

L'ACACIA



ANNO 1 - N. 6

sped. abb. post. gr. IV/70

GIUGNO 1988

L'ACACIA

Anno II - n. 6 - Nuova Serie - Giugno 1988

Rivista trimestrale della Serenissima Gran Loggia del Rito Simbolico Italiano

Palazzo Giustiniani - Via Giustiniani, n. 5 - 00186 Roma

Direttore:

VIRGILIO GAITO

Direttore Responsabile:

A. MONALDO MONALI

Comitato di redazione:

TOMMASO ALIBRANDI

PAOLO CIVITA

VIRGILIO LAZZERONI

STEFANO LOMBARDI

MASSIMO MAGGIORE

GIUSEPPE VENTRA

FERNANDO VIDOTTI

Redazioni Regionali:

GIANFRANCO D'ANGELO

FRANCESCO FERRARA

OTTAVIO GALLEGRO

Collaboratori di redazione:

F. FRANCIOSI

Coll. Università di Padova

M. GUALTIERI

Università di Alberta (Canada)

R. HAASE

Dir. Hans Kaiser Institut di Vienna

H. REINALTER

Università di Innsbruck

A. SZABO

Università di Budapest

Reg. Stampa Tribunale

Roma n. 372/82

Prezzo: un numero L. 3.000

Numero arretrato: il doppio

Abbonamento annuo: L. 15.000

Estero: il doppio

Redazione e Amministrazione:

L'ACACIA s.r.l.

Via L. Siciliani, 13 c/o Monaldi

00137 Roma - Tel. 8275720

c/c/p n. 23433006 intestato a

L'ACACIA s.r.l. - Roma

Stampa: Grafiche Benucci

Ponte S. Giovanni (Perugia)

Tel. (075) 394441-2

Tlx 661154 GRABEN I

I dattiloscritti in duplice copia dovranno pervenire alla Redazione.

La responsabilità degli articoli firmati viene assunta dagli Autori. Ogni diritto è riservato.

È vietata la riproduzione senza il consenso della Direzione.

ISSN 0393 - 9782

SOMMARIO

F. GIUSINO

La Parola

» 2

O. GALLEGRO

Simbologia Massonica (III)

» 6

P. CIVITA

Nuovo dialogo sull'ordine e il disordine

» 11

F. FRANCIOSI

Il Pitagorismo in Roma nell'ultima età
della Repubblica (III)

» 21

S. E.F. HÖBEL

Pietre segnate e marche muratorie

» 28

LA PAROLA

Rito e celebrazione

Nell'uso quotidiano *celebrare* equivale a "esaltare, lodare pubblicamente con parole o scritti" (quando vi sia riferimento ad una personalità e/o alla sua opera), oppure a "festeggiare con solennità anniversari, ricorrenze civili o religiose e simili". Nel primo caso il significato corrisponde a "panegirico"; nel secondo a "commemorazione".

Ma *celebrare* ha ben altro valore semantico; nella sua accezione originaria questo verbo si incontra ancora nel linguaggio religioso: *celebrare*, cioè "eseguire una funzione sacra conformemente alla liturgia".

È proprio questa valenza la più antica, il senso autentico del termine *celebrazione* derivato da *celebrare*. A prima vista l'equazione potrebbe trarre in inganno, affermando (e correttamente) l'origine del *celebrare* nell'aggettivo *celebre*, "famoso", "illustre", "rinomato". Ma questi — va subito precisato — sono i valori recenti del latino *celeber*, che significa piuttosto "affollato", "frequentato". La *celebratio* sarebbe, allora, un'"affluenza", una "riunione numerosa"? Sì, ha anche questo senso il termine, tuttavia derivato dall'ètimo remoto, ètimo che giustifica l'impiego liturgico del termine. *Celeber*, "celebre", risale infatti ad un antico *kelos* (metatesi del greco *kléos*, "fama", "gloria"), che appartiene alla famiglia latina di *calare*, "chiamare", "convocare". La radice indoeuropea è K(E)LA, "chiamare per nome", radice che, ancora in area latina, si ritrova in *Kalendae*, "calende" (il primo giorno del mese così denominato perché, appunto, al mese "dà il nome"), in *clamare*, "chiamare", in *classis*, "classe" (in origine "chiamata", "adunata") da cui anche il nostro *chiasso*, in latino *classicum* (*cornu*), "segnale di adunata", poi "assembramento" e, quindi, "confusione rumorosa, in *clarus*, "chiaro", ma propriamente "atto a chiamare, ad evocare".

In ambito greco, oltre a *kléos* (da *kléio*, "celebro", "magnifico"; radice KLE, variante di KELA) il tema si riscontra nel modello *kaléo*, "chiamare per nome", "nominare".

Ora è proprio in questo verbo greco che si riscopre il senso autentico, originario, della celebrazione *sub specie religiosa*. Nella storia comparata delle religioni, infatti, la celebrazione è sempre strettamente connessa al rito, il quale è — esso stesso — "celebrazione narrativa di una realtà primordiale" (Malinowski): non c'è rito senza celebrazione e non v'è celebrazione senza rito. Il rito, latino *ritus* (radice ARE), ha il valore semantico di "conformità all'ordine" (arievodico *rita*, "ordine cosmico").

Qual è quest'*ordine* che costituisce la vera e profonda natura del rito? Il *mito* che il rito necessariamente presuppone. Il mito, "modello esemplare" (per dirla con Mircea Eliade), rivive nel rito, che ne rappresenta la "ripetizione paradigmatica"; nel rito avviene il *kaléin*, il "chiamare per nome" la realtà primordiale che vive nel mito, ovvero la *celebratio*.

"Chiamare per nome" equivale per la mentalità arcaica e tradizionale a "evocare", letteralmente a dare (o "restituire", *sub specie ritus*) realtà, vita all'oggetto evocato (il nome — si ricordi — nelle culture pre-classiche si identifica con l'essenza della persona, o cosa, nominata).

Perciò anche oggi, nel contesto cristiano, *celebrare la Messa* significa letteralmente far rivivere, ritualmente, il Mistero dell'Incarnazione: proprio come nel rito arcaico, iniziatico. La celebrazione liturgica è, dunque, "conoscenza profonda, partecipata al fedele, all'iniziato". E la *conoscenza vera* — si badi — è sempre identificazione tra soggetto che conosce e oggetto conosciuto: da qui la nozione di "assimilazione mistica" sperimentata nei riti "conformi all'ordine", che rivelano l'origine del nostro esserci al mondo.

Ma se questo, in definitiva, è il valore autentico della radice KELA di *celebrare* e di *kaléo*, come mai essa è passata successivamente al significato di "frequenza", di "folla", di "riunione numerosa" (*celeber, classe, chiasso, ecc.*)?

L'interrogativo ha una soluzione evidente nel senso polivalente del concetto di "chiamare per nome": da "evocazione" e della realtà primordiale si è avuto il trapasso al valore di "chiamata concreta" di "appello". Questo valore è anche all'origine del termine *Chiesa*, che nel cristianesimo ha assunto speciale valenza.

Il latino *ecclesia* risale al greco *ekklesia*, che nelle prime comunità cristiane ebbe il significato di "riunione dei fedeli" e, per metonimia, "luogo di culto, tempio".

Ekklesia, nella lingua greca classica, era invece propriamente l'"assemblea popolare" (letteralmente "il chiamar fuori", da *ek-kaléo*, "chiamare per nome da..."). Era l'assemblea dei cittadini convocati dall'araldo e, in generale, qualsiasi adunanza, anche di soldati.

Per fatale coincidenza storica proprio nella nozione di *Ecclesia* si sono sovrapposti i due valori dell'antico radicale indoeuropeo: la "chiamata" e la "celebrazione liturgica", quasi la conclusione del cerchio semantico. La comunione dei fedeli è insieme "ri-unione" ed "evocazione", chiamata per nome del mistero di Cristo. Mito, rito e celebrazione sopravvivono così nella Messa cristiana.

Dire e fare

Tra il *dire* e il *fare* — recita un antico adagio popolare — c'è di mezzo il mare, ma è davvero così e fino a che punto? Sul piano della vita pratica d'ogni giorno l'aforisma è motivato, però appunto nel mondo della routine. Diversa, invece, è la risposta a livello filosofico e semantico.

Cominciamo dal primo. I Greci distinsero già tra *teoresi* e *prassi*, "contemplazione" e "azione": da allora larga parte del dibattito speculativo si è incentrata sul dilemma della priorità fra il *theoréin* e il *pràttein*, tra metafisica e etica. La risposta, ovviamente, non è mai stata univoca. Così è bene non tenerne affatto conto per sfuggire a qualsiasi condizionamento: per fare filosofia non c'è che un modo, ripensarla radicalmente.

Ora, non v'è dubbio che *dire* e *fare* siano stati ambedue etichettati nell'area della *praxis* e ciò vale, senz'altro, per il *fare*. Ma si può dire lo stesso del *dire*? Dire una cosa significa certo manifestarla, ma — a stretto rigore — nulla può essere manifestato con la parola che già non sia stato nel pensiero (*nihil est in sensu quod prius non fuerit in intellectu*).

E, d'altro canto, come sa chi finora ci ha seguito, la forza cosmica del Verbo è *pensiero* all'interno e *parola* all'esterno: entrambi sono epifanie d'una medesima realtà.

Se ciò è vero, la conseguenza è immediata: il *dire* fa parte sia del *theoréin*, "il contemplare", che del *pràttein*, "l'agire". Le sue radici, anzi, sono nel pensiero, cosicché si può affermare che proprio grazie alla duplice natura della *parola* fra il *dire* e il *fare* non c'è affatto di mezzo il mare.

Sin qui la riflessione concettuale, ma che ne è del livello propriamente semantico? Qual è il significato autentico dei termini "dire" e "fare"?

Il verbo *dire* risale al latino *dicere* incrociato con *dare* (e parallelo a *fare* rispetto a *facere*). *Dicere* ha per radice l'indoeuropeo DEIK, che vale "indicare", "mostrare": *dire*, perciò, equivale a "indicare" e corrisponde esattamente al greco *deíknymi*, "indico", al tedesco moderno *zeigen*, "mostrare". La radice, in accordo con le riflessioni speculative già considerate, è ambivalente: il suo aspetto pratico si riscontra, ad esempio, nella parola *dito* (latino *digitus*), ovvero strumento, arto che serve a "indicare", quello teoretico è solidamente esemplificato dal sanscrito *dik*, "regione del cielo" (nozione che si lega al piano metafisico), quello ambivalente, e di uso corrente, nel termine latino *index*, *indicus*, "colui che indica", parola il cui prefisso *in* ha valore intensivo, e che è all'origine del sostantivo neutro *indicium*, "indizio", letteralmente "ciò che

è stato indicato", dunque un segno, una "traccia indicatrice". Ancora la radice DEIK si riscontra nel latino *iudex, iudicis*, "giudice", propriamente "colui che mostra, indica lo *jus* ("diritto"), parola composta che ha lunga storia nella cultura occidentale.

Veniamo al *fare*. Questo verbo deriva dal latino *fācere*, la cui radice indoeuropea è DHE, "porre", radice che si ritrova con esatta corrispondenza nel greco *ti-the-mi*, "pongo". La nozione di "porre", ha carattere fortemente fondativo, radice del *prättein*: tra i derivati più interessanti riscontriamo i termini *cōndito*, "posto insieme", quindi "fabbricato" (*condere urbem*, "costruire una città"); *perdere*, letteralmente "posto, dato, al di là"; *suddito*, "posto sotto", "sottoposto".

Ancora alla stessa radice risale la parola *faccia*, dal latino classico *facies*, astrazione di *fācere*; essa dal significato primitivo di "fattura" è passato a quello di "aspetto".

La faccia è "quel che si pone"; nella forma neutra si ha il termine *fatto*, da *factum*, participio passato di *fācere*, dunque "ciò che è stato fatto", ovvero "posto", equivalente esatto di *tema*, dal greco *thema*, "ciò che è posto", quindi argomento.

Dire e fare, in conclusione, corrispondono a livello semantico a "indicare" e "fare". Sulla preminenza non può esservi dubbio: l'*indicare* precede il *fare*, si *fa* ciò che si *indica*. Ma poiché il *dire* presuppone il pensiero, sia dal punto di vista ontologico che di quello assiologico, l'azione prefigurata dall'indicazione ha un ruolo subordinato nel rapporto *theoréin-prättein*. E con ciò si può tranquillamente affermare che la contemplazione è superiore all'azione, che — dunque — la metafisica è radice di tutta la realtà sensibile.

Fortunio Giusino

SIMBOLOGIA MASSONICA E PSICOLOGIA

2° - Il simbolismo del III Grado

Lo studio della simbologia che accompagna il passaggio al grado di Maestro ha per oggetto due tematiche fondamentali: quella dell'etimologia della stessa parola "Maestro" e quella della morte e rinascita.

"Maestro" deriva dal latino "magister" che ha la stessa radice di "magnus", grande. Quindi è maestro chi è grande, e qui bisogna intendersi sul concetto di grandezza. Dal punto di vista psicologico, sappiamo che l'autoimmagine, cioè l'idea che ognuno ha di se stesso, raramente corrisponde alla realtà, e quasi mai all'idea che ne hanno gli altri. Vi è infatti un istinto naturale, quella autoaffermazione, che se mal gestito porta spesso ad una sopravvalutazione di se stessi, mentre una tendenza altrettanto naturale, quella alla depressione, induce ad autosvalutarsi. Fra questi due estremi, il raggiungimento di un sano equilibrio non è facile ed è spesso frutto di un lungo lavoro su se stessi: di una sgrossatura della pietra grezza e di una rifinitura di quella stessa pietra che, destinata alla costruzione del Tempio, sta a simboleggiare le tappe del processo di elevazione e realizzazione dell'uomo.

Il Tempio che Hiram, il Maestro della leggenda, è chiamato a costruire, è il tempio interiore, la dimora dello spirito; ed è abbastanza difficile per chi è stato condizionato da 2000 anni di educazione cattolica riuscire ad affermare con convinzione insieme a Meister Eckart - un mistico medioevale che per questo suo modo di pensare fu chiamato Maestro ma non fu mai fatto santo! - che l'uomo è fatto di "santa materia", che il suo corpo fisico non è meno importante dello spirito per dar vita al fenomeno umano, e che la pietra, la materia densa, non è niente di diverso dall'energia pura che chiamiamo spirito, ma ha solo una diversa frequenza vibratoria.

Perciò Hiram, il Maestro, mentre costruisce ed insegna a costruire il Tempio fatto di pietra, insegna a costruire anche quello interiore, sacralizzando al tempo stesso la materia. Ed è grande perché ha compreso il mistero dell'unità cui tende tutto il mondo manifestato, e cerca di ricostruire in se stesso l'unità originaria di corpo, mente e spirito.

La sua autoimmagine è totale, globale, non esclude alcuno dei suoi livelli, non privilegia lo spirito a danno del corpo o viceversa, e perciò egli è intero, vive una vita armonica, equilibrata, non frammentaria e dissociata; vive la totalità — sua e dell'Universo — e non la parzialità in cui si identifica la maggior parte degli uomini, in un ruolo, in una qualità, in uno stato d'animo; vive se stesso in armonia con il tutto, e perciò è grande, è un Maestro.

E come tale insegna ai Compagni a diventare a loro volta dei Maestri, trasmettendo loro non solo un insegnamento nozionistico, ma un modo di essere:

perchè chi ha raggiunto la ricchezza interiore è come un vaso che trabocca e fa partecipi gli altri di ciò che contiene, come il Sacro Graal da cui trabocca la vita.

A loro volta, i discepoli gli riconoscono una posizione preminente, gli attribuiscono una leadership, e tutto ciò trova il suo fondamento in una precisa legge psicologica. Infatti l'opera del Maestro consiste essenzialmente nell'aiutare il discepolo a trasformare la propria autoimmagine, dandole a poco a poco una colorazione sempre più positiva, e dalla modificazione dell'autoimmagine deriva un cambiamento nel rapporto con se stessi, al quale a sua volta consegue un mutamento dell'atteggiamento e quindi del comportamento esterno nel rapporto con gli altri, che risulta così migliorato.

Ma l'aspetto più interessante di questa trasformazione è che il mutare dell'autoimmagine libera una grande quantità di energia che vi si era cristallizzata, per cui il soggetto avverte in sé un insorgere di forze nuove, una gioia di vivere, e questa sensazione è tale che gli sembra un miracolo e colui che lo ha operato gli appare addirittura come un "mago" (stessa radice etimologica da "magnus") più che un maestro. E così la grandezza interiore di costui viene riconosciuta e proclamata anche nel mondo esterno.

Vi è ora da esaminare il simbolismo della morte e della rinascita, che è naturale conclusione di tutto il cammino massonico come via di realizzazione.

In natura, i due eventi sono indiscutibilmente connessi, e questo ci appare del tutto naturale: la pianta che morendo forma concime per alimentare le piantine nate dai suoi semi non ci suscita alcuna pena nè preoccupazione, così come ci sembra logico il divorare ed essere divorati dei pesci che convivono in un medesimo specchio d'acqua o degli animali della foresta.

Quando invece si tratta di un essere umano, la morte non appare più come la naturale conclusione di un ciclo esistenziale, bensì come una condanna crudele ed ingiusta. Nè serve l'esempio di coloro - e non sono pochi - che giunti ad una età veneranda, pur se in buone condizioni fisiche e psichiche, lamentano una certa stanchezza esistenziale e vedono nella morte, se non una liberazione come può accadere al malato e al sofferente, un giusto cambiamento di stato in quanto questo piano di esistenza non offre più esperienza a chi già molto ha sperimentato.

La psicologia insegna che tutti i timori e tutte le paure da cui è afflitta l'umanità possono ricondursi ad un unico primordiale terrore: quello della morte, che nelle forme patologiche viene indicato come "tanatofobia". A sua volta, questo timore ha un duplice oggetto: ciò che si teme è l'ignoto ed inoltre, specie per l'occidentale, la perdita della propria individualità.

È quindi su questi due punti che deve orientarsi l'istruzione massonica per liberare l'uomo dai suoi ancestrali terrori, ed è per questo che il passaggio al Terzo Grado implica la sperimentazione della rinascita attraverso la leggenda di Hiram, il mitico Maestro che muore perchè non può svelare la Parola a chi non sia pronto per riceverla, e rinasce con il fiorire dell'acacia.

Il simbolismo della morte e della rinascita non è, ovviamente, peculiare dei riti massonici: in tutte le iniziazioni vi è un "morire" di una certa condizione esistenziale ed un "rinascere" ad uno stato nuovo e più completo. Del resto, se vogliamo ancora una volta ricorrere all'analogia tra fenomeni fisiolo-

gici e fenomeni psicologici, vediamo che il perdurare della vita fisica è dovuto al continuo rinnovamento delle cellule, che muoiono e vengono sostituite da cellule nuove: ciò fa parte delle inderogabili leggi naturali che presiedono al mantenimento della vita planetaria e cosmica, in cui tutto è dinamismo e non vi è luogo nè tempo per l'inerzia.

Analogamente, la vita psichica richiede un continuo rinnovamento di idee, pensieri, emozioni, sensazioni: la senescenza è dovuta alla perdita dell'interesse per tutto ciò che costituisce una novità, volgendosi con rimpianto al passato. Ma vi è di più: recenti studi sull'attività cerebrale hanno dimostrato che gli effetti distruttivi dell'arteriosclerosi sulle cellule del cervello possono essere attenuati o addirittura nullificati se l'attività di pensiero è abbastanza intensa da impegnare un così gran numero di cellule, che per quante ne vengano distrutte, ne restino sempre attive molte di più.

Ciò spiega perchè, insieme a tante persone anziane annoiate e abuliche, destinate all'invalidità anche se non affette da gravi malattie, e di peso per la famiglia e la società, esistono fortunatamente anche dei meravigliosi vecchi che, malgrado gli acciacchi fisici, conservano un'eccezionale lucidità di mente e sono in grado di dare nella tarda età il meglio della loro produzione artistica o scientifica: basti ricordare le ultime opere di Tiziano o l'Otello di Verdi.

Potremmo dunque dire che è veramente vivo, quale che sia la durata del suo arco esistenziale, solo chi è impegnato a vivere, chi vuole trovare il significato dell'esistenza e saper gustare il "qui ed ora". Tornando al simbolismo massonico, vediamo che il Maestro Hiram è seriamente impegnato nella costruzione del Tempio: e poichè questo sta evidentemente a rappresentare la personalità realizzata, possiamo dire che Hiram era impegnato nella propria realizzazione. Al contrario, i compagni sono "insoddisfatti del salario": lo stato di insoddisfazione esistenziale è proprio di chi, intrapreso il cammino della realizzazione - ed infatti si tratta di Compagni e non di Apprendisti! - non sa proseguirlo perchè vuole risultati immediati e difficilmente conciliabili con una seria ricerca del significato della vita.

È così che si cerca da altri la "Parola di passo", la si pretende con violenza: ma i mezzi per la crescita spirituale si trovano solo dentro di noi, con un paziente lavoro su noi stessi, come suggerisce Hiram in punto di morte: "Lavora, persevera, impara ...".

Fra le cose da imparare, c'è intanto l'imparare a non aver paura, nè della vita nè della morte, perchè la paura è il peggiore di tutti i condizionamenti e che ritarda maggiormente la nostra evoluzione.

Il "rifiuto del sublime", cioè il rifiuto di fare esperienze di un livello che va al di là del comune vissuto quotidiano, trova la sua giustificazione proprio nella paura: la solita paura dell'ignoto, e in più il timore di perdere certe sicurezze che crediamo acquisite o di non riconoscersi — e non essere riconosciuti — in uno nuovo stato esistenziale, come se un maggior grado di autocoscienza, una capacità di amare che trascende i livelli personali e va verso l'universale, una crescente spiritualità, ci rendessero totalmente diversi e realmente irri-conoscibili.

Al contrario, una vera trasformazione interiore è lenta e graduale e diffi-

cilmente percettibile se non da parte di chi sia avviato sullo stesso cammino: vistose modifiche del comportamento raramente corrispondono ad un reale mutamento interno. Vi è anzi, in questo processo di realizzazione, una sorta di pudore, di trepida attesa, una sperimentazione meticolosa, una gioia sottile e silenziosa che pervade a poco a poco colui che impara a riconoscere i valori assoluti ed a capire come l'universale non escluda l'individuale, l'eterno non annulli il contingente, l'infinitamente grande comprenda ma non annienti l'infinitamente piccolo.

Perciò la vita di ogni giorno può continuare a scorrere al solito modo, facendo le stesse cose, perchè la trasformazione non riguarda l'esteriorità dell'uomo, ma il suo essere, il suo Io profondo e non l'apparenza dei ruoli che ogni giorno è chiamato a rivestire. Ma al di là del ruolo, oltre l'apparenza, vi è uno stato di essere completamente nuovo, partecipe dell'assoluto, integrato nella vita planetaria e cosmica; non esistono più problemi di solitudine, di autoaffermazione o di insicurezza; non esistono più conflittualità e proiezioni, desiderio di potenza e bisogni insoddisfatti. Tutte le funzioni psicologiche sono in armonia fra loro e l'uomo è in armonia con se stesso, con gli altri e con l'universo.

Per ottenere questi risultati, le strade sono tante: la via della realizzazione può essere quella mistica come quella scientifica, la via dell'eroismo come quella dell'illuminazione. La Massoneria è una strada tradizionale, in armonia con l'insegnamento più antico e universale, perchè passa dalla conoscenza di se stessi per arrivare al dominio di se stessi e dell'autotrasformazione. Essa è anche una via simbolica, perchè l'insegnamento viene impartito mediante lo studio e l'interiorizzazione dei simboli: e poichè il simbolo racchiude in sè molteplici significati, esso, oltre ad essere un condensatore di energie psicologiche, è anche particolarmente indicato per fornire un insegnamento che deve adattarsi alla eterogeneità degli individui cui si rivolge e che in comune hanno — o dovrebbero avere — unicamente la mèta da raggiungere.

Ed è attraverso il simbolismo che viene fatta sperimentare la morte, allo scopo di distruggere l'ancestrale aspetto terrificante.

Ed infatti, se la sperimentazione di valori assoluti, l'apertura all'universale, l'amore impersonale, l'armonizzazione con le forze planetarie e cosmiche possono far sì che l'uomo viva se stesso, oltre che come individuo, anche come parte dell'umanità, e quindi non sia più disperamente attaccato alla propria personalità, resta tuttavia il timore dell'ignoto, che può essere combattuto solo per mezzo della conoscenza.

Ora, a livello intellettuale, razionale, si può anche essere - apparentemente - convinti che la morte fa parte della vita, che l'energia non finisce, che questa fase esistenziale è solo una parte della nostra vita: ma nell'inconscio l'antico timore resta e ingigantisce quanto più lo si reprime con intellettualizzazioni e sofismi. La nostra parte inconscia, quella che comprende tutte le nostre potenzialità latenti e contiene il ricordo di tutta la nostra evoluzione, vuole la prova di ciò che la ragione afferma.

Allora, non resta che sperimentare: ma come? Ancora una volta è la Massoneria, con il suo rispetto della Tradizione, che offre il metodo più valido, cioè un vissuto simbolico che anticipa l'evento reale e che a livello inconscio,

sulla parte plastica ed amorfa della nostra psiche, imprime dei dati che rendono accessibile ciò che prima era del tutto ignoto. Senza passare attraverso la razionalizzazione, la sperimentazione simbolica della morte sedimenta nell'inconscio profondo ed opera una trasformazione in quelle che sono le reazioni emotive consuete di fronte a questo evento; senza passare attraverso l'emotività, la coscienza, il simbolo opera sull'Io, sulle sue difese ancestrali, sul condizionamento millenario, sulla paura di sempre.

Ed il risultato di questo processo silenzioso, che si può assimilare alla trasformazione del bruco in farfalla attraverso lo stadio di morte apparente della crisalide, è che finalmente l'Io viene percepito come essenza profonda, come sostanza che sorregge tutto il fenomeno umano, eterna, indistruttibile, infinita, energia pura che anela solo al ritorno alla sua Sorgente.

Così il Compagno, che viene riverso nella bara per sperimentarvi lo stato di morte, sperimenta al contempo la rinascita, la trasformazione dell'energia che accompagna ogni cambiamento di stato, e si rialza Maestro nell'assoluta certezza della propria immortalità.

Così la mitica acacia spuntata sulla tomba di Hiram ad indicare come dalla morte di un organismo venga alimentata la vita di altri, nell'eterno ciclo trasformativo dell'energia indistruttibile, diventa veramente per il Massone l'indicazione di una mèta da perseguire, di una speranza divenuta certezza, di un mutamento energetico che non consente all'uomo di tornare ad essere quello di prima, perchè l'uomo comune è morto ed è nato il Maestro.

Ottavio Gallego

NUOVO DIALOGO SULL'ORDINE ED IL DISORDINE

Olistano — Vorrei proseguire con te il nostro dialogo sull'ordine ed il disordine. Ti confesso che, dall'ultima volta, nuove intuizioni mi vengono continuamente alla mente, ma arrivano in modo disordinato, ed ho veramente qualche difficoltà ad inserirle in un quadro generale. Ecco, credo proprio di avere bisogno di una impostazione globale che riesca a farmi vedere, o meglio, a farmi intravedere i pesi ed i legami delle cose che abbiamo delineato. Non occorre che ti dica che si tratta di un vedere tutto particolare.

Pirofilo — Ben volentieri ritorno con te sull'argomento: mi rendo conto di quanto parziali ed imperfette sono state le idee che abbiamo insieme tracciato. Sempre in vista di un quadro più generale, penso che sarebbe opportuno fare una breve sintesi delle cose più importanti che ci siamo detti: abbiamo parlato di energia, stati, trasformazioni e spontaneità, ed alla fine siamo giunti alla conclusione che tali categorie sono applicabili analogamente ai fenomeni materiali ed a quelli spirituali.

Abbiamo detto anche, più o meno esplicitamente, che una tale impostazione può portare ad una unificazione strutturale di fondo della visione dei fenomeni dell'universo nel quale noi, esseri viventi, viviamo, dato che, fatte le debite differenze, stessi principi di riferimento sono applicabili alle descrizioni di fenomeni materiali e spirituali.

Abbiamo però affermato che la Vita (che possiamo anche classificare come un fatto essenzialmente spirituale) e la materia seguono leggi analoghe come forma, ma di segno opposto come sostanza, dato che il flusso della Vita tende spontaneamente verso un ordine crescente, mentre quello della materia va fatalmente verso il disordine.

Infine abbiamo sostenuto la assoluta necessità di avere sempre presente a noi stessi il dovere di arrivare a "vivere dall'interno" i fenomeni in piena coscienza. Dobbiamo limitare l'uso di aride descrizioni scientifiche, che arbitrariamente cristallizzano i fenomeni in concetti astratti, che in definitiva, dal punto di vista della Vita, non rappresentano nulla.

Olistano — Vorrei partire proprio da questo ultimo punto, dato che mi sembra che tu proponi come indispensabile, per una migliore comprensione del quadro generale, il saper cogliere sempre il particolare punto di vista "vivente" interno di esseri che come noi vivono gli stati e le trasformazioni.

Pirofilo — È così. Si deve però aggiungere che quanto detto implica sottilmente una premessa del tutto appartenente alla tradizione ermetica: ciò che è in basso è come ciò che sta in alto. In altre parole, un fenomeno visto dall'inter-

no, se, a parità di livello di coscienza, è identico per qualsiasi osservatore, può apparire sostanzialmente diverso, ma non per questo meno vero, se viene visto dall'esterno da parte di osservatori. Trattandosi di Vita mi sembra che sia più importante osservare le cose dall'interno.

Olistano — Mi fai venire in mente qualcosa che sempre più spesso mi capita di cogliere nelle mie divagazioni meditative. Percepisco aspetti paradossali circa idee o concetti che mi sembravano, fino all'attimo prima, del tutto ben definiti, e che a freddo, ragionando normalmente, mi appaiono di nuovo ben definiti. Non so bene se riuscirò a rendere con esattezza le sensazioni che vivo nel mio interno in tali casi: gli aspetti paradossali generano in me domande apparentemente oziose, insieme con il sospetto che si tratti di domande quasi infantili, mentre contemporaneamente ho anche la sensazione che dietro di esse si celi qualcosa di molto importante, capace di fornire improvvise illuminazioni. Si tratta di domande di genere vagamente "esistenziale": per esempio mi domando perché mai esiste la spontaneità, di che natura consiste. Meglio ancora, la spontaneità deve essere considerata come una condizione necessaria per una trasformazione energetica, oppure sono le differenze energetiche che giustificano la definizione della spontaneità? In altre parole, la spontaneità è un "progetto" oppure no?

È chiaro che con progetto intendo qualcosa di olistico, cioè qualcosa che include, inteso in senso logico, le trasformazioni.

Ebbene, di domande simili te ne potrei citare a dozzine, relativamente a tantissimi soggetti; so bene che esistono risposte classiche, in linea con il sapere ufficiale, che possono spiegare tutto, o quasi tutto, o forse proprio niente, dal momento che non mi soddisfano affatto, in quanto non producono la benché minima parte di quella speciale "meraviglia" che ognuno di noi ben conosce quando arrivano le intuizioni importanti, quelle che ti fanno di colpo vedere e comprendere.

Pirofilo — Credo che domande simili a quella che hai descritto vengano un po' a tutti. Ritengo che siano importantissime, nel senso che propongono la coscienza del vuoto su cui si poggia la cosiddetta nostra conoscenza, qualora si fermi alle cose scontate in partenza. Penso che siano anche importantissime per quanto riguarda la comprensione di come il nostro "io", contemporaneamente in collegamento con il mondo esterno della materia, con quello anche esterno dello spirito, con quello interno dell'io, allo stesso tempo appartenente, mondo interno e mondo esterno, ad un Insieme globale che ci comprende tutti, una sorta di superuniverso, che probabilmente non ha solo attributi esclusivamente materiali o spirituali bensì qualcosa di molto di più.

Credo che dobbiamo sforzarci di parlare di questo "Ambiente", che poi potrebbe rappresentare proprio quel quadro globale che stiamo cercando.

Olistano — Mi sembra che stiamo avvicinandoci al punto essenziale. Ti pongo una serie di domande oziose:

— come si collocano stati e trasformazioni, che fino ad ora abbiamo conside-

rato in modo astratto, in un universo che comprende tanti nuclei di esseri viventi?

- è lecito considerare, al di là delle necessarie semplificazioni, il tutto come diviso in materia e spirito?
- è lecito tentare di arrivare a comprendere la struttura ed il meccanismo di questo tutto? Bada che con lecito intendo dire nelle nostre possibilità.

Pirofilo — Non mi sembrano domande tanto oziose, per lo meno non esattamente del tipo che mi citavi prima. Fammi però notare, prima di passare ad un tentativo di risposta, che apparentemente le tue domande oziose non presentano una concatenazione logica. Tutte però implicano, così mi sembra di intuire, un riferimento ad una visione paradossale, almeno secondo gli standard normali, di una realtà che ancora non sei in grado di formulare con la necessaria e sufficiente chiarezza.

Proviamo a vedere se riusciamo in qualche modo a trarre utili indicazioni per il proseguimento della nostra discussione.

Incominciamo a cercare di stabilire qualche idea riguardo all' "Ambiente" di cui parlavamo prima: dando ormai per scontato che esistono stati, trasformazioni, energie e spontaneità, penso che ne consegue che il nostro "Ambiente" possa rappresentare l'analogo di quello che in Fisica viene definito "Campo". Bada bene, è solo un primo tentativo di definizione.

Conosciamo dalla Fisica diversi tipi di campi, i più noti dei quali sono quello gravitazionale, quello elettrico, il magnetico e così via. Senza nemmeno tentare di dare nomi precisi, limitiamoci ad esaminare le analogie fra i vari concetti, traendo spunti di chiarezza dove possiamo farlo e cercando contemporaneamente di verificare se le ipotesi non si discostano troppo grossolanamente dalle osservazioni che facciamo in ogni istante.

Olistano — Credo di comprendere dove vuoi arrivare. Se non sbaglio, un campo è un "luogo", non necessariamente fisico, un "tutto" che comprende, che a sua volta è generato dagli elementi contenuti, dove avvengono fenomeni statici e dinamici la cui natura è inerente alla definizione stessa del campo. Un campo gravitazionale infatti tratta di fenomeni inerenti alla forza di gravità, e così per campi analoghi.

Pirofilo — Esatto, sempre nei limiti molto ampi concessi dalle analogie. Ci sono però concetti generali comuni a tutti i generi di campi. Per esempio abbiamo il concetto generale di carica, che è analogo a quello di massa; in un campo si trovano di solito forze di attrazione e o di repulsione, e quindi d'energie; infine, le differenze di livelli energetici possono dare luogo a trasformazioni dinamiche spontanee, con conseguente generazione di "flussi".

Olistano — Non mi pare che tu abbia citato un campo di calore, mentre mi sembra che potrebbe essere di particolare interesse includerlo, per poter mantenere le regole di analogia fra entropia e neghentropia.

Pirofilo — In effetti non l'ho fatto, ma mi riproponevo di farlo. Per quanto ne so, credo che il concetto di campo termico non venga comunemente adoperato in quanto non serve molto né dal punto di vista concettuale né da quello pratico. Mi sembra però che possiamo assegnare allo spazio il "luogo" ove si esplica un campo termico, in quanto si coprono bene i requisiti necessari. Tuttavia credo che siano opportune una serie di precisazioni: credo che non solo a te possa venire in mente di chiedere se viene prima il campo oppure la carica che lo produce. Se usiamo una logica sequenziale (causa ed effetto) allora il campo può apparire come un risultato delle cariche. Se invece usiamo una logica "esistenziale", allora il campo è coesistente con le cariche. Possiamo anche pensare che esista un campo vuoto, in assenza di cariche, che invece si manifesta non appena compare una carica piccolissima e voglio ricordare che è una manifestazione fino all'infinito, anche se con effetti del tutto impercettibili. In fondo mi viene l'intuizione che il concetto di campo contenga in sé molte più idee di quanto non sospettiamo, idee che ci possono consentire di uscire dai soliti luoghi comuni del pensiero. Credo proprio che dovremo ritornare, in seguito, in maggior dettaglio su questo argomento.

Per rimanere in analogia con lo spazio materiale possiamo prendere in considerazione uno spazio spirituale, o se preferisci un campo spirituale. Ti dirò anzi, che una tale presa in considerazione ci consente di dare una prima risposta sin da ora alla tua seconda domanda oziosa: un campo può coesistere con un altro campo. In un certo senso i campi sono sottoinsiemi logici di un insieme più ampio che li contiene tutti: una cosa è un campo ed un'altra cosa sono le sue interazioni con altri campi, ammesso che ve ne siano.

L'"Ambiente" potrebbe anche essere uno solo.

Olistano — Sarebbe interessante ora affrontare alcune definizioni, in analogia, fra fenomeni della materia e quelli dello spirito. Se non ti rincresce, per mia chiarezza, vorrei non abbandonare le analogie entropia-neghentropia. Possiamo vedere se i concetti generali di campo sono ragionevolmente bene applicabili alle cose dello spirito?

Pirofilo — Per prima cosa mi piacerebbe, alla luce di quanto abbiamo detto, chiarire alcuni punti circa lo spirito: mi sembra che abitualmente facciamo un po' di confusione, per esempio fra spazio spirituale, che costituisce un campo, forze spirituali, che rappresentano invece flussi, e direzione verso la quale si estrinseca l'azione spirituale, che possiamo assimilare a linee di forze del campo (tradizionalmente si parla di vento che spira). In generale noi chiamiamo tutto spirito, ma in verità mescoliamo concetti assai differenti fra di loro, sicuramente non commensurabili. C'è però da dire che sono tutti concetti appartenenti all'area dello spirito.

Fatta una tale premessa, passiamo ad esaminare ordinatamente i vari concetti, partendo da quello di "carica": la carica è di solito associata ad una particella ben distinta e a se stante: per estensione possiamo sostenere che un tale concetto è applicabile, indipendentemente dalle dimensioni, ad ogni cosa che sussista distintamente (la "substantia" di aristoteliana memoria), e perciò a mag-

gior ragione vale per ogni forma di "io" vivente. Questo per la definizione, mentre per il valore della carica, che in gravitazione, per fare un esempio, è associato a quello della massa, si deve parlare di "valori quantitativi" che dipendono dalle particolari caratteristiche dell'entità che abbiamo chiamato carica. Nel caso della termodinamica applicata alle molecole abbiamo già visto in precedenza i concetti di energia libera e dei suoi componenti entalpici ed entropici, a cui corrispondono rispettivamente l'energia interna e l'energia ordinata. Analogamente possiamo applicare gli stessi concetti alle "cariche" spirituali. Mi riservo però di ritornare in seguito e con maggior dettaglio su quest'ultimo punto, perché dovremo chiarire meglio cosa tali forme di energia possono rappresentare, se viste dall'interno.

Per quanto riguarda le forze di attrazione e di repulsione fra cariche diverse posso citarti molto semplicemente la simpatia e l'antipatia. Naturalmente dovremo considerare in maggior dettaglio cosa possono rappresentare la simpatia o l'antipatia dal punto di vista delle forme. Come vedi abbiamo introdotto indirettamente il concetto dell'esistenza contemporanea di un numero quasi infinito di cariche all'interno del campo spirituale, in cui ognuna delle cariche è separata dalle altre ed è interagente, almeno in teoria, con tutte le altre cariche. Ritengo che le forme spirituali siano rappresentate dalle "superfici equipotenziali" delle cariche, che vengono condizionate dalle altre cariche.

Olistano — Scusa se ti interrompo, ma mi sembra opportuno farti presente la necessità di ritornare sull'argomento dell'attrazione e della repulsione, oltreché delle possibili interazioni, in quanto sono elementi di grande complessità sui quali è bene meditare a lungo.

Pirofilo — Sono assolutamente d'accordo. Terminiamo però una prima passata, anche se un po' grossolana, perché molti concetti, per non dire tutti, sono strettamente collegati fra di loro e forse non ha molto senso entrare in dettaglio su alcuni punti senza aver prima coperto, almeno parzialmente, tutti gli altri. Per finire la rassegna rimangono le trasformazioni ed i flussi energetici. Le trasformazioni abbiamo già deciso che ci sono, anche se dobbiamo ancora proseguire in una analisi che stabilisca cosa possono rappresentare.

Per quanto riguarda i flussi energetici invece il discorso si fa molto più difficile. Possiamo senz'altro ammettere la loro esistenza, anche perché ognuno di noi li ha percepiti nel corso della vita, tuttavia il loro concetto appare strettamente legato ad un possibile "lavoro spirituale". È qui che probabilmente possiamo trovare la maggior parte delle cose che ci possono sconcertare. Per inciso, avrai naturalmente compreso che quando parlo di lavoro intendo il concetto di lavoro usato nella Fisica; proprio per questo penso che per molti possa risultare un po' ostico il tentare di applicare un tale tipo di concetto allo spirito. Forse, proseguendo in una analisi più accurata dell'energia spirituale e delle sue componenti, possiamo poi affrontare in modo più chiaro il problema dei flussi.

Olistano — Scusa se ti interrompo di nuovo. Incomincio ad intravedere una struttura talmente ampia e dinamicamente complessa da dubitare sinceramente di

avere la capacità di venirme a capo. Ho molto timore di non avere quella preparazione necessariamente rigorosa e formale che unicamente consente di affrontare tali problemi.

Pirofilo — Non credere che io sia esente da tali timori. Combatto continuamente contro me stesso e mi domando assai spesso se per caso non sia travolto o stravolto da una folle presunzione. Ogni momento ho ben chiaro in me quanto abissale sia la mia ignoranza, e non parliamo poi del rigore formale, che non basterebbe una vita a colmare. Tuttavia mi sorreggono gli esempi che possiamo trovare nella lettura di scritti di tanti nostri predecessori, che testimoniano di analoghe situazioni di disagio. Se intendi bene, comprenderai anche che siamo animati dal medesimo spirito di profonda autonomia rispetto ad ogni presente, senza per questo presumere di essere su medesimi piani dei nostri predecessori. Presunzione a parte per un momento solo, credo fermamente che solo effettuando tentativi un po' straordinari di immaginazione sia possibile passare oltre i limiti che ci sembrano ora invalicabili. Noi, in fondo, stiamo cercando solo di disciplinare l'immaginazione impedendole di travalicare quanto viene affermato di legittimo da parte della scienza. Magari visto dalla parte della scienza noi siamo solo due sognatori pseudoscientifici. Non sta a me cercare di rispondere: in fondo sono assolutamente conscio di commettere una caterva di errori, che sono incapace di vedere al momento, ma sono anche convinto che qualcosa di non completamente errato si trovi in quello che diciamo.

Olistano — Scusa la divagazione, ma le cose enormi che intravedo dietro l'"angolo" mi hanno un po' spaventato. Continua, ti prego, nella disamina delle cose.

Pirofilo — Vorrei ora esaminare più da vicino le componenti energetiche di quello che abbiamo chiamato "carica". Se continuiamo a sostenere le due ipotesi di fondo, cioè l'analogia entropia/neghentropia e quella fra leggi della materia e dello spirito, allora dobbiamo cercare di trovare altre analogie significative. Abbiamo detto che le componenti energetiche di una energia libera si chiamano entalpia ed entropia. Ma che cosa rappresentano all'interno di una "carica" (molecolare)?

L'entalpia, o energia interna, viene misurata in calorie per chilogrammo; detto in modo più semplice rappresenta un "peso di calore".

L'entropia invece viene misurata come un peso di calore in rapporto ad una potenzialità, potenzialità che può essere intesa anche come un livello (calorie/temperatura). Detto in modo più semplice, ma forse non esiste veramente un modo semplice, indica una misura della possibilità di fornire un lavoro utile. In un certo senso, non basta avere il peso da solo: senza livello potenziale non serve a niente. E così anche per il livello: una potenzialità senza peso non serve a niente.

Cosa possiamo invece dire per la "carica" dello spirito? Tienti forte, perché adesso faremo un grosso volo di fantasia, quasi pindarico, sperando che non termini in qualche altrettanto grosso tonfo per terra.

Partiamo osservando che ogni evoluzione implica un accrescimento conosciti-

vo. Cerca di non fissare limiti, se puoi, al tuo attuale concetto di conoscenza, cioè non considerarla come adesso la puoi considerare, adesso nei nostri tempi, perché potrebbe essere anche qualcosa di più. La conoscenza è una "massa", pertanto l'analogo dell'entalpia, comunque un indice della quantità di energia interna.

Se a questo aggiungiamo il fatto che evoluzione e neghentropia sono correlate, come abbiamo già avuto modo di dire, allora ne consegue che la conoscenza deve entrare anche nella definizione formale della neghentropia, e precisamente a numeratore. Rappresenta cioè il "peso", e trattandosi di faccende di spirito, rappresenta un "peso spirituale", o se preferisci, una massa, una quantità di carica spirituale.

Ci manca ancora di definire il denominatore nella definizione formale della neghentropia, che noi dobbiamo individuare in una potenzialità oppure in un livello, che poi sono la stessa cosa. Avanzo l'ipotesi che si tratti di una forma di potenzialità, alla quale può essere elevata la "carica di conoscenza". Cosa possa rappresentare in materia spirituale, ora come ora non te lo saprei dire. Devo meditarci, anche perché mi sembra che debba rappresentare qualcosa di molto importante. Facendo una prima analogia con la materia, dovrebbe rappresentare una mobilità "molecolare", ossia di una potenzialità che aumenta in funzione di uno stato caotico della conoscenza, ossia non legato ad una particolare forma.

Ricapitolando, le neghentropia è un rapporto fra conoscenza e informe che indica una capacità ad effettuare un lavoro spirituale.

Oppure se preferisci, un rapporto fra conoscenza e forma, e questo le chiamerei consapevolezza o coscienza. Anche adesso, ti prego, non fermarti al primo impulso: potrebbe essere che noi, al nostro attuale livello di evoluzione, abbiamo una nozione imperfetta o incompleta della consapevolezza.

Vorrei rimarcare che in questo modo abbiamo definito l'equivalenza dei termini *ordine e consapevolezza*.

Olistano — Se l'energia spirituale è associabile ad una conoscenza, allora è anche vero che noi dobbiamo avere già l'idea, entro di noi, della sua rappresentazione interna, dato che abbiamo una idea della conoscenza.

Pirofilo — Benissimo, siamo arrivati insieme al punto di voler vedere le cose dall'interno.

Noi abbiamo certamente un'idea della conoscenza, o meglio, ne possiamo avere più di una:

- la conoscenza tout-court della parola conoscenza, ossia molto in astratto, come se fosse qualcosa fuori di noi. Si tratta di una categorizzazione.
- la conoscenza semantica della parola conoscenza, ossia il significato inerente alla parola, ma sempre come se fosse fuori di noi.
- la conoscenza "entalpica" del concetto di conoscenza, e qui forse si incomincia ad entrare nei simboli. La conoscenza "entalpica" è una cosa nostra, interna, ed implica un senso di potenza associato alla percezione del conoscere.

— la conoscenza "neghentropica" che implica una consapevolezza di sapere. È sempre un fatto interno, personale, difficilmente comunicabile, che tiene ben conto del rapporto della conoscenza con la coscienza.

Come vedi il termine conoscenza può essere adoperato in contesti molto vari ed ampi, forse troppo ampi per non dare luogo ad errate interpretazioni. Vorrei ancora rimarcare che i termini di entalpia e neghentropia spirituali non possono prescindere dall'io, e vorrei anche aggiungere che è particolarmente difficile saper distinguere e separare i tre componenti, sia come percezione che come rappresentazione. Solve et coagula ha sicuri riferimenti a tali operazioni interiori. Io credo che normalmente noi percepiamo un tutto, soprattutto, come io, che si identifica, almeno in parte erroneamente, nell'attributo della potenza. In realtà, la sensazione che abbiamo è relativa alla nostra energia libera, e noi non facciamo altro che personalizzarla.

Olistano — Allora tu suggerisci che dobbiamo tentare di scomporre coscientemente la nostra energia libera nelle sua due componenti, cercando nello stesso tempo di minimizzare la presenza dell'io?

Pirofilo — Non è necessario farlo sempre: l'importante è cercare di *conoscere consapevolmente* cosa significano le energie libere in rapporto all'io ed alle componenti energetiche. In tale operazione volta a creare una nuova consapevolezza, è importante anche non trascurare un altro fatto, che certamente non contribuisce a semplificare la visione: mi riferisco al fatto che dobbiamo prendere in considerazione anche gli stati e le trasformazioni nel loro rapporto con l'energia libera. A tal riguardo, penso che all'io sia maggiormente associato il concetto di flusso della "energia conoscenza" che non la conoscenza stessa. Vediamo però di distinguere la statica dalla dinamica: se come "io" cerchiamo di vedere l'"io", allora guardiamo ad uno stato, vediamo anche una conoscenza, magari ordinatissima, ma dobbiamo comprendere che contempliamo solo una *potenza*. Non compiamo alcuna trasformazione e non percepiamo alcun flusso energetico. In un certo senso è una visione solo parziale di noi stessi. Se, invece, stiamo vivendo allora possiamo percepire il nostro flusso energetico, solo a patto di non fermarsi sull'"io". Siamo durante una trasformazione, non importa di quale entità. Durante tale trasformazione compiamo un lavoro, che può essere utilizzato. Da chi? O da noi stessi oppure da chiunque al di fuori di noi, per far variare il valore dell'energia libera della nostra "carica" o di altre cariche, con una contemporanea variazione, in genere in più, della neghentropia totale del "sistema spirito".

Olistano — Mi sembra che stiamo avvinandoci ai punti paradossali di cui abbiamo precedentemente parlato. Vorrei cercare di capire meglio cosa significa o può significare un "lavoro" spirituale.

Pirofilo — Dobbiamo tentare di far ordine, e non so se ci riusciremo subito. Consideriamo per primo il caso di due "cariche", che chiameremo A e B solo

per poterle meglio identificare. Dobbiamo cercare le condizioni che rendono possibile uno scambio energetico spontaneo fra le due cariche, e questo può avvenire solo quando si ha una differenza di livello di potenziale favorevole. Ti voglio inoltre ricordare che nel caso dello spirito abbiamo convenuto che abbiamo un'attrazione spontanea verso livelli più elevati, cioè in un senso contrario a quanto normalmente si concepisce. (Ricordati l'esempio dal piantetreno al quinto piano).

Nella definizione di energia libera spirituale abbiamo deciso che il livello di potenzialità è rappresentato dalla forma. Supponiamo adesso che la "carica" A abbia un potenziale minore di B in materia di forma, o se preferisci un potenziale maggiore di informe: questo significa che io posso avere un flusso che da A va verso B. Detto in altre parole, l'energia spirituale scorre verso una forma più definita, oppure che fugge dal "caos", indipendentemente dal valore delle cariche, che rappresentano la conoscenza; la conoscenza invece può determinare l'entità del flusso, ossia l'intensità. Direi infine che il flusso di energia deve dipendere dal prodotto "intensità - dislivello delle forme".

Olistano — Mi sembra di comprendere che, se sussistono le condizioni favorevoli di scambio, io posso assorbire energia spirituale da un qualcosa che è esterno a me solo se questo qualcosa è ad un livello di caos superiore al mio. Anzi, un tale assorbimento è spontaneo ed è del tutto indipendente dal fatto che la mia energia (o conoscenza) possa o no essere superiore all'energia del suddetto qualcosa.

Pirofilo — Se accettiamo le premesse fin qui delineate deve essere così. L'intensità dell'"esperienza" dipende anche dalla quantità di conoscenza che si porta al livello di consapevolezza che io possiedo al momento della trasformazione, oltre che dalla differenza di livello potenziale. Per analogia con altri fenomeni fisici similari, possiamo anche ipotizzare una "accelerazione" che non dipende dall'entità delle cariche A e B. Come vedi il tutto presenta lati quantomeno sconcertanti per il nostro comune modo di vedere.

Olistano — Bisognerebbe riesaminare il concetto di conoscenza: quello che normalmente viene adoperato mi sembra presenti delle grandi lacune. Da quanto abbiamo detto dobbiamo arguire che la conoscenza sia strettamente legata al concetto di carica, o forse alla sua forma, e comunque alla sua "substantia". Mi sembra, in altre parole, che si dovrebbe parlare di conoscibilità invece che di conoscenza.

Pirofilo — Proseguiamo per ora sulla strada intrapresa: poi torneremo, e chissà quante altre volte, sulla conoscenza.

Fino ad ora abbiamo parlato di A e di B, ipotizzando alla fine una nostra identità in B, dato che ci siamo identificati con la carica avente una consapevolezza più elevata. Supponiamo adesso di avere una carica C a livello più elevato di B, che poi stabiliamo sei Tu. Cosa ti succede?

Sicuramente la tua energia conoscibile fluisce in C e Tu verosimilmente compi

quell'atto che viene comunemente chiamato "manifestazione", o forse meglio sei *agito* da C. Alla stessa maniera ti comporti nei riguardi di A, solo che è A che si manifesta e Tu, B, conosci, in una forma che è più consapevole rispetto alla consapevolezza di A.
Siamo arrivati al punto: il lavoro spirituale deve consistere nella *manifestazione*.

Olistano — Quello che mi confonde e mi frastorna è il fatto che non afferro bene la portata delle implicazioni che possono derivare dall'assumere una posizione attiva oppure passiva durante una trasformazione spirituale. Mi sembra che il terreno solido sfugga completamente sotto i nostri piedi. Probabilmente non sono ancora abituato ad un tale genere di visione, oppure siamo di nuovo di fronte ad una delle ennesime trappole che ci tende il solito "Io".

Pirofilo — Non c'è dubbio che dobbiamo rivedere molte cose, qualora decidiamo che le ipotesi delineate siano valide. Sicuramente dobbiamo approfondire cosa può significare una carica C a più elevata forma, ossia consapevolezza: può essere solamente una "substantia" oppure anche un "Database"? Il nostro atteggiamento volontario nei riguardi dei vari A e C in che cosa consiste e come si può estrinsecare al meglio?

Per ottenere una trasformazione spontanea non basta una differenza di potenziale favorevole, occorrono anche altre situazioni concomitanti. Una tale osservazione ci introduce automaticamente un concetto di *resistenza* alla possibilità di essere conoscibile. Cosa può significare?

Infine debbo anche ricordare che noi abbiamo solo parlato di trasformazioni unidirezionali, ossia da A verso B o da B verso C; io credo che più comunemente si abbia un doppio scambio contemporaneo, e questo sicuramente non semplifica il problema. Per questo propongo adesso di interrompere il nostro dialogo, di meditarci sopra e di riprenderlo non appena avremo maturato nuove idee e nuovi spunti per proseguire in un cammino così promettente.

Paolo Civita

IL PITAGORISMO IN ROMA NELL'ULTIMA ETÀ DELLA REPUBBLICA (III)

Il periodo che viene preso in esame in questo articolo terminale¹ sul Pitagorismo nella Roma repubblicana si presenta particolarmente complesso per due motivi. Anzitutto rispetto ai precedenti esso è enormemente più ricco di fonti che ne attestano il rigoglio pitagorico; e poiché queste consistono di testi anche molto ampî, riesce compito assai impegnativo giungere a un profilo sufficientemente sintetico. La seconda difficoltà è data dal fatto che si riscontra quasi sempre negli Autori un sincretismo più o meno accentuato, nel quale il Pitagorismo è mescolato con elementi di altra origine filosofica, principalmente platonica, stoica ecc.

Nel concludere l'articolo precedente mi ero arrestato all'incirca all'epoca dei sommovimenti graccani (una data significativa potrebbe essere il 129 a. C., l'anno della morte di Scipione Emiliano), in un periodo nel quale, dicevo, un "significativo silenzio" sembra avvolgere il Pitagorismo. Sulle cause del fenomeno, per non ripetermi rinvio all'articolo in questione; in questa sede richiamo solo il cenno contenuto nelle ultime righe, ove si disse che appunto in concomitanza con le agitazioni graccane, dalle quali uscivano in evidenza i ceti popolari, più ancora quello equestre e anche una parte opportunista, spiritualmente meno raffinata dell'aristocrazia, l'altra parte di quest'ultima, più permeata di influssi greci, cosciente di un primato eminentemente spirituale, trovava in un richiamo all'antica forma dello stato pitagorico un elemento per riconoscere la sua identità. Si avrà allora, come giustamente osserva il Ferrero², che in antitesi allo scemare in questa fase — pensiamo a C. Mario — dell'influenza della cultura sulla condotta delle cose pubbliche, quest'ala dell'aristocrazia verrà assunto un atteggiamento di autodifesa, che si manifesterà nel progressivo distacco dall'impegno politico, oppure nel rifugiarsi nella setta o nella cospirazione³.

Tale situazione è la necessaria premessa di quanto si verifica nell'età di cui stiamo per occuparci. Di essa è utile considerare la seguente ripartizione: 1) periodo della guerra civile e della guerra sociale; 2) dittatura di Silla; 3) cosiddetto "principato" (cioè *primato*) di Pompeo; 4) età di Cesare; e infine 5) età triumvirale in senso lato⁴, fino all'inizio ufficiale del principato augusteo nel 27 a. C.

Una coincidenza ha voluto che un notevole personaggio, di grande

rilievo per la storia del Pitagorismo romano, ricoprì con la sua lunga vita tutti i periodi ora elencati. Si tratta di M. Terenzio Varrone Reatino, nato nel 116 e morto proprio nel 27 a.C. La sua importanza è duplice, perché non solo il Pitagorismo trovava posto, come innumerevoli altri campi del sapere, nella vastissima enciclopedia offerta dall'Erudito al suo popolo, ma anche perché egli fu personalmente cultore del Pitagorismo, al punto che con rito pitagorico volle essere sepolto⁵. Può essere utile ricordare — e ciò anche alla luce dell'atteggiamento sopra accennato — che il Reatino anteriormente e in buona parte parallelamente alla sua poderosa attività di studioso si dedicò alla tradizionale carriera politico-militare raggiungendo posizioni abbastanza elevate, e che, conclusa forzatamente questa fase della vita dalla vittoria di Cesare su Pompeo — a fianco del quale Varrone era sempre stato —, egli continuò la sua presenza nella vita pubblica sotto altra forma, quando la *clementia* e la lungimiranza del vincitore lo posero alla testa delle pubbliche biblioteche, dal medesimo istituite⁶. Scampato fortunatamente alle prescrizioni triumvirali che ebbero in Cicerone la vittima più illustre, poté attendere ai suoi studi per un altro quindicennio. Un illustre storico della letteratura latina, al tempo stesso grande studioso del Pitagorismo romano, A. Rostagni, ritiene che Varrone fosse ai tempi delle sue discrete fortune politico-militari, dal punto di vista filosofico sostanzialmente un eclettico, abbastanza simile in questo a Cicerone, come lui discepolo dell'accademico ma tendenzialmente eclettico Antioco di Ascalona⁷; ma poi, mentre l'Arpinate pur non restando insensibile, come vedremo, ad influssi pitagorici, rimase sostanzialmente fedele all'Accademia, il Reatino si venne decisamente orientando verso il Pitagorismo.

Già alcuni titoli di sue opere lasciano intendere gli interessi pitagorici di Varrone. Ricordiamo per esempio il "logistorico" *Atticus de numeris*, e ancor più i nove libri *De principiis numerorum*, e potremmo aggiungere la notizia data da Gellio⁸: *Varro de numero septenario scripsit admodum conquisite*, frase che non si spiega senza ammettere che il Reatino avesse una conoscenza davvero approfondita dell'aritmetologia pitagorica. Di queste opere purtroppo non c'è rimasto nulla, ma qualche cosa della materia che contenevano è confluito negli scritti di autori più tardi, come Macrobio o addirittura S. Agostino. In stretto collegamento con l'aritmetologia era stata presso i Pitagorici la musica, della quale sappiamo che Varrone trattò, riportando dettagliate notizie su dottrine e su esperimenti dello stesso Pitagora⁹. Della musica poi, come delle arti e delle scienze, Varrone sottolineava, particolarmente nell'altro "logistorico" *Catus de liberis educandis*, il valore pedagogico: cosa piuttosto ardita nei confronti della mentalità romana, per la quale l'educazione si fondava sul *mos maiorum* e sul diritto, mentre solo in ambienti illu-

minati ma ristretti e non a caso aperti ad influssi pitagorici come a suo tempo il Circolo degli Scipioni, si era sviluppato quel concetto più ampio di *humanitas*, con implicazioni anche nel campo educativo.

Se vogliamo trarre una conclusione, questa potrebbe essere la seguente. Varrone fu sempre sensibile al verbo pitagorico, avendo recepito il relativo interesse attraverso mediazioni culturali che si possono far risalire al Circolo degli Scipioni passando attraverso l'altro Circolo che di esso in qualche misura fu erede, quello di Lutazio Catulo. Anche al Pitagorismo Varrone si accostò prima di tutto con l'animo dell'erudito e del divulgatore, da un lato approfondendo anche ambiti della dottrina pitagorica per i quali non doveva neppure sentirsi particolarmente versato (egli non aveva la mente del matematico e, si può dire, neppure del filosofo); dall'altro l'interesse civico che lo animava in tutte le sue ricerche lo spinsero a cogliere nelle dottrine pitagoriche quelle parti e quegli aspetti significativi dal punto di vista politico e formativi per il loro valore pedagogico. Costretto — come toccherà a Cicerone — a lasciare la politica militante, Varrone approfondì certamente il suo interesse esistenziale, oltre che culturale, per il Pitagorismo, fino ad aderire, verso la fine della sua vita, anche formalmente a qualche "setta pitagorica" e a volerne ricevere i riti funebri.

* * *

È ora il momento di parlare di Cicerone, il cui nome peraltro è già più volte affiorato nel trattare di Varrone. Non c'è, pensiamo, chi non si renda conto della vastità dell'argomento, sul quale dovremo stringerci all'essenziale, facendo anche tesoro di analogie che, pur nel diverso rilievo delle due figure e nel ben diverso stato di conservazione delle loro opere, possono emergere tra i due uomini per quanto concerne la formazione culturale e gli atteggiamenti politici e di pensiero.

Anche Cicerone, attraverso la sua giovanile frequentazione di Muzio Scevola l'Augure, genero del famoso Lelio, si collega con il Circolo degli Scipioni¹⁰: ne raccolse i semi di sensibilità culturale e, più ampiamente, di *humanitas* sta giungendo ad affermare il valore della formazione filosofica come base indispensabile quanto il diritto per l'attività giuridica e forense, sia fungendo da tramite prezioso del pensiero antico alle età successive. È noto come la posizione filosofica di Cicerone venga abitualmente definita come "eclettica". Tuttavia sarebbe più esatto precisare che verso la fine della sua vita, cioè nel periodo più denso di produzione filosofica, egli venne chiarendo tale posizione eclettica con il considerare tre correnti filosofiche greche: l'epicureismo per rifiutarlo radicalmente, lo stoicismo apprezzandone le istanze ma criticandone molte

posizioni, il pensiero dell'antica accademia e della fase iniziale del peripato condividendolo ampiamente; confermava così quanto già si era profilato negli anni della formazione, cioè che il probabilismo accademico era il fondo stesso dell'elettismo ciceroniano.

Tra le posizioni qui sopra ricordate manca invece il Pitagorismo, che pure nell'opera di Cicerone ebbe, soprattutto in un determinato periodo, un rilievo cospicuo. Alludo al periodo delle opere politiche, in particolare del *De republica*, che termina con il memorabile "*Somnium Scipionis*". La prima cosa da sottolineare è ancora la concomitanza della presenza non solo di elementi di dottrina, ma di una complessiva ispirazione pitagorica, con il proporsi del problema politico. Questo aspetto, che accompagnò il Pitagorismo romano — come abbiamo visto nei due precedenti articoli — fin dalle origini, raggiunge il culmine nel *Somnium*, ove sia l'idea di ricorrere appunto a un sogno per esporre dottrine di origine filosofica si richiamava senz'altro al pitagorico Ennio; mentre sulla linea del pensiero dell'antico poeta è anche il concetto-base del *Somnium*, quello di un posto distinto nell'aldilà per i cittadini benemeriti della patria. Sarebbe lungo passare in rassegna gli elementi della dottrina pitagorica presenti nel *Somnium*, e del resto la cosa è stata fatta da illustri studiosi¹¹ anche sulla base dei commenti che esso ebbe già nell'antichità, come quelli di Macrobio e di Favonio Eulogio. Osservo invece come nel *Somnium*, ma anche in tutto il *De republica*, risulti evidente l'adesione dell'Autore ai contenuti e allo spirito del Pitagorismo: esso anzi diventa la base filosofica e in certo senso religiosa che gli dà la possibilità di sollevare dal contingente il suo patriottismo e la sua visione dell'impegno politico.

A questo punto si pone una domanda piuttosto inquietante. Come mai negli anni successivi la presenza pitagorica in Cicerone, pur rimanendo anche cospicua quantitativamente, e diffusa più o meno in tutte le opere filosofiche, si venne facendo sostanzialmente marginale? Le ragioni essenzialmente di natura politica addotte dal Ferrero¹² non mi sembrano sufficienti. È probabile, com'egli suppone, che il trionfo di Cesare abbia distolto Cicerone "da un'adesione troppo esplicita al dogma specifico sotto cui si era raccolta l'ultima aristocrazia", ma io ritengo che se ci fu un effetto delle mutate condizioni politiche sugli orientamenti filosofici dell'Arpinate, questo fu meno diretto. Egli voleva continuare ad offrire al suo popolo un servizio, ma non potendo più essere questo, con l'avvento del Dittatore, di natura politica, pensò di giovare ai Romani rendendo loro disponibile, in latino, quanto i Greci avevano espresso di meglio nel pensiero¹³; dovette dunque approfondire le sue conoscenze filosofiche, riprendendo con slancio gli studi della giovinezza, che per altro non aveva mai abbandonato¹⁴. È altamente probabi-

le, secondo me, che il fatto di ritrovare in sistemi filosofici più recenti, soprattutto nel platonismo e nello stoicismo, molti elementi della filosofia pitagorica lo inducesse a ritenere superflua una ripresa *in toto* del Pitagorismo, pur continuando egli a valersene come miniera di precetti e di verità particolari, e anche a nutrire per esso rispetto e ammirazione, ma senza più il trasporto sentimentale dei tempi del *De republica*¹⁵. Al tempo stesso proprio l'approfondimento della filosofia attraverso quegli studi — dai quali scaturirono a getto continuo le opere degli ultimi anni — fece riconoscere all'Arpinate la filosofia stessa come guida sufficiente ad affrontare il cammino della vita (*vitae dux*): con ciò non sentì l'esigenza di cercare la soluzione del problema esistenziale nell'affiliazione a una setta, come invece avvenne per Varrone.

* * *

Il terzo personaggio di cui ci occupiamo appare davvero degno di essere posto al termine di questo profilo di storia del Pitagorismo nella Roma repubblicana. Cicerone attribuisce a lui, cioè al senatore Nigidio Figulo, suo contemporaneo ed amico, il merito di aver fatto rivivere la *disciplina* pitagorica in Roma¹⁶. Ciò va inteso, come giustamente vide il Ferrero, non tanto nel senso di una riproposta della filosofia pitagorica, alla quale non addivenne, come sopra dicevamo, nemmeno Cicerone, ma di qualche cosa di più completo. Già abbiamo a più riprese accennato a come le delusioni politiche poterono indurre un settore dell'aristocrazia a cercare nel filone pitagorico a cui per tradizione plurisecolare si era abbeverato una possibilità di sopravvivenza culturale oltre che un sostegno esistenziale: solo che ormai, non potendo più bastare il semplice legame culturale, quel settore accolse con il costituirsi in vera e propria setta la forte proposta teoretica e pratica che il Pitagorismo era in grado di offrire. Nigidio Figulo fu appunto colui che nella stessa età di Varrone e di Cicerone operò questa potente ripresa del Pitagorismo integrale. Attorno a lui infatti si costituì il famoso sodalizio che rivisse nella sua intrezza il verbo di Pitagora, sia rimeditandone i contenuti dottrinali, sia soprattutto ricuperandone l'attuazione in pratiche di vita e di indagine.

Purtroppo se Nigidio è, per l'oggetto del nostro studio, il più rilevante dei tre personaggi che consideriamo, è anche quello di cui sappiamo e abbiamo meno. Caso piuttosto singolare, già gli antichi davano una ragione della difficoltà che le sue opere incontravano a diffondersi: la loro oscurità, che le rendeva accessibili a pochi¹⁷. A ciò si deve aggiungere l'inevitabile riservezza di cui il gruppo circondava almeno una parte del suo stare insieme e, addirittura, una certa dose di sospetto con

cui esso era guardato sia da certa comune opinione, sia dal potere politico specialmente dopo l'avvento di Cesare: non si dimentichi anzi, che Nigidio, quale "pompeiano", finì in esilio la sua vita poco prima della congiura che spense il Dittatore. Tuttavia è pur vero che quanto conosciamo di lui è assai per lo spazio qui disponibile. Il luogo di riunione, di regola, era la casa dello stesso Nigidio¹⁸. Nelle adunanze, imperniate sulla lettura dei libri sacri attribuiti a Pitagora ed a Orfeo¹⁹ e caratterizzate da una forte tensione religiosa e mistica, il linguaggio era convenzionale e allusivo, il rituale carico di significati esoterici; è certa l'esistenza di simboli senza dubbio coincidenti almeno in parte con quelli a noi noti dalla basilica di Porta Maggiore, del resto di poco posteriore. Va da sé che a distanza di cinque secoli il Pitagorismo di Nigidio non coincideva in tutto con quello dell'antico Maestro. Taluni aspetti avevano acquistato una rilevanza maggiore che in origine, mettendone in ombra altri; personalmente Nigidio doveva essere più interessato ad alcuni elementi della dottrina e della pratica pitagoriche piuttosto che ad altri. Certamente egli e i suoi seguivano diete e digiuni: altrimenti non si spiegherebbero le ripetute scherzose allusioni di Orazio, di poco posteriore. Contrariamente all'insegnamento genuino di Pitagora, è attestata, per probabile influenza dell'aruspicina etrusca, la presenza di sacrifici cruenti, connessi specialmente con pratiche magiche o divinatorie, le quali anzi sembrano aver avuto un posto notevolissimo nel sodalizio nigidiano (egli fu detto "mago" da Svetonio); esse, ritenute dal volgo analoghe a quelle esercitate da altri individui di moralità assai meno specchiata di Nigidio²⁰, suscitarono contro di lui sospetti e dicerie. D'altra parte non mancano testimonianze di come la divinazione (ma sarebbe forse più esatto dire "chiaroveggenza") si intrecciasse con la stessa attività politica di Nigidio: così quando interpretando un prodigio incoraggiò Cicerone — che peraltro abitualmente lo consultava — a procedere contro i Catilinari²¹, o nella memorabile predizione della destinazione di Ottaviano all'impero universale, pronunciata in pieno Senato, riunito appunto per deliberare riguardo a Catilina²².

È probabilmente riduttivo insistere su questi poteri "parnormali" di Nigidio Figulo lasciando in ombra da un lato l'aspetto propriamente religioso e ascetico del suo Pitagorismo, dall'altro la sua preparazione scientifica e la grandissima cultura. Cicerone nel cercare di ottenere da Cesare il richiamo di Nigidio dall'esilio lo definisce *vir sanctissimus*²³; lo stesso Cicerone e il commentatore di Virgilio, Servio e Gellio, lo dicono *doctissimus* e secondo in questo solo a Varrone²⁴.

La figura di Nigidio Figulo conclude — anche emblematicamente, data la sua fine — la parabola politica del Pitagorismo romano; non conclude invece quella filosofica e religiosa, se davvero la famosa scuola dei

Sestii, attiva nella fase iniziale dell'età di Augusto, può essere considerata una continuazione del sodalizio nigidiano. Nigidio e poi i Sestii influirono su Virgilio fino a condurlo all'escatologia così pitagorica del libro VI dell'*Eneide*, e anche su Ovidio, nella sensazionale conclusione pitagorica delle *Metamorfosi*.

Filippo Franciosi

NOTE

- 1 I due articoli precedenti sono apparsi rispettivamente in *L'Acacia*, n. 19-20 (1985-86), p. 46-50 e n. 1 (nuova serie), gennaio 1987, p. 7-12.
- 2 L. FERRERO, *Storia del pitagorismo nel mondo romano*, Torino 1955, p. 263-264.
- 3 FERRERO, *St. pit. rom.* p. 264.
- 4 Sui limiti cronologici e sulla fisionomia costituzionale di quest'ultimo periodo v. S. MAZZARINO, *Trattato di storia romana*, vol. II (*L'impero romano*), Roma 1956, p. 44 ss.
- 5 PLIN., *Nat. hist.*, XXXV, 160.
- 6 Nel 47 a.C.: v. SUET., *Caes.* 44.
- 7 A. ROSTAGNI, *Storia della letteratura latina*, vol. I, Torino 1964, p. 607.
- 8 GELL., *Noct. att.* III, 10.
- 9 A. GIANOLA, *La fortuna di Pitagora presso i Romani dalle origini fino al tempo di Augusto*, Catania 1921, p. 95; FERRERO, *St. pit. rom.*, p. 324.
- 10 ROSTAGNI, *St. lett. lat.* I, p. 557.
- 11 Basti ricordare M. v. d. BRUVAENE, *La théologie de Cicéron*, Lovanio 1941 e, più recentemente, CICERONE, *Somnium Scipionis*, intr. e comm. di A. Ronconi, Firenze 1967².
- 12 FERRERO, *St. pit. rom.*, p. 336.
- 13 CIC. *Tusc. disp.* I, 1-2.
- 14 CIC. *Pro Arch.* 6.14; *Tusc. disp.* V, 2.5 e altrove.
- 15 Vedi p. es. CIC. *De off.* I, 17.56; cf. FERRERO, p. 336.
- 16 Nella premessa alla sua traduzione del *Timeo* platonico: CIC. *Tim.* 1.1; cf. GIANOLA, p. 49, e FERRERO, p. 287.
- 17 GELL. *Noct. att.* XIX, 14.3; v. GIANOLA, *La fortuna di Pitagora*, p. 53. L'elenco delle opere di Nigidio Figulo è dato da ROSTAGNI, *St. lett. lat.* I, p. 606, mentre un'edizione dei frammenti a noi pervenuti è quella di A. SWOBODA, *P. Nigidii Figuli operum reliquiae*, Vienna 1889.
- 18 *Scolii di Bobbio* a CIC. *In Vat.* 6.14.
- 19 SERV., *Comm. ad. VERG. Buc.* IV, 10.
- 20 Basti pensare al Vatino della nota 18, duramente attaccato da Carullo e, naturalmente, da Cicerone, che lo accusa di farsi scudo proprio del nome onoratissimo di Nigidio.
- 21 PLUT. *Cic.* 20; cf. CIC. *Ad fam.* IV, 13.2, una lettera in cui Cicerone manifesta la sua riconoscenza a Nigidio.
- 22 SUET. *Aug.* 94.
- 23 È la stessa lettera della nota 21, nella quale Cicerone informa Nigidio degli sforzi che egli sta compiendo appunto presso Cesare.
- 24 CIC. *In Vat.* 6.14; SERV. *Comm. Ad Aen.* X.175; GELL. *Noct. att.* IV, 9.1: *Nigidius Figulus, homo, ut ego arbitror, iuxta M. Varronem doctissimus.*

PIETRE SEGNATE E MARCHE MURATORIE (Testimonianza delle Confraternite iniziatiche e di mestiere)

Visitando una chiesa romanica o una cattedrale gotica, è inevitabile che si subisca la suggestione della sua bellezza architettonica, della purezza ed essenzialità delle sue forme e che ci si lasci andare al godimento estetico o alla meditazione sulle segrete leggi dell'armonia e dei messaggi simbolici. In questa sede noi non ci occuperemo né di valori artistici né della decorazione simbolica né delle geometriche armonie, ma considereremo un elemento più umile e meno evidente, eppure essenziale quale la singola pietra di costruzione. Le belle pietre di taglio, che compongono la costruzione, accuratamente squadrate e levigate, messe in opera con tanta perizia, recano spesso, graffite e profondamente incise sulla loro superficie le testimonianze vive ed eloquenti di coloro che le hanno lavorato dando il loro contributo, anonimo ma prezioso, alla edificazione del Tempio.

I segni incisi si presentano, di volta in volta, come semplici lettere dell'alfabeto o come figure geometriche, a volte come dei monogrammi, altre volte cifre composite di un'enigmatica criptografia. Non tutte le chiese romaniche e gotiche presentano pietre segnate e non tutte le pietre hanno dei segni, anzi solo alcune e per lo più distribuite irregolarmente. Inoltre, molti segni sono visibili solo in particolari condizioni di illuminazione, altri sono difficili da vedere a causa della loro collocazione. Ma dal momento in cui un osservatore attento ne scopre l'esistenza, è molto difficile che si sottragga al loro fascino e allora la ricerca dei segni sui muri di un antico edificio diventa quasi come un'appassionante caccia al tesoro. E si tratta effettivamente di un tesoro filosofico fondato sulla consapevolezza che la pietra si identifica con colui che l'ha lavorata e sulla sacralità di un lavoro compiuto insieme sulla materia della pietra e su se stesso.

Ma non è solo il senso della presenza dei massoni operativi del passato a catturare la nostra attenzione, quanto piuttosto la tensione a ritrovare, nei segni che vivificano le pietre, le tracce di un cammino iniziatico e di un'antica tradizione esoterica.

L'abitudine di incidere dei caratteri e dei segni nella pietra è forse antica quanto l'uomo o, almeno, quanto lo sono la sua consapevolezza e la sua abilità manuale. Fin dalla fine dell'era glaciale, in Europa, l'uomo ha lasciati, incisi nella pietra, i segni della sua presenza e la testimonianza geroglifica del suo patrimonio di conoscenze. Dai petroglifi della Val Camonica o del Totes Gebirge alle incisioni sui megaliti della Breta-

gna o dell'Irlanda, i caratteri di un'antica scrittura, simbolica e sintetica, sono giunti fino a noi. L'asprezza della materia usata come supporto di questa forma di scrittura ne determinava il carattere sintetico, fondato su poche linee e semplici diagrammi così come su semplici combinazioni di tratti lineari furono fondati alcuni fra i più antichi alfabeti, dai caratteri cuneiformi alle antiche scritture semitiche o cretesi, fino agli alfabeti fenici o etruschi o ai caratteri runici.

Abbiamo citato solo di sfuggita queste testimonianze della volontà umana di affidare alla pietra il segno di un'azione cosciente, per soffermarci, invece, esclusivamente sui segni incisi sui blocchi di pietra usati per la costruzione di edifici. Pertanto, i segni di cui ci occupiamo sono quelli tracciati dagli operai addetti allavorazione delle pietre e venivano eseguiti prima che la pietra fosse messa in opera, sulla faccia destinata a restare in vista.¹

Possiamo ritrovare tali segni sulle pietre dei templi o delle tombe egiziane, ma anche a Persepoli o nella Mesopotamia settentrionale, nella terra dei Parti. Numerosi segni si trovano sui blocchi di pietra del palazzo di Festo a Creta e fra essi il segno schematizzato della doppia ascia che, insieme ad altri caratteri, ritroveremo spesso anche nelle architetture medievali. Lo stesso segno della doppia ascia si trova anche sull'Acropoli di Atene, inciso su una pietra dell'Eretteo e sulle mura urbane di Pompei².

Anche le mura greche di Neapolis presentano numerosi segni, di forma piuttosto semplice fra cui si nota la presenza di figure geometriche (quadrati e triangoli), di segni a forma di A in varie versioni e, in particolare, di un segno formato da un triangolo i cui lati sono prolungati in modo da formare una figura sul tipo del triscele, segno che si ritrova spesso tanto nel Nord-Europa, quanto nel bacino del Mediterraneo fin dall'Età del Bronzo e che ritroveremo in seguito, per esempio fra i segni, di epoca gotica, del Duomo di Magonza o della chiesa di S. Lorenzo a Norimberga.

Naturalmente, il fatto di ritrovare gli stessi segni o segni simili in aree culturali ed in epoche diverse si fonda soprattutto sulla semplicità di questi segni, per lo più formati da combinazioni di poche linee e quindi è possibile che siano stati elaborati indipendentemente nei diversi momenti. Tuttavia alcuni segni di struttura più complessa e cui la tradizione attribuisce un significato simbolico, come il segno della doppia ascia o quello del triscele, possono essere riferiti ad una comune base di conoscenze geometriche di operai, artigiani e, in particolare, di muratori, tagliapietre e carpentieri che erano, come dice Guenon "depositari delle iniziazioni che, come in tutte le civiltà tradizionali, erano legate alla pratica dei mestieri"⁴. Il famoso mosaico pompeiano con il teschio e la livella

o i cippi muratorii conservati nel Museo Capitolino di Roma ci mostrano come il simbolismo degli strumenti dell'arte muratoria fosse vivo e presente, mentre i segni incisi dai lapicidi sulle mura di Roma o di Pompei testimoniano il loro lavoro ma anche la presenza di un'usanza comune tanto ai massoni egiziani o greci quanto a quelli latini e, successivamente ai costruttori delle chiese romaniche e gotiche.

Alcuni documenti della Massoneria operativa ci confermano, anche se in epoche meno antiche, che questi segni sono i marchi personali dei muratori che li ricevevano dal loro maestro nel momento in cui diventavano compagni d'arte dopo aver dato prova delle loro capacità. I marchi erano strettamente personali e non potevano essere né modificati né ceduti e venivano registrati in appositi libri, insieme al nome⁵.

Se questo uso è documentato per le Logge scozzesi e tedesche a partire dal XV secolo, possiamo a ragione ritenere che anche la presenza di segni più antichi rientri nella stessa consuetudine.

La presenza di questi marchi, dunque, presuppone l'esistenza di una confraternita organizzata e specializzata la cui attività edilizia è fondata sull'uso della pietra di taglio. Infatti l'antica Massoneria operativa attribuiva maggiore importanza ai lapicidi, cioè ai muratori che tagliavano e sagomavano la pietra estratta dalla cava che non ai muratori che la mettevano in opera. Jones nota infatti che nel simbolismo massonico, fondato sull'identificazione fra l'uomo e la pietra da lavorare, uno strumento come la cazzuola riveste un'importanza secondaria rispetto agli utensili necessari alla lavorazione e alla misurazione della pietra⁶.

La presenza del marchio personale sulla pietra rende l'operaio responsabile della sua opera e testimonia che essa è priva di difetti e di errori e che è stata eseguita e posata secondo i desideri del maestro. Sarebbe tuttavia riduttivo ritenere che il marchio personale fosse solo una specie di contrassegno per ottenere il pagamento del lavoro; del resto non si spiegherebbe, in tal caso, il fatto che non tutte, ma solo una parte delle pietre reca questi segni⁷.

Non tutti i contrassegni incisi sulle pietre da costruzione sono però dei marchi personali. Questi vanno infatti distinti dai marchi di fabbrica, cioè dai marchi che contraddistinguono le pietre di una data provenienza e ne garantiscono la qualità e la lavorazione oltre che le misure, come nel caso delle pietre di Purbeck⁸. Ed un'altra distinzione va fatta coi segni destinati ad indicare la collocazione di una pietra; si tratta, in questo caso di segni più semplici e che venivano adoperati soprattutto dai carpentieri che li incidevano sulle travi per facilitarne il montaggio⁹.

Ma ritorniamo ai Collegia romani. Non ci soffermeremo sul carattere iniziatico di queste istituzioni limitandoci a ricordare la loro consuetudine alla ritualità e alle agapi e, in particolare, la loro devozione

a Giano, guardiano delle due porte solstiziali che ritroviamo, sotto forma dei due San Giovanni nelle feste solstiziali della moderna Massoneria. Ci interessa piuttosto segnalare la diffusione dei marchi muratori nelle province romane, a Nîmes come nel palazzo di Diocleziano a Spalato e poi, dopo la caduta dell'Impero Romano, a Costantinopoli dove le corporazioni massoniche sopravvissero restando operative e lasciando i loro segni anche dopo la conquista turca¹⁰.

Anche nei territori d'Occidente le confraternite muratorie sopravvissero alla caduta dell'impero romano sotto forma di Gilde o di Scholae monastiche, ma è dopo il 1000 che, con la diffusione dell'architettura romanica e la rinascita di grandi cantieri, la massoneria operativa ritorna a manifestare con autorità la sua presenza.

La presenza dei marchi muratori accompagna in modo evidente lo sviluppo e la diffusione delle rinnovate organizzazioni massoniche. Mentre in Italia settentrionale sono all'opera i Maestri Comacini, in Francia si sviluppano le due organizzazioni compagnoniche "Les Enfants de Salomon" e "Les Enfants de Maître Jacques" collegate ai Cistercensi e ai Templari la prima e ai Cluniacensi la seconda¹¹. Cluny, la più grande chiesa della Cristianità fino all'epoca dell'ingrandimento di San Pietro, mostra, sui suoi muri, una delle più ampie raccolte di segni lapidari diversi incisi dai Compagnons du Devoir, come si definivano i massoni operativi figli di "Maître Jacques". A questa stessa organizzazione muratoria dobbiamo molte delle belle chiese e cattedrali che puneggiano il cammino del pellegrinaggio verso Santiago di Compostella, vere e proprie stelle sulla Via Lattea di questo sacro percorso. Dalle mura delle chiese di Eunat, di Castrojeriz o di Portomarin, di S. Isidoro di Leon o di San Martin di Fromista, fino alla cattedrale di Santiago, i marchi muratori accompagnano il pellegrinaggio con la testimonianza della continua presenza delle maestranze massoniche, artefici di tanta bellezza e, soprattutto, sapienti interpreti di un messaggio sapienziale e trascendente.

Lo studio dei marchi muratori presenti in una costruzione può fornire alcune indicazioni sulle maestranze che vi hanno lavorato, sul numero dei muratori, sui tempi dell'esecuzione o sugli eventuali spostamenti di una stessa maestranza in un altro cantiere. Per esempio, Raymond Oursel, esaminando la chiesa di Notre Dame d'Orcival nota un segno a forma di A particolarmente curato ed evidente e che si trova dappertutto nella costruzione e ne deduce che si tratta del segno del maestro e che costui fu presente dall'inizio alla fine dell'opera e che quindi questa non ha richiesto un tempo più lungo della vita di un uomo; gli altri segni, nel complesso una ventina, dimostrano che furono impiegati altrettanti lapidici; infine, i vari raggruppamenti dei segni dimostrerebbero che la costruzione è iniziata col deambulatorio orientale, per poi

proseguire con le mura perimetrali e terminare col transetto¹². Inoltre, la presenza di una A simile a quella di Orcival nella collegiata di Notre Dame nella vicina Chamalières potrebbe fare dedurre la presenza dello stesso maestro.

Analogamente, nel Duomo di Cefalù, troviamo sulle pietre dell'abside, una ventina di segni diversi che sono senz'altro riconducibili alla maestranza che vi ha lavorato fin dal 1131, quando il duomo fu iniziato per volere di re Ruggiero II. Se analizziamo questi segni da un punto di vista strutturale, rileviamo, in primo luogo, la presenza di un certo numero di caratteri alfabetici fra i quali spicca anche qui una A sormontata da una barra orizzontale. Ritroviamo i segni ad A, in diverse versioni, sulle pietre di Cluny, di Paray le Monial, dell'abbazia di Montmajour o sull'abside di S. Paul les trois Chateaux, come anche sul Cammino di Santiago, per citare solo alcuni esempi. La diffusione, in un certo senso privilegiata, della A si può spiegare col fatto che è la prima lettera dell'alfabeto, ma anche per la sua forma specifica che presenta l'incontro di due linee ad angolo e ricorda la figura del compasso; in alcuni casi, come sulle mura greche di Napoli o a Gerona, una barra verticale conferisce alla A la figura di una livella col filo a piombo. In questo senso la A può ben simboleggiare l'inizio dell'opera quanto l'acquisizione della maestria nell'uso degli strumenti dell'arte muratoria. Inoltre, da un punto di vista simbolico, la A compagnonica può essere interpretata come la iniziale di asino, âne, emblema geroglifico dell'anima e della conoscenza¹³.

Sempre sull'abside del duomo di Cefalù troviamo altre lettere (N X W R F) in forma semplice, poi una G in varie versioni, una T grande e coricata, diverse P arricchite da barre e croci e, infine, all'interno di una torre, troviamo dei segni composti su una struttura a T rovesciata. Quindi, ricapitolando, troviamo lettere elaborate, lettere semplici e segni composti da linee; a questi vanno aggiunti dei segni in forma di figura geometrica: dei triangoli e dei quadrati. Notiamo, in particolare il segno del quadrato diviso in quattro da una croce, segno che ritroviamo fra i marchi rilevati in Inghilterra¹⁴ e che ritroviamo, diversamente diviso, a Cluny e a Dijon. Ritorneremo più oltre sul tema delle figure fondate sul quadrato, mentre per il momento ci limitiamo a segnalare un ultimo segno rilevato a Cefalù e composto in forma di squadra dal rapporto 2:3: si tratta di un segno poco usuale fondato sulla composizione di quattro quadratini e che forse è lo sviluppo del quadrato quadripartito (un segno simile si trova nella Collegiata di S. Isidoro a Leon) ma potrebbe anche trattarsi di un segno più tardo.

Abbiamo dunque visto, nel duomo di Cefalù un insieme di segni incisi composto da caratteri alfabetici più o meno elaborati, da figure

geometriche e da composizioni di linee e barre. Queste tre componenti sono presenti, insieme, un po' dovunque sulle pietre delle chiese romaniche, anche se in modo diverso. Per esempio, in S. Isidoro a Leon, troviamo delle figure geometriche fondate sulla composizione di due triangoli e di un cerchio, mentre a Poitiers troviamo diverse figure rettangolari. Sulle pietre della cattedrale di S. Paul les trois Chateaux, accanto a numerose lettere (A B C F M N P R S U Z) compaiono dei segni a spirale, altri che assomigliano ad una Phi, altri simili ad un'omega; insieme a questi segni troviamo poi un Crisma con l'alfa e l'omega ed altri segni geometrici che ne ricalcano la struttura; troviamo anche, graffito e incompleto il disegno del Nodo di Salomone, mentre in tutta evidenza si nota un esagono con le sue diagonali e, all'interno della chiesa si scopre la figura di un quadrato diviso in otto parti da una croce e dalle diagonali.

Ci soffermeremo ora su quest'ultima figura del quadrato che circonda una croce a otto raggi in quanto, anche se non costituisce un marchio muratorio personale, si trova molto spesso incisa sulle pietre di costruzione insieme ai marchi cui risulta strettamente collegata dal punto di vista del linguaggio simbolico. La ritroviamo infatti incisa sulle pietre di copertura del tempio egiziano di Kurna, presso Tebe come sul Betilo di Kermaria, definito da J. Loth come la versione celtica dell'Omphalos, ossia dell'ombelico del mondo, immagine del concetto di Centro Sacro e corrispondente, in questo senso, alla figura della triplice cinta¹⁵, ovvero allo schema dei tre quadrati concentrici, ben noto come gioco del Mulino. Ritroviamo i due segni accoppiati fra i graffiti attribuiti ai Templari nel castello di Chinon dove, peraltro, il segno della croce a otto raggi è inciso anche sullo scudo di un cavaliere disegnando la figura araldica detta "Gironné de huit" (Gherone)¹⁶.

Tanto Charbonneau-Lassay che Guenon vedono in questa figura una versione della Croce monogrammatica o Crisma, composta dalla sovrapposizione di una croce greca e di una croce a X, iniziale greca del nome di Cristo¹⁷. In tal modo il nostro quadrato diviso in otto parti viene a corrispondere alla versione a otto bracci del Crisma e conviene qui ricordare come il Crisma nelle sue due versioni a sei o a otto braccia si ritrova scolpite, con particolare frequenza, sui portali delle chiese romaniche lungo il Cammino di Santiago e viene significativamente definite, dalla tradizione compagnonica, come Pendolo di Salomone¹⁸. E sullo schema geometrico del Pendolo di Salomone, maurice Vieux ritrova collocate le sei chiavi fondamentali dell'alfabeto convenzionale dei carpentieri, *Compagnons du Devoir*¹⁹.

Del resto, il rapporto fra il Crisma e l'alfabeto non è forse esplicitamente indicato dalla presenza, sotto le sue braccia orizzontali, dell'Alfa

e dell'Omega, prima e ultima lettera dell'alfabeto greco, simboli dell'inizio e della fine di tutte le cose?

Il nostro quadrato diviso da otto raggi si viene così a trovare inserito in un vasto complesso simbolico fondato sul concetto del punto centrale e della sua emanazione e che si ritrova, di volta in volta, espresso secondo varie accezioni, nel simbolismo della Croce come in quello della doppia ascia, dell'Ompjalos o del Quattro de Chiffre. Esso rappresenta, in tal senso, la versione quadrata dell'antichissimo segno della ruota a otto raggi, interpretata tradizionalmente come ruota cosmica, simbolo del divenire e delle combinazioni dei quattro Elementi cui però la forma quadrata viene a conferire l'immagine della stabilità. Ritroviamo questo segno inciso in numerose abbazie e cattedrali inglesi (Canterbury, Salisbury, Westminster, Gloucester, Norwich, Eastman Church) e nel duomo di Worms.

Ma questo segno non rappresenta che una versione semplificata di una ancor più interessante gruppo di figure in forma di griglie quadrate composte da quattro quadrati come quello esaminato, ovvero risultanti dalla divisione del quadrato. La griglia più diffusa si presenta infatti come un quadrato suddiviso in 16 quadrati più piccoli e in 32 triangoli. Oltre che nel tempio di Kurna, ritroviamo questa griglia incisa nella abbazia di Montmajor in Provenza e sulla chiesa di S. Zeno a Verona. Nelle abbazie cistercensi di Fossanova e di Valvisciolo, le griglie sono incise sulle lastre di marmo che fungono da parapetti lungo il perimetro del chiostro: in entrambi i casi troviamo due griglie su due diverse pietre e, contemporaneamente, su altre due pietre, due tracciati a forma di triplice cinta. Si potrebbe quasi pensare che queste incisioni siano state fatte per consentire ai monaci di giocare, visto che si tratta, per entrambe le figure, anche di schemi di gioco. La triplice cinta, infatti, corrisponde al noto gioco del Mulino ed è comunemente presente sul dorso delle scacchiere di gioco; meno noto, forse, lo schema della griglia, che tuttavia corrisponde ad un gioco praticato nel Medio Evo e che si ritrova nel libro sui giochi di Alfonso il Savio, re di Castiglia (XIII secolo) dove viene chiamato Alquerque. Si tratta di un gioco derivato dagli Arabi che lo chiamavano El quirkat come risulta da un manoscritto del X secolo²⁰. Questo gioco, di cui Alfonso il Savio diceva che "va giocato con la mente" si ritrova, in diverse versioni, un po' dappertutto, dall'Islanda dei Vichinghi, alla Cina o all'India. Sarebbe interessante soffermarci sul rapporto fra il gioco e il simbolismo esoterico (basti pensare alla ricorrente presenza delle scacchiere nell'iconografia templare o alle visioni alchemiche della "Gaia Scienza") ma preferiamo considerare un'altra interessante testimonianza dell'uso delle figure quadrate a griglia. Si tratta della loro presenza fra i graffiti templari a S. Hilaire d'Ozilhan e, so-

prattutto, a Chinon. A Chinon, infatti, su una pietra unica, noi troviamo insieme la griglia grande e quella più semplice, incise insieme ad altri segni: una mano aperta, un crescente lunare ed un segno che ricorda il carattere paleo-ebraico della lettera Quaph e che Paul le Cour ritiene analogo al segno della doppia ascia²¹. Il significato di questo simbolo ci riporta al concetto di Omphalos e di cantro sacro e la struttura a rete della griglia risulta in tal modo analoga alla rete che ricopre la pietra dell'Omphalos, emblema della rete cosmica che ricopre l'intero universo partendo da un centro di irradiazione. Del resto, anche il centro dello scudo, da cui partono gli otto o sei raggi, non è forse definito "umbo", ombelico?²² e il suo simbolismo, come quello della doppia ascia e della lettera Quoph, non è forse rapportato al simbolismo polare?²³. E mentre il crescente lunare, sulla sinistra, può alludere alla rete del destino, tessuta dalla Luna²⁴, la mano incisa sulla destra, emblema della forza e dell'abilità dell'uomo, ci riconduce, secondo la cabala fonetica, al monogramma di Cristo grazie alla presenza, nel termine greco, delle stesse lettere Chi e Ro²⁵.

Comincia così a delinearsi il significato simbolico della griglia: il quadrato, struttura chiusa e stabile, rappresenta il mondo manifestato e i suoi quattro Elementi il cui punto centrale è il centro da cui la luce viene emanata lungo i raggi che rappresentano l'ordito della rete cosmica, filo teso, elemento fisso che collega stati dell'essere e mondi diversi; le linee non collegate direttamente al centro corrispondono ai fili della trama e rappresentano gli elementi variabili, soggetti al destino, analogamente alle circonferenze concentriche dell'analogo schema simbolico della tela del ragno, anch'essa emblema della sfera cosmica²⁶.

La proiezione sulla terra della sfera cosmica, rappresentata sotto forma di triplice griglia, mette in evidenza la successione di tre stati dell'essere, riferibili ai tre gradi delle iniziazioni come alla teoria dei tre mondi; nella forma di griglia, invece, evidenzia l'indefinita molteplicità di aspetti della manifestazione: infatti la struttura a griglia può essere moltiplicata all'infinito o ulteriormente suddivisa. Il rapporto fra la griglia e il Crisma, di cui abbiamo parlato a proposito del quadrato diviso in otto parti, ci suggerisce un'ulteriore precisazione basata sul concetto che il centro e il punto di partenza della manifestazione sia il Verbo, il suo primordiale. In tal senso, come la figura del Crisma (o del Pendolo di Salomone) unisce l'Alfa e l'Omega e quindi rappresenta tutto l'alfabeto, allo stesso modo la griglia rappresenta una figura simbolica che si riferisce a tutte le lettere dell'alfabeto e alle loro infinite possibilità combinatorie e quindi, per analogia, alle possibili infinite combinazioni del creato, a partire da un unico centro motore proiettato in un numero definito di suoni o forme-base.

Dopo questa lunga digressione sul significato simbolico delle griglie, torniamo ai nostri marchi muratori formati da lettere, tratti e figure geometriche per considerare il possibile rapporto fra questi segni e le griglie su cui ci siamo soffermati. A tal proposito, particolarmente interessante è l'ipotesi avanzata da Rziha: lo studioso austriaco, dopo aver rilevato circa 9000 segni incisi sulle pietre di costruzione in tutta l'Europa, giunge alla conclusione che tutti i segni, dalle semplici lettere, ai monogrammi bizantini o ai successivi, più complicati tracciati geometrici, possano essere inseriti in delle figure matrici o griglie-base²⁷.

Il Rziha enumera 14 possibili matrici riconducibili a quattro matrici principali attribuite alle quattro Bauhütten più importanti nel Medio Evo gotico nell'are germanica: le Haupthütten (o Logge principali) di Strasburgo, Colonia, Vienna e Berna (poi Zurigo). A loro volta, le quattro matrici sono riconducibili a due: la prima, attribuita alla Gran Loggia suprema di Strasburgo, la cui supremazia era stata riconosciuta fin dal 1275, è appunto la nostra griglia a base quadrata, utilizzata in versioni più o meno complesse; la seconda, invece, assegnata alla Gran Loggia di Colonia, presenta la figura di una circonferenza divisa in sei parti da due triangoli opposti che formano la cosiddetta stella o sigillo di Salomone. Ritroviamo, in queste due figure base, le due versioni del Crisma o Pendolo di Salomone a sei o ad otto braccia usate dai Compagnons in Francia e in Spagna. A queste due prime figure matrici, si aggiungono le altre due, fondate anch'esse sulla griglia quadra e sulla stella a sei punte, ma con l'aggiunta di cerchi che le trasformano rispettivamente in figure quadrilobate²⁸ (Vierpass di Vienna) e trilobate o esalobate (Dreipass di Berna e di Boemia).

La griglia quadrata (Quadratur) sembra pertanto la più importante e il Rziha ne propone diverse versioni, dal più semplice quadrato diviso in otto parti, alla figura quadrata delle case astrologiche fino alla griglia a noi ben nota costituita da 16 quadrati e 32 triangoli e a griglie ancor maggiormente suddivise ed inserisce in queste griglie non solo i segni tracciati nelle chiese costruite dai cantieri dipendenti dalla Gran Loggia di Strasburgo, ma anche segni più antichi e di altre zone, come quelli di S. Sofia di Costantinopoli. In queste griglie, dunque, si inseriscono perfettamente i segni lapidari incisi sulle pietre delle cattedrali tedesche, caratterizzati dalla composizione di semplici tratti lineari, ma si inseriscono altrettanto bene le lettere dell'alfabeto e i più complessi monogrammi e diagrammi geometrici. Appare così chiaro il concetto che ogni segno non è se non un aspetto parziale di un unico disegno complessivo rappresentato dalla griglia-base.

Questo senso della molteplicità (nei segni, nelle individualità, nei contributi alla costruzione) che si riconduce all'unità di uno schema di

base, di un unico disegno, ben riflette la filosofia massonica della costruzione del Tempio, formato da pietre, strutture e individualità diverse, ma riconducibile alla visione di un corpo unico fondato sulle leggi dell'armonia cosmica²⁹.

Ricordiamo, inoltre, l'uso delle griglie tanto nella progettazione architettonica quanto come base per il disegno, come nell'album di Villard de Honnecourt o nello schema Vitruviano dell'Homo Quadratus secondo una visione filosofica che vede nell'armonia delle proporzioni il riflesso dell'leggi divine³⁰.

Ed è seguendo la stessa linea di ricerca fondata sulla geometria di Pitagora e sui postulati di Euclide, che Giordano Bruno, nel 1588, propone le sue tre figure archetipali, generatrici di ogni cosa e fondamento di ogni conoscenza³¹. E mentre la prima figura, attribuita alla Mente Universale, presenta uno schema geometrico che ricorda la costruzione della Mandorla, che incornicia, nell'iconografia medievale, la Gloria di Cristo, le altre due corrispondono rispettivamente ed in modo inequivocabile, alla griglia quadrata e a quella esagonale e sono riferite all'Anima Mundi e all'Intelletto discriminante.

Per concludere, diremo infine che l'uso dei marchi muratori incisi nelle pietre di costruzione dopo il Medio Evo andò progressivamente scomparendo ma non è mai cessato del tutto: in Germania troviamo marchi muratori in epoca barocca ed anche nei tempi moderni (per esempio i monogrammi novecenteschi dei Baumeister, architetti capocantiere della chiesa di S. Lorenzo a Norimberga). A Napoli troviamo un'ultima testimonianza dei lapicidi nei segni muratori incisi, nel '400, sulle belle pietre a punta di diamante che compongono la facciata della chiesa del Gesù Nuovo.

Sigfrido E.F. Höbel

NOTE

1 Infatti, data la collocazione delle pietre segnate, spesso poste in posizione molto elevata ed irraggiungibile, è inverosimile pensare che i segni possano essere stati incisi in un momento posteriore alla costruzione dell'edificio.

2 Sul simbolismo della doppia ascia vedi R. GUENON: *Simboli della Scienza Sacra*. Milano 1975 p. 105 e 175 ss. A p. 182 Guenon collega il termine Labrys (doppia ascia cretese) al labirinto evidenziando la radice LA che designava la pietra (Laos, Lapis) per cui l'immagine della doppia ascia rappresenterebbe geroglificamente il concetto di costruzione in pietra. Inoltre, essa si collega ai concetti di tuono e fulmine e si colloca nello stesso complesso simbolico delle pietre di fulmine (Betili) e dell'Omphalos (ombelico del mondo).

3 Gli antichi documenti massonici come il manoscritto Regius (XIV sec.) o il Cooke fanno esplicito riferimento alla tradizione pitagorica come arte della geometria e fonte di conoscenza iniziatica.

4 R. GUENON, op. cit. p. 213.

5 Vedi la Hüttenordnung del 1462 di Röchlitz o gli Statuti di Schaw del 1598 e i libri dei Marchi dei Massoni operativi e accettati delle Loggie di Edimburgo e di Aberdeen nel '600.

Cfr. MATILA C. GHYKA., *Le nombre d'or*. Ed. Gallimard 1978 p. 57.

Cfr. B. JONES, *Guida e compendio dei liberi muratori*, Roma 1987, p. 548 s.

6 B. JONES: op. cit. p. 24. Sull'uso simbolico della cazzuola vedi R. GUENON: *Studi sulla Massoneria*, Roma 1983, p. 37.

R. DI CASTIGLIONE, *Corpus Massonicum*, Roma 1984, citando C. Stretton riporta (p. 210) una classificazione della Massoneria Azzurra in sette gradi dove troviamo al III grado i Compagni "della Marca" che marcavano con maglietta e scalpello la pietra squadrata e al IV grado i Compagni Posatori che sistemavano le pietre secondo l'ordine di marcatura adoperando l'argano, la cazzuola e la malta.

7 Cfr. R. OURSEL, *Architettura Romanica*, Milano, 1986, p. 166.

8 B. JONES, op. cit., p. 564.

9 Sui marchi di posizione vedi J. GIMPEL, *I costruttori di cattedrali*, Milano, 1961, p. 89.

10 Cfr. CHOISY, *L'art de bâtir chez les bizantins*, Paris, 1883.

11 Cfr. J. BOUCHER, *La simbologia massonica*, Roma, 1975, p. 211ss.

M. VIEUX, op. cit. p. 41 ss.

C. JACQ, *Le message des constructeurs de cathedrales*, Monaco, 1980.

Sul Compagnonnaggio vedi anche le opere di RAOUL VERGEZ e R. LECOTTÉ; E. COORNAERT, *Les Compagnonnages*, Paris 1966, ecc.

12 R. OURSEL, op. cit., p. 170 ss.

13 Cfr. M. GUINGUAND, *Notre Dame de Paris*, Paris 1972.

14 B. JONES, op. cit., p. 560 e 562.

15 J. LOTH, *L'omphalos chez les celtes* in "Revue des Etudes anciennes", luglio-settembre 1915.

Cfr. R. GUENON, *Simboli*, ed. cit. p. 76.

16 L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le coeur rayonnant du Donjon de Chinon*, (1922), p. 10 e 16.

17 Ibidem, p. 30, cfr. R. GUENON, *Simboli*, ed. cit. p. 80.

18 J. D'ARÉS, *Le Chemin initiatique*, in "Atlantis", n. 224 (1964).

E. CANSÉLIET, *Sur la voie sèche de Saint Jacques*, in "Atlantis" n. 225.

L. CHARPENTIER, *Les Jacques et le mystère de Compostelle*, Paris. Sul Crisma come Croce a tre dimensioni vedi R. GUENON, *Le symbolisme de la croix*, Paris, 1957, p. 80 ss; *Simboli*, ed. cit. p. 276 ss. e *Il re del mondo*, Roma 1971, p. 59 ss.; T. BURCKHARDT, *Principes et methodes de l'art sacré*, Paris 1976, p. 64 ss.

G. de Champeaux, S. STERCKX, *I simboli del Medio Evo*, Milano 1981, p. 369 ss.

19 M. VIEUX, op. cit., p. 96.

20 R.C. BELL, *Il libro dei giochi da tavolo*, Milano 1979, p. 146.

21 P. LE COUR, *Les graffiti du Château de Chinon*, in "Atlantis" (1972), p. 268 e in "L'Illustration", n. 4335, (1926).

A. HERON DE LA CHESNAYE, *Les graffiti de la Tour du Coudray a Chinon*, in "Atlantis" (1972) n. 268, p. 295 ss. L'autore dell'articolo interpreta la stella a otto punte come immagine dell'Enneade e quindi definisce il quadrato diviso in otto parti come Enneade e la griglia come quintrupla Enneade, per cui l'insieme costituito dalla griglia e dal quadrato è una "sestupla Enneade" (p. 299).

22 R. VIEL, *Les origines symboliques du blason*, Paris, 1982, p. 38 e 149 ss.

23 R. GUENON, *Simboli*, ed. cit. p. 157.

24 M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976, p. 187 ss. Successivamente, M. ELIADE parla delle letture non lunari del simbolo della Rete come "Rete cosmica". Sulla rete come emblema del potere di legare degli Dei uranici vedi p.78 ss.

25 G. DI NARDO, *Alchimia e Cabala*, Napoli 1951, p. 48: l'autore interpreta e legge le lettere Chi Ro come "Chirografo", termine che equivale tanto a Signore che a Mano (ebraico: Mano = Jod-Dio) significando il Verbo manugraffito... e richiama Chirone, il maestro delle let-

tere e il mito dei Centauri".

Sul simbolismo della mano vedi L. CHARBONNEAU-LASSAY, *Le bestaire du Christ*, Ed. Arché 1974, p. 109. Nel testo sui graffiti di Chinon (p. 16). CHARBONNEAU-LASSAY, interpreta la mano graffita come "mano di Fatima" con significato di preghiera e invocazione, o di protezione magica.

26 R. GUENON, *Le symbolisme de la croix*, ed. cit. p. 178.

27 F. RZIHA, *Studien ueber steinmetzzeichen*, in "Mitteilungen der K.U.K. Central-Commission", NF 7/1881 e 9/1883, Wien.

Cfr. M.G. GHICKA op. cit., p. 50 ss.

Cfr. I. SCHWARZ-WINKLHOFER, H. BIEDERMANN, *Das buch der zeichen und symbole*, München/Zürich 1975, p. 180.

28 Da notare la somiglianza del quadrato quadrilobato (Vierpass) con la figura del Nodo di Salomone.

29 Si veda, in proposito, l'idea di una griglia-cifrario rappresentata appunto da una griglia quadrata da cui sarebbero derivati tutti i caratteri alfabetici in: G. D'AMATO, *Aum. principio fondamentale originario della arti umane*, Genova 1979.

30 Foglio n. 20 dell'Album di VILLARD DE HONNECOURT (Bibl. Nat. Paris, Ms. fr. 19093) in L. GILLET, *La Cathedrale vivante*, ed. Flammarion 1964. Delle griglie quadrate usate per il disegno dei volti si trovano sugli affreschi incompiuti della cappella templare di Montbeller. Per l'"Homo quadratus" cioè per il corpo umano inserito in uno schema quadrato, vedi la figura definita da S. Hildegarda di Bingen in: M.M. DAVY *Initiation a la symbolique romane*, Paris, 1974, p. 169. Vitruvio de Architectura ed. 1521, a cura di Cesare Cesariano. E.C. AGRIPPA, *De occulta philosophia*, ed. it. Roma, 1972 vol. II, p. 91, 93, 95.

31 G. BRUNO, *160 articuli adversus mathematicos*, Praga, 1588, in Opere Latine, ed. Napoli-Firenze 1879-1891 vol. I (III).

G. BRUNO, *De triplici minimo et mensura*, Francoforte 1590, trad. it. in Opere Latine, Torino 1980.

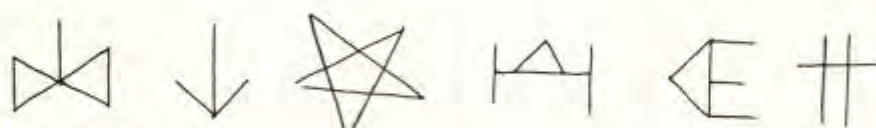
Vedi anche lo schema grafico dell'Enneade in G. BRUNO, *De monade numero et figura*, in Opere Latine, Torino 1980, p. 395.

32 La chiesa del Gesù Nuovo a Napoli fu costruita, come palazzo della famiglia Sanseverino, nel 1470 da Novello di San Lucano e nel 1557, tolto il palazzo a Ferrante di Sanseverino, i Gesuiti lo trasformarono in chiesa conservando però il bugnato della facciata.

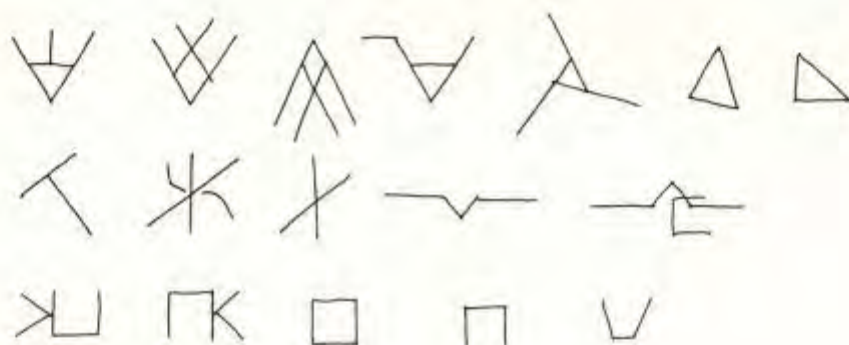
Ricordiamo, inoltre, che a Napoli esisteva una Corporazione di Fabbrikatori, Pipernieri e Tagliamonti il cui primo documento noto sono gli statuti del 1508. Cfr. F. STRAZZULLO, *La corporazione napoletana dei fabbricatori, Pipernieri e Tagliamonti*, in "Palladio" n. I-III, Genn.-Sett. 1964.



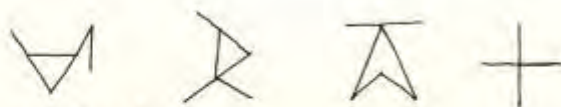
Creta: Palazzo di Festo



Mura urbane di Pompei



Mura greche di Napoli















Mura urbane di Roma

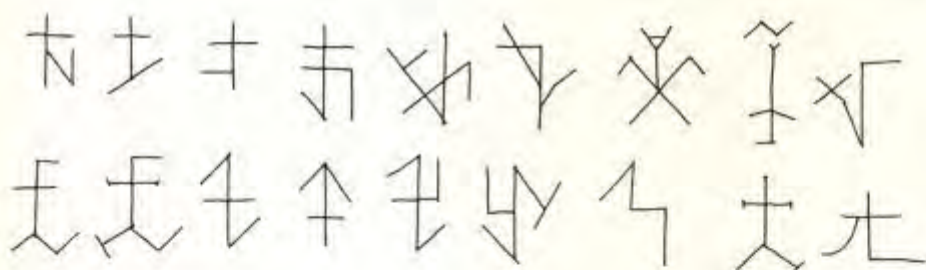


Costantinopoli

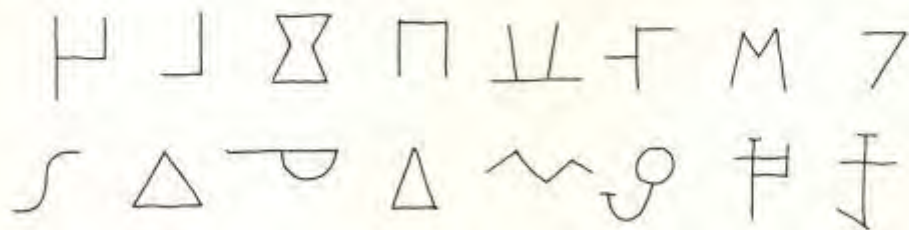
ALFABETO DEI CARPENTIERI: SEGNI DI MONTAGGIO

	franc (a sinistra)		trait à couper
	contremarque (a destra)		trait de milieu
	crochet (lato destro)		trait raminent
	monté (livello)		= 1
	patte d'oie ("riceve")		= 5
	langue de vipère ("si piazza")		= 10

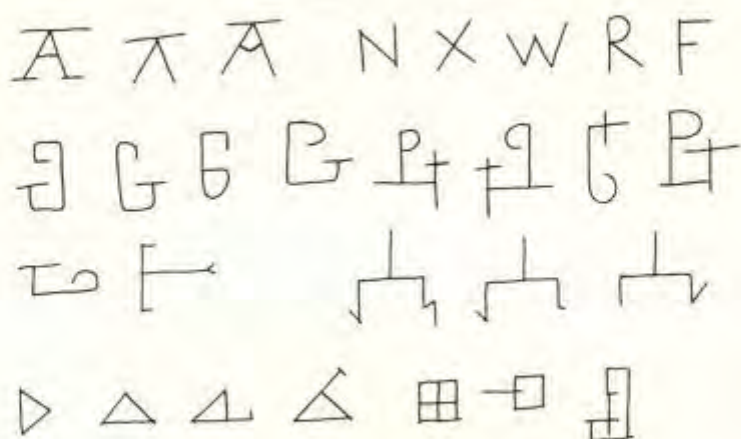
MARCHI PERSONALI: DUOMO DI ULM



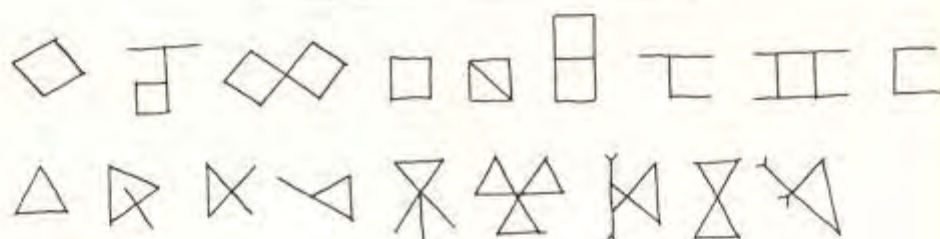
SEGNI DELLA CHIESA DEL GESÙ NUOVO A NAPOLI (Già Palazzo Sanseverino 1470 ca.)



DUOMO DI CEFALÙ



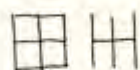
CLUNY: MOTIVI GEOMETRICI



IL QUADRATO



EASTHAM CHURCH



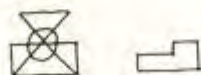
STONYHURST COLLEGE



DIJON



S. PAUL LES TROIS CHATEAUX, WORMS ecc.



LEÒN

CONFRONTO DELLE A



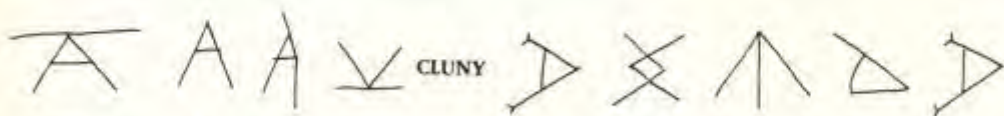
NEAPOLIS (Mura greche)



MURA URBANE DI ROMA



DUOMO DI CEFALÙ



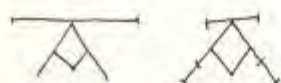
CLUNY



NOTRE DAME D'ORCIVAL



PARAY LE MONIAL



S. PAUL LES TROIS CHATEAUX



POITIERS



DUOMO DI WORMS



CATTEDRALE DI ELY



SANTIAGIO DI COMPOSTELLA

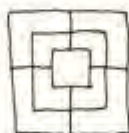


CATTEDRALE DI GERONA

SCHEMI A GRIGLIA



FIGURA QUADRATA DIVISA IN OTTO PARTI
(S. Paul les trois chateaux, ecc.)



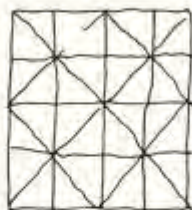
LA "TRIPLICE CINTA"
SCHEMA DEL GIOCO DEL MULINO
(Chinon, ecc.)



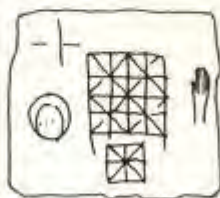
SCUDO TEMPLARE
(Graffito di Chinon)



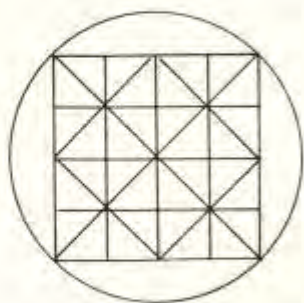
PENDOLO DI SALOMONE
(Jaca. Spagna)



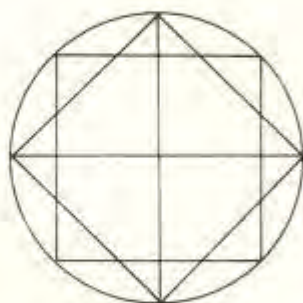
GRIGLIA QUADRATA
(Montmajour, ecc.)



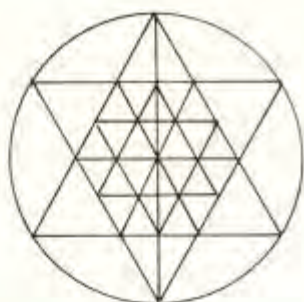
PIETRA GRAFFITA
DI CHINON



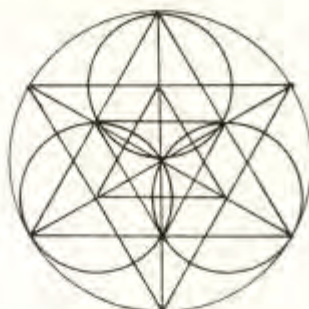
GRIGLIA QUADRATA



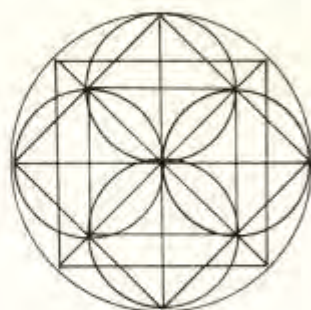
GRIGLIA A DOPPIO QUADRATO



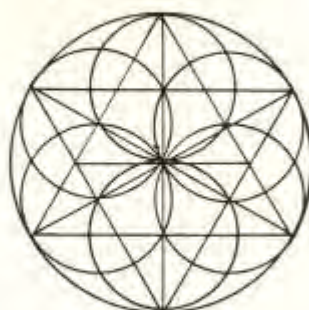
GRIGLIA A ESAGONO



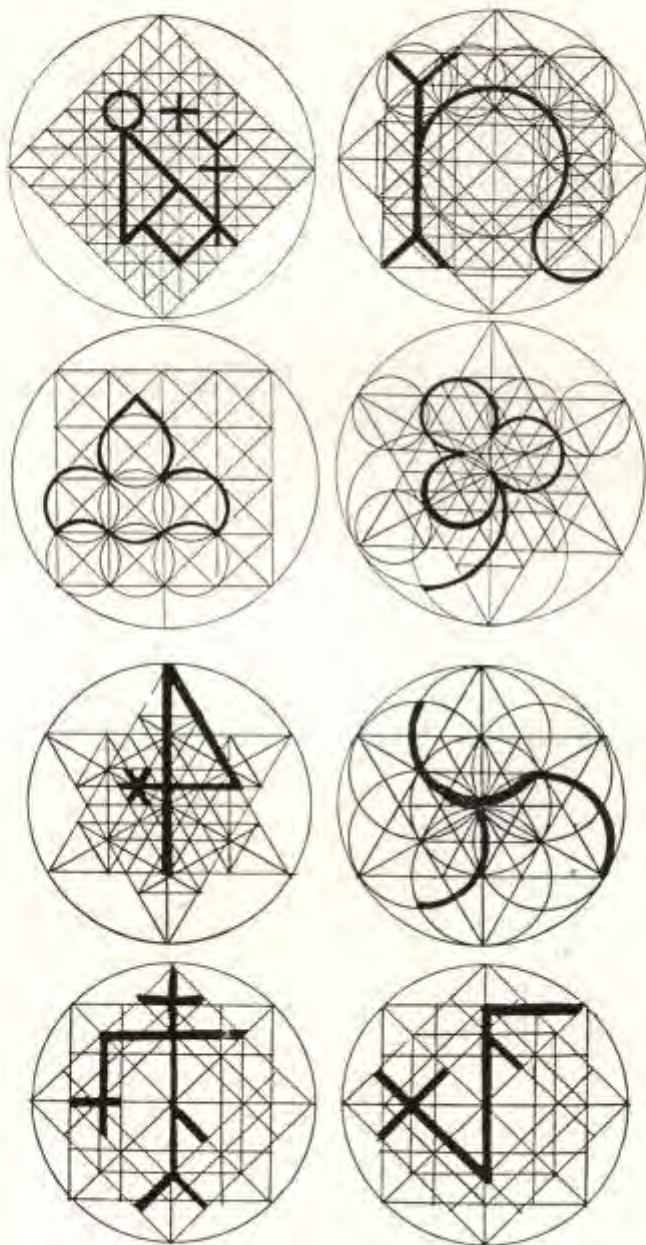
GRIGLIA TRILOBATA

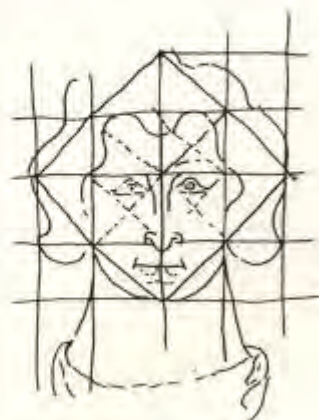


GRIGLIA QUADRILOBATA

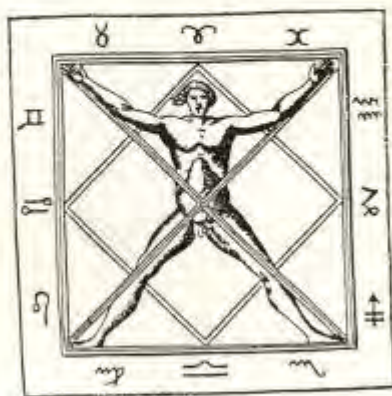


GRIGLIA ESALOBATA

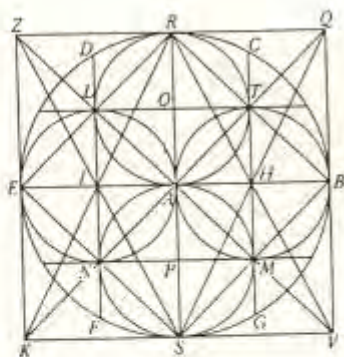




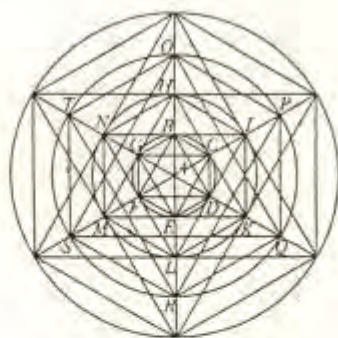
Dall'album di
Villard De Honnecourt



Enrico Cornelio Agrippa:
"De occulta philosophia"



"Figura amoris"
o "Atrio di Pallade"
Giordano Bruno



"Figura intellectus"
o "Atrio di Venere"

"160 Articuli advesus mathematicos"
"de triplici minimo et mensura"

SERENISSIMA GRAN LOGGIA DEL RITO SIMBOLICO ITALIANO

(A.°. F.°. 1859)

— Palazzo Giustiniani - Roma —



Serenissimo Presidente

Gran Maestro degli Architetti

M.°. A.°. Fr.°. Virgilio Graio

I Gran Sorvegliante

M.°. A.°. Fr.°. Rosario Di Vittorio

II Gran Sorvegliante

M.°. A.°. Fr.°. Pietro De Andreis

Gran Segretario

M.°. A.°. Fr.°. A. Monaldo Monaldi

Grande Oratore

M.°. A.°. Fr.°. Virgilio Lazzeroni

Gran Tesoriere

M.°. A.°. Fr.°. Luigi Festa

Gran Cerimoniere

M.°. A.°. Fr.°. Paolo Lomonte

Successione dei Serenissimi Presidenti del Rito

1879-1885 Pirro Aporti

1885-1886 Giuseppe Mussi

1886-1887 Gaetano Pini

1888-1890 Pirro Aporti

1890-1895 Carlo Meyer

1895-1900 Federico Wassmuth-Ryf

1900-1902 Nunzio Nasi

1902-1904 Ettore Ciolfi

1904-1909 Adolfo Engel

1909-1912 Teresio Trincheri

1912-1913 Giovanni Ciruolo

1913-1921 Alberto La Pegna

1921-1925 Giuseppe Meoni

1945-1949 Arnolfo Ciampolini

1949-1966 Renato Passardi

1966-1968 Mauro Mugnai

1968-1970 Aldo Sinigaglia

1970 (marzo aprile) Roberto Ascarelli

1970-1974 Massimo Maggiore

1974-1982 Stefano Lombardi

