò ai sacerdoti di Morgo, uno dei Dattili idej, dai quali fu purificato con la pietra tocca dal fulmine, giacendo la mattina prono presso il mare, e la notte presso il fiume, redimito della lana di un nero agnello. Ascese pure all'antro che si dice ideo velato di negra lana, e quindi secondo il rito passò i tre volte nove giorni, e sacrificò a Zeus, e vide il trono che annualmente si allestisce a quel dio» (24).

Anche Enea, prima di compiere la discesa agli Inferi, ripercorre mentalmente le immagini labirintiche scolpite sulle porte del Tempio di Apollo, immagini che si riferiscono al labirinto di Creta ed alla storia del Minotauro; ed il Guénon mette in relazione il percorso del labirinto con le prove iniziatiche e affer-

(20) Servii Grammatici, *In Virgili Aeneidos librum Sextum Commentarius*, 136.

(21) A. Reghini, *L'allegoria esoterica...*, cit., p. 58.

(22) C. Pascal, *L'oltretomba dei Pagani*, vol. II, Genova 1985, p. 114. Cfr. anche vol. I (Genova 1981, p. 113): «... notiamo che anche la rappresentazione vergiliana del mondo infero risale in ciò ad un influsso orfico. Nel libro VI dell'Eneide infatti il poeta indica il punto del cammino infernale, ove la via si biforca: un ramo conduce alle mura del grande Dite: è il cammino dell'Elisio; il ramo sinistro invece adduce alla sede degli empj, il Tartaro».

(23) *Ibidem*, p. 115.

(24) Porfirio, *Vita di Pitagora*, 17.

ma: «Ricorderemo d'altronde che a Cuma il labirinto era rappresentato sulle porte, come se, in certo modo, tale raffigurazione sostituisse qui il labirinto stesso; e si potrebbe dire che Enea, quando si ferma all'entrata per esaminarla, percorre in effetti il labirinto mentalmente, se non corporalmente» (25).

Altro momento della narrazione virgiliana cui occorre dare un rapido sguardo è quello relativo agli Eroi soggiornanti nell'ampio Elisio. Tra i pochi cui spetta la felice sorte di trattenervisi stabilmente (*et pauci laeta arva tenemus*; VI, 744) Virgilio nomina, oltre ai tre Eroi del sangue antico di Teucro (Ilo, Assaraco e Dardano), il sacerdote di Tracia Orfeo, figlio della Musa Calliope (*Nec non threicius longa cum veste sacerdos - Obloquitur numeris septem discrimina vocum - Iamque eadem digitis, iam pectine pulsat eburno*; VI, 645- 647) ed il suo discepolo (o figlio) Museo (VI, 667 e sgg.), cui si rivolge la sibilla per avere notizie di Anchise.

Museo è attorniato da una schiera di sacerdoti, vati, eroi, artisti, i quali tutti hanno la fronte coronata di candida benda (*Omnibus his nivea cinguntur tempora vitta*; VI, 665), ed è noto come l'infula stesse ad indicare la raggiunta immortalità e come il pitagorico Empedocle di Agrigento se ne adornasse già in vita, secondo quanto tramandatoci dalla sua stessa testimonianza: «Io tra voi dio immortale, non più mortale, m'aggiro onorato da tutti, com'è conveniente, di bende cinto e di fiorite corone» (26).

Ci sembra palese, pertanto, l'intenzione di Virgilio di voler sottolineare, con l'esplicito riferimento ad Orfeo ed ai beati coronati di candida benda, come l'oltretomba che accoglie le anime della stirpe dardanide sia quello della tradizione orfico-pitagorica.

Concludendo, riteniamo di poter affermare che il VI Libro dell'Eneide, poema sacro degli Italici, contiene i dettami della Filosofia pitagorica e descrive allegoricamente l'*iter* iniziatico dei Misteri orfico-pitagorici, Misteri ai quali viene introdotto Enea sotto la guida della Pizia ispirata da Apollo; e se Virgilio, la cui autorità non può in alcun modo essere contestata, ritenne di dover fare del capostipite della *Romana Gens* un iniziato ai Misteri dell'Orfismo e del Pitagorismo, evidentemente proprio in questi Misteri bisogna riconoscere la forma di iniziazione specifica degli Eneadi e quindi, in definitiva, dei

(25) R. Guéron, *Simboli della Scienza sacra*, Milano 1975, p. 183.

(26) Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 62.

Romani. Né valgono le ragioni addotte da coloro che vorrebbero i Romani alieni dalla Filosofia e avversi ai Pitagorici, in quanto che proprio il cenacolo di Simmaco, che custodiva il deposito della Tradizione Romana innanzi al dilagare della follia della croce, ligio al *Mos Maiorum* ed esperto dei Misteri insegnati da Saturno, proponendosi di penetrare negli arcani recessi del magistero virgiliano, stabilisce di assegnare il primo posto nella esposizione alla Filosofia, che «è il dono per eccellenza degli dei e la scienza delle scienze» (27); e Macrobio, autore dei *Saturnali*, dedica pure un commento al ciceroniano *Sogno di Scipione* che è tutto intriso di scienza pitagorica.

Ora non ci sembra che l'autorità di Ennio, Cicerone e Virgilio nonché quella di Macrobio, Simmaco e Pretestato possa essere messa in dubbio dalle pallide opinioni di un professore del Liceo di Pontremoli, al quale vorremmo consigliare di riflettere sulle "consonanze" tra i precetti dei Pitagorici ed i tabù di una delle massime gerarchie del sacerdozio romano: «Nel costume e nella tradizione romana ritroviamo non minori consonanze con elementi evidentemente orfici e pitagorici: a questi seguaci della setta ed al Flamine Diale era fatto divieto di cibarsi di fave e prescritto di volgersi a destra per la preghiera, e tanto gli uni che gli altri dovevano tenere nel massimo conto il numero dispari; ed inoltre nel mito romano si riscontrano accenti al motivo pitagorico della sopravvivenza dell'anima, come nella leggenda di Mares, tre volte resuscitato da morte, o di Erulo al quale la madre Feronia diede una triplice vita, o infine in quella di Virbio risuscitato da Egeria. Ed infine in Roma non meno che presso i Pitagorici i cani godevano di trista reputazione e se ne facevano appositi sacrifici durante le *Robigalia* ed in altre ricorrenze, così come questi stessi erano gli unici animali, con i porcellini da latte, con cui i Pitagorici celebrassero sacrifici cruenti; ed infine proprio al Flamine Diale ancora era interdetto ogni contatto con cani, ché l'avrebbe contaminato» (28).

Nella introduzione al volumetto di A. Reghini *Considerazioni sul Rituale dell'apprendista libero muratore* Giulio Parise, continuatore dell'opera di A.R., scrive: «Per agire sul piano sociale, A. R. immaginò un movimento, il cui contenuto ideale venne dichiarato in un articolo, scritto nel 1913 e pubblicato nel '14 sulla rivista "Salamandra", col titolo: "Imperialismo

(27) Macrobio, *I Saturnali*, I, 21.

(28) L. Ferrero, *Storia del Pitagorismo...*, cit., p. 137.

pagano''. In esso A. R., richiamandosi alle doti migliori ed universalmente riconosciute del popolo Italiano, al talento comune, alla genialità di molti, all'operosità costante, a tutto quanto dalla nostra terra era stato donato all'umanità nel corso dei secoli, auspicava un rinnovamento di azione concorde, tale da consentire di riprendere il perduto primato in ogni campo, spirituale, morale, artistico, legislativo, commerciale, ecc.; e ristabilire l'*imperium* non con la violenza delle armi, ma col divenire e coll'essere *migliori* di tutti gli altri popoli. La storia insegna che nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islamismo ebbe radici ed amari frutti l'intolleranza religiosa, che il paganesimo non conobbe; l'intolleranza è contraria a tutte le libertà (e non soltanto alla libertà di religione, di culto o di pensiero); e nel pensiero di A. R., nella visione di una società universale organizzata secondo la gerarchia dei valori spirituali, dove *impero* è sinonimo di ordine e di libertà, di tolleranza e di mutuo rispetto, questi concetti vennero espressi con l'aggettivo *pagano*» (29).

Giulio Parise si duole del fatto che «tale particolare aspetto del pensiero di A. R., che solo i più intimi poterono approfondire» (30), sia stato il più delle volte travisato e mal compreso ed abbia dato luogo a deviazioni e derivazioni arbitrarie e non rispondenti all'idea originaria che ne ebbe Reghini. E poiché in esso e nelle direttive che se ne possono trarre per una azione sul piano politico e sociale, noi ravvisiamo una palese connessione con l'insegnamento scipionico esposto da Cicerone nel *De Republica* («è santissima cosa dedicare cure alla salvezza della patria e se l'animo è agitato ed esercitato da esse compirà più velocemente il suo volo verso questa che è sua sede e sua casa»), tenteremo di commentare gli aspetti più rilevanti dell'idea reghiniana, con qualche riferimento, sempre possibile, alla realtà dei nostri giorni.

La prima cosa da chiarire è che l'*Imperialismo Pagano* propugnato da Reghini costituì la linea d'azione scelta ed adottata, in un particolare momento della storia italiana, da una élite pagana che, spiritualmente ed ortodossamente collegata al Prisco Centro Italico, variamente si era atteggiata nel corso dei secoli, dovendo spesso badare alla propria sopravvivenza ed alla custodia e trasmissione del deposito sacro della Tradizione Romana. A questa élite intendeva fare riferimento A. R.

(29) A. Reghini, *Considerazioni sul Rituale...* cit., pp. VII-VIII.

(30) *Ibidem*, p. VIII.

quando nel 1924 affermava che «esiste ancor oggi, *come è esistita in passato*, traendo le sue radici da quelle profondità interiori che il ferro ed il fuoco non tangono, la stessa catena iniziatica pagana e pitagorica, inutilmente e secolarmente perseguitata» (31). Di questa élite egli fu portavoce, qualificato quant'altri mai.

Consegue da ciò, senza nulla togliere alla brillantezza dell'ingegno ed alla profondità della cultura, che il pensiero di A.R. riflette essenzialmente le posizioni dei Circoli iniziatici pagani che ininterrottamente si trasmisero, per lunghi secoli e bui, la Fiamma inestinguibile del Fuoco sacro di Roma. E questo valga a significare come, nel prendere in esame gli scritti di A.R., occorra sempre tenere presente questo dato di fatto e non confondere l'opinione dell'uomo con l'idea conduttrice di una élite.

Reghini parte dall'idea, fondamentale e imprescindibile, secondo la quale vi è una incompatibilità essenziale tra Romanità e cristianesimo: «Nel nostro caso — egli scrive — vi è contrasto naturale, fatale, profondo, incompatibile» (32). *Naturale* è il contrasto perché le due nature, del Romano e del semita, e le due visioni del mondo sono antitetiche: forza di amore e di aggregazione l'una, di odio e disgregazione l'altra; *fatale*, perché in esso si ripropone il paradigma dell'eterna lotta fra Roma e Cartagine; *profondo*, in quanto, ancorché si manifesti sul piano storico, esso inerisce agli aspetti più riposti e causali della storia; *incomponibile*, perché giammai vi sarà possibilità di conciliazione fra l'Aquila e la croce.

L'insegnamento vergiliano del *parcere subiectis ac debellare superbos* non consente equivoci: i cristiani non hanno mai riconosciuto la preminente autorità dello Stato rispetto alla loro superstizione, pertanto sono dei superbi e vanno debellati.

Sulla incompatibilità tra Romanità (e quindi Tradizione iniziatica occidentale) e cristianesimo, nonostante le attenuazioni a volte dovute a considerazioni di ordine contingente, si è pronunciato abbastanza esplicitamente anche il Kremmerz, Maestro di Magia ed esponente autorevolissimo della corrente iniziatica pagana: «Questa iniziazione — afferma dopo aver fatto significativo riferimento ad Ermete, Pitagora e Orfeo — è fuori l'orbita della scienza delle università, ed è in contrasto

(31) A. Reghini, *Nuvole nere*, in: *Atanòr*, anno I, n. 7, p. 223.

(32) A. Reghini, *Imperialismo Pagano*, in: *Atanòr*, Anno I, n. 3, p. 69.

con la tradizione religiosa cristiana» (33). Tra l'altro, abbiamo conferma di tale conflitto dalla testimonianza di un noto esponente del c.d. esoterismo cristiano, P.M. Virio, il quale in una delle lettere raccolte nel volumetto *Corrispondenza iniziatica* così scrive: «Ti ho in precedenza accennato che fra Erim e il Formisano ci fu contrasto. Già tra il padre di Erim ed il maestro di Kremm. ci fu uno scontro (corrente cristiana e pagana) e anzi prima ancora» (34).

Né è possibile qui sottacere quanto ebbe a scrivere, nel lontano 1910, un Eopta delle "antiche iniziazioni della Magna Grecia", in una delle pagine più belle che ci sia stato dato di leggere: «L'iniziazione, la gnosi, il secreto alchimico sono lo stesso serpente che il cristianesimo ha sempre combattuto, poisciaché sul sacerdozio iniziato prese il sopravvento la marmaglia filosofica che Giuliano l'Apostata vedeva trionfare come una alta marea d'ignoranti sul sapere» (35).

Il cristianesimo fin dalle origini si contraddistinse per la sua carica sovversiva, nonché per la caparbia ostinazione disgregatrice nei confronti della luminosa civiltà di Roma che, nei primi secoli dell'Impero, assicurava una pace prospera, serena e benefica alla «parte più bella della terra e alla porzione più civile del genere umano» (36). I cristiani cominciarono subito col non riconoscere l'autorità dello Stato romano e, a differenza delle altre religioni che liberamente convivevano nell'Impero, vi si opposero con tutti i loro mezzi e tutte le loro energie, predicando il disfattismo e rifiutando di compiere quel simbolico gesto che persino gli ebrei, gelosissimi del loro dio, avevano accettato. In essi e nella loro azione va pertanto individuata la causa principale della caduta dell'Impero; Reghini lucidamente lo afferma a chiare lettere in uno degli articoli qui di seguito pubblicati: «La predicazione cristiana divenne così il lievito sovvertitore della concezione gerarchica statale romana e quindi la causa della rovina dell'Impero» (37).

Certo noi non vogliamo qui misconoscere le cause interne che pure giocarono un loro ruolo nella decadenza dello Stato romano; ma questo nulla toglie alla gravità delle colpe dei cristiani, che scientemente si adoperarono per sgretolare l'edificio

(33) G. Kremmerz, *La Scienza dei Magi*, Roma 1975, vol. II, p. 344.

(34) Paolo M. Virio, *Corrispondenza iniziatica*, Roma s.d., p. 11.

(35) N. R. Ottaviano, *Gnosticismo e Iniziiazione*, in: *Commentarium*, Anno I, nn. 8-9-10, p. 209.

(36) Gibbon, *Decadenza e caduta dell'Impero Romano*, Roma 1973, vol. I, p. 43.

(37) A. Reghini, *Libertà e Gerarchia*, in: *Rassegna Massonica*, 1923, n. 11, p. 13.

imperiale e per cancellare quanto di grande, nobile e bello aveva saputo esprimere. E tutto questo per sostituirvi la loro ignobile superstizione, fautrice di sgomento, di dolore e di afflizione; superstizione priva di fondamento tradizionale perché non riconosciuta dallo stesso Sinedrio ebraico (che pure era qualificato a giudicare in materia); priva di ogni componente spirituale perché stutturalmente fondata sulla divisione e sulla disarmonia, tendente a dividere anziché ad unire, a separare il cielo dalla terra, l'autorità spirituale dal potere temporale, i cittadini dalla loro Patria, i figli dai propri genitori, il corpo dallo spirito, la 'creatura' dal 'creatore'.

Per questa sua tendenza caotica, sovversiva, disgregatrice il cristianesimo ci è sempre apparso diabolico e nemico dello Spirito: «Quanto all'effetto dell'azione, il verbo *sybállo* (riunisco) si contrappone al verbo *diabállo* (disunisco, traverso, avverso); corrispondentemente il *ýmbolon* è il contrapposto del "diavolo" (*diábolos*, trasversale, avversario); e si presenta filologicamente spontanea l'attribuzione di virtù dinamiche e magiche ai simboli per vincere le opposizioni e le avversità diaboliche» (38).

I cristiani adottarono sin dai primordi le stesse tecniche poi perfezionate e codificate dalla Compagnia di Gesù. In un primo tempo, di fronte alle legittime e purtroppo modeste 'persecuzioni' degli Imperatori romani, opposero argomentazioni del tipo di quelle usate da Tertulliano nella sua *Apologia del cristianesimo*: «Esaminate, poi, se non sia già una indicazione di irreligiosità, il soffocare la libertà di culto e proibire la scelta della divinità, in modo da non permettermi di adorare chi voglio, ma di obbligarvi ad adorare chi non voglio. Nessuno vuole essere adorato suo malgrado, neppure un uomo» (39); una volta però ottenuto il predominio, con una metamorfosi che ha dell'inverosimile, scatenarono la più implacabile delle persecuzioni ai danni di coloro che ancora erano rimasti fedeli agli antichi Dei e ai culti dei Padri. Presi da incontenibile furore, le orde cristiane demolirono templi, distrussero statue, uccisero sacerdoti, nel nome di colui che ingenuamente, troppo ingenuamente, aveva istrionicamente predicato il vangelo del "vulemmoci bene".

Ottenuto il dominio temporale, loro il cui regno non dove-

(38)Pietro Negri, *Conoscenza del Simbolo*, in: *UR*, Roma 1980, vol. I, p. 84.

(39) Tertulliano, *Apologia del cristianesimo*, XXIV, 6.

va essere di questo mondo, ed ottenutolo con l'esercizio quotidiano e metodico di ogni possibile vizio e malvagità: falsità, simonia, prepotenza, minacce, lusinghe, adulazioni, assassini, menzogne, fanatismi; ottenuto, dicevamo, il potere ed insediatisi in Roma, i cristiani 'cattolici' e 'romani' sempre condussero una politica antiitaliana, sempre invocarono lo straniero per tenere separate le membra della bella Italia, sempre ostacolarono e tentarono di sopprimere la rinascenza fatale dell'Idea eterna che aveva insufflato l'anima nella civiltà pagana: e fu prima la collaborazione coi barbari (40), la lotta contro Federico II, la distruzione dell'Ordine del Tempio, la soppressione delle Accademie, il divieto persino di studiare i classici, e poi i roghi, le inquisizioni, l'imprigionamento di Cagliostro, la irriducibile lotta contro il Risorgimento e in ultimo il calcio dell'asino all'on. Mussolini che, a volte goffamente, aveva osato richiarsi alla Romanità.

È incontestabile che fin dalle origini vi sia stata una specie di equazione inversa tra cristianesimo e Romanità (41): ad ogni affermarsi della superstizione cristiana corrisponde per necessità fatale un regresso della Romanità, e viceversa. È questo un assioma che può ricavarsi dall'analisi storica ma che procede altresì da una contrapposizione e da una antiteticità di fondo: Roma è Amore e Immortalità; la chiesa di Cristo è contesa e perdizione. Da questo assioma consegue matematicamente che fino a quando nel cuore di Roma vi sarà insediato il centro del cristianesimo, Roma e l'Italia non potranno assurgere ai fasti che fatalmente loro sono destinati.

La prima breccia nelle mura ponteficie ha riunito l'Italia ed ha prodotto i suoi benefici effetti; la seconda definitiva breccia nelle mura vaticane con il conseguente allontanamento del "profeta della menzogna che villeggia sulla riva destra del Tevere" dal sacro e venerabile suolo di Roma, evento fatale come l'avvento del Veltro vergiliano e dantesco, segnerà la definitiva rinascita della antica gloria che "negli italici cor non è ancor morta".

Ignorare la gravità del danno che il Vaticano costituisce per Roma e per l'Italia o, peggio ancora, pensare che si possa addivenire ad un accomodamento definitivo tra Stato e chiesa

(40) *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV* (Saggi a cura di A. Momigliano), Torino 1975, p. 17.

(41) «Non si può non riconoscere che la prosperità della Chiesa è stata al tempo stesso una conseguenza e una causa della decadenza dello Stato»; *ibidem*, p. 14.

è una pia illusione. La chiesa in Italia ed in Occidente è stata sempre contro lo Stato e ne ha purtroppo non solamente teorizzato l'asservimento.

Non vi è quindi possibilità di accomodamento; non vi sono concordati possibili; non vi sono elementi che possano far pensare ad una continuità, da alcuni ingenuamente sostenuta, fra Aquila e croce o ad un loro rapporto possibile che non sia quello dell'Aquila che svelle dalle radici il simbolo patibolare dei cristiani.

In definitiva, ancora oggi come ieri, l'unica parola d'ordine per una *restauratio virtutis Italiae* non può essere che quella che fu propria del Futurismo e del primo Fascismo, repubblicano ed anticlericale: **Svaticanamento.**

Sebastiano Recupero

**PAGANESIMO
PITAGORISMO MASSONERIA**

Il dominio dell'anima *

La più elementare delle analisi introspettive basta a renderci consapevoli del continuo lavoro della mente; lo svolgimento stesso della vita è legato, anzi in gran parte costituito, dal succedersi di catene e catene di pensieri e di idee. Anche durante il sonno questo procedimento ideologico prosegue e la coscienza umana seguita senza tregua a pensare e a vivere.

Con questo continuo lavoro la mente connette con se stessa e tra loro i vari oggetti di percezione; ed, analizzando, discriminando, dividendo, cerca di sintetizzare, comprendere, spiegare e di appagare così il bisogno naturale di rendersi ragione di ogni cosa, od almeno di rendersi conto della propria posizione nel mondo. Questo bisogno di orientarsi, di conoscere la natura del mondo ed i legami onde ci avvince è insito alla natura umana; esso spinge i bambini alla serie interminabile dei perché seccantissimi a proposito ed a sproposito; dalla soddisfazione di questo bisogno scaturisce il nobile piacere delle più vaste menti umane che scrutino il profondo mistero del mondo; esso agita e preoccupa la mente di quanti l'abbruttimento non abbia ridotto alla condizione di canali digerenti.

E se l'istinto non ci spingesse a questa attività del pensiero, lo farebbe la logica. Aristotele con un semplice dilemma dimostrava la necessità del filosofare. Perché, o bisogna, o non bisogna filosofare; e nella peggiore di queste due ipotesi bisognerà almeno filosofare per giungere a dimostrare che non si deve filosofare. L'esistenza stessa del dilemma toglie ogni valore al coro scettico che con varie voci grida vano ed inutile il cercare di districare la maglia di problemi che ci racchiude.

Siccome non si può escludere *a priori* che il nostro modo di vivere possa avere una connessione ed esercitare una influenza sul nostro futuro, e siccome la preoccupazione del proprio avvenire è la guida consueta degli individui e delle collettività (fin tanto per lo meno non abbiamo oltrepassato la concezione utilitaria), ne segue che può essere molto importante il sapere come contenersi.

* Conferenza tenuta nel 1907 alla Biblioteca Filosofica di Firenze

Non si può stabilire cosa sia pratico e non pratico fare o non fare senza specularvi sopra; vale a dire la speculazione filosofica è *a fortiori* cosa eminentemente pratica ed importante; ed il concetto volgare che di filosofia si occupa solo chi ha tempo da perdere non è che una valutazione implicita e... un concetto volgare.

Per alcuni problemi, anzi pei più vitali ed essenziali, come il problema della morte, della natura e della sopravvivenza dell'anima, e dell'al di là, molti adottano un'altra valutazione implicita a mascherare la loro pigrizia. Dell'altro mondo è inutile occuparsene ora, ce ne occuperemo quando saremo là. Tanto sarebbe, dovendo partire pel centro dell'Africa, giudicare inutile ogni preparazione ed ogni preoccupazione a proposito delle condizioni della vita in cotesto paese. Costoro danno incoscientemente una soluzione empirica al problema se sia meglio o peggio occuparsi prima o dopo della questione; e se è vero che un problema non può essere impostato senza averne gli elementi, è anche vero che non si può risolverlo senza impostarlo.

La soluzione e quindi l'esame dei grandi problemi della vita e della morte, dell'io e di Dio, non soltanto corrisponde ad un bisogno naturale dello spirito umano, ma anche ad una necessità pratica per la conseguente ripercussione di tale soluzione nella condotta e nell'orientamento della vita individuale e collettiva.

Ora è importante analizzare quali siano i mezzi a nostra disposizione per risolvere questi problemi; quali le fonti a cui il singolo individuo può attingere per risolvere il problema dell'esistenza e procurarsi la bussola, il punto d'appoggio per la vita. Perché sarebbe un vero delitto trascurare, o rinunciare ad uno qualsiasi di questi mezzi.

La religione e la scienza sono le due più importanti sorgenti a cui istintivamente e successivamente l'anima umana si rivolge per spegnere la sete della conoscenza.

Ambedue queste sorgenti si adattano ad una certa classe di coscienze. Vi sono coscienze in cui è potente la vita emotiva e debole l'attività critica, coscienze in cui dorme il dubbio ed arde più o meno vivida la fiamma della fede. Queste appaga la religione. In altri tipi di coscienze invece le tendenze analitiche sono sviluppate ed i bisogni mistici assenti o latenti. Queste coscienze non possono soffocare colla fede le proposizioni critiche; ripugna loro lasciare ad un papa infallibile o ad un sistema

teologico l'incarico di pensare per conto loro; il loro pensiero sente il bisogno di vivere e si ribella alle limitazioni che il dogma vorrebbe porgli. Per questo tipo di coscienze la sorgente ideale di luce è la scienza, quella scienza nata appunto dall'esperienza, dalla ricerca e dalla speculazione in lotta storica con la religione dommatica. Esse rimangono soddisfatte dal piacere intrinseco al lavoro intellettuale, appagate dai risultati della ricerca scientifica e dai passi innanzi fatti dalla scienza verso la soluzione del mistero universale.

Ma vi è ancora un'altra categoria di anime, la cui sete di conoscere non è soddisfatta né dall'una né dall'altra sorgente. Queste anime, e son più numerose ormai di quanto si creda, non credono sia necessario scegliere tra la scienza e la religione; non stimano indispensabili né l'una né l'altra sorgente, ma anzi le ritengono insufficienti, sia separate sia riunite, ad estinguere completamente la divina sete del conoscere. Esse vogliono abbeverarsi alla sorgente delle sorgenti, alla pura radice dell'Esse-re. Ad esse poco importa della luce che il pulpito o la cattedra possono dare, se possono trarre la luce dal profondo stesso dell'anima; poco si curano dell'incerta luce al di fuori, se dentro se stesse e con se stesse possono avere l'illuminazione. Non possono né vogliono rinunciare all'esercizio della propria ragione, non hanno pazienza, né tempo, ché la vita è breve, di attendere il lento per quanto sicuro cammino della scienza, e considerano possibile, legittima ed efficace l'analisi individuale del problema dell'esistenza.

La religione dommatica si oppone a questa ricerca in nome di una rivelazione superiore; ed anche la scienza, così detta positiva, vi si dimostra ostile, pretendendo al monopolio dell'indagine scientifica, e dichiarando anti-scientifiche tutte le indagini che non siano condotte con quei mezzi e con quei criteri presentemente in auge.

Ai credenti, cui non ripugna la grande rinuncia, cui soddisfa di pensare per procura, non ho nulla da dire, si accomodino; è vano di persuadere col ragionamento chi all'uso della ragione rinunzia; ma a coloro che si lasciano impressionare da questa attitudine della scienza, o più esattamente di singoli scienziati, voglio dire che questo eccessivo rispetto dell'autorità della scienza è proprio in contrasto con quello spirito di critica che la scienza onora. La scienza esorbita in tale pretesa dal suo campo, trascende i limiti che da se stessa si è posti, rinnega col principio della libera critica la sua stessa storia, invade e calpe-

sta un dominio non suo, il dominio delle anime. E come alla religione non può essere consentito di incatenare il pensiero, alla scienza non può essere consentito di incatenare l'anima.

Una breve analisi, infatti, della natura stessa della scienza, e dei metodi e dei mezzi di cui essa si serve, sarà sufficiente a mostrarci che la scienza può dichiarare extra-scientifiche, ultra-scientifiche le ricerche soggettive, mistiche, ma non può dichiararle anti-scientifiche. Liberi gli scienziati di limitare il loro campo di indagine, ma non di condannare chi frughi i campi da loro trascurati.

Il metodo seguito dalla scienza nello studio della natura è un metodo esteriore, sperimentale o di osservazione. Lo scienziato guarda al di fuori di sé, intorno a sé; esamina la natura come appare ai suoi cinque sensi, che si sforza di aiutare e correggere coll'uso di strumenti ed artifici, e raccoglie i così detti *dati di fatto positivi*. Dal confronto e dalla sintesi di questi fatti risulta quell'insieme di conoscenze sui fenomeni naturali, le leggi che li reggono ed i rapporti che li uniscono, cui diamo il nome di scienza. I fenomeni che presentano dei caratteri comuni vengono raggruppati in classi, e questi alla loro volta in classi più generali in modo da costituire quella classificazione verbale che è la spiegazione scientifica.

Non voglio con questo menomare, ma solo precisare il valore della scienza. L'edificio da essa costruito è magnifico e solido; questo è un fatto che solo i *laudatores temporis acti* possono levarsi il gusto di negare. Ma la scienza ha a che fare solo col fenomeno, coll'apparenza delle cose; può darci il valore relativo delle cose, può dimostrare che m diviso per n è uguale a 3, ma non darci il valore di m e di n . Ed il mirabil perfezionamento degli apparecchi non può annullare la imperfezione e soprattutto la limitazione dei sensi coi quali ci bisogna osservare il comportamento di questi apparecchi. Anzi è la scienza stessa che ci ha reso coscienti del grado di illusorietà insito nel funzionamento dei nostri sensi, senza potere liberare noi da questa limitazione e se stessa dalle conseguenze di questo *momento* di errore.

Vi è stato, è vero, un periodo di tempo in cui moltissimi scienziati si sono illusi di potere fabbricare sopra solido terreno, di potere erigere incrollabile l'edificio sopra la base sicura del fatto. È stato il periodo dell'utopia positivista, ancora immanente sopra il pensiero in Italia. Sottile illusione della antica Iside, che si rivelava di nuovo dinanzi ai suoi rivelatori. I neo-

critici contemporanei han fatto ormai giustizia sommaria della pretesa oggettività della scienza, ed alla adorazione ingenua del fatto sperimentale han contrapposto la loro critica scettica dimostrante che il fatto esiste solo come creazione dello scienziato, ed al posto di una scienza impersonale han mostrato esistere tante scienze quanti scienziati. *Tot capita tot sententiae*, come nel buon tempo antico.

E dalle teorie così diverse e spesso contraddicentisi dei vari scienziati risulta chiaramente che la scienza cammina, ma va più adagio dell'impaziente desiderio dei suoi rappresentanti. Nonostante tutti i progressi non sembra che si sia molto prossimi a risolvere i più importanti problemi della natura. La costituzione della materia, a cui la fisica dà la caccia attraverso sempre più infinitesime aggregazioni, sembra sempre più rinchiudersi nel mistero; e l'uomo, corpo ed anima, è ancora il miracolo vivente che sconcerta se stesso. Sopra la natura dell'anima umana, il suo dominio, il suo futuro, l'attitudine scientifica più seria è dunque la agnostica.

Or bene, data la inadeguatezza della scienza a risolvere in modo assoluto i problemi fondamentali per l'uomo, e la sua lentezza a darci le sue risoluzioni relative e spiegazioni verbali; e data d'altra parte la urgenza acuta del problema per i singoli individui cui il tempo incalza continuamente, perché non cercare da noi stessi per altre vie quel che la scienza è ancor lontana dal darci? Perché accanto all'avanzata lenta e sicura dell'esercito regolare scientifico non può sussistere la scorreria del piccolo manipolo; accanto all'accertamento sperimentale non possiamo avere la ardita speculazione analogica? Il metodo positivo ci dimostra esistere nei fenomeni naturali una connessione, una correlazione, una analogia corrispondente esattamente alle facoltà analogiche della mente umana; e, se Tyndall ne ha fatto le lodi teoriche, e Galileo Ferraris quelle pratiche, arrivando dall'analogia dei fenomeni elettrici con quelli luminosi alla concezione del campo magnetico rotante, dove è la giustificazione di quella idolatria esclusivista pel metodo positivo così comune in ogni oracolo universitario?

Tutti coloro, che per avere messo i piedi in un laboratorio si reputano i privilegiati possessori del *criterio scientifico* (una cosa indefinibile come la tecnica nelle arti, l'odore di santità in religione, ed il sangue bleu delle classi aristocratiche), e che non si peritano a sentenziare antiscientifica ogni ricerca mistica, occultistica o religiosa perché non è fatta col *loro* sopra riverito

criterio, non sospettano nella loro beata facilità di avere detto uno sproposito e di avere confuso il campo di studio col metodo.

In realtà tali ricerche non sono antiscientifiche, sono extra-scientifiche od ultra-scientifiche perché gli scienziati non vogliono o non possono penetrare in questo campo.

La più mistica di tutte le ricerche, l'analisi della propria coscienza, è sperimentale quanto ogni altra ricerca scientifica. Anche qui il metodo è lo stesso, sperimentale e di osservazione. Però mentre nel primo caso il campo di osservazione è al di fuori, apparentemente almeno, di noi, nel secondo è al di dentro; è soggettivo invece che oggettivo. Ed è questa la differenza fondamentale che passa tra il mistico e lo scienziato, ed essa è tutta a favore del mistico; perché questa analisi riflessa, questa visione diretta, pur non essendo immune da cause di errore, è però esente dal momento di errore dovuto alla imperfezione dei sensi e degli strumenti, elemento perturbatore a cui la scienza non può sottrarsi.

Anche per altra via si può mostrare come seguendo il metodo mistico ci si ponga in una più favorevole posizione iniziale. La esistenza della analogia nella natura e la riconosciuta contemporaneità ed universalità di manifestazione dei tre aspetti materiale, dinamico ed intelligente in qualsiasi fenomeno ed in qualsiasi ente animale, sembrano provare che non vi sia singolo atomo o monade dove il mistero della vita, nei suoi tre modi di materia, energia e coscienza, non sia racchiuso. Ora di questo infinito numero di atomi che da ogni lato ci attornia e che compenetra o costituisce lo spazio, ve n'è un certo numero, limitato per quanto grandissimo, col quale noi abbiamo una relazione più diretta. Questi atomi costituiscono il piccolo universo di cui ognuno di noi è il reggitore supremo, il nostro corpo (od i nostri varii corpi), il veicolo e lo strumento della nostra coscienza, regno e prigione nostra ad un tempo. Questa *città dalle nove porte dove il sereno spirito dimora in beatitudine* è una specie di sfera d'influenza, di *hinterland* appartenente a ciascuno di noi, ed in rapporto assai più diretto colla nostra coscienza di quanto non siano i paesi situati al di là del confine. Perché, mentre la coscienza umana ha una nozione immediata di quanto avviene entro questo *hinterland*, non ha che una nozione mediata di quanto avviene al di fuori; infatti i cambiamenti che si producono nel mondo esterno, i fenomeni dell'universo, ci si rivelano solo in grazia di analoghi cambiamenti

che si manifestano per sintonia nel nostro organismo, e vengo-
no così ad affettare la coscienza.

Sembra dunque che debba essere non solo egualmente
possibile, ma anche meno difficile scoprire i segreti della vita
nel nostro piccolo universo che non nel più grande universo.
Così pensavano gli antichi cabalisti come ne fa fede quel noto
aforisma cabalistico secondo il quale chi desidera conoscere i
misteri del macrocosmo deve prima apprendere quelli del mi-
crocosmo; e questo consiglio dava agli uomini l'oracolo di Del-
fo esponente il pensiero greco esoterico: *conosci te stesso*.

Ora questo microcosmo, questo dominio dell'anima, que-
sto palazzo di fantasmi dove l'anima dimora (per usare la frase
del *Light on the Path*) non è una cappa di piombo che non si
possa alleggerire, né una prigionia da cui non si possa evadere,
ma piuttosto un delicato strumento perfettibile, un meraviglio-
so apparecchio magico di cui molti segreti sono ancora scon-
osciuti, un campo di azione e di osservazione che è possibile ren-
dere sempre più vasto.

Pur mantenendo fisso il centro, vale a dire il senso di iden-
tità, possiamo allargare i confini della nostra sfera d'influenza
sino agli estremi limiti dell'infinito.

Analizzando la natura della coscienza si trova che il con-
cetto comune della coscienza umana, il concepire, cioè, la co-
scienza individuale come separata dalle altre coscienze e neces-
sariamente limitata e dipendente dal suo presente piccolo uni-
verso, non corrisponde ai fatti. La coscienza subliminale, stu-
diata nell'ipnosi, nel sonnambulismo e nella medianità si mani-
festa molto più larga e perfetta della coscienza ordinaria.
F.W.H. Myers non ha esitato ad attribuire alla coscienza subli-
minale facoltà e poteri senza confronto più estesi di quelli della
coscienza ordinaria, ed Edoardo Von Hartmann ha fatto
dell'incosciente una specie di divinità praticamente onnipoten-
te. Tutti i mistici, orientali ed occidentali, in base alla loro
esperienza personale, concordemente ci asseriscono che la co-
scienza umana nel *samadhi* o nell'estasi si estende e trasforma
in modo meraviglioso.

W. James, il Bucke ed il Carpenter (1) hanno trattato di
questa coscienza universale, cosmica, nella quale il senso della
limitazione personale viene trasceso. Il Bucke ed il Carpenter ci
hanno riferito ed hanno esaminato molti casi particolari di tra-

(1) *Richard Maurice Bucke*, *Cosmic Consciousness*. *Edward Carpenter*, *The Art of Creation e From Adam's Peak to Elephanta*.

sformazioni della coscienza umana in coscienza cosmica. Di modo che la coscienza ordinaria non appare più come il solo tipo di coscienza di cui è capace l'organismo umano, ma come uno dei vari tipi di coscienza possibili.

Non vi è dunque nessuna ragione per credere l'uomo inesorabilmente legato a questo tipo inferiore di coscienza, ed il transumanare non è più un miracolo ma una esperienza spirituale possibile per quanto rara.

Lo svolgersi della vita nello spazio e nel tempo è molto probabilmente una delle cause che originano e mantengono il senso di separazione della coscienza. Ma noi non possiamo credere ad una indissolubilità di questa dipendenza dal tempo e dallo spazio; primo, perché il risultato più certo della speculazione matematica e filosofica è di farci sapere che non sappiamo cosa il tempo e lo spazio siano; secondo, perché numerosi fenomeni psicologici vanno dimostrando che la nostra coscienza non è sempre una schiava della limitazione di tempo e di spazio nel loro modo di apparire, ma può in taluni casi trascendere spazio e tempo, e vivere nell'infinito e nell'eternità. Perfino in questa sua attuale condizione inferiore la nostra coscienza è in un certo rapporto con l'infinitamente lontano nel tempo e nello spazio; a noi giungono ora le vibrazioni luminose che partirono dal loro punto di radiazione in lontanissimi astri milioni di anni or sono, e continuamente noi irradiamo in tutti i sensi ondate di vibrazioni che si diffondono, obbedendo a leggi matematiche, in sfere concentriche ed allargantisi fino ai più remoti limiti dell'universo, come le increspature dell'acqua turbata dalla caduta di un sasso; e queste nostre emanazioni esisteranno ancora e proseguiranno la loro via verso punti ancor più distanti, quando gli elementi del nostro corpo non saranno più retti ed uniti dalle forze biologiche, ma dispersi dalla morte obbediranno alle sole reazioni chimiche e fisiche. Questa compenetrazione e connessione universale spiega la solidarietà naturale, nell'organismo umano, sociale, o planetario, per la quale la più piccola parte è indissolubilmente connessa e reagente con le altre ed una col tutto.

È spiegabile che il rapporto tra la coscienza ed il corpo sia generalmente creduto univoco, perché tanto la condizione di fatto apparente, quanto il concetto religioso cristiano ed il concetto scientifico materialista che fa dell'anima una funzione dell'organismo corporeo, portano a questo risultato. Ma vi sono delle esperienze di ipnotismo elementari che mostrano come

non sia necessario accettare questo concetto, e come l'anima non sia necessariamente prodotto o funzione dell'organismo, ma possa essere ente a sé, e come il corpo umano sia capace di altra coscienza oltre quella sua abituale. Un ipnotizzatore può sostituire la sua intelligenza, il suo pensiero, la sua volontà ad un ipnotizzato; esprimere in una parola la sua coscienza attraverso il corpo dell'ipnotizzato; ed in questo caso è certo che tale coscienza non è né prodotto né funzione di quel corpo. Così pure un sensitivo può risentire come esperienze sue le sensazioni di altra persona. Questa sovrapposizione di coscienza urta contro il concetto ordinario che in uno stesso corpo non possano agire più anime contemporaneamente; ma noi materializziamo il concetto di anima paragonandola ad un liquido, e paragonando il corpo al vaso che non può contenere altro liquido quando già sia riempito.

L'evidenza, che scaturisce dal complesso dei fenomeni ipnotici e medianici e dall'esperienza mistica, mostra che il corpo può comportarsi come un filo di rame che può essere contemporaneamente il veicolo di più correnti elettriche; e, con altra immagine, che l'anima è piuttosto simile ad un raggio di luce che illumina uno schermo; ora niente impedisce che su quello stesso schermo venga a proiettarsi un secondo ed un terzo raggio di luce e tutto lo splendore dell'universo. E quando su quell'umile schermo si proietta e si riflette tutta la luce del sole spirituale, allora la coscienza separata, umana, si trasforma in coscienza universale, divina.

Non è dunque vero che la nostra coscienza sia sempre e necessariamente limitata, il senso d'identità non è tutt'uno con quello di separatività, e noi non siamo condannati ad un contegno passivo di fronte alla nostra attuale forma di coscienza. Mentre la scienza concentra i suoi sforzi nel perfezionamento dei suoi metodi e strumenti di osservazione, concentriamo i nostri nella evoluzione della nostra coscienza, sia seguendo con volontà, fede ed eroico furore l'impulso naturale, sia seguendo i vari metodi tecnici di evoluzione e di yoga.

Vi sono ancora due altri punti sui quali desidero trattenermi un momento. E sono: la non dimostrabilità e spesso la non comunicabilità dell'esperienza mistica, e la diversità di attitudini tra il mistico e lo scienziato rispetto ai fenomeni di cui si occupano.

L'osservatore del mondo esterno ed il filosofo che specula sopra i fenomeni della natura esteriore rimangono semplici

spettatori di quanto osservano. Anche quando con apparecchi ed artifici da lui ideati lo scienziato sembra intervenire, modificare e quasi fabbricare nuovi fenomeni, in realtà egli non fa che osservare la esplicazione di leggi da lui indipendenti, di cui ha provocato l'azione nelle condizioni speciali che loro ha preparato. L'osservatore del mondo interno invece è nel medesimo tempo attore e spettatore, e modificare cotesta fenomenologia interiore equivale a modificare se stesso. Da lui dipende il rendere più ampio, più ricco, più vario il suo campo di esperienze. Ed al piacere inerente all'attività mentale egli aggiunge la soddisfazione spirituale della amplificazione della coscienza.

Il secondo punto è anche più notevole perché serve di pretesto agli scettici ed agli avversari dei metodi mistici ed occultistici per criticarne il valore. Una scoperta fisica o chimica o matematica è di sua natura comunicabile a tutti coloro che abbiano l'intelligenza e la cultura necessaria e sufficiente, mentre il mistico non è in grado di dimostrare e spesso neppure di comunicare il risultato delle proprie esperienze individuali; e quindi queste, anche se vere, restano inutili per tutti gli altri. L'essere tali esperienze soggettive fa sì che per poterle conoscere allo stesso modo del mistico bisognerebbe mettersi in una condizione di coscienza identica, vale a dire essere un mistico.

E l'essere queste esperienze altra cosa che la ordinaria attività della mente, fa sì che le verità scoperte dall'anima in questi suoi intimi rapimenti non sono necessariamente suscettibili di una esposizione logica. Queste esperienze trascendono la ragione umana; e sono solo percettibili a quel supremo io, cui la logica non è che una corda della settemplici lira.

Ora è vero, ed è anche ottima cosa, che le scienze fisiche e naturali sono suscettibili di questa divulgazione, ma non bisogna dimenticare che in ultima analisi le teorie e le esposizioni scientifiche non sono altro che un *verbiage* meno empirico e grossolano di quello comune. La Realtà, la Verità non è tal cosa che possa capire nell'enunciato di una legge, di un teorema, o di un sillogismo. La logica capisce, cioè limita; e noi abbiamo a che fare coll'illimitato, coll'infinito che non può essere compreso. Occorre dunque spostare noi stessi dal dominio della mente al dominio dell'anima, oltrepassare la ragione e per mezzo del bruniano eroico furore divinare la verità.

Avanti di potere contemplare la faccia della Sfinge, bisogna che l'uomo conosca, risolva, sviluppi se stesso. E questa opera di trasformazione degli individui è assai più importante

che non la costruzione dell'edificio scientifico astratto. Perché le scienze sorgono e cadono, e l'umanità permane. E non è importante che un uomo creda alla teoria copernicana che è la vera, piuttostoché alla teoria tolemaica che è la falsa, se con questo egli non fa che infarcire la mente di una nozione invece che di un'altra. Ma è importante che egli sviluppi la sua intelligenza in modo da capire che e perché la copernicana sia la vera; è importante che ogni uomo progredisca in modo da conquistare da sé la verità invece che riceverla da altri.

Fare una colpa, dunque, all'analizzatore del mondo interno di non fare parte dei suoi tesori agli altri è fare cosa ingiusta. Egli non può sostituire il suo lavoro all'altrui. Apprendere e perfezionarsi sono in questo campo una cosa sola, ed egli non può fare di più che insegnare agli altri il metodo per perfezionarsi. Come pel cibo del corpo occorre che ognuno mangi ed assimili per se stesso e non può compiere tale funzione per un altro, così pure pel cibo spirituale. Tentare di insegnare ad altri la natura del mondo interiore sarebbe come insegnare ottica ad un cieco. Riuscendovi si giungerebbe ad impartire l'apparenza della conoscenza: ma dietro al costruito di parole e di frasi, ed alla erudizione superficiale si sentirebbe mancare la fondamentale esperienza diretta. Nessun trattato di ottica potrà valere mai quanto il semplice aprire gli occhi alla luce. Studiare dall'esterno il comportamento del mare, o discutere se sia possibile all'uomo galleggiare e muoversi nell'acqua, è più scientifico ma non così convincente e sicuro come un bel tuffo coraggioso; e nessun trattato di idrodinamica potrà mai sostituire la semplice esperienza del nuoto.

L'esperienza personale è regina in questo dominio dell'anima, e regina assoluta. Nessuna esperienza scientifica, o fenomeno esteriore, o speculazione filosofica può sostituirla; nessuna necessità logica, nessuna obiezione dialettica può demolirla.

E quando l'anima diviene cosciente di questa necessità, quando la soddisfazione inerente alla speculazione mentale più non la appaga, allora l'anima chiede non più trattati di ottica ma la luce stessa, la luce spirituale.

Allora l'aspirazione religiosa prevale in Pascal sulla passione matematica. E non vi è allora scomunica papale od universitaria che possa soffocare queste legittime aspirazioni, perché l'anima si trova quivi in un dominio strettamente suo, dove il dogma e la scienza sarebbero degli intrusi. Essa prende in

mano lo scettro e comincia a governare questo suo intimo dominio, lo perfeziona, lo estende, lo trascende.

Oltrepassando i suoi limiti attuali la coscienza umana si compenetra nella e della coscienza universale, l'io diviene iddio, l'individuo il tutto, l'uno, il possente Brahman, di cui solo il silenzio esprime il nome ineffabile.

La Vita dello Spirito *

In un certo senso una vita spirituale è sempre e dovunque presente. L'estendersi delle conoscenze umane ha portato al riconoscimento di una forma di vita e di coscienza insieme in ogni specie di organismi e di aggregati materiali. Le esperienze del Bose da sole basterebbero a dimostrare errato il vecchio pregiudizio che divideva il mondo in due parti, il mondo organico e l'inorganico. E le tanto discusse esperienze dello Schrön mostrano che la vita e la coscienza esistono anche in organismi primordiali come i cristalli. Ovunque l'analisi scientifica ha potuto far luce, l'universo è apparso tutto permeato di vita e di intelligenza; e forse col tempo troveremo che vita e coscienza esistono non solo nell'infinitamente piccolo ma anche nell'infinitamente grande, e torneremo a quel concetto pitagorico per cui il Bruno chiamava animali intellettuali il sole e le stelle. Questa Vita dello Spirito che dovunque è diffusa non è manifestata in un modo uniforme, ma presenta infinite variazioni e disequaglianze dimodoché è possibile classificare le manifestazioni della vita spirituale secondo una scala graduatoria, partendo dalle forme più grossolane di coscienza per giungere alle più squisite, dalle più rudimentali alle più complesse. Ed in questo senso possiamo ancora suddividere la natura a noi nota nei quattro regni, minerale, vegetale, animale, umano; ben intendendo che si tratta di differenze di grado e non di qualità, relative e non assolute. La Vita dello Spirito, di cui a stento rintracciamo minime esplicazioni nelle aggregazioni inorganiche va manifestandosi sempre più chiaramente e potentemente via via che dai minerali passiamo alle piante, da queste alle più semplici forme animali, e quindi agli animali superiori, all'uomo selvaggio e civile, al pensatore, al santo. E se potessimo dare a queste misurazioni una precisione matematica e rappresentarle colle ascisse di un diagramma, otterremmo una curva che partendo dal punto di origine delle coordinate avrebbe pel suo punto all'infinito una ascissa di grandezza infinita; vale a dire otterremmo una curva, che nella sua espressione analitica ci

* Conferenza tenuta nel 1907 alla Biblioteca Filosofica di Firenze.

mostrerebbe come la evoluzione della vita spirituale non può arrestarsi nell'uomo e ci mostrerebbe la esistenza di condizioni di vita ultra-umane in cui lo spirito avrebbe espressione ancora più piena. Questo stadio della manifestazione dello Spirito che in questa scala progressiva viene subito dopo la coscienza umana, e verso cui la coscienza umana inevitabilmente, con matematica sicurezza, procede, ha rispetto ai precedenti più larga e più intensa espressione di vita spirituale, ed in esso si trova per eccellenza la Vita dello Spirito.

Naturalmente questa condizione super-umana della coscienza ci interessa enormemente perché è quella consecutiva alla nostra, e verso la quale inevitabilmente dobbiamo procedere; e di fronte a questa variabilità nel tempo del rapporto tra la coscienza e la materia, diventa oziosa la questione astratta della natura del rapporto tra la materia e la coscienza, che tanto preoccupa filosofi e scienziati. Che la materia produca, evolva la coscienza, secondo la tesi materialista, o che la coscienza si espliciti attraverso la materia raffinandola, secondo la tesi spiritualista; che la materia sia *ab origine* la causa, la sorgente ed il ricettacolo di ogni possibilità evolutiva, o che lo spirito contenga in sé tutte le potenzialità, e sia il fattore evolutivo ed agente sopra ed attraverso la materia, è questione vecchia e grossa; e quando arriveremo a sapere che cosa siano lo Spirito e la materia, conoscenza che per il momento non abbiamo, potremo forse anche capire la natura del loro rapporto. Pel momento contentiamoci di constatare che siamo in presenza, e presi in mezzo, da una doppia evoluzione, dello Spirito e della materia; e che la vita non ci chiede la fredda, passiva analisi del problema astratto filosofico, ma ci chiede e ci impone una attiva partecipazione nel grandioso fenomeno cinetico e dinamico della evoluzione universale. E chi sa che questa tanto *vexata quaestio* della filosofia non debba ricevere la sua soluzione naturale proprio dai risultati a noi più direttamente attinenti di questa evoluzione; che lo stesso naturale svolgimento della Vita dello Spirito non porti con sé come intrinseco risultato la spiegazione agli occhi dello spirito di tale questione.

È dunque praticamente interessante il cercare di meglio conoscere la fase presente dell'evoluzione dello Spirito, ed il rendere così più cosciente e più intensa la nostra cooperazione a questa grande opera di Alchimia mistica. Quali i modi di manifestazione di questa Vita dello Spirito, quali gli ostacoli da superare, la via da seguire, la condotta pratica da tenere, quali

le modificazioni che la coscienza umana deve subire per passare alla prossima fase di coscienza, a quella coscienza divina di cui noi sentiamo interiormente il germe; ecco i problemi veramente vitali.

Ora se osserviamo i mutamenti che l'umanità subisce, vedremo facilmente che essi sono di natura mentale e morale più che di natura anatomica e fisiologica. Nel nostro comune generale apprezzamento noi sentiamo che il frutto più bello, il portato ultimo della evoluzione umana non si trova nel magnifico organismo fisico di un negro o di un poderoso lottatore, ma nell'altezza del pensiero e nella finezza del sentimento che troviamo tanto spesso associati ad organismi fisici deboli e delicati. L'aspetto più importante della fase contemporanea della evoluzione umana è certamente quello interiore; ed è perciò naturale che non la fisiologia o la anatomia, ma sibbene la psicologia, l'analisi interiore possa e debba illuminare coteste questioni. La luce che questa analisi interiore ci dà vale per il singolo individuo ed in modo assoluto solo per lui; ma è molto probabile che almeno nelle grandi linee la direttiva adattata ad un singolo individuo sia applicabile anche agli altri, data la grande somiglianza e la parentela che noi sentiamo esistere tra tutti gli esseri umani.

L'analisi stessa della vita e della nostra situazione rispetto ad essa ci darà quindi la norma della vita. Sostituiremo cioè all'empirismo corrente, od alla obbedienza cieca ed incosciente agli stimoli ed ai sentimenti, ovvero alla direttiva determinata da una fede qualsiasi religiosa o filosofica, il semplice insegnamento della vita considerata nel suo senso integrale. Per fare ciò occorre esaminare noi stessi e le cause che determinano la nostra azione. E questo cercherò io di fare, non pretendendo né volendo darvi una dimostrazione filosofica, ma semplicemente richiamando la vostra attenzione sopra fatti cui di solito non si pensa, perché da voi stessi ne possiate ricavare le naturali conclusioni.

Se cerchiamo di identificare noi stessi dispogliandoci da tutto quello che è nostro ma che non è noi, ci si riduce di fronte ad un indefinibile centro di vita e di coscienza, ad un piccolo atomo intelligente in continuo rapporto con un mondo esteriore ed un mondo interiore. L'insieme di questi rapporti, il succedersi di queste reazioni costituisce la vita del piccolo atomo, di questo fragmento di coscienza che possiede il senso di identità, un centro intorno a cui si estende il rimanente dell'Universo.

Della reale esistenza di se stesso il piccolo centro di coscienza non può dubitare; dubitare di esistere è compiere un'azione, e per agire bisogna esistere.

Dubitare della realtà del mondo esteriore, rivelatoci dai nostri sensi è possibile; più che possibile è scientifico e filosofico. Ma dubitare della esistenza di questo mondo esteriore non è possibile. I nostri sensi ci daranno di esso una immagine imperfetta ed illusoria, ma, se a noi arriva una sensazione, deve di necessità esistere un punto di partenza della sensazione. Anche i sistemi filosofici che concepiscono il mondo esterno come una grande illusione, come una fantasmagoria transitoria, non ne negano la esistenza, ma, pur definendola illusoria, ammettono la esistenza di questa illusione.

Della realtà del mondo interiore, è pure egualmente difficile dubitare; benché trattandosi di una esperienza personale molto diversa da individuo ad individuo, sembrerà a molti che questo mondo interiore non abbia la importanza dell'esteriore. Bene inteso io parlo ora da un punto di vista pratico; e faccio in questo momento astrazione dalla questione filosofica che, secondo l'uno o l'altro indirizzo generale, vede nelle impressioni dall'esterno la causa e l'origine di ogni attività interiore, oppure nell'impressioni esterne solo lo stimolo che provoca la manifestazione interiore. Che tra i due esistano dei rapporti lo prova la nostra vita quotidiana. Ma ora non ci interessa tale questione astratta; ci interessa constatare la esistenza di questo mondo interiore il quale esercita sopra il piccolo atomo cosciente un'azione innegabile, azione tendente a dirigerne la vita secondo linee e norme ch'ei propone e talvolta impone. Non posso entrare nell'animo di ciascuno di voi e legervi il segreto più intimo, ma il senso di analogia da tutti accettato nella vita pratica mi fa supporre che in tutti i miei simili esista e viva questa «voce della coscienza».

Questo imperativo categorico non è una immaginazione, e non è neppure un espediente filosofico per tenere in piedi un sistema etico; ma è una realtà della natura. Ritirandosi nella quiete della vita interiore, districandosi per un breve spazio di tempo dal fitto intreccio della vita quotidiana che attrae a sé la nostra attenzione, che ci prende, stordisce ed ubbriaca; arrestando il turbinio mentale che ci trasporta con sé, ed affisando lo sguardo verso quell'oscuro ed ignoto abisso e superando il terrore che ci viene dalla scomparsa della familiare sensazione del terreno sotto i piedi, ognuno di noi può tentare il grande

Oceano della Coscienza e sentirne l'immane immanenza.

Questa Coscienza, che non è il nostro io ordinario, quell'io che si sente perduto se non ha il solido e solito terreno sotto i piedi, ha un evidente carattere di positività. Nella universale polarità essa è un elemento attivo, essa appartiene al polo positivo. Questo elemento agisce su di noi, e noi non agiamo sopra di lui; noi solo possiamo resistere, chiudere le orecchie, od ubbidire. Queste due forme di coscienza: quella ordinaria colla quale di solito ci identifichiamo e l'altra che pur sembra essere noi e che per lo meno non è un'altra persona, mantengono un continuo contatto, vivendo a volta a volta in contrasto od in buona armonia.

La forma ordinaria di coscienza sente istintivamente la sua piccolezza tanto di fronte al vasto mondo esteriore, quanto di fronte a questo oscuro mondo interiore di cui non intende bene le finalità. Preso tra i due il piccolo atomo teme di restare annegato e lotta per la sua conservazione e pel suo sviluppo. Se questo timore sia fondato solo l'analisi e l'esperienza possono dirci. E non sarà oziosa analisi, perché questo timore rappresenta un evidente ostacolo nell'evoluzione; come la paura di un cavallo ombroso che lo rende restio e disobbediente alla mano esperta del guidatore, vieta il proseguire all'uomo ed alla bestia. Ora se noi accettiamo il criterio comunemente adottato di valutazione degli individui; se cioè riteniamo un individuo tanto più evoluto quanto maggiore e migliore sia la sua vita interiore; e se ammettiamo che istintivamente noi cerchiamo ed andiamo verso la felicità; sembra logico riconoscere che la felicità non potrà esistere negli individui più evoluti, cioè di preponderante vita interiore, a meno che non si stabilisca una condizione di armonia nella vita interiore. E dato il carattere positivo, esigente, poco accomodante dell'elemento superiore della nostra vita interiore, non vi sono che due vie per stabilire l'armonia. L'una eliminare (tentare almeno di eliminare), quest'elemento superiore; e questo spiega la logicità inerente all'egoismo determinato e la pericolosa forza persuasiva di questo illusivo miraggio; oppure sottomettersi, accordarsi, identificarsi con questa Vita dello Spirito. Lasciare cioè che questa Vita dello Spirito, manifestandosi ed evolvendosi, si sostituisca alla vita della coscienza puramente umana.

Di queste due vie l'una porta alla manifestazione di quello stadio della Coscienza che nell'equazione della vita si trova immediatamente dopo il tratto di curva umano; l'altra non ad

una più piena manifestazione dello Spirito, ma alla vittoria della bestia. Libero ognuno di scegliere nella sua saggezza; poiché la vita nella sua larga intelligenza lascia cogliere a chi li desidera i frutti amari dell'egoismo; e senza dubbio ognuno sceglie secondo l'utile proprio e secondo le sue necessità; ma a noi preme ora andare verso la Vita dello Spirito.

Se vogliamo essere sinceri dobbiamo riconoscere che gli ostacoli che questa più ampia vita spirituale incontra nella sua esplicazione, provengono da noi. I pregiudizi, i fanatismi, le limitazioni mentali possono colorare, traviare ed offuscare questa voce interna. Ma oltre a questi ostacoli mentali, altri ve ne sono di natura più radicale. L'istinto di conservazione, che è in noi la radice dell'egoismo, è tanto potente che quasi tutti vi obbediscono ciecamente senza esaminarne la natura e la logicità. Che nella sua cecità questo istinto possa essere causa precisamente di quei risultati che vuole evitare sappiamo dalla stessa vita quotidiana. Quante volte in un naufragio, in un grande incendio questa paura istintiva non fa più vittime della stessa calamità che ne provoca la manifestazione? Sappiamo dunque che dobbiamo diffidare di lui. Questo istinto genera la nostra preoccupazione di fronte al mondo esteriore ed al mondo interiore da cui temiamo di venire distrutti o danneggiati. Esso ci spinge ad assumere una attitudine antagonistica di fronte alla vita, che immaginiamo contraria a noi ed inintelligente. Esso ci spinge a non ascoltare od a non tradurre in atto la voce del mondo interno, di cui pensiamo che non sia praticamente possibile seguire i dettami nella vita di tutti i giorni. Da una parte ci fa negare l'intelligenza della vita, dall'altra ci fa dubitare della praticità e dell'intelligenza della coscienza più intima; giungendo così a riserbare a noi soli nell'infinita natura il dono dell'intelligenza. E questo non in una maniera teoretica, speculativa, astratta, ma in un modo pratico, quotidiano, vissuto. Perché il concepire, o meglio l'intimo sentire sé ed il mondo come termini antagonistici porta alla lotta del singolo individuo contro gli altri individui e contro la natura; lotta feroce appena mascherata dalle forme convenzionali della nostra civiltà, nella quale ognuno combatte col continuo timore della sconfitta ed ipnotizzato dal miraggio ideale di una felicità, che la conquista permanente di una determinata situazione nel mondo dovrebbe assicurargli. Come se la vita fosse statica e non cinetica, come se una volta conquistata la posizione la lotta non dovesse continuare per mantenerla!

Ma quale argomento veramente solido autorizza questa mancanza di confidenza nella vita, quale prova abbiamo noi che ci dimostri che la vita è una nostra nemica, quale ragione per non ritenere la vita intelligente? Analizzando profondamente si viene a trovare che la tesi della intelligenza della vita è sostenibile per lo meno quanto l'antitesi, e che quindi l'assumere un'attitudine confidente è per lo meno tanto ragionevole quanto l'assumere l'attitudine opposta. In realtà noi neghiamo che la vita sia intelligente perché essa ci procura dei dolori; e nella nostra vasta ignoranza supponiamo che non sia intelligente il darci dei dolori; mentre che in realtà conosciamo troppo poco la vita per potere negare che oltre ad esservi una causa dell'esistenza del dolore, vi possa essere anche una ragione di tale esistenza. Ed in questo caso chi sarebbe in difetto d'intelligenza, noi o la Vita?

Così stando le cose, e prendendo le due tesi alla pari, perché dunque non provare ad assumere l'attitudine confidente rispetto alla vita? Perché non verificare sperimentalmente il valore dell'attitudine confidente? Così facendo, cambiando il nostro punto di vista rispetto alla vita, anche la vita cambierà d'aspetto per noi. Non vedremo più la natura contro di noi, ma contro le nostre disarmonie con essa. E quando la vita ci darà una sensazione dolorosa o ci urterà in un sentimento, ci impedirà una certa azione o ci toglierà quella persona o cosa cui siamo affezionati, faremo tacere il cieco risentimento egoista; e, sapendo che la vita è intelligente, in ogni sua azione, cercheremo di capire che cosa vuole, cercheremo di interpretare la vita, e di rispondere intelligentemente armonizzando con lei. Essa come intelligenza si dirige ad una intelligenza; a noi fare uso del nostro intelletto, *scegliere* ed agire in conformità. E viceversa, quando prendiamo noi l'iniziativa, serenamente esporre alla intelligenza della vita quel che chiediamo, e lasciarle la elaborazione dei risultati. I quali risultati essendo l'opera di una intelligenza, che a noi risponde, debbono essere intelligenti, e possono essere accettati come la migliore risposta che la natura può dare, sia che soddisfinò o no il nostro particolare desiderio. E devono essere accettati non con animo scettico e critico eppur rassegnato, ma con fiducia, con completa fiducia, con gioia.

Un poeta indiano, Ram Prasad, che ha fatto risuonare un secolo fa le rive del Gange del suono della sua vana, ha cantato questa attitudine dell'anima, questa fiducia nella nostra madre

comune, epressa come venerazione per la dea Kali. In Oriente la dea Kali è rappresentata da una donna nuda, dai capelli fluenti, di un colore azzurro così intenso da sembrare nera, con quattro mani, — due benedicienti, una terza armata di coltello, e l'ultima sostenente un capo sanguinante — inghirlandata di scheletri, e danzante, colla lingua fuori, sopra la figura prostrata di un uomo tutto bianco di cenere. Questa incarnazione della Natura vista nel suo terribile aspetto di distruggitrice, questa figura così spaventosa per una mente occidentale, è amata dall'orientale che la comprende.

E quando Shiva rappresentato dal misero essere umano prostrato ai piedi ed in potere di Kali, usa la vista mistica del terzo grande occhio, egli vede allora assai più che la pura parvenza, e la contemplazione profonda del suo cuore gli fa riconoscere nell'estasi la presenza della madre, della potente madre creatrice e liberatrice. Canta Ram Prasad: «Benché la madre lo batta, il bambino grida: Madre, Madre!, e si attacca ancora più forte al suo vestito. In verità io non posso vederti, pure non sono un bambino perduto! Io grido ancora: Madre, Madre!».

Noi veniamo al mondo con questa completa fiducia, spinti da una forza che non conosciamo e che ci colloca in un paese piuttosto che in un altro, in una classe sociale, in un tempo, in circostanze diverse. E noi accettiamo le condizioni e procediamo fiduciosi e sereni da principio; ma poi col tempo l'ansia si impadronisce di noi, ed il timore del futuro ci avvelena la vita. Ma perché dovrebbe la razza umana vivere una vita di ansia e di preoccupazione, e lasciare alla rondine il sereno e confidente volo, alla quercia la sicura fiducia nel terreno e nell'aria di cui si nutre? Deve dunque la nostra intelligenza essere da meno dell'istinto della pianta e dell'animale? Perché credere che la vita voglia la nostra distruzione? E qual senso e quale portata ha questa distruzione? Ed a che serve, quale vantaggio arreca il diffidare di questa grande forza, la Vita, che per certo finora non ci ha distrutto, ma ci ha evoluto?

La paura della morte, la paura che la morte significhi distruzione, avvelena la vita di un grande numero di uomini. E la morte segna certamente se non la distruzione, certo la disaggregazione delle cellule e delle molecole che costituivano un organismo. Gli elementi che costituivano l'organismo non vengono distrutti, è la loro relazione reciproca che viene cambiata; è l'organismo da essi costituito che scompare. Così quando un edificio crolla, i mattoni e le pietre rimangono, ma scompare

quella particolare forma da essi costituita. Ora questo processo di disperdimento degli elementi non accade per la prima volta al momento della morte; esso si è già verificato durante tutta la vita, pure permanendo l'organismo. E come l'organismo ha potuto permanere per anni sottostando ad un completo cambiamento dei suoi elementi, perché non potrebbe la coscienza, di cui l'organismo è l'espressione, permanere al disperdimento del suo organismo? Quale prova abbiamo noi che la dispersione dell'organismo debba fatalmente trascinare con sé la dispersione della coscienza? Quale argomento scientifico o filosofico ci permette di negare alla coscienza la possibilità di fabbricare cogli stessi o con altri mattoni e pietre un edificio simile ed anche più bello?

Delle affrettate conclusioni cui scienziati di grande erudizione, di molta osservazione, ma di scarsissima logica sono giunti, spesso sospinti da antipatie di carattere religioso; ecco tutto! E contro queste esagerate pretese sta l'intuizione collettiva e singola dell'umanità, il pensiero religioso e filosofico delle più grandi civiltà, dei forti argomenti scientifici, una enorme quantità di fatti e di fenomeni trascendentali, e l'esperienza e l'autorità personale dei giganti della coscienza. La prova assoluta della sopravvivenza dell'anima umana non si può dare perché la dimostrazione assoluta si dà solo in matematica; ed in tutti gli altri campi una probabilità più o meno grande costituisce la sola prova che noi possiamo raggiungere. La prova assoluta della sopravvivenza dell'anima umana consiste solo nella esperienza personale di questa sopravvivenza; e quindi nel ricordo da parte della coscienza di essere passata attraverso la morte; ed a questo proposito sappiamo solo che esistono e sono esistite delle coscienze (Pitagora, Platone, Budda...) che hanno asserito di avere il ricordo di una tale esperienza od il ricordo di un'altra vita terrestre. Tutti gli altri argomenti sono suscettibili di essere contraddetti ed interpretati diversamente. È perciò che tra lo spiritualista e lo scettico la battaglia di argomenti filosofici e scientifici dura da secoli e non accenna a smettere; e quantunque tra i due abbia a mio giudizio il di sopra lo spiritualista, pure non è possibile ridurre lo scettico colle spalle in terra. La soluzione assoluta del problema non può consistere che nell'esperienza e conoscenza diretta della coscienza; vale a dire non l'indagine scientifica o la speculazione filosofica ma il raggiungimento di un determinato stadio della vita interiore può dare la prova assoluta cercata.

Ed attendendo che la maggiore esplicazione della Vita dello Spirito illumini le nebbie che si alzano dalla materia, è bene cercare di eliminare questa paura della morte, e questa preoccupazione del futuro, che non reca nessun vantaggio nella vita pratica di tutti i giorni, che non altera qualunque esse siano le leggi della Natura, e solo costituisce un amaro e non necessario condimento dell'esistenza. Se noi siamo intrinsecamente immortali, se siamo indistruttibili, ogni timore del futuro non ha ragione di essere per ipotesi. E se noi siamo inevitabilmente destinati alla distruzione insieme alla morte del corpo, a che pro lottare contro l'inevitabile, per quale ragione lottare contro una condizione futura che non può arrecarci dolore, per la buona ragione che allora non esisteremo più, ed a che pro aggiungere ai pochi anni della nostra esistenza un continuo senso di dolore? E se, ancora, la nostra immortalità deve essere da noi guadagnata, come l'occultismo insegna, e dipende dalla identificazione della nostra coscienza con quel che di sua natura è eterno e reale, e dal distacco da quel che è transitorio ed illusorio, allora questo stato d'animo serve solo a paralizzare l'attivo lavoro della coscienza; come la paura e la disperazione conducono alla perdita l'inesperto alpinista che un'azione audace e calma avrebbe potuto salvare. E la paura paralizza corpo ed anima.

È dunque questo un ostacolo che va tolto di mezzo. Pur troppo le proposizioni mentali non hanno una grande forza persuasiva; ed il lavoro di critica intellettuale anche assai più formidabile delle poche critiche ora esposte può solo sbarazzare il terreno al lavoro che lo Spirito fa dall'interno per manifestarsi.

E veniamo all'accusa spesso rivolta ai mistici di impraticità. Nel concetto volgare il mistico vive una vita di sogni e di immaginazioni ed è incapace di vivere la vita pratica. Ma coloro che lanciano queste accuse non sospettano neppure che vi è una questione da risolvere prima di potere giudicare in tal modo: bisogna vedere cioè se il loro criterio empirico di praticità corrisponda al vero criterio di praticità, alla praticità della vita. E per vedere questo bisogna risalire alla questione scientifica, dalla scientifica alla filosofica e da questa alla mistica.

Il non mostrare attitudini pratiche nella vita ordinaria, non prova l'assenza di attitudini pratiche, ma prova solo che, se esistono, esse non sono dirette all'intento ordinario. E che i mistici siano dotati di facoltà pratiche la vita di alcuni grandi

santi cristiani, i miracoli compiuti da Mazzini e da Garibaldi, e la gigantesca influenza esercitata sopra milioni di esseri dai fondatori di religioni mostra pienamente. In verità nella stessa vita pratica di tutti i giorni il mistico possiede una forza enorme, perché non è trattenuto dalla preoccupazione di se stesso. Che sia possibile vivere in mezzo agli uomini seguendo completamente la voce interiore, che sia possibile esprimere nel corpo la Vita dello Spirito senza venire ad un compromesso con Mammone, pochi grandi hanno mostrato alla umanità. Ed anche se in taluni casi il contrasto tra questo superiore modo di vivere e tutte le debolezze, le miserie, le paure, gli interessi, le incapacità, e le malvagità umane ha portato per conseguenza la morte dell'organismo corporeo, questo risultato non è affatto un fallimento della vita mistica, non prova affatto la sua impraticità. Perché non vi è nessuna ragione per considerare come evento finale la morte del corpo: nessuna prova che ci obblighi a considerare la morte come la fine della vita e non come un atto, una porzione della vita; e la distruzione del corpo può essere l'esponente della vittoria e non della sconfitta dell'individuo, quell'estremo momento del sacrificio può essere l'inizio della duratura liberazione.

Questo estremo risultato non è che una tipica prova particolare di un fenomeno generale. Il fenomeno pel quale l'evoluzione umana non è solo la risultante delle reazioni esterne ma ben anche e forse ancora di più il risultato di una pressione interiore. E mentre l'istinto di conservazione sarebbe una naturale forma di espressione della voce della natura che ci spingerebbe ad adoperare un strumento fin tanto che si può per un criterio di economia simile a quello pel quale non si getta via una veste ancor buona, il supremo interesse dell'anima può in certi casi divenire tale e tanto da richiedere la morte del corpo, la cui conservazione diviene allora di trascurabile importanza.

Ed è questa pressione spirituale dall'interno che dà a noi la forza ascensionale. Lo spirito si fa strada in noi e ci evolve; non viene evoluto da noi. Se accettiamo il criterio di valutazione pel quale le facoltà morali vengono stimate le più elevate, e se accordiamo maggiore rispetto, e riconosciamo come tipi superiori, più elevati, un San Francesco, un Buddha e non un Kant od un Napoleone, come potremmo spiegare dei risultati di questo genere colla sola legge della sopravvivenza del più forte? Se le azioni esterne sull'individuo, e la lotta per l'esistenza fossero i soli fattori dell'evoluzione, non si potrebbero spiegare i senti-

menti di simpatia e di altruismo caratteristici dei più evoluti. Gesù come prodotto dello *struggle for life* non è precisamente di una evidenza abbagliante. Tanto vero che per necessità logiche una scuola, diciamo così, scientifica si è spinta fino a vedere nei più bei campioni della fioritura umana solo dei degenerati, inferiori all'uomo medio e mediocre, eretto a campione tipico della umanità.

Queste difficoltà spariscono invece accettando il concetto bruniano della manifestazione dall'interno all'esterno. La coscienza superumana preme entro la coscienza umana, come la linfa preme entro la corteccia dell'albero; essa tende a sbocciare ed apparire come la divina fioritura dell'umanità. Lo sviluppo della vita spirituale è cosa tanto naturale quanto lo sviluppo di una pianta; e come la pianta è capace di spaccare un muro nella sua istintiva ricerca di aria e di luce, così lo Spirito possiede tale forza espansiva da superare ogni limitazione ed ogni ostacolo. Naturalmente come vi sono terreni ingrati e terreni fertili, così vi sono delle condizioni esteriori, dei letti mentali più o meno favorevoli allo sviluppo della vita interiore. Le religioni ed i sistemi filosofici idealistici sono capaci di dare una fede e di sostenere una vita spirituale; ma una vita spirituale basata sopra una determinata credenza può facilmente crollare con una crisi di scetticismo; e la loro utilità è paragonabile all'utilità delle zucche per imparare a nuotare. Le zucche senza dubbio sono utilissime; ma non bisogna dimenticare che lo scopo è di imparare a nuotare colle nostre sole forze. Ed i sistemi filosofici e religiosi dal punto di vista del progresso dell'umanità vanno giudicati come mezzi per insegnare e facilitare il passaggio da uno stadio mentale o morale inferiore ad un altro superiore ed alla stregua della somma di benefici permanenti in tal modo apportati all'umanità. Da questo punto di vista ha minore importanza il grado di verità contenuto in un sistema che il risultato della sua influenza sopra gli individui; ed in questo criterio di valutazione sta il segreto della tolleranza, dell'eclettismo e della somiglianza dell'insegnamento di tutti i veri mistici.

La mentalità dogmaticamente materialista del XIX secolo ha costituito un vero tremendo ostacolo per la espressione della vita spirituale; ma l'agnosticismo arido e doloroso del nostro tempo costituisce una condizione di neutralità dove il soffio dello Spirito può agire da polarizzatore. La vita spirituale è superiore alla vita intellettuale; e per manifestarsi nella sua purez-

za e semplicità deve rendersi indipendente da ogni fede e deve superare ogni sistema filosofico. Come il seme deve aprirsi il passo attraverso alla dura cortecchia del nocciolo, e la tenera pianticella resistere alle fredde notti che precedono la primavera, così la germogliante vita spirituale deve passare per l'agnosticismo, deve superare il dubbio. Lo scetticismo è una delle fasi della vita mistica; è per alcuni mistici una notte oscura dell'anima, dà, secondo una scuola d'occultismo, la iniziazione di Saturno.

L'ascetismo, la vita cenobitica, può facilitare una comunione della nostra coscienza colla coscienza universale; ma una Vita dello Spirito che ha bisogno di un *Coenobium* è ben misera cosa. La fiamma deve ardere con tale potenza da non sentire necessità di riparo da vento o da acqua. Ed in un periodo come il nostro che ha un carattere generale di intensa attività, la vita mistica per essere in armonia non può avere un carattere diverso; il misticismo contemporaneo non sarà quello contemplativo buddista o cristiano ma un misticismo dell'azione.

Non dobbiamo credere che sia necessario creare uno speciale ambiente artificiale per sviluppar la vita spirituale, e per ottenere così un misticismo da serra. La vita è intelligente, e le condizioni che essa ci offre non sono disadatte al sorgere della vita mistica. Accettiamo queste condizioni ed adattiamo noi ad esse, non esse a noi.

Ed, esercitando la nostra intelligenza, tendiamo attento l'orecchio alle due voci intelligenti, della Natura esterna e della Natura interna. E, comprendendo e seguendo queste indicazioni, avremo quivi la bussola permanente per la vita, bussola di cui nessun essere è privo, e di cui l'ago obbedisce con precisione e costanza alla grande universale polarità. Tutta la Natura apparirà allora intelligente, e ciascuno di noi sentirà pieno il senso della sua responsabilità come elemento e fattore di questa Natura. Sentirà distintamente come la Natura ci aiuti con tutte le sue forze e pretenda da ognuno di noi l'uso di tutte le sue energie per aiutare in sé e negli altri la nascita e lo sviluppo della Vita dello Spirito.

Si può dire massoneria? *

Nel numero di Maggio della «*Rassegna Massonica*» un fratello 33 sostiene giustamente che invece di Frammassoneria bisognerebbe in buona lingua italiana dire «Ordine dei Liberi Muratori».

La parola Frammassoneria deriva senza dubbio dal francese *Franc-Maçonnerie*, e non è altro che un caso particolare della derivazione della terminologia massonica italiana da quella francese. Altri esempi si potrebbero facilmente trovare: Certi vecchi rituali, ed anche alcuni moderni, parlano di *travagli* per lavori, di *quadrilungo* (*carré long*), di *marcia* del grado ecc... Come si vede, se si dovesse attenersi a cotesto criterio, bisognerebbe rivedere tutta la terminologia, e bisognerebbe cominciare a chiamare martello il *maglietto* (*maillet*, lat. *malleus*), soprastanti i *sorveglianti* come erano chiamati nelle antiche corporazioni italiane, novizii o garzoni gli *apprendisti*, operai i *compagni*, e mastri muratori i *maestri*.

L'espressione «Libero Muratore» traduzione del francese *Franc-maçon* e dell'inglese *free-mason* corrisponde perfettamente all'espressione tedesca *Frei-Maurer*, ed ha il difetto di avvalorare con quell'aggettivo prefisso la concezione democratica massonica. Nel fatto l'origine di quel prefisso *free*, *franc*, non si è potuta stabilire con sicurezza, e varie interpretazioni ed origini della parola sono state sostenute in proposito. L'espressione francese «*mestre mason de franche pere*», maestro massone di libera pietra, che si trova verso la metà del XIII secolo, e l'altra «*mason de franche pere ou de grosse pere*» che si trova dopo il 1360, ed in cui l'espressione *franche* indica una pietra che si prestava ad un lavoro di rifinitura in contrasto con un materiale più grezzo, indurrebbe a credere che i franchi muratori si dicessero tali perché abili a lavorare in pietra fina. Un'altra interpretazione fa derivare l'inglese *fre masons* dall'antico francese *frere maçon*; un'altra ancora vede nella parola *franchi* niente altro che i francesi, i franchi, i muratori franchi. In modo analogo i magistri comacini, furono detti a volta a volta se-

* *Rassegna Massonica*, 1924, n. 6.

condo i tempi, il dominio politico nel loro paese, ed i paesi dove lavoravano: lombardi, tedeschi ecc....

Per altro non possiamo condividere l'affermazione che: *in lingua nostra massone e massoneria non hanno significato alcuno*.

Questo è così poco vero che anzi si può mostrare come la parola massoneria, massonico ecc... sia stata adoperata in Italia parecchi secoli prima che in Francia ed in Inghilterra.

La parola *Mason* non si trova in Inghilterra prima del XIV° secolo (Cfr. Gould. *History of Freemasonry*. Vol. I, pag. 302 e seg.), la parola *Maszun* appare in Francia nel 1217 (Cfr. Gould. *His. of Freem.* Vol. I, pag. 307), mentre l'aggettivo massonico compare in Italia sin dal X° secolo.

Nel *Codex Diplomaticus Langobardiae* che forma il tomo XIII° dei «*Historiae Patriae Monumenta*», Torino 1873, a pag. 826-828 è riportato un atto notarile fatto nel mese di novembre del 918, fatto a Gravedona sul lago di Como, con il quale un tal *Petelpertus de Graveduna* vende certe terre in Ponte e Clure (oggi Chiuro nel distretto di Ponte in Valtellina) a certo Alloni del medesimo luogo di Clure, e così pure certi beni stabili che appartengono, dice il manoscritto, a una *casa maconica*: «*vendendo... mea portio de accessa tam in monte quam in planis, tam de poria quam et de solivo, qui pertinet de casa maconica*».

Il Merzario (Prof. Giuseppe Merzario. *I Maestri Comacini*; Milano 1893. Vol. 2), che riporta a pag. 288 del Vol. I. della sua opera questo passo di questo documento, così annota: «Il latino è barbaro, le parole *poria* e *de solivo* non si comprendono, se pure *poria* non vi stia per *boria* (borea), e *de solivo* non significa a mezzogiorno (solatio). Ma la parola *maconica* o *maçonica* o *massonica* è nuova per quei tempi, e potrebbe essere interpretata nel senso di casa fatta in muratura, dove le case vicine erano forse costrutte in legno o nel senso di casa di muratori o di unione di massoni».

Bisogna però osservare per la verità (ed il Merzario lo tace) che non si tratta di una carta originale del X° secolo ma di una copia fattane nel XII° secolo, e quindi a stretto rigore non si può escludere che queste parole *poria*, *solivo*, *maconica* siano state mal lette e mal riprodotte dal copista. Una nota a pagina 827 dei «*Hist. Patr. monumenta*. Volume XIII» dice: «Credo che la *casa maconica* sia una casa fatta di calce e mattoni o pietre, e non di legname, come erano in generale le case nelle campagne, specialmente nei luoghi alpestri come era Chiuro».

Ad ogni modo, anche se il copista ha sostituito la espressione *casa maconica* ad altra espressione, è segno che al tempo del copista cioè nel XII° secolo, l'espressione *casa maconica* era adoperata ed aveva un significato. Si risale dunque sempre ad un periodo anteriore a quello in cui l'analogia voce francese *maçon*, e quella inglese *mason*, o voci prossime a queste erano in uso in Inghilterra ed in Francia. Con questo l'origine italica della parola massone, e la sua priorità ed indipendenza dalle voci inglesi e francesi resta dimostrata.

Questa voce latina barbarica, che troviamo usata nel comasco sin dal 918 o dal XII° secolo almeno, come pure la voce francese *maçon* usata anticamente nel centro della Francia, corrisponde al basso latino *machio*, usato nel 7° secolo da Isidoro (Isid. lib. 19. *Orig.* cap. 8), ed a numerose altre forme affini usate in documenti di quei tempi, come *macio*, *maco*, *macho*.

Il *Glossarium Mediae et Infimae latinitatis* del Du Cange riporta le parole *machio*, *macho*, *macio*, *mattio*, il cui significato in francese è *maçon*, ed in latino *latomus* (muratore).

La parola *latomus* si trova in una iscrizione in Parigi nel 1257 (Gould. *Hist. of Freem.* Vol. I, pag. 307, nota), ed un manoscritto inglese del 1396 identifica i *latomos* coi frammassoni: *lathomos vocati ffre maceons* (Cfr. Gould. *Hist. of Freem.* vol. I, pag. 307).

Isidoro che ci dà la più antica menzione della parola *machio* ne dà anche la etimologia: «*Machiones dicti a machinis, quibus insistunt propter altitudinem parietum*»; etimologia che naturalmente è tutt'altro che certa, ma che non è neppure da scartare senza altro.

Il Du Cange riporta che la parola *maco* si trova nel 1202 *apud* D. Brussel tom. 2 *de usu feud.* Pag. CLX: «*Et pro duobus maçonibus, et pro duobus fabris...*».

La parola *Machoneria* si trova nella *Charta Communiae S. Quintini Vicomand. anno 1237, ex Chartular. Monaster. S. Quintini* in insula pag. 156: «*Construi fecimus nostris sumptibus tres arcus lapideos, et illos tres arcus lapideos tenemur de omni Machoneria nostris sumptibus...*».

Le voci *massoneria*, *massonerius*, *massonus* si trovano rispettivamente nel *Bullarium Fontn.* MS. fol. 119; in un catalogo manoscritto di Tolosa del 1328, ed in un istrumento dell'anno 1304. Questa parola è rimasta tuttora in lingua francese nella terminologia tecnica muratoria ad indicare quel che oggi noi indichiamo con fabbricato, muratura.

Ma se oggi essa non è più adoperata in questo senso in Italia, lo è stata molti secoli fa; e forse ha pure indicato anche la corporazione dei muratori.

La parola massoneria si trova infatti in un verbale del 21 Febb. 1400 degli atti del Duomo di Milano, la cui fabbrica come riferisce il Merzario era pressoché tutta nelle mani dei maestri comacini e specialmente dei campionesi. Riportiamo il passo per la sua importanza: «Erasi manifestato allora un profondo dissenso tra il parigino Mignotto e gli ingegneri nostri circa la solidità delle fondamenta, l'ordine dei lavori ed il metodo per condurli innanzi. Essendo capitati a Milano mentre ferveva la disputa, tre ingegneri francesi, *francisci*, avviati a Roma, Simoneto Nigro, Giovanni Simonerio e Mermeto di Savoia, furono, dietro istanza del Mignotto, invitati a riguardare le opere del Duomo, e a pronunciare intorno ad esse e gli insorti dissidi il loro parere. Nel verbale nel quale sono riassunte le idee dei tre ingegneri, si leggono le seguenti parole: *Nos inzignerii et operari massonerie*; «noi ingegneri ed operai della massoneria» e più innanzi: *Nobis videtur quod si habeant unum bonum Magistrum operarium massoneriae, qui faciat cambiare...*; «a noi pare che, se vi ha un buon maestro della massoneria, che faccia cambiare...». Dunque una massoneria esisteva dentro la fabbrica del Duomo: i tre ingegneri francesi consigliavano di scegliere da essa un buon maestro, che sapesse eseguire bene certe opere indicate». (Merzario, *Maestri Comacini*, Vol. 1, pag. 289-290).

In questo passo la massoneria si può intendere in due modi, nel senso francese *maçonnerie* - costruzione, e nel senso attuale di confraternita massonica o di corporazione di muratori. Anzi questo secondo senso pare dal contesto il più verosimile. Ne vi è alcuna difficoltà di ordine storico ad interpretare il passo in questa maniera, perché in quel tempo non soltanto esistevano le ghilde francesi e le corporazioni inglesi e scozzesi ma era tuttora floridissima la celebre ed antichissima corporazione dei Magistri Comacini, e lavorava proprio all'opera del Duomo di Milano. Ed ai maestri comacini il Merzario è propenso ad attribuire una curiosa ed interessante notizia data dagli scritti di Matteo Paris, monaco inglese, il quale racconta che nel secolo XIII° Ivo di Narbona venne di Francia in Italia e fu accolto a Como, a Milano, a Cremona «sempre in luogo segregato, con scambio di segni degli uni e degli altri *semper in recessu accipiens ab aliis ad alios inter signa*». Ora a Como, a Milano, a

Cremona erano a quei tempi i maestri comacini, cui nulla vieta di attribuire questo segregato modo di accogliere Ivo di Narbona.

La parola Massoneria si trova dunque usata in Italia sin dal X° secolo, od almeno dal XII°. Nel XIV° secolo essa è poi tuttora adoperata, e forse serve ad indicare proprio una corporazione muratoria, una corporazione che sin dal VI° secolo venerava i quattro Santi Coronati, e che probabilmente come la Massoneria moderna faceva uso di segni di riconoscimento.

Si può, è vero, osservare che tale parola la troviamo bensì adoperata in Italia, ma in lingua latina e non in italiano.

Non bisogna però esagerare l'importanza di questa obiezione. Infatti, prima di tutto non si tratta di latino classico, ma di un latino molto barbaro, molto vicino cioè al volgare, e che in fondo non è che il volgare del tempo latinizzato alla meglio come risulta dalle poche frasi citate; in secondo luogo non ci sembra che sia il caso di creare un tale abisso tra il latino e le lingue neo-latine, che in realtà sono ancora niente altro che latino; e questo specialmente nel caso dell'italiano, il più arcaico dei linguaggi neolatini. Dante non faceva che una piccola distinzione tra il latino ed il volgare, tanto è vero che egli esalta Virgilio perché «mostrò quanto potea la lingua nostra». Ed il giorno che gli italiani colti acquisteranno il senso di questa continuità storica del latino nell'italiano, si sentiranno veramente i continuatori, senza soluzioni di continuità, degli antichi romani.

Vedremo altra volta che considerazioni di simil genere valgono per altri termini massonici, per esempio per la parola loggia, parola italianissima, adoperata dai maestri comacini e dagli architetti italiani nel senso in cui la si adoperava tutt'oggi a Firenze ed in Toscana (Loggia del Bigallo, Loggia dei Lanzi, ecc..).

Del resto indipendentemente dalla causa occasionale che ci ha indotto a queste ricerche, crediamo che valesse la pena fare conoscere ai Liberi Muratori italiani questi antichi documenti dei quali gli storici stranieri ed italiani della massoneria non fanno alcuna menzione.

Le Basi Spirituali della Massoneria *

La casa editrice Athanor, veramente benemerita degli studi massonici ed iniziatici in Italia, dà alla luce la seconda edizione della versione italiana dell'opera di Ludovico Keller intitolata: *Le Basi Spirituali della Massoneria e la Vita Pubblica*. A dire il vero il titolo tedesco dell'opera: **Die Freimauerei Eine Einführung in ihre Anschauungswelt und ihre Geschichte**, è un pochino diverso, ma questa versione non letterale suona meglio e non altera il senso.

Il Keller è un autorevole scrittore di cose massoniche ed occupa un posto eminente tra gli studiosi di Germania e fuori sopra argomenti storici massonici ed affini.

Questa sua opera è veramente assai pregevole e con essa il Keller vinse un concorso indetto dall'Unione dei Massoni Tedeschi, la quale ne pubblicò la prima edizione tedesca nel 1911, dando col suo giudizio e la sua adesione un carattere di manifestazione collettiva alla visione in essa contenuta dell'essenza e della storia della Massoneria. Una seconda edizione tedesca è del 1918. Si tratta dunque di opera cui danno importanza i pregi intrinseci ed il giudizio e il riconoscimento di essi da parte della Massoneria tedesca. E, nonostante le ampie critiche che faremo, diciamo subito, a scanso di equivoci, che anche noi riconosciamo il valore di questo libro, il migliore probabilmente di quanti studii di storia massonica siano pubblicati in italiano.

Per il Keller la Massoneria rientra nel quadro della lotta secolare dell'Umanesimo contro la Scolastica, ed è forse la più grandiosa e potente manifestazione dell'Umanesimo. Dice infatti il Keller che «*i massoni, a qualsiasi paese o rito appartengano, sogliono designare il complesso delle loro idee con l'espressione comprensiva: Umanesimo (pag. 2)*»; e che nel seno delle quattro Loggie riunite a Londra nel 1717 si trovava un tesoro di idee, di tradizioni, di pensieri, di parole, ecc., e tra questi il concetto dell'Umanesimo (pagina 28). E la definizione tradizionale che la massoneria dà di se stessa dichiarandosi una associazione filosofico-umanitaria collima quasi del tutto con l'asserzione del Keller.

* *Rassegna Massonica*, 1923, nn. 8-9.

Resta, si capisce, da vedere che cosa deve intendersi colla parola Umanesimo; e bisogna farlo pur sapendo *a priori* che spesso l'analisi del concetto materializzato in una parola fa sparire il facile accordo basato sopra l'illusione di significare la stessa cosa colla medesima parola.

La parola umanesimo non esiste nella lingua latina antica e non può essere confusa con la parola *Humanitas*, come il Keller ha gran tendenza a fare, perché tra le due parole corre la stessa differenza che intercede tra umanista ed umanitario. Quando egli afferma che «*la parola umanesimo, strettamente affine alla parola amore (?!), è diventata il motto delle unioni culturali di origine greca che più tardi furono combattute dai culti di Stato sotto i nomi: Scuole filosofiche, Collegi, Latomie e Loggie* (pag. 8)», noi restiamo alquanto dubitosi, sia perché tra umanesimo ed amore non vi è alcuna affinità filologica, sia perché ci sembra curioso che delle unioni culturali di origine greca abbiano ricorso per il loro motto ad una parola latina quando sappiamo che invece succedeva proprio l'opposto.

E notiamo subito come da questo passo e da tutto il libro emerga come anche il Keller, obbedendo alla parola d'ordine degli studiosi tedeschi, esalti sistematicamente l'Ellenismo, e svaluti sempre e combatta sistematicamente la Romanità. È un mal vezzo dello straniero cui la nostra grandezza passata (e la presentita del futuro) turba i sonni; mal vezzo che era, prima della guerra, particolarmente invalso in Germania. Il fatto che italiani furono Pitagora, Empedocle, Zenone, ecc., e che la filosofia della scuola italica ha impresso la sua indelebile e potente impronta in tutta la posteriore filosofia platonica e neo-platonica, e quindi in tutto il pensiero classico, non pare avere nessuna importanza per certa gente; perché Pitagora, è noto, è greco, asiatico, allievo degli egizi, dei druidi, tutto, tranne che italiano. Quando il Keller disprezza «*la società romana dominata completamente dalla politica*, (pag. 9)» dimentica che la scienza che Pitagora si riserbava di insegnare per ultima ai suoi discepoli era proprio la politica, essendo essa la più ardua ad apprendersi, e dimentica di osservare che in questa difficile arte di governo, che Platone riserbava ai saggi, i Romani han mostrato di avere posseduto una certa capacità.

Il Keller attribuisce all'unione di Firenze col mondo greco i primi frutti delle grandi lotte spirituali sotto la guida di Dante e Petrarca (!); e non si accorge che, se nel periodo del Rinascimento il contatto spirituale tra il superstite mondo greco e la

fiorentine civiltà fiorentina avvenne a Firenze e non altrove, e dette luogo alla comparsa degli umanisti, la causa evidentemente va cercata a Firenze e non in Grecia.

L'Umanesimo vero si inizia proprio allora col Ficino, Pico della Mirandola, ecc., intesi a far conoscere e ad armonizzare filosofia greca, cabala ebraica e cristianesimo. Carattere precipuo dell'umanesimo è il rinascimento del pensiero e della sensibilità classica ed il tentativo di conciliarlo col cristianesimo. A questo ritorno nel dominio della filosofia farà poi seguito col Risorgimento l'analogo ritorno nel dominio scientifico al metodo sperimentale pitagorico (Bruno, Bacone, Galilei) con l'analogo tentativo di conciliare la rosa con la croce. E se pur è vero che nel sistema dell'umanesimo si contiene una forte influenza di pensieri cristiani, è pur vero che, constando essenzialmente di un ritorno ai concetti, ai sentimenti ed ai valori classici, l'umanesimo si trova di fatto in antitesi non colla sola Scolastica, ma con tutto quanto nel cristianesimo è estraneo e repugna all'idea pagana. Ed è perciò meno lontano dal cattolicesimo, così ricco di residui pagani, che non dal cristianesimo primitivo nella pienezza della sua virulenza.

Il Keller invece stabilisce un parallelo tra ebraismo e romanità per il fatto che ebrei e romani avevano un culto di Stato, trascurando la profonda differenza che tra i due intercede per essere il culto di stato romano indipendente da dogmi, da cosmogonie, da teorie e da intolleranze; lega poi il tutto con l'azione e la concezione di San Paolo, ed afferma che la Chiesa cattolica ha preso come centro del suo sistema l'espressione religiosa nel senso pagano-israelitico. Di fronte a questa trinità cattolico-pagano-ebraica egli scorge o pone l'umanesimo ellenistico-platonico-cristiano, cristiano nel senso di San Giovanni, del Cristianesimo vero, libero.

E qui si sbriglia e viene esposta senza incertezze ed esitazioni tutta la filastrocca della tradizione joannita, della Gnosi, delle eresie, del cristianesimo esoterico e dell'umanesimo come prodotto del cristianesimo. E ne risulta la soverchiante importanza che assume la persona di Gesù, con tutti i concetti, i preconcetti ed i sentimenti connessi, anche di fronte ai misteri massonici; dimenticando che i misteri massonici si riferiscono all'eterna questione dell'edificazione interiore e perciò non possono avere stretta connessione con particolari concetti e sentimenti profani relativi e ristretti a determinati periodi e luoghi. In questo la mentalità del Keller sente di cristianesimo con

una intensità che in noi latini non trova corrispondenza.

A comune colla concezione massonica latina il Keller ha invece l'idea del progresso, e tutti coloro che alla fede in Gesù hanno aggiunto o sostituito la fede nel progresso si sentiranno vellicare proprio nel debole, leggendo l'opera di questo scrittore, dove la fede nel progresso, nell'evoluzione, nel perfezionamento fatale dell'umanità scappa fuori esplicitamente ed implicitamente da tutte le parti.

Notiamo, *en passant*, che questa credenza nel progresso, quanto mai profana e non contemplata nelle Costituzioni dell'Anderson né negli antichi *Landmarks* si è curiosamente radicata in certe massonerie, use a chiedere la luce al mondo profano invece che alla sapienza iniziatica. Già nelle Costituzioni del Grande Oriente di Francia del 1849 la Massoneria è definita una istituzione filantropica, filosofica e *progressista* che ha per base la esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima. Come è noto, appunto per la fede nel progresso e nelle conquiste del libero pensiero e della scienza profana, i Liberi Muratori francesi buttarono a mare, a maggioranza di voti, il grande architetto dell'Universo e l'immortalità dell'anima, per restare abbarbicati al su non lodato feticcio del progresso; e nella conferenza di Ginevra del 1921 a cui convennero sette od otto Potenze simboliche, tra le quali i due Grandi Orienti irregolari di Francia e d'Italia (Palazzo Giustiniani), venne proclamata e sottoscritta una dichiarazione di principii che definisce la Massoneria istituzione filosofica, umanitaria, *progressista*. La dichiarazione poi specifica che si preoccupa del *progresso sociale*, perché la Massoneria onora egualmente il lavoro intellettuale e quello manuale, ecc. ecc.

Questi Liberi Muratori, da autentici Liberi Pensatori, si sentirebbero male di visceri se dovessero rinunciare a questa loro credenza nel progresso. E l'idea che se ne sono formata rimane salda a traverso i decenni, granitica, immutabile, stazionaria, incapace del menomo... progresso!

Naturalmente il progresso c'era anche prima che il pensiero europeo se l'inventasse, e siccome ci dovrà sempre essere, così l'uomo avrà sempre dinanzi a sé della strada da percorrere, ossia si leverà sempre la soddisfazione di constatare che progredisce sempre per non arrivare mai. Sarà forse per questa ragione che il Keller ci dice che «*il vero saggio sarà e resterà sempre un uomo coi suoi difetti e colle sue debolezze, (pag. 143)*»; altrimenti come potrebbe levarsi il gusto di progredire ancora?

«*La Massoneria, dice il Keller, così sostenevano i suoi seguaci, è un'arte, anzi l'arte suprema, che nel linguaggio degli iniziati fu chiamata anche la reale: con ciò si intendeva l'arte di vita, ossia l'arte di fare della propria anima (come dell'umanità) la dimora dell'eterno e per tal modo condurla alla perfezione*» (pag. 38).

A questa definizione, parentesi esclusa, sottoscriviamo completamente. Ma ci è impossibile concordare con l'autore circa il metodo che egli propugna per raggiungere questa perfezione dell'anima, e che sarebbe secondo lui quello massonico. «*Scopo della vita, dice altrove (pag. 138) il Keller, era secondo questa dottrina, l'aspirazione verso un perfezionamento morale e (questo era il punto più importante del pensiero) il singolo individuo poteva perfezionarsi solo con la perfezione dei suoi fratelli*». E cita (pag. 139) lo Schiller che ha detto: «*l'affratellamento degli spiriti è la via più sicura della sapienza*».

Ora, dato pure che la vita abbia uno scopo, e dato ma non concesso che il vero saggio resti sempre uomo coi suoi difetti e le sue debolezze, ci si domanda che genere di perfezione sarà mai quella ottenuta mediante l'affratellamento con tutta questa gente imperfetta. E se la perfezione è subordinata all'affratellamento, e si deve aspettare per affratellarsi che il popolo si sia educato ed abbia raggiunto o quasi la perfezione; allora: campa cavallo che l'erba cresce!

Secondo quanto ci consta, la perfezione (*teleté*) si raggiunge attuando nel singolo individuo la trasmutazione iniziatica ed amalgamandolo con il G.·. A.·. D.·. U.·.. Ogni singola pietra viene sgrossata, squadrata, levigata, tramutata nella pietra cubica della perfezione, e va a far parte integrante del Tempio della Sapienza, per conto suo, indipendentemente dallo stadio raggiunto dalle altre pietre che subiscono il medesimo trattamento e dal fatto che vi sono delle pietre che non sono atte alla Grande Opera.

Secondo il Cristianesimo la redenzione del singolo si attua mediante la sua comunione con Dio Padre; e non pare che il concetto dell'eguaglianza di tutti gli uomini e della loro fratellanza e similitudine basti ad escludere il fatto che i giusti ed i reprobri avranno, a suo tempo, destino diverso. Poiché *multi vocati sunt, pauci electi*. Per dare un valore alla frase dello Schiller bisogna dunque intendere per affratellamento degli spiriti non un generico affratellamento ma l'assimilazione di uno spirito umano con quello di uno spirito fraterno e superiore, se-

condo il concetto cabalistico dell'embrionato o un concetto consimile.

Una buona metà del libro è dedicata ad uno studio comparativo dei mezzi seguiti rispettivamente dalla Chiesa Cattolica, dal libero cristianesimo e dall'umanesimo per raggiungere questo fine. Ma il Keller fa appello soltanto all'erudizione storico-filosofico-teologica, ed il difetto di esperienza iniziatica personale e la sua scarsa competenza in fatto di esoterismo lo portano ad una deplorabile incomprensione.

Così dopo aver detto che la religione di stato israelitica sintetizzava il suo ideale del futuro nel Regno di Dio, dice che anche Cristo poneva il Regno di Dio come idea basilica del suo messaggio. Egli confonde così due cose ben diverse: il regno dei cieli, *la basileía tôn ouranôn* di Gesù, che non era di questo mondo, con il Regno di Dio degli ebrei; ossia confonde una questione di coscienza, metafisica, teurgica, extra-temporale, con l'ideale di un assetto sociale futuro dell'umanità.

Secondo la Chiesa cattolica a questo regno dei cieli si giunge mediante la grazia di Dio ed i mezzi di grazia della Chiesa. La potestà di redimere e di salvare è prerogativa della Chiesa; essa, ed essa soltanto, possiede le chiavi per aprire e chiudere le porte del regno dei cieli. I protestanti non hanno tanta presunzione. *«Lo scopo supremo ed ultimo pel rappresentante della dottrina protestante giusta è nella diffusione e nell'adempimento della Fede, nell'individuo, come nel mondo, perché è la fede che procura la beatitudine dell'uomo e dell'umanità nella vita futura (pag. 90)»*. La massoneria invece attua la trasmutazione della pietra greggia in pietra cubica, ossia la Grande Opera, e cerca di erigere un tempio alla sapienza sopra la superficie della terra, invece che sotto terra o *extra terram*.

Ci sia consentito di esporre liberamente il nostro pensiero al riguardo. Senza feticismi e senza rancori. Il postulato della reverenza obbligatoria per questo o per quel profeta non lo possiamo accettare, anzi non lo dobbiamo accettare, perché è necessario vedere se, nella ricetta di alchimia spirituale per la conversione del metallo in oro, l'ingrediente della reverenza sia indispensabile, sufficiente, superfluo, indicato, inutile o dannoso. Noi impostiamo il problema da un punto di vista freddamente scientifico; ed, in questo problema di trasmutazione spirituale, fabbricarsi un *totem*, un *tabù* od un *Deus ex machina* con questo o quel personaggio storico, è altrettanto fuori di luogo come in un qualsiasi altro problema scientifico, di chimi-

ca, di fisica o di matematica. Anche noi, come Laplace, non ricorriamo ad ipotesi non necessarie. Ciò premesso, diciamo francamente che ci sembra che cattolici, protestanti e massoni si occupino di uno stesso problema, e che non vi sia quindi nessuna incompatibilità finale. E le discordie e gli odii reciproci derivano solo dalla incomprendimento, dalla incompetenza, dalla profanità degli uni e degli altri.

Quando Gesù parla con quella sua parola semplice e calda del regno dei cieli, dà l'impressione di chi parla per esperienza ed i suoi uditori per certo avevano questa impressione perché notavano che egli, a differenza degli altri rabbì, parlava di autorità. Quando del regno dei cieli discorrono i suoi fedeli credenti danno invece l'impressione di un ruminante dispeptico, che mastica e rimastica inutilmente un cibo che non è fatto per i suoi denti e per il suo stomaco. I sacerdoti dovrebbero avere la capacità di insegnare le cose sante per essere degni del loro nome; e per insegnarle bisogna averle apprese, e per apprendere non c'è che un mezzo: l'esperienza, l'esperienza diretta, personale; perché in questo campo *sola fides non sufficit*, e come dice il Sendivoglio e come dicevano i rosacroce, l'esperienza e la natura sono le sole maestre possibili. La *potestà* di *sciogliere* e di *legare* esprime con linguaggio ermetico-alchimico la capacità di attuare le due fasi dell'operazione fondamentale della Grande Opera sintetizzate dal comandamento e nel segno dell'esoterismo: *Solve et coagula*; e senza la preliminare esperienza interiore tale potestà non può realmente essere posseduta ed esercitata.

Ora noi, lungi dall'irrigidirci in un antagonismo irreducibile contro la Chiesa cattolica o qualsiasi altra, siamo invece dolenti di dover constatare come la Chiesa non possieda o non possieda più quella sapienza spirituale che, si dice, Gesù lasciasse in eredità a Pietro o a Giovanni; e ci sembra che invece di inscenare le processioni del braccio taumaturgico di San Francesco Saverio S. J., od i miracoli e le apparizioni dello spirito di Papa Pio X, le guarigioni di Lourdes e le stimmate dei fraticelli, tutta roba che non fa né ficca, sarebbe meglio cercare di togliere l'annosa ruggine alla *clavis ligandi ac solvendi*. Gli iniziati ai misteri massonici non pretendono ad alcun monopolio, ma non possono sottomettersi a gerarchie nominali, non esperte delle cose sacre. E deplorano tanto maggiormente questa decadenza o inadeguatezza della Chiesa in quanto ne conoscono il grande valore sociale, ed in quanto ne sentono incom-

bere sulle sole loro spalle il grave compito di mantenere accesa la fiaccola della sapienza esoterica occidentale ancor fiammeggiante nel pentalfa pitagorico, e di far sì che il mondo romanamente civile non debba trovarsi ben presto in una condizione di inferiorità di fronte alle civiltà islamica, indiana e cinese, che perpetuano un sacerdozio talora non inconscio della sapienza esoterica, e non ridotto sempre a fare da freno sociale e da balsamo morale. La potenza del clero infatti non può sostituire la sapienza del sacerdozio. Anche in passato i nostri fratelli hanno ripetutamente tentato di conciliare la rosa colla croce; ma alle loro offerte generose si è risposto colla inquisizione, colla irrisione, colla persecuzione, sì da suscitare contro chi tiene in terra *il loco mio, il loco mio che vaca* la deprecata idra della rivoluzione e l'azione corrosiva della scienza col loro seguito di guai che è inutile enumerare. Dovremo dunque procedere ancora per questa strada, dovremo proseguire la costruzione del tempio di Salomone senza fare nessun assegnamento sopra coloro che per forza ci vogliono avversari?

Nel capitolo IV e V del suo libro il Keller esamina la Vita Pubblica e la Cultura odierna dal punto di vista della Massoneria. Sono due capitoli assai buoni ed interessanti.

L'accusa rivolta alla Massoneria di essere una società segreta, è nettamente ribattuta dal Keller. «*Contestiamo assolutamente che la Massoneria abbia carattere di società segreta*» dice egli a pag. 160; ed osserva che questo fatto è riconosciuto in tutti gli Stati, perché mentre i codici di tutti i paesi condannano le società segrete lasciano in pace la Massoneria.

Ne prendano nota tutti coloro che han gridato allo scandalo, ed han gridato forte come se il Campidoglio corresse pericolo di cadere nelle mani dei Galli, perché nel nostro articolo nel numero di aprile-maggio della Rassegna Massonica, abbiamo riportato la consimile affermazione del Fr. James Hughan, autorevole scrittore massonico inglese, pur senza pronunciarsi in merito alla questione. Ed invece di leticare sulle parole, si ricordi che anche senza essere una società segreta, la Massoneria è una grande famiglia composta da tutti i fratelli, ed è naturale tenga verso il mondo profano quel contegno riservato e pudico per cui ogni famiglia sa bene per amor proprio, avvolgere nel segreto familiare le questioni di casa e sa astenersi dallo sciorinare i panni sporchi in piazza.

Un altro pregiudizio che esce malconcio attraverso l'opera del Keller è quello della democrazia. Ed egli ha ragione di ricor-

dare come la teoria di stato platonica, più o meno ripresa secondo lui dalle varie utopie sociali degli umanisti (e cita Moro, Bacone, ecc. ma si dimentica degli italiani come Campanella) costituisca una dichiarazione di guerra contro la democrazia. Ricordati i principi spirituali dell'Ordine, egli condanna dal punto di vista dell'ortodossia ritualistica e da quello della tradizione umanistica la deviazione in senso ateo materialista verificatasi in talune massonerie. Ed osserva come le due degenerazioni democratica e materialista dell'Ordine vadano bene insieme, perché *«il naturalismo costituisce il terreno spirituale per la democrazia, che come dominio delle masse, si poggia sulla livellazione meccanica (pag. 110)»*.

E come la massoneria non deve essere materialista, né democratica, né socialista, il Keller deve riconoscere che non può neppure seguire, come in antico, l'esclusivismo cristiano. Nel 18° secolo, narra il Keller, si manifestò una corrente la quale sosteneva che solo i cristiani potessero essere massoni, principio che la Gran Loggia di Inghilterra ha sempre rifiutato di riconoscere.

«Del Tempio della sapienza che la Gran Loggia voleva costruire, dovevano, secondo le massime professate già da Comenius, godere tutti gli uomini a qualunque razza o religione appartenessero. Come del resto sarebbe stato possibile che una gran loggia avesse messo il battesimo della Chiesa come condizione sine qua non per un vero Massone, considerando Pitagora, Platone e le accademie delle repubbliche greche come fondatori di ogni Massoneria? pag. 148)».

La Massoneria deve essere spiritualista, asettaria, tollerante, senza preferenze per alcuna religione o teoria filosofica. E se pure permangono tra noi le tracce del primitivo carattere cristiano della antica fraternità muratoria, ci sembra che il Keller esageri nel ritenersi da questo autorizzato a dire che tra noi *«questi libri (il Vangelo di Giovanni) occupano quel posto che ha nella chiesa di stato cristiana il vecchio testamento e la legge mosaica pag. 61)»*.

Se scopo della Massoneria è la venerazione dell'invisibile, e se l'arte reale è quella che abbiamo sopra detto, è evidente che si tratta di problemi di ordine interiore, metafisici, al di fuori ed al disopra di ogni particolare espressione storica dei bisogni religiosi, cerebrali e sentimentali dell'umanità. Dare nella propria visione così grande spazio al cristianesimo è commettere un errore di prospettiva, determinato dalla vicinanza nello

spazio e nel tempo, e basta mettersi idealmente nei panni dei nostri fratelli buddisti, maomettani o taoisti, per rendersene conto. E bisogna ricordare che la sola condizione richiesta dalle costituzioni per essere iniziati è quella di essere uomini liberi, di quella libertà spirituale.

ch'è sì cara

come sa chi per lei vita rifiuta;

e bisogna perciò fare sparire tutte le pieghe cerebrali e distruggere ogni residuo vincolo sentimentale, perché nella coscienza universale dell'iniziato non possono albergare le differenziazioni dovute al periodo storico, alla razza, alla religione. In questo senso va inteso il cosmopolitismo degli iniziati, del Sethon e del Sendivogio che si facevano chiamare «il Cosmopolita»; ed in questo senso Cagliostro asseriva: «*Je ne suis d'aucune époque ni d'aucun lieu*».

Ma il cosmopolitismo della scienza massonica, come il cosmopolitismo della fisica e della chimica non porta per conseguenza, come certa gente sostiene, in mala fede, che i massoni rinneghino il patriottismo. A questa stolidità accusa rispondono i fatti, ed il Keller ha perfettamente ragione quando dimostra come il valore assunto storicamente dalle parole e dal concetto di patria e nazione sia in grandissima parte dovuto all'azione svolta dall'umanesimo, dalle eresie, dalle sette protestanti, e dalla Massoneria, che nelle loro lotte contro Roma trovarono un ausilio nell'uso e nella valorizzazione delle lingue popolari er sottrarre i popoli all'influenza della Chiesa di Roma che si esplicava per mezzo della lingua latina.

Il principio di nazionalità non solo non è mai stato combattuto, ma è stato di fatto talmente esaltato nel seno delle singole massonerie che la Massoneria è assunta ad uno dei più potenti fattori patriottici in Italia, in Germania, in Francia, ecc., e se mai rimprovero può farsi ai fratelli della Massoneria regolare italiana è piuttosto di essere dominati da un tale ardore nazionalista da concentrare in esso sin troppo la loro attenzione ed attività. L'opera del Keller adunque è altamente raccomandabile a tutti i fratelli. Per la varietà e l'importanza dei problemi che solleva e spesso risolve, per le connessioni che pone in evidenza tra la Massoneria ed i movimenti filosofici e religiosi del passato; per la semplicità dell'esposizione, per la buona fede con cui è scritta, per l'amore e la estimazione per la Massoneria che la pervade, offre al lettore molto da apprendere, molto su cui riflettere e studiare.

La morale ed il lavoro massonico *

L'articolo 1 degli «Statuti Generali della Franca Massoneria in Italia. Seconda edizione. Dalla stamperia del G.O. d'Italia, 5812 (1812)» dice: «*L'Istituzione della Reale Franca Massoneria è uno dei più antichi monumenti dell'umana sapienza, e appartiene alla classe degli Ordini Cavallereschi. Essa ha per fine il perfezionamento degli uomini col mezzo dei Membri che la compongono*».

E gli Statuti del 1820, da questi derivati (Statuti Generali della Massoneria Scozzese. Edizione la più accurata e completa di quante sin oggi ne apparvero in Cosmopoli. All'Or. di Napoli 1820), dicono la stessa cosa. Infatti l'art. 1 dice: «*L'Ordine dei Liberi Muratori appartiene alla classe degli Ordini Cavallereschi e ha per fine il perfezionamento degli uomini*». E l'art. 14: «*Se il fine della Istituzione è il perfezionamento dell'uomo è indispensabile che il Libero Muratore pratichi la vera morale che suppone la cognizione e l'esercizio dei doveri e diritti dell'uomo...*». E l'art. 15: «*Estendendosi lo scopo dell'Istituzione al perfezionamento di tutta la specie umana, il Libero Muratore impiega tutti i mezzi di fortuna e d'ingegno per giungervi*».

Questi Statuti del 1820 sono stati tradotti in spagnolo dal F. Tadeo C. Carvallo di Caracas, perché giudicati (insieme a quelli di Milano del 1806 e 1812) i meno incompleti e più autentici, e stampati dal Cassard nella sua autorevole opera (CAS-SARD ANDRES - *Manual de la Mazoneria ó sea el Tejador de los Ritos Antiguo escoces, frances y de Adoption* - Nueva York 1871, 6ª ediz.; pagg. 119 e 122-181).

Ristampati nel 1863 per cura di Domenico Angherà, Venerabile della Madre Loggia La Sebezia all'Or. di Napoli, sono stati poi ripetutamente stampati con delle modificazioni in Italia. Nell'edizione del 1923 (Statuti Generali dell'Ordine dei Liberi Muratori del Rito Scozzese Ant. ed Acc. per l'Italia, Dipendenze e Colonie) il primo articolo così dice: «*L'Ordine dei Liberi Muratori del Rito Scozzese Antico ed Accettato appartiene alla classe degli Ordini Cavallereschi. Esso si propone il*

* *Era Nuova*, 1925.

perfezionamento degli uomini ed il bene della patria e dell'umanità».

L'articolo 425 dei nostri Statuti Generali dice: *«unico scopo dei Liberi Muratori è il perfezionamento dell'uomo»*, e per questo è necessario come prescrive l'art. 343 che l'iniziando possenga *«attività ed ingegno per penetrare, svolgere e conoscere da sè medesimo le alte scienze che l'arcano istituto massonico offre all'esame dei suoi seguaci»*.

In una nota a pag. 16 del numero di ottobre-dicembre della *Rassegna Massonica* dicevamo a questo proposito:

«Ma questo perfezionamento non va inteso in senso morale, come si crede generalmente, specialmente nei paesi anglosassoni, ma in senso iniziatico, scientifico, ermetico.

Le alte scienze, che noi consideriamo, hanno a che fare con la morale quanto l'algebra o l'astronomia.

Chi non vuole o non può comprendere questo è destinato a divenire ed a restare un uomo buono, tre volte buono, ma non un iniziato».

Poiché il nostro pensiero, forse per colpa nostra, è stato da qualche fratello inglese frainteso, torniamo di proposito sull'importante argomento per meglio chiarirlo.

E ricordiamo anzitutto che sin dalle Costituzioni dell'Anderson, da tutte le Massonerie regolari seguite, è detto che per *entrare* a far parte della Massoneria bisogna essere un uomo libero e di buoni costumi, ossia un uomo morale nel senso etimologico della parola (*Mos* in latino, come *Ethos* in greco, non è altro che il costume). Questo dimostra che il profano prescelto, essendo già morale, non ha bisogno di divenirlo in Massoneria e che perciò il perfezionamento da raggiungere lavorando alla pietra grezza per trasformarla in pietra cubica si riferisce ad un campo diverso, superiore, e non a quello morale. È perciò un errore il credere che tutta l'arte reale consista nel perfezionare la morale profana, ossia nel diventare un profano perfezionato.

Inoltre osserviamo che la morale, appunto perché sostanzialmente non è altro che un complesso di regole di condotta sociale e non fa che contemplare i rapporti degli uomini fra di loro, è evidentemente *estranea* alla operazione che il massone deve, secondo gli statuti, compiere da se medesimo, *da solo*, per penetrare, svolgere e conoscere le alte scienze che l'arcano istituto massonico offre all'esame dei suoi seguaci.

Naturalmente estranea non significa antitetica. Come per

apprendere la chimica non occorre essere né buono, né cattivo, né morale, né immorale; così accade per l'arte della costruzione. Sarebbe infatti un ingenuo chi credesse di imparare la chimica alla scuola, semplicemente portandosi bene e non molestando i compagni; tale credenza lo porterebbe a restare, per quanto riguarda la conoscenza della chimica, un ignorante. La stessa considerazione vale, evidentemente, per ogni scienza ed in particolare per la scienza suprema, per la sapienza metafisica, la quale dovendo attingere l'universalità deve necessariamente sottrarsi alle limitazioni di tutte le contingenze. È proprio del misticismo il cercare di raggiungere la «grazia illuminante» per mezzo della fede, del sentimento, della devozione e della morale. La scienza, quella iniziatica come tutte le altre, non si basa, invece, che sull'esperienza. San Tommaso, come Dante, partono dalla ragione per arrivare alla fede, e non viceversa (la quale fede non è affatto una credenza filosofica o religiosa, ma «sustanzia di cose sperate»). Perciò sono vittima di una grave illusione coloro i quali credono che per ottenere il *perfezionamento iniziatico basti* o sia *necessario* basarsi sopra i buoni sentimenti e la buona condotta.

Quando poi si volesse sostenere che la morale è anche essa una scienza, si andrebbe incontro a seri guai, perché carattere fondamentale della scienza è l'essere vera e l'essere la stessa in tutti i tempi ed in tutti i paesi. I teoremi di matematica, le leggi di fisica e le reazioni chimiche che sono vere oggi, lo erano ieri e lo saranno domani; lo sono a Roma, come a Pechino, ed a Washington. Per la morale è giusto l'opposto, essa varia da luogo a luogo, da tempo a tempo; è un'osservazione che ogni viaggiatore, da Erodoto a Marco Polo, ha fatto. Le manca dunque quel carattere di verità universale, che è il fondamento di ogni scienza e di quella *reale* in specie; ed anche per questa ragione non è la morale pagana, o la cristiana, o la buddista, l'antica o la moderna, che può bastare od essere indispensabile per raggiungere quel perfezionamento dell'uomo di cui parlano gli Statuti e le antiche tradizioni muratorie. Storicamente, poi, questo perfezionamento è il medesimo che era oggetto, e che era raggiunto, nei misteri iniziatici eleusini, in cui, come è noto, la catarsi o purificazione non aveva alcun carattere morale, ma semplicemente tecnico, rituale. Insomma come nei trattati di Calcolo Integrale non si trova mai menzionato né il Vangelo, né il Corano, e nessuno se ne meraviglia o se ne duole; così nella «grande opera della edificazione spirituale» non entra e non

può entrare nessun concetto o credenza filosofica o religiosa. Essa si compie mediante le *virtù* (intese nel senso originario della parola) dell'anima umana e del Grande Architetto dell'Universo.

Con questo, lo ripetiamo a scanso di equivoci e di allarmi, non si predica l'immoralità, ma si mette moralità ed immoralità al loro vero livello, eminentemente sociale, che non arriva né alla scienza né alla metafisica.

Quanto alla esistenza di una morale *universalmente* vera, essa non può essere basata che sopra i caratteri universali della vita e dell'uomo, e quindi per costituirla e per conoscerla occorre avere raggiunto la piena ed assoluta conoscenza della vita e della natura umana. Essa è dunque un *frutto* del perfezionamento dell'uomo, e non il punto di partenza; ed essa si identifica allora, non con le credenze e le usanze contingenti e transitorie degli uomini, ma con la natura della vita, ossia con la natura del Grande Architetto dell'Universo, e con la conoscenza delle alte scienze che l'arcano Istituto massonico offre ai suoi seguaci. Ed il nome stesso di «Morale» non le si addice più, etimologicamente parlando.

Questa nostra attitudine è perfettamente ortodossa e tradizionale. Secondo Gesù, per entrare nel regno dei cieli è necessario nascere di nuovo e tornare come un piccolo bambino, il quale nella sua innocenza ignora che cosa sia il bene ed il male, e non ha ancora appreso a seguire la morale dell'ambiente in cui nasce; e per *rapire* il «Regno dei cieli» ci vuole la violenza, e non la moralità, dice Gesù. In simil modo, secondo i misteri pre-cristiani e post-cristiani, e secondo quelli massonici in particolare, il profano muore alla vita profana, rinasce di nuovo, impara a camminare *indifferentemente sul bianco e sul nero* del pavimento di Loggia, ed impara a conoscere la stella fiammeggiante grazie al libero ed intelligente uso dei suoi cinque sensi, come insegna il catechismo del secondo grado.

Anche la resurrezione iniziatica del terzo grado non ha nulla di moralistico. Essa mostra solo che all'esperienza ed all'insegnamento dei cinque sensi ordinari del compagno, occorre *aggiungere* qualche cosa di trascendente per divenire maestro, e precisamente quegli stessi mezzi di cui dispone chi ha lasciato o superato la vita umana e la vita individuale. Simile concezione, che si basa sopra la indistruttibilità dello spirito, è perfettamente ortodossa massonicamente parlando, ed è la stessa che conobbe e seguì il Fr.°. Albert Pike. È evidente che la

transumanazione non può essere ottenuta seguitando a restare quanto più è possibile umani, come è evidente che non è aumentando il numero e perfezionando la robustezza delle sue zampe che il verme dantesco può trasformarsi nell’“angelica farfalla, che vola alla giustizia senza schermi”.

Sull'origine del simbolismo muratorio *

Nelle brevi notizie di indole storica (1) sopra le «Costituzioni dell'Anderson» abbiamo veduto come anche prima del 1723 si facesse distinzione nelle corporazioni muratorie tra massoneria operativa e massoneria speculativa. E, se può darsi che il manoscritto del Cooke, che risale al principio del 15° secolo, colla espressione *speculativa*, intenda significare semplicemente la scienza pratica del muratore, è per altro indubbio che, quando cominciarono ad appartenere alle Loggie massoniche numerosi *accettati* liberi muratori, l'espressione di massoneria speculativa servì a designare l'arte o la scienza della edificazione morale e spirituale, e gli strumenti e le operazioni del lavoro muratorio acquistarono od accentuarono il valore di simbolo degli strumenti e delle operazioni di edificazione interiore.

Il manoscritto rinvenuto dal Locke (1696) nella Biblioteca Bodleyana e pubblicato solo nel 1748, e che è attribuito alla mano di Enrico VI di Inghilterra, definisce la Massoneria come «la conoscenza della natura e la comprensione delle forze che sono in essa»; ed enuncia espressamente l'esistenza di un legame tra la Massoneria e la Scuola Italica, perché afferma che Pitagora imparò la Massoneria dall'Egitto e dalla Siria, e da questi paesi i Fenicii, gli uomini rossi fiammanti, la portarono in Occidente (2). I più antichi manoscritti massonici offrono un curioso miscuglio di elementi biblici e di elementi pitagorici. Accanto a Tubal-cain, ad Hiram, alla torre di Babele ed al Tempio di Salomone si trova in essi menzione di Pitagora, e di Euclide; il manoscritto Cooke dice che la Massoneria è la parte principale della Geometria e che fu Euclide, un sottilissimo e savio inventore, che regolò questa arte e le dette il nome di Massoneria. Ne segue tra le altre che la lettera G entro la stella fiammeggiante indica la geometria e non *God*, come sostengono certi scrittori e poiché la stella a cinque punte (il pentalfa pi-

* *Rassegna Massonica*, Giugno-Luglio 1923.

(1) Cfr. *Rassegna Massonica*. - Gennaio-Febbraio-Marzo 1923.

(2) Cfr. Hutchinson - *Spirit of Masonry*; Preston - *Illustrations of Masonry*; De Castro - *Mondo Segreto* IV, 91.

tagorico, il pentagramma cabalistico) rappresenta l'uomo, è dunque per virtù della conoscenza della Geometria (o Massoneria) che l'uomo diviene illuminato; perciò la stella fiammeggiante, come dice un antico rituale, è il simbolo del Massone risplendente di luce in mezzo alle tenebre.

Il manoscritto della Bodleyana, concordando coi più antichi manoscritti massonici, stabilisce dunque il legame tra la Massoneria e la Geometria pitagorica, la cui conoscenza era indispensabile per entrare nella Scuola Italica. E sebbene l'autenticità di questo manoscritto non sia sicurissima, pure è molto probabile, ed in ogni caso il documento merita considerazione perché l'Anderson, che non lo conobbe, fa peraltro nel suo «Libro delle Costituzioni» espressa menzione dei rapporti interceduti tra Enrico VI e la Massoneria (3); e quindi doveva esservene ricordo anche in qualcheduno degli antichi documenti massonici di cui egli si servì per la compilazione del suo Libro. E delle reminiscenze pitagoriche nelle «*Old Charges*» è traccia anche nel più antico rituale stampato (1724) il quale (4) attribuisce un pregio speciale ai numeri dispari, conforme alla tradizione pitagorica (5).

Il simbolismo massonico, oltre ad elementi pitagorici e biblici, è però ricco di elementi e derivazioni varie e complesse, cristiane, cabalistiche, ermetiche, eleusine, alchemiche ecc. Noi vogliamo qui limitarci al simbolismo che adopera gli strumenti, i materiali e gli atti della edificazione materiale come simboli di quella spirituale.

Il Laurie scrive (6): «oggi i Misteri di Pitagora sono chiamati i Misteri della Massoneria, perché molti dei loro simboli sono derivati dall'arte del costruire, e perché *si crede* che siano stati inventati da una associazione di architetti che erano ansiosi di preservare tra loro la conoscenza che avevano acquistata». Ed a provare che i Pitagorici per somministrare istruzione a coloro che erano iniziati nella loro Fraternità usavano dei simboli tratti dall'arte del costruire il Laurie adduce quanto scrive Proclo nel suo commento ad Euclide. Veramente il passo citato del Laurie non parla affatto di simboli di carattere muratorio, e l'unico passo di Proclo che potrebbe autorizzare l'affermazio-

(3) Cfr. W. Alexander Laurie - The History of Free - Masonry and the Grand Lodge of Scotland, pag. 49.

(4) Cfr. The Grand Mystery of Free - Masons discovered wherein are the several Questions put to them at their Meetings and Installations - London 1724.

(5) Cfr. Verg. Bucolicon, Ecl. VIII, 75 - Numero deus impare gaudet.

(6) Cfr. W. A. Laurie - op. c. 23.

ne del Laurie ci sembra il seguente: «Anche Platone insegna molte e mirabili sentenze sugli Dei per mezzo delle forme matematiche, e la filosofia pitagorica usando di questi veli copre la sacra disciplina delle sentenze divine» (7).

Come si vede si tratta di un assai generico riferimento ad un uso di forme geometriche come simboli filosofici. Ed infatti una lontana relazione può stabilirsi tra la pietra cubica massonica ed il cubo e la piramide che per Platone se non per i pitagorici (8) erano rispettivamente il simbolo della terra e del fuoco. I greci davano, come noi, il nome di piramide ad ogni poliedro ottenuto proiettando da un vertice un poligono piano, ma la piramide per eccellenza era quella a base quadrata come le piramidi di Egitto. I geometri greci la chiamavano così, dice Ammiano (22, 15, 29) perché a guisa del fuoco (*toû puròs*) si estenuava nel vertice. Ma il Revillout (9) ha mostrato che la parola greca *pyramis* (pl. *pyramides*), usata per la prima volta da Erodoto, è una lieve corruzione dell'egiziano *pirem-us* che designa l'altezza della piramide. I platonici ed i neo-pitagorici vi riconobbero la figura schematica del fuoco; l'etimologia classica, indubbiamente errata, ve li indusse forse in parte e forse anche una qualche nozione di alcune denominazioni date in Egitto alla piramide di Cheope ed altre. La piramide simboleggiò il fuoco ed il cubo la terra (10); e nella pietra cubica massonica abbiamo la riunione dei due simboli in un solo. Il fuoco (lo zolfo alchemico), l'elemento spirituale è riunito all'elemento terrestre purificato, alla terra, alla pietra levigata, alchemicamente al sale. Un altro rapporto tra la Massoneria e gli antichi è offerto dalla esplicita ed insistente menzione che gli antichi documenti massonici fanno delle sette scienze liberali; ossia delle scienze del trivio e del quadrivio. Quelle del trivio (grammatica, retorica, dialettica) studiavano il linguaggio, quelle del quadrivio (l'aritmetica, la geometria, l'astronomia, la musica) studiavano il numero. Come è noto non si poteva entrare nella scuola italica senza avere attitudine o conoscenza della geometria; ed il manoscritto Cooke afferma che la geometria è la pri-

(7) Cfr. Procli Diadochi in primum Euclidis Elementorum librum Commentarii - Lipsia 1870 - Prologo I, pag. 22.

(8) Theonis Smirnaei - Philos. Platonici - Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium - Rec. E. Hillel - Lipsia 1878, pag. 97.

Esiste una traduzione in francese con commento del Dupuis - 1892.

(9) Revillout E. - Revue Egypt. 2° année pagine 305-309 - Cfr. Encyclopedia Britannica XI edizione, Vol. XXII, pag. 683.

(10) Platone - Timeo - trad. Aciri; 1915 pag. 145.

ma causa di tutte le scienze, cioè delle altre sei. Sopra i rapporti tra Pitagora e la Massoneria molto si è scritto ed i famosi statuti massonici italiani del 1820 fanno risalire la Massoneria al sodalizio pitagorico. Esiste anche un'opera del tedesco Carlo Oppel (11) che ha per titolo «Pitagora e la Massoneria» ma di essa non abbiamo potuto prendere visione; pure crediamo che anche l'Oppel non abbia riscontrato un raffronto specifico tra il simbolismo muratorio ed un analogo simbolismo pitagorico.

Prima del 1717 vi erano in Massoneria soltanto i due gradi di apprendista e compagno. Questi era il vero massone; simboli del compagno sono il pentalfa pitagorico (stella fiammeggiante), la lettera G iniziale di geometria, la scienza base delle sette scienze di cui i rituali prescrivono lo studio al compagno, come ne aveva il dovere il discepolo della scuola italiana.

A questo si riducono i rapporti, nell'uso del simbolismo muratorio, tra la Massoneria e la scuola pitagorica. Ma non per la natura del simbolismo, sibbene per quella della conoscenza, l'iniziazione massonica si riattacca a quella della antica scuola italiana.

Il simbolismo muratorio lo troviamo invece nettamente adoperato nel Vecchio e nel Nuovo Testamento. Naturalmente, data la formazione semantica del linguaggio, per cui ogni lingua, indipendentemente dal proposito determinato di individui e di scuole, fa uso della metafora e della stessa metafora, non è il caso di esagerare l'importanza di questo fatto, e di scorgervi per esempio la prova che la Massoneria [nel senso ristretto della parola] esisteva al tempo di Isaia, o che Gesù apparteneva all'Ordine. Espressioni come pietra di fondazione, pietra angolare, le fondamenta, la chiave di volta, le colonne ecc. si prestano così facilmente ad essere usate allegoricamente ad esprimere la edificazione morale e spirituale, che non basta l'uso semplice e sporadico di tali espressioni a provare l'esistenza di un vero e proprio simbolismo muratorio. Così sarebbe eccessivo il pretendere ciò a proposito del filosofo e mago neoplatonico, Massimo di Tiro, il maestro dell'imperatore Giuliano, il quale chiama (12) *arte reale* e pastorale quella che ha per oggetto la condotta del genere umano; oppure a proposito del Tasso di cui ricordiamo il verso (salvo errore nell'Aminta): «Usi ogni arte regal chi vuole il regno».

(11) Oppel Karl - Pythagoras und die Freimauerei - Frankfurt 1861.

(12) Maxime de Tyr - Discours philosophiques; trad. par Formey - Leida 1764 - Disc. XI, pag. 173.

E così pure sarebbe eccessivo ritenere che si faccia uso di simbolismo muratorio vero e proprio in quei passi del Vecchio e del Nuovo Testamento dove si parla di edificazione spirituale, e si fa uso delle espressioni: tempio, pietra angolare e consimili. San Paolo nella seconda epistola ai Corinti (6, 16) paragona i Corinti al tempio (*naos*, tempio, nave) dell'Iddio vivente. La frase di Matteo (16, 18) che dice: Tu sei Pietro e sopra questa pietra io edificherò la mia chiesa; ed il passo di Matteo 7, 24 non hanno in proposito maggiore importanza. Un uso più vicino al simbolismo muratorio si ritrova invece nel passo della prima epistola di San Pietro (2, 8) che dice: «la pietra che gli edificatori (*oicodomuntes*) hanno riprovata è divenuta il capo dell'angolo, e pietra di incappo e sasso di intoppo»; ed il passo di Isaia (28, 16) sopra la pietra angolare (*acrogoniaion*) citato da San Pietro (I, 2, 6) e da San Paolo (agli Efesi 2, 19, 22) che fa uso ampio ed esplicito del simbolismo della pietra angolare e del tempio del Signore. La ragione della denominazione pietra angolare riferita a Gesù ce la dice Origene (De Christo 2, 39): «Lapis angularis, è chiamato, vel quia duos parietes e diverso, id est, de circumcissione et praeputio venientes in unam fabricam Ecclesiae jungit; vel quod pacem in se angelis et hominibus fecit». Non traduciamo in omaggio alla religione della foglia di fico oggi dominante.

Solo quando tale simbolismo si precisa, si accentua ed acquista un carattere sistematico e l'aspetto di gergo professionale, è il caso di parlare di un vero e proprio simbolismo muratorio. E questo è il caso del simbolismo massonico quando usa i termini: pietra grezza, pietra polita, pietra cubica, tagliatura e squadratura della pietra per la edificazione del tempio di Salomone ecc. Così pure quando l'arte muraria non si limita ad edificare in base alle sole considerazioni di stabilità e di estetica, ma per mezzo delle configurazioni e dei rapporti delle varie parti dell'edificio pensa ad esprimere concetti e sentimenti filosofici e religiosi, allora essa si eleva ad arte muratoria, ed assume alla dignità dell'esoterismo.

Simile carattere deve avere avuto od acquistato in tempi abbastanza remoti presso le corporazioni muratorie tutta la leggenda della costruzione del tempio di Salomone di Gerusalemme. Di fatti già nella Bibbia ed in generale nell'ebraismo Salomone è rinomato per la sua straordinaria sapienza; egli fu il re savio per eccellenza e la sua sapienza è detto avere sorpas-

sato anche quella degli Egizii (13). Essa diviene poi proverbiale nella letteratura cristiana, specialmente in quella apocrifa, e nella letteratura araba, e diventa addirittura leggendaria nel medio evo. Tra gli apocrifi della Bibbia un libro intitolato «La sapienza di Salomone», opera di Filone Ebreo o di qualche alessandrino, identifica questa sapienza con Dio e con il Logos e dice che pervade tutte le cose e non è soggetta ad interruzioni nella costanza della sua influenza; in un passo famoso (Cap. VII) dice che essa attraversa tutte le cose a cagione della sua purezza, e che in tutti i tempi entrando nelle sante anime le fa amiche di Dio e dei profeti (14). Ed alla sapienza di Salomone si attribuisce di buon'ora il carattere magico; p. e. secondo una assai interessante leggenda cabalistica Salomone ordinò ad un demonio di portare Hiram, re di Tiro, nei sette compartimenti dell'inferno, e questi al suo ritorno rivelò a Salomone tutto quello che vi aveva veduto. E questo carattere gli è attribuito nelle numerosissime opere arabe che si occupano di Salomone; p. e. nelle «Mille e una notte» egli è ricordato come dominatore dei demoni per mezzo del suo anello magico. La famosa «Clavicole di Salomone» così diffuse nel Medio Evo ed ancor oggi popolari nelle campagne ne fanno il prototipo del mago e del sapiente (15).

Rivestito di questo carattere si ritrova anche nella tradizione muratoria. Il tempio di Salomone è il tempio della saggezza; e non è perciò da stupire se ancor oggi si lavora alla sua edificazione. I più antichi documenti massonici si occupano diffusamente della costruzione del tempio di Salomone; e, dato questo suo carattere allegorico, furono bene ispirati quei fratelli che vi si riferirono nel comporre il rituale del terzo grado. Ma per trovare l'allegoria architettonica in senso spirituale, più o meno chiaro ed accentuato, è necessario dai tempi biblici e pitagorici venire a tempi assai più recenti.

Il Rossetti, il patriota italiano esule a Londra per motivi politici e religiosi, dedica un intero capitolo del 3° volume della sua opera principale a ricercare l'uso del simbolismo architettonico e muratorio da parte degli scrittori medioevali. Egli ri-

(13) I Re V, 10.

(14) Cfr. Il libro della Sapienza - Cap. VII, 22 f.

(15) Cfr. articolo Solomon nella «The Jewish Encyclopedia» - Vol. XI pag. 438 e seg.

corda (16) il «*De Compendiosa Architectura et Complemento Artis Lullii*», e gli scritti di Francesco Colonna, nato poco oltre il principio del quattrocento, il quale annotando il *Roman de la Rose* lo definisce un trattato di «amore e architettura», dove le due parole vanno intese nel senso convenzionale del linguaggio allegorico.

Ed il Rossetti rileva la curiosa identità tra l'espressione dantesca che chiama «cieco carcere» l'inferno e «miro ed angelico tempio» il paradiso (17), e la frase stereotipa del rituale massonico secondo la quale nelle loggie «on batit des temples à la vertu, et l'on creuse des cachots pour le vice».

Un uso molto più esplicito ed ampio di due elementi essenzialmente muratorii, insieme associati, come simboli della grande opera della palingenesi iniziatica è stato fatto dal Cardinale Niccolò di Cusa. Il Rossetti, che pure è andato a pescare i suoi documenti col lanternino, non ne fa alcuna menzione né ci consta che la cosa sia stata rilevata da altri. Per questa ragione e per l'importanza di questi passi, ne daremo l'esatta traduzione dal testo latino.

Il Cusano, tedesco di nascita, nato a Cues presso Treviri nel 1401 e morto nel 1464, fu uomo di immensa erudizione, e fu un ardente seguace della filosofia pitagorica. A lui si ispirò e si conformò in gran parte un altro grande pitagorico, frate Giordano Bruno da Nola. Tra le altre cose pare che il Cusano sia stato il primo tra i moderni a sostenere la teoria eliocentrica, riprendendola appunto da Filolao e dai Pitagorici. I due passi che seguono fanno parte ambedue delle «*Excitationum ex Sermonibus*» del Cusano (18); e vi si fa uso di un simbolismo simultaneamente cabalistico, pitagorico, platonico, cristiano e *muratorio*.

«Poiché il tempio, dice il Cusano, ivi (cioè a Gerusalemme) edificato da Salomone non fu altro, che il luogo per la visione degli dei, il quale il principe dei sacerdoti consultava, dove si tenevano in scritto i responsi dei profeti, dai quali i sacerdoti investigavano le cose occulte».

Ed ecco il secondo brano, che segue alla stessa pagina poco dopo: «L'anima zelante, che viene scelta in sposa per il figlio di

(16) Gabriele Rossetti - Il Mistero dell'Amor Platonico nel Medio Evo - Londra 1842 - Vol. II pag. 507; Vol. III, pag. 740, 741, 808. E cfr. Francesco Colonna - *Hypnerotomachia Polyphili* - Venetiis 1499.

(17) Dante, Inf. X, 58; Parad. XXVIII, 51; Rossetti - o.c., Vol. V pag. 1477; Manuel du Franc-Maçon, pag. 189 - Paris 1819.

(18) Rev. Pat. N. De Cusa Card. Opera - Basilea 1565, pag. 632.

Dio, il quale abita l'immortalità, ossia la celeste incorruttibilità, affinché sia gloriosa e degna, si conforma in questo mondo alle leggi ed ai costumi dello sposo e si adatta alla trasmigrazione, come vengono levigate le pietre (*sicut lapides poliuntur*) che devono essere trasportate all'edificio del tempio di Gerusalemme dove è la visione di Dio. Ed affinché tutte le pietre abbiano la debita misura, il *maestro* discende da Gerusalemme ai rudi monti del deserto, e le forma e poi le taglia per addurle e collocarle nel santo edificio: Così la sapienza di Dio discende dal cielo nella carne, e sceglie la sposa che lavi col suo sangue, affinché sia sposa, e conosca (di essere) grandemente diletta dallo sposo, che si dette in morte per essa. Ma la sposa zelante chiamata alle nozze dell'agnello, vale a dire del suo sposo immacolato, non può celebrare le nozze se non in Galilea, vale a dire in trasmigrazione. È necessario dunque che si dimentichi del padre, e che esca dalla sua terra e dalla sua famiglia paterna e segua il re che concupisce la sua bellezza: come in questo mondo le spose quanto più sono nobili, a tanto più distanti sposi vengono spesso trasferite». La traduzione, se non è bella, è però fedelissima e permette di pesare il valore ed il senso di tutte le espressioni usate in questo esuberante simbolismo.

Sono queste le mistiche nozze del re e della regina, del Sole e della Luna, da cui nasce la pietra filosofale o pietra cubica, che fa parte integrante del *edificio santo* di Gerusalemme. Il maestro scende da Gerusalemme nel deserto (l'aspro deserto, la diserta spiaggia dantesca), trae di tra i ruvidi massi (le pietre greggie) la pietra, la leviga, la purifica, le dà la debita conformazione, la rende atta alla trasmigrazione dal deserto al tempio dove si ha la visione di Dio, la stacca dalla sua terra e dal suo luogo natale e la colloca nel santo edificio. Così la sapienza discende dalle regioni celesti nella carne (*verbum caro factum est*), muore alla pura vita incorporea per immedesimarsi alla vita corporea di quella sposa che ha scelto, e che purifica col sangue che sparge per lei, il sangue dell'agnello immacolato, cioè vissuto sino ad allora nelle pure regioni spirituali. Così il re preso di amore per la bellezza di una anima nobile la trasporta tanto più lungi da terra quanto più essa è di nobile natura.

Queste nozze del Cusano sono conformi alla dottrina cabalistica per la quale: «*Anima plena superiori conjungitur*» (19), ed alla concezione dell'amore platonico secondo il quale

(19) Eliphas Levi - La Science des Esprits - Paris 1865 - Cap. IV - Les Dogmes Kabbalistiques, pag. 161.

vi sono quattro specie di furore divino, e la quarta che è di Venere e di Amore, è la meglio; la quale Venere Urania, dice Platone, non è lasciva manco per ombra (20). È un argomento questo su cui si sono dette e si dicono un sacco di sciocchezze da coloro che, per essere meno affini di gran lunga agli angeli che non ai porci, non sanno levare il naso dal trogolo in cui si godono rimestare il grifo. E perciò non ragioniamone, ma guardiamo e passiamo.

L'identificazione dell'uomo e più specialmente della carne colla terra, e quindi colla pietra, è antichissima. L'etimologia stessa della parola *homo*, *humanus* da *humus*, cui corrisponde in ebraico quella di Adam lo prova; ed il Cardinale di Cusa teneva certo presente il racconto biblico della creazione dell'uomo dal fango. Egli era, come appare anche dai passi riportati, assai eclettico nei simboli che adoperava, e inoltre doveva certo parlare non per semplice erudizione. Cardinali così illuminati fanno onore alla Chiesa cui sono appartenuti, ed è giusto riconoscerlo. Non sappiamo però quanti ne annoveri oggi il Sacro Collegio; e, salvo il debito rispetto, ci pare che da un bel po' di tempo, nella vigna del Signore, di queste piante si sia perduto sin anco il seme. In compenso, prospera la mala erba di Santo Ignazio.

* * *

Questo simbolismo muratorio adoperato dal Cusano, che era arcivescovo di Treviri, proprio nel periodo della grande attività delle corporazioni muratorie nella costruzione delle grandi cattedrali di Colonia, Strasburgo ecc. della regione renana, presenta allo storico della Massoneria più di un lato degno di riflessione. Le corporazioni muratorie erano allora in qualche modo dipendenti da questi alti prelati che le chiamavano al lavoro, e l'associazione dei due concetti di edificazione materiale e spirituale doveva attuarsi naturalmente per la collaborazione degli uni e degli altri.

Alcuni simboli, strettamente muratorii, furono pure usati dagli alchimisti. Un manoscritto alchemico della Biblioteca dell'Arsenal contiene questo racconto del *viaggio simbolico* di un adepto: «Con la protezione dell'Altissimo *tetrapentagrammaton*, di cui la sovrana bontà mi ha conservato sempre questo prezioso mezzo (milieu) *quod tenere beati*, nel

(20) Platone - Fedro - trad. Aciri - Milano 1915; Vol. III, pag. 294 ed il Convito, Vol. II, pag. 257.

mio pellegrinaggio laborioso tra il *cielo* ed il *globo pietroso* ho respirato e trovato il mio nutrimento tra i due poli artico ed antartico, nel sommo dei cieli e nella sfera di Saturno, nel conspetto molto benefico di Venere. Grazie alla favorevole introduzione di Mercurio, mi sono visto condotto nel gabinetto del Sole... dove ho riconosciuto che la vera e *maestra pietra angolare* e *cubica* è la base ed il vero centro della luce, che esce per se stessa dalle tenebre di questo sasso bianco, di questa unzione che insegna tutte le cose, di questa saggezza celeste che assiste continuamente il trono dell'Altissimo, da cui esce questo olio di gioia, questo balsamo di vita triangolare...» (21). Il Jacob, da cui riportiamo il passo, non indica il tempo cui appartiene il manoscritto, di modo che si potrebbe forse dubitare della sua antichità; ma un po' per lo stile ed un po' per altre ragioni lo si può fare risalire al settecento.

Analogia ed identità tra il simbolismo massonico e quello alchemico si riscontrano facilmente nelle opere degli alchimisti. Michele Sendivogio, detto il Cosmopolita, morto ottantenne nel 1646, paragona ad una via *reale* (*via regia*) quella seguita dalla santissima arte filosofica o *scienza reale*. Nel suo «*Novum Lumen Chemicum*» mette il chicco di grano in relazione colla putrefazione e colla resurrezione (22) ed altrettanto fa l'anonimo Philalete in tutto il XIII° capitolo dell'«*Introitus apertus ad oclusum Regis Palatium*», scritto nel 1645. In queste mirabili opere di antichi iniziati il chicco di grano ha il medesimo valore allegorico che riveste nei misteri egiziani, in quelli eleusini, nella tradizione massonica; e che è racchiuso nel carattere intenzionalmente duplice, ermetico ed eleusino, della parola di passo del secondo grado m.:., conformemente al significato ebraico ed a quello greco della parola, come sulla scorta dell'Hutchinson abbiamo mostrato altrove (23).

Il sangue versato dall'agnello del Cusano è il sangue che viene trasudato dalla pietra cubica. «Beato te, dice il Sendivo-

(21) P. L. Jacob - *Curiosités des Sciences Occultes* - Paris 1862, pag. 37.

(22) *Novum Lumen Chemicum* - Ginevra 1653, pag. 8 della prefazione e pag. 19 del testo: e *De Sulphure*, pag. 142.

La prima edizione di questa opera è del 1607; e si ritiene che solo il «*De Sulphure*» sia del Sendivogius, mentre il *Novum Lumen Chemicum* ed il *Dialogus Mercurii* sono attribuiti al suo maestro, Alexander Sidonius o Sethon, noto anche egli col nome di Cosmopolita, e morto nel 1604 in conseguenza della tortura.

(23) Arturo Reghini - *Le parole sacre e di passo dei primi tre gradi ed il massimo mistero massonico*. Todi 1922. Le parole di passo del 2° e del 3° grado che non esistono nel rituale del Pritchard (1730) compaiono in un'opera del 1745 (*Le secret des Mop-ses revelé*).

gio (24), se tu sai che il sangue dello Zolfo è quella virtù e sincerità intrinseca che converte e congela l'argento vivo (il mercurio) in oro». Perché, è detto poco dopo, «lo zolfo è più maturo degli altri principi, ed il Mercurio non si coagula se non collo zolfo. Quindi tutta la nostra operazione in questa parte non è se non di sapere fare uscire dai metalli lo zolfo col quale il nostro argento vivo si coagula in oro ed argento nelle viscere della terra: il quale zolfo in questa opera viene tenuto al posto del maschio, e quindi più degno, ed il Mercurio al posto della femmina. Dalla composizione e dall'atto di questi due si generano i Mercurii dei filosofi»; e così si penetra nel chiuso palazzo del re del Filalete (25), del Cusano e del Sendivogio (26). La squadra ed il compasso erano simboli usati dagli alchimisti sino dai primi del settecento. In un'opera edita a Francoforte nel 1618 (Joannis Danielis Mylii Tractatus III seu Basilica Philosophica) è rappresentato entro l'uovo filosofale l'ermafrodito ermetico o Rebis. Una figura umana bicipite (una testa maschile, l'altra femminile) tiene nella destra un compasso, nella sinistra una squadra, sta dritta sopra un dragone, e questo sta sopra un globo terrestre alato, in cui è inscritto un triangolo ed un quadrato. Questo Rebis dice il Filalete è la materia nella prima opera ed è *rem ex re bina confectam juxta poetam: Res rebis est bina conjuncta, sed tamen una*.

Pochi anni dopo la morte del Sendivogio fu pubblicato a Parigi (1660) uno scritto famoso per i seguaci dell'Arte, le «dodici chiavi della filosofia», composto probabilmente da Basilio Valentino. «Al principio di questo libro, scrive il Silberer (27), si vede una magnifica incisione in rame, di cui è evidente l'affinità col simbolismo massonico. Come complemento al simbolo del *sale*, rappresentato dalla *pietra cubica*, e collocato proprio a pie' di pagina, si trova un chiaro accenno alla terra ed alle cose terrestri; la rettificazione del soggetto (l'uomo) trattato nell'arte si effettua difatti attraverso la prova degli elementi terrestri, conformemente ai precetti degli alchimisti, i quali chiamano Vitriol l'inizio dell'opera e danno la forma di una massima alle iniziali di questa parola: «*Visita interiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem*». Poco sotto il centro

(24) De Sulphure - Ginevra 1650, pag. 159.

(25) Philaletes - Introitus apertus ad ocllusum regis palatium, 1667.

(26) De Sulphure, pag. 160.

(27) Herbert Silberer - Probleme der Mystik und Ihrer Symbolik. - Wien 1914 pag. 123.

dell'incisione trovasi il simbolo il simbolo alchemico il Mercurio il simbolo destra il sole ed a sinistra la luna; e sopra il Mercurio il simbolo dello zolfo, ossia un triangolo equilatero dalla cui base pende una croce. Nell'interno del triangolo una Fenice si solleva dalle fiamme; e sopra il vertice del triangolo sta in piedi Saturno incoronato, colla falce nella destra ed un compasso nella sinistra.

Il sale, il mercurio e lo zolfo furono, dopo Paracelso, i tre simboli fondamentali della alchimia. In questa incisione di Basilio Valentino tutto poggia sopra la pietra cubica. Sopra di essa, e sotto l'influsso del sole e della luna si forma il mercurio, che unisce la pietra cubica allo zolfo, entro cui la Fenice risorge dalle fiamme. Sta in sommo Saturno che tiene in mano la falce del tempo ed il compasso dell'eternità. La proprietà del Mercurio (l'argento vivo mobile come il pensiero) di fissarsi e di amalgamarsi coll'oro (il sole) e coll'argento (la luna) ne fa un simbolo alchemico preciso ed efficace, perché come abbiamo cercato di esporre altrove la grande opera si attua mediante l'amalgama, l'assimilazione della coscienza individuale in quella non differenziata.

Il Rosacroce Joachim Frigerius nel suo «Summum bonum» (Oppenheimii 1629) parla continuamente del *lapis* dei filosofi e dice che «la pietra spirituale è Cristo che riempie tutte le cose, e quindi noi siamo le membra della pietra spirituale e conseguentemente siamo delle *pietre viventi*, tratte da questa pietra universale. Perciò non soltanto a Pietro ma ad ogni uomo cristiano compete il nome di Cephass» (28). Ed il grande filosofo rosacroce Robert De Fluctibus (Fludd) attribuisce l'invenzione della musica a Tubal-Cain, ben noto in Massoneria, mentre il Borrichius pone la culla dell'alchimia nell'officina di Tubal-Cain (29).

Ricordiamo poi che Elias Ashmole, rosacroce, alchimista, ed autorevole massone, pubblicò il suo Fasciculus Chemicus sotto lo pseudonimo di Jacques Hasolle nel 1650, ed il «Theatrum Chemicum Britannicum» a Londra nel 1652. Egli era stato iniziato in Massoneria nel 1646.

Ed infine ricordiamo che un vecchio libro avente per titolo: *L'Adepte moderne, ou le vrai secret des Francs-Maçon*,

(28) Cfr. Summum bonum quod est Verum Magiae Cabalae Alchemiae verae fratrum Rosae Crucis verorum subjectum - per Joachimum Frigerium - Oppenheimii 1629; pag. 20.

(29) Cfr. Robert Fludd: De Naturae simia seu technica - Oppenheimii 1618 pag. 164; Olaus Borrichius - De Ortu et de progressu chemiae.

Londres 1747, non si occupa affatto di massoni, ma solo della trasmutazione dei metalli.

Ma sui rapporti tra alchimia e massoneria avremo occasione di tornare e per il momento rimandiamo il lettore alle opere del Wirth, del Höhler, del Silbèrer, del Katsch e dello Tschoudy (30).

* * *

Un tempio che ricorda quello massonico viene sommariamente descritto da Giordano Bruno nel *De Monade*, Numero et Figura nel capitoletto intitolato *Urbs Cabalistica* e che principia coi seguenti versi:

Descripsit seculum, tetradis sub lege propheta, cui Domus est Quator laterum, Templumque quaternis cornibus adsurgens. Quadruplo ordine adesse columnas ad Quator coeli plagas,... (Opera latina - Napoli 1884 - Vol. I, Pars II, pg. 385).

E così pure sotto molti rispetti ricorda quello massonico e quello di Salomone il tempio della Città del Sole di Tommaso Campanella; ed il grande sacrificio che vi si compie e di cui Campanella fa la descrizione non è altro che la figurazione della suprema iniziazione (31).

Il filosofo italiano scrisse verso il 1602, nel carcere, questo viaggio all'ideale città del sole che egli vagheggiava. Circa venti anni più tardi un grande filosofo inglese, Francesco Bacone, poco prima di morire, scriveva la nuova Atlantide, dove in modo consimile egli immagina di pervenire dopo un grande viaggio nella lontana isola di Ben Salem dove una umanità vive secondo un regime sociale e civile dall'autore esaltato.

Come abbiamo accennato nel breve studio sopra le Costituzioni dell'Anderson, comparso in un numero precedente della *Rassegna*, varii autorevoli scrittori massonici fanno risalire ai rosacroce pel tramite della Nuova Atlantis di Bacone il nuovo spirito universale ed asettario impresso all'Ordine dai riformatori del 1717-23. Certo il grande rinascimento scientifico e filosofico del settecento, di cui Bacone fu *magna pars*, doveva esercitare una qualche ripercussione anche nel seno della Massoneria speculativa. Il severo spirito scientifico di Bacone e

(30) Katsch Dr. Ferdinand - Die Entstehung und der wahre Endzweck der Freimauerei - Berlin 1897; Wirth Oswald - Le Symbolisme hermetique dans ses rapports avec la Franche - Maçonnerie - Paris 1909; Höhler Wilhelm - Hermetische Philosophie und Freimauerei - Ludwigshafen am Rhien 1905; Tschoudy - L'Etoile Flamboyante - à l'Orient chez le Silence (Hambourg 1787).

(31) Tommaso Campanella - Città del Sole - edizione Carabba, pag. XIX, XLVI, e pag. 5, 46.

l'ampia visione umanistica che informa la Nuova Atlantide, la filosofia socratica propugnata nel Pantheisticon e nelle Letters to Serena del Toland, cui facevano capo i più eletti ingegni dell'Inghilterra (1720) e lo spirito libero con cui il Dupuy nel suo «Traitez concernant l'Histoire de France - 1651» trattò della storia e della condanna dei templari, dovevano certo promuovere la idea di una nuova società umanitaria in luogo dell'antica Massoneria cristiana ed anche suggerire l'adozione di simboli tratti dal paganesimo e dall'ebraismo.

Ma oltre a questo legame ideale, vi sono altre cose più determinate in comune alla Massoneria ed alla Nuova Atlantide di Bacone.

Gli abitanti dell'isola di Bensalem (32) «grazie alla loro solitaria situazione, ed alle leggi del segreto verso i viaggiatori ed alle rare ammissioni di stranieri, conoscono bene la maggior parte del mondo abitabile, e sono essi stessi non conosciuti». Questa era esattamente la situazione dei Rosacroce, e in generale di ogni società segreta seria.

Nel regno di Bensalem esiste una Società della casa di Salamon, composta di uomini savi, la quale casa o collegio costituisce l'occhio diritto (*the very eye*) del reame. Il governatore della casa degli stranieri, fornendo delle spiegazioni agli avventurosi viaggiatori, così si esprime in proposito: «Circa 1900 anni or sono regnò in quest'isola un re, la cui memoria più che tutte le altre onoriamo; non in modo superstizioso ma come un istrumento divino benché uomo mortale. Il suo nome era Solamone, e noi lo stimiamo come il legislatore della nostra nazione... Tra gli atti eccellenti di questo re uno ebbe soprattutto preminenza. Fu l'erezione e la istituzione di un ordine, o società, che noi chiamiamo Casa di Salomone, la più nobile fondazione, pensiamo, che sia mai stata sopra la terra, e la lanterna di questo regno. Essa è dedicata allo studio delle opere e delle creature di Dio. Alcuni pensano che essa porta il nome del fondatore alquanto corrotto, perché dovrebbe essere la casa di Solamone; ma i documenti lo scrivono come è detto. Ed io penso che sia così denominata dal re degli Ebrei, che è famoso presso di voi e non è straniero per noi, perché abbiamo alcune delle sue opere che voi avete perduto: precisamente la Storia Naturale che egli scrisse di tutte le piante, dal cedro del Libano al muschio che cresce dai muri, e di tutte le cose che hanno vita e mo-

(32) Francis Bacon - New Atlantis - Cassel's National Library - pag. 146.

to. Questo mi fa pensare che il nostro re, trovandosi a simbo-
lizzare (ossia a concordare) in molte cose con quel re degli
Ebrei (che visse molti anni prima di lui) lo onorò col titolo di
quella fondazione. Ed io sono tanto più indotto ad essere di
questa opinione perché nelle antiche memorie trovo che questo
ordine o società talvolta è chiamato Casa di Solamone e qual-
che volta il Collegio dei Lavori dei sei giorni, per mezzo di che
mi persuado che il nostro eccellente re aveva imparato dagli
Ebrei che Iddio aveva creato il mondo e tutto quello che vi è
dentro nello spazio di sei giorni; e perciò egli istituì quella casa
per scoprire *la vera natura delle cose* (dimodo che Dio potesse
avere la maggior gloria nella loro fabbricazione e gli uomini il
maggior frutto nel loro uso), e le diede anche il secondo nome»
(33).

Ed infine Bacone fa dire personalmente al «padre della ca-
sa di Solamone»: «lo scopo della nostra fondazione è la cono-
scenza delle cause e dei movimenti segreti delle cose; e l'allarga-
mento dei limiti dell'impero umano, per effettuare tutte le cose
possibili».

Lo scopo attribuito da Bacone alla sua casa di Salomone è
lo stesso, anche nella espressione adoperata, con lo scopo e la
definizione della Massoneria data dal manoscritto della Bo-
dleyana. Notevole è pure la asserzione della esistenza di una sa-
pienza arcana di Salomone nota solo ai fratelli del Collegio di
Salomone, ed il perseguito allargamento dei limiti della poten-
za umana per effettuare tutte le cose possibili.

Questi sono gli elementi essenziali per misurare quale lega-
me spirituale legghi la Massoneria, attraverso l'opera dei riformatori massonici di due secoli or sono, alle idee di Francesco Bacone ed alla sapienza della misteriosa fratellanza dei rosa-
croce.

(33) F. Bacon - New Atlantis, pag. 157-160.

Libertà e Gerarchia *

Meritano una breve risposta tre articoli di Costantino De Simone Minaci, che trattano nel foglio dei dissidenti (N.16-17-18, 19, 20) del “Problema della Libertà” e “Degli Immortali Principii”.

Il Minaci fa della critica ponendosi dal punto di vista della tradizione iniziatica ed accusandoci di esserci discostati dalla dottrina ortodossa massonica ed esoterica.

Benché non sia facile riassumere esattamente il pensiero altrui, pure ci sembra che *grosso modo* egli sostenga: 1° Che Gesù è un grande iniziato, anzi il più grande degli iniziati, e che perciò non si capisce come si possa essere degli iniziati e si possa ardire di svalutarne l'opera, come, secondo il Minaci, hanno il torto di fare alcuni scrittori massonici. 2° Che il problema della libertà nasce con Gesù, perché il suo regno è di tutti, è liberale, democratico. 3° Che i movimenti tradizionali iniziatici, ossia la rivoluzione francese coi suoi immortali principi, la Massoneria col non meno immortale trionfo, Mazzini coi suoi diritti e doveri, intendono anche essi alla costituzione di questo stato liberale già voluto dal grande iniziato. 4° Che per trovare un regime aristocratico sostenuto da iniziati bisogna risalire sino alle Eterie pitagoriche, ossia a tempi anteriori alla discesa del grande iniziato in questa valle di lacrime; e questo perché la rivoluzione rituale di Gesù ha portato al popolo (dice il Minaci) lo spirito di amore, e perciò dopo di allora gli iniziati non hanno più avuto bisogno di sostenere tali regimi. 5° Che ad ogni modo si potrebbe ammettere un governo illiberale se la gerarchia fosse effettivamente quello che spiritualmente deve essere; ma come si fa da iniziati a sostenere una gerarchia che lo è solo di nome? 6° *Ergo* iniziati di tutti i popoli, uniamoci e difendiamo la libertà.

1° - Tutto questo ragionamento poggia sopra un postulato e sopra una valutazione che non possiamo accettare ad occhi chiusi. Il postulato afferma che Gesù è un grande iniziato, la valutazione rileva con compiacenza il carattere democratico

* *Rassegna Massonica*, 1923, n. 11.

della sua opera. Quanto al postulato sappiamo bene che esso è accettato quasi da tutti nei paesi cristiani, e l'imprecisione della parola «grande iniziato» facilita questa accettazione perché ognuno si riserva di darle il suo significato preferito. Per tutti coloro che credono in lui è naturale che egli rappresenti il tipo del grande iniziato; ma questo prova solo che la sua predicazione o quello che è divenuta soddisfa alcuni bisogni e gusti cerebrali e sentimentali di molte persone. Questo genere di considerazioni però ed il criterio della maggioranza contano poco in fatto di scienza. Non è con un referendum tra i così detti occultisti, teosofi e simile genia che si può stabilire se e fino a qual punto Gesù sia stato un iniziato. È ovvio che per emettere un giudizio competente bisogna essere un pò del mestiere; oppure occorre limitarsi a giudicare in base alla compatibilità logica delle dottrine, delle premesse e delle promesse coi dati di fatto contemporanei e posteriori.

E s'intende che non si può emettere un giudizio sereno in merito senza prima essersi liberati da ogni attaccamento sentimentale pro o contro.

Conclusione: non possiamo prendere le mosse da questo postulato.

2° - Quanto alla valutazione ricordiamo che secondo dichiarazioni dello stesso Gesù il suo regno era per i pochi e non per tutti; e non era affatto di questo mondo. Come si possa riferirlo ai problemi sociali e scorgervi un carattere democratico davvero non sappiamo intendere. Bisogna non avere la minima idea di quel che il *“regno dei cieli”* e la *“comunione dei santi”* possano significare per scendere ad una interpretazione così grossolana e svalutare per davvero la sua posizione spirituale. Gli intendimenti democratici poi non ci sembrano conciliabili colla raccomandazione di non gettare le perle ai porci; e, poiché va dato a Cesare quel che è di Cesare ed a Gesù quel che è di Gesù, riconosciamo volentieri che egli era pieno di buone intenzioni. Se non che, come è noto, anche l'inferno è lastricato di buone intenzioni; e non era difficile prevedere che queste sue espressioni relative alle possibilità trascendenti della coscienza sarebbero state intese come Dio non voleva dalle turbe cui predicava la buona novella. Nella predicazione dell'amor del prossimo non si vide la propedeutica consigliata da Gesù per superare la differenziazione della coscienza individuale ed assurgere alla comunione dei santi, e nella affermata eguaglianza e similitudine non si vide la possibilità teoricamente comune a tutti gli

uomini di buona volontà di entrare nel regno dei cieli; ma si vide la panacea di tutti i mali terreni e la giustificazione delle tendenze livellatrici democratiche. La predicazione cristiana divenne così il lievito sovvertitore della concezione gerarchica statale romana e quindi la causa prima della rovina dell'impero romano.

Se questo costituisca per il cristianesimo una benemerenda non vogliamo discutere; è questione di gusti e di punti di vista, e ognuno si tenga il suo. Comunque non è giusto attribuire al solo Gesù il merito o la responsabilità del prevalere delle tendenze democratiche. Anche prima di lui vi fu un Bruto che alle ideologie repubblicane sacrificò la vita di Cesare, impedendogli così di compiere la grande opera romanamente concepita.

3° La Massoneria inglese non ha affatto inizialmente (1723) carattere politico democratico. Il suo rispetto per il governo costituito è esplicitamente e tassativamente affermato dalle Costituzioni ed è sempre stato osservato in due secoli di storia. La sua ragione di essere sta nel proposito di costituire un centro di tolleranza religiosa basata sopra la tradizione e la conoscenza iniziatica, in opposizione ed al di sopra delle guerre e degli odii religiosi causati dalla diversità delle credenze e dalla equivalenza dei pregiudizii e dei fanatismi. Ma quando la massoneria nel 1730 circa passò dall'Inghilterra in Francia, l'eguaglianza massonica tra fratelli apparve in stridente contrasto con l'abisso che nella vita profana separava nobiltà, clero e borghesia. La borghesia francese che per un complesso di cause tendeva alla demolizione dell'*ancien regime* trasportò nel campo sociale il concetto del *brotherly love* e della eguaglianza iniziatica; e già verso il 1740 il carattere politico, antiaristocratico, anticlericale assunto in Francia dalla Massoneria comincia a minare monarchia, nobiltà, clero in nome di fantastici diritti naturali dell'uomo. Il così detto trinomio massonico è un tardo prodotto di questo indirizzo ed i primi ad usarlo furono i seguaci di un cristiano genuino, Louis Claude de Saint Martin, se pure esso non è dovuto proprio allo stesso teosofo d'Amboise, o Filosofo Incognito. L'utopia del contratto sociale, agitata in quei tempi da Jean Jacques Rousseau e le varie e consimili ideologie umanitarie allora fiorenti e sorridenti alle speranze dei mortali completarono la degenerazione in senso politico della Massoneria francese, sì da far poi apparire agli indotti come tradizionale il nuovo indirizzo.

In Italia la Massoneria importata primitivamente dagli in-

glesì risenti per qualche tempo, prima della rivoluzione, l'influenza filosofica della Massoneria e dell'illuminismo tedesco. Ogni traccia di queste antiche correnti fu però soverchiata dalla sopravveniente influenza della Massoneria francese colla rivoluzione e coll'Impero. Così la Massoneria si impose e si diffuse in Italia sotto la forma e la concezione che aveva assunto in Francia e che sembrò poi *la giusta e la tradizionale*. La terminologia massonica italiana dà la prova di questa derivazione dalla Francia: la parola *maglietto* ad esempio usata tuttora invece di *martelletto* è traduzione dal francese *maillet* (lat. *Mal-leus*), pietra polita invece di levigata è cattiva versione dal francese *pierre polie*, *lupetto* è versione dal francese *louveton* a sua volta trasformazione fonetica e concettuale di *Lufton* che era il figlio di Gabaon, nome generico del massone secondo i primitivi rituali inglesi e francesi; ed altre numerose prove si potrebbero addurre.

L'influenza dell'indirizzo massonico francese su quello italiano continuò poi ad esercitarsi durante tutto il secolo diciannovesimo. La vicinanza geografica, la forte parentela linguistica, il prestigio intellettuale e politico, la simpatia di molti massoni repubblicani e mazziniani per il regime politico francese, senza contare gli stretti o diretti rapporti fra le stesse potenze massoniche, agevolarono ed intensificarono l'influenza della concezione e tradizione massonica democratica della Francia sopra la massoneria sorella italiana.

La Massoneria italiana, inoltre, come quella francese, più che determinare l'indirizzo intellettuale dell'ambiente profano, ne subiva e ne seguiva tutte le correnti. Il pregiudizio del Progresso le creava la preoccupazione di *mantenersi all'altezza dei tempi*, di non farsi *superare* (piccola collezione di frasi cretine di cui il Pareto ha mostrato l'inconsistenza), e colla massima inconscienza dimenticava e rinnegava la sapienza iniziatica tradizionale dell'Ordine e la propria privilegiata superiore posizione filosofica spiritualista, al di fuori ed al disopra di credenze, scuole, teorie, religioni e partiti; e si lasciava trascinare alla deriva dall'ateismo, dal materialismo, dal positivismo, dall'evoluzionismo, dal socialismo, dal determinismo economico, dall'umanitarismo, dal pacifismo, dalla religione del Libero Pensiero, e da tutt'i sogni e le pazzie dell'ideologia insipiente e profana.

Una volta lasciato libero il campo ai metodi democratici sin nel proprio governo, era naturale che l'entusiasmo incom-

petente dei molti, ignari od immemori della secolare sapienza affidata ai nostri simboli e tramandata dalle nostre cerimonie, e dominati in compenso dalla passione politica e dalle direttive e dai programmi dei partiti politici di moda, tendesse e riuscisse a snaturare in Italia il carattere apolitico della istituzione massonica, giungendo nel 1906 sino ad alterarne gli Statuti. La Massoneria non è basata sopra *teorie*, e tanto meno sopra *teorie superate o superabili*, è istituzione per sua natura immutabile, secolare, universale, asettaria, iniziatica, al disopra delle ideologie transitorie di *ogni* partito, e, come per la Chiesa Cattolica, ogni *riforma* ed ogni *modernismo*, rappresenta per essa un pericolo vitale che bisogna inesorabilmente scongiurare. L'errore commesso nel 1906, assumendo nelle Costituzioni carattere politico esplicito e democratico,

seguendo l'ire e i giovanil furori

di politicanti pieni di entusiasmo ma col cervello pieno di... posto, ebbe per la massoneria italiana le conseguenze funeste che tutti ancor oggi deploriamo: la scissione della Massoneria tuttora necessariamente perdurante, col conseguente isolamento degli irregolari dalla Massoneria universale.

Questo il bel servizio che la fregola della politica e la mania sconsigliata delle riforme per accodare l'Ordine al carro trionfale del Dio Progresso ha reso alla Massoneria Italiana. E speriamo che di consimili errori non se ne commettano più.

Non è vero dunque che la Massoneria sia tradizionalmente democratica. Il Rito Scozzese grazie alla sapienza dei capi ed alla forza della sua costituzione gerarchica ha potuto anche in Italia non farsi snaturare da questa riforma, mantenendosi al di sopra di ogni partito e ligio agli antichi Landmarks. Ed è questa la ragione *massonica* del contrasto tra l'indirizzo *massonico* da noi seguito e l'indirizzo democratico di quelle massonerie che hanno istituito a Ginevra una associazione massonica internazionale dove invece che al Grande Architetto dell'Universo si pensa al progresso sociale da attuare.

4° - Per trovare oligarchie od aristocrazie iniziatiche socialmente stabilite basta effettivamente risalire alle Eterie Pitagoriche. Che esse siano in seguito state *superate* grazie allo spirito di amore apportato dalla rivoluzione rituale di Gesù, ci sembra però una affermazione più contraddetta che confermata dai fatti.

Non vogliamo cadere nei luoghi comuni dell'anticlericali-

smo idiota, ma non possiamo dimenticare le teorie di S. Agostino e la pratica di S. Domenico, il santo di fede così ardente... da bruciare i corpi degli altri per salvarne le anime. Ed oggi in paesi cristianissimi, l'amor del prossimo non riesce ancora ad avere ragione degli odii e pregiudizi di razza e di colore. Non insistiamo, per... umanità. Non è dunque possibile basarsi sopra una condizione di cose ed uno stato d'animo che il Cristianesimo non è riuscito ad attuare e che resta e resterà un vano e pio desiderio.

La saviezza consiste nel prender il mondo come è e non nel supporre che sia come ci sembrerebbe meglio che fosse. Ciò posto, appare evidente che sia più conveniente affidare il governo ai savii anzichè ai meno savii. Ne segue che il migliore governo è quello gerarchico, nel senso etimologico della parola. Questo è il concetto iniziatico pitagorico e dantesco che poggia l'assetto sociale monarchico sopra la analogia della monade nell'universo. Questa è davvero la concezione politica, iniziatica, italiana, che Pitagora, Platone, Cesare, Augusto, Giuliano, Dante, Campanella, Napoleone ed altri non solo sostennero teoricamente ma tentarono applicare nella pratica con esito vario.

E questo è il concetto gerarchico che presiede alla piramide scozzese ed informa l'arte reale massonica.

5° - In Italia la ideologia democratica sempre più accentuandosi nella pazzia gara a chi più serviva il signor proletario ha finito per distruggere se stessa. Anche la massa della popolazione ha finito col capire la necessità e la fatalità di un regime gerarchico, l'utilità di un governatore, ossia di colui che tiene il timone dello Stato. Infatti, la sovranità popolare teorica statutaria, che avrebbe dovuto esercitarsi col libero voto, venne praticamente distrutta dalla esistenza dei partiti e dalla necessità di iscriversi o di accodarsi ad un partito per dare al proprio voto valore effettivo, nonché dalla necessità imposta ai partiti dalle esigenze stesse della mutua competizione di imporre tale disciplina, da sommergere la libertà e la sovranità del cittadino ad esso iscritto od aderente.

Al posto della teorica sovranità del singolo cittadino era quindi subentrata l'autorità quasi tirannica dei pochi capi partito, ed il regime costituzionale era stato essenzialmente alterato, venendo soprafatte le prerogative della corona, del parlamento e dei cittadini dalla condizione di fatto attuata. Le prodezze di Modigliani e Don Sturzo non sono in proposito ancor dimenticate.

Era perciò chiaro che quello tra i vari partiti tra loro combattenti, che avrebbe prevalso, avrebbe trasformato la propria disciplina di partito in disciplina di governo e di stato. Così stando le cose, la scelta non era tra il regime democratico e quello gerarchico; ma tra la dittatura del proletariato quella di Don Sturzo e quella di Mussolini. La coscienza degli italiani non poteva esitare; ed è l'istinto collettivo della salvezza nazionale, assistito dalla intuizione dei consapevoli, che ha dato al fascismo la vittoria.

È dunque inutile piangere sul cadavere di un regime che doveva essere ucciso dall'uno o dall'altro, come la teoria ciclica delle forme di governo osservata ed insegnata da Platone bastava a far prevedere.

Anche la religione della libertà è sempre stata osservata del resto più a parole che a fatti. Vedasi nel Pareto (Trattato di Sociologia Generale, 1553-54) fin dove giungessero nella pratica le imposizioni partigiane per tutelare colla forza la libertà degli uni a scapito di quella degli altri. Le delizie della libertà obbligatoria hanno fatto liberamente desiderare un regime fortemente gerarchico.

6° - Con questo diventa ozioso andare ad esaminare se la gerarchia ora dominante risponda sì o no, poco o molto, all'ideale esoterico della gerarchia.

Sappiamo bene che il veltro atteso e profetato da Dante è tale che *non lo ciberà terra nè peltro; ma sapienza, amore e vir-
tute*; ossia quelle stesse divinità, Minerva, Venere ed Ercole che decorano i nostri templi. Ma come Dante, nell'attesa del veltro, invocava ed accettava Arrigo, così può essere dato il benvenuto a Benito Mussolini, anche se, come pare pensare il Minaci «egli ignora le alte capacità religiose relegatrici (?) di cui i simboli massonici contengono l'alto potere ideale». Troppo sarebbe che si dovesse osteggiare Mussolini semplicemente perché non è un grande iniziato o perché la sua gerarchia non è perfetta.

Dal punto di vista della gerarchia esoterica il Minaci, che si atteggia ad iniziato, dovrebbe capire che essa è costituita dalla gradazione naturale spirituale effettiva e che perciò *non possono* esistere per essa dibattiti di sorta sulla via da tenere in questa come in altre contingenze.

È per questa ragione che il concetto del «Santo Impero» scozzese ed il concetto imperialistico di Dante si corrispondono, come avemmo occasione di rilevare due anni fa (Nov.

1921) su questa stessa Rassegna. Ed è per questo che, molto tempo prima della esistenza del fascismo, R. V. Palermi operava e scriveva in questo senso, ed in questo senso, operavano e scrivevano sin dal 1911 i massoni allora appartenenti al Rito Filosofico (ed oggi al Rito Scozzese), non ultimo il sottoscritto.

Inoltre il Minaci dovrebbe ricordare che esiste un'arte reale basata su conoscenze ignote ai profani. Il meccanismo pensante dell'uomo lo rende sensibile alle correnti del pensiero, ed i savi han quindi sempre la possibilità di farsi ascoltare e di esercitare la loro influenza. In ultimo al disopra degli uomini e degli iniziati stanno i grandi fati che sovrastano anche agli Dei; e gli iniziati possono solo ambire a riconoscerli ed a collaborare consciamente ed intelligentemente alla loro manifestazione nel mondo dei mortali. Potremmo dire di più e con minore oscurità, ma di certe cose è bene parlarne in modo pienamente intelligibile ai soli «*figli dell'Arte*», e lasciarle per i più

alta terra et caligine mersas.

Primi contatti tra Ermetismo e Massoneria *

Dagli scritti del Buhle, del Ragon, e da quelli più recenti del Hohler, del Silberer e del Wirth, risulta manifesto che tra l'ermetismo e la massoneria hanno avuto luogo dei contatti sin dai primi anni del XVII secolo.

Un esempio di più antico contatto tra simbolismo muratorio ed alchemico lo si trova nelle opere del Cardinale Nicolò da Cusa, il grande filosofo pitagorico del XV secolo, e precisamente in due passi delle «*Excitationum ex sermonibus*» (1), di cui ci siamo già occupati e che abbiamo riprodotto in un articolo «*Sull'Origine del Simbolismo muratorio*», pubblicato nel numero di Giugno-Luglio 1923 della «*Rassegna Massonica*».

Ma esistono alcuni altri contatti, in origine forse ancora più antichi, tra la tradizione delle corporazioni muratorie e la tradizione ermetica, i quali, se non erriamo, non sono ancora stati osservati da parte degli scrittori di ermetismo e degli scrittori di studi massonici.

In una diecina almeno di quegli antichi documenti muratorii, che sono noti sotto il nome di «*Old Charges*», trovasi menzionata una *singolare* (*sic*) figura di massone, che a noi sembra possa e debba essere identificata con quella di un oscuro ma importante alchimista medioevale.

Nel Ms. della «Gran Loggia», scritto nel 1583, e pubblicato per la prima volta dall'Hughan nei suoi «*Old Charges*» trovasi il seguente passo relativo a questo massone (2):

«Curiosi uomini dell'arte (*craft*) viaggiarono ampiamente in diverse contrade, alcuni per apprendere maggiormente l'arte e le abilità, ed altri per insegnare a quelli che avevano solo poca capacità, e così accadde che vi fu un curioso massone che si chiamava Naymus Graecus che era stato alla costruzione del Tempio di Salomone, e egli venne in Francia ed insegnò la scienza della massoneria agli uomini di Francia. E quivi era

* *Era Nuova*, 1925, n. 4.

(1) Rev. Pat. N. de Cusa Card. *Opera*, Basilea 1565, pag. 632.

(2) Cfr. *History of Freemasonry and Concordant Orders*, Boston and New York 1891, pag. 189.

uno della progenie regale di Francia che si chiamava Carlo Martello, ed egli era un uomo che amava bene l'arte e attrasse questo Naymus Graecus ed apprese da lui l'arte...».

Lo stesso racconto, presso a poco, trovasi nel Ms. Wood del 1610, nel M. Buchanam, pubblicato per la prima volta dal Gould (3), ed in altri otto manoscritti del XVII secolo e del principio del XVIII secolo (4). Nel manoscritto di Tew (T.W.), importante manoscritto che porta il titolo «The Book of Masons» e che è forse anteriore al 1680, ma la cui ultima redazione deve datare secondo il Gould (5) da prima della riforma (1534), è pure raccontata la stessa cosa. Esponendo il contenuto di questo manoscritto il Gould scrive (6): «Facciamo in seguito conoscenza con un *singolare massone* che ha assistito alla costruzione del Tempio di Salomone, che viene in seguito in Francia, ed insegna il mestiere della massoneria alla gente di questo paese; esso è indicato sotto il nome di Mammongretus e Memongretus. Ma il *t* è stato mal letto al posto di una *c*, e si può affermare con confidenza che il Grecus che incontriamo nel manoscritto della Gran Loggia ed in quelli del gruppo Sloane è ben l'ultima parte del nome, che era scritto all'origine. Ciononostante la forma precisa delle due prime sillabe della parola non può essere ricostituita; è quasi certo che principia con un M, come possiamo dedurlo, secondo l'ortografia della parola in altri manoscritti più strettamente connessi a quello di Tew: Maymus, Marcus, Mamus, Minus ecc. e il personaggio che lo scriba aveva nello spirito era forse Maimonide, vale a dire Moisè ben Maimon (conosciuto egualmente sotto il nome di Maimuni), che morì nel 1204 e che ha scritto a proposito del Tempio di Gerusalemme; il compilatore lo prendeva senza dubbio per un greco».

Questa identificazione del «singolare massone» col famoso autore della «Guida degli smarriti», oltre ad essere completamente arbitraria, ha anche il difetto di essere obbligata a presupporre nel compilatore del manoscritto una ignoranza veramente assai forte, perché bisogna essere assai ignorante per scorgere un greco nel più celebre forse degli scrittori ebraici.

Ci sembra invece molto più semplice e naturale, senza bi-

(3) Cfr. R. F. Gould, *History of Freemasonry*, London 1887, Vol. I pp. 93-100.

(4) Ibidem, I, 97.

(5) Cfr. R. F. Gould, *Histoire Abregée de la Franc-Maçonnerie*, Bruxelles 1910, pag. 223.

(6) Ibidem, pag. 224.

sogno di fare calcolo sopra ipotetici spropositi altrui né di alterare la grafia, identificare il singolare massone di questi antichi documenti massonici con l'alchimista Marcus Graecus, autore di un «*Liber ignium ad comburendos ostes*» assai noto, e nel quale trovasi tra le altre cose la più antica menzione della polvere da cannone. Un esemplare manoscritto della fine del XIII secolo di questo libro esiste alla *Bibliothèque Nationale* di Parigi, ed un altro esemplare manoscritto dello stesso periodo alla Biblioteca Reale di Monaco. Fu stampato per la prima volta sotto il primo Impero per iniziativa dello stesso Napoleone; quindi nel 1842 e 1866 dall'Hoefer nelle due edizioni della sua «*Histoire de la Chimie*», nel 1891 in francese dal Poisson, e finalmente il Berthelot ne ha pubblicato l'edizione critica nel 1893.

Il Berthelot, che dedica il capitolo quarto del Tomo primo della sua opera: «*La Chemie au Moyen Age*» allo studio del «*Liber Ignium*» osserva che Marcus Graecus non è conosciuto nella storia dell'antica alchimia (greca) e non figura nei testi della «*Collection des Alchimistes Grecs*».

Ma siccome di un Marco alchimista è fatta ripetuta menzione nella «*Tabula Chimica*» di Senior Zadith, ed è pure citato in un'altra opera alchemica latina derivata dall'arabo e cioè in un commento alla *Turba Philosophorum* (XIV secolo), e siccome è citato anche nelle opere alchemiche arabe, ne segue che deve essere esistita, sotto il nome di questo autore, un'opera alchemica in arabo di una certa autorità riattaccantesi alla tradizione degli antichi alchimisti greci.

Se questo alchimista ricordato nei testi arabi ed i quelli latini della *Turba* e del Zadith sia il medesimo che ha scritto il *Liber Ignium* è una questione che il Berthelot si è posto, senza per altro poter pervenire a risolverla; ma a noi basta ed interessa il constatare che i testi componenti il *Liber Ignium*, benché rimasti inediti sino all'inizio del XIX secolo, erano conosciuti dal XIV secolo, perché contengono una serie di articoli che sono comuni al trattato *De Mirabilibus*, del XIV secolo, dovuto ad un allievo di Alberto Magno.

Inoltre in opere del Cardano, del Porta, del Biringuccio, le cui prime edizioni sono del XVI secolo, Marcus Graecus è nominativamente citato; ed il Berthelot riferisce l'esistenza anche in Inghilterra di un altro esemplare manoscritto di questo libro.

Egli conclude dicendo che sembra trattarsi di una tradu-

zione latina, fatta nel XII o XIII secolo d'uno di quei trattati tecnici di ricette trasmessi e rimaneggiati incessantemente dall'antichità, a traverso l'Oriente arabo e l'Occidente latino.

Nulla vieta dunque di ammettere che il compilatore del manoscritto massonico originale, che faceva menzione del singolare massone Marcus Graecus, abbia avuto conoscenza di questo alchimista la cui abilità nel «fuoco greco» nei petardi ed in tutte le operazioni mediante il fuoco era così conosciuta.

Ed è abbastanza curioso che il simbolismo dei «lavori di masticazione» faccia una parte assai larga alla «polvere da cannone», che trovasi, come abbiám visto, menzionata per la prima volta proprio nel «*Liber Ignium*».

Naturalmente l'asserzione che questo singolare massone avrebbe assistito alla costruzione del Tempio di Salomone non va presa alla lettera, ma nella sua accezione allegorica: il compilatore del manoscritto, a meglio far notare l'eccezionale valore iniziatico di Marcus Graecus, ossia la sua abilità nell'«Arte», lo pone in diretto rapporto con la fonte della tradizione muratoria, facendone uno di coloro che assistettero se non parteciparono alla edificazione del Tempio della Città Santa, simbolo del sacro Tempio interiore ed universale, ossia della gerarchia spirituale suprema, trasmittitrice, erede e depositaria della tradizione iniziatica primordiale ed eterna.

Questo dimostrerebbe che all'inizio del XVI secolo sussisteva nelle corporazioni muratorie una coscienza, più o meno chiara e precisa, della connessione della fratellanza muratoria colla tradizione dell'«arte sacra» e la cognizione che uno stesso mistero si nascondeva sotto il simbolismo muratorio e sotto quello alchemico.

La cosa diviene ancora più interessante quando la si ponga in relazione con un altro importante particolare, contenuto in questi stessi manoscritti che parlano di Marco Greco, come pure in più antichi documenti massonici, e che appartiene anche alla tradizione ermetica pura.

Un'antica tradizione ermetica racconta come gli antichi sapienti, prima che venisse il diluvio, incisero sopra delle tavole le sette arti liberali, perché potessero sopravvivere.

Secondo questa tradizione, Ermete Trismegisto fu il primo che dopo il diluvio rinvenne queste tavole nella valle di Ebron; e da lui per mezzo della «tavola di smeraldo» vennero poi trasmesse queste scienze ed in particolare la scienza ermetica.

Un'antica operetta di alchimia, attribuita ad Alberto Magno (1193-1280), riferisce la tradizione in questo modo (7): «Alessandro il Grande nei suoi viaggi trovò il sepolcro di Ermete, *padre di tutti i filosofi*, pieno di tutti i tesori non metallici, ma di lettere auree, scritte nella tavola di Zarad (*in tabula Zaradi*), la quale scrittura è anche contenuta negli ultimi libri che Galeno compose...».

Più ampiamente riporta la tradizione un famoso alchimista italiano, Bernardo Trevisano (1406-1490) (8): «Il primo instauratore dell'arte chimica, dopo il suo oblio in seguito al diluvio, fu Ermete Trismegisto, come si legge nei libri memoriali della storia delle antiche gesta, in Imperiale, e nell'esposizione della tavola smaragdina fatta da Claveto... Di quest'uomo (Ermete) si legge nelle scritture (*Bibliis*), che entrò per il primo nella valle di Ebron, e quivi rinvenne sette tavole di pietra, sulle quali erano scritte dai Sapienti, prima che avvenisse l'inondazione delle acque, le sette arti liberali, ciascheduna soltanto nei suoi principii, perché non cadessero in oblio... A partire dal diluvio Ermete precedette tutti in questa scoperta, per mezzo delle tavole da lui trovate nella valle di Ebron, nel quale luogo Adamo si era posto dopo l'esilio dal Paradiso Eden. Da Ermete pervenne a molti altri per mezzo del libercolo che scrisse: *tavola smaragdina*». Dopo di che, il buon Trevisano riporta la tavola smaragdina.

Anche Giovan Francesco Pico della Mirandola, citando varie opinioni sull'origine dell'alchimia, riporta questa tradizione (9): «Altri preferiscono Ermete Trismegisto come principe della chimica facoltà scritta in alcune tavole di pietra trovate presso la città di Hebron».

Uno scritto della seconda metà del XVI secolo, attribuito a Gerhard Dorn, uno dei principali discepoli di Paracelso, riporta la tradizione nel modo seguente (10): «Adamo, il primo che praticò ed inventò le arti e questa (la chimica), per mezzo del lume concessogli da Dio, della cognizione di tutte le cose

(7) Cfr. Alberti Magni - *De Alchemia in Theatrum Chemicum*, 1692, Vol. II, pag. 527. Cfr. pure l'*Opera Omnia* di Alberto Magno - Lugduni 1651, alla fine del XXI tomo.

(8) Cfr. Bernardi Trevisani - *De Secretissimo Philosophorum opere chemico*, in *Theat. Chem.*, 1602, I, 774. Vedi anche in Mangeti - *Bibliotheca Chemica Curiosa*, II, 388. Ne esiste anche un'edizione in francese (Anversa, 1567).

(9) Cfr. Joanni Francisci Pici Mirandulae - *De Auro*, in Mangeti, II, 563.

(10) Gerardi Dornei - *Congeries paracelsicae Chemiae de trasmutatione metallorum*, in *Theat. Chem.*, 1613, II, 592. Vedi anche Mangeti, II, 444. Gli scritti del Dorn apparvero nel 1567, 68, 69.

prima e dopo il peccato, presagi che il mondo sarebbe stato rinnovato per mezzo dell'acqua, o piuttosto castigato, e poco meno che distrutto. Per questo avvenne che i suoi successori eressero *due* tavole di pietra sulle quali scolpirono tutte le arti naturali dai loro principii, e in caratteri geroglifici, in modo che questo presagio venisse notato anche dai posterì, e venisse osservata una matura previsione nel tempo dei futuri pericoli. Passato il diluvio Noè trovò una delle tavole in Armenia sotto il monte Araroth, per mezzo della quale si designavano i rapporti del firmamento superiore e del globo inferiore e i corsi dei pianeti (11). Pertanto le nozioni universali, in questo modo dedotte particolarmente in diverse, restano diminuite nelle loro forze, in modo che questa separazione rende questi astronomo e mago, l'altro cabalista, ed il quarto alchimista, il quale vulcanico Abraham Tubalchain astrologo ed aritmetico massimo le portò dall'Egitto nelle regione di Chanaan (12)».

Venendo a tempi assai più vicini ai nostri, in uno scritto attribuito ad uno dei vari ermetisti che si celarono sotto lo pseudonimo di Filalete (seconda metà del XVII secolo), troviamo la seguente versione di questa tradizione ermetica (13): «Alcuni vogliono questa scienza derivata da Enoch (14), il quale prevedendo il diluvio scrisse sopra delle tabelle le sette scienze liberali (tra cui la chimica), e le lasciò ai posterì. Ermete infatti, entrato nella valle Hebron trovò quelle che oggi si chiamano smaragdine, e di lì apprese la sua sapienza».

Ed un autore di poco più antico, in un primo tentativo di critica, così esamina questa tradizione (15): «La tradizione per

(11) Nella tavola di smeraldo sono appunto stabiliti i rapporti tra ciò che è in alto e ciò che è in basso, nonché le funzioni del Sole, della Luna e della Terra, ermeticamente intese.

(12) È interessante osservare che in questo testo post-paracelsico del XVI secolo si fa già una sola cosa di Vulcano alchimista e di Tubalchain aritmetico massimo, di Tubalchain è fatta menzione nel più antico documento massonico conosciuto, il Matthew Cook Ms. compilato, secondo il Gould, all'inizio del XV secolo.

(13) Cfr. Philaletae *Tractatus de Metallorum Metamorphosi*, Cap. II, in Mangeti, II, 679.

(14) Anche Enoch, figlio di Caino, che dette il nome alla prima città costruita, Enochia, è un personaggio che figura negli antichi documenti massonici. Secondo l'antico manoscritto citato nella nota precedente, «in questa città la scienza della Geometria e della Massoneria fu per la prima volta inventata e coltivata». Naturalmente anche la «città» è un simbolo equivalente a quello del tempio di cui abbiamo discorso prima. Enoch in ebraico significa iniziato. La Bibbia menziona un Enoch, figlio di Jared, talvolta confuso con Enoch figlio di Caino, il quale non morì, ma fu levato dal mondo e chiamato presso il Signore.

(15) Cfr. *Commentarioli interpretis Tabulae Hermeticae* di W. Christoph. Kriegsmann 1657, in *Bibliot. Chem.* del Mantiga, I, 384.

la quale, secoli dopo il diluvio, questa tavola in un antro vicino ad Hebron fu dalla donna Zara tratta dalle mani del cadavere di Ermete, regge in ogni sua parte, se si intende riferita a Sara, moglie di Abramo». A questo punto il Kriegsmann, che in altra sua opera si era ingegnato a dimostrare che Ermete non è altro che Chanaan, nipote di Noè, osserva che vi è concordanza di tempo e luogo, giacché Chanaan e Sara sono del medesimo tempo e il luogo, dice il nostro autore, va benone, essendo stata la città di Hebron costruita da Heth, figlio di Chanaan ossia di Ermete, alla quale sede si era fissato Abramo.

Questa opinione è condivisa dal Borricchio che riporta quanto scrive il Kriegsmann nel suo *De ortu et de Progressu Chemiae* (1668). Non crediamo che il Kriegsmann ed il Borricchio sian nel vero. Abbiamo infatti veduto che il testo di Alberto Magno, noto e citato dal Trevisano, dice che fu Alessandro il Grande a trovare nel sepolcro di Ermete la «tabula Zaradi»; la *i* terminale sarà stata presa in seguito per il suffisso del genitivo, e colla facile caduta del *d* eccoci in presenza di Zara, che il Kriegsmann fa divenire la donna Sara. Ed è invece molto più probabile che la tabula *smaragdi* sia divenuta, attraverso alle deformazioni della parola, che presenta le forme *smaraldi*, *smaraudi* e agli errori dei copisti, la tabula *zaradi*.

Sostanzialmente questa tradizione attribuisce il merito di aver rinvenute queste sette (o due) tavole di pietra ad Ermete, che divenne quindi il padre di tutti i filosofi. Le tavole furono scolpite e preparate dai Sapiienti antichi o da Enoch.

Passiamo ora a confrontare questa tradizione ermetica colla tradizione massonica contenuta nelle «*Old Charges*».

Il Ms. Matthew Cooke, che risalendo al principio del XV secolo, è anteriore al Trevisano, dopo aver parlato dei quattro figli di Lamech, ossia di Jabal, Jubal, Tubal-cain e Naama e delle varie arti e scienze da essi scoperte, così prosegue (16): «E questi quattro fratelli seppero che Dio si sarebbe vendicato del peccato, o col fuoco o coll'acqua. E si dettero molto a che fare per salvare le scienze che avevano scoperto, si consigliaron tra loro, ed esercitarono tutti i loro talenti. E dissero che vi erano due specie di pietra di tale virtù che l'una, chiamata marmo, non si sarebbe abbruciata, e l'altra chiamata "Lacero" non si sarebbe sommersa nell'acqua. E così divisarono di scrivere tut-

(16) Matthew Cooke, Ms. in the *History of the Ancient and Honorable Fraternity of Free and Accepted Masons* - Boston and New York, 1891, pag. 180.

te le scienze che avevano scoperto sopra queste due pietre, cosicchè se Dio si fosse vendicato col fuoco il marmo non sarebbe bruciato, e se coll'acqua l'altra non sarebbe affondata, ed incaricano il loro fratello più anziano Jabal di fare due pilastri di queste due pietre, cioè di marmo e di "Lacero" e di scrivere su questi due pilastri tutte le scienze e le arti che essi avevano trovato ed egli così fece. E quindi possiamo dire che egli fu il più savio in scienza, perché per primo principiò e condusse al loro scopo prima del diluvio di Noè.

Fortunatamente sapendo della vendetta che Dio avrebbe mandato, i fratelli non sapevano se sarebbe stato mediante fuoco o mediante acqua. Essi sapevano per una specie di profezia che Dio avrebbe mandato l'uno o l'altro, e perciò scrissero le loro scienze sopra i due pilastri di pietra. Ed alcuni dicono che essi scrissero sopra le pietre tutte le sette scienze. Come essi avevano in mente che una vendetta sarebbe venuta, così Dio mandò la sua vendetta, e venne un tale diluvio che tutto il mondo fu sommerso e tutti gli uomini morirono eccettuato solamente otto persone. Queste furono Noè e sua moglie ed i loro tre figli e le loro mogli, dai quali figli tutto il mondo è disceso, e furono chiamati in questa guisa Shem, Ham, Japhet. E questo diluvio fu chiamato diluvio di Noè, perché egli ed i suoi figli se ne salvarono. E molti anni dopo il diluvio, secondo la cronaca (17), questi due pilastri furono trovati, e la cronaca dice che un grande erudito (*clerk, clericus*) Pitagora ne trovò uno, ed Hermes il filosofo trovò l'altro, ed essi insegnarono le scienze che vi trovarono scritte sopra».

Notiamo che nell'originale francese dell'opera di Bernardo Trevisano, che trovasi contenuto nell'edizione del 1741 della *Bibliothèque des Philosophes Chimiques*, le tavole scolpite dai Sapienti sono di marmo. In questo documento massonico, e nella cronaca cui si appoggia, le tavole sono due, come nella variante della tradizione ermetica data dal Dorn; ve n'è una di marmo come nella variante data dal Trevisano, una di esse è trovata da Pitagora e l'altra da Ermete, come nella tradizione ermetica.

Il Ms. della «Grande Lodge» (1583) e così pure il Buchanan Ms. raccontano quasi la stessa cosa. La sola differenza è che la pietra non sommergibile, in essi diviene *Laterno* (e nel

(17) Si riferisce ad un «Polycronicon» precedentemente menzionato. Secondo il Gould sarebbe il Polycronicon dell'Higden; ma noi non vi abbiamo trovato nulla di quanto abbiamo riportato.

manoscritto Tew diviene *later* ossia laterizio), ed il merito del rinvenimento dei pilastri è attribuito al solo Ermete. «Il grande Hermarine, dice il manoscritto della «Grande Lodge» (18), che era figlio di Cubye, il quale Cuby era figlio di Semm, che era figlio di Noè. Il medesimo Hermarine fu in seguito chiamato Hermes il padre della sapienza, egli trovò uno dei due pilastri di pietra, e trovò le scienze scritte sopra di essi, e le insegnò agli altri uomini».

Il Ms. Buchanam dice (19) esattamente lo stesso, e si accosta ancora di più alla tradizione ermetica, chiamando Ermete, con la frase tradizionale dell'ermetismo: padre di tutti i sapienti.

Ci sembra evidente che siamo in presenza di una medesima tradizione. La tradizione dell'arte muratoria e la tradizione dell'arte ermetica tramandano entrambe il ricordo della loro derivazione ed identità con la tradizione dell'arte sacra, divina e reale.

Le «Old Charges» facendo risalire e derivare l'arte massonica o geometrica ad Enoch, a Tubalcain ed a Ermete presentano i titoli della nobiltà e purezza iniziatica della Fratellanza Muratoria.

E quando, nel XVI e XVII secolo, alcuni ermetisti come Elias Ashmole ed altri massoni *adottati*, vennero a conoscere per mezzo di questi e consimili documenti la tradizione muratoria, le similarità che abbiamo riscontrato non possono essere loro sfuggite, e ne debbono aver tratto la convinzione che le due tradizioni differivano solo nel simbolismo di cui facevano uso, ma non nell'origine loro, né nella dottrina ascosa sotto il diverso velame.

Questo spiegherebbe il perché ad un certo momento (1613) i simboli massonici della squadra e del compasso fanno la loro stabile apparizione sostituendo quelli puramente ermetici in alcune figure simboliche adoperate dagli ermetisti e spiegherebbe il particolare interesse degli ermetisti per la massoneria e viceversa, e la rigogliosa fioritura di simboli ermetici e di gradi puramente ermetici sino dal principio della fondazione della Gran Loggia di Londra.

L'infiltrazione e l'influenza dell'ermetismo troverebbe la sua piena giustificazione nell'esistenza di questi antichi contatti

(18) Cfr. *History of the Ancient and Honorable Fraternity of Free and Accepted Masons*, pag. 188.

(19) Cfr. R.F. Gould - *History of Freemasonry* - London 1887, Vol. I, pag. 95.

tra massoneria ed ermetismo, precedenti, e di molto, il periodo aureo del Maier, di Basilio Valentino e degli altri ermetisti e rosacroce che hanno fatto uso nelle loro figure allegoriche ermetiche di simboli massonici quali la squadra, il compasso, la pietra cubica.

L'esistenza dei gradi ermetici nel Rito Scozzese Antico ed Accettato (il cui motto: *Ordo ab Chao* ha un preciso riferimento ermetico) risulta quindi perfettamente naturale e giustificata.

Ad analoghe conclusioni si giungerebbe probabilmente confrontando la tradizione massonica e quella templare, poiché il simbolismo della edificazione del Tempio deve necessariamente presentare dei punti di contatto col simbolismo della liberazione e della difesa del Tempio; e come agli ermetisti non possono essere sfuggite le similarità delle tradizioni ermetica e muratoria così ai Templari non possono essere sfuggite certe analogie tra le due tradizioni e tra i due simbolismi massonico e templare; il che rende per lo meno verosimile o significativa la tradizione secondo la quale i Templari al tempo della persecuzione cercarono e trovarono rifugio al coperto delle corporazioni muratorie, e giustifica pienamente la esistenza dei gradi templari nel Rito Scozzese Antico ed Accettato.

L'iniziazione democratica *

Costantino De Simone Minaci non ne può assolutamente più. E la sua indignazione di *benpensante* freme e scoppia nelle pagine della «Fenice» del 5 Dicembre 1923.

Egli non arriva a capacitarsi come, dopo tanto splendore di civiltà democratica, esistano ancora, eterni Dei, degli eretici della mia forza, dei reprobì che osano fare l'apologia dei regimi gerarchici dal punto di vista iniziatico, impedendo a lui ed ai suoi sozii di bandire incontrastati il verbo della perfetta armonia tra democrazia ed esoterismo.

Colla mirabile corrispondenza tra pensiero ed azione peculiare a questi paladini della libertà, non potendo togliermi la libertà di esporre le mie eresie, il Minaci chiama a raccolta ed aizza contro di me i fratelloni delle varie combutte democratiche ed i rivenduglioli dei fondi di magazzino dell'occultismo esotico ed avariato.

«È possibile, si chiede il Minaci (pag. 2, N. 29 della Fenice), che oggi, dopo un secolo di lotte tremende, di lavoro ininterrotto, di martiri ed eroismo di tutto quanto lo spirito massonico, è possibile che dal seno della Massoneria Universale, uomini che affermano di essere figli di un'arte che fu detta regia (e non popolare o plebea, o incommensurabile e democratico Minaci!) propugnano (sic) il ritorno alla tirannia di un preteso diritto divino (e chi ha parlato di diritto divino? Cosa ha a che fare il diritto divino, o quello naturale e simiglianti astrazioni inafferrabili colla valutazione delle gerarchie spirituali?). Se ciò è possibile che avvenga, e mi pare di sì perché Arturo Reghini in Rassegna Massonica rappresenta l'uomo di fiducia (troppo gentile, prego) di chi si dice Sovrano Gran Commendatore di un rito che si definisce legittimo, non è assolutamente necessario denunziare ai fratelli sparsi pel globo il gioco sinistro di un manipolo di uomini che inalbera sulla Casa Massonica il vessillo dell'assolutismo politico? L'articolo che Arturo Reghini scrive in occasione delle mie modeste considerazioni filosofiche, modeste considerazioni ma dettate da una fede ardente nel

* *Rassegna Massonica*, 1924, nn. 1-2.

bene, è una rivelazione strabiliante, scandalosa, rivelatrice (che fiori... stilistici!) dello spirito settario dei suoi compagni, e di un ambiente naufragato nella negazione più brutta.

La protesta s'impone, logica, fatale, necessaria. Nessuno di noi tentenna, e il coraggio della verità è la più alta virtù dell'uomo libero».

Bravo Minaci, bravissimo! Denunziare e protestare, ecco proprio quello che bisognava fare. Gli si verga una protesta *vibrata*, gli si rivoga un ordine del giorno *nutrito (di cardi)*, ed il gioco sinistro della tendenza a destra se ne va subito alle ballo-dole.

La quale su riportata filippica, con tutto il resto, mi capita fra capo e collo a causa, pare impossibile, del mio articolo su «Libertà e Gerarchia» in Rassegna Massonica (Nov. 1923), che davvero più misurato e pacifico non poteva essere. Ma siccome in esso non ammettevo che tutti gli uomini possano, anzi mercè l'evoluzione debbano, diventare iniziati, il Minaci si indispette e passa fieramente all'attacco. Egli vuole l'iniziazione democratica, *à la portée de tout le monde*; e si chiede indignato: «Come fa a supporre il Reghini che la vera iniziazione personale trova quale realtà una umanità incapace di evoluzione?».

Orbene, egregio signor Minaci, io non suppongo proprio nulla. Alle teorie ed alle credenze preferisco i fatti. Ed osservo che oggi, come in passato, l'iniziazione è una cosa aristocratica, esoterica. Anche nei nostri tempi, nelle Loggie massoniche, si esamina se i profani siano o meno degni e suscettibili di essere iniziati; il che mostra che si ritiene non tutti capaci d'iniziazione. Non sarà democratico, ma è così. Questa è constatazione di fatti e non «*sofisma o mezzo termine per camuffare di autorità una mia concezione speciale*».

Che poi in futuro, molto futuro, le cose debbano andare diversamente, non mi sembra affatto dimostrato e neppure verosimile; e perciò me ne disinteresso come... *de l'an quarante*. Lascio allo Schuré la credenza nell'evoluzione di Dio ed agli uomini di buona volontà l'attesa del regno dell'amore e della luce, del paradiso terrestre dove il leone si farà la parte del coniglio, ed i lupi, divenuti vegetariani, non faranno più il sopraccio coi tenerissimi agnelli.

Per conto mio faccio il possibile per non farmi arrotare dagli automobili e metter sotto dalle teorie. Simili riserve al Minaci fanno l'effetto di affermazioni, pare anche paradossali; ed egli non esita a sentenziare che la mia affermazione non regge

e, come egli piuttosto volgarmente si esprime, passa nel ciarpame delle beghe inutili.

Per placarlo dovrei recitare l'*humiliter se subiecit* e convertirmi alla vera fede in Madonna Evoluzione e nel Santo Progresso. Ma siccome appartengono a quel tale ambiente naufragato ecc., e siccome a chi le vuole bisogna dargliele, così vo' levarmi il gusto di rivedere le buccie al Minaci. Il quale, o dignitosa coscienza e retta, «*non ha mai fatto affermazioni paradossali. In vari scritti di carattere mistico ed a forme mentali intuitive, ha su riviste occultistiche espresso una serie di concezioni filosofiche, qualche volta in stile artistico*», e qualche altra volta in stile... non artistico, come vedremo. Ah, non avete mai fatto affermazioni paradossali? Ma voi pazziate, don Costantino!

Ecco qua cosa molla, dopo averne sgranate parecchie, il Minaci (N. 16-17-18 della Fenice): «*Napoleone era stato denunciato al tribunale dell'infinito, e la sua caduta era decretata. Egli riusciva incomodo a Dio*». E se questa non è paradossale vuol dire che il Minaci si è abituato a sparare il 420, e perciò ci vuole ben altro. Però siccome la storia racconta che sono caduti anche Cola di Rienzi, Michele di Lando, Masaniello ed altri purissimi eroi della democrazia, e siccome è probabile che al Padre Eterno non gli abbiano fatto nemmeno il solletico, pare che si possa cadere anche senza decreti, e pare lecito mettere in dubbio la sapienza di certi verdeti e di certe sparatorie.

Ed ecco un saggio di stile artistico (*stile Liberty, made in France*): «*L'ordine massonico ripete l'intero suo valore morale dallo spirito di evoluzione spirituale*». A parte i pleonasmi, il discorso fila che è un piacere. Questo «*spirito di evoluzione spirituale*» è sicuramente lo specifico che ha permesso di capire qualche cosa a quei bestioni di popoli pagani che «*si agitavano senza l'alta fede nei destini dell'umanità*» ed «*avevano la coscienza staccata dagli alti pensamenti*», perché «*nessun legislatore sommo ne aveva democratizzato le leggi*». Venuto Gesù, «*gli iniziati ne hanno sentito il potere eccelso, i figli della sapienza antica ne hanno appreso una nuova, l'opera loro si ispirerà ai nuovi simboli perché i primi si sono cambiati ed hanno acquistato la luminità di altre sfere*» (La Fenice N. 16-17-18). Vedete un po' che bazza!

Colla luminità (!?) le cose infatti presero subito un altro dirizzone; i latini la piantarono con quel frivolo loro perditempo del *jus*, del *fas* e del *mos*, con quella loro smania di mettere

ordine nel mondo conosciuto, e cominciarono (ed era tempo) a darsi agli alti pensieri. L'impero andò in malora, ma infine era un regime antidemocratico, e perciò tanto meglio: *scrivi ancora questa, allegati...*

E così grazie all'imperativo categorico ed alla simultanea libertà di coscienza, grazie allo spirito spirituale ed alla luminità, l'umanità si evolve; e ad ogni piè sospinto spuntano fuori funghi ed iniziati.

Il Minaci poi, se non sbuccia per le redole, è oramai quasi in vetta; sebbene secondo lui sia impossibile arrivare ad una conclusione perché «*l'iniziazione è una scala indefinita verso l'alto*».

Comunque bisogna davvero saperla lunga per sbottare in questa bordata ovvero sia sparatoria a forma intuitiva: «*Vi è forse un unico segreto centrale che oggi nel mondo occidentale è ignoto a tutti e che i consessi più alti non conoscono*». Qui siamo davanti alla solita solfa della supremazia orientale coi Re Magi, i Mahatmas ed i marabutti della Società Teosofica, il perfetto svegliato ecc... Ma confortiamoci; col tempo, colla paglia, col progresso, e soprattutto colla democrazia, senza tirannidi incommode a Dio, chissà non riesca anche a noi occidentali acchiappare questo unico segreto centrale!?

Peccato solo che non potremo assaporarcelo in pace, lontano dal prossimo; ma che si debba per forza seguitare per tutta l'eternità (ed anche dopo) ad arrampicarsi per la scala indefinita dell'evoluzione.

Ma purtroppo è così, altrimenti non ci sarebbe più il Progresso, ed il popolo resterebbe profano; e questa sarebbe una ingiustizia, un'immoralità, una birbonata! E solo un pagano, senza religione, senza fede, senza umanità, senza amore per i propri simili, senza carità e pietà per le creature, senza reverenza per gli immortali principi e le conquiste del libero pensiero, in una parola senza luminità, può ammettere simili orrori, ed esclamare: *Odi profanum vulgus et arceo*.

L'interdizione pitagorica delle Fave *

Noi sappiamo che la *cannabis indica*, l'oppio, la cocaina, il peyotl... esercitano una azione sulle funzioni cerebrali e sulla mente; quindi non si può escludere con un motto di spirito che possa succedere qualche cosa di analogo anche con le fave; solo l'esperienza non preconcepita può dire qualche cosa in proposito: ed è appunto quanto ci è accaduto in modo inatteso e senza prevenzioni. Abbiamo semplicemente constatato un «effetto» come oggi si usa dire; e *supponendo* che esistano e siano esistiti altri organismi umani non in tutto dissimili, abbiamo osservato che questo fatto può benissimo spiegare e giustificare per essi la inibizione delle fave, specialmente nel caso in cui sia opportuno che la mente non venga turbata. La ragione di questa inibizione pitagorica non si conosce con sicurezza; ne vengono date molte e discordanti e poco plausibili. Gli studiosi di pitagoreismo non riportano la nostra spiegazione, ma essa compare *anche* nella antica letteratura, come mostra il passo di Cicerone il quale afferma che si ritiene (*putatur*) che l'ingestione delle fave determini nella mente l'inquietudine. Si tratta di vedere se l'inquietudine mentale sia conseguente alla gonfiezza del cervello o del ventre. Anche se la gonfiezza del ventre accompagnasse o determinasse l'azione sopra la mente non è giusto dire ai filosofi cui Cicerone allude che l'ingestione delle fave gonfia il cervello e determina quindi il turbamento della mente. Questa assurdità non è stata detta dai filosofi pitagorici, e Cicerone l'attribuisce loro per poterla facilmente confutare con una spiritosaggine. Del resto Cicerone non dice affatto di riferirsi agli antichi scrittori pitagorici, e può darsi benissimo, dato che la spiegazione non si ritrova nella letteratura pitagorica, che egli l'abbia attinta da quei gruppi di pitagorici romani che in quei tempi o poco dopo compaiono attorno a Nigidio Figulo o dai predecessori di quelli che componevano in numero di 28 la confraternita pitagorica che si radunava nella basilica pitagorica sotterranea presso la Porta Maggiore. Il 28 è un numero perfetto anche nell'accezione moderna della parola, derivata pari pari da quella

* *Studi Iniziatici*, Gennaio-Giugno 1950.

antica, cioè il 28 è un numero che è uguale alla somma dei suoi divisori escluso il numero stesso. Vi è però un'altra ragione che fa del 28 un numero perfetto, prendendo la parola perfezione nel senso greco etimologico della parola che è poi anche il senso della perfezione secondo Pitagora, Aristotile, e Dante, ossia di compiutezza. Esso è perfetto come lo sono il 4 e il 10: il quattro è il primo numero dopo la triade dei primi tre numeri, il 10 è il primo numero dopo le prime tre terne di numeri (ed anche perché nel sistema di numerazione decimale è la prima unità di ordine superiore e perché è legato e identificato al 4 nella relazione della tetractis: $1 + 2 + 3 + 4 = 10$), ed il 28 è il primo numero che segue la terna delle tre enneadi; inoltre il suo *pitmene* resto della divisione per 9 è l'unità.

Il Carcopino nel suo libro sopra la basilica pitagorica di Porta Maggiore (cfr. Jerome Carcopino - *La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* - Paris, 1927, pag. 255) mostra come i componenti la confraternita pitagorica cui la basilica apparteneva erano in numero di 28, basandosi sopra la osservazione già fatta dalla signora Strong (Mrs. Eugénie Strong - *The stuccoes of the underground basilica near the Porta Maggiore nel Journal of hellenic studies*, XLIV, 1924 pag. 65 - 111) che gli stucchi funerarii della cella della basilica erano appunto 28.

Il Carcopino osserva che questo numero di 28 pitagorici coincide col numero dei pitagorici che, secondo il dialogo tra Policrate e Pitagora conservato sotto il nome dell'epigrammatista Socrate dall'Antologia Palatina (*Antol. Pal. XIV, 1*) costituivano la scuola stessa di Pitagora. In questo dialogo infatti, Policrate domanda a Pitagora quanti atleti stia conducendo nella sua casa verso la saggezza; e Pitagora risponde: Te lo dirò, Policrate. La metà studia l'ammirabile scienza delle matematiche, l'eterna natura è oggetto degli studi di un quarto, la settima parte si esercita alla meditazione e al silenzio, vi sono in più tre donne di cui Teano è la più distinta. Ecco il numero dei miei allievi che sono anche quelli delle muse. La radice di questa equazione di primo grado è il numero 28; ed il modo come il problema è enunciato mostra che a Pitagora interessava fare vedere che esso è un numero perfetto.

A noi interessa constatare che, secondo questa dichiarazione attribuita allo stesso Pitagora, una parte dei discepoli si esercitava nelle pratiche della meditazione. Per questi discepoli il precetto della astensione dalle fave era quanto mai opportuno per non turbare la tranquillità dell'anima, e siccome la

interdizione era in tal modo connessa con la parte più gelosa della attività esoterica della scuola, già per se stessa famosa per la sua misteriosità, era naturale che la ragione del divieto dovesse rimanere avvolta nel mistero, sebbene non sia provato che le false spiegazioni addotte ad uso dei profani risalgano proprio allo stesso Pitagora. E d'altra parte l'uso delle fave come nutrimento poteva benissimo essere consentito a coloro che non si esercitavano nella meditazione come asserisce Aristosseno.

La spinosa questione delle fave resta così completamente risolta.

Trascendenza di spazio e di tempo *

Da oltre un anno vengono comparando in questa rivista degli articoli assai interessanti sopra due questioni di grande importanza, le quali per un deplorabile andazzo vengono di solito designate con due denominazioni piuttosto infelici: la questione della “quarta dimensione” e quella dell’“eterno presente”. Si tratta, come è noto, di due ipotesi da lungo tempo addotte per spiegare rispettivamente i fenomeni di “apporto” ed i fenomeni “premonitori”.

Con questo intendimento si è attenuto ad esse anche l’Ing. Francesco Amato nei suoi articoli usciti nei numeri di Maggio-Giugno 1925 e Settembre-Ottobre 1925 di “Mondo Occulto”, mentre il Dr. Ernesto Bozzano, nei suoi articoli usciti in questa stessa rivista nei numeri di Novembre-Dicembre 1924, Luglio-Agosto 1925 e Novembre-Dicembre 1925, le ha combattute, propugnando invece l’ipotesi della smaterializzazione e consecutiva rimaterializzazione per spiegare i fenomeni di apporto e ricorrendo a varie ipotesi tra cui quella della “onniscienza delle cause” da parte dei sensitivi, per spiegare le varie specie di fenomeni di premonizione.

Dobbiamo subito fare un’osservazione preliminare, ed è questa: se anche le ipotesi patrocinate dal Bozzano entrassero effettivamente in giuoco nei fenomeni in questione, non ne seguirebbe la esclusione delle ipotesi della quarta dimensione e dell’eterno presente, potendovi in alcuni casi intervenire le une ed in altri le altre, ed anche, se tali ipotesi dovessero essere assolutamente scartate per la spiegazione dei suddetti fenomeni, non ne seguirebbe che non potessero servire in altri casi per altri problemi e che dovessero essere escluse dal novero delle possibilità. In altre parole, dall’essere ritenute inutili, inadeguate ed inopportune per spiegare alcuni particolari fenomeni non ne segue che tali ipotesi siano senz’altro assurde e da scartare assolutamente.

Il Bozzano avrebbe potuto dichiarare che non sentiva la necessità di ricorrere ad altre ipotesi oltre quelle da lui caldeg-

* *Mondo Occulto* - Anno VI, Marzo-Aprile 1926, n. 2.

giate, e la questione si sarebbe ridotta ad esaminare se tali ipotesi sono appropriate, sufficienti ed attendibili. Ma il Bozzano, che già nel suo libro (*Dei Fenomeni premonitorii*, Milano 1914) si era adoperato per liquidare l'ipotesi dell'eterno presente, si è addirittura proposto con gli articoli sopracitati di "liberare il campo della metapsichica da due ipotesi contrarie alla ragione ed alla logica, in quanto sono impensabili" (*Mondo Occulto*, Anno IV, n. 6, pag. 241). E poco più oltre (*ibidem* pag. 250), egli non si perita dall'affermare che le ipotesi dell'"eterno presente" e della "quarta dimensione", devono considerarsi scientificamente assurde ed insostenibili "risultando impensabili, perché in flagrante contraddizione coi dettami della ragione, cogli attributi fondamentali dell'essere, coi principî della natura e con le leggi dell'universo".

Santi numi! Dobbiamo confessare che nel leggere queste righe non abbiamo potuto fare a meno di sentire un tantinello di invidia e di avvillimento. Ma, superando questo senso di abbattimento e pur non pensando menomamente nella nostra pochezza ad accampare anche noi la pretesa di conoscere gli attributi fondamentali dell'essere, i principî della natura e le leggi dell'universo, vogliamo provarci a mettere un poco di ordine nell'impostazione di queste due benedette questioni ed un poco di precisione nella terminologia impropriamente usata per designarle.

Anzitutto, è necessario esaminare se sia legittimo e conveniente l'abbinamento delle due questioni, fatto ed accettato concordemente tanto dall'Amato quanto dal Bozzano, senza addurre all'uopo, né l'uno né l'altro, alcuna ragione o giustificazione. L'Amato, infatti, afferma che il ritenere assurda l'ipotesi di una quarta dimensione mena ad affermare assurda l'idea del fuori tempo; e quindi ad escludere l'"eterno presente" (*Mondo Occ. An. V, N. 3*, pag. 117); il Bozzano chiama l'ipotesi della quarta dimensione sorella di quella dell'"eterno presente" (*Mondo Occ. An. V, N. 4*, pag. 157), e dice che escludendo l'ipotesi che i sensitivi scorgano gli eventi per induzione puramente mentale, ed ammettendo invece quella dell'eterno presente, i sensitivi scorgerebbero gli eventi futuri per visione diretta vera e propria attraverso alla quarta dimensione dello spazio (*Mondo Occ. An. IV, N. 6*, pag. 248). Ora, se il lettore avrà la necessaria pazienza potrà persuadersi che non vi è nessuna ragione per connettere le due questioni, che si delineano limpidamente e mutuamente indipendenti. Pel momento con-

statiamo che l'abbinamento è stato arbitrariamente effettuato.

Il Bozzano, i cui articoli hanno un andamento, per uno scienziato, non poco dommatico, afferma che l'intelligenza umana è costretta logicamente ad ammettere l'idea di uno spazio infinito (*Mon. Oc. An. IV, N. 8, pag. 241*), e così pure di un tempo infinito sia nel passato che nel futuro (*ibidem, pag. 242 e 247*). Per lui è verità assiomatica che Tempo e Spazio formano parte integrante della Realtà Assoluta (*ibidem, pag. 246*); e poiché, dice sempre il Bozzano, Tempo e Spazio risultano le condizioni necessarie dell'essere, e negarli equivale ad ammettere l'esistenza del Nulla assoluto, e questo non si può fare perché è impensabile, così "la realtà dell'esistenza dello Spazio e del Tempo diviene certezza assoluta" (*ibidem, pag. 246*); e perciò "Tempo e Spazio non si possono sopprimere, e se un Al di là esiste, noi dovremo concepire l'altra vita come uno stato in cui cesserà di esistere non già il Tempo, ma la (sottolineatura nostra) nozione del Tempo, non già lo Spazio bensì il (*idem* come sopra) senso dello Spazio"; dove l'uso dell'articolo determinativo prova implicitamente che il Bozzano non ha, e ritiene per certo che nessuno può avere e che non vi è, altra nozione del tempo e dello spazio che l'unica a lui nota, la consueta nozione umana.

Notiamo *en passant* l'uso o meglio l'abuso delle iniziali maiuscole per lo Spazio e per il Tempo, fatto per ingenerare nel lettore un imprecisato e mistico senso di reverenza. Se noi scrivessimo *papa* e *Re* intenderemmo evidentemente manifestare la nostra reverenza per il Re e non per il papa; e l'uso della maiuscola avrebbe uno scopo e significherebbe qualche cosa; ma sa dirci il Bozzano quale sia la differenza tra tempo e Tempo, tra spazio e Spazio? Il Pareto, in qualche passo della sua opera fondamentale, si è già preso beffa di questi sistemi; il Bozzano invece vi si indugia ancora con compiacenza. Ma, a parte queste inezie, quello che veramente fa impressione è l'intransigente attitudine assunta dal Bozzano, da cui traspare un'insanabile mentalità materialista. Egli arriva al punto di sentire il bisogno di subordinare allo spazio ed al tempo perfino Iddio; Dio, per il Bozzano, non può esistere che dentro l'universo. Ecco le sue precise parole: "Neanche Iddio potrebbe esistere all'infuori dello Spazio e del Tempo, visto che un essere, in quanto è un essere non può esistere... nell'inesistente" (*Mon. Oc. An. V., N. 4, pag. 158-159*). Questa attitudine è diametralmente opposta all'attitudine di Plotino che ha detto: "Non è l'anima che è

nel corpo, ma il corpo nell'anima; non è Dio che è nell'universo, ma l'universo in Dio"; parole in cui si sente la sicurezza di chi parla *per esperienza*, ed in cui naturalmente il concetto di interiorità, di essere contenuto, compreso, non va inteso in senso spaziale; perché ha senso il parlare di un oggetto che capisce entro un altro oggetto o di un soggetto che ne comprende un altro; ma non si può stabilire un tale concetto di inclusione tra cose così eterogenee. Ma l'autorità del grande neoplatonico, per il Bozzano, sembra non esista neppure.

Il Bozzano non si cura delle vecchie distinzioni scolastiche tra tempo, durata ed *aevum*; non riflette che simili distinzioni avevano valore anche per Dante (che, passando dall'umano al divino nella sua ascensione, passa simultaneamente dal tempo all'eterno); non si muove nel vedere simile distinzione tra tempo e durata fatta anche da Cartesio e da Newton, non si scuote nel vedere Kant definire il tempo e lo spazio delle forme *a priori der inneren Anschauung*, delle mere condizioni *subbiettive* della nostra maniera di considerare le cose, e Schopenhauer considerare il tempo, lo spazio e la legge di causalità come le condizioni della nostra esistenza; tutto questo non esiste per il Bozzano, egli ignora ogni distinzione tra spazio e tempo empirici, immanenti e trascendenti. Per lui non esistono che lo spazio ed il tempo dell'empirismo; ossia lo spazio infinito tridimensionale ed il tempo infinito unidimensionale.

Ora, che la ragione umana sia logicamente costretta ad ammettere l'esistenza reale assoluta e necessaria di tale spazio e tale tempo non è affatto vero. Il Bozzano se ne può persuadere leggendo i primi due capitoli della pregevolissima opera: "*Fisica di oggi, filosofia di domani* (Milano 1910)" dell'illustre fisico Antonio Garbasso, dell'Università di Firenze. Il Garbasso osserva come occorra tenere distinti i tre problemi: *a*) che cosa sia il tempo, *b*) onde nasca la nozione del tempo, *c*) e dove se ne rinvenga la misura (ed analogamente per lo spazio); i quali problemi e concetti appaiono invece tra loro frammisti e confusi in tutti gli articoli di cui ci stiamo occupando. Sulla retina dell'occhio umano si disegna l'immagine a due dimensioni dell'oggetto della visione; ed il Garbasso osserva che la sensazione del rilievo e della distanza dell'oggetto è ottenuta mediante l'adattamento del cristallino e lo sforzo di convergenza dei due raggi visivi. Il Garbasso mostra come con l'adattamento del cristallino e lo sforzo di convergenza si introduca *un solo parametro*, il quale unito alle due coordinate della visione superficiale dà tre

dimensioni; ed egli ha riprodotto tali condizioni coi mezzi di laboratorio mostrando come per fotografare un rettangolo situato sopra uno schermo sia necessario uno spostamento per mettere in fuoco secondo la distanza, e che in tale maniera si introduca ancora *un solo parametro*, e che perciò lo spazio abbia tre dimensioni. Tutto questo però va bene *solamente* in un mezzo isotropo ed omogeneo; e, con ingegnose esperienze di ottica che pel carattere di questa rivista e per risparmiare spazio non stiamo a riportare, il Garbasso è riuscito a *dimostrare sperimentalmente che in un mezzo isotropo ma non omogeneo lo spazio ha più di tre dimensioni*. Proprio così!

Né vale il dire che tutte queste considerazioni di ottica sono infirmate dal senso del tatto che ci assicura che le dimensioni dello spazio sono tre e non più, perché è noto come la coordinazione dello spazio tattile a quello visivo avvenga per educazione del senso tattile che si subordina a quello visivo. Questo per lo spazio. Quanto al tempo il Garbasso osserva che l'unica sua caratteristica sia la sua *irreversibilità* \times (di modo che vale per esso il secondo principio della termodinamica), caratteristica di cui non godono le direzioni dello spazio. La questione del valore assoluto del tempo e quella della sua misurabilità restano quindi impregiudicate. «È lecito dunque, conclude il Garbasso (o.c., pag. 36), riferire all'ottica la nozione dello spazio e concludere che questa idea, come quella del tempo, non ci è data a priori, secondo la nomenclatura di Immanuel Kant, ma nasce anzi dalla consuetudine dei fenomeni esterni». Per conseguenza basta sottrarsi (*sipossibile est*) alla consuetudine dei fenomeni esterni per non essere più gli schiavi di questa nozione dello spazio e del tempo. E resta dunque *sperimentalmente* scartata l'esclusività dell'esistenza e realtà assoluta dello Spazio e del Tempo come sono concepiti dal Bozzano.

Se quanto precede non fosse sufficiente per mostrare come occorra rinunciare all'illusione di un tempo assoluto, il Bozzano ed il lettore potranno rendersi meglio conto di questa necessità leggendo il capitolo sulla "relatività della simultaneità" dell'opera di Einstein (A. Einstein: *La Théorie de la Relativité restreinte et généralisée*, Paris 1921, Cap. IX, pag. 21-23); dove Einstein *dimostra* che due avvenimenti simultanei rispetto ad un treno in moto non lo sono rispetto alla strada ferrata, e viceversa; e mostra come, per togliere l'incompatibilità apparente tra la legge di propagazione della luce ed il principio della relatività, occorra abbandonare la nozione del tempo assoluto,

vale a dire indipendente dallo stato di movimento del sistema di riferimento, nozione che la Fisica aveva sempre ammesso tacitamente. Non ci addentriamo in questo argomento per le ragioni sopra dette.

Senza andare nel difficile, del resto, basta un'analisi elementare della nostra nozione del tempo per constatare che esso si presenta come un *continuum*, vale a dire che l'idea di istante ed intervallo tra istanti immediatamente consecutivi è un'astrazione non corrispondente alla realtà, ma solo ad un concetto di limite. In altre parole, non esistono «momenti»; ogni momento, e tra questi il momento presente, non è altro che il limite puramente astratto, teorico, di separazione tra il prima ed il dopo, il passato e l'avvenire. Perciò ammettere l'effettiva reale ed esclusiva esistenza dell'attimo fuggente, equivale, poiché il passato e l'avvenire non esistono *attualmente*, ad ammettere che non esiste nulla. È dunque necessario non farsi ingannare dalla consuetudine, sorta dai bisogni pratici della misurazione del tempo, e non dimenticare che i momenti non sono altro che delle *entità fittizie*, e che, effettivamente e conseguentemente, passato, presente e futuro o costituiscono un tutto continuo o non sono.

Questo continuo temporale *trascorre*, sempre nel medesimo senso; dimodoché, fissata un'origine ed un'unità di misura, basta *un* numero (*una* coordinata) a fissare la posizione di un istante qualunque rispetto all'origine o viceversa. Il fluire del tempo è dunque rappresentabile con il movimento di un punto che procede sempre in un medesimo verso sopra una linea (la quale può immaginarsi *aperta* come una retta, nel qual caso non si ripassa mai per uno stesso punto, o *chiusa* come una circonferenza, nel quale caso si ripassa infinite volte per uno stesso punto, od anche può immaginarsi che presenti ancor altri andamenti). Per chi non esce da questa linea, ossia chi vive nella linearità del tempo, il passato, il presente ed il futuro non esistono che come presente; o meglio, per esprimersi con le parole di S. Agostino, il presente esiste come intuito, il passato come memoria, il futuro come aspettazione.

Questo nel caso in cui la rappresentazione grafica corretta fosse quella rettilinea; ma la cosa cambierebbe già, in parte, se il tempo dovesse venire rappresentato, anche nel caso della intuizione umana, da una linea chiusa o da una linea intrecciata.

Ma, pur così stando le cose, ha senso ed è legittimo porsi il problema: questa linearità del tempo ha carattere relativo od

assoluto? Il tempo, che per noi è lineare, lo è parimenti e necessariamente per ogni essere cosciente? Certo si è che in un ipertempo, per esempio in un tempo a due dimensioni, la visione simultanea di più momenti o tratti diverrebbe altrettanto possibile come la visione simultanea di più punti o segmenti di una retta da un punto situato fuori della retta, e questo senza intaccare l'ordinamento di successione cronologica dei singoli punti od istanti.

Considerazioni analoghe si possono svolgere per lo spazio. Anche lo spazio si presenta come un *continuum*; ed i punti, le linee, le superficie ed i volumi geometrici non sono che delle astrazioni, dei concetti limite, enti geometrici con i quali si costruiscono delle geometrie, ossia delle scienze che non si occupano delle relazioni tra queste nozioni astratte e gli elementi sperimentali del mondo fisico, ma *unicamente* dell'incatenamento logico di tali nozioni tra loro. Per le necessità della vita pratica la determinazione della posizione relativa di un punto rispetto ad un altro porta, in base alla nostra intuizione dello spazio, ad assumere un punto come origine, tre direzioni passanti per esso come assi coordinati (cartesiani, ortogonali) ed una unità di misura sopra di essi. A differenza del tempo, però, possiamo fissare noi il verso sopra gli assi coordinati, e cambiarlo se ci fa piacere.

Queste tre nozioni, del continuo, delle tre dimensioni, e della misura, hanno delle relazioni interessanti con i sensi umani, che il lettore potrà trovare svolte nel paragrafo concernente "il problema psicologico dell'acquisto delle nozioni spaziali" nell'opera "*Questioni riguardanti le Matematiche elementari* raccolte e coordinate da Federigo Enriques. Bologna 1912, Vol. I, Art. I".

Le sensazioni generali tattili-muscolari, appartenenti a tutta la cute danno da sole quelle relazioni generali inerenti alle linee e superficie, che costituiscono in geometria la teoria del continuo, e che sono come il fondamento delle altre proprietà geometriche (le grafiche e le metriche). Se alle sensazioni generali tattili-muscolari si aggiungono quelle del tatto speciale, cioè dell'organo preso come sede di paragone costante (di solito la mano), si ottiene la nozione della congruenza, ossia le nozioni metriche, mentre le sensazioni della vista ci danno le nozioni grafiche e non le metriche. Così «i tre rami differenziatisi della Geometria, cioè la teoria del continuo, la Geometria metrica e la proiettiva, avuto riguardo all'acquisto dei loro con-

cetti fondamentali, appaiono connessi a tre ordini di sensazioni: rispetto alle sensazioni generali tattili-muscolari, a quelle del tatto speciale e della vista». Ritroviamo dunque che le questioni proiettive sono funzioni del senso della vista; e perciò la nozione delle tre dimensioni (o per essere più precisi delle tre direzioni) dello spazio è una funzione del senso della vista.

Il tempo invece è principalmente connesso al senso dell'udito, il quale distingue la durata di un rumore, ed il ritmo o *tempo* musicale. Riassumendo, spazio e tempo hanno il carattere di un *continuum*; il tempo presenta la irreversibilità, differendo in questo dalle tre direzioni dello spazio, la nozione umana del tempo è unidimensionale, quella dello spazio tridimensionale; il tempo è principalmente connesso con l'udito, lo spazio con la vista. L'eterogeneità tra spazio e tempo appare dunque abbastanza netta per mostrare che l'abbinamento dei due problemi dello spazio trascendente e del tempo trascendente, ed in particolare il collegare in una mutua dipendenza e soluzione i due problemi della quarta dimensione e dell'eterno presente, è ingiustificato ed arbitrario. La questione dell'esistenza di un ipertempo a due dimensioni è indipendente dalla questione di un iper-spazio a quattro dimensioni; ed una soluzione positiva o negativa del problema della «quarta dimensione» non trascina con sé in una sorte identica la questione dell'«eterno presente», e viceversa.

Ed ora occorre mettere in chiaro un'altra faccenda.

Quando il Bozzano, citando il matematico inglese T.O. Todd, dice che le speculazioni dei matematici intorno ad una quarta dimensione dello spazio non servono per comprovare l'esistenza concreta di questa dimensione, ha perfettamente ragione.

Per quanto possa sembrare paradossale ad un profano, è certo che la geometria *oggi* è una scienza puramente astratta, completamente indipendente da ogni intuizione dello spazio fisico; è una costruzione avente un *puro valore logico* da cui non è lecito dedurre nulla né in favore né contro questioni attinenti alla natura dello spazio fisico. «La verità è, dice il Whitehead in un suo ottimo libro (*An Introduction to Mathematics* by A. N. Whitehead, pag. 242-244) che la "spazialità (*spaciness*)" dello spazio non entra affatto nel nostro ragionare geometrico... La percezione spaziale accompagna le nostre sensazioni, forse tutte, certo molte; ma non sembra una qualità necessaria delle cose che esse debbano esistere in un unico spazio od in

uno spazio di sorta (*in one space or in any space*)». E l'Einstein scrive: «Le proposizioni della matematica in quanto si riferiscono alla realtà non sono certe, ed in quanto son certe non si riferiscono alla realtà (*La Géometrie et l'Experience* par Albert Einstein. Paris 1921, pag. 4)». Perciò l'esistenza di una geometria di uno spazio a quattro dimensioni non prova nulla né a favore né contro l'esistenza di uno spazio concreto a quattro dimensioni e di una possibile nozione di esso. E quanto all'asserito carattere assoluto dello spazio infinito, se anche qui nulla si può dedurre dalla geometria al mondo fisico, è però certo che lo sviluppo della geometria non euclidea ha condotto alla nozione che si può dubitare dell'*infinità* del nostro spazio senza cadere in disaccordo con le leggi del pensiero e dell'esperienza (Riemann, Helmholtz). Così si esprime testualmente l'Einstein nel Cap. XXXI, intitolato: "la possibilità di un universo finito e ciononostante non limitato", del suo libro già citato sopra la teoria della relatività. Il Bozzano non ha che da confrontare queste parole con le sue apodittiche affermazioni sulla realtà assoluta dello spazio e del tempo infiniti.

L'Ing. Amato ha poi perfettamente ragione di dolersi della terribile confusione che fa il Bozzano quando trasforma la questione della esistenza di un iperspazio a quattro dimensioni nella questione perfettamente assurda "della esistenza della quarta dimensione dello spazio", dove egli sottintende che lo spazio è e non può essere che a tre dimensioni. Chiedere se nello spazio a tre dimensioni si possa trovare una quarta dimensione è infatti altrettanto assurdo quanto chiedere se una superficie può contenere dei volumi; ma è troppo facile demolire gli avversarii attribuendo loro delle bestialità, e nella fattispecie nessuno ha mai pensato, come invece suppone il Bozzano (*Mon. Oc. An. IV, N. 6, pag. 243*), ad applicare ad una geometria a tre dimensioni l'ipotesi della "quarta dimensione dello spazio". Se l'ipotesi dell'esistenza di uno spazio quadridimensionale consistesse veramente nel supporre che lo spazio a tre dimensioni sia a quattro dimensioni, il Bozzano avrebbe ragione di dichiarare tale ipotesi assurda ed impensabile; ma, anche se c'è qualcuno capace di fare simile confusione (conosciamo certi "grandi maestri", che scribacchiano di aritmosofia, che son capaci di ben altro!), l'Amato non appartiene a questa categoria ed ha ben ragione di non voler esservi ficcato a forza.

Abbiamo visto sin da principio che per il Bozzano le due ipotesi dell'"eterno presente" e della "quarta dimensione dello

spazio” sono impensabili, e perciò sono contrarie alla ragione ed alla logica, sono irrazionali e quindi da escludersi. Questo, dice il Bozzano, a differenza delle ipotesi inconcepibili (ma razionali e legittime), come quella della “onniscienza delle cause”, di cui “dobbiamo logicamente ammettere la possibilità, senza pervenire a comprenderla” (*ibidem*, pag. 243). Ora per dimostrare che queste due ipotesi sono indispensabili egli le assimila all’ipotesi che in un “mondo trascendentale possa esistere un’aritmetica diversa dalla nostra a norma della quale due più due sommano cinque” (*ibidem*, pag. 242); e su questa assimilazione poggia tutto il suo ragionamento per condannare come assurde ed impensabili dette ipotesi. Su questa equiparazione egli insiste a pag. 243: “perché tre dimensioni, anziché quattro o cinque”? Mi limito ad osservare in proposito come tale formidabile interrogativo equivalga a quest’altro: «Perché, perché, 2 più 2 sommano a quattro, anziché a cinque, o a 6, o a 7, e via dicendo?»; ed ancora, infine del medesimo articolo (*ibidem*, pag. 250): «Se vi fosse chi credesse dover rivendicare alla scienza ed alla filosofia il diritto di spaziare liberamente anche nelle altitudini caotiche della più scapigliata astrazione, allora io gli osserverei che egli in tal caso è tenuto ad accogliere per legittima anche l’ipotesi che in un mondo trascendentale 2 più 2 sommino a 5, o a 6, o a 7, e via dicendo, ipotesi in tutto equivalente a quelle dell’“eterno presente” e della “quarta dimensione dello spazio” visto che tutte e tre contengono il medesimo elemento contrario alla ragione, alla logica ed al senso comune».

Come si vede, il Bozzano afferma che queste ipotesi si equivalgono, ma non conforta con alcun argomento la baldanza, sicurezza ed insistenza di questa affermazione. Ed il grave si è che di giustificazioni non è possibile trovarne, perché si può dimostrare molto semplicemente che questa assimilazione è arbitraria ed errata.

Infatti, che due più due facciano quattro non è un’ipotesi che possa essere vera o falsa o sostituibile; perché *quattro* non è altro che il *nome* adoperato per indicare il risultato dell’operazione elementare che consiste nell’aggregare a due unità altre due unità del medesimo genere, e prima di dargli questo nome si definisce questa operazione e si dimostra l’esistenza e l’unicità del suo risultato. Quindi se al risultato (somma) di questa operazione si desse un altro nome (come effettivamente accade passando da una lingua ad un’altra), e lo si chiamasse Quattro con la maiuscola, o cinque con la ipotesi per il Bozzano impen-

sabile, di cambiato non vi sarebbe che il nome. In simil modo i tedeschi adoperano la parola *kalt* (inglese *cold*) per indicare non il caldo ma il freddo, gli spagnuoli adoperano la parola *aceite* per indicare l'olio, ed anche noi diciamo che il pane è freschissimo quando sorte bollente dal forno.

Ma emettere l'ipotesi che la somma di due più due possa variare, non di nome, ma proprio di fatto, *non si può* perché non è lecito in matematica fare delle ipotesi in contrasto con teoremi precedentemente dimostrati; ed in questo caso verrebbe rinnegato il teorema di unicità della somma.

Nel campo dell'aritmetica (archimedeo), dunque, non si può emettere l'ipotesi che la somma di due più due sia variabile perché c'è un teorema che dimostra l'unicità della somma. Ma che il risultato di una somma possa variare non è un'ipotesi impensabile; è anzi addirittura quello che avviene p.e. nella somma dei poligoni, dove per ottenere l'unicità del risultato dell'addizione di due o più poligoni è necessario introdurre il concetto di equivalenza e prescindere da quello di eguaglianza. Ora, nella questione della trascendenza dello spazio e del tempo non esistono teoremi di unicità che precludano il campo alle ipotesi, e perciò le ipotesi dell'«eterno presente» e della «quarta dimensione» non sono affatto assimilabili all'ipotesi vietata che due più due facciano cinque; e non sono affatto ipotesi puramente verbali, destituite di qualunque valore. E non è vero che queste tre ipotesi contengano il medesimo elemento contrario alla logica, alla ragione ed al senso comune né che l'ipotesi dell'«eterno presente» porterebbe alla soppressione del tempo.

Nel caso degli apporti la spiegazione per mezzo della smaterializzazione e successiva rimaterializzazione si presenta più plausibile di quella per mezzo dell'iperspazio a quattro dimensioni. Gli argomenti addotti dal Bozzano, specie nel suo ultimo articolo, in favore della prima di queste due ipotesi sono veramente di grande valore, pure non risolvendo affatto, come sostiene il Bozzano, la questione in guisa risolutiva. Questo per le ragioni che abbiamo esposto preliminarmente.

In favore dell'ipotesi della disintegrazione e reintegrazione molecolare successiva sta il fatto che un tale processo lo si constata già nelle apparizioni fantomatiche; contro di essa sta il modo brusco con cui compaiono e scompaiono gli apporti, il che è conforme a quanto accade quando si adagia o si asporta una riga da una superficie ed al modo brusco con cui è possibile fare apparire e scomparire dalla superficie di uno schermo le

proiezioni luminose e le ombre degli oggetti. Notiamo *en passant* che quando il Bozzano se la piglia con coloro i quali a guisa di esempio ricorrono all'ipotesi dell'esistenza di esseri viventi a due dimensioni, vale a dire sprovvisti di spessore, dichiarandola al solito assurda ed impensabile, non ha riflettuto che nella nostra stessa vita quotidiana esistono degli esseri a due dimensioni, che presentano i caratteri precipui degli esseri viventi (mobilità ed intelligenza), e di cui abbiamo continua esperienza. Questi esseri misteriosi sono le ombre, in particolare le nostre ombre! E meglio ancora, i personaggi che vivono sullo schermo cinematografico.

Concedendo pure, dunque, che il fenomeno degli apporti si spieghi con l'ipotesi sostenuta dal Bozzano, la questione dell'esistenza di uno spazio (euclideo o no) a quattro dimensioni, ed in generale la questione della trascendenza dello spazio, resta sempre impregiudicata, e non può esser risolta che *sperimentalmente*. E con questo non intendiamo affatto e necessariamente dire mediante esperienze di laboratorio eseguite sopra oggetti e soggetti ed interpretate dall'intelligenza di un illustre signor scienziato osservatore.

Intendiamo anzi alludere alle esperienze interiori. Per esempio la sensazione di uscire *per il di dentro* che si prova nella fase iniziale di certe estasi (e che il Bozzano può procurarsi *anche* con una dose adeguata di certe erbe o principii, che non staremo a spiattellare) si inquadra molto male nella nozione ordinaria dello spazio.

Per conto nostro non ci è possibile dimenticare l'esperienza veramente eccezionale di cui avemmo la ventura di essere fatti partecipi circa quindici anni or sono. Un iniziato, che desideremo con le iniziali A. A., preso un foglio di carta, vi disegnò sopra una spirale ed accanto ad essa la spirale simmetrica (l'una destrorsa, l'altra sinistrorsa), e poi ci chiese se riuscivamo a concepirne delle altre di altra natura. Rispondemmo naturalmente di no. Ebbene, egli disse: guarda. Guardammo, e la nostra mente *vide* due altre spirali distinte tra loro e dalle precedenti, come la destrorsa lo era dalla sinistrorsa. Fu un lampo. Per quanto abbiamo cercato, dopo, di riafferrare o di richiamare alla memoria questa visione trascendentale (o se proprio si ritiene vantaggioso di chiamarla così, questa allucinazione), non siamo mai riusciti a riportare alla nostra coscienza quello di cui aveva riconosciuto l'evidenza, la naturalezza e la indiscutibilità. Alla nostra richiesta di una seconda rappresen-

tazione, A.A. rispose bastava avere avuto una volta nella vita tale esperienza. Quanto abbiām raccontato, naturalmente, accadde essendo noi perfettamente svegli, sani, a posto, tranquillissimi e in piena vita «normale».

Ora la figura simmetrica di una figura piana rispetto ad una retta situata nel piano della figura appartiene anche essa a questo piano, e coincide con la simmetrica presa rispetto al piano ortogonale passante per la retta che funziona da asse di simmetria. Segue da questa osservazione che, se si immagina che per una retta di un piano passino infiniti piani perpendicolari al piano dato (come accade appunto in un iperspazio a quattro dimensioni), la figura simmetrica non varia al variare del piano ortogonale; è sempre *quella stessa* che si ottiene nello spazio a tre dimensioni (ed anche a due senza uscire dal piano); epper ciò anche in un iperspazio a quattro dimensioni non è possibile ottenere per simmetria le due spirali che noi abbiamo mentalmente veduto. Non *basta* dunque ricorrere ad altre dimensioni. La faccenda trascende *anche* la nozione iperspaziale.

A chi abbia avuto simili esperienze la questione della «trascendenza dello spazio» si presenta con una certa urgenza ed esigenza; e non è affatto possibile sottoscrivere quanto scrive Vincenzo Cavalli ed il Bozzano riporta aderendo: «Noi siamo e restiamo esseri spaziali e temporali, chiusi nella limitazione e costretti alla divisione; ed ogni sforzo speculativo per rompere la cerchia della nostra natura psicologica ed oltrepassare l'orbita della nostra potenzialità logica è vano, e cade nel vuoto...». Sono queste affermazioni puramente arbitrarie, ispirate ad una mentalità materialista, degna invero di chi cerca le prove *materiali* dell'esistenza degli *spiriti* e non concepisce che si possano compiere degli sforzi essenzialmente diversi dagli sforzi speculativi. È vero che il feto, per quanti sforzi possa tentare, non può superare la vita uterina ed sperimentare quella extra uterina, se non morendo alla vita uterina e nascendo alla vita del giorno (così almeno si crede generalmente); ma sarebbe un errore lasciarsi trascinare da una analogia mal posta a sostenere che in simil guisa l'uomo non può superare la vita umana se non morendo di morte fisica. Non sempre è logico basarsi sull'analogico; né sempre è necessario. Dobbiamo dunque ricordare che esiste la morte iniziatica, la morte dei misteri (la *piccola morte* di Jack London), la morte dell'uomo vecchio secondo la terminologia cristiana (da intendere però esotericamente e non moralmente e devozionalmente)? Dobbiamo dun-

que ricordare che esiste la nascita alla «vita nuova», la palingenesi pitagorica (che non è la reincarnazione), la seconda nascita dell'uomo nuovo, la resurrezione dei misteri?

Il Myers fa l'osservazione che «in un universo dove opera inspiegata una gravitazione istantanea le menti umane non hanno bisogno che si apra loro la via al riconoscimento di altre misteriose trasmissioni, e debbono ritenersi pronte a concepire altri ambienti e coesistenze invisibili, ed in un certo senso a tenersi svincolate dalla concezione dello spazio, considerato come un ostacolo alla comunicazione o cognizione» (Frederic W. H. Myers: *Human Personality and its survival of bodily death*, 1903; Vol. II, pag. 262). Conseguentemente il Myers ammette l'ipotesi della quarta dimensione (cosa che il Bozzano, pur citando il Myers, non ha pensato a riferire), e precisamente dice che «come il bambino non riesce ad afferrare la terza dimensione, così può darsi che noi (adulti) stiamo fallendo ad afferrare la quarta, o qualunque sia la legge di quella conoscenza più alta che principia a rapportare frammentariamente all'uomo quello che i suoi sensi ordinarii non possono discernere» (*ibidem*, Vol. I, pag. 277). Più difficile appare al Myers una simile emancipazione dalle limitazioni del tempo; più difficile ma non impossibile. «Immaginare il futuro come noto, scrive il Myers, tranne che per inferenza e contingentemente, a qualsiasi mente, è indurre subito il ferreo cozzo tra il libero arbitrio ed il fato determinato, precognizione assoluta» (*ibidem*, II, 262); ed «ancora più sgradito è l'avvento di una ulteriore veduta, che il così detto futuro esiste già di fatto, e che l'apparente progressione del tempo è una sensazione subiettiva umana; e non inerente all'universo come quello che esiste in una Mente Infinita» (*ibidem*, II, 262).

Come si vede, l'atteggiamento del Myers non è categorico; egli adduce ragioni estrinseche alla questione di fatto come quella del contrasto tra il libero arbitrio e la fatalità, oppure fa questione di gusti, di gradimento. La sua opposizione è così poco recisa che arriva a considerare «la totalità dell'esistenza terrena come un fenomeno assolutamente istantaneo» (II, 273).

A questa concezione del Myers il Bozzano si oppose nel suo libro (Bozzano Ernesto: *Dei Fenomeni premonitorii*, Roma 1914, pag. 7) adducendo che «se così fosse, ne verrebbe che la coesistenza nel mondo fisico della totalità degli atti di ogni singolo individuo, non potendosi scindere dalla corrispondente coesistenza di tutti gli stati di coscienza correlativi agli atti stes-

si, ne conseguirebbe che l'Io trascendentale di ogni bimbo in fasce si troverebbe a passare istantaneamente attraverso a tutti gli stati di coscienza corrispondenti a tutte le vicende della vita!». Ma «in questo caso, dice il Bozzano, come concepire la lotta per l'esistenza? Il progresso umano? La responsabilità morale ed il perfezionamento spirituale dell'individuo?». Sono argomenti, questi, completamente estranei alla questione e così poco consistenti, quanto quelli invocati da Lattanzio e S. Agostino per negare la possibilità dell'esistenza degli antipodi.

Nei suoi scritti più recenti, a dire il vero, pare che il Bozzano abbia gettato a mare almeno una parte di questa zavorra, o per lo meno si sia reso conto che tali argomenti non si possono apportare nel campo dell'analisi scientifica; sicché le obiezioni che egli ora solleva contro questa ipotesi del Myers sono assai più appropriate e ne toccano effettivamente il lato debole. Diciamo però che il cambiamento è solo parziale perché ancor oggi egli persiste ad affermare che accogliendo l'ipotesi dell'onniscienza delle cause «giova rilevare che si otterrebbe un risultato teorico importante, ed è che verrebbe annullato di colpo il formidabile quesito del "Libero Arbitrio" di «fronte al "Fatalismo", in quanto tale quesito si connette alle manifestazioni premonitrici». Questo argomento, che si riferisce ad una questione estranea od almeno secondaria, è il solo che il Bozzano adduce a sostegno dell'accettazione dell'ipotesi dell'"onniscienza delle cause"; giacché non si chiama argomentare il limitarsi ad affermare che essa è legittima (*Mon. Oc. An. IV, N. 6, pag. 250*), che appare razionale e necessaria (*ibidem, pag. 248*), e che è necessario ammetterne la possibilità (*ibidem, pag. 242*); affermazioni che non sono neppure troppo concordanti e che lasciano travedere che il pensiero del Bozzano in fondo non è ben definito in proposito.

Se non che il conferire alla coscienza subliminale umana il potere divino ed infinito dell'"onniscienza delle cause" è sembrato un po' forte al Bozzano; e nel suo libro ha cercato di ovviare all'inconveniente introducendo altre ipotesi ausiliarie: la fatalità di una singola vita umana, la reincarnazione, la scrittura degli eventi nel piano astrale, e la trasmissione della premonizione da parte di entità elevate, e questo specialmente per spiegare i fenomeni di premonizione "triviale" ossia di scarsa importanza personale per il sensitivo.

In questo modo, però, non si fa che introdurre elementi ed ipotesi superflui, ed eludere e spostare la vera questione; per-

ché, sia la coscienza subliminale, siano le entità elevate, sia il Padre Eterno in persona a servirsi dell'“onniscienza delle cause”, resta sempre a sapere come diavolo fanno, e da esaminare se questa deduzione razionale da causa ad effetto sia davvero sufficiente ed adeguata e tale da escludere il superamento della linearità del tempo.

Più recentemente, per liberarsi dall'appunto di conferir l'onniscienza divina alla subcoscienza umana, il Bozzano ha preso la medesima posizione che è stata assunta dall'Osty nel suo recente libro (Dr. Eugène Osty: *La connaissance supra-normale* Paris (Alcan) 1923), affermando cioè che le previsioni dei sensitivi si estrinsecano nei limiti relativamente angusti delle vicende riguardanti le singole personalità umane in rapporto ai sensitivi stessi. Questo non è esatto, e lo vedremo con degli esempi. E così pure non è pacifica l'esattezza dell'altra circostanza affermata ed addotta dal Bozzano e dall'Osty, e cioè che i sensitivi scorgano gli eventi futuri di più in più chiaramente a misura che gli eventi stessi si avvicinano nel tempo, circostanza, dice il Bozzano, che farebbe presumere come essi prevedono effettivamente il futuro in forza della legge di causalità, quasiché proprio non vi potesse essere altra spiegazione per tale circostanza (supponendo che esista). Basta riflettere, invero, che anche nel fenomeno della visione ed in quello dell'audizione la percezione diviene col crescere della distanza sempre meno chiara e particolareggiata, per ragioni inerenti al funzionamento dei sensi ed alle leggi dell'ottica e dell'acustica, senza evidentemente che entrino in giuoco processi deduttivi di sorta; e, se questo accade per la visione, perché qualche cosa di analogo non potrebbe accadere per il fenomeno della previsione, con pari esclusione di ogni processo razionale?

Un altro argomento accampato dal Bozzano per combattere l'ipotesi della «coesistenza del futuro nel presente» si è che con essa non si spiega l'anomalia che in molti casi di fenomeni premonitori sfugge alla previsione l'essenziale. Egli dice (*Dei fenomeni premonitori*, pag. 144) che «in tal caso dinanzi alla visione sensitiva dovrebbe (?) presentarsi l'intero quadro rappresentativo dell'evento futuro, e perciò non si comprenderebbe come i sensitivi abbiano a scorgere anticipatamente i particolari insignificanti del contorno ed a rimanere subbiettivamente ciechi dinanzi alla rappresentazione centrale dell'evento». Ora, a parte il dovrebbe, non si potrebbe per avventura fare l'ipotesi che l'intero quadro si presenti, ma non venga

ricordato? E perché mai questa anomalia dovrebbe infirmare l'ipotesi della coesistenza del futuro col presente e non infirmerebbe per niente la teoria della deduzione razionale in base alla legge di causalità, come se anche in tal caso non apparisse naturale che dovrebbe essere percepito di preferenza l'essenziale e non il secondario? Ma *last but not least*, è poi così sicuro il Bozzano di sapere cosa è l'essenziale?

Come si vede sarebbe esagerato affermare che questa ipotesi dell'«onniscienza delle cause» risponde vittoriosamente a tutte le esigenze ed a tutte le obiezioni. Ma un argomento ancora più forte di quelli già riportati per non attribuire, a nostro modesto avviso, almeno una certa classe di fenomeni premonitori ad una deduzione razionale in base alla legge di causalità, è questo: Sino ad oggi non si è ancora trovato uno straccio di sensitivo il quale, nei veri e propri casi di fenomeni premonitori (che richiederebbero una formidabile esplicazione di una portentosa possanza di deduzione), si sia mai accorto dello svolgersi di simile processo nella sua coscienza. Non è strano che tutti i sensitivi siano così poco... sensitivi?

Se non che ci si può obiettare che così *deve* essere, perché, quando ci fosse il sintomo di un ragionamento anche fugace, sarebbe evidentemente lecito classificare il fenomeno tra le cerebrazioni subcoscienti e non vedervi affatto un caso di premonizione. Occorre quindi distinguere tra fenomeni pseudo-premonitori e fenomeni premonitori genuini; e la caratteristica di questi ultimi sarebbe quella di non presentare la menoma traccia di lavoro razionale subcosciente. È una bella caratteristica, non c'è che dire, per dei fenomeni che si vorrebbe spiegare mediante una esplicazione quasi infinita delle capacità razionali di deduzione!

Alcuni esempi mostreranno chiaramente la differenza tra i fenomeni premonitori genuini e quelli apparenti. Potremmo spigolare questi esempi scegliendoli opportunamente tra i casi riportati dal Myers nei *"Proceedings of the S.F.P.R."*, o tra quelli riportati nell'opera del Myers stesso già citata od in quella del Bozzano; preferiamo invece riportare dei casi tratti dal bagaglio delle esperienze personali di un intimo amico di cui possiamo rispondere tale e quale come se si trattasse di noi stessi. Chi non si fidasse può trovare nelle raccolte citate ed in altre ancora casi del tutto consimili ai seguenti:

Caso I. - «Sono sempre stato particolarmente sensibile alle perturbazioni atmosferiche; l'avvicinarsi di un temporale mi dà

un senso di disagio, di malessere, di eccitazione che scompare con le prime scariche di elettricità e colla caduta della pioggia. Accade talora che, comparendo tale malessere anche qualche ora prima del temporale, io non ne comprenda sul momento la ragione; ma accade anche tal'altra volta che, non potendovi essere altra causa determinante di questo malessere, ne posso dedurre l'approssimarsi di una tempesta e fare addirittura il profeta. Così, in una bella serata dell'estate 1917, nella zona di Asiago, sedendo a mensa della mia compagnia (30^a Minatori), ed essendo ad un tratto sopravvenuta con particolare intensità tale condizione, annunciai ai colleghi l'imminente scatenarsi di una violenta tempesta, che la quiete e la serenità atmosferica sembravano escludere. Dopo meno di un'ora si scatenò una tale bufera che gran numero di abeti fu sradicato dalla forza del vento ed il torrente Guelpach, gonfiatosi, asportò dei tratti di strada».

Caso II. - «Il 18 maggio 1896 transitavo al tramonto per il Ponte alla Carraia a Firenze; e guardando lo sfondo dell'orizzonte verso le lontane Alpi Apuane ne rimarcai l'aspetto fosco ed acceso. Non so come, ne provai una strana impressione, ed esclamai: Che tempo da terremoti! Era una frase sciocca, perché di terremoti non ne avevo per anco alcuna esperienza. Ma il terremoto venne, ed abbastanza violento, due o tre ore dopo la previsione fattane».

Caso III. - «Nell'estate del 1911 mi trovavo a Viareggio ed avevo preso l'abitudine, tutti i giorni, verso le due del pomeriggio di andarmene a fare la siesta sulla rotonda dello stabilimento Felice. A quell'ora non c'era mai nessuno; ed era un vero godimento sdraiarsi sopra un sedile o su qualche cordame al fresco del maestrale che si leva a quell'ora, fumando una sigaretta, digerendo in pace e lasciandosi pervadere del senso panico e sereno del cielo e del mare all'intorno. Un giorno, mentre ero in tal modo occupatissimo a non far nulla, arrivò un ragazzetto di una diecina d'anni con tanto di lenza, e si mise coscienziosamente a pescare a pochi metri da me. Ma passarono circa tre quarti d'ora senza che il piccolo e paziente pescatore avesse preso nulla. Ad un tratto, egli tirò su la lenza per verificare se c'era ancora l'esca, ed io che sino allora, assorto nelle mie *rêveries*, non avevo aperto bocca mi sentii spinto a dire: Presto, presto, cala la lenza, che ora prendi il pesce. Il consiglio fu immediatamente eseguito: e già stavo rimproverando a me stesso la leggerezza con cui senza motivo mi ero lasciato sfuggire

quel discorso pazzesco, quando già il ragazzo, tutto felice, tirava su la lenza. Era stato un attimo; calare la lenza e prendere il pesce era stato tutt'uno. Il sistema parve eccellente al piccolo pescatore che, staccando il pesce dall'amo, mi supplicava: Me lo ridica, me lo ridica! Sensibilità? Onniscienza delle cause? Certo *sentii*, e *non ragionai*; e sentii così nettamente e sicuramente da non esitare a manifestare la sensazione, soverchiando lo scetticismo della ragione, che per una volta tanto non poté predominare».

Il primo di questi fenomeni appartiene indubbiamente alla categoria delle previsioni apparenti. In questo caso la previsione è ottenuta mediante l'osservazione, l'analisi, e l'interpretazione di una speciale condizione di sensibilità. Anche nel secondo caso ci troviamo di fronte ad una forma di sensibilità, rara negli uomini, ma consueta in molti animali; mancano però in questo caso le anteriori esperienze che nel caso precedente consentivano la previsione razionale dell'evento. Nel III caso l'evento previsto si verificò a distanza di tempo così minima dalla previsione da fare includere questo fenomeno tra quelli di eccezionale sensibilità piuttosto che tra quelli premonitorii. Carattere comune di questi tre casi è che la previsione è stata fatta a poca distanza di tempo dall'evento, ed in piena coscienza normale.

Ecco ora alcuni casi di vera e propria premonizione:

Caso IV. - «Alla fine del 1917 prestavo servizio come ufficiale nella VII Sezione Fonotelemetrica, in Val Lagarina. In una delle ultime notti dell'anno sognai di trovarmi insieme ad un mio fratello ufficiale dei Bombardieri, che in quel tempo era addetto al Comando del X Raggruppamento Bombardieri, in Vicenza. Eravamo insieme alla sua mensa quando ad un tratto la luce elettrica si spense per tre volte di seguito. Era il segnale convenuto (ma da me ignorato) dell'imminente arrivo degli aeroplani nemici. Tutti si alzarono; ed io seguii mio fratello. Scendemmo le scale, ed uscimmo all'aperto. Nell'oscurità quasi completa ci avviammo correndo verso un vicino rifugio. Vi era da traversare una piazza a me ignota, costeggiata da un lato da un porticato, di cui si intravedevano gli archi. Ad un tratto di dietro una colonna sbucò una persona e, sia per la fretta che per la oscurità, urtò violentemente in mio fratello, che cadde a terra. Mi fermai, e feci per aiutare mio fratello a rialzarsi, dubitando si fosse fatto del male. Ma si rialzò subito, dicendo che non era niente, e riprendemmo la corsa, arrivando all'entrata

del rifugio che già il rombo dei motori ed il fragore delle prime bombe risuonava per l'aria.

Questo il sogno, vivissimo. Talmente vivido, che ne rimasi turbato, e pensai che effettivamente fosse accaduto qualche guaio a mio fratello, ed io ne avessi avuto telepaticamente percezione. E poichè sapevo che alla Prefettura di Vicenza si trovava un vecchio amico, il Comm. Giulio Bertoldi, inviatovi dietro sua richiesta di rendersi utile prestando servizio in zona di guerra, gli scrissi per avere informazioni. Ebbi sollecita risposta, gli aeroplani erano effettivamente venuti (non era un evento eccezionale), però a mio fratello non era accaduto nulla; chi aveva sofferto invece, per minutissime schegge di vetro ad una mano, era stato proprio il Bertoldi.

Non pensai più che tanto al sogno; e mi accingevo, verso la metà di Febbraio 1918, ad andare nell'attesa licenza, quando un imprevisto fonogramma di servizio mi ordinava di recarmi sul Piave ad assumere il comando della 1^a Sezione Fonotelemetrica. Dalla Val Lagarina al medio Piave la strada passava per Vicenza, dove sostai per pernottare e riveder mio fratello. Ora, quello che accadde quella sera è inutile che lo racconti; fu il mio sogno di due mesi prima che si realizzò in tutti i suoi particolari, con la stessa identità di due proiezioni successive della stessa *film* cinematografica. E del sogno, e della sua identità con l'evento che si stava svolgendo, mi ricordai ed ebbi contezza appena la luce elettrica per tre volte si spense. Ho avuto altre volte esperienze consimili, ma questo è l'ultimo caso, che ricordo meglio, e che mi sembra più importante perché avendone scritto, riferendo il sogno, due mesi prima al Comm. Bertoldi, è necessario escludere l'ipotesi della paramnesia».

Questo è un autentico e tipico caso di premonizione. Qui è un intero quadro di eventi che viene preveduto, e che si ripete nella realtà del tempo lineare con meccanica ed assoluta precisione. È insomma la *stessa* cosa, vista due volte. Di ragionamento nessuna traccia. Vi è poi da notare che questo esempio non si svolge affatto, come sostengono l'Osty ed il Bozzano, nei limiti relativamente angusti delle vicende riguardanti le singole personalità messe in rapporto coi sensitivi. Infatti, dato il concatenamento delle azioni belliche su tutto l'immenso fronte, ed il correlativo spostamento e dislocazione dei singoli reparti nostri e nemici, prevedere due mesi prima anche lo spostamento di un solo individuo, nonché un'incursione aerea nemica in un determinato punto e proprio quell'unica sera in cui i

due fratelli erano insieme, nonché il passaggio di quell'ignoto passante ed il suo sbucare dal didietro di quella colonna, coinvolgeva in realtà la conoscenza delle cause, delle azioni e reazioni su tutto il fronte di guerra, la connessione delle vicende di milioni di uomini, senza contare la considerazione della possibilità o meno di eventi politici all'interno, nonché delle condizioni meteorologiche. E simile spaventosa opera di deduzione razionale sarebbe stata fatta senza averne coscienza, senza neppure risentire il menomo dolor di capo?

Si potrebbe dunque essere onniscienti, sapere tutto, ad eccezione di una cosa sola: di saper tutto?

Sensazione profetica del futuro ci è accaduto di avere anche in piena coscienza normale e ci limiteremo a riferire che in un nostro articolo scritto nell'Ottobre 1914 e pubblicato nella primavera del 1915 nel 3° numero della rivista «Salamandra» parlammo esplicitamente del «futuro Congresso di Parigi» per le trattative di pace. Questo a quattro anni di distanza, come si può constatare. Ma ben altrimenti meravigliosa fu la predizione fatta su questo stesso argomento dall'iniziato A.A., di cui abbiamo parlato a proposito della trascendenza dello spazio.

Verso la fine del settembre del 1917, certamente prima di Caporetto, egli ci inviò una sua fotografia, sopra la quale a grandi caratteri e di traverso erano scritte le iniziali C.X. II, seguite ciascuna da un punto (tranne la I di mezzo), ed in fine da un punto interrogativo. Sotto stavano le iniziali del nome. Nella lettera che accompagnava la fotografia, egli ci invitava ad indovinare il significato di quella scritta misteriosa, che sembrava indicare il numero 112 scritto alla romana. Provammo, ma ogni tentativo rimase infruttuoso (e non poteva essere diversamente), e per quanto facessimo ed egli ce ne richiedesse non potemmo venire a capo di quel *puzzle*. Finimmo per concludere, indispettiti, che certe forme di mistero non parevano neppure di buon gusto.

Passarono gli anni di guerra ed anche una parte dei mesi dell'armistizio o pace; ed un giorno, che quasi avevamo dimenticato cotesto episodio, A.A. tornò sopra l'argomento, domandandoci se eravamo poi riusciti a decifrare il mistero. Rispondemmo che avevamo financo dimenticato quali lettere fossero, ma che conservavamo la fotografia. Rintracciatala, e portatala a lui, egli dette questa interpretazione che si riferiva mirabilmente alla riunione politica di quel tempo a Parigi:

C = Consiglio, X = dieci, II = due, ossia due rappresentanti italiani al Consiglio dei Dieci; evento che si svolgeva in quel momento.

Siamo qui in presenza della predizione oracolare classica, in una forma molto meno sibillina di molti famosi oracoli dell'antichità. E si vorrà convenire che nel 1917 non era facile prevedere delle circostanze così minute delle trattative di pace.

Un altro caso di profezia veramente meravigliosa, anche esso relativo alla guerra, si manifestò in una seduta medianica. Lasciamo la parola al protagonista dei casi già riportati.

Caso V - «Mi trovavo da circa un mese a San Martino Buon Albergo, presso Verona, addetto al Comando del Gruppo di sezioni fonotelemetriche della 1^a Armata, comandato dal Ten. Ing. Menotti Riccioli di Firenze, ottimo amico mio. La sede del nostro ufficio dava sulla ferrovia, dove da settimane era un gran transito di uomini e di materiale per l'imminente ed attesa avanzata. La sera del 20 Ottobre 1918, al Riccioli prese la fantasia di fare una seduta spiritica. Il suo desiderio fu condiviso ed accettato dal sergente e dal caporal maggiore dell'ufficio, e poiché nessuno dei tre aveva pratica della cosa insistettero perché anche io partecipassi alla seduta. Per contentarli acconsentii. Fabbricato un trespolo o tavolino di circostanza a tre gambe, ci sedemmo attorno ad esso; ma dopo tre quarti d'ora di attesa, seccato del risultato nullo, me ne andai. Gli altri tre continuarono; e la seduta deve essere stata interessante davvero, perché la mattina dopo li trovai tutti commossi, e sconvolti dall'impressione. Taluno aveva pianto per l'emozione. Mi dettero, la mattina del 21 Ottobre 1918, il verbale dove era riportato il dialogo svolto tipologicamente tra il Riccioli e lo spirito di «Mazzini». In questo verbale, che deve trovarsi ancora tra le mie carte del tempo, c'era preannunciata di giorno in giorno la cronaca o per dir meglio la storia di quello che stava per accadere per lo spazio di oltre venti giorni. C'era la data d'inizio dell'offensiva, il passaggio del Piave, l'entrata in Vittorio Veneto, la data dell'armistizio, la data dell'entrata in Trento ed in Trieste, la data dell'armistizio tedesco, quella dell'abdicazione del Kaiser, e vi era preannunciata la rivoluzione in Germania, ecc.... Insomma un tale blocco di avvenimenti, così strepitosi, rapidi e definitivi, che, nonostante la grande nostra fiducia nell'azione che sapevamo imminente, sembrava follia sperare. Quella stessa mattina capitò il Ten. Padoa, matematico ed astronomo, che fu poi addetto all'Osservatorio di Roma, e gli

narrammo il tutto. Il Ten. Padoa, molto più scettico di noi tutti, prese ad ogni modo nota delle predizioni, e dovette poi arrendersi all'evidenza dinnanzi al verificarsi prodigioso degli avvenimenti previsti. Né il dialogo-profezia si arrestava lì. A richiesta del Riccioli, «Mazzini» fece le profezie relative al dopo guerra, annunciò un periodo incerto di circa tre anni, ma escluse categoricamente (con disappunto di taluno dei presenti), l'avvento della repubblica in Italia, affermando che la monarchia avrebbe seguito a sussistere nonostante il periodo critico.

Questi tre casi di premonizione, così diversi nella modalità dell'esplicazione (sogno, oracolo, medianità) si riferiscono alle grandi vicende belliche e politiche svoltesi negli ultimi anni; e la complessità delle cause che vi entrano in giuoco è tale che spiegare queste premonizioni con l'ipotesi dell'«omniscienza delle cause», ossia vedere in esse il risultato di una deduzione razionale sulla base della legge di causalità ci sembra impresa disperata. Notisi poi che l'ultimo esempio non si riferisce menomamente alle vicende personali di alcuno.

Fino ad ora ci siamo astenuti, del resto, dall'entrare in merito circa la «legge di causalità»; ma, pure astenendoci dall'addentrarci in una questione così spinosa, non possiamo tacere che il concetto stesso di causalità, di relazione di causa ad effetto, che presuppone una precedenza temporale della causa, ci sembra incomprensibile se non si accetta l'idea di un tempo «continuo», nel quale passato e futuro siano, alla pari del presente. Insomma il cercare o il credere di eludere il problema della trascendenza del tempo nella questione particolare dei fenomeni di premonizione, attaccandosi all'ipotesi dell'omniscienza delle cause e quindi della causalità ci sembra una illusione; poiché il problema della trascendenza del tempo torna ad affacciarsi inesorabile in relazione alla stessa legge di causalità.

I casi nei quali invece della successione temporale si presenta la «simultaneità» di percezione sono del resto assai numerosi; e lo stesso Bozzano ha osservato «come tutto concorre a dimostrare che le percezioni psichiche in ambiente spirituale, presentino la peculiarità di estrinsecarsi in termini di «simultaneità», contrariamente alle analoghe percezioni in ambiente terreno, le quali si estrinsecano in termini di successione». (Cfr. *Luce ed Ombra* Novembre 1925, pag. 560). Ed osserva ancora come tali modalità di percezione «sintetica» si realizzino in guisa eccezionale anche durante l'esistenza terrena; e

ricorda il fenomeno ben noto della visione panoramica dei moribondi, i quali percepiscono subbiettivamente, in termini di simultaneità, l'intera successione degli eventi della loro esistenza.

Un altro fenomeno parimente inspiegabile con l'intervento delle sole facoltà razionali è quello presentato dai calcolatori prodigio, tipo Inaudi, i quali con una rapidità vertiginosa, quasi istantaneamente, danno il risultato di operazioni assai complicate da eseguire sopra numeri composti anche di un grande numero di cifre, le quali, eseguite per via ordinaria, con l'ausilio magari delle tavole di logaritmi ed anche delle macchine calcolatrici, richiedono tempo anche da parte di provetti calcolatori.

Il superamento delle ordinarie limitazioni del tempo da parte della coscienza umana si delinea dunque e si impone in casi numerosi e svariati: fenomeni di premonizione vera e propria, in sogno, da svegli, per via medianica e per via esoterica, simultaneità di percezione, visione panoramica dei moribondi, visione sintetica degli ambienti spirituali, istantaneità di calcolo da parte dei calcolatori prodigio, istantaneità di trasmissione della gravitazione. La questione della trascendenza del tempo si presenta con una esigenza ed insistenza che sarebbe vano non riconoscere.

I fenomeni premonitori tipici presentano poi, come abbiamo già rilevato, l'importante caratteristica della ripetizione così assolutamente esatta, anche nei menomi particolari del quadro degli eventi preveduti, da dare al sensitivo l'impressione di vedere due volte la *stessa cosa*. Questa precisione assoluta ed il fatto che nessun sensitivo ha il senso di percepire per mezzo di deduzioni razionali, ma sibbene di *vedere* semplicemente, come se assistesse all'evento stesso, escludono, sempre a nostro modesto avviso, la teoria dell' "omniscienza delle cause" dal novero di quelle che possono spiegare con una certa plausibilità i fenomeni premonitori; ed escludono non solo la necessità ma la convenienza di ricorrere ad un'ipotesi riconosciuta inconcepibile dagli stessi suoi sostenitori.

L'unico merito di questa ipotesi, in definitiva, risulta quello di permettere a coloro che, come i materialisti, accettano il postulato della realtà assoluta dello Spazio e del Tempo, quali son percepiti dagli uomini, di restare tenacemente abbarbicati a cotesto loro feticcio.

Prima di accomiatarci dal lettore dobbiamo chiedergli scusa di aver troppo lungamente abusato della sua pazienza intrattenendoci così ampiamente sopra la questione della trascendenza dello spazio e del tempo. In cambio, prendiamo solenne impegno di non tornare più sull'argomento, neppure se ci fossimo tirati per i capelli.

Non è stato nostro proposito, invero, riaccendere la polemica svoltasi in queste pagine tra l'Amato ed il Bozzano, né di entrare in lizza contro l'uno o contro l'altro; ma semplicemente, astrazion fatta dalle persone, abbiamo inteso apportare impersonalmente esperienze e ragioni a sostegno della concezione spiritualista ed in opposizione alle affermazioni o denegazioni arbitrarie di coloro che sostengono la tesi ristretta e materialista della sola reale esistenza di uno spazio ed un tempo assoluti. E, poichè la questione della "quarta dimensione" e quella dell' "eterno presente" non sono questioni da decidersi per licitazione privata tra due contendenti, ma questioni che interessano tutti ed in particolare i lettori di "Mondo Occulto", ci è sembrato non solo opportuno quanto legittimo di interloquire, per mostrare l'inconsistenza di asserzioni che, data l'autorità di chi le sostiene, corrono l'alea di essere accettate dai molti un po' inclini a giurare in *verba magistri*.

Nei trattati di fisica ed in quelli di fisiologia si sorvola sopra il mistero che avvolge il fenomeno del raddrizzamento delle immagini, che riporterebbe immediatamente ad un ribaltamento in uno spazio a quattro dimensioni; ma il trattare di questo problema ci avrebbe obbligati ad entrare in un campo in cui non ci sentiamo sufficiente competenza; ce ne siamo quindi astenuti per evitare che potesse essere rivolto, anche a noi, l'ammonimento di Apelle al suo ciabattino: *Ne sutor ultra crepidam*.

Del resto, anche trattando più che altro del lato matematico e fisico della questione in cui non manca, *a noi*, una qualche competenza, ci siamo astenuti dall'apportare nuove tesi e teorie, e ci siamo limitati a sostenere e mostrare che bisogna lasciare aperta quella porta che il Bozzano e i materialisti vogliono sbarrare per forza. Sottomettiamo al giudizio dei lettori le ragioni che abbiamo addotto; ci si *dimostri* che non son valide, e renderemo di buon animo grazie a chi ci toglierà dall'errore. Ma, ci sia consentito di prevederlo, abbiamo gran timore che ai nostri argomenti non si possa rispondere contestandoli razionalmente con argomenti solidi, pertinenti e ragionevoli e che

solo ci si risponda con affermazioni gratuite, discorsi a vanvera, divagazioni, appelli alla morale, alla santa causa e, peggio ancora, con reazioni irrazionali e sentimentali. Se questo avvenisse... ci sentiremmo, evidentemente, ancora più sicuri di avere ragione.

Nelle scienze logico-sperimentali la sovranità spetta all'esperienza, e di fronte ai fatti ed alla verità non possono esistere cause da difendere, né sono ammissibili i partiti presi. Quando i pitagorici scoprirono che la diagonale del quadrato era incommensurabile col lato, la loro concezione geometrica dei segmenti (costituiti da un numero *finito* di punti) che stava alla base della loro geometria e quindi anche della loro filosofia, ne venne infirmata, e fu necessario abbandonarla. Quando, *dopo venticinque secoli* di studii, si è riusciti a mettere in chiaro la vera natura del rapporto della circonferenza al suo diametro, tutti coloro, che si ostinavano a volere risolvere il problema della quadratura del cerchio con la squadra e con il compasso e con equazioni a coefficienti razionali, dovettero desistere dalle loro pretese.

In simil modo, oggi si affaccia, attraverso ad Einstein, la necessità di concepire l'universo finito ed a quattro dimensioni, assimilabile solo approssimativamente ad un mondo a tre dimensioni, in quel modo che una piccola porzione di superficie sferica è assimilabile ad una porzione di piano, talché il principio di Galileo e la teoria newtoniana son vere solo approssimativamente.

Ed in simile modo, ancora, i fenomeni di cui ci siamo intrattenuti fanno presentire la necessità di fare un passo ancora più lungo, di distaccarci dalla concezione empirica, grossolana e consuetudinaria dello spazio e del tempo assoluti, e di lasciare che nella coscienza, in sostituzione della visione frammentaria ed analitica del tempo e dello spazio, affiori la percezione sintetica, la visione illimitata, *ciclica* del terzo occhio, l'occhio di Shiva, l'occhio *ciclopico*, titanico di coloro che non sono soltanto terrigeni, ma, come i ciclopi esiodei e gli iniziati orfici, sono figli di Urano e di Gea, della madre terra e del cielo stellato. Ci è lecito, dunque, far nostre le profonde parole del sessantaquattresimo capitolo del «Libro dei Morti»: «Io sono l'ieri, l'oggi e il domani, ed il potere della rinascita. Conosco gli abissi è il mio nome».

Del Simbolismo e della Filologia *

in rapporto alla sapienza metafisica

Ad numina per nomina

Porremo a base di questi nostri studii l'assioma metafisico della equivalenza universale di ogni condizione e momento dell'essere. Se si vuole considerare l'universo conformemente alla sua natura, bisogna dare ad ogni contingenza e limitazione il valore che spetta agli infinitesimi nella integrazione, ed allora le continue variazioni che appaiono costituire la vita si riducono ad avere eguale peso per l'inevitabile compensarsi nel tutto di una cosa coll'altra e per la virtuale permanenza in ogni tempo e spazio di tutte le possibilità. Di questa visione sintetica, la sola adeguata alla natura delle cose, la logica può darci soltanto l'idea negativa; ed è logico, poichè il solo modo ragionevole di considerare la vita trascende la ragione. Le teorie ed i sistemi per la loro necessaria limitazione e relatività non possono darci che delle rappresentazioni mentali di una visione incompleta ed inesatta; e le teorie in contrasto con questo assioma dell'equivalenza universale devono essere errate.

Questo assioma è dunque come una pietra di paragone per saggiare le speculazioni della mente. Per esempio, la impossibilità di un miglioramento generale ne segue come immediato corollario. Se alle parole progresso ed evoluzione si vuole dare oltre al senso etimologico di successione e svolgimento anche un senso di miglioramento o di perfezione, ci si pone infatti in opposizione col nostro assioma, e per dare veste filosofica ed universale ad una aspirazione sentimentale umana si cade in una teologia di cattivo genere. L'umanità di un periodo storico, nel suo insieme, non è né inferiore né superiore ad un'altra, restando invariata la sua posizione rispetto all'essere universale. L'umanità è oggi quello che era ieri e che sarà domani, sempre egualmente terrestre, materiale, *umile*, ed incapace di assurgere

* *Ultra* - Agosto 1914.

anche alla semplice concezione della vera natura del conoscere; e se gli europei contemporanei credono in buona fede ad una loro superiorità possono ringraziare il loro orgoglio e la loro ottusità metafisica.

Così pure creare e distruggere, cominciamento e termine sono parole che alla luce del nostro assioma non possono avere e non hanno senso alcuno; ed i concetti che esse rappresentano non sono che limiti nei quali, per non smarrirsi, la grossolana mentalità umana circoscrive se stessa, limiti provenienti dall'avere dato una interpretazione cronologica alle antiche cosmogonie (alla ebraica in ispecie) invece di afferrare la successione puramente ideale di una classificazione metafisica. E se nessuno degli innumerevoli aspetti e gradi di coscienza, di sensibilità e di mentalità può sorgere o sparire, se nulla può nascere o morire, ne segue che sempre vi furono e vi saranno, potenzialmente almeno, le gradazioni di coscienza che noi conosciamo. Siamo dunque indotti a ritenere che l'uomo ha avuto in passato le stesse possibilità organiche di conoscere che possiede oggi; e, dicendo questo, non possiamo parlare, s'intende, delle sole attitudini e facoltà di cui è ordinariamente percepibile la esplicazione, ma dobbiamo al contrario parlare di tutte le possibilità; e le dobbiamo considerare non dal punto di vista limitato, umano, ma dal punto di vista sintetico come possibilità dell'essere esplicabili nell'uomo; ed in particolare dobbiamo riconoscere all'essere la sempiterna possibilità di avere umanamente piena coscienza della sua identità, e quindi all'uomo di riconoscersi ed essere la illimitata coscienza. Come oggi l'uomo può giungere non solo a riconoscere logicamente la propria incorporeità, ma può anche, secondo la nostra esperienza, pervenire a *sentirsi* immateriale, ad avere il senso della sua pura essenzialità, inghiottendo nell'abisso senza fondo della sua essenza spirituale tutte le sensazioni, assorbendo sé in sé e restando soltanto sé; così anche nel passato l'uomo deve avere avuto questa possibilità di inabissarsi nel mondo della pura interiorità.

Noi otteniamo così, mediante la esperienza, la percezione immediata di questa nostra immaterialità, mentre al suo riconoscimento intellettuale pervenne per via di argomenti Emanuele Kant. Dopo avere constatato la semplicità dell'anima (*Kant, Leçons de métaphysique* publiées par Poelitz, trad. Tissot, Paris, 1843, pag. 281), egli ne deduce per l'anima l'impossibilità di essere materiale, dovendo essere in tal caso divisi-

bile e quindi non semplice (pag. 294). E di qui trae la prova della immortalità dell'anima: «La coscienza del semplice io prova che la vita non è nel corpo, ma in un principio particolare che è differente dal corpo; che per conseguenza questo principio può anche sussistere senza corpo, e vedere in tal modo la sua vita aumentare, ben lungi dal diminuire. *Tale è la sola prova a priori della immortalità dell'anima*; essa è tratta dalla conoscenza dell'anima, e dalla sua natura che noi percepiamo *a priori*» (pag. 320). Ed ecco secondo Kant quanto avviene al momento della morte: «Quando l'anima lascia il corpo noi non abbiamo più l'intuizione sensibile del mondo, non percepiamo il mondo come appare ora, ma come è realmente. La separazione dell'anima dal corpo consiste dunque nella *sostituzione della intuizione spirituale alla intuizione sensibile, ed è questo l'altro mondo*» (pag. 339).

Questa sostituzione avviene forzatamente colla morte che disaggrega l'organismo sensorio, ma evidentemente nulla impedisce che essa possa accadere anche prima per altro modo. Infatti la intuizione spirituale deve essere per definizione indipendente dall'organismo corporeo, e quindi anche dalla esistenza od inesistenza di esso; è naturale che la morte arrechi questa sostituzione di intuizioni, ma identificare questa sostituzione colla separazione dell'anima dal corpo sarebbe affatto arbitrario, e se di solito viene negata la possibilità di *transfigurare*, lasciando vivo il corpo, questo dipende dall'impero che oggi ha sulle menti la materiale concezione dualistica che dà al corpo una realtà paragonabile a quella della coscienza. Ora non si tratta di separare l'anima dal corpo, ma piuttosto di superare la ordinaria condizione di coscienza della umanità che si sente vivere soltanto nella intuizione sensibile e nella conseguente attività mentale e sentimentale. Né superare questa condizione significa necessariamente passare da questa ad un'altra, ché il superamento può anche avvenire, non sostituendo, ma aggiungendo la nuova alla vecchia condizione di coscienza.

Nell'analizzare le possibili prove della immortalità dell'anima E. Kant sostiene che dall'esperienza non si può trarre nessun argomento a favore o contrario alla tesi dell'immortalità dell'anima, perché tutte le esperienze ed osservazioni hanno luogo nello stato di unione col corpo. «Noi, dice Kant, non possiamo osservare niente in noi che in questo stato di unione. Queste esperienze non provano quello che possiamo essere senza il corpo, perché hanno luogo col corpo. Se l'uomo potesse

distaccarsi dal suo corpo l'esperienza potrebbe provare allora quel che sarebbe *senza* il corpo. Ma una simile esperienza non è possibile, come non si può per altro senza di essa fare vedere ciò che sarà l'anima senza il corpo» (pag. 328). Perché mai questa esperienza debba essere impossibile il Kant non dice, ma è a presumere che egli pensi che non si può fare che il corpo non sia quando è; e che perciò, constatata la persistenza del corpo in qualunque condizione di coscienza, venga ad essere impossibile durante la vita corporea una esperienza spirituale *pura*. Ma egli non pare tenere conto del fatto che in cotesto superamento della intuizione sensibile è incluso anche il superamento della maniera ordinaria di concepire la esistenza del corpo; e che quindi cotesta obbiezione sparisce per la coscienza a causa del superamento stesso. In fondo per la nostra immaterialità, dal Kant ammessa, ogni esperienza è inevitabilmente e puramente spirituale; il corpo, per noi almeno (e solo di noi si tratta), si riduce ad essere una percezione spirituale, un modo che noi abbiamo di sentirci; la sua esistenza per noi è in noi e non in esso; la sola concezione è questa, d'altra parte, che si accordi colla visione metafisica che la fisica moderna è costretta ad avere della materia in generale, ed in particolare anche dei corpi umani. Il corpo dunque non può esercitare un'azione in questo mal denominato distacco dell'anima dal corpo, perché l'avvenimento è tutto spirituale; od in altre parole non è l'intuizione che è funzione del corpo, ma al contrario il corpo funzione della intuizione; rispetto a questa questione è l'intuizione che va presa come variabile indipendente e non il corpo; e per lo spirito, cioè per noi, che il corpo sia desto, dorma, ci sia o non ci sia è per quanto concerne il superamento della intuizione sensibile indifferente, perché per l'acquisto della intuizione spirituale è indifferente eliminare o no la intuizione sensibile. Le due intuizioni possono dunque coesistere in una doppia natura e vita, umana e transumana.

Che se poi volessimo studiare la *funzione inversa*, cioè la coscienza come funzione del corpo, la nascita e la morte del corpo sarebbero allora gli estremi dell'intervallo di variabilità della funzione. L'intervallo sarebbe a sua volta suddiviso in tanti intervalli di due specie corrispondenti alle fasi di veglia e di sonno, separati da *punti di discontinuità* della funzione; e gli estremi stessi dell'intervallo sarebbero dei punti di *discontinuità di seconda specie*. E come in analisi esistono dei metodi per ristabilire la continuità di una funzione nei punti singolari, si

potrebbe investigare la possibilità ed i mezzi di ristabilire la continuità della coscienza dalla fase di veglia a quella del sonno e viceversa. Lo stesso potrebbe farsi anche per gli estremi, con un procedimento corrispondente al prolungamento di una funzione analitica oltre il suo campo di esistenza mediante gli sviluppi in serie di potenze. Si potrebbe esaminare la questione della possibile esistenza per la coscienza di singolarità essenziali, ed in conseguenza dell'assioma dell'equivalenza si potrebbe dimostrare la *trascendenza intera* della coscienza.

La precisione di questa terminologia aiuterebbe a mostrare chiaramente le varie possibilità, ma poiché essa presuppone una certa familiarità con l'analisi matematica che non tutti posseggono, ci asterremo dal servirci di questo linguaggio.

Per passare da quella esperienza spirituale, cui siamo abituati e che ci è data dalla intuizione sensibile, a quella che appare come la vera e propria esperienza spirituale, e che è data dalla intuizione spirituale pura, è logico per altro che l'uomo debba, se non eliminare, almeno rendersi padrone della intuizione sensibile, ponendola sotto il completo dominio della sua volontà. Ed il momento in cui l'uomo perviene a paralizzare intieramente i suoi sensi è tanto simile al momento della morte corporea per vari rispetti e conseguenze che è naturalissimo simboleggiare colla morte questa crisi spirituale.

Quando la morte vera e propria sopravviene, essa non può avere nessun effetto sopra la ottenuta intuizione spirituale, mentre invece la intuizione sensibile umana viene a mancare in modo duratuto. La permanenza della intuizione spirituale dà all'essere che già la possiede il modo di concatenare nella sua coscienza la nuova vita spirituale a quella che viene a finire colla morte, dà il modo cioè di restare cosciente della propria continuità. Il conseguimento della intuizione spirituale porta dunque con sé la prova e la conquista di una *effettiva* immortalità, perché la *vita nuova* che per tal modo si inizia è indipendente dalla vita e dalle condizioni del corpo, e siccome in questo caso questa vita non comincia ma continua colla morte, la coscienza umana transumanata ha elementi per sopravvivere. Nel caso ordinario invece non vi è coscienza della propria immortalità, come non vi è coscienza della vita anteriore alla nascita. La nostra immaterialità non basta dunque a provare una vera e propria, cosciente immortalità, ma la esperienza della immaterialità la rende possibile e la prova nel medesimo tempo. Con una frase paradossale si può dunque dire che per non morire biso-

gna sapere morire prima di morire. La soluzione pratica dell'angoscioso problema amletiano: «To be or not to be, that is the question» è dunque questa: «To be *and* not to be in the same, that is the answer».

Queste possibilità furono, conformemente all'assioma dell'equivalenza, conosciute anche dagli antichi savii, e per ora ci basti ricordare Dante che

corruttile ancora, ad immortale
secolo andò, e fu sensibilmente

sì da potere dire di sé:

Io che al divino dall'umano,
All'eterno dal tempo ero venuto...;

ma prima di andare rintracciando in quale modo gli antichi savii abbiano cercato di esprimere e ricordare questa loro conoscenza e di richiamare sopra di essa l'attenzione degli uomini, facciamo ancora un passo nella nostra ascensione metafisica.

Afferrato dunque il senso della propria immaterialità (cosa ben diversa dall'idea di questo fatto che si può ottenere razionalmente per via negativa), la vita universale viene ad essere sentita anche in modo trascendente la comprensione; e la intuizione perviene gradatamente internandosi al senso dell'immanenza universale, alla percezione della potenza, della purezza, della jeraticità, della infinita pace e beatitudine metafisica. Naturalmente l'isterismo sessuale dei santi e delle sante cristiane, ed il senso di buddistica compassione per le vittime della grande ruota, non hanno nulla di comune con questo senso del trascendente; e se fa pena la illusione generale di poterlo acchiappare arrampicandosi su per i peri dell'idealismo filosofico, fa ridere il vederlo identificare, come ha fatto il Carpenter, col sentimento della solidarietà socialista. Dicevamo, dunque, che la intuizione spirituale, entrando in contatto sempre più intimo coll'essere, conduce ad una sublimazione, ad una illuminazione ed identificazione coll'essere universale. Così l'uomo trova nel *sam-adhi* la *Brahma-vidya*; si unifica illuminandosi, si illumina identificandosi coll'uno, perviene *ad legem per lucem, ad lucem per legem*.

Per coloro che non hanno la intuizione spirituale, queste parole ed idee sono prive di un vero e proprio significato, come le parole luce, sole, vedere per un cieco nato non hanno un significato molto preciso. Ma per coloro che, senza alterare o

perdere la intuizione sensibile, ossia senza impazzire o morire, raggiungono queste condizioni sovra-umane di vita, esse sono idee e parole che si riferiscono ad esperienza e conoscenza vissuta. E come i veggenti si riconoscono facilmente tra loro in modo misterioso per i ciechi, così gli illuminati in mezzo alla umanità costituiscono quasi un'altra razza, sono gli adepti, gli eroi, i figli del Sole. Ad un cieco nato non si può insegnare a vedere facendogli studiare un trattato di ottica matematica, ma si può talvolta *operare* una cateratta, operazione non priva di difficoltà e pericoli; ed analogamente gli adepti sanno meglio degli altri che

Trasumanar significar *per verba*

Non si potria,

e conoscono bene le difficoltà ed i rischi che presenta la operazione della cateratta metafisica; non per nulla la si è chiamata la grande opera.

Le percezioni dovute alla intuizione metafisica sono come le altre suscettibili di espressione, ma la loro effabilità non può servire a darne agli uomini comunicazione, perché la natura essenzialmente simbolica e convenzionale del linguaggio ne fa un mezzo di comunicazione (ed un mezzo mediocre) soltanto tra coloro che hanno esperienze simili od equivalenti. Lo stesso vale anche per gli altri simbolismi. Di qua deriva un'altra ragione, oltre quella fondamentale già vista da principio, della relatività di ogni spiegazione, della vanità di ogni insegnamento razionale; di qua la inanità di tutte le *Weltanschauungen*, e l'errore fondamentale di tutte le religioni intese a predicare la verità facendo accettare un credo. La parola stessa *insegnare* ne indica il carattere fatalmente simbolico, e la conseguente indecifrabilità di un insegnamento da parte di chi non abbia la chiave della esperienza; insegnare, infatti, vuol dire porre in segni che restano senza significato per chi non ha la conoscenza del loro valore; ossia un insegnamento non può vertere in fondo che su quanto è già noto, e la sua efficacia è proporzionale alla vastità della conoscenza antecedente; e nel mondo vissuto le sole esperienze possono tenere il posto che i postulati hanno nel mondo da noi creato delle scienze matematiche pure. Quindi nei campi in cui manchino anche le esperienze elementari è impossibile ogni comunicazione per mezzo di *insegnamento*. La predicazione di una dottrina religiosa è poi una vera aberrazione, perché è veramente non sapere il credere che il credere sia sapere.

Una idea anche non errata non è che una idea e non già una conoscenza; figuriamoci poi che cosa succede quando le idee si intorbidano col sentimento, colla morale, col giusto e l'ingiusto, col fanatismo e simili malanni.

Gli antichi savii ed i veri nostri grandi filosofi hanno sempre saputo queste cose, e lo vedremo distesamente in seguito. Ricorderemo intanto Platone per il quale la facoltà umana di riconoscere una verità consiste in una specie di reminiscenza (anamnesi), in uno scordarsi di una dimenticanza dunque, in una liberazione dallo stato di amnesia del vero in cui vive l'uomo; e perciò il conseguimento della sapienza richiede e consiste in un cambiamento di coscienza. Lo stesso concetto si trova nel commento di Ierocle ai versi aurèi. Ed il nostro Campanella con molto maggior precisione condensava la soluzione del problema critico nella formula: *Sentire est scire* e nell'altra: *Cognoscere est esse*, ed in una delle sue opere latine scriveva: *cognitio divinatorum non habetur per syllogismum, qui est quasi sagitta qua scopum attingimus a longo absque gestu, neque modo per auctoritatem, quod est tangere quasi per manum alienam, sed per tactum intrinsecum* e questo concetto riprendeva anche nel sonetto «Anima immortale» (Campanella T. Poesie, ed. Papini, vol. I, pag. 36).

Ma pure riconoscendo la vanità di ogni predicazione e l'insufficienza di ogni insegnamento, pure sapendo che il problema gnoseologico si riduce in ultima sintesi ad un problema ontologico, era naturale che gli antichi savii si servissero del linguaggio come di un simbolo per esprimere la loro conoscenza. In tal modo si procuravano anche un modo umano di comunicazione, ed ottenevano il duplice intento di imprimere nel linguaggio e quindi nella mentalità dei popoli dei concetti-base non errati, offrendo loro sottili e quasi spontanei raccostamenti suggestivi, e di lasciare indelebili tracce del loro passaggio che, riconosciute dal mistico pellegrino, costituiscono come una segnalazione ed una riprova della buona via percorsa.

L'idea di rintracciare nel linguaggio la antica sapienza si trova già in Platone. Nel Cratilo Socrate sostiene volta a volta le due opinioni; che per ogni cosa vi sia un nome che gli appartiene per natura, e che la proprietà dei nomi stia nel consentimento degli uomini; questione che era già stata discussa dai grammatici indiani. Platone dunque, pure propugnando la istituzione naturalistica del linguaggio, tentò di rintracciare nella lingua greca la arcaica sapienza dei Greci. Secondo Platone

non a tutti spettava l'ufficio di imporre i nomi, ma anzi l'onomaturgo doveva essere soltanto il legislatore, di tutti gli artefici il più raro tra gli uomini, assistito per altro e sorvegliato dal dialettico, vale a dire da chi possedeva secondo il concetto platonico della dialettica la scienza delle cose. Nel Cratilo Platone cercò di ritrovare il vero significato delle parole, specialmente di quelle che si riferivano alle cose eterne ed all'ordine della natura, perché, secondo lui, alla formazione di questi nomi doveva essere stata posta la massima cura, e non gli sembrava impossibile che alcuni nomi fossero stati formati da una potenza più divina di quella degli uomini. Ma le etimologie di Platone sono talmente arbitrarie e fantastiche che si può dire non esservene una che regga dinanzi alla nostra glottologia, ed egli stesso del resto dà l'impressione di non annettere troppa importanza agli esempi addotti, ma di tenere più che altro alla sua teoria della sapienza insita nel linguaggio.

È nota l'importanza che davano gli ebrei al significato delle parole, specialmente dei nomi propri, che costituivano la chiave della interpretazione esoterica dei sacri testi; e lo stesso può dirsi degli gnostici che risentivano l'influenza dell'ebraismo, del cristianesimo e del neo-platonismo ad un tempo. Origene, nel suo libro contro Celso, scriveva che in alcuni nomi divini e sacri stava nascosta mirabile virtù e che perciò non sono da tradursi in lingua straniera, alludendo probabilmente alla virtù magica del suono dei nomi, ad esempio alla virtù del nome segreto della divinità che ancor oggi gli ebrei non pronunziano; ed analoghe considerazioni potrebbero farsi rispetto ai *mantras* ed alle parole sacre indiane; ma lasceremo completamente da parte questo argomento. Così pure tra lasceremo di occuparci del sistema cabalistico di interpretare i nomi per mezzo del valore numerico delle lettere componenti, e la corrispondente creazione di nomi su base numerica, di cui è esempio tipico la parola *abraxas* o *abrasax*, nome che indica l'insieme delle manifestazioni emanate dal Dio supremo, così frequente sui monumenti gnostici e basilidiani, ed il cui valore numerico 365 indica all'evidenza il senso simbolico ($a=1$, $b=2$, $r=100$, $a=1$, $x=60$, $a=1$, $s=200$; cfr. Matter, *Histoire du Gnosticisme*, vol. I, 411); né ci occuperemo della così detta astrologia giudiziaria che si basa sopra analoghi procedimenti.

Secondo le più antiche idee egiziane sulla costituzione dell'uomo, una delle parti costitutive più importanti era il *ren*, il nome; e secondo il Vedanta l'*aham kara* costituisce l'essere

individuale dandogli il *nama*, ossia il nome, l'essenza, e la forma, *rupa*.

L'idea del rapporto tra le cose e le parole la ritroviamo espressa nel noto precetto scolastico: *Nomina sunt consequentia rerum*, che Dante cita nella *Vita Nuova*, ed applica nella *Commedia* (Prg. XIII, Par. XI, XII, ecc. ...). Anche Raimondo Lullo, contemporaneo di Dante, dava massima importanza al significato dei nomi; egli intendeva definire le cose secondo il loro stesso nome e non con dei sinonimi, e spiegava i nomi per mezzo delle etimologie. Daremo in seguito un esempio molto importante di queste etimologie del grande alchimista maioricano. Bruno e Campanella, che chiamava se stesso la campanella, la squilla dei tempi a venire, ed in generale tutti coloro, che più o meno direttamente si riattaccano allo spirito od alla tradizione della scuola italica, si attengono a questo concetto, e ricorrono volentieri perfino agli anagrammi per esprimere le loro idee. Luigi Borri, ad esempio, l'occultista morto due secoli or sono in Castel Sant'Angelo, aveva scritta sulla porta di sua casa questa sibillina avvertenza: *si sedes non is*, la quale letta all'inversa dà l'altro senso: *si non sedes is*.

Giovanni Battista Vico nel suo libro: *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae latinae originibus eruenda* si propone di ritrovare nelle origini della lingua latina i vestigi della antichissima sapienza degli Italiani. Egli infatti trovò nella lingua latina vocaboli di così dotta significazione che gli parvero non potere provenire dalla casuale ed irriflessa usanza del popolo, ma bensì dalle forze di una qualche interna dottrina; e poichè queste locuzioni esistevano anche quando i Romani non erano che un popolo di guerrieri e di coltivatori, il Vico, per spiegare la presenza di tali parole nella lingua latina, risaliva più addietro alle due nazioni colte dalle quali potevano averli ricevuti e cioè agli Ionii ed agli Etruschi, attribuendo alla *scuola filosofica italica* ed alla sapienza dei sacerdoti ed auguri etruschi le origini della lingua dotta latina.

Nell'opera sopra citata il Vico espone una quantità di osservazioni e considerazioni concernenti principalmente le locuzioni filosofiche e vede spesso cose molto giuste e profonde. Ma al tempo del Vico non era ancor nata la moderna scienza del linguaggio, ed egli non poteva disporre che della comparazione della lingua latina colla greca; Platone poi si muoveva entro la cerchia assai ristretta dei dialetti greci; ed è naturale che non abbiano potuto ottenere grandi risultati. Pure l'attitudine

presa da essi di fronte a questa questione era in fondo conforme a quella della filologia comparata contemporanea che vede anche essa depositata nel linguaggio tutta la sapienza dell'umanità, e che nella semantica pone tra i vari fattori che hanno contribuito allo sviluppo di un dato linguaggio anche l'intervento della volontà umana. Ed invero, mentre sino a venti anni or sono la filologia comparata, sotto la influenza delle teorie evolutive imbevute di materialismo, si riduceva alle sole leggi della fonetica e della etimologia, vedendo dovunque la sola opera dei cambiamenti naturali dovuti alla flessione ed alla pronunzia in genere, oggi la filologia comparata afferma che *la sola causa vera dello sviluppo del linguaggio è la intelligenza e la volontà dell'uomo* (Breal, *Essai de semantique*, pag. 7), e dà importanza tanto alla fonetica o scienza dei suoni, quanto alla semantica o scienza dei significati.

Sulle traccie dunque di questi grandi e colla scorta della filologia noi vogliamo ritrovare nel linguaggio e specialmente nella nostra lingua latina la antica interna dottrina, limitandoci per altro al solo argomento della transumanazione. Ci serviremo inoltre anche della mitologia comparata e ricorreremo quando ci occorrerà al simbolismo delle antiche iniziazioni.

Né abbiamo bisogno di giustificare le nostre ricerche accettando la teoria di alcuni filologi, del Trench per esempio, che ritengono che il linguaggio fu dato agli uomini già bello e fatto, ed adducono appunto come argomento a favore della loro tesi la superiorità della morale e la profondità delle conoscenze insite nel linguaggio. Questa teoria che presuppone per il linguaggio un momento iniziale cozza contro il nostro assioma della equivalenza, senza contare che sarebbe veramente difficile il dire da chi il linguaggio fu insegnato agli uomini; e noi lasceremo ad altri lo speculare sopra la lingua parlata da Adamo e da Noè e sulla formazione delle lingue al tempo della torre di Babele. Che una lingua particolare abbia un principio è fuori dubbio; sappiamo bene p. es. che l'italiano una volta non esisteva, ma sarebbe impossibile il precisare il momento nel quale ha principiato ad esistere, e noi sappiamo che esso si è formato con un graduale passaggio dal latino. Così il latino, il greco, l'antico tedesco presentano traccie evidenti (nei duali p. es.) di una derivazione da forme arcaiche anteriori, e perfino il sanscrito lascia intravedere la esistenza di una lingua anteriore più ricca nella struttura grammaticale.

Ma il riconoscimento di questa derivazione delle lingue

l'una dall'altra non esclude il punto di vista di Platone e di Vico riguardo la interna dottrina, né implica il concetto di perfezionamento nell'evoluzione delle lingue. La teoria della superiorità delle nostre lingue sopra le antiche e della loro evoluzione da lingue barbare poggia in sostanza soltanto sulla solita idea preconconcetta che tutto, universo, terra, umanità, linguaggio debba avere avuto un principio; ma i fatti mostrano che anche oggi esistono lingue povere e selvagge e che quattro e cinquemila anni or sono esistevano lingue ricchissime e presso a poco perfette. Né si può asserire che la maggiore precisione di significato che hanno le parole nelle nostre lingue costituisca senza altro per esse un carattere di superiorità sopra le lingue antiche; la diversità non è sempre inferiorità.

I Cinesi, ad esempio, che non sono meno civili degli Europei, hanno la tendenza di dare ai loro ideogrammi un senso quanto più sia possibile sintetico, multiplo, indeterminato; ed il linguaggio risponde così al genio sintetico ed analogico di quel popolo, e si presta, come non potrebbe farlo una lingua europea, ad esprimere quella metafisica taoista le cui linee fondamentali si possono rintracciare ancor prima di Lao-tseu nell'Y-king ed in Fu-hsi.

Lo svolgimento poi delle lingue l'una dall'altra non infirma la giustezza della opinione di Platone e di Vico, perché agli antichi savii e sacerdoti restava pur sempre la possibilità, se non di creare il linguaggio, almeno di plasmarlo, di adattarlo ai loro intendimenti, approfittando abilmente delle opportunità e caratteristiche offerte da ciascuna lingua. Risulta così comprensibile perché la lingua sacra dei tre Veda e delle Upanishad si chiamasse *sanscrito* (san = greco sun = latino cum; e crita = italiano creato) cioè cum-fectum ad indicare una lingua quasi fatta artificialmente. Cosa che diventa ancor più significativa quando si ricorda che la scrittura del sanscrito si chiamava *deva nagari*, in cui *deva* è il nostro divino e *nagari* è probabilmente legato con *naga* = serpente e metaforicamente iniziato. E non staremo a ricordare il carattere sacro dei geroglifici egiziani. Nelle lingue come il cinese e l'antico egiziano che disponevano di una scrittura ideografica, la scrittura stessa era simbolica e permetteva di riunire ed esprimere cogli stessi caratteri sensi diversi, l'uno dall'altro allegorici; nelle lingue invece che non offrivano tale opportunità era necessario ricorrere ad altri mezzi per esprimere dei concetti sintetici e delle conoscenze trascendenti; e questi mezzi furono il senso metaforico delle paro-

le e la filosofia insita nella loro etimologia, il simbolismo numerico delle lettere dell'alfabeto, gli anagrammi e le inversioni, cui si aggiunsero i pantacli, gli ierogrammi, gli emblemi ed i simboli di ogni specie.

La moderna linguistica ha dimostrato quanto il Vico, il Condorcet ed altri avevano intraveduto. Oggi sappiamo cioè che la formazione del linguaggio avviene in gran parte per un processo metaforico mediante un continuo passaggio da un significato più o meno concreto ad un altro sempre più astratto ed immateriale. Per le parole che si riferiscono all'attività mentale questo fatto è, come vedremo, chiarissimo. Dobbiamo in proposito premettere una osservazione. Mentre i filologi hanno potuto, partendo dal significato conosciuto delle parole concernenti la speculazione intellettuale, ricollegarle al loro significato materiale, non è altrettanto agevole fare la stessa cosa per le parole concernenti la esperienza metafisica; l'attività mentale è comune e sperimentata da tutti gli uomini, la intuizione metafisica dei pochissimi. I filologi hanno potuto discendere dal significato metaforico a quello materiale, ma non avrebbero potuto assurgere dal concreto all'intellettuale se non avessero avuto esperienza intellettuale. In modo simile dovremo procedere per quanto riguarda la esperienza metafisica, ed è anche per questa ragione che abbiamo creduto opportuno di premettere una rapida esposizione intellettuale della posizione metafisica, e che dovremo necessariamente ricorrere alla esperienza spirituale per spiegare la ragione di certe metafore ed il senso di certi simboli.

Osserviamo, per cominciare, che la relazione stessa tra nome e conoscenza, della quale ci siamo occupati, si trova indicata dalla comune etimologia delle due parole. Esse infatti derivano da una comune radice indo-europea *jnà* = conoscere; da questa radice proviene il sanscrito *na-man* per (g)*na-man* (nome) ed *igna-na* (conoscenza), il gr. *gno-sis* (sapienza) e *nous* (mente), il lat. *no-men* (*co-(g)-no-men*) e (g)*no-sco* (*co-(g)no-sco*), e poiché anche *no-bile* = (g)*no-bile* si riattacca alla stessa radice, ne viene che nobilitare significa dare la conoscenza. Passando al tedesco la tenue della radice *gna* diventa, conforme alla legge di Grimm, una media e si ha *kennen* = sapere e potere e l'inglese *know* (conoscere). Ben comprendendo adunque un nome ben appropriato, si potrà formarsi un'idea abbastanza esatta della cosa denominata, ma non bisogna dimenticare che per riconoscere se il nome è ben appropriato è indi-

spensabile la esperienza della cosa stessa. E per la sapienza metafisica è necessaria la esperienza diretta e vana la sola conoscenza delle parole con le quali si può darne espressione; la esperienza metafisica, lo ripetiamo, la sola capace di dare la conoscenza, non è sostituibile in alcuna maniera.

Abbiamo detto che la formazione del linguaggio consiste in gran parte in un processo metaforico. Possiamo renderci conto di questo fatto per le parole concernenti il pensiero anche senza uscire dalla lingua latina. *Pensiero*, p. e., viene dal lat. *pensare*, frequentativo di *pendo*, che in latino significa tanto pensare quanto pesare: e lo stesso può dirsi di *de-liberare* derivante da *libra* (peso ed anche bilancia). Le parole *comprendere* (lat. *cumprehendere*) prendere insieme e quindi contenere in sé, e *capire* (lat. *capere*), da cui i due sensi dell'italiano *capace*, ci rendono conto della natura limitativa della mente; e lo stesso senso di limitare, racchiudere è connesso alle parole *concepire*, *concetto*, dal lat. *con-cipere*, derivanti dalla stessa radice; ed il senso metaforico della concezione mentale proviene dal senso concreto della concezione femminile. La parola *per-cepire* invece, quantunque provenga dalla medesima radice, ha un senso meno limitativo.

Le parole *riflessione*, *applicazione* esprimono abbastanza bene il *modus operandi* della mente per *spiegare* una cosa *complessa*, una *complicazione* e renderla *semplice* (sim-plex = sine-plica). Il francese *saisir* per *comprendere* contiene analoga metafora. La parola *cogitare*, da *cogere* o *co-agere* trae origine, secondo il Breal, dall'antica pastorizia, e significa letteralmente spingere insieme; e dal significare l'atto del pastore che spinge e raccoglie il proprio armento entro un recinto od una stalla è passata ad indicare lo sforzo di chi pensa o concentra le proprie idee sopra un dato soggetto per giungere ad una *conclusione*.

La stessa metafora è nel tedesco *sich sammeln* (raccolgersi), poiché *sammeln* significa anche unire insieme. *Calcolare* indicava fare i conti con delle pietruzze (*calcoli*), *discernere* significa sceverare, separare, ed identico senso ha la parola *critica* di origine greca. *Con-sidera-re* significa studiare la posizione degli astri (*sidus* = astro pl. *sidera*) per trarne un presagio *propizio* (dal volare avanti = prope ire degli uccelli) o *dis-astroso* (*dis* = cattivo). In *di-vertere*, *errare*, *de-lirare* (*lira* = solco), uscire dal seminato si ritrova una stessa metafora.

Il risultato del lavoro mentale è espresso dalle due parole *vedere*, *sapere*, che paragonano la percezione mentale (ed an-

che la trascendente) alle percezioni dei due sensi vista e gusto. Lo stesso accade in tedesco (*Seher* = sapiente) ed in greco (*oida* = sapere) che corrisponde alla forma sanscrita *veda*, dalla radice indo-europea *vid*, da cui il sanscrito *vetti* = conoscere e *vidya* = sapienza. La stessa metafora è in un grandissimo numero di parole tra le quali circospezione, perspicacia, illuminazione, visione, idea, storia, argomento, fantasia, prudenza. Anche nell'antico egiziano uno stesso ideogramma (un occhio) denota la vista e la scienza.

Un senso molto meno limitativo di quello delle parole capire, comprendere, concepire relative a funzioni proprie della mente, hanno le due parole *intelletto* (*inter-legere*) ed *intendere*, di cui la seconda si può riferire non soltanto all'azione della mente che si tende in direzione di qualche cosa, ma anche alla volontà, alla intenzione. Le parole *di-menti-care* e *rammentare* si spiegano da sé stesse; *s-corda-re* ci *ri-corda* che per l'antica filosofia italiana il cuore e non il cervello era la sede dell'anima, così *ex-cors*, *ve-cors* erano stupido, demente; *rap-presentare* significa essere presente di nuovo (presente da *prae-sum*), il tedesco *erinnen* = fare rientrare e l'inglese *re-collect* mostrano il loro significato metaforico. Al latino *memoria*, *memini*, *moneo* corrisponde la radice sanscrito greca *mna* (manati), che dà *mnaomai*, *mnesco*, *mnesi* ed è la forma intensiva della radice *ma man* che vedremo tra breve.

D'altra parte per indicare la testa è comune in ogni famiglia linguistica il ricorso all'immagine di vaso o recipiente. *Testa* in latino significa appunto pentola o vaso di terra cotta. *Capo* (gr. *kephalos*) si riattacca alla radice *cap* di capere; *ragione* (lat. *ratio*) è la proporzione, il contare aritmetico; ed *ingegno* è la natura ingenita.

La parola *mente*, lat. *mens*, sanscr. *manas*, contiene in sé il senso di limitare, misurare, e di illudere, mentire; essa viene dalla radice indo europea *ma* = misurare che si ritrova in *mens-is* (mese) e *mensura* (agrimensura) e nel sanscrito *manu* (uomo), ted. *mensh*, ingl. *mann*.

Tre fatti emergono da queste etimologie: il procedimento metaforico dal concreto all'astratto, il paragone analogico delle percezioni mentali con quelle dei sensi, e l'idea di limitazione connessa colla mente e la sua funzione. Se ora passiamo ad analizzare la etimologia delle parole riferentisi alla vita spirituale, i primi due fatti permangono ma ogni idea di limitazione sparisce. La parola *esperienza* è già immune da ogni senso di

limite, indicando solo l'atto di attraversare una condizione, *ex-per-ire*; è una parola, come si vede, di una magnifica anatomia.

La *intuizione*, la facoltà trascendente la ragione, indica semplicemente il volgere dello sguardo verso un mondo interiore, l'*in-tueri* è dunque una funzione che non ha nulla a che vedere col mondo fenomenico. La stessa metafora è nella radice sanscrita *gah*, da cui *gah-aya-ti* (penetrare, intendere); e nella parola *iniziare* da *initium*, *in-ire*, andare verso l'interno. L'etimologia fa dunque consistere la iniziazione nell'andare verso quella modalità dell'essere che in opposizione alle cose esteriori, ex-istenti, si può chiamare il mondo interiore, verso l'intrinseca essenza del mondo nascosta dalla ex-trinseca parvenza come l'interno di un oggetto è nascosto dalla superficie. La superficie non è che l'aspetto, la apparenza (lat. *facies*) delle cose, ed anche questo illusorio aspetto delle cose non sarebbe possibile senza la retrostante realtà (lat. *res*, cosa) come una superficie non può esistere materialmente che come limite esterno di oggetti aventi uno spessore, non può sussistere senza una consistenza.

Il nostro profondo interesse sta naturalmente nell'*interesse*, nel giungere a vivere la vita interiore; ed il trovare un interesse nella ordinaria ex-istenza è etimologicamente ed intrinsecamente un assurdo. L'illusione proviene dal figurarsi di esistere, quando invece, coscientemente o no, ognuno è sempre *naturalmente* obbligato ad essere; e quindi la via da tenere per arrivare al riconoscimento della realtà deve consistere in un *assorbimento*, un *raccoglimento*, una *concentrazione*, una *contrazione* come diceva Giordano Bruno; tutte cose come si vede che non hanno nulla a che fare col ragionare, collo speculare, e tanto meno col sentimento e colla preghiera, che è la domanda di appagamento di un desiderio, rivolta non si sa a chi. Per tale mezzo si ottiene la *trans-figura-zione*, la *trans-forma-zione*, la *trans-humana-zione*; e si trascende (*scandere* = salire) lo spazio (estasi = *ekstasi*), il tempo (*tra-secolare*), la materia (*trans-substanziale*).

La parola *contemplazione* trae l'odierno significato metafisico da un antico senso divinatorio e magico.

Templum, infatti, contrazione di *tempulum*, diminutivo di *tempus* indicava, secondo Varrone, una porzione separata e specialmente lo spazio che l'augure segnava nei cieli colla sua bacchetta affine di circoscrivere un dato limite dentro il quale faceva le sue osservazioni sul volo degli uccelli, ed anche signi-

ficò una porzione di campo consacrato dall'augure e destinato a fini religiosi. Da questo primitivo significato etrusco-romano è passato all'odierno in modo affatto simile alle parole *desiderare*, *con-sidera-re*, passate dal senso astrologico a quello sentimentale e razionale.

Se infine ci volgiamo, per terminare queste considerazioni preliminari, alle parole concernenti la immaterialità nell'essere umano troviamo che quasi tutte paragonano lo spirito all'aria od al vento, che tra le cose concrete hanno rispetto ai corpi solidi e liquidi l'apparenza di immaterialità; e questo anche perché il corpo perdeva lo *spirito* quando *spirava*, emettendo l'ultimo *respiro*. Anche le parole *animo*, *anima* (gr. *anemos* = soffio, vento) hanno lo stesso senso, e derivano dalla radice indo-europea *an* che in sanscrito dà *an-i-ti* = spirare, *ana* = soffio, *prâna* = pra + an. La parola greca *psiche* si riattacca alla medesima radice *sphu* da cui proviene spirito. *Pneuma*, da cui pneumatico, adoperato dagli gnostici per indicare lo spirito, ha il medesimo senso; e Dante è un poco sospetto di gnosticismo quando nel Pater Noster (*Purg.* XI) indica coll'espressione *dolce vapore* il santo pneuma, lo spirito santo (sanscrito *Ananda*).

La radice indo-europea *dhû* = agitare, gr. *thuos* = incenso, *thuo* = agitare, ci dà delle forme interessantissime: il sanscrito *dhuma* = fumo, gr. *thuma* = incenso, lat. *fumus* = fumo; ed anche il gr. *thumos* = anima, il russo *dumati* = pensare, da cui la *duma* = il consiglio e le tre parole polacche *duch* = soffio, fiato, *duch* = spirito, *duza* = anima. Dal respiro traggono origine le tre parole ebraiche *nephesh* = la natura animale, *ruach* = la natura razionale, e *neshâmâh* = lo spirito; e l'antico egiziano *sen* (cfr. Abel C. *Einleitung in ein Aeg. Sem. Indo-Europ.* — *wurzel wörterbuch*) origina dalle voci semitiche significanti spirito. Curioso esempio di un processo inverso è offerto dalla parola *gas* che Van Helmont trasse dall'olandese *gest*, spirito, per denominare i gas.

Concentrandosi, dunque, affinandosi, spiritualizzandosi, si compie la Grande Opera, l'operazione del Sole, che la tavola smaragdina esprime dicendo: tu separerai il sottile dal denso, ed il denso dal sottile. Così l'uomo si india e passa dall'agitazione dell'esistenza, alla quiete ed all'ozio del puro essere. Ed anche questo è chiaramente indicato dalla etimologia. *Agitare*, infatti, che significa in latino pensare, è la forma intensiva di *agere*, fare; ed *agitazione* riunisce i tre sensi di azione, pensiero, ed inquietudine, una polisemia molto interessante. Ne è

contrapposto il latino *otium* (ozio, pace, benessere) per *autium*, da *av-eo* (cfr. *ave*), sto bene; l'ozio cantato da Virgilio e da Orazio, l'ozio che secondo Aristotile e Dante conduce l'anima alla perfezione, l'ozio che *nobilita* l'uomo ed è quindi il padre di tutte le virtù.

Nel rapido esame di alcune tra le voci indo-europee e le semitiche che designano lo spirito e l'anima umana, abbiamo rinvenuto il paragone ricorrente col soffio e col vento. Nelle lingue europee ed asiatiche appartenenti alla grande famiglia linguistica che, senza per altro attribuire al sanscrito una qualsiasi priorità od eccellenza sulle altre lingue sorelle, la filologia chiama la famiglia linguistica indo-europea, si trovano ancora altre voci per indicare lo spirito ed essere umano e l'universale, nelle quali la metafora di base ha natura meno concreta di quelle già esaminate, oppure è addirittura introvabile. Questo non basta certo per dimostrare nella razza semitica una minore facoltà metafisica, ma prova intanto la grande antichità di certe nostre radici che si riferiscono all'essere, e conseguentemente l'arcaica maturità filosofica di quel grande popolo *proto-ario*, di cui la filologia sta delineando l'esistenza ed i caratteri, pure senza potere stabilire la sede e senza affatto pretendere di attribuire ad una delle lingue sorelle una primogenitura. La tendenza contemporanea a riconoscere agli orientali una maggiore capacità di astrazione non trova dunque alcun conforto filologico, e dipende dall'inorientamento che la mentalità europea ha subito per opera del cristianesimo, inorientamento di cui ben pochi si rendono conto, e da cui occorre liberarsi come da ogni altra deformazione e limitazione per potere raggiungere quella serena e libera percezione metafisica, che è la base della *naturale* superiorità filosofica e sociale degli Italiani. Sappiamo bene che questa nostra affermazione sembrerà ai più quasi assurda, ma avanti di negare bisognerebbe essere in grado di giudicare, e per giudicare della superiorità spirituale occorre la esperienza metafisica, ed occorre anche avere gli elementi di fatto per potere confrontare l'uno coll'altro i popoli. Gli elementi disponibili ed esponibili sono a questo riguardo assai pochi per Roma e l'Italia; pure con alcuni di essi noi tratteremo questo argomento in seguito, quando l'ordine ideologico di questi nostri studii ce lo permetterà. Riprendiamo, intanto, la nostra analisi filologica.

La parola *âtman*, la coscienza suprema, da cui l'*âtma* umano, ci offre un esempio di una voce che non ha radice ben

sicura, benchè possa forse collegarsi col greco *autmen*, ed *atmos* = vapore (atmosfera). Per il verbo — essere — i proto-arii avevano due radici, l'una per l'essere astratto, l'altra per l'essere concreto, fisiologico; distinzione che manca in ebraico. Nel sanscrito esse sono rispettivamente अस = *as* (che fa anche funzione di copula) e भु = *bhu*; ed in greco *es* e *fu*, e così pure in latino (*est*, *fui*), nelle lingue teutoniche (*sein*, *bin*, *to be*) e nelle slave (polacco *jestem* = io sono, e *byl* = fu), quantunque per altro la primitiva distinzione del loro senso non sia sempre e chiaramente rimasta associata al modo di usare le due radici. Il loro primitivo significato non è ben conosciuto; il Max Müller («Lect. on the Science of Language», 1864, pag. 349) dà ad *as* il senso primitivo di respirare, e lo collega con *asu* = soffio vitale, che appare nel latino *os* = bocca, ed *asura* = essere vivente; ma la cosa è tutt'altro che certa. Quanto al primitivo senso della radice *bhu* non se ne sa proprio nulla. Alla radice *as* si riconnette anche *Sat*, l'essere, della trinità vedantina: *Sat*, *Cit*, *Ananda*; mentre *Cit*, la coscienza di *Sat* in rapporto alla sua beatitudine (*Ananda*) deriva dalla radice *ci*, *cit*, che aveva il primitivo senso di *colligere*, radice da cui deriva anche il sanscrito *citta*, pensiero, ed il latino *sci-o*, *scien-tia*.

Un'altra radice di cui non si conosce il senso primitivo è *budh* (*bôdh-ati*) che significa svegliarsi, osservare, conoscere. Da essa provengono le voci *buddhi* = intelletto supremo, *bôdha* = scienza, risveglio, *buddha* = lo svegliato ed altre. Osserviamo, di passata, che questo identificare l'acquisto della conoscenza con il risveglio corrisponde perfettamente all'anamnesi platonica, e si trova poi anche nel taoismo poiché secondo Chang-tseu la vita umana può considerarsi come un grande sogno e la morte come un grande risveglio.

Atma e *Buddhi* sono, come è noto, secondo il Vedanta, i due elementi più astratti costituenti l'uomo. *Buddhi*, designato anche con *Mahat*, il grande (gr. *megas*, lat. *magnus*), e che è il principio intellettuale ma non razionale, produce, individualizzandosi, la coscienza individuale ossia l'*ahamkara* (il crea-ego), e questa produce a sua volta gli altri principii umani, primo tra essi il senso interno *manas* (lat. *mens*) di cui già vedemmo il senso originario. L'*Atma* si manifesta così come *jivatma*, come essere vivente (dalla radice *jiv*, del gr. *bi os* e del lat. *viv ere*), e si avvolge in una serie di *mayas*, di involuppi assolutamente illusorii, che sono *vijnana-maya*, *mano-maya*, *prana-maya* ed

anna-maya; dove *vijnana* significa conoscenza, *mano* equivale a *manas*, ed *anna* il nutrimento e deriva dalla radice *ad*, mangiare, che è nel latino *edere*. Sarebbe molto interessante addentrarsi in questa terminologia vedantina degli elementi costitutivi dell'uomo, e troveremmo allora che il sanscrito, come diceva Schlegel, è tutto impregnato di metafisica, cosa del resto che accade sebbene non tanto visibilmente anche per il latino; ma così facendo, devieremmo troppo dal nostro argomento che non è l'*aham-kara* ma sibbene l'*aum kara* e lo studio della via che a questa somma coscienza conduce.

Riprendiamo dunque l'esame dei nomi della divinità che nelle antiche lingue orientali presentano una ricchissima sinonimia. Per alcune parole è abbastanza facile e, come vedremo, estremamente istruttivo il risalire al loro significato primitivo; per altre l'impresa è invece molto ardua e qualche volta trascende le possibilità della filologia moderna; *Brahman* p. e. ed *Apollo* sono nomi che non sappiamo ancora riportare con sicurezza alla loro radice. Anche l'origine del pronome neutro sanscrito **त त्** *tat*, adoperato per indicare l'essere, si perde nella notte dei secoli; ma l'uso del neutro è già di per sé profondamente significativo. In questo senso lo si trova adoperato nella nota formula **त त् असि** *tat tvam asi*=tu sei quello, ed osserviamo in proposito come *tvam* oltre ad essere il latino *tu*, è anche un suffisso astratto corrispondente al greco *tes*, ed al latino *tas*, dimodoché *tattvam* è la *quidditas*, la realtà; e la formola viene ad esprimere anche il senso: tu sei la realtà.

La parola Dio deriva, come è noto, dal latino *deus*, ed è uno dei pochi vocaboli latini concernenti la religione che sono sopravvissuti alla inondazione semitico-cristiana; l'ebraico *jvh* non ha avuto la potenza di sostituirsi al nostro *deo*. Questa parola, che si ritrova in tutte le lingue indo-europee, deriva più o meno direttamente dalla radice *div* = **दि** (div-ja-ti) che significa splendere ed anche giuocare. Il sanscrito *diva* = cielo e *divan* = giorno ne derivano immediatamente; e *deva* = **देव** indica la divinità ed anche il re appunto in quanto la divinità è celeste; nel sanscrito *deva* vi è il senso base di celeste, ed in quanto celeste luminoso; proprio come l'italiano celeste ha il duplice senso di celestiale, divino e di azzurro, celeste. L'etimologia della parola Dio ci riporta dunque all'idea di luce, splendore; e nelle lingue della famiglia indo-europea la radice si ritrova ora col suo primitivo significato di luce, giorno, ora col significato

metaforico di cosa divina. Nel Rig-Veda la radice *div*, al nominativo *Dyaús*, indica il cielo personificato, ed è chiamato talvolta *Pita Dyaus* o *Diaush-pitar*, il cielo padre, parola che compare quasi intatta nella sua forma latina *Iuppiter* (*piter* invece di *pater*). Questa distinzione tra la divinità generica *deva* ed il dio *Dyaus*, esiste anche tra il greco *teos* (per *devos*) e *Zeus*, e tra il latino *deus* (per *deivos*) e *Iovis*; e questo fatto prova che essa doveva già esistere ai tempi del grande impero proto-ariano che la filologia comparata sta rievocando. Questa radice compare nel suo senso originario nel greco *endia*, nel mezzo giorno, e nel latino *dies* (ital. *dì*) *diu*, *diurnus* (ant. *diusnus*) da cui l'italiano giorno. I modi di dire latini *sub diu*, *sub divo* ed anche *sub Iove*, *sub Apollo* per *sub coelo* sono anche essi una prova di questa divinizzazione del cielo. Lo zendo *daêva*, che foneticamente corrisponde in modo così preciso al sanscrito *deva*, con passaggio assai frequente di significato ha preso il senso di demone, demone nel senso moderno di questa parola, che non aveva anche essa nessun senso cattivo. Nel lituano e nell'antico prussiano (*dewas*) la radice seguita ad apparire, ma poi il gotico *Guth* di ignota radice ha preso il sopravvento ed ha dato il tedesco *Gott* e l'inglese *God*.

Altri antichi nomi per la suprema divinità sono il sanscrito *Bhaga*, corrispondente all'antico slavo *Bogu* = Dio e *boji* = divino, e forse alla divinità frigia *Bagaios*, corrispondente all'antico tedesco *bushka* ed al latino *fagus*, il dio del faggio; ed il sanscrito *Asura* che abbiamo incontrato più sopra. *Asura* nel Rig-Veda è lo spirito supremo che regna in cielo, e dal sanscrito al persiano col solito passaggio della sibilante in aspirata ci dà *Ahura-Mazda*, lo spirito savio. Altra principale divinità vedica è *Savitar*, identificata col sole in tempi meno arcaici. Dei nomi semitici della divinità e del loro simbolismo ci occuperemo solo in seguito, perché essi non presentano questo senso metaforico di luce e splendore astratti, ed il loro interesse si connette ad altre questioni che ci occorrerà di trattare in seguito.

L'etimologia delle parole più diffuse, più antiche ed usate da parecchi popoli insieme della famiglia europeo-indiana per designare la divinità, ci ha condotto dunque alla constatazione di una connessione ideologica tra i concetti di luce, cielo, Dio. La metafora che trae dalla luminosità il nome del cielo e quello della divinità sembra dunque familiare fin dai tempi più antichi alla nostra stirpe. Stabilito questo è facile prevedere che la su-

prema divinità debba essere naturalmente identificata col Sole, l'astro per eccellenza risplendente nel cielo; o che per lo meno il Sole debba venire considerato come una divinità importantissima, se non la suprema; o che infine debba essere considerato come la dimora, la veste, la più diretta manifestazione della suprema divinità. La filologia ci prova infatti che questa così spontanea associazione delle idee luce, Dio, Sole si è proprio effettuata, e getta così la sua luce sopra la religione solare, e conseguentemente sopra il mito solare.

Ma, intendiamoci bene, noi non vogliamo dire con ciò che questa sia la causa sufficiente od una causa sufficiente a fare del Sole la divinità suprema, e che perciò tutto sia spiegato ed ogni altro elemento sia derivato o superfluo; noi non vogliamo dire che il significato primitivo delle parole indicanti la divinità sia la causa e l'origine del culto solare; ma al contrario vogliamo soltanto inquadrare questa associazione del Sole a Dio, e di Dio alla luce, e questa concatenazione di fatti, di idee e di vocaboli in quella suprema sintesi che i savii di ogni tempo e luogo ottengono mediante l'integrazione cosciente della totalità. Il culto solare ed il mito solare hanno una base naturalistica, ed appunto per questo non materialistica; perché dicendo naturalistica non intendiamo affatto limitarci in alcuna maniera, e tanto meno restringerci alle sole percezioni umane. In sostanza l'associazione etimologica che abbiamo posto in evidenza non è che un elemento di tutto un insieme indefinito di fatti; per noi ha il carattere di semplice conferma filologica di una percezione metafisica, e ce ne serviamo nella nostra esposizione perché può rappresentare una verifica relativamente persuasiva di conoscenze raggiungibili mediante l'ascesi.

Comunque la constatazione dello stretto legame riunente le parole e quindi i concetti di luce, cielo, Dio, giorno, sole nel linguaggio e nella mentalità dei popoli indo-europei, e questo fino da quei tempi preistorici che la sola filologia tra le scienze umane può scrutare col suo sguardo lungi penetrante, ha sempre per noi un grande interesse, perché mette in luce l'importanza del sole come elemento assolutamente fondamentale delle concezioni religiose indo-europee. E siccome lo stesso accade per le due più antiche civiltà non indo-europee che si conoscano, per l'egizia cioè e per la caldaica, ne risulta che, senza occuparci dell'estremo oriente, possiamo vedere nella religione solare la antica universale religione della razza umana.

Il buddismo ed il cristianesimo, le due religioni oggi più diffuse, non sono che derivazioni poco felici da questa arcaica, eterna, universale religione; non sono che scismi, eresie, concessioni sentimentali alla meschinità umana, e non sono che nuvole passeggiare oltre le quali splende ancora, per chi sa elevarsi, il divino sole dei padri nostri.

Vediamo dunque quali siano nelle lingue indo-europei i più importanti nomi del sole.




Nel Rig-Veda e nell'Atharva Veda il sole è chiamato *svar* e nel Iahur-Veda è chiamato *suvar* dalla radice *svar* che significa splendore ed indica quindi anche il cielo, *svarga*, ed il paradiso, *svar-loka*. Nei Veda il Sole è anche personificato in un Dio che porta l'oro tra le mani e lo sparge tra i suoi adoratori e nei commentarii dei Veda prende il nome di *Savitar* e diviene un sacerdote al quale, essendosi tagliata una mano nel compiere un sacrificio, i sacerdoti ne fanno una d'oro. *Savitar* proviene dalla radice *su* = स् (che significa generare, ed è applicata al sole fecondo per eccellenza; nell'Avesta il sole è chiamato con perfetta corrispondenza *hû*; ed il gotico *sunna*, ted. *sonne*, ingl. *sun* sono voci che hanno evidente relazione con questa antica radice. Nella Gîtâ il Sole è nominato più volte ed è chiamato *sûrya vivasvat*. La voce *sûrya* ricorre anche negli inni e proviene dalla radice स् (= *sur* (*sur-a-ti*) che significa splendere, da cui *sur* = Dio. Essa è contrazione dell'altra radice स् = *svar* di eguale significato; da essa lo zendico *hvare* (gen. *hûrô*) = sole, ed il greco *Seirios* per *sverios*, la stella Sirio.

La parola *aurora* dall'antico *ausosa* ed *aura* cioè splendore, ed il greco *éôs* ed *aura*, aria mattinale, ed il sanscrito *ushâ*, aurora, provengono tutti dalla radice *ush* che significa bruciare, in latino *uso* e poi, per il solito fenomeno del rotacismo, *uro*; radice ancora visibile nell'italiano *ustione*. *Ushâ* significa in sanscrito anche combustione, ed *ush* è la luce del mattino; ed il tedesco *östan* e l'inglese *east* per indicare il punto cardinale dove spunta l'aurora vengono probabilmente dalla stessa radice. Il Curtius da questa stessa radice *ush* e dalla sua forma ampliata *vas* trae anche il greco *êlios*, *eelios*, dorico *aêlios*, mediante una ipotetica forma intermedia *ayelios* = *ayselio*. I Sabini che si chiamavano gli *auselii* (*aurelii*) chiamavano il sole *ausel*, e gli Etruschi *usil*; il latino *sol* probabilmente si riattacca a questa stessa radice. Gli Italiani sarebbero dunque gli *Auso-*

nii, presso a poco come i Cinesi sono i figli del cielo.

Un altro nome sanscrito del sole è *harita*, e si riferisce al colore giallo d'oro (*hari*) del raggio di luce solare, *harina* significa bianco, sole, dalla radice *hr*, *har*, *ghr*, *ghar* che significa *lucere*. Questa radice passa in zend con *zairi* = giallo, ed in slavo la gutturale diventa palatale e dà il russo *jletyi* ed il polacco *zolty* per significare giallo e rispettivamente *solnze* e *slonce* per indicare il sole. L'inglese *yellow* ed il tedesco *gelb* = giallo derivano ancora da questa radice.

Abbiamo dunque trovato quattro radici indo-europee *div*, *ghr*, *ush* = *vas*, *sur* = *svar*, comuni tutte e quattro a più lingue della famiglia indo-europea, e tutte e quattro adoperate per indicare la divinità, il sole, la luce, il giorno, lo splendore.

Ci siamo limitati a considerare le sole lingue indo-europee; ma l'assimilazione di questi concetti è tanto naturale che si può senza altro prevedere l'esistenza di simili avvicinamenti anche fuori della nostra razza. Per esempio nella primitiva scrittura geroglifica dei sumero-accadiani Dio aveva per ideogramma la figura del cielo diviso nelle sue otto case fondamentali , foneticamente *an*. Ed in Egitto fino dai tempi preistorici della grandezza di Eliopoli, anteriori alle primissime dinastie, il Dio Sole, il dio *Râ*, che era la massima divinità in Eliopoli e quindi in Egitto, aveva per ideogramma il disco solare col punto centrale, ideogramma che si ritrova tale e quale ancora oggi nelle nostre effemeridi astronomiche. Ebbene l'ideogramma  *râ* significa tanto sole quanto luce, giorno; ed il nome del Dio scritto alfabeticamente in caratteri geroglifici seguito dall'ideogramma determinativo  *râ* significa anche esso sole, luce, giorno.

E poichè siamo in Egitto notiamo che l'ideogramma di Dio era uno sparpiero poggiato sopra una mensola, uno di quegli ideogrammi detti per enigma, che avremo occasione in seguito di ritrovare nel così detto Libro dei Morti, e che potrebbe anche darsi avesse una qualche parentela spirituale con l'*uccel di Dio* dantesco ossia con l'aquila di Giove.

Notiamo infine che in Cina una connessione così diretta tra il Sole e la divinità non esiste affatto.

La divinità è anche in Cina identificata al cielo; il simbolo del cielo adoperato da Fu-hsi è appunto il trigramma Kien ☰ di Fu-hsi. Raddoppiato, esso dà il primo dei sessantaquattro esagrammi del Yi-King, che rappresenta il cielo, il dragone ed il

savio; ma la connessione tra cielo e divinità non riposa sopra lo splendore del cielo ed il suo senso metaforico; si tratta di una impostazione mentale tutta diversa che tralascieremo senza altro.

Anche il carattere $\text{𐤀} = \text{t'ien}$ ha il senso principale, che si perde nella notte dei tempi, di Dio unico; ed ha il secondario di cielo visibile; ed è quindi adoperato anche per giorno.

Notiamo infine che il carattere $\text{𐤅} = \text{jé}$ significante sole ed anche giorno, non è che una deformazione di più antico carattere affatto simile all'ideogramma egiziano.

Le medesime radici che abbiamo incontrato per i nomi del sole, della luce, del giorno, e dell'aurora, si trovano costantemente adoperate per indicare l'oro.

La parola oro dal latino *ausum*, divenuto *aurum* pel rotacismo, scende con tutta evidenza dalla radice *ush* di *aurora* e di *aura*; e quando Virgilio ci descrive Enea errante nella selva, illuminata dalla incerta luce lunare, alla ricerca del ramoscello d'oro dell'iniziazione, necessario per passare il fiume che i *corpi vivi* non possono passare, e per potere salire al tempio d'Apollo, coperto di un aureo tetto, e sovrastante alla selva ed all'antro della sibilla; ed esprime il subito apparire del ramo eleusino colle parole:

Discolor unde auri per ramos aura refulsit

ha tutta l'aria in quel giuoco di parole di essere cosciente della stretta, misteriosa parentela delle due voci.


Tralasciando la ricca sinonimia sanscrita e persiana che denota l'oro pel suo colore, p. es., *suvarna*, dal bel colore, *uggvala*, il fiammeggiante, *agnibha*, brillante come il fuoco e simili,

notiamo i nomi $\text{हरण्य} = \text{hiranya}$, *harana* = oro provenienti dalla stessa radice *ghr*, *hr*, *ghar* che ci dava i nomi del sole *harita*, della fiamma *hrni* ed i corrispondenti nelle lingue slave e teutoniche. Al sanscrito *harana* corrisponde il persiano *zar* = oro, l'antico slavo *zlato*, il gotico *gulth*, ted. *gelt*, ingl. *gold*.

Abbiamo così per le due più importanti lingue slave questi ravvicinamenti: in russo oro si dice *soloto* e sole *solnze*, in polacco oro è *ztoto* e sole è *slonce*. Le due parole polacca *swiatlo* e russa *swiat* che significano luce, quantunque assai vicine foneticamente alle precedenti data la pronunzia della *l* slava, si riattaccano invece alla radice *svar* che conosciamo. Alla radice *ghr* si è tentato di riportare anche il greco *crysos* = oro, ma la

derivazione persuade poco, tanto più che, essendo questa voce comune ad altre lingue mediterranee ma non ariane (*crysos* significa oro anche in fenicio) si inclina a vedere in essa una delle poche parole del greco che i greci hanno tratto da quel grande impero mediterraneo di cui la filologia e l'archeologia vanno delinendo la esistenza oltre quattromila anni or sono. (Cfr. Meillet - *Aperçu de la langue grecque*, Paris, 1913).

Né la associazione di idee tra sole ed oro è esclusiva delle lingue indo-europee. L'ebraico אור = *aur* = oro è anche esso affine alle parole *or* = luce, *aur* = fuoco.

E l'antico egiziano  = *neb*, *nub* = oro è foneticamente affine a *nebat* fuoco e *neb* = signore.

Resta dunque così stabilita la connessione tra i concetti: divinità, luce, cielo, sole, oro anche in quei tempi lontanissimi che solo per mezzo della filologia è possibile all'umanità d'indagare. Essa è così profondamente connaturata al linguaggio ed alla mentalità da permeare e colorire religioni, filosofia, mitologia, scienze e letteratura dai Veda sino ai nostri giorni. Non vi è che da esaminare le nostre letterature per verificarlo.

La luna si trova analogamente collegata con l'idea della sua luce bianca, ed il suo splendore con quello dell'argento. Luna dal latino *lucna*, *lucina*, dalla radice indo-europea *ruc* = splendere, che compare con questo senso nel greco *lyk* (*amfi-like*), e nel latino *lux*, *lucere*, *lucerna*. Anche il greco *selene* ha il senso di splendore, *selas*; ed il sanscrito *candra* per *candramas*, la luna, significa luminosa, ed usato come sostantivo neutro indica l'oro (Cfr. Grassmann - *Wörterbuch zur Rig-Veda*). *Argento*, d'altra parte, il greco *argyros*, deriva dalla radice *raj* colorirsi, da cui il sanscrito *rajas*, colore, passione, o dalla radice affine *raj* = splendere, reggere, governare; si ha così *rajatam* = argento, *rajatas* = bianco, *arjanas* = luce, *arjuna* = splendente; ed in senso metaforico *raja* che è il latino *rex*, *regis*.

La connessione tra la luna, il bianco e l'argento non risulta filologicamente così evidente come quella tra sole, giallo ed oro. Pure la naturale analogia nella concezione delle corrispondenze la rende così spontanea che non meraviglia il trovarla consacrata dall'astrologia, dall'alchimia e dalla religione.

E poiché il Sole e la luna sono i due più importanti pianeti, dando a questa parola il suo senso etimologico di *vagabondi*, erranti nei cieli; e poiché sette sono i pianeti e sette i colori espressi dalla rifrazione nell'arcobaleno, si capisce che l'analo-

gia abbia condotto molti popoli a trovare il colore corrispondente ad ogni pianeta, ed a stabilire conformemente tutta la teoria delle corrispondenze tra divinità, pianeti, colori, metalli, e coi giorni della settimana per quei popoli che dividevano il mese lunare in quattro porzioni di sette giorni mediante le sizigie e le quadrature della rivoluzione lunare. In queste questioni Urano e Nettuno non vanno, beninteso, inclusi tra i pianeti; ed al loro posto bisogna mettere la luna ed il Sole. I sette pianeti sono dunque: Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno, ordinati secondo la loro progressiva distanza dalla terra, ordine che è quello usato in Egitto fino dai tempi più antichi ed è quello del sistema geocentrico di Tolomeo. La scuola italica insegnava, come è noto, il sistema eliocentrico; ma per questa come per tutte le questioni di astronomia sferica è indifferente l'accettare o no la teoria eliocentrica; e perciò anche il Sole va incluso tra i pianeti.

Se si ricercano queste corrispondenze tra i pianeti ed i metalli, l'oro ed il sole si trovano costantemente associati; così pure la luna e l'argento, mentre invece per gli altri pianeti si trovano delle varianti. Dimeschqui, autore arabo citato da *Chrowlson* (*Sur les Sabeens*, t. II, pp. 380, 396, 544) dice che i sette metalli sono in relazione con i sette pianeti, e che presso i Sabei, eredi dei Caldei, i sette pianeti erano adorati come divinità; ognuno aveva il suo tempio ed in esso la sua statua. Il Sole aveva una statua d'oro, la luna d'argento, Marte di ferro, Venere di rame, Giove di stagno, Saturno di piombo, e Mercurio ne aveva una ottenuta amalgamando tutti i metalli. Nei misteri mitriaci si rinviene qualche cosa di simile; Celso in un passo citato da Origene, dove espone la dottrina dei persiani ed i misteri mitriaci, racconta infatti che in essi si faceva uso di certi simboli che rappresentavano la rivoluzione degli astri ed il passaggio delle anime attraverso gli astri (come nel paradiso della Divina Commedia!); vi figurava tra le altre cose una scala con sette porte ed una ultima porta in fondo, la sesta era d'argento e la settima d'oro.

L'archeologia conferma la tradizione e ne mostra la antichità. Sappiamo infatti che la *ziggurat* di Borsippa, che i Caldei identificano colla leggendaria torre di Babele (*bab-ilou* — la porta del Sole) e che per testimonianza del re Nabucodonosor era incompiuta da tempo immemorabile, si componeva di sette terrazze sovrapposte, consacrate ciascuna ad un Dio diverso, e dipinte del colore proprio del Dio (Cfr. Oppert, *Etudes Assy-*

riennes, e Oppert, *Expédition en Mésopotamie*). E più tardi, al tempo della massima grandezza assira, la corrispondenza sussiste; sotto una delle pietre angolari del palazzo di Sargon furono scoperte infatti sette tavolette di diversi metalli che ricordano la fondazione dell'edificio (706 a.C.) ed una di esse è di oro. Della corrispondenza tra i pianeti ed i giorni della settimana è rimasta traccia anche tra quei popoli che, come i latini, non avevano la settimana nel loro calendario. Per persuadersene basta disporre i pianeti nell'ordine tolemaico, fare corrispondere alla luna il lunedì, e poi passare al pianeta che viene quattro posti dopo e si trova Marte-dì, contare ancora quattro ricominciando daccapo dopo Saturno, e si trova Mercuri-dì, e così di seguito si hanno Giove-dì, Vener-dì, Sabato, Domenica. Sabato è parola ebraica che è subentrata ad indicare il *Saturni sacra dies* di Tibullo, che in inglese è ancora il *Satur-day*; Domenica è il *dies dominicus* o il *dies solis*, ed in inglese è ancora il *Sunday* (ted. *Sonntag*). Queste denominazioni erano già in uso al tempo di Augusto, sebbene la settimana sia stata introdotta nel calendario romano soltanto al tempo di Teodosio.

Anche nella Bibbia sole ed oro si trovano associati; il sole è chiamato vaso d'oro (Giobbe XXVIII, 17), corona d'oro (Salmi XXI, 4) e coppa d'oro (Cant. V, 15).

Se passiamo alla Grecia troviamo l'oro ed il sole connessi l'un l'altro sino dalla più antica età. In un inno omerico, Elio, il sole personificato, ha occhi, faccia e capelli splendenti, ed in testa un elmo d'oro.

Pindaro principia la sua quinta ode degli istmici con queste parole: «Madre del Sole, Teia, nota sotto molti nomi, é a te che gli uomini devono la potenza preponderante dell'oro» ed altrove assimila l'oro alla luce del sole. E nella mitologia Ercole, passato al di là delle colonne d'Ercole, infastidito dai raggi d'Elio troppo vicino, tende senza altro l'arco contro il Dio; ed Elio, ammirato dell'ardimento, gli presta la sua navicella d'oro perché possa navigare l'immenso fiume. A poco per volta l'oro fu concepito addirittura come prodotto dal sole; uno scoliaste alessandrino, nel commentare un passo della teogonia di Esiodo, che chiamava Teia madre del sole e della luna, dice: «Da Teia e da Iperione viene il sole e dal sole l'oro»; e Proclo nel suo commento al Timeo di Platone sostiene che il sole produce l'oro, la luna l'argento, Saturno il piombo e Marte il ferro. L'identificazione diventò così consueta da adoperare come simboli alchemici dei metalli gli stessi segni che servivano come

simboli astronomici ed astrologici dei pianeti.

Di questa identificazione del simbolo astrologico del sole con quello alchemico dell'oro il più antico documento posseduto risale al III secolo d.C.; e si trova nel X papiro alchemico di Leida, pubblicato e commentato dal Berthelot in una magnifica opera dalla quale sono tolte alcune di queste notizie. Nel X papiro di Leida sole ed oro hanno ambedue per simbolo il cerchio col punto centrale; luna ed argento per simbolo la mezzaluna, ed altri pianeti e metalli hanno pure il simbolo in comune.

Ma della Grecia e di Roma dovremo occuparci più diffusamente in seguito; e pur limitandoci al nostro argomento, la iniziazione, troveremo che nella letteratura classica e nella italiana il sole mantiene coll'oro continuamente tale corrispondenza

quale a raggio di sole specchio d'oro
(Par. XVII, 123)

Riassumendo, possiamo dunque dire che l'analisi etimologica delle parole designanti Dio, l'essere, l'uomo ci ha condotto al riconoscimento di alcune metafore veramente fondamentali. Negli strati più profondi del sottosuolo mentale raggiunti dal piccone filologico, la luce è il simbolo naturale della conoscenza; il sole, il luminoso per antonomasia, la luce istessa personificata, è il fiammeggiante corpo del Dio, la sua dimora, è visibilmente Iddio, dispensatore di luce e calore e vita agli uomini e agli esseri tutti.

L'aspirazione e l'oggetto del filosofo, di quegli cioè che ama la sapienza, è la illuminazione; e poiché la illuminazione si effettua divenendo la luce, il sole stesso, l'illuminato viene naturalmente identificato al sole. Inoltre, essendo l'oro strettamente connesso col sole, conquistare l'oro, divenire oro, fabbricare l'oro divengono sinonimi di conquistare la luce, di divenire il sole. Oro e sole divengono i simboli naturali della luce, della sapienza, di Dio; e simboli univocamente corrispondenti. Associati all'altro simbolo fondamentale della morte allegorica e della rinascita dell'uomo, che è il perno della consueta esposizione intellettuale dell'ascesi spirituale, essi danno subito i due miti iniziatici paralleli ed equivalenti: il mito solare ed il mito aureo. Mentre, invece, la semplice assimilazione di Dio al sole porta al culto solare.

E con questo, si badi bene, non intendiamo stabilire un

qualsiasi ordine cronologico di derivazione o di formazione tra le idee Dio, sole ed oro dalle idee luce, sapienza o viceversa. L'ordine che abbiamo tenuto nello svolgimento del nostro soggetto è e sarà un ordine di pura comodità espositiva, ed in conformità dell'assioma della equivalenza universale noi ci limitiamo a dilineare la esistenza, coesistenza ed il nesso di questi fatti, concetti e simboli; e lasciamo ad altri la fabbrica dei processi evolutivi, delle teorie pseudo-naturalistiche e delle ragnatele appariscenti che il primo moscone irriverente basta a sfondare. Questi frammenti di conoscenza e tutte le altre innumerevoli frazionarie percezioni vanno ridotte al comune denominatore del nostro assioma prima di poterne tentare la integrazione tra i limiti di più e meno infinito.

Così pure noi non stiamo neppure a porre la questione della priorità cronologica e della derivazione della sapienza di un popolo da quella di un altro; il criterio della superiorità filosofica e sociale di un popolo non consiste davvero per noi nell'apparente antecedenza di pochi secoli, né nella ricchezza del simbolismo, ma la valutazione la facciamo pesandone la effettiva sapienza pratica integrale. Non andiamo alla ricerca delle prime civiltà, o della famosa culla dell'umanità che sembra indispensabile al benessere intellettuale di quegli scienziati che hanno ancora la testa ingombra dei pregiudizi cosmogonici ebraici; ci basta constatare che sempre vi furono dei sapienti nel senso da noi attribuito a questa parola, poiché questa possibilità è organica nell'uomo e non dipende dal clima, dalla razza o da una forma determinata di civiltà. Le modalità nell'esprimere la natura di questa intrinseca sapienza e coscienza ed i modi di pervenirvi, possono variare ed essere più o meno appariscenti e precise, pure dovendo avere di necessità qualche cosa di comune o di simile trattandosi di esprimere uno stesso fatto. E come in ogni luogo vanno e vengono i venti da tutte le parti, ed è assurdo domandarsi da quale regione della terra è venuta alle altre l'aria; così la sapienza metafisica è patrimonio di tutti coloro che in ogni luogo e tempo se la immedesimano.

Pure, come vi sono sopra la terra regioni più fredde e più calde, più fertili e più aride, così vi sono regioni dove la pianta iniziato cresce meglio che altrove. Il linguaggio e la razza non sono le cause di questa superiorità metafisica, essa appare conaturata al luogo, al suolo, all'aria stessa. Roma, Roma *caput mundi*, la città eterna, si manifesta anche storicamente come una di queste regioni magnetiche della terra. Il primato metafi-

sico italico risulterà parzialmente provato anche da questi nostri studii; e se noi parleremo del mito aureo e solare in Egitto, Caldea e Grecia prima di occuparci della sapienza romana, non è perché questa derivi da quella che il meno non può dare il più, ma perché seguendo la linea logica della nostra analisi filologica è più conveniente trattare prima del mito solare ed aureo, risultandone così più comprensibile tutta la nostra esposizione. Così, trattando di Roma, adopereremo per quanto sia possibile degli elementi di conferma accessibili a tutti, e ci occorrerà di servirci di quegli autori del periodo imperiale che, essendo come noi cogniti del linguaggio e del simbolismo orientale, hanno fatto uso anche di esso, ed allora l'avere già trattato dell'Oriente renderà più agevole la comprensione di codesti autori. Preciso così il valore puramente espositivo dello strumento filologico adoperato e di quello mitologico di cui ci serviremo, torniamo al nostro argomento.

La connessione dell'oro al sole non è la sola causa che lo rende un eccellente simbolo della sapienza. Raro e diffuso ad un tempo, inalterabilmente puro, inattaccabile da parte degli agenti atmosferici e da quasi tutti gli agenti chimici, considerevolmente pesante, ottimo conduttore del calore e della elettricità, prescelto, quando le circostanze lo permettono, come la migliore pecunia possibile, e quindi naturale sinonimo di ogni ricchezza, di ogni cosa pregevole; esso si presenta da sé come il simbolo del tesoro metafisico, della divina luce. Anche oggi la istintiva intuizione della razza lega tra loro fatti che apparentemente non hanno relazione. Certe voci, armoniose e pure, misteriosamente affascinanti — quale aveva Garibaldi — vengono dette voci d'oro; e non pare che questo, nella concezione ordinaria, sia per riferimento al timbro pieno e profondo del suono dato dall'oro, od almeno non soltanto per questo; ma piuttosto avvenga per la indistinta percezione di una spiritualità che si rivela acusticamente nell'incanto aureo della voce, come si rivela nello splendore magnetico, penetrante, nel balenare dello sguardo di alcuni esseri.

Tutti questi fatti ed altri ancora posti in relazione mentale con i fenomeni fisici e metafisici osservati, vengono ad avere una corrispondenza nel riferimento dei simboli: sole, fuoco, oro, ecc... agli altri simboli secondari: tenebre, acqua, terra, ecc... Vedere nelle antiche metafisiche religiose il semplice ulteriore svolgimento intellettuale di questo fondamentale simbolismo sarebbe gratuito eumerismo; perché chi vedeva e chi vede

chiaro nel mondo dello spirito non aveva e non ha da tormentarsi il cervello per creare una teoria, ma occorre solo che trovi nel mondo umano le parole ed i fenomeni analoghi o simili per trarne l'espressione simbolica più esatta e più chiara possibile.

Pure, una volta stabiliti gli elementi di questo simbolismo, una volta espressa, mediante l'algebra dell'analogia, l'equazione metafisica, è naturale che venga, a chi non ha la visione spirituale, la tentazione di sostituirla operando sopra le stabilite corrispondenze, mediante un puro svolgimento algebrico della questione, per poi risalire, invertendo il procedimento, dai risultati ottenuti formulisticamente alla realtà trascendente ed inferirne analogicamente le verità metafisiche. La vanità di questi tentativi dovrebbe essere evidente, eppure non è così se si deve giudicare dal numero e dalla ostinazione dei fabbricanti di teorie. L'analogia esiste in natura ed è fatalmente alla base del linguaggio e di ogni altra espressione; ma il metodo analogico, al pari di quello logico, non può sostituire l'esperienza; l'uno e l'altro possono servire di conferma, di verifica, di ausilio espositivo, ma non di più. Non vi sono dubbi sulla strada da tenere per scendere dalla cima di un ramo alla base del tronco, ma chi voglia percorrere la strada inversa, anche sapendo quale sia la cima da raggiungere, si trova di fronte a bivi, a pluralità di possibilità che, solo per combinazione, potrà superare esattamente. Senza contare che il metafisico discende la strada col solo scopo di esprimere quanto ha percepito, e non già per acquistare una conoscenza; poiché, come abbiamo veduto altra volta, il conoscere è questione di puro essere, e non già di andare e venire lungo una strada da un punto di partenza ad uno di arrivo. Questi punti di fronte alla incommensurabile realtà si equivalgono, e spiegare una cosa coll'altra è come attingere acqua col secchio delle Danaidi. Noi sappiamo bene che anche questa nostra esposizione non può fare le veci della disciplina spirituale, che sola può condurre alla conoscenza; pure fra discorsi e discorsi vi è sempre una certa differenza e si può almeno tentare di abbattere le fantastiche impalcature filosofiche, scientifiche e religiose, di cui si fasciano e si imbottiscono le teste umane. È pur necessario ripulire le stalle di Augia prima di diventare immortali!

Vedremo più tardi che i simboli Sole ed Oro, riferiti alla simbolica morte che precede la palingenesi, costituiranno gli elementi essenziali del mito solare e del mito aureo. Ma per dare subito un esempio di associazione di fenomeni fisici, simbo-

licamente corrispondente ad analoghi concetti della realtà metafisica, vediamo come si esprime naturalmente mediante i nostri simboli la coesistenza dell'unica coscienza universale colle varie coscienze degli esseri. L'essere è per definizione universale, se pure all'essere può applicarsi definizione; ma esiste anche l'apparente molteplicità dell'essere in tanti esseri avvolti nelle parvenze della materia. Ebbene il Sole, il simbolo dell'essere, presenta un analogo fenomeno; rispecchiandosi nell'acqua, si duplica nella sua immagine, e, se le acque sono agitate, il sole si moltiplica in tanti soli riflessi, la cui apparente esistenza dipende dalla realtà dell'unico sole. La corrispondenza è così perfetta, che diviene percettibile mediante il senso della bellezza. Ed ecco, senz'altro, in germe tutta una simbolica disciplina ascetica; per ricostituire la unità, per ottenere la integrazione degli esseri, basterà dominare l'agitazione dell'acqua, ottenere la *calma* interiore, vivere nel filosofico ozio pagano, poiché *sedendo ac quiescendo prudentia et sapientia anima efficitur sapiens*.

Il mito solare ed il mito aureo appartengono alla antichità classica, all'Egitto, alla Caldea, alla Grecia, ed al Lazio, dove fioriva la istituzione dei misteri colla relativa iniziazione cerimoniale. La Scuola Italica non ebbe miti; il suo simbolismo fu il più puro ed astratto possibile, il simbolismo numerico. In essa poche cerimonie, nonostante l'origine italica di questa parola; una dura palestra spirituale, un misticismo sensista, integrale, empirico e trascendente, una visione metafisica eppure sociale; e la serenità luminosa del puro cielo calabrese.

Ma, pur non avendo un vero e proprio mito solare, anche la Scuola Italica conobbe ed usò l'universale simbolismo del Sole e dell'Oro; ed ancora oggi si chiamano *Versi d'Oro (Epeta crisa)* i precetti che si dice siano stati raccolti e tramandati da Lisi, discepolo di Pitagora. Anche in Italia fu chiamata «Età dell'Oro» la prima leggendaria età, il tempo felice quando Saturno e la giustizia regnavano sopra la terra; e, quando Virgilio, il pitagorico Virgilio, augurava nel sorgente impero il ritorno di questa aurea età, e profetava, per attuarlo, la venuta di un divino fanciullo, che male farneticanti teste cristiane hanno presunto potesse essere il loro Gesù, così si esprimeva:

Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum
Desinet, ac toto surget gens aurea mundo,
Casta, fave, Lucina: tuus jam regnat Apollo.

Egl. IV, 8.

E nel corso dei secoli, crescendo via via Roma in potenza, venendo in più intimi rapporti coi popoli orientali e specialmente coi Greci, gli indigeti misteri di Cerere e Bacco vennero identificati a quelli di Eleusi e di Dioniso; ed il mito solare ed il mito aureo divennero familiari agli scrittori del periodo aureo della letteratura latina. Ripresi poi dall'Alighieri e da Campanella, essi sono così, anche ora, compresi ed usati dagli iniziati italiani.

L'allegoria esoterica in Dante *

Sotto il senso letterario della *Commedia*, ossia sotto la peregrinazione di Dante attraverso i tre regni dell'Inferno, del Purgatorio e del Paradiso, si nasconde senza alcun dubbio una allegoria. Non c'è bisogno delle esplicite dichiarazioni di Dante in proposito per esserne certi. Questa allegoria non è semplice, ma molteplice e dai commentatori ne vengono di solito riconosciuti due aspetti, quello morale e quello politico.

L'interpretazione morale, o filosofico-morale, vede allegoricamente raffigurata nella *Commedia* la via che l'uomo deve percorrere per superare il peccato e raggiungere la virtù in modo da sfuggire all'inferno ed al purgatorio e da guadagnare colla perfezione morale il paradiso.

Questa allegoria, come del resto il senso letterale del poema sacro, ha innegabilmente un aspetto nettamente cristiano pure abbondando di elementi pagani; e sulla scorta di Aristotile, di S. Tommaso e della scolastica è stato profondamente penetrato dai commentatori.

L'allegoria politica ha per base la lotta tra l'impero ed il papato, e vi figura largamente anche la persecuzione dei templari da parte di Filippo il Bello e di Clemente V. Naturalmente vi sono dei passi suscettibili della sola interpretazione morale, altri rivestiti del solo simbolismo politico, ed altri ancora che comportano una doppia interpretazione morale e politica. L'allegoria politica è quasi sempre trasparentissima e molte volte Dante fa addirittura a meno di ogni velo e fa manifesta tutta la sua visione lasciando pur grattar dove è la rogna. L'allegoria morale ha una apparenza talmente cristiana da autorizzare tutti i cristiani e tutti i frettolosi nel concludere ad attribuire a Dante una ortodossia cattolica, mentre l'allegoria politica ci rivela con tutta sicurezza un Dante partigiano dell'impero e nemico acerrimo della Chiesa, difensore a viso aperto di quell'ordine dei Templari condannato e ferocemente perseguitato per eresia dalla Chiesa, un Dante che esalta Cesare, l'Impero romano, la civiltà classica, e che elegge a propria guida,

* *Nuovo Patto*, Settembre-Novembre 1921.

maestro e signore Virgilio pitagorico ed imperialista.

I motivi che hanno indotto Dante a servirsi dell'allegoria non sono dunque di natura politica, inerenti alla sua posizione nella lotta tra guelfi e ghibellini, perché in tal caso sarebbe naturale di trovare più fitto il velo nei passi che trattano di politica, mentre invece il velo si fa più spesso nei passi che trattano argomenti di morale, di filosofia, di religione, di metafisica; e talora per quanto i commentatori aguzzino gli occhi non riescono a chiarire il senso, oppure ognuno di essi finisce coll'intendere diverso dagli altri.

Quale è dunque la ragione che ha spinto Dante all'uso dell'allegoria, anche a costo di non farsi facilmente capire? Fantasia di poeta? Passione per l'enimmistica? No certo, perché noi sappiamo che una dottrina si asconde sotto il velame delli versi strani. E se l'apparenza è cristiana non potrebbe la scelta differire dall'apparenza? Non potrebbe la dottrina così gelosamente nascosta essere eterodossa, molto eterodossa? Sicché Dante puzzerebbe forte di eresia e sarebbe un nemico della Chiesa anche sul terreno religioso oltre che su quello politico? Le professioni di fede cristiana che egli fa ripetutamente non bastano ad eliminare il dubbio. Se egli infatti era eretico o pagano e non voleva finire arrosto, era forzato a professarsi cristiano. E specialmente volendo levarsi il gusto di esaltare Virgilio, Cesare, Roma che il buon mondo feo, il latin sangue gentile, e gli imperatori che avevano aspetto gentile ossia pagano, occorreva in qualche modo tranquillizzare i sospetti facendo anche l'apologia del cristianesimo. Bisogna ricordare che in quei tempi la carità cristiana poteva sbizzarrirsi a suo piacimento; i numerosi seguaci di quel S. Domenico che negli sterpi eretici percosse animato dal santissimo zelo di salvare le anime (nonché la Chiesa pericolante) andavano per le spiccie e Dante stesso aveva umani corpi già veduti accesi. A che prò fare la fine che poi toccò a Cecco d'Ascoli, quando era possibile dedicare la vita, e l'enorme ingegno e sapienza ad un grandioso disegno politico e religioso? Nonostante le sue professioni di fede cattolica, Dante aveva amici che andavan cercando come Dio non fosse, ed eretici dello stampo di Sigieri egli ficca tranquillamente in paradiso, mentre popola di papi l'inferno. Dante stesso fu accusato di eresia secondo risulta da antichi documenti, e secondo narrano i suoi primi commentatori. L'eresia pagana di Dante fu sostenuta dal Foscolo, e poi dal Rossetti con enorme copia di argomenti, ed infine dal prete cattolico Aroux. Un

gesuita che volle fare la critica delle opere del Rossetti si ebbe da questi tale esauriente replica che più non fiatò.

Non si pone mente che anche nell'apparenza Dante non segue sempre pedissequamente San Tommaso; ne differisce apertamente in questioni importantissime; p.e., nella dottrina escatologica (*Purg. XXV* 88-102) per adottare una teoria delle ombre dei defunti che è in perfetto accordo colla concezione pagana.

Egli fin da principio si ispira a Virgilio, da cui *solo* prende lo bello stile che gli ha fatto onore. Il suo poema non è che una commedia; e comunque si intende la parola, nel senso moderno od in quello dionisiaco, si è sempre condotti lontano dall'apparente senso cristiano. Nelle grandi linee la Commedia è uno sviluppo del VI canto dell'Eneide, e Dante ripete quanto Virgilio fa fare ad Enea. Enea scende vivente nell'Ade, rinvieni nella selva il ramoscello di mirto degli iniziati, ed apprende *de visu* la verità dei misteri orfico-pitagorici sopra l'uomo e la immortalità condizionata. Ed anche Dante corruttibile ancora, ricalca la medesima strada collo stesso scopo e facendo uso del medesimo simbolismo.

Scopo fondamentale, come oramai è noto e provato, dei misteri orfici, pitagorici, eleusini, isiaci, era quello di conferire all'iniziato la conoscenza vera dei principii della vita (Cicerone -De Lege II, 14), la beatitudine, l'immortalità privilegiata. Ciò si otteneva mediante la iniziazione che constava di preliminari pratiche catartiche, di cerimonie simboliche e di vere e proprie estasi come ci affermano Plutarco, Apuleio, ed altri antichi scrittori e come oramai si viene riconoscendo dai moderni (Vedi p.e. Macchioreo-Zagreus). Per tal modo l'uomo veniva rigenerato e dopo la morte lo attendevano i campi Elisii.

Il soggetto della Commedia è l'uomo, o meglio la rigenerazione dell'uomo, la sua metamorfosi in angelica farfalla, la Psiche di Apuleio. È dunque il medesimo soggetto dei misteri. Non le sole qualità morali cambiano; Dante si purifica di grado in grado, passa per crisi e coscienze varie e numerose, cade come corpo morto, sviene, rinvieni, si addormenta, si ravviva nell'Eunoè, la sua mente esce di sè stessa, si illuina, si india, si interna, s'infutura, s'insempra, passa al divino dall'umano, all'eterno dal tempo, e finalmente dislega l'anima sua da ogni nube di mortalità. Questo non è un perfezionamento morale, è una vera palingenesi di tutto l'essere che si attua nel simbolico viaggio. Il velame asconde non soltanto delle disquisizioni mo-

rali sopra i peccati e le virtù, ma l'esposizione di mutamenti interiori nella coscienza del pellegrino.

I due fiumi del paradiso terrestre sono un evidente prestito ai misteri orfico-pitagorici.

Scoperte archeologiche recenti han fatto rinvenire le così dette laminette auree di Turii, che venivano sepolte insieme al defunto orfico, cui dovevano servire di viatico, quando arrivava nell'Ade. Quivi egli incontrava due fonti, quella del Lete e quella di Mnemosine, ossia quella dell'oblio e quella della memoria. Bevendo all'acqua del Lete, il defunto perdeva ogni memoria, e finiva, miserabile larva incosciente nel fango. Bevendo alla fresca sorgente di Mnemosine si salvava, ed andava tra gli immortali, nei campi elisii. La formula contenuta nella laminetta orfica affermava: «Son figlio della terra e del cielo stellato. Fammi dissetare alla fresca sorgente di Mnemosine, perché io possa essere nume divino e non più mortale». Questo il senso della formula invocatoria orfica; e questa concezione orfico-pitagorica è analoga alla concezione escatologica dei misteri eleusini, ed è svolta nella teoria platonica delle anime e della conoscenza. Dante, a meglio affermare il carattere pagano delle catarsi del purgatorio, da cui esce puro e disposto a salire alle stele, introduce alla fine della cantica non solo il Lete, ma il meno familiare Eunoè (*Purg.* XXVIII, 131; XXXIII, 127-145), come egli lo chiama, che «la tramortita sua virtù ravviva», ossia che dà a chi è morto la resurrezione, la seconda nascita.

Dante vorrebbe pur cantare in parte lo dolce ben che mai non l'avria sazio; ma si dà la combinazione che ei non ha più lungo spazio, sono piene tutte le carte ordite a questa cantica seconda; e sopra tutto *non lo lascia più ir lo fren dell'arte. Adelante, Pedro, con juicio*. Siamo in pieno mistero pagano.

E chi consideri quale sia stata la guida di Dante capisce che doveva condurlo proprio lì. Dante smarrito nella selva selvaggia ed aspra e forte dei pregiudizi e dell'ignoranza cristiana, incontra finalmente in Virgilio, la personificazione della sapienza esoterica, questa voce che per lungo silenzio (dieci secoli di era volgare) *pareva* fioca; e Virgilio si presenta immediatamente nella sua qualità di iniziato, che ha trasceso la natura umana: «Non uomo, uomo già fui»; ed è per questo che Dante lo prende per duca, maestro e signore che lo inizi e lo renda immortale.

Ora la concezione pagana non accordava alle anime umane una vera e propria sopravvivenza; conducevano nell'Ade

una vita immemore di larve incoscienti; e solo gli iniziati, gli eroi e quei che Giove rapiva al sommo concistoro erano immortali. Ed il Cristianesimo ebbe il sopravvento sopra i misteri, perché mise democraticamente la salvezza e l'immortalità *à la portée de tout le monde*.

Bastò andare a farsi battezzare e credere che Gesù era risuscitato per essere salvato. Una vera cuccagna per tutti i poveri di spirito, e per tutti i delinquenti cui i misteri chiudevano la porta. Arnobio p.e. spiattella pari pari di essersi fatto cristiano perché il cristianesimo a differenza dei misteri garantiva a tutti l'immortalità.

Dante, che prende a guida Virgilio, e che tratta paganamente tutta la questione della palingenesi, pensava dunque anche egli che non tutti gli uomini potevano eternarsi? che le credenze cristiane non erano sufficienti allo scopo? che le pecore matte ed i superbi cristiani non avevano diritto di cittadinanza nella città eterna, e dovevano finire tra la perduta gente? Parrebbe di sì, posto che non dai preti ma da Brunetto Latini egli apprese "come l'uom si eterna". Esaminando l'opera di Dante senza preconcetti e partiti presi, si arriva a riconoscere nella rinascita spirituale mediante la metamorfosi operata dall'iniziazione il soggetto fondamentale della Commedia, la dottrina nascosta sotto il velame delli versi strani.

L'allegoria dantesca ha dunque un importantissimo aspetto mistico, metafisico, veramente esoterico. Aspetto che ancora non è stato riconosciuto. Esso sfugge anche al Rossetti ed all'Aroux, i quali pure riconducendosi per l'interpretazione dell'allegoria ai misteri classici, si riferiscono sempre alla parte cerimoniale di essi. Ed è naturale che sia così, perché per potere accorgersi ed intendere le allusioni ed i riferimenti convenzionali od allegorici occorre conoscere l'oggetto dell'allusione o dell'allegoria; ed in questo caso occorre conoscere le esperienze mistiche per le quali passa il mistero e l'epopta della vera iniziazione.

Per chi ha una qualche esperienza del genere non vi ha dubbio sopra l'esistenza nella Commedia e nell'Eneide di una allegoria metafisico-esoterica, che vela ed espone le successive fasi per cui passa la coscienza dell'iniziando per divenire immortale.

Il simbolismo di cui più frequentemente si serve Dante è quello della navigazione, della peregrinazione. Egli è un pellegrino per la diserta spiaggia, per lo stretto passo, per l'aspro di-

serto, prende un'acqua che mai non vi corse, è un navigante pel mar dell'essere. Specialmente il simbolismo del mare, della nave, della vela è sempre adoperato per trattare dei fatti interiori. È questo *velame* che egli alza per correr migliore acqua; e come egli stesso dice è sotto questo *velame* che si asconde la dottrina. È un simbolismo arcaico, mediterraneo, pagano, già usato da Virgilio e da Ovidio. Esso è usato anche dai cristiani che di navi e navate parlano nei loro templi riferendosi alla navicella di S. Pietro. Ma questa navicella è frutto di una delle tante appropriazioni compiute dai seguaci del profeta asiatico; non è altro che la navicella di Giano; di un dio cioè prettamente romano, sposo di Venilia, la dea del mare e delle sorgenti, ed inventore della costruzione dei navigli. Si vede che cosa diventa l'impresa di Ulisse nella Commedia. Ulisse, il navigatore per eccellenza, ha un tale ardore a divenir del mondo esperto, e delli vizi umani e del valore che non è vinto dalle dolcezze del figlio, dalla pietà del vecchio padre, e dal debito amore di Penelope; e perciò si mette per l'alto mare aperto; e dopo averne navigato tanto da divenire vecchio e tardo viene finalmente a quella *foce stretta*, ov'Ercole segnò li suoi riguardi acciocché l'uom più oltre non si metta. Ma Ulisse ed i suoi compagni non tornano indietro per questo; anzi ricordano che non sono stati fatti a viver come bruti ma per seguire virtute e conoscenza; e quindi si avventurano con folle volo nell'alto passo per ottenere l'esperienza del mondo senza gente, di retro al sol; cioè di quella condizione in cui la coscienza vive di vita tutta interiore, al di là e fuori di ogni celebrazione dovuta ai sensi umani, ed in cui non c'è né gente né sole.

Ma questa è un'acqua assai perigliosa e non tutti possono trarsi a riva e volgersi a guardare lo passo che non lasciò giammai persona viva, e che può superare solo chi muore di morte mistica. È un varco folle (*Parad.* XXVII), un'impresa assai ardua, non pilleggio da piccola barca (*Parad.* XXIII), e c'è da rimanere travolti e sommersi dal mare dell'essere che si richiude sopra il temerario. Questo dice Dante, dopo avere premesso: (*Inf.* XXVI, 21) «più l'ingegno affreno ch'io non soglio».

Ma Dante non va come Ulisse alla ventura; egli è guidato da Virgilio, più savio che ei non intenda, e per ascoso cammino giunge a riveder le stelle. Per correr migliore acqua alza la vela la navicella del suo ingegno; e dopo le varie pratiche e cerimonie che subisce nel purgatorio, si purga ritualmente e rattivatosi nel fonte di Eunoè, ne esce rinnovellato di novella fronda,

puro e disposto a salire alle stelle (*Purg.* XXXIII). Dopodichè è opportuno invocare il buoni Apollo all'ultimo lavoro (*Parad.* I). All'aspetto di Beatrice ci si *fa tale dentro*, qual si fè Glauco nel gustar dell'erba che il fè consorte in mar degli altri dei (*Parad.* I, 69-70), ossia si sente morire e divenire immortale come Glauco, quel Glauco che dice di sé: *Ante tamen mortalis eram, sed scilicet altis deditus aequoribus* (Ovid. *Met.*) Dante non sa proprio dire altro e si scusa dicendo che: «Trasumanar significar *per verba* Non si poria; però l'esempio basti a cui esperienza grazia serba» (*Parad.* I, 70-72). Per verba non si può, ma per erba sì.

Egli non ha più l'illusione del mondo materiale, ha un altro senso della realtà: «tu non se' in terra, sì come tu credi» ma tu siedì al tuo proprio sito; giacché come dice nel *Conv.* IV, 28: «la *nobile* anima ritorna a Dio, siccome a quello posto, ond'ella si partia quando venne a entrare nel mare di questa vita». Cosa accade delle anime non nobili non è detto.

Ed ora che si sente del mortal mondo remoto (*Par.* II) si sente a sua volta in grado di far da guida non agli altri che sono in piccioletta barca, ma a quei pochi che drizzano il collo per tempo al pan degli angeli, l'ambrosia che rende immortali come l'erbetta di Glauco. È vero che l'acqua che ei prende giammai non si corse; ma egli ci ha tutta la sapienza pagana che lo assiste: «Minerva spira, e conducemi Apollo e nove muse mi dimostrar l'Orse» e Dante incoraggia questi pochi navigatori a mettere tranquillamente per l'alto sale il loro naviglio, servando s'intende il suo solco dinanzi all'acqua che ritorna eguale; e promette loro meraviglie da stare a pari di quelle che videro quei gloriosi argonauti che seguirono quell'altro navigatore ardito che conquistò il vello d'oro (*Parad.* II, 1-18). Ed infatti, giunto alla fine della navigazione, e giunto l'aspetto suo col valore infinito (*Parad.* XXXIII), arriva a vedere che nel suo profondo si interna, legato con amore in un volume ciò che per l'universo si squaderna. Crede di avere visto la forma universal di questo nodo, e ne resta ammirato quanto rimase ammirato Nettuno, quando vide l'ombra d'Argo ossia la nave Argo, la prima nave che solcò i mari. I pochi che han servato suo solco sino alla fine vedono dunque che Dante mantiene la promessa fatta loro nel canto II.

Così si spiega questo passo che è uno dei più oscuri di tutto il poema. Ma, intendiamoci, una vera spiegazione si può dare solo a quelli che passano per consimili esperienze; giacché

questo è un mistero che «intender non lo può chi non lo prova»; ed io non posso che ripetere le parole di Apuleio dopo l'iniziazione:

Ecce tibi rettuli, quae, quamvis audita, ignores tamen necesse est (Apuleio - *Metam.* XI, 23).

L'intolleranza cattolica e lo Stato *

Il numero di Luglio della rivista «Gerarchia» diretta da Benito Mussolini, contiene al posto di onore un magnifico ed importantissimo articolo di Vilfredo Pareto intitolato «Libertà».

Per ammaestramento e per godimento intellettuale dei lettori della nostra Rassegna sarebbe bene riportare per intero questo scritto del grande sociologo italiano; ma non ci è consentito, e non possiamo che riprodurne la parte che più direttamente ci sembra per noi interessante, consigliando i lettori a darsi la pena di leggere il resto in «Gerarchia». L'importanza dello scritto deriva sia dall'eccezionale competenza dell'autore, sia dallo speciale carattere della rivista in cui appare, sia ancora dall'interesse dell'argomento in questo momento politico e dalle preoccupazioni che desta in parte del popolo italiano.

Vilfredo Pareto, l'insigne pensatore per cui merito la sociologia è assunta a dignità di scienza logico-sperimentale, compiendo il passo che la fisica fece tre secoli or sono per merito di Galileo, lo scienziato che nel ciclopico «Trattato di Sociologia Generale» e negli altri suoi scritti, con poderosa argomentazione, con cultura imponente, con deliziosa ironia, ha demolito errori e pregiudizi di popolo e di scienziati, attaccando in pari tempo la religione umanitaria e quelle cristiane, il mito del progresso e della libertà, il moralismo protestante, l'ideologia hegeliana, i falsi positivismi del Comte, dell'Ardigò e dello Spencer, le pazzie socialistiche e comuniste, ecc.; in questo articolo batte in breccia il feticcio della libertà e le ideologie che vi si connettono; ed ha occasione frattanto di occuparsi anche dell'attuale ripresa cattolica.

Ecco quanto egli scrive in proposito:

«Rimangono altri pericoli, tra cui principali quelli che potrebbero nascere da chi mette la veste di amico per compiere, sia pure involontariamente, opera che di amico non è; che pare e forse vuol fare il bene, ma che riesce invece a fare il male.

«Per esempio, c'è da stare attenti alla via che si apre con

* *Rassegna Massonica*, 1923, nn. 8-9.

il crescere le imposte agli agricoltori ed ai possidenti, od altrimenti deprimerli, sia per soddisfare etici precetti o dogmatismi finanziari. Gli agricoltori sono il principale elemento di stabilità della nazione e per un governo c'è poca scelta; conviene o che prenda il suo punto di appoggio su di essi, o che lo cerchi sui «sovversivi»; e non può rimanere campato per aria tra l'uno e l'altro.

«Altro esempio. Minacciosa appare una dedizione al partito cattolico, che esige più di quanto voglia e possa dare, e che quindi può essere cagione di danni non lievi, come già fu in altri paesi, per esempio in Francia, ai tempi della Restaurazione ed a quelli del secondo Impero, pure tacendo gli altri. In Italia pare più moderato, ma pure accenna a voler trarre la pubblica podestà oltre ai limiti che storicamente appaiono giovevoli ad essa ed alla nazione. Le declamazioni sulla «letteratura immorale», la pretesa di dare veste cattolica alla scuola, e sino il bruciamento delle bibbie protestanti sono eccessi con effetti per ora non gravi ma che potrebbero, crescendo, diventare simili a quelli delle «missioni all'interno» della Restaurazione francese, o in tempi maggiormente prossimi, analoghi a quelli delle manifestazioni clericali sotto la Presidenza del maresciallo di MacMahon.

«La storia mostra sicuramente che vi è più male da temere che bene da sperare da limitazioni della «libertà» religiosa. Nuoce al sentimento religioso molto più il fanatismo che la tolleranza. Giova che lo Stato rispetti ogni religione, compresa quella che ha nome dal «libero pensiero», e che non tenti menomamente di imporne alcuna».

«Similmente, se la libertà di insegnamento può essere ristretta nelle scuole elementari, non intera nelle secondarie, conviene invece che non abbia limite nelle Università, e che in queste si possano insegnare le teorie di Newton, come quelle di Einstein, le teorie del Marx come quelle della «scuola storica». Vorrei aggiungere, ma per carità! che non mi sentano i reggitori delle nostre Università, che per la scienza logico sperimentale, tanto valgono le teorie del Marx che quelle di molti avversari del socialismo, oppure di socialisti ufficiali, ben accettati alla demagogia plutocratica; tanto bene tartassati dal compianto G. Sorel, oppure ancora degli «umanitari» e dei Tolstoiani».

Noi condividiamo interamente quanto abbiamo citato. Il Pareto, che ha mostrato nelle sue opere l'importanza preponderante dei fattori illogici sentimentali, dei «residui» e delle

«derivazioni», nei fenomeni politici, considera qui coll'occhio spregiudicato dell'osservatore superiore e competente queste manifestazioni dell'intolleranza cattolica, e la sua coscienza di italiano e di storico lo porta a mettere il governo in guardia contro il pericolo.

La Massoneria è stata la prima grande organizzazione che storicamente da più di due secoli ha preso a cardine della sua attitudine la tolleranza religiosa. Il congresso di Willielmstadt del 1780, insistendo sopra questo atteggiamento, non fece che seguire ed applicare le Costituzioni del 1723. La Massoneria è una associazione eminentemente spiritualista, aconfessionale, tollerante. Essa non combatte né la religione, né le religioni e neppure le Chiese. Essa combatte solo l'intolleranza religiosa da qualunque parte venga e le sopraffazioni che l'intolleranza presumerebbe commettere nel terreno sociale.

Tra lo spirito di serena tolleranza massonica ed il demone dell'intolleranza cattolica il contrasto è fatale; ma non è colpa della Massoneria se in fatto di intolleranza la Chiesa cattolica, il partito cattolico, la mentalità cattolica eccellono sopra a tutti. La tradizione massonica e l'amore per la patria concordano dunque nell'indurci ad una giustificata opposizione contro l'intolleranza e l'invasione cattolica.

E poiché sappiamo in quale alta estimazione Benito Mussolini tenga meritatamente il grande sociologo, di cui seguì i corsi alla università di Losanna, riteniamo che il pensiero del Maestro, espresso nella rivista di Mussolini, collimi sostanzialmente almeno, col pensiero del Duce, e quindi ci è gradito constatare che il monito autorevole del Pareto può rivestire un carattere ufficioso se non ufficiale.

Che i cattolici, i nazionalisti, i gesuiti e tutti i figli di preti si diano un gran da fare nel paese, nei partiti, in Vaticano per imporsi al governo, per sfruttare il momento e la debolezza nostra, si comprende; ma che una dedizione della politica italiana alle pretese clericali possa essere nelle intenzioni di Mussolini non ci sembra dunque che possa sostenersi onestamente. Perciò la campagna contro di noi e contro Mussolini a base di petegolezzi e di pretese rivelazioni oltre ad essere indegna ed inopportuna massonicamente e patriotticamente, è errata alla base. I dissidenti che, d'accordo con Palazzo Giustiniani, vanno conducendo tale campagna, ragionano così: Mussolini è un gesuita perché protegge i preti e condanna la Massoneria per far loro piacere, Palermo è un gesuita perché sostiene Mussolini, lo

scrittore di queste pagine è un gesuita perché sostiene Mussolini e Palmeri, il lettore di queste pagine è un gesuita perché le legge, ed avanti di questo passo.

A noi pare che questo ragionamento sia sbagliato alla base.

Non possiamo tacciare Mussolini di gesuitismo perché segue una politica conciliante. Comprendiamo bene che Mussolini si ponga di fronte alla Chiesa cattolica in posizione diversa da quella tenuta da una associazione universale, secolare, iniziatica come la Massoneria. Altro compito ed altra funzione. Egli è un uomo di stato e dal punto di vista della scienza o dell'empirismo politico deve tenere nel debito conto, per il bene della nazione, che la religione cattolica ha tutt'ora una grande importanza in Italia.

Noi non pensiamo che nella realtà della vita spirituale essa possa giustamente ritenersi la religione dominante in Italia. Rari ci sembrano oggi i credenti pei quali l'assistenza dell'angelo custode, la tentazione del demonio, l'incubo della dannazione, le preoccupazioni spirituali costituiscano delle realtà quotidiane intensamente vissute. Gran parte della credenza cristiana è caduta in prescrizione nella coscienza stessa dei fedeli; e, come il Pareto ha mostrato, quel che oggi può dirsi vivente, *cattolicamente* vivente perché da tutti o quasi professata e riverita, è soltanto la morale cristiana, la morale della foglia di fico, il *mito virtuista* con tutti i suoi pregiudizi. Quanto al resto, in Italia almeno, domina l'indifferentismo religioso. È una vecchia caratteristica nazionale che ci ha permesso di restare indifferenti alle lotte religiose dei secoli scorsi cui Germania, Inghilterra, Francia han partecipato con tanta passione.

L'eredità pagana ed i fasti della Chiesa, vista ed apprezzata da vicino, spiegano, secondo Machiavelli, questo fatto. Ma pur tenendone conto, una religione cattolica c'è, c'è una Chiesa, una mentalità, ci sono dei bisogni sentimentali cui essa soddisfa, degli effetti sociali che essa determina. Il capo del Governo da tutto questo non può né deve prescindere pur senza asservire il governo: ma da questo all'esser gesuiti ci corre.

Il popolo, dicesi, ha bisogno di una religione o di un suo surrogato. E se presenta pericoli il fanatismo religioso, abbiamo pure veduto che pericoli e danni ci sono anche nel fare appello ai soli bisogni del ventre, i soli riconosciuti dal «determinismo economico». Bastano dunque delle considerazioni puramente sociali e patriottiche per giustificare il proposito di Mus-

solini di vivificare i valori spirituali, capaci di rinsaldare la compagine sociale e di aumentare la forza morale nazionale. E il nostro Ordine, che ha per base la conoscenza spiritualistica iniziatica ed il sentimento patriottico, è tratto per la sua stessa natura a favorire ogni intendimento di questo genere.

Ma tutti coloro che pur essendo profondamente spiritualisti non appartengono alla confessione cattolica, sia perché ne seguono altre, sia perché al credere preferiscono il cercare od il sapere, non possono naturalmente lasciarsi turlupinare dalla pretesa affacciata dai cattolici, per i quali ristabilire i valori spirituali significa costituire con espedienti materiali una posizione di privilegio alla Chiesa cattolica, accodare lo Stato alla Chiesa, combattere gli ebrei, i protestanti, lo spiritismo, la teosofia, vilipendere Mazzini e sciogliere la Massoneria. L'identificazione dei valori spirituali colle credenze cattoliche sarebbe una truffa ai danni della nazione.

Tra le altre esiste ancora, in Italia, una tradizione spiritualista indigena, pura, pitagorica, romana, non esotica per origine e per carattere. È una gloriosa catena spirituale che da Pitagora, Virgilio, Ovidio, Boezio, Dante, Bruno, Campanella, sino al Caporali, si perpetua ancor oggi. E lo spiritualismo dei misteri massonici, di origine tradizionalmente pitagorica, nella coscienza di molti fratelli si riconnette ai misteri classici della epoca imperiale, ed è più che mai vivo, italianamente, paganamente vivo. Se mai, sarebbe logico che la preferenza venisse accordata a questi valori spirituali, italianamente puri. Ma noi non pitocchiamo appoggi. Noi non pretendiamo di possedere la verità, né che fuori di noi non vi sia salvezza; non proclamiamo di avere assistenza sovrumana, né di avere un capo infallibile, e neppure di essere la religione dominante; ma abbiamo però fiducia, *per davvero*, in noi stessi e nel valore della nostra scuola e sapienza; non siamo come taluno pensa o vorrebbe una società in disgregazione; e perciò non sentiamo il bisogno di carpire artatamente posizioni privilegiate; né di farci sostenere dal governo e mantenere coi denari di tutti i contribuenti dello Stato, anche di quelli che la pensano diversamente da noi.

Senza il sostegno del braccio secolare e delle commendatizie celesti, senza sbandierare la privativa del salvataggio, compiamo la nostra opera di illuminazione spirituale, e ci basta che il fanatismo cattolico non trovi nel governo l'aiuto di cui abbisogna per soffocare colle persecuzioni la grande e libera tradizione spiritualista massonica ed italiana. E questo chiediamo

non per noi, usi a superare nei secoli l'incomprensione, l'intolleranza e l'odio profano e teologico, ma per la futura grandezza della patria nostra, per la gloria e la potenza della civiltà occidentale, che non può pienamente manifestarsi senza il libero fiorire della mentalità, dell'anima, dell'antichissima sapienza italica.

L'Impero per essere degno del nome, per essere giustamente erede e continuatore dello Impero romano, occorre che si riallacci coscientemente a tutta quella vita imperiale, pagana, profondamente spirituale, che, sommersa sedici secoli or sono dalla barbarie nordica e dalla democrazia ebraica, ancora permane nell'intimo della stirpe. Questo sentiva e sapeva Napoleone, pur servendosi del concordato.

L'articolo di Vilfredo Pareto, autorevolmente ammonitore, ci conforta nelle nostre speranze, e ci permette di prevedere che l'intollerante fanatismo cattolico non troverà complicità nel governo.

Ecco perché, come italiani e come liberi muratori diamo il nostro consenso a Benito Mussolini. Egli è un grande «costruttore», e perciò, per natura, deve trovarsi d'accordo con tutti noi costruttori.

Per il XX settembre *

Il Santo Impero

Potentissimo Sovrano Gran Commendatore e Gran Maestro, Ff.: Car.: della Ris.: Loggia XX Settembre e Visitatori.

Conformemente alle prescrizioni dei rituali tradizionali massonici, le pareti di questo Tempio, che rappresenta l'Universo, sono adorne delle tre statue di Ercole, Minerva e Venere. A queste tre divinità della nostra antica religione corrispondono tre attributi di cui esse sono come il simbolo e la personificazione: la forza, o meglio la potenza, la potestà, la virtù romanamente intesa; la Sapienza è l'Amore. Sono questi i simbolici pilastri dai quali secondo il catechismo muratorio è sorretta la loggia.

E queste tre stesse parole:

Fecemi la divina potestate,

La somma sapienza e il primo amore

vide Dante al sommo d'una porta, all'inizio di quel «cammino alto e silvestro», che dalla «selva selvaggia» e dalla «perduta gente» dovea condurlo all'iniziazione nel Paradiso terrestre prima e all'indiamiento vero e proprio nel Paradiso poi. E poiché, secondo l'antico detto ermetico, quello che è in alto corrisponde a quello che è in basso e viceversa, sopra questi tre pilastri: amore, saggezza e potestà si regge non soltanto l'Universo, non soltanto il tempio massonico che ne è il simbolo, ma anche ogni impero ed ogni società ben costituita; ed un altro grande italiano, di cui si pubblica ora per la prima volta nel testo originale italiano un'importante opera, Fra Tommaso Campanella, (Del senso delle cose e della Magia - Laterza, Bari, 1925) nella sua «Città del Sole» subito dopo lo stesso Capo supremo chiamato Metafizio pone tre Principi collaterali, Pon, Sin, Mar che vuol dire Potestà, Sapienza e Amore.

La tradizione massonica ed i più grandi italiani con essa, afferman dunque la necessità a ben governare di unire alla Potenza la Saggezza e l'Amore.

* *Era Nuova*, 1925, n. 6. Discorso pronunziato da Arturo Reghini per la ricorrenza del 20 Settembre 1925 nella Loggia *XX Settembre* in Roma.

E diciamo saggezza o sapienza e non scienza a ben indicare che il genere di conoscenza di cui la Potestà abbisogna non è già la scienza, o l'insieme delle scienze umane, ma la scienza delle cose sacre, la scienza sacerdotale, appannaggio dei veri sacerdoti e di quelle religioni in cui si tramanda e si perpetua non una semplice liturgia rituale, non una vuota erudizione teologale, ma una effettiva, piena conoscenza dei sacri misteri. In tal caso la sapienza religiosa e la sapienza filosofica concordano e si identificano: in caso diverso la religione si manifesta impari al suo compito e la funzione di soccorrere e scortare l'autorità imperiale spetta alla sola autorità filosofica.

Al tempo di Dante e secondo il giudizio di Dante, la gerarchia della Chiesa Romana non si trovava all'altezza di tale compito, avendo tralignato ed essendosi corrotta. Ecco come lo stesso San Pietro si esprime al riguardo:

*“Se io mi trascoloro,
Non ti meravigliar; chè, dicend'io,
Vedrai trascolorar tutti costoro.
Quegli che usurpa in terra il luogo mio,
Il luogo mio, il luogo mio, che vaca
Nella presenza del Figliuol di Dio;
Fatto ha del cimitero mio cloaca
Del sangue e della puzza; onde il perverso
Che cadde di quassù, laggiù si placa.”*

(Par. XXVII, 19-28)

Conseguentemente il grande imperialista, perseguitato ed esiliato dalla parte guelfa, sosteneva l'Impero nel suo secolare e fatale conflitto con la Chiesa. Nel *De Monarchia* Dante, asserendo e dimostrando la necessità, la fatalità ed il diritto dell'Impero romano universale, si opponeva recisamente alle pretese di predominio ed anche di semplice ingerenza papale, affermando che l'autorità imperiale dipende direttamente da Dio (*De Monarchia*, III, 13, 16) e che i due luminari (Il Sole e la Luna che figurano anche nei nostri Templi), non rappresentano il Papa e l'Imperatore, la Chiesa e l'Impero (e quindi non si può, con tal illegittimo paragone, fare brillare l'imperatore di luce riflessa), ma che, ad ogni modo pur ammettendolo, la Luna non dipende dal Sole (*De Monarchia*, III, 4), e che l'imperatore deve al Papa *reverenza* filiale e non più (*De Monarchia*, III, 4, 16).

Per conseguenza l'autorità civile, imperiale, doveva essere

assolutamente sovrana rispetto all'autorità religiosa, ed ogni partecipazione della Chiesa al potere temporale doveva essere assolutamente negata e distrutta. Perciò Dante malediva Costantino, a cui attribuiva la rovina del mondo, per avere con la sua maleagurata donazione (Dante non sapeva che si trattava di un falso storico per dare valore giuridico all'appropriazione indebita perpetrata) abbandonato Roma alla Chiesa (Par. XX, 60), e malediva la «confusione dei reggimenti» dannosa tanto all'autorità spirituale della Chiesa che al benessere dell'Impero. E per aver voluto, auspicato e profetato con tanta passione e tenacia la caduta del potere temporale dei Papi, bene è degno Dante che nell'anniversario del XX Settembre il pensiero degli italiani e specialmente dei massoni italiani si innalzi riconoscen-
te verso di lui, profeta della nostra stirpe.

Ma non bastava a Dante togliere alla Chiesa il diretto dominio temporale. Egli mirava a sottrarre l'impero da ogni ingerenza e dipendenza dall'autorità della Chiesa. Per lui l'Impero era il fine ultimo della civiltà umana, era necessario alla felicità del mondo, perché soltanto un governo universale ed unico poteva assicurare la pace universale come era avvenuto al tempo di Augusto, e se il popolo romano aveva conquistato l'impero ciò era avvenuto di pieno diritto, per volontà di Dio, perché per natura il popolo romano era destinato ad imperare. *«Non da forza fu principalmente preso (l'impero) per la Romana gente, ma da divina provvidenza che è sopra ogni ragione. E in ciò s'accorda Virgilio nel primo dell'Eneide, quando dice: in persona di Dio parlando: A costoro (cioè alli Romani) né termine di cose né di tempo pongo; a loro ho dato imperio senza fine. La forza dunque non fu cagion movente, siccome credea chi cavillava, ma fu cagione strumentale, siccome sono i colpi del martello cagione del coltello, e l'anima del fabbro è cagione efficiente e movente; e così non forza, ma ragione, e ancora divina, è stata cagione del Romano imperio.»* (Il Convivio, IV, 4).

Per conseguenza l'autorità imperiale procede direttamente da Dio, e la Chiesa non ha il potere di conferire all'imperatore l'autorità che egli possiede, perché tale potere dovrebbe riceverlo *“da Dio, o da se stessa, o da un altro imperatore o dall'universale assenso dei mortali”* (De Mon. III, 14), tutte possibilità e pretese che Dante confuta, togliendo alla Chiesa il diritto e la possibilità di esercitare un'autorità sopra l'imperatore anche attraverso l'adescamento del suffragio popolare. Del re-

sto, osserva Dante, lo stesso Gesù, lasciandosi condannare dal giudice imperiale ne riconobbe la legittima giurisdizione (*De Mon. II, 13*); come pure la Chiesa, accettando la donazione di Costantino, ammetteva implicitamente di essere a lui sottoposta.

Concludendo e rimandando il lettore che desideri saperne di più alle «opere minori» di Dante (che sono grandi nonostante l'epiteto che le designa), e specialmente al *De Monarchia* (che la Chiesa ha posto all'indice), possiamo con tutta sicurezza affermare che Dante voleva che l'autorità imperiale fosse assolutamente sovrana, immune ed indipendente da ogni influenza, ingerenza e consacrazione religiosa. E perciò la caduta del potere temporale dei Papi che oggi si commemora rappresenta solo l'inizio della attuazione di quella sovranità imperiale che Dante auspicava e profetava.

L'autorità imperiale, per quanto dipendente direttamente da Dio, per quanto rigorosamente separata da quella religiosa, nella concezione di Dante non veniva però abbandonata a se stessa. Essa doveva congiungersi alla autorità filosofica, affinché la Potestà assistita dalla Sapienza potesse felicemente governare. Ecco quanto scrive egli in proposito: *E non repugna (l'autorità filosofica) alla Autorità imperiale: ma quella senza questa è pericolosa; e questa senza quella è quasi debile, non per sé, ma per la disordinanza della gente: sicchè l'una coll'altra congiunta, utilissime e pienissime sono d'ogni vigore. E però si scrive in quello di Sapienza: Amate il lume della Sapienza, voi tutti che siete dinanzi a' popoli; cioè a dire: Congiungasi la filosofica Autorità colla imperiale a bene e perfettamente reggere. Oh miseri, che al presente reggete! e oh miserissimi che retti siete! ché nulla filosofica autorità si congiunge colli vostri reggimenti, né per proprio studio né per consiglio; sicchè a tutti si può dire quella parola dello Ecclesiaste: Guai a te, terra, lo cui re è fanciullo, e li cui principi da mane mangiano; e a nulla terra si può dire quello che seguita: Beata la terra lo cui re è nobile, e li cui principi cibano in suo tempo a bisogno e non a lussuria. Ponetevi mente, nemici di Dio, a' fianchi, voi che le verghe de' reggimenti d'Italia prese avete; e dico a voi, Carlo e Federico regi, e a voi altri principi e tiranni; e guardate chi a lato vi siede per consiglio; e annumerate quante volte il dì di questo fine della umana vita (la vita felice) per li vostri consiglieri v'è additato. Meglio sarebbe a voi, come rondine volare basso, che come nibbio altissime rote fare sopra cose vilissime.*'' (Convi-

vio, IV, 16. Dante stesso commenta questo passo più oltre, vedi: *Convivio*, IV, 16).

Quale sia la filosofica autorità che è necessario congiungasi alla imperiale a bene e perfettamente reggere è facile determinare e risulta dallo stesso *Convivio*; poiché Dante stesso dice: *Dico e affermo che la Donna, di cui io innamorai appresso lo primo amore, fu la bellissima e onestissima figlia dello Imperadore dell'universo, alla quale Pittagora pose nome filosofia*. Ed altrove dice, riferendosi appunto alle parole ed al concetto di Pitagora che filosofia è "*amistanza a sapienza*".

E che dalla scuola italiana, anche in questo, egli dovesse ispirarsi si poteva presumere ricordando che il suo iniziatore era il pitagorico Virgilio, il poeta imperiale, che lo aveva lasciato soltanto per affidarlo direttamente alla protezione di Beatrice, ossia dunque alla filosofia pitagoricamente intesa e che essendo la figlia dell'imperatore dell'universo, da cui il romano impero, per il fine della umana felicità, è voluto, merita evidentemente ed eminentemente il nome di Beatrice.

La concezione imperiale dantesca, come del resto ogni concezione monarchica e gerarchica tradizionale, si basa sopra la concezione monistica iniziatica dell'universo. Alla monade pitagorica corrisponde politicamente l'unicità e l'unità dell'autorità somma di governo, ossia la monarchia nel senso etimologico del termine. Questa concezione iniziatica, attuata in Occidente dal grande genio di Cesare, tanto esaltato da Dante, ed il cui nome designa ancor oggi, sin nelle lingue barbariche (Kaiser, Tsar) l'imperatore, minata eppoi distrutta dai barbari e dai cristiani, affiorante fatalmente nel Medio Evo, seguita e propugnata da tutte le associazioni e correnti iniziatiche dell'Occidente, sta alla base anche delle concezioni sociali della sapienza orientale ed estremo orientale. Il concetto musulmano del Califato, quello hindu di Chakravarti, quello imperiale cinese e giapponese ne sono le più notevoli manifestazioni.

Nell'antica tradizione puramente muratoria questo concetto è adombrato nel simbolismo sociale del tempio della sapienza alla cui costruzione lavorano i Liberi Muratori. E per l'Impero e contro la Chiesa lavoravano e combattevano i Templari, istituiti per la liberazione del Tempio, distrutti dalla Chiesa Cattolica per questo motivo (e non per i pretesti addotti ad infamarli e renderli invisibili), e di cui il 30. grado della gerarchia del Rito Scozzese Antico ed Accettato continua la tradizione rituale. L'impero fu l'aspirazione e la meta anche dei

Rosa-Croce. Nella famosa *"Confessio"* attribuita ad Andrea Valentino è detto che *"un governo dovrà essere istituito in Europa come quello di Damear in Arabia, dove soltanto dei savii governano"* concetto che se non è preso dalla *"Generale Riforma dell'Universo dai Sette Savii della Grecia e da altri letterati pubblicato di ordine di Apollo,"* contenuto nel *"Ragguaglio di Parnaso"* del Boccalini, è certo assai affine ad esso.

Ed anche oggi in varie di quelle organizzazioni che si riattono con più o meno genuino diritto e derivazione ai Rosa Croce il capo dell'Ordine è denominato: *Imperator*.

Nella Massoneria «scozzese» il concetto del «Santo Impero», oltre ad apparire nel modo su indicato nel 18°. e nel 30°. grado si trova anche al vertice della piramide (che ne è il simbolo muratorio) poiché sopra di esso si basano il 32°. ed il 33°. grado. I Principi del Real Segreto che formano il Concistoro del 32°. grado dell'attuale gerarchia, e che prima del 1786 costituivano il 25°. ed ultimo grado del Rito di Perfezione, rappresentano infatti la grande armata che deve scendere in campo per liberare il Tempio di Gerusalemme dalle mani degli infedeli, e per costituire il *"Santo Impero"*, che non è altro, secondo dicono antichi rituali, che il Regno della Ragione, della Verità e della Giustizia. E le Costituzioni del 1786, sulle quali si basano tutti i Supremi Consigli del mondo, sanciscono la tradizione scozzese del «Santo Impero» persino nella terminologia gerarchica denominando Sovrano Gran Commendatore (Commander) il Capo del Supremo Consiglio, Gran Ministro di Stato, Gran Segretario del Santo Impero, Gran Tesoriere del Santo Impero i Sommi Dignitari ed Ufficiali.

Napoleone I, «nostro fratello e protettore dell'Ordine», come ci dicono i Rituali Scozzesi del primo Supremo Consiglio d'Italia (1805), riesumando le legioni e le aquile, ricostituendo l'Impero, infrenando sotto la sua autorità quella del Papa, dando al figlio il nome augurale di Re di Roma, facendo solennemente celebrare nel 1813 il centenario della distruzione dei Templari, mostrava la sua comprensione del compito da attuare, e parve quasi ispirarsi alla tradizione imperiale dantesca quando al momento della incoronazione, con gesto meditato tolse dalle mani del sacerdote officiante la corona ferrea e se la pose in capo con le *sue stesse mani* affermando che Dio (e non un'altra qualsiasi autorità) gliela aveva data. E si mostrava conscio del carattere del Rito Scozzese favorendone lo sviluppo e l'azione ed onorandone la filosofica autorità.

Se dobbiamo prestar fede a quanto racconta Samuel Paul Rosen (un ebreo polacco che dopo esser passato per tutti i gradi della Massoneria si ribellò contro di essa e fece traffico dei suoi segreti, autentici o no), la Massoneria non si sarebbe limitata ad una platonica aspirazione, ma avrebbe addirittura lavorato alla realizzazione dell'impero universale con capitale Roma. Ad ogni modo, a quanto dice il Rosen nel suo libro: *L'Ennemie Sociale-Histoire documentée de la Franc-Maçonnerie de 1717 a 1890 en France, en Belgique et en Italie. Paris 1890*, presta fede il gesuita Mgr. Léon Meurin, il quale nel suo libro: *"La Franc-Maçonnerie, Synagogue de Satan"* - Paris 1893 riporta e fa suo, come capo d'accusa contro la Massoneria, *l'istruzione data al Generale Garibaldi, e quella data a S. A. R. il Principe di Galles.*

Riportiamo testualmente anche noi dalla pagina 264 della versione italiana del libro del Meurin (*La Frammassoneria, Sinagoga di Satana per Monsignore Leone Meurin S. I. Arcivescovo — Vescovo di Port-Louis, versione del Sac. Angelo Acquarone - Siena, presso l'Ufficio della Biblioteca del Clero -1895*. Costituisce il vol. VII della «Biblioteca del Clero»): *«Dopo aver rovesciato il potere temporale del Papa, del nostro nemico infame e mortale, coll'aiuto dell'Italia e della Francia, noi indeboliremo la Francia, sostegno del suo potere spirituale, coll'aiuto della nostra potenza e con quella dell'Allemagna.*

E un giorno verrà cui dopo la divisione integrale dell'Europa in due Imperi, l'Alemanno d'occidente e il Russo d'Oriente, la Massoneria li unirà in un solo, con Roma a capitale dell'Universo intero». Questo il piano satanico della «setta» denunciato dal massone rinnegato Rosen e dall'autentico e fedel gesuita Meurin, cui dedicheremo una piccola parentesi.

Questo Mr. Meurin, è stato il più sapiente teorico della scuola antimassonica del Hiéron, di Paray-le-Monial, secondo il quale *College historique du Hiéron*, la Massoneria non è altro che della Cabala, ed uno strumento del semitismo. Uno studioso serio, l'ebraista Paul Vulliaud nel suo libro su *La Kabbale Juive* (1923), vol II, pag. 302-307, ha dimostrato che Mgr. Meurin, maestro e dottore dell'Hiéron, e redattore del *"Novissimum Organum"* era una poderosissima bestia, nonostante che anche a lui spettassero le felicitazioni che il P. Dehon, consultore della Congregazione dell'Indice aveva rivolto ai redattori dell'Hiéron. A quanto dice, il Vulliaud ci sarebbe molto da aggiungere. Questo per esempio: il Meurin riporta come genui-

na leggenda di Hiram (pure alterandola per meglio servirsene nella sua diffamazione) una variante della leggenda di Hiram che egli prende da un altro diffamatore clericale e cioè dal Saint - Ablin (Alex. de) - *Les Francs-Maçons*, 1862, che ne tratta per una ventina di pagine dicendo di averla presa dalla massoneria di adozione, mentre invece essa non esiste né nella massoneria di adozione, né in quella ordinaria, essendo semplicemente contenuta in una novella di Gerard de Nerval, che essendo passato all'Oriente eterno alcuni anni prima non poteva dare del ladro e del bugiardo al cattolico diffamatore della Massoneria. Sull'interpretazione di questa leggenda spuria debitamente alterata dal Saint - Albin; e poi dal Meurin e dal Taxil (e male auguratamente riprodotta dal De Castro e dal Bacci senza farne la storia) poggia la requisitoria contro la massoneria dell'onesto e sapiente campione della Società di Gesù. Per chiudere questa parentesi diremo ancora che questo gesuita, e con lui tutti gli scrittori antimassonici della «setta» clericale, caccia le alte strida a proposito della interpretazione data in massoneria alla parola *Tubalcain* (*possessio orbis*), ignorando evidentemente che è esattamente quella che ne danno Sant'Isidoro e San Girolamo, come chiunque può immediatamente verificare consultando la Patrologia del Migne (Vol. 82 e vol. 23). Dopodiché è lecito arguire che se gli altri volumi della "*Biblioteca del Clero*" sono di questa forza, si va piuttosto maluccio anche in fatto di semplice erudizione.

Chiusa la parentesi, e torniamo a noi.

Sia o non sia giustificata l'accusa d'imperialismo rivolta al nostro grande fratello Giuseppe Garibaldi, possiamo constatare che, pur volendo fare di Roma la Capitale d'Italia e forse di un governo unico che estendesse la sua autorità su tutto il mondo, sotto forma di Impero come Dante auspicava, o di Alleanza universale dei popoli o di confederazione europea, l'aspirazione verso una terza Roma, sede di un organismo statale universale, non andava certamente, in Dante, Mazzini e Garibaldi a scapito dell'amore di patria, ché per la grandezza di Roma e d'Italia questi grandi Italiani soffersero, lavorarono e lottarono in modo così ardente e puro che pochi potranno avere eguagliato, sorpassato nessuno. E ci sia lecito affermare che anche noi sentiamo potentemente l'amore per la nostra patria, che non intendiamo sacrificare in nessuna maniera ed a nessuna autorità, pure sentendo che non si deve e non si può nel suo stesso interesse e per la sua stessa gloria astrarre dai bisogni e

dai destini dell'intera umanità, che vorremmo vedere governata da un potere universale ed unico, savio e benefico, designato nella tradizione dello scozzesismo col nome di Santo Impero.

Non è per opportunità che seguiamo questa linea imperialistica, poiché se oggi da molti si parla di impero noi possiamo mostrare di avere precorso i tempi, ed i fratelli ben ricorderanno le nostre parole ed i nostri atti sino da molti anni or sono. Ma noi non pretendiamo ad alcuna originalità, parliamo come massoni scozzesi cui tocca in sorte oggi interpretare ed esporre la nostra tradizione, ed agire e parlare ispirandosi e subordinandosi ad essa, alla tradizione scozzese, che concorda perfettamente con la tradizione pitagorica, romana, dantesca.

La necessità di sostituire al Chaos europeo e mondiale un unico governo, che liberi l'Europa ed il mondo dalle spaventose conseguenze di una nuova conflagrazione, che può scaturire dalle competizioni dei varii stati in cui l'Europa è divisa, comincia ad essere universalmente sentita. L'Occidente aspira a ricostituire la sua unità, cui forse sono legate anche le sorti della sua civiltà. E poiché questa deriva dalla civiltà che l'impero romano estese nella sua universalità al mondo allora conosciuto, ed è in fondo ancora civiltà romana, sembra abbastanza giustificato di riportarsi a Roma da cui essa scaturì, e venne attuata e diffusa, come a suo centro e perno.

Naturalmente la nostra aspirazione tradizionale ed iniziatica al «Santo Impero» non ha nulla a che fare con le correnti di carattere universale, che poggiano sopra concezioni profane di natura prevalentemente economica, come il socialismo ed il bolscevismo ed altre correnti e movimenti sorti ed ispirati da paesi stranieri; ma in simil modo non ha nulla a che fare con i movimenti che vorrebbero instaurare un impero a beneficio di un determinato popolo, come la Germania ha tentato, e come dicesi sia voluto dai «Savi anziani di Sion», e non ha nulla a che fare con quegli imperialisti che sognano un impero limitato alla porzione cattolica dell'Occidente, per uso e consumo della Compagnia di Gesù. Pensare di ricostituire l'impero con l'aiuto di quelle correnti che lo distrussero, che lo vollero distruggere e della distruzione menarono e menan vanto, ci sembra un'assurdità. La Chiesa che secondo Machiavelli fu causa della mancata costituzione d'Italia a nazione, quando Francia, Inghilterra, Germania, Spagna a nazione si costituivano, e fu causa quindi della gravissima inferiorità nostra di fronte alle altre nazioni per il ritardo secolare della nostra costituzione a na

zione unita ed indipendente, ritardo di cui anche oggi scontiamo amaramente le conseguenze, la Chiesa che ci ha avversato in tutti i modi durante tutto il periodo del nostro risorgimento, non può servire a costituire l'impero. Se lo facesse lo farebbe collo scopo di fare il suo interesse, e non il nostro. Ed in vero essa mira ad un impero puramente latino. Mentre noi massoni pensiamo a tutta la cristianità, a tutto l'Occidente, che occorre unificare, fortificare ed innalzare, ridando piena e libera manifestazione a tutte le antiche energie del suo genio, soffocate ma non distrutte con la caduta dell'impero romano.

Ed infine, ancora una volta ripetiamo con Dante che l'autorità imperiale deve essere sovrana, indipendente dall'autorità religiosa, e congiunta invece all'autorità filosofica, ossia alla sapienza che solo l'iniziazione può dare.

Il Veltro *

I classici dell'Imperialismo, filosofi, politici, profeti insieme, sono quattro: Virgilio, Dante, Machiavelli, Mazzini; Italiani tutti. Coloro che con maggiore coscienza hanno tradotto in atto l'Idea son due: Cesare e Napoleone, Italiani pur essi.

Virgilio, il cantore delle origini, il foggiatore di versi perfetti, credette vedere intorno a sé i segni precursori dell'ultima età prodotta dai Libri sibillini, e vaticinò la discesa dal cielo di un fanciullo che avrebbe dovuto instaurare l'Età dell'Oro. Sembrò avverarsi la profezia colla nascita di Gesù, ed il Poeta pagano parve dare la mano al profeta ebraico, *teste Davide cum Sybilla*.

Diciamo parve, in quanto che, se a Gesù si volesse applicare il vaticinio virgiliano, bisognerebbe ammettere che non si è ancora tutto attuato, perché è ben vero che Gesù è nato (ed anche morto), ma l'Età dell'Oro è ancor da venire. È vero che non bisogna aver furia!

Ma ogni dubbio ci sembra scompaia quando si ricordi che Virgilio era un Pitagorico, e che l'avverarsi di tale profezia, ad un Pitagorico, in quel momento, doveva apparire sicura ed imminente. Infatti la Filosofia pitagorica, che tutto riduce e somma nella Monade universale, porta direttamente alla concezione monarchica; all'unità della Monade corrisponde l'unità del potere, la monarchia; ed il Fondatore della Scuola Italica attuò, come potè, nel suo Sodalizio di Crotone, il concetto sociale unitario.

Or quando Virgilio scriveva, l'unità politica era stata attuata sulla maggior parte del mondo conosciuto da quell'immenso Genio di Cesare, che seppe correre l'alea, ed a tempo debito, marciare su Roma. La concezione pitagorica, l'antica profezia della Sibilla e la pienezza dei tempi dicevano naturale e quindi fatale che a coronare l'opera scendesse dal cielo in terra una divina progenie. Questo il Veltro virgiliano.

Dante, per cui Virgilio è duca, maestro e signore, ha tutta l'aria di essere similmente ispirato quando, a più riprese,

* *Impero*, 24 aprile 1923.

profetizza ed invoca la venuta del Veltro, a fare morire di doglia la lupa, ed in attesa a fare penare assai i commentatori. La concezione politica imperialista ha nell'uno e nell'altro altissimo poeta la stessa impostazione pitagorica. Intorno a questa Idea centrale ruotano secoli e secoli di storia italiana ed europea.

Il Veltro dantesco non è in modo speciale Arrigo Imperatore, né alcun altro personaggio determinato; il Veltro è l'uomo divino che, data la costituzione del mondo, *deve fatalmente* manifestarsi presto o tardi. Dante con ardente affetto il sole aspetta, fiso aspettando pur che l'alba nasca; il suo cuore palpitava affrettandone, invocandone la venuta, ma la sua mente *sa* che così è scritto. La sua fede nell'avvento fatale di un vero Imperatore poggia sulla prodigiosa sua conoscenza metafisica, sociale, scientifica. Come Virgilio, egli è un Vate nel senso classico della parola.

A questa coscienza del divenire politico si accoppia la piena, sicura coscienza del diritto naturale del Popolo Romano a tenere l'Impero.

Virgilio afferma che spetta al Popolo Romano il *regere imperio populos*; Dante lo ripete; Mazzini lo ripeterà poi con l'uno e con l'altro. La Romanità era ancora così viva nel mondo che anche se fosse stato un tedesco, come Alberto, l'Imperatore sarebbe stato sempre romano. Ma Dante vuole che in Roma tenga la sede dell'Impero e da Roma tragga il prestigio; perché Roma, e solo Roma, possiede, quasi per magia, carattere universale ed eterno. E questa predestinazione naturale all'Impero, questa *virtù* del Popolo Romano, potentemente sentita da Mazzini, esule e povero, alimentava la sua tenacia e fede nei destini della terza Italia, quando il sacro romano impero pareva acquisito per sempre a casa d'Asburgo.

Le virtù romane, quelle autoctone, presentano i requisiti necessari per un ufficio d'imperio. Prima la fortezza, la virtù del guerriero, la salda tempra del popolo che non piega ai rovesci, oggi ed allora come a Canne; poi la virtù della misura, dell'equilibrio; la *prudencia* politica di governo, la giustizia, virtù sociale del cittadino, la temperanza, la virtù dell'uomo nella condotta privata. Virtù congenite, sane, indipendenti dalle credenze e da sanzioni extra-sociali. Virtù di tutti e per tutti, e non dei pochi come la fede, la speranza e la carità, virtù dei santi e per santi, intese a scopi ultra-umani se non inumani. Queste le basi del diritto naturale del Popolo Romano; queste

le virtù che necessita avere.

L'Imperatore, quello auspicato da Dante, il Veltro, non ciberà terra né peltro, ma Sapienza, Amore e Virtute. Le virtù umane e nemmeno quelle ordinarie dei santi non bastano. Occorre la diretta ispirazione divina, bisogna che, come il divo Giulio, si immedesimi con Giove, con quell'Imperador che lassù regna. La suprema potestà terrena deve sentire la sua unità colla Monade. Egli deve imperare per volere divino e per diritto divino. Sissignori, per diritto divino, o inconsolabili cortigiani del popolo sovrano! *Vox populi non est vox Dei*. Che la potestà imperiale, del resto, debba derivare e derivi direttamente da Dio non è soltanto un corollario di Filosofia pitagorica; lo afferma anche la religione dominante per bocca dell'apostolo Paolo: *Omnis potestas a deo est*. E senza dubbio questo pensiero ispirò Napoleone quando, nel giorno della incoronazione a Re d'Italia, tolti di mezzo gli intermediarî, si pose in capo da sé la corona. E ben fece perché se, come il Manzoni afferma, Iddio stampò in lui più vasta orma del suo spirito creatore, da Dio stesso fu suscitato e predestinato. Il Veltro è quindi perfettamente al suo posto al sommo della gerarchia.

Quando la gerarchia non sussiste, l'assetto sociale precipita. Quando l'Imperatore indulge a sentimenti personali o pretende volgere l'Impero a beneficio di popolo non predestinato, il Fato, cui sottostanno gli Dei, si abbatte su di lui e sull'opera sua. Carlo V esce di senno, una incredibile testardaggine determina Waterloo, sulla Marna e sul Piave si noveran miracoli.

Oggi l'Italia sta risanando. Affiorano le antiche virtù. Il suolo sacro della Patria esprime le superbe legioni che Augusto amava; e le masse van ripulendosi del morbo asiatico. *Roma locuta est*; ed i popoli già tendon l'orecchio alle parole di rinsavimento, già figgon lo sguardo ai segni precursori della nuova aurora. Ed in verità, il popolo saprà vivere austeramente, virtuosamente, se il Duce avrà la fede e la reverenza romana per gli Iddii della Patria; sia lecito a noi, nel giorno natale di Roma, leggere i segni secondo il costume dei Padri e dichiarare fausti i presagi.

INDICE

	pag.
<i>Introduzione</i>	
Il dominio dell'anima	1
La Vita dello Spirito	13
Si può dire Massoneria?	27
Le Basi Spirituali della Massoneria	33
La morale ed il lavoro massonico	43
Sull'origine del simbolismo muratorio	49
Libertà e Gerarchia	65
Primi contatti tra Ermetismo e Massoneria	73
L'iniziazione democratica	83
L'interdizione pitagorica delle Fave	87
Trascendenza di spazio e tempo	91
Del Simbolismo e della Filologia	117
L'allegoria esoterica in Dante	151
L'intolleranza cattolica e lo Stato	159
Per il XX Settembre	165
Il Veltro	175