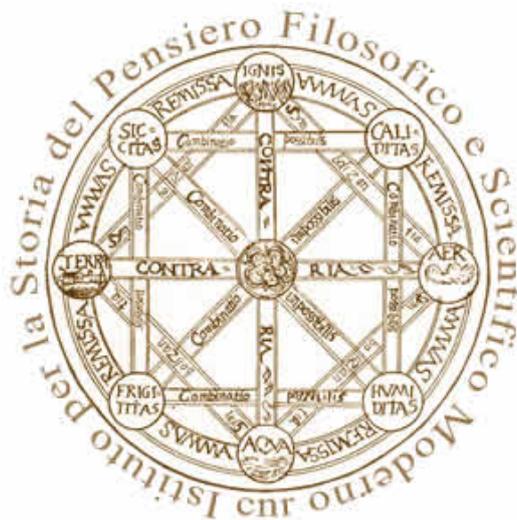


Esoterismo.
Giornata di studi intorno al volume 25 degli
Annali della Storia d'Italia Einaudi*



citare come: S. Caianiello - M. Cambi - M. Conforti - L. Simonutti - F. Sofia -
C. Castellano - G. M. Cazzaniga, *Esoterismo. Giornata di studi intorno al volume 25 degli*
Annali della Storia d'Italia Einaudi,
in «Laboratorio dell'ISPF», VIII, 2011, 1/2, pp. 13-69.
http://www.ispf-lab.cnr.it/2011_1-2_202.pdf.

Laboratorio dell'ISPF
ISSN 1824-9817
© VIII – 2011, 1/2

Silvia Caianiello

Non è evidentemente inappropriato che a promuovere la discussione sull'Annale Einaudi dedicato all'esoterismo sia il nostro Istituto, che in quanto ex "Centro di Studi Vichiani" ha avuto e ha tuttora un rapporto privilegiato con l'autore che teorizzò, nel *De antiquissima*, l'esistenza di una sapienza italica originaria. Che Vico abbia poi praticamente costruito la sua *Scienza nuova* come superamento di questo iniziale mitologema, non toglie, e questo volume lo testimonia, che la sua *auctoritas* costituì una mediazione potente nel Risorgimento italiano per la sua evocazione, e che sia lecito dunque attribuirgli *malgré soi* un posto nella genealogia dell'esoterismo italiano¹.

Sono molti i motivi di interesse della categoria storiografica di esoterismo occidentale nell'estensione che ha assunto negli ultimi vent'anni – una categoria di cui mi sembra si possa dire che i motivi di pregnanza e fascinazione coincidono con i punti di criticità, dacché essa si propone di tenere insieme due momenti, uno storicizzante e l'altro che definirei euristico, volto a identificare – più che la presenza o assenza di determinati elementi dottrinali – forme di pensiero², modalità di accesso alla conoscenza³, forme di socialità eccentriche o marginalizzate nel contesto occidentale.

Nella sua accezione storicizzante, questo approccio ha consentito di individuare l'efficacia a tratti propulsiva di una serie di tradizioni e saperi, quali la magia, l'alchimia e l'astrologia, nella storia dell'occidente, e ha contribuito non poco a complicare l'immagine della scienza e della razionalità occidentale, favorendo felicemente l'oblio di coppie storiografiche semplificanti quali razionale/irrazionale⁴. Egualmente rilevante nella vicenda storica dell'esoterismo appa-

* Si pubblicano qui alcuni degli interventi presentati in occasione della giornata di studio svoltasi presso la sede napoletana dell'Ispef il 26 ottobre 2011 intorno al volume 25, *Esoterismo*, degli *Annali della Storia d'Italia* Einaudi (Torino, 2010). La registrazione integrale della giornata è disponibile all'indirizzo <http://www.ispf.cnr.it/videoeventi>. Nelle note che seguono il volume in questione è citato in forma abbreviata come *Esoterismo*.

¹ Cfr. G. M. Cazzaniga, *Ermetismo ed egizianesimo a Napoli dai Lumi alla Fratellanza di Miriam*, in *Esoterismo*, Torino, Einaudi, 2010, pp. 548 ss.

² A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, Albany (N.Y.), State University of New York Press, 1994, p. 4: «Rather than a specific genre, it is a form of thought, the nature of which we have to try to capture on the basis of the currents which exemplify it». La "forma di pensiero" esoterica è da Faivre individuata attraverso una serie di criteri, che sono stati più volte riconsiderati e riformulati; cfr. A. Verslius, *What is Esoteric? Methods in the Study of Western Esotericism*, in «Esoterica», IV, 2002, pp. 1-15, che critica in particolare l'esclusione della gnosi, voluta da Faivre per meglio demarcare esoterismo da misticismo. Un tratto che le varie scuole attuali di studi sull'esoterismo tuttavia condividono è di escludere dalla sua definizione ogni forma di perennialismo.

³ Cfr. K. von Stuckrad, *Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation*, in «Religion», 2005, 35, p. 88, dove isola come dimensioni fondanti del discorso esoterico la pretesa di una conoscenza superiore e di specifici modi di accesso alla verità.

⁴ Cfr. M. Neugebauer-Wölk, *Aufklärung – Esoterik – Wissen. Transformationen des Religiösen im Säkularisierungsprozess. Eine Einführung*, in Id. (a cura di), *Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2008, pp. 6-28.

re inoltre la funzione antifrastica che un diverso rapporto con la religiosità segnatamente panteistico e scevro da dualismi ha avuto nella storia occidentale delle religioni. Che se ne enfaticino gli elementi anticristiani o si sottolinei la persistenza di forme di esoterismo interne al cristianesimo, un tratto condiviso unanimemente nella letteratura sull'esoterismo occidentale è che le correnti che lo compongono si collocano comunque in un luogo terzo, eccentrico rispetto sia alla fede che alla ragione, e soprattutto rispetto all'alternativa tra cristianesimo e secolarizzazione.

Una linea influente, specie in area olandese e tedesca, ha inoltre caricato queste correnti di una funzione dialettica quasi hegeliana, interna allo svolgimento di un unitario soggetto "ragione occidentale", nella quale l'esoterismo avrebbe la funzione dell'altro costantemente rimosso; per spingere oltre la metafora psicoanalitica, questo altro sarebbe duplicemente attivo visto che da una parte continua ad agire, come ogni rimosso, e dall'altra continua a contribuire nella sua opposizione alla definizione dell'identità che lo esclude da sé⁵. L'aspetto storicizzante consiste qui nella identificazione degli snodi e punti di svolta, dei quali il principale sarebbe l'illuminismo, in cui si dicotomizza ed aliena quel che prima conviveva ancora relativamente indifferenziato, trasformandolo nel «golem della cultura occidentale»⁶.

Questa influente interpretazione già rivela, vorrei dire, la prima delle funzioni euristiche che la riflessione sull'esoterismo occidentale direttamente o indirettamente si ritrova a svolgere, ossia di strumento per indagare il fallimento della secolarizzazione, e quadro teorico utile a comprendere la società post-secolare, secondo la definizione che Habermas ne ha dato nel 2001⁷. Una funzione, tuttavia, preziosa soprattutto nella misura in cui aiuta a storicizzare la secolarizzazione stessa come ultimo grande «mito moderno»⁸. Ma comunque una funzione euristica che può rivelarsi di grande efficacia, come dimostra mi sembra appieno il bel saggio di Filoramo sulla New Age che chiude il volume⁹.

Una diversa ed estremamente persuasiva funzione euristica prevede invece un altro meno interno, e ben più reale, e considera l'esoterismo come un luogo

⁵ La tesi dell'esoterismo come «das Andere der Vernunft» è sostenuta soprattutto da Hanegraaff, che guida l'attivissimo gruppo riunitosi dal 1998 intorno alla cattedra di «History of Hermetic Philosophy and Related Currents» costituita nel 1998. Cfr. W. J. Hanegraaff, *Introduction* a Id. (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden-Boston, Brill, 2006, p. X e Id., *Western Esotericism in Enlightenment Historiography: The Importance of Jacob Brucker*, in A. B. Kilcher (a cura di), *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 91-111; ma anche M. Neugebauer-Wölk, *Remarks on the Prehistory and Development of a Research Group*, in W. J. Hanegraaff - J. Pijnenburg (a cura di), *Hermes in the Academy: Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2009, pp. 135-142, sembra riconoscersi in questa impostazione.

⁶ Cfr. W. J. Hanegraaff, *Western Esotericism in Enlightenment Historiography*, cit., pp. 108-109.

⁷ J. Habermas, *Glauben und Wissen*, in «Dialog», 2002, 1, 1, pp. 63-74.

⁸ Th. Luckmann, *Säkularisierung: ein moderner Mythos?* (1969), cit. in M. Neugebauer-Wölk, *Aufklärung – Esoterik – Wissen*, cit., p. 6.

⁹ G. Filoramo, *Tradizioni esoteriche e nuove forme di religiosità*, in *Esoterismo*, pp. 695-717.

di innesto, nella storia occidentale, di transfer culturali provenienti dall'Oriente, e di cui per molti il rinascimento sarebbe la scena privilegiata.

È in nome di questa funzione euristica, mi sembra, che il curatore del volume ha scelto di includere in esso anche una trattazione delle origini remote dell'esoterismo – un'operazione delicata visto che come è ovvio tali origini non contengono l'esoterismo occidentale più di quanto l'oriente non contenga l'orientalismo. Ma in quanto l'esoterismo costituisce un approccio importante per mettere in luce dinamiche e processualità di transfer discorsivi tra culture orientali e occidentali¹⁰, questa scelta mi sembra volta a sottolineare come la rete di queste interazioni sia antica e per così dire originaria all'occidente. Non solo o non tanto allora un gioco autoreferenziale di una ragione e psiche occidentale e pur sempre eurocentrica, ma concreti incontri e scambi con alterità reali, effetti di comunicazioni transculturali che vanno investigati e documentati sin dalle origini. Un'operazione almeno in parte riuscita, specie nel caso del saggio sui Magi¹¹, che ripercorre la genesi di un mito innanzitutto orientale – e del saggio sul pitagorismo che dipana il complesso intreccio dei motivi che sin dalle origini lo ha caratterizzato¹² – tanto più importante dato il ruolo svolto successivamente da questo mito nella storia italiana.

Se la questione delle definizioni di esoterismo è tuttora controversa, penso che molti elementi in questo volume possano contribuire a un esercizio apofatico, egualmente importante per sfatare alcuni pregiudizi intorno al concetto.

Il primo punto, ed a mio avviso il più importante, è che l'esoterismo non è in nessun modo coestensivo con un pensiero politico conservatore, antidemocratico e neppure antimoderno – a meno che non si intenda modernità in senso normativo invece che descrittivo, operazione che finirebbe per dimidiarla di sezioni importanti dei processi che hanno trasformato la posizione dell'uomo nel cosmo, e, nei secoli più recenti, di tutta la complessità – non solo delle vicende socio-politiche, della letteratura e dell'arte ma anche della scienza. Il pregiudizio di un esoterismo intrinsecamente antimoderno, che nasce dagli esiti più drammatici della storia europea recente, appare sconfessato non solo dalla linea rinascimentale degli studi di Yates in poi, ma anche da molta parte della storia risorgimentale italiana di cui in questo libro molto si parla, dalla sfaccettata caratterizzazione di molti movimenti teosofici tra '800 e '900, e sembra divenire sostanzialmente irrilevante nella sua storia post-secolare o comunque post-moderna¹³.

¹⁰ K. von Stuckrad, *Western Esotericism*, cit., p. 88, propone «a model of esotericism that is capable of describing the dynamic and processuality of identity formation as well as the discursive transfers among areas of Western culture, especially among religious traditions, natural philosophy, science, literature and art».

¹¹ Cfr. A. Panaino, *I Magi in Occidente*, in *Esoterismo*, pp. 49-76.

¹² B. Centrone, *Confraternite pitagoriche e neopitagoriche*, in *Esoterismo*, pp. 77-102.

¹³ G. Filoramo, *Tradizioni esoteriche e nuove forme di religiosità*, in *Esoterismo*, pp. 695-717; cfr. anche W. J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden-New York- Köln, Brill, 1996.

Ma esoterismo non sembra neppure linearmente identificabile con un elitismo oligarchico e con quella che definirei una sociologia del segreto e dell'iniziazione, dato che, come nel volume stesso è evidenziato, il suo stesso progetto universalizzante ha comportato più volte uno slittamento decisivo della figura dell'eletto in quella dell'educatore¹⁴. Ciò ha tuttavia ricadute complesse sul discorso usato a volte come fondativo di un esoterismo considerato opposto a un modo di trasmissione e codificazione pubblica del sapere¹⁵ – che indubbiamente costituisce, questo sì, uno specifico primario e irrinunciabile del discorso culturale occidentale, ed in particolar modo della sua declinazione epistemica.

La stessa posizione “terza” dell'esoterismo rispetto al territorio della religione se rende impossibile una sua caratterizzazione confessionale, non implica mi sembra neppure una contiguità intrinseca tra esoterismo e neopaganesimo¹⁶. Per quanto peculiare possa essere l'esperienza del divino che professa, o pregiudicate le sue pratiche ermeneutiche sui testi sacri, l'esoterismo occidentale mostra di essersi rapportato storicamente in modo anfibolico rispetto alle religioni ecclesiali in contesti e storie diverse.

Che dunque storicamente l'esoterismo sia identificabile come un collettivo di rapporti critici se non polemici con la Chiesa come istituzione, non consente di generalizzarlo come movimento anticristiano, come dimostrano le vicende duttili dell'esoterismo interno al cristianesimo¹⁷. La linea anticristiana e non solo anti-ecclesiale che riceve in questo volume una particolare accentuazione, sarebbe piuttosto da collegarsi alla peculiarità della cultura e società italiana e dalla loro tensione per forza di cose intima con il cattolicesimo dominante¹⁸. Ma questo è ovviamente uno dei punti caldi della discussione che non mancherà di emergere nel dibattito.

¹⁴ Cfr. F. Fedi, *Retaggio nazionale e nuova ritualità civile nel progetto lirico fosciano*, e G. M. Cazzaniga, *Garibaldi e la “religione di Dio”*, pp. 510-511, in *Esoterismo*, pp. 435-437, e pp. 510-511. Già A. Faivre, *Access to Western Esotericism*, cit., p. 5, ritiene impropria la identificazione di esoterismo con mistero o segreto.

¹⁵ Cfr. K. von Stuckard, *Secrecy as Social Capital*, in A. B. Kilcher (a cura di), *Constructing Tradition*, cit., pp. 248 ss.: le «forme esoteriche di comunicazione» non sarebbero tuttavia opposte come una sfera “privata” ad una “pubblica”, secondo la dinamica che Koselleck individua nell'illuminismo.

¹⁶ Anche se il neopaganesimo viene più precisamente inteso come «a critique, though not necessarily a rejection of, Christianity» (cfr. J. E. Pearson, «*Neopaganism*», in W. J. Hanegraaff (a cura di), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, cit., p. 829).

¹⁷ La prima cattedra di esoterismo nasce come «*Histoire de l'ésotérisme chrétien*» nel 1965, e fu tenuta da F. Secret alla École Pratique des Hautes Études della Sorbonne.

¹⁸ Cfr. soprattutto i contributi di G. M. Cazzaniga nell'Annale einaudiano.

Maurizio Cambi

1. *Ermete a Firenze*. I primi dieci capitoli della seconda parte del recente Annale 25 della *Storia d'Italia* ripercorrono le tappe di una storia dell'esoterismo italiano dall'Umanesimo al maturo Rinascimento. I saggi, che per la scelta dei temi si offrono come un intarsio di approfondimenti complementari, ricostruiscono l'affascinante e complesso contesto che favorì, tra la fine del Trecento e il Seicento, la fioritura dell'interesse per le teorie e per le tecniche che consentivano all'uomo di entrare in contatto con le forze occulte attive nella realtà naturale, al fine di dominarle e volgerle a proprio vantaggio.

I singoli contributi affrontano aspetti diversi del fenomeno: alcuni analizzano vicende e interpretazioni specifiche (M. Baldi, *Spiriti, demoni e arcana. Gratarolo e Cardano*¹), altri seguono nel loro sviluppo correnti che attraversano per intero, il lungo periodo (J.P. Brach, *Umanesimo e correnti esoteriche in Italia: l'esempio della «qabbalah cristiana». XV-XVII secolo*²). Né manca un'acuta analisi delle modalità di trasmissione del messaggio esoterico (se ne occupa un esperto studioso delle immagini – al quale dobbiamo, tra l'altro, la cura del *Corpus iconographicum* delle opere bruniane – come Mino Gabriele con un intervento dal titolo *Esoterismo e iconologia*³).

A caratterizzare tutti i saggi in questione è una pronunciata attenzione alle vicende intellettuali legate ai documenti che ebbero un ruolo predominante nella diffusione dei temi esoterici: diffusione che contribuì – come ha sostenuto Eugenio Garin – un rinnovamento filosofico e religioso. Ad esempio, del *Corpus Hermeticum* è ricostruita la “mappa” dei passaggi in Occidente: dall'arrivo (grazie al monaco Leonardo da Pistoia) all'acquisto di Cosimo de' Medici, dalla traduzione di Ficino al volgarizzamento di Tommaso Benci, all'intensa circolazione, per corti e centri intellettuali, dei manoscritti, dell'edizione a stampa (fortunatissima quella trevigiana di Francesco Rolandello) e dei relativi commentari⁴.

Una storia di documenti e interpretazioni che inizia seguendo le tracce della circolazione dell'*Asclepius* durante il Medioevo – si veda il saggio di Vittoria Perrone Compagni (*Ermete nel Medioevo cristiano*⁵) – o il raggio d'influenza di un testo come *Picatrix*, il più celebre trattato arabo di magia astrologica e alchemica già noto, in versione latina manoscritta, dalla metà del Duecento (testo d'ispirazione anche per umanisti come Pellegrino de' Prisciani che lo utilizzò come fonte per i suggestivi cicli pittorici dell'estense palazzo Schifanoia).

¹ *Esoterismo*, pp. 207-230.

² *Ivi*, pp. 257-288.

³ *Ivi*, pp. 133-147 (per le tecniche bruniane di conversione di contenuti ideali in immagini, si vedano le pp. 144-147).

⁴ Cfr. C. Moreschini, *Dall'Asclepius al Crater Hermetis. Studi sull'ermetismo latino tardo antico e rinascimentale*, Pisa, Giardini, 1985.

⁵ *Esoterismo*, pp. 149-173.

Una storia che – secondo l'analisi di Casare Vasoli (*“Prisca theologia” e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino*) – conosce il momento di più intensa vitalità a Firenze nel tempo che va dalle prime citazioni di Ermete Trismegisto presenti nella lettera (del 16 agosto 1374) in cui Coluccio Salutati comunica a Roberto Guidi la morte del Petrarca, agli anni di poco successivi alla morte del Magnifico (1492) e di Giovanni Pico della Mirandola (1494) quando, cioè «l'umanesimo fiorentino, si allontanava dalla filosofie esoteriche, per volgersi alle rigorose esperienze filologiche del Poliziano»⁶.

Un periodo assai denso di avvenimenti (ad esempio, il trasferimento del Concilio del 1439 da Ferrara a Firenze) che favoriscono l'afflusso, nella città governata da Cosimo il Vecchio, di sapienti teologi bizantini operosi (è il caso di Basilio Bessarione) nel recupero di antichi e preziosi codici e sagaci nell'interpretarli.

In poco più di un secolo si manifesta una straordinaria crescita d'interesse per l'antichissima sapienza dei *prisci philosophi* che prometteva lo svelamento dei misteri più intimi della natura e, al tempo stesso, la dotazione della *clavis* per esercitare un potere smisurato sulle cose.

Nella prospettiva del recupero dell'antica sapienza, Ficino traduceva i criptici scritti ermetici convinto di poter trovare in essi le indicazioni utili per intervenire sul mondo reale. Con la stessa convinzione si rivolgeva agli inni orfici per mutuare note e versi per guarire, aiutandosi con la lira, sé e i suoi amici dai melanconici influssi dei pianeti freddi e lenti⁷. Così come cercava negli scritti platonici – ne è prova la celebre lettera a Pellegrino degli Agli⁸ – le cause della potenza dei furori che acuiscono le capacità di comprensione e consentivano di anticipare il futuro.

Analogamente Giovanni Pico nelle *Conclusiones nongentae*, seguiva le tappe di una rivelazione perenne contenuta in testi di tradizioni e lingue diverse⁹. Orfeo, Zoroastro, Ermete, Pitagora o i Caldei avevano indicato la strada (o una parte di essa) da percorrere. Anche nei «libri della scienza della Cabala» – fatti redigere da Esdra perché non andassero perduti quei misteri che agli ebrei erano stati «comunicati dalla benevolenza di Dio» – si rinveniva, per il giovane conte della Mirandola, «una fonte di saggezza, e cioè un'esatta metafisica delle forme intelligibili e angeliche; un fiume di scienza, cioè una solidissima filosofia della natu-

⁶ C. Vasoli, *“Prisca theologia” e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino*, ivi, p. 205.

⁷ Cfr. M. Ficino, *De vita*, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone, Edizione dell'Immagine, 1991, l. I, cap. 3, pp. 17-21. Sugli influssi nefasti di Saturno si veda il recente saggio di M. J. B. Allen, *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, in «Bruniana & Campanelliana», XVI, 2010, pp. 11-29.

⁸ *Al mio carissimo Pellegrino Degli Agli* (1° dicembre 1457), in *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, a cura di Sebastiano Gentile, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, vol. I, pp. 10r-12r. Cfr. al proposito, S. Gentile, *In margine all'epistola “De divino furore” di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XXIII, 1983, pp. 56-59.

⁹ Cfr. P. C. Bori, *Pluralità delle vie. Alle origini del “Discorso” sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano, Feltrinelli, 2000.

ra»¹⁰. La preziosa conoscenza nascosta in numeri e lettere del testo sacro avrebbe consentito al suo interprete di operare magicamente *mirabilia* («Nessuna operazione di magia può essere di efficacia alcuna, se non abbia annessa l'opera cabalistica, esplicita o implicita»¹¹).

La visione neoplatonica del cosmo legittimava la ricerca dei segni del divino nelle *res*, delle energie “nascoste” nelle piante o del potere medicamentoso di aromi e suoni capaci di attrarre il potere degli astri. La ricca e complessa “ragnatela” del mondo incoraggiava a ritenere che ogni ambito del reale fosse, nonostante le distanze, legato a tutti gli altri mediante lo *spiritus mundi*. Bastava, quindi, individuare gli elementi giusti per collegare (e combinare) forze e proprietà diverse provocando gli effetti desiderati (Pico sosteneva che «operare magia: è, semplicemente, maritare il mondo»¹²).

Non era forse Plotino a sostenere che quando dal mondo degli uomini si alza una richiesta agli astri «la preghiera viene esaudita perché una parte dell'universo è in simpatia con un'altra, come in una corda tesa, nella quale la vibrazione dal basso si trasmette in alto»¹³?

Entrare in possesso delle segrete indicazioni per padroneggiare le forze della natura comporta un'enorme responsabilità nella gestione delle informazioni. «L'esoterismo, per la sua speciale natura di dottrina riservata a pochi iniziati» impone una trasmissione prudente e circospetta del proprio sapere facendo ricorso «a *signa, imagines e verba* simbolici, metaforici, allegorici, ecc.» al fine «di *velare* e preservare dalla profanazione le *arcae* verità e la sapienza in esse custodite»¹⁴.

Giorgio Gemisto Pletone fece ricorso alla parola allusiva e sfuggente o al silenzio quando compose le *Leggi* (in parte destinate al rogo da Giorgio Scolario, futuro patriarca di Costantinopoli), avendo deciso di non rivelare del tutto le strategie più intime del suo progetto di restaurare l'antica teologia ellenica affidato a forme di magia e di adorazione astrale. Nei testi ficiniani (dal *De Christiana religione* al *De raptu Pauli* fino alla *Theologia*) è radicata la convinzione che le cose divine siano appannaggio – come nell'antichità – dei sacerdoti e dei sapienti, indagatori delle cause segrete del tutto. Pico nell'*Oratio* ammonisce: «Chi è impuro non può, secondo i misteri, toccar ciò che è puro»¹⁵. Non a caso, «da-

¹⁰ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Pordenone, Studio Tesi, 1994, p. 75.

¹¹ Id., *Conclusiones nongentae. Le novecento tesi dell'anno 1486*, a cura di A. Biondi, Firenze, Olshki, 1995, p. 119.

¹² *Ibidem*.

¹³ Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 41 (edizione italiana a cura di G. Faggini, Milano, Rusconi, 1992, pp. 687-689). Sul commento di Ficino a questo capitolo dell'opera plotiniana (*Opera*, p. 1748) ha richiamato l'attenzione S. Toussaint, *Quasi lyra: corde e magia. Nota sulla lira nel Rinascimento*, in A. Magini e S. Toussaint (a cura di), *Il teatro del cielo. Giovanni Bardi e il neoplatonismo tra Firenze e Parigi*. Atti del convegno, Badia di Montepiano - Vernio, 27 maggio 2000, Lucca, s.e., 2001 («Cahiers d'Accademia», 4), p. 124.

¹⁴ M. Gabriele, *Esoterismo e iconologia*, cit., p. 133.

¹⁵ G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, cit., p. 19.

vanti ai templi egiziani le Sfingi scolpite ammonirono che i mistici insegnamenti venissero custoditi inviolati dalla moltitudine nei nodi degli enigmi»¹⁶.

2. *Giordano Bruno e le difficoltà dell'operazione magica.* Anche Giordano Bruno è convinto che il pensiero degli antichi sia uno “scricigno” contenente messaggi occulti di valore inestimabile. Al pensatore di Nola, Simonetta Bassi dedica un saggio molto acuto (*La magia in Giordano Bruno*¹⁷) nel quale ricolloca con equilibrio – dopo l'interpretazione pervasiva di un “Bruno-mago egizio” da parte di A. F. Yates – gli interessi magici del filosofo al giusto posto nel suo percorso intellettuale e all'interno della sua ingente produzione.

Prendendo le mosse dalla lezione tardo-ottocentesca di Felice Tocco (e seguendo gli sviluppi di una storiografia italiana che va da Corsano a Garin i quali, già prima della studiosa inglese, avevano pienamente intuito l'importanza delle tematiche esoteriche bruniane), Bassi – molto correttamente, a mio parere – considera l'esoterismo parte integrante del pensiero bruniano. È, infatti, la concezione della natura e della materia, del cosmo vivente come *sacrum animal*¹⁸ a giustificare, per Bruno, la possibilità di compiere l'azione magica. Ogni intervento modificatore della realtà naturale è reso possibile – com'era stato per Ficino, Pico *etc.* – dallo *spiritus universalis* che, al di là della varietà delle forme, «è uno per l'universo e insieme molteplice per la moltitudine degli innumerevoli individui». Esso permea di sé ogni singolo aspetto della realtà fino alle più trascurabili *minuzzerie*¹⁹.

Lo *spiritus* oltre che “legare” le cose tra loro (stabilendo di fatto una comunicazione tra quelle dimensioni del reale che appaiono a tutta prima totalmente e radicalmente eterogenee per espressione e composizione), le rende sensibili e reattive agli stimoli.

Chi disconoscesse il complesso sistema di relazioni e di nodi esistenti ed operanti tra i molteplici enti della natura, brancolerebbe nel buio procedendo senza alcun orientamento. I successi, sporadici ed occasionali, dei maghi “volgari” sono conseguiti senza alcuna consapevole comprensione del mondo su cui pretendono di operare; colui il quale non conosce i principi della realtà naturale e «non ispira e conforma la sua prassi a questi principi, non può portare a compimento alcuna operazione se non per caso»²⁰. Il mago sapiente è invece chi, ogniqualvolta lo voglia, è in grado di compiere «cose mirabili con la sola unione dei principi attivi e passivi, come fanno medicina e alchimia, ciascuna nel proprio genere»²¹.

¹⁶ Ivi, p. 71.

¹⁷ *Esoterismo*, pp. 231-256.

¹⁸ Cfr. S. Gómez López, “*Tellus animal magnum*”. *Storia filosofica di una metafora*, in «Intersezioni», XIX, 1999, pp. 198-204.

¹⁹ Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Milano, Mondadori, 2000, p. 211.

²⁰ G. Bruno, *I principi delle cose*, in Id., *Opere magiche*, ed. diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi, E. Scapparone, N. Tirinnanzi, Milano, Adelphi, 2000, p. 693.

²¹ G. Bruno, *De magia naturali*, ivi, p. 161.

Solo tale tipo di mago agirà alla maniera degli antichi taumaturghi che «sapeano per mezzo delle specie che sono nel grembo della natura, ricevere que' beneficii che desideravano da quella; la quale come dal mare e fiumi dona i pesci, da gli deserti gli salvatici animali, da le miniere gli metalli, da gli alberi le poma: cossì da certe parti, da certi animali, da certe bestie, da certe piante porgono certe sorti, virtudi, fortune et impressioni»²².

Ma si badi bene: l'esaltante avventura del mago bruniano è tutta chiusa nel perimetro della natura: comincia col trarre da essa conoscenze e strumenti e si conclude usando questi per «avvincerla»²³. Bruno espunge ogni interferenza «transnaturale o metafisica»²⁴ dalla dinamica magica escludendo ogni ricorso all'ausilio di forze provenienti da demoni, estranee all'orizzonte umano²⁵. Il presunto mago che cedesse alle lusinghe di Satana, accettando il suo intervento, diventerebbe solo un «contenitore» necessario agli adepti del demonio per operare nel mondo materiale. «Questa è la magia dei disperati, che divengono ricettacoli di cattivi demoni»²⁶.

Insomma, Bruno teorizza una magia dalla radice profondamente «umana», fatta di teorie e di interventi che ambisce a «catturare», tra tutti gli enti del mondo naturale, principalmente l'uomo.

Nessun aiuto dall'alto, né una particolare elezione fa del mago un essere eccezionale. Piuttosto studio e ricerca, comprensione della natura e delle sue leggi («l'ordine della costituzion della natura, vivo specchio dell'infinita deità»²⁷), conoscenza dell'uomo e delle sue passioni sulle quali *operare civiliter*.

Per realizzare questo sogno ambizioso, il mago deve possedere una sapienza smisurata, irrinunciabile per riconoscere e scegliere i *legami* giusti per ogni situazione e per ogni soggetto da affascinare, disponendoli nell'esatta combinazione e proponendoli nel tempo giusto. Un errore, anche minimo, vanificherebbe l'intera operazione.

Un compito che non si può esercitare nella forma della pura ritualità perché le ricette magiche che agiscono efficacemente su un soggetto non sono adeguate per altri («Dunque, individui diversi sono avvinti da oggetti diversi, ed anche se è il medesimo oggetto ad avvincere Socrate e Platone, tuttavia esso vincolerà in maniera diversa l'uno e l'altro. E certe cose turbano e commuovono le mas-

²² G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 635-636.

²³ S. Bassi, *La magia in Giordano Bruno*, cit., pp. 239-245.

²⁴ G. Bruno, *De magia naturali*, cit., p. 163.

²⁵ Cfr. S. Bassi, *Metamorfosi della magia in Giordano Bruno*, in F. Meroi e E. Scapparone (a cura di), *La magia nell'Europa moderna. Tra antica sapienza e filosofia naturale*. Atti del convegno, Firenze, 2-4 ottobre 2003, Firenze, Olschki, 2007, vol. II, pp. 384-385. Sullo stesso motivo si vedano anche le pp. 390 e 393. Su questa linea ermeneutica, si leggano anche le acute pagine di N. Tirinnanzi, *Eroi e demoni tra Ficino e Bruno*, ivi, pp. 405-406, 411. Per una diversa interpretazione, si veda A. F. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, trad. it., Roma-Bari, Laterza, 1981, pp. 290-292, e anche quanto ha scritto recentemente V. Perrone-Compagni, *Voci di animali e parole dell'uomo nella magia di Bruno*, in «Bruniana & Campanelliana», VII, 2002, 1, pp. 181-195; Id., *Le opere magiche di Giordano Bruno. Note di lettura*, in «Rivista di storia della filosofia», II, 2002, pp. 199-222.

²⁶ G. Bruno, *De magia naturali*, cit., p. 163.

²⁷ G. Bruno, *La cena de le Ceneri*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., p. 112.

se, certe altre solo poche persone, altre gli uomini e le nature virili, altre le donne e le nature femminili»²⁸). Inoltre, non solo occorrono vincoli differenti per legare individui diversi, ma devono essere previsti vincoli distinti anche per la stessa persona in momenti disuguali²⁹.

Nessun rimedio, nessuna ricetta può essere considerata definitiva. Il mago che sia anche filosofo³⁰ sa bene che tutti i fattori influenti nell'azione magica (oggettivi e soggettivi) sono sottoposti alla legge della vicissitudine universale³¹. Bassi, al proposito, scrive: «mutando ogni cosa, e mutando contestualmente anche il vincolo che unisce vincolante e vincolato, il mago non può giovare di una forma di legame valida una volta per tutte, ma deve spiare il ritmo del mutamento nel tentativo di imbrigliare ciò che è soggetto a trasformazione continua»³².

La stessa teoria filosofica che “fonda” l'azione magica, rende manifesta quanto essa sia difficile da realizzare.

3. *L'asperità dell'arte magica come difesa del segreto.* Vorrei, per concludere, aggiungere una breve notazione sulla “disonia” che mi sembra esserci tra Bruno e gli altri pensatori sui modi di comunicare la sapienza occulta. Può sembrare sorprendente che proprio lui, “maestro” di pratiche magiche, pienamente consapevole del potere implicito nei suoi insegnamenti, non si preoccupi di trasferire i «secreti» selezionando – in stile ermetico (come pure aveva fatto in altri frangenti³³) – il più degno tra i pretendenti; o che non ritenga prudente comunicare il messaggio coprendolo con simboli ed enigmi, scegliendo invece di indicare a chiare lettere quali sono, ad esempio, «le porte attraverso le quali il cacciatore di anime prova a gettare i suoi vincoli»³⁴ e le «armi del vincolante»³⁵.

A differenza degli scritti del *Corpus Hermeticum* e del loro traduttore Ficino (ai quali, l'opera magica del Nolano, è debitrice per molti importanti temi) che

²⁸ G. Bruno, *De vinculis in genere*, in Id., *Opere magiche*, p. 433.

²⁹ Ivi, pp. 463, 467. Cfr. al proposito: N. Tirinnanzi, *Eroi e demoni tra Ficino e Bruno*, cit., pp. 408-409; M. Ciliberto, *Giordano Bruno. Il teatro della vita*, Milano, Mondadori, 2007, p. 423.

³⁰ «Tra filosofia e magia c'è un nesso organico, dal punto di vista di Bruno; questo non significa, però, che esse siano *unum et idem*, una cosa sola. Il campo della filosofia – e delle realizzazioni cui essa può dar mano – è più ampio del campo della magia, che è una forma essenziale – ma solamente una forma – della pluralità di aspetti in cui essa può sfociare» (M. Ciliberto, *Giordano Bruno*, cit., p. 417).

³¹ «È la struttura stessa della natura bruniana a escludere la quiete, il riposo, l'indifferenza, l'uniformità, producendosi in una serie inesauribile di metamorfosi: e l'abilità di chi voglia trasformarsi in mago – o in “capitano” – per operare sulla natura o sui popoli, sarà dunque quella di imparare a leggere nell'universo delle trasformazioni, nel flusso apparentemente caotico dei mutamenti, per riconoscere – e sfruttare – l'ordine della mutazione, il ritmo ed il momento del cambiamento» (E. Scapparone, *“Tempus vincendi”. Filosofia dell'amore e “civile conversazione” nel De vinculis*, in E. Canone (a cura di), *La filosofia di Giordano Bruno. Problemi ermeneutici e storiografici*, Firenze, Olschki, 2003, pp. 351-352).

³² S. Bassi, *La magia in Giordano Bruno*, cit., p. 245.

³³ M. Gabriele, *Esoterismo e iconologia*, cit., pp. 144-147.

³⁴ G. Bruno, *De vinculis in genere*, cit., p. 451.

³⁵ Ivi, p. 445.

attraverso le asperità di un linguaggio complesso e oscuro operano una selezione tra i lettori respingendo il volgo³⁶, i trattati bruniani (*De magia Mathematica*, *De magia naturali*, *De vinculis in genere*, *Theses de magia*) usano un lessico scabro e icastico³⁷. Bruno non cede all'allusività e al mistero³⁸ e sembra privilegiare uno stile chiaro, quasi aforistico³⁹.

Egli sembra non temere che di quegli insegnamenti possano impadronirsi individui immeritevoli (che ne farebbero di certo un uso improprio). Forse, è convinto che nell'abissale profondità di quelle teorie e nella complessità delle ragioni filosofiche che le sostengono, ci sia già una difesa assai più efficace del linguaggio criptico.

Controllare tutti i fattori necessari perché l'azione magica si compia è un compito immane, difficilissimo quasi come trovare in natura – l'immagine è di Bruno – due pietre che si incastrano perfettamente quando alle sporgenze dell'una corrispondono le esatte rientranze dell'altra⁴⁰.

In fondo basterebbe, a scoraggiare i ciarlatani senza vocazione, la sentenza che si legge nel *De vinculis in genere*: «Sa ben vincolare [...] chi conosce caratteristiche e proprietà di tutto ciò che esiste, o – quantomeno – la natura, la disposizione, l'inclinazione, la condizione, l'utilità e lo scopo della specifica realtà da sottoporre a vincolo»⁴¹.

³⁶ E. Garin, *Ermetismo e neoplatonismo*, in Id., *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Roma-Bari, Laterza 1982, p. 71; P. Rossi, *Il tempo dei maghi. Rinascimento e modernità*, Milano, Cortina, 2006, pp. 155-162.

³⁷ E. Scapparone, "Tempus vincendi". *Filosofia dell'amore e "civile conversazione" nel De vinculis*, cit., p. 364.

³⁸ Cfr. S. Bassi, *Note al De magia naturali*, in G. Bruno, *Opere magiche*, cit., p. 292.

³⁹ E. Scapparone, "Tempus vincendi". *Filosofia dell'amore e "civile conversazione" nel De vinculis*, cit., pp. 364-365.

⁴⁰ G. Bruno, *De vinculis in genere*, cit., p. 433.

⁴¹ Ivi, p. 429.

Maria Conforti

Come più volte ricordato, il termine “esoterismo” è soggetto a discussioni e il suo campo semantico tanto vasto da sopportare con difficoltà un’unica attribuzione di significato, specie su un arco cronologico ampio¹. L’Annale della *Storia d’Italia* Einaudi *Esoterismo*, curato da Gian Mario Cazzaniga rappresenta un’esemplificazione abbastanza efficace di questa difficoltà: si ha quasi l’impressione che ciascun saggio offra una propria specifica interpretazione del termine, della sua estensione, nonché delle scansioni cronologiche che ne avrebbero caratterizzato l’uso. Questa è senz’altro una ricchezza, e probabilmente il curatore ha volutamente evitato di imporre un unico modello ermeneutico; ma Cazzaniga propone a sua volta una versione del termine che, se non francamente “perennialista”, sembra però piuttosto connotata in senso antistoricista (nella direzione interessante, multiculturale, della valorizzazione delle esperienze non occidentali); una versione che forse non tutti gli autori dei saggi sarebbero disposti a sottoscrivere². A leggere il saggio introduttivo, così, non risulta del tutto chiaro se l’approccio complessivo proposto sia di tipo storiografico “stretto” (un approccio che, semplificando, prevederebbe un minimo di distacco dall’oggetto) o se ci si situi ancora, entro certi limiti, nel solco della tradizione di cui si sta parlando, con un’operazione più vicina a quelle di studiosi quali «Massignon, Jung, Corbin, Eliade», non a caso ricordati da Cazzaniga³. Resta il dubbio, quindi, che il tentativo di modellizzazione e di individuazione di costanti finisca per riproporre una sorta di *philosophia perennis* che nonostante le sue pretese, e nonostante il periodico risorgere di queste pretese nella cultura occidentale, è stata più volte sottoposta a un processo di storicizzazione che ha aiutato a comprenderla e a situarla.

Il volume, così concepito, propone appunto cronologie e geografie culturali assai ampie, che convergono verso l’Italia, ma attraversano un lungo inizio, soprattutto “orientale”, che risponde all’esigenza di Cazzaniga di «studiare la realtà polimorfa di un esoterismo letto in un quadro sincronico»⁴, ma che richiede una certa fiducia nell’idea che il campo semantico di un termine quale quello scelto possa essersi mantenuto, se non intatto, perlomeno riconoscibile attraverso tanti secoli e in aree così differenziate. La lettura del volume che qui si propone è invece incentrata su un aspetto molto specifico, che nel volume stesso non appare preponderante, e che è quello della funzione e delle opportunità offerte dal campo “esoterico” nella genesi e nello sviluppo della scienza

¹ K. von Stuckrad, *Western esotericism: towards an integrative model of interpretation*, in «Religion» 35, 2005, pp. 78-97, pur ritenendo possibile un modello generale di “esoterismo” illustra anche i limiti di un approccio generalista a questo campo disciplinare.

² G. M. Cazzaniga, *Esoterismo e filosofia in Occidente*, in *Esoterismo*, pp. 13-27: «È su questo terreno kuhniano di rivoluzione dei paradigmi che autoreferenzialità cristiano-occidentale e “perennialismo” potranno forse essere superati in futuro da una terza più comprensiva visione», p. XXIV.

³ Ivi, p. XXV.

⁴ Ivi, p. XXVII.

moderna. Di fronte a raccolte come questa, e per una cronologia così ampia, è sempre un gioco facile e ingeneroso rilevare le lacune e le assenze, anziché discutere le presenze e i risultati; in questo caso, come spesso accade nella letteratura contemporanea sul tema, si insiste meritoriamente piuttosto sui rapporti controversi con la mentalità religiosa, il pensiero teologico, lo sviluppo storico delle religioni, in particolare del cristianesimo, e soprattutto sulla dimensione politica delle diverse visioni “esoteriche”, specie nel periodo illuministico e risorgimentale. Molti saggi sull’Ottocento e il primo Novecento presentano del resto prospettive nuove e estremamente interessanti sull’Italia del periodo. La quasi totale assenza della discussione sui rapporti fra esoterismo e sapere scientifico di età moderna, tuttavia, suscita una certa perplessità, soprattutto perché il naturalismo rinascimentale fu caratterizzato, ovunque in Europa ma in particolare, appunto, in Italia, da un impegno sia sul fronte “magico” e occultista che su quello di un abbozzo dei metodi e soprattutto delle pratiche che oggi potremmo definire “scientifiche”. La discussione di questi temi, una discussione aperta da alcuni decenni nel campo della storia della scienza e della storia della filosofia, e più in generale in quella che il mondo anglosassone chiama *cultural history*, è stata vivace e presenta spunti interessanti per una discussione dei diversi modelli di razionalità, della loro funzione sociale e intellettuale, dell’importanza della dimensione del “segreto” e dell’iniziazione nell’età che va dal tardo Medioevo all’Illuminismo.

Del resto, studiosi di diverse provenienze, in gran parte storici della filosofia, avevano messo in rilievo l’impossibilità di separare con nettezza i due settori e i due modelli di razionalità già a metà del secolo scorso, se non prima: Aby Warburg e la sua scuola ed Ernst Cassirer; Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller, Frances A. Yates; e poi Paolo Rossi, François Secret, Charles B. Schmitt e molti altri, alcuni dei quali, come Cesare Vasoli, hanno scritto anche per questo volume. La monumentale *History of Magical and Experimental Science*, pubblicata da Lynn Thorndike tra gli anni ’20 e gli anni ’50 del Novecento, pur presentandosi in molti casi come una semplice enumerazione di autori e opere, aveva contribuito a riportare all’attenzione una massa imponente di temi e dibattiti che la storiografia aveva accantonato, se non come *rubbish*, spazzatura, almeno come residuo irrilevante e irrazionale, da lasciare ai margini di una storia della scienza altrimenti “alta” e progressiva⁵. Non a caso, Thorndike metteva insieme, già dal titolo, magia e scienza sperimentale, un binomio che sarebbe poi stato più volte discusso.

La nozione di una *prisca sapientia*, la presenza di correnti ermetiche e in generale l’insistenza del neoplatonismo su una conoscenza esoterica profonda e trasmessa per vie nascoste ai soli iniziati, è stata così esplorata nelle sue diverse accezioni, nonché nella capacità di creare un dominio di sapere “oppositivo”, come suggerisce Vittoria Perrone Compagni in questo volume⁶, rispetto alla compagine bene ordinata del sapere scolastico-aristotelico. Il sapere magico,

⁵ Il riferimento è all’articolo di Walter Pagel, *The Vindication of “Rubbish”*, in «Middlesex Hospital Journal», XLV, 1945, pp. 42-45.

⁶ V. Perrone Compagni, *Ermite nel Medioevo cristiano*, in *Esoterismo*, pp. 149-173.

operativo e “occulto” si dimostrava, oltretutto, anche in grado di costruire e inventare una propria tradizione alternativa a quella della razionalità dispiegata – una tradizione che disgraziatamente è stata in molti casi “presa sul serio” dalla storiografia meno avvertita. Allo stesso tempo, come sottolineato più volte, alcuni aspetti rilevanti nei saperi esoterici rinascimentali (intendendo il Rinascimento con una cronologia europea più ampia di quella italiana) valorizzavano i medesimi elementi che erano alla base del naturalismo e poi dei saperi scientifici nuovi: l’interesse per la manipolazione degli elementi naturali, come nell’alchimia (o nella chirurgia); l’interesse per la numerologia, e in generale per un uso estensivo delle matematiche nella lettura e interpretazione del mondo; l’interesse per questioni “cosmologiche” e in generale per la problematica astrologica e astronomica. Ciò che emergeva da lavori complessivi come quello di Thorndike, o da contributi specifici, era un’immagine nuova e molto più complicata del sapere e della pratica scientifica (o meglio naturalistica) della prima età moderna.

La nuova immagine è stata in seguito più volte messa in discussione. Già nel 1986, in una sintesi efficace sullo stato dell’arte dei rapporti tra «occult and scientific mentalities», Brian Vickers rileggeva criticamente alcune delle tesi di Yates, mettendole radicalmente in discussione e rilevando come le proposte interpretative che mettevano sullo stesso piano, come sbrigativamente si può dire, John Dee e Robert Fludd, Giordano Bruno e Tommaso Campanella da un lato e Johannes Kepler e Galileo Galilei dall’altro, erano venute soprattutto da storici della filosofia e della cultura, non da storici della scienza militanti, più attenti alle distinzioni e soprattutto più interessati alla questione delle origini della razionalità matematico-meccanicistica⁷. D’altronde si poteva dire che ormai da decenni la questione del rapporto tra saperi occulti e filosofia naturale era stata “digerita” dalla storiografia, e che dunque non sarebbe stato mai più possibile presentare un’immagine trionfalistica e progressiva della nascita e dello sviluppo della scienza moderna. Vickers scriveva per introdurre un volume di saggi che ci appare ancor oggi significativo, anche se la storiografia si è poi spostata, inevitabilmente, su terreni ulteriori e diversi. Si è riconosciuto, infatti, che non esiste un solo modello di campo disciplinare scientifico – la tesi di Vickers sembra, a rileggerla oggi, frutto di un approccio che vedeva ancora la razionalità matematizzante come massimo risultato della scienza moderna: astronomia e meccanica come campi privilegiati e modelli insuperati. Un approccio simile, pur tenendo in gran conto l’evoluzione del sapere alchemico, tagliava di fatto fuori dalla questione saperi che invece avevano precise, anche se discusse, ambizioni a presentarsi come scienze (anche nel senso assunto da questo termine nel Cinque-Seicento): la medicina, prima di tutto; ma anche saperi osservativi di grandissima importanza, dall’anatomia alla botanica, alle nascenti scienze della terra; saperi operativi, ma con un forte tasso di “metafisica”, come la chimica.

⁷ B. Vickers, «Introduction», in Id., *Occult and Scientific Mentalities in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 1-55.

Peraltro, anche una discussione o una riddiscussione di una tesi per nulla minore nell'interpretazione della nascita e dello sviluppo della scienza moderna, quella weberiana (ma oltre a Max Weber andrebbe citato qui Robert Merton), sulle origini della razionalità scientifica dal rapporto con una forma specifica di cristianesimo, il protestantesimo e il puritanesimo, ha contribuito a rimettere al centro dell'attenzione il rapporto tra scienza e mentalità non solo religiosa, ma anche esoterica e appunto "occulta": si pensi al lavoro di Charles Webster sulle correnti millenaristiche nel puritanesimo inglese e sull'influenza delle aspettative escatologiche sull'elaborazione di teorie e pratiche "scientifiche"⁸. Andrebbe qui anche ricordata la questione complessa dell'evoluzione successiva al Cinquecento-Seicento, soprattutto l'elaborazione settecentesca, caratterizzata, come è ben noto, dalla tensione fra una dimensione "pubblica" della ricerca scientifica (si pensi a nuove forme comunicative, come i giornali) e la persistenza e anche l'importanza di una dimensione segreta, iniziatica e talvolta clandestina. E non andrebbe così neppure dimenticata la questione, oggi assai dibattuta, del "segreto" scientifico, e della dialettica tra manifesto e occulto, sia a livello teorico che a livello pratico e sociale⁹.

In realtà, anche se ci si sarebbe potuti aspettare una discussione del tema in generale, tutta questa costellazione problematica è in qualche modo lo sfondo di diversi interventi nel volume: tra gli altri, quello di Pinella Travaglia sulle origini dell'alchimia occidentale, di Maria Luisa Baldi su Gratarolo e Cardano, di Adelisa Malena e Federico Barbierato su Rosacroce, libertini e alchimisti veneti nel Settecento. Ma interessano temi in senso lato "scientifici" anche i saggi di Cesare Vasoli sull'ermetismo, di Simonetta Bassi su Bruno, di Mario Rosa sulla stregoneria. Del resto anche Cazzaniga ricorda la persistenza e il valore identitario di talune tradizioni operative, solo in parte occulte, come nell'esempio, che chiude l'introduzione, della medicina popolare che "custodisce" il sapere medico e farmacologico ellenistico. E la questione di una dimensione occulta della ricerca scientifica è di grande attualità anche oggi, quando diventa sempre più difficile sottoporre alcune procedure e risultati della Big Science alle necessità di controllo e di trasparenza tipiche delle democrazie occidentali moderne.

In conclusione, e con un ardito salto cronologico, ma come *caveat* e per ricordare cosa è successo ad alcune linee, se si vuole deteriori, di un certo tipo di cultura esoterica, si può ricordare un episodio apparentemente minore, quello della presenza ricorrente di tematiche "magiche" e occultiste nella medicina e nella storia della medicina italiana tra Otto e Novecento. Il bel saggio di Silvia Mancini¹⁰ mette in rilievo l'intreccio tra storia delle religioni e altri aspetti (me-

⁸ C. Webster, *The Great Instauration, Science, Medicine and Reform (1626-1660)* [1976], rev. ed. Oxford-Bern, Peter Lang, 2002.

⁹ W. Eamon, *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton (N. J.), Princeton University Press, 1994; Pamela O. Long, *Openness, Secrecy, Authorship: Technical Arts and the Culture of Knowledge from Antiquity to the Renaissance*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 2001.

¹⁰ S. Mancini, *Fra pensiero simbolico, religione civile e metapsichica; la storia delle religioni nel primo Novecento italiano*, in *Esoterismo*, p. 629-658.

tapsichica, religione civile); l'interesse per la magia e per le pratiche di cura "occulte" manifestato dagli storici della medicina in Italia tra gli anni '10 e '40 del Novecento rappresenta un po' il lato oscuro della stessa vicenda. A monte c'erano l'interesse per il primitivismo e per l'etnoatria, per la psicoanalisi e per l'antropologia alla Frazer, la contiguità con una linea di ricerca rispettabile e significativa, da Pitré a De Martino, per semplificare. A valle però ci fu il tentativo di far uso di categorie interpretative di primitivismo stimulate da una maldigerita ambizione coloniale, ma anche il progressivo slittamento verso una medicina dell'"irrazionale", la riscoperta, in verità una reinvenzione, di tradizioni pre-greche e pre-classiche. Paradossalmente, queste furono inizialmente contrapposte alla "scienza germanica", propagandando una linea "italica", clinico-costituzionalista. Ma in seguito, con il mutare delle condizioni politiche, il paesaggio diventò più sinistro, e si maturò una contiguità, oltre che con il razzismo aperto, anche con alcune suggestioni "storiografiche". Si pensi, per non fare che un solo esempio, alla rivisitazione della figura di Paracelso in chiave di "mago" nordico che impazzò anche in Italia negli anni '40 (e oltre) e che fu una delle meno tragiche conseguenze del nazismo – oltre ad essere all'origine di un bel film di Pabst – ma che oscurava la comprensione storica in una sorta di caligine, dove sopravvivevano cronologie poco precise (medioevo, rinascimento) e figure mitologizzate. L'interesse per l'esoterismo diventava molto ambiguo, fra illustrazioni di cure "magiche" e pasticci architettonico-massonici, molto presenti in musei e raccolte.

Ma questa, come è chiaro, è una storia del tutto diversa. A lettura conclusa, questo volume, come è giusto, lascia invece il desiderio di tornare su alcune questioni importanti proprio per la ridefinizione dell'evoluzione della scienza in Italia, dove si è continuato per almeno due secoli a far riferimento a una tradizione rinascimentale di tipo naturalistico che andava di pari passo con il mito di un'*antiquissima Italarum sapientia*, e dove la presenza del cattolicesimo e del suo centro politico e temporale ha determinato dinamiche di controllo e di produzione del sapere (e meccanismi di "entrata in clandestinità" di interi settori di ricerca) del tutto specifiche.

Luisa Simonutti

L'Annale della *Storia d'Italia* dedicato al tema dell'*Esoterismo* e curato da Gian Mario Cazzaniga, offre l'occasione per riflettere sul tema difficile delle antiche fonti dei saperi nel pensiero occidentale¹. La ricerca della verità nelle culture dell'Oriente e dell'Occidente si pose all'origine della storia degli uomini precedendo credi religiosi e dottrine filosofiche. In particolare nel mondo rinascimentale e della prima età moderna, diventa centrale la concettualizzazione di una *prisca theologia* in cui le correnti esoteriche – sottolinea Cazzaniga – ritrovano un “deposito sapienziale”, tecniche e saperi per dare forma al pensiero. Così – ricorda Perrone Compagni nel suo contributo² – l'*Asclepius*, versione latina di un mitico testo greco andato perduto e dal titolo *Il discorso perfetto*, viene interpretato come un argine alla decadenza culturale di un'epoca. Tracce, utili traslati, suggerisce Mino Gabriele nel suo saggio³, costituiscono le immagini che accompagnano il sapere esoterico e che possono contribuire a delinearne l'incerta prospettiva filologica.

1. *Interferenze luciane e verità morali. Il «Cymbalum mundi»*. Il rarissimo volume cinquecentesco, composto di quattro dialoghi – attribuito a Bonaventure Des Périers – appare paradigmatico di un sapere rinascimentale, in cui s'intrecciano interferenze luciane e libertine con gli ideali morali e sapienziali dell'antichità. Autore dalla biografia molto incerta, Des Périers collaborò alla prima traduzione francese della Bibbia ma fu pienamente inserito nel clima culturale che vide fiorire autori poliedrici e dissacratori come Rabelais, Marot, Antoine Du Moulin e il poeta ed eretico, finito sul rogo, Etienne Dolet. Des Périers ebbe una vita durissima e morì suicida in un giorno imprecisato tra gli anni trenta e cinquanta del Cinquecento.

Il *Cymbalum mundi* esce anonimo nel febbraio del 1537, il 7 marzo dello stesso anno è condannato alla soppressione dal Parlamento di Parigi. Ne sopravvissero non più di due o tre copie. Una seconda edizione, che apparve tra la fine del 1537 e i primi giorni del 1538, non ebbe migliore fortuna e per quasi due secoli l'opera di Bonaventure Des Périers si inabissò.

L'autore dell'opera *Ducatianna* così descrive il riapparire del volumetto:

M. du Fay Capitaine aux Gardes qui etoit curieux de vieux Livres, fournit en 1711 à J.F.B., les Contes de Des Périers et le Cymbalum au sujet duquel ce Libraire se trouva en concurrence avec Prosper Marchand qui le revendiquoit comme Auteur de la Dissertation qui le precedoit et qui étoit de la façon dudit Mr. Marchand. Pour s'accommoder celui-ci resta maître du Cymbalum et Jean Frideric Bernard des Contes de Des Périers à la fin desquels il ajouta quelques Observations qu'il

¹ Cfr. *Esoterismo*, in part. pp. XIII ss.

² V. Perrone Compagni, *Ermite nel Medioevo cristiano*, in *Esoterismo*, pp. 149-174.

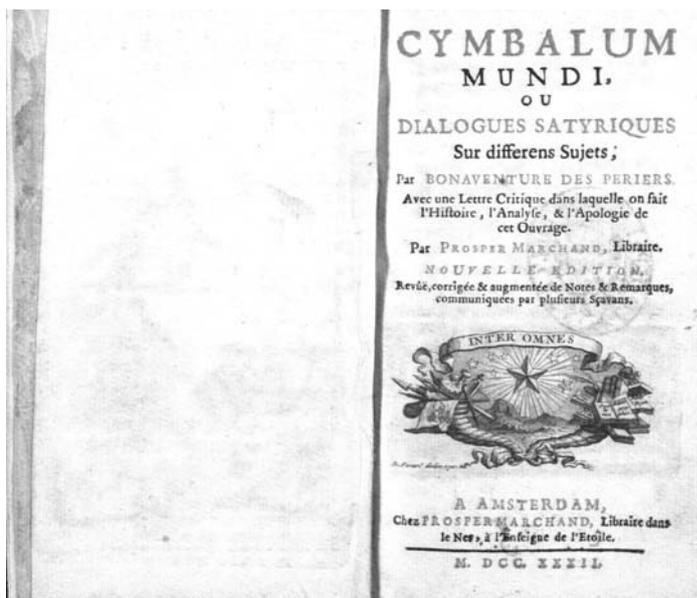
³ M. Gabriele, *Esoterismo e iconologia*, in *Esoterismo*, pp. 133-148.

avoit envoiées à M. de La Monnoie sur le *Cymbalum*, et qui les approuva après avoir fait quelques changements⁴.

2. *Marchand editore del «Cymbalum mundi»*. Nel 1711, Prosper Marchand faceva apparire dai torchi della sua stamperia, in Amsterdam, il libretto dal titolo *Cymbalum mundi*, ormai introvabile a causa della feroce censura subita. Fin dalla sua pubblicazione, nel 1537, una ridda di accusatori denunciò i «grans abus et hérésies» contenuti nell'opera, accuse che costarono la carcerazione al suo primo editore cinquecentesco. Il *Cymbalum mundi* venne tacciato da Henri Estienne e da altri autori d'essere «un Livre détestable»; dopo di lui, La Croix du Maine e Theophile Spizelius lo definirono «un Livre impie», Mersenne definì l'autore «un Monstre, et un Fripon d'une impiété achevée» ed Étienne Pasquier sancì che si trattava di «un Livre qui méritoit d'être jetté au feu avec son Auteur».

È quanto ricorda Marchand nella lunga premessa al volume in forma di *Lettre écrite à Monsieur B.P., D. et G.*, redatta a Parigi nel 1706. In nota Marchand scioglie l'enigma delle iniziali esplicitando che la *Lettre* è dedicata a Bernard Piccart «Dessinateur et Graveur»⁵.

Je m'acquitte avec plaisir, Monsieur, de la promesse que je vous fis il y a quelques jours, de vous mander ce que je pensois du *Cymbalum mundi*. C'est un petit Ouvrage, plus curieux par la réputation que lui ont donnée les Auteurs qu'en ont parlé, que recommandable par son propre mérite, et par la matière que l'on y traite⁶.



⁴ *Ducatiana*, Amsterdam, Pierre Humbert, 1738, vol. I, p. 46. Il passo è citato in F. Roudaut, *La réception du «Cymbalum mundi»: 1538-1824*, in F. Giacone (a cura di), *Le «Cymbalum mundi»*. *Actes du Colloque de Rome*, Genève, Droz, 2003, pp. 77-102, p. 94.

⁵ Per un'analisi della lettera-prefazione di Marchand si veda P. J. Smith, *Prosper Marchand et sa «Lettre critique sur le livre intitulé Cymbalum mundi»*, in F. Giacone (a cura di), *Le «Cymbalum mundi»*, cit., pp. 117-127. Il volume analizza ampiamente l'opera, sulla cui interpretazione ancora permane il disaccordo della critica.

⁶ *Cymbalum mundi, ou dialogues satyriques sur différens Sujets; par Bonaventure Des Perriers, valet de chambre de Marguerite de Valois, Reine de Navarre. Avec une Lettre Critique dans laquelle on fait l'Histoire, l'Analyse, et l'Apologie de cet Ouvrage, par Prosper Marchand, Libraire*, Amsterdam, Prosper Marchand, 1711, p. 1.

Prendendo le difese del *Cymbalum mundi*, prosegue con ironia:

C'est une opinion si généralement reçue, qu'il semble qu'on ne puisse raisonnablement s'en éloigner. Je n'examinerai point ici si elle est bien ou mal fondée [...]. J'ajouterai seulement ici qu'ils l'ont tellement décriée, qu'il n'y a personne qui ne le croie rempli de Libertinage et d'Athéisme, et en un mot, aussi pernicieux qu'auroit pu l'être le fameux Livre *de tribus Impostoribus*, s'il avoit jamais existé⁷.

Dopo aver analizzato la paternità del testo, riassunto il contenuto dei quattro dialoghi e discusso puntualmente gli argomenti pretestuosi dei critici – alcuni dei quali riconoscevano di non aver letto l'opera – concludendo la sua lunga *Lettre Critique*, Marchand confessava: «Je n'y découvre nullement cette Impiété, et cet Athéisme»⁸, né altra ragione per destinare alle fiamme il *Cymbalum mundi*. «Je ne sçai sur quel fondement on peut avoir formé contre ce Livre une accusation si odieuse. Il n'y a nulle apparence que ce soit par ce que la Fable y est traitée avec assez de Liberté»⁹.

Bernard Picart non fu solamente il destinatario della *Lettre Critique*, ma incise per l'*impiissimus nebulo* – così Mersenne aveva definito l'autore del contestato volumetto – l'antiporta e le quattro tavole che ornano i dialoghi. La *Lettre Critique* di Marchand e le cinque tavole iconografiche accompagneranno le edizioni dell'opera fino a tutto l'Ottocento¹⁰.

3. *Picart e il Cymbalum mundi*. Bernard Picart (Parigi 1673-Amsterdam 1733), uno tra i più acclamati incisori tra Sei e Settecento, era figlio d'arte. Il padre Etienne Picart, soprannominato *le Romain*, ben noto per l'eccellenza del suo disegno, fu il suo primo maestro assieme a rinomati artisti dell'epoca come Sébastien Leclerc. Bernard iniziò quindicenne la sua attività e si affermò per la sua abilità fin dai tempi della sua prima gioventù. Nel breve schizzo biografico redatto dalla seconda moglie, Anna Vincent, e pubblicato ad Amsterdam subito dopo la morte dell'artista, si ricorda l'attenzione che il famoso pittore di corte Charles Le Brun riservò all'artista, allora diciottenne, allorché questi ricevette il premio dell'Accademia¹¹.

⁷ Ivi, pp. 3-4.

⁸ Ivi, p. 19.

⁹ *Ibidem*. Per una edizione moderna del testo cinquecentesco e per alcuni cenni sulla sua fortuna si veda B. Des Périers [?], *Cymbalum mundi*, a cura di P. Hampshire Nurse, con prefazione di M. A. Screech, Gèneve, Droz, 1983.

¹⁰ R. Cooper, nello studio "*Cymbalum mundi*": *état de la question*, in F. Giacone (a cura di), *Le "Cymbalum mundi"*, cit., pp. 3-21, sottolinea il ruolo che ebbero queste incisioni, peraltro poco studiate, nella diffusione dell'opera. Sulle edizioni del *Cymbalum mundi* curate da Marchand si veda il contributo di F. Roudaut, *La réception du "Cymbalum mundi"*, cit. Cfr. anche B. Des Périers, *Cymbalum mundi; précédé des Nouvelles récréations et joyeux devis*, nouv. éd. rev. et corr. sur les éd. originales avec des notes et une notice par P. L. Jacob, Paris, A. Delahays, 1858.

¹¹ Cfr. [A. Vincent], *Éloge historique de Bernard Picart, dessinateur et graveur*, in B. Picart, *Impostures innocentes, ou Recueil d'estampes d'après divers peintres illustres*, Amsterdam, V.ve de Bernard Picart, 1734.

Creava le illustrazioni e incideva lui stesso il rame, nonostante – precisa la sua prima biografia – egli si sentisse più portato al disegno, e lo preferisse di gran lunga. Infaticabile – ricorda la moglie –, portava sempre con sé una matita e un taccuino sul quale schizzava qualsiasi cosa egli notasse degno di considerazione, in città come in campagna, nei campi o per le strade¹², così come è testimoniato dalla ricchezza dei suoi disegni fisiognomici. Era già un artista affermato quando, a metà degli anni Novanta, l'ambasciatore svedese a Parigi prese i primi contatti per invitarlo a lavorare alla corte di Svezia. Nonostante Picart partisse per Anversa, nell'autunno del 1696, alla volta della nazione nordica, tuttavia non vi giunse mai. Trascorse l'inverno nella città belga, si ricoprì di lustro conseguendo il premio dell'Accademia delle Belle Arti, poi fu in Olanda, a l'Aia, per circa un anno, città che lasciò per fare ritorno a Parigi nel 1698, a causa della morte della madre e dei malanni del padre.

Nei dieci anni che precedettero la sua definitiva partenza per l'Olanda, nel 1710, Picart prestò la sua felice mano per illustrare i libri degli autori che a lui si rivolgevano. Rappresentava fisionomie, architetture, episodi e aneddoti narrati nelle pagine scritte, soggetti storici, numismatica, ritratti, scene di costume, passatempi galanti e attività cavalleresche che tanto piacevano a francesi, olandesi, belgi e svedesi.

Fu un periodo intenso di vita artistica e intellettuale fra Picart e Marchand. L'artista frequentava Marchand e la cerchia di amici che si riuniva nel suo atelier a Parigi, in rue Saint-Jacques¹³. In quegli anni Picart, come l'amico editore, maturò scelte artistiche e religiose importanti condividendo la critica alle superstizioni, alla credulità e alle manipolazioni legittimate, sia nel campo della politica sia nell'ambito teologico, in nome della fede e della vera religione. Un sodalizio intellettuale che rimase inalterato anche durante gli anni olandesi dei due personaggi. Picart e Marchand, del resto, avevano insieme lasciato Parigi e, al loro arrivo in Olanda, avevano almeno per i primi tempi condiviso l'abitazione¹⁴.

¹² Ivi, p. 11: «Il portoit toujours des Tablettes sur lui: ainsi il tiroit profit de tout: la Mer, la Campagne, le Paysage, les Plantes, la Ville, la Foule, Les Foires, les Voitures publiques tant par Eau que par Terre, les Ventes mêmes, tout lui étoit utile». Picart riversava tutta questa ricchezza nelle sue tavole e ciò spiega, secondo la biografia, «la diversité des Physionomies et des Sujets qui sont employés dans ses Oeuvres» (*ibidem*).

¹³ Cfr. E. L. Eisenstein, *Grub Street Abroad: Aspects of the French Cosmopolitan Press from the Age of Louis XIV to the French Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 69. Scrive la vedova nella biografia dell'artista: «Il [Picart] avoit cinq Amis particuliers, dont trois étoient Peintres: et parmi ces trois-là, un qui ne l'étoit que pour son plaisir. Les deux autres, quoique marchands, étoient de grands amateurs du Dessein, de la Gravure, et de ce qui s'y rapporte. Ils se voyoient tous les Lundis vers le soir, tour à tour, tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre, sans dépense, ni cérémonie, uniquement pour raisonner sur la Peinture et le Dessein, qui étoient leur objet principal et favori. Ils étoient si occupez de tout ce qui concerne ces beaux Arts, qu'en examinant avec attention, soit des Tableaux, soit des Desseins, soit des Estampes, à peine se donnoient-ils le temps de vider entre eux tous une seule bouteille de vin» (*Éloge historique de Bernard Picart*, cit., p. 12).

¹⁴ Cfr. E. L. Eisenstein, *Grub Street Abroad*, cit., p. 78. Picart disegnò nel 1711 la marca tipografica del nuovo atelier di Marchand ad Amsterdam, «dans le Nes, à l'Enseigne de l'Étoile».

4. *Iconografia misteriosa*. Curando l'apparato iconografico della nuova edizione del *Cymbalum mundi*, perché – dunque – Picart non si avvalese della marca iconografica dell'edizione stampata da Jehan Morin nel 1537? Quali furono dunque gli orientamenti che ispirarono le sue incisioni?

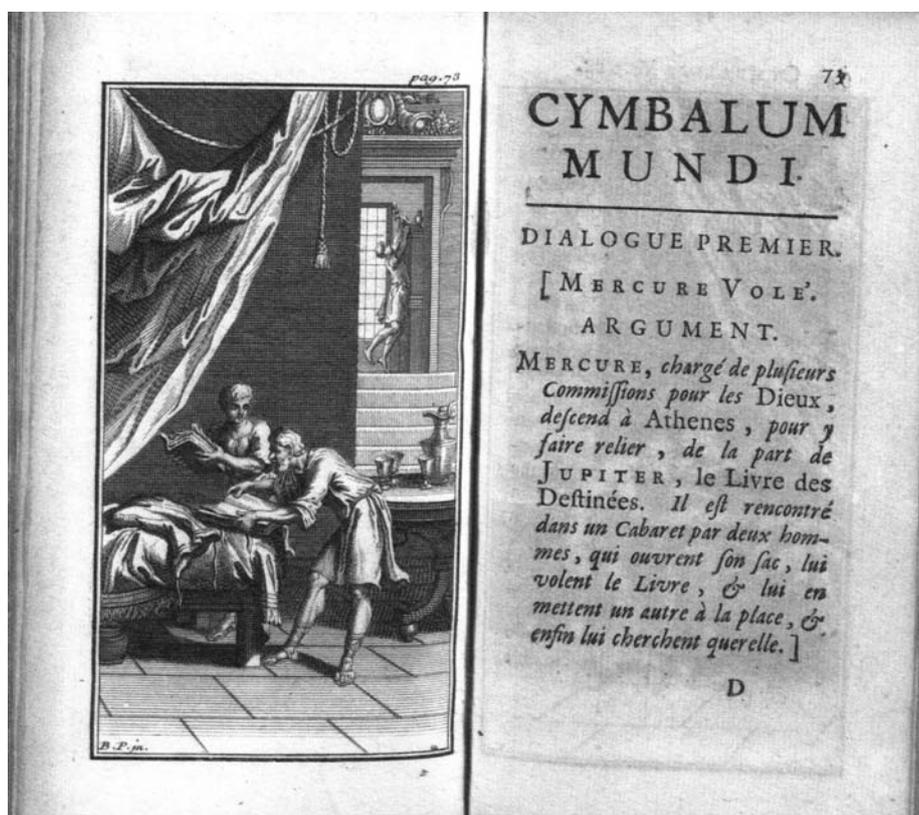
Nell'antiporta disegnata da Picart (e che sarà incisa da van Buisen), un Mercurio alato inviato da Giove sulla terra viene ingannevolmente derubato da due ladri del prezioso plico che conteneva il libro dei destini. Il libro aperto, che riporta a grandi lettere il titolo *Cymbalum mundi*, è retto in grembo da una figura dall'espressione beffarda con il cappello da giullare. Al centro della tavola iconografica, in posizione intermedia tra Mercurio, che sovrasta, e gli uomini che sottostanno, il giullare è seminascosto da nubi; nella mano destra, insieme al prezioso libro, tiene il bastone la cui cima è ornata da una testa di satiro, mentre con la sinistra agita con sarcasmo una campanella sopra la testa di un gruppo di uomini. Le cinque figure maschili, in abiti da filosofo classico e da pittore, alludono agli interlocutori dei quattro dialoghi. Travolti dalla misera condizione umana, cùpidi e avidi, alcuni uomini si rivolgono litigiosi verso il giullare, mentre altri, dolorosamente accecati, si abbandonano alla sofferenza. In questa rappresentazione l'infelice stagione dell'umanità, relegata nella parte inferiore della tavola, è separata dalla sapienza divina dalla ilare figura del matto.



Sulla figura e sulla produzione iconografica di Picart si veda L. Simonutti, *Inquietudine religiosa e relativismo critico nell'iconografia di Bernard Picart*, in M. Geuna e G. Gori (a cura di), *I filosofi e la società senza religione*, Bologna, Il Mulino, 2011, pp. 257-300 + 8 tavv.

Appare plausibile immaginare che la figura del giullare disegnata da Picart rinvii alla Pazzia erasmiana. Vale la pena ricordare, com'è stato suggerito da alcuni studiosi, che sia Erasmo sia Luciano, e in particolare il Mercurio luciano, sono verosimilmente fonti di Des Périers. Questi elementi delineano così un filone culturale e un sentire che accomunano questi pensatori antichi e rinascimentali con l'artista e l'editore settecentesco, in una condivisa battaglia contro i "teologastri" e le imposture religiose¹⁵.

Qualche suggerimento in più, invece, è fornito dall'editore, Prosper Marchand, per ciascuna tavola che accompagna i quattro dialoghi. Un breve riassunto che precede ciascun dialogo fornisce la chiave interpretativa dell'illustrazione. Così, la tavola iconografica che accompagna il primo dialogo rappresenta i due malfattori che, aperta la sacca rubata, consultano avidamente i libri che essa conteneva.



¹⁵ Cfr. R. Cooper, "Cymbalum mundi": état de la question, cit., pp. 8-9. Per una storia della sua riscrittura nell'ambito della letteratura clandestina settecentesca si veda l'Introduzione di W. Schröder al volume: *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*, ed. critica a cura di G. Canziani, W. Schröder, e F. Socas, Milano, Angeli, 2000, pp. 9-35, in part. pp. 10-15.

La seconda tavola raffigura la piazza di un teatro rinascimentale popolata da filosofi. I protagonisti del dialogo sono in primo piano, intenti ad un'appassionata disputa. Tra loro, Mercurio e Trigabus hanno sul viso un'espressione di corruciata meraviglia, mentre altri personaggi, alla ricerca della pietra filosofale, emblema del pensiero alchemico, sono proni e setacciano inutilmente la polvere del suolo con le mani.



L'incisione del terzo dialogo ha il suo centro nella figura di Mercurio che scende ad Atene alla ricerca del libro, con accanto Cupido che lo informa che due marioli glielo hanno sottratto.

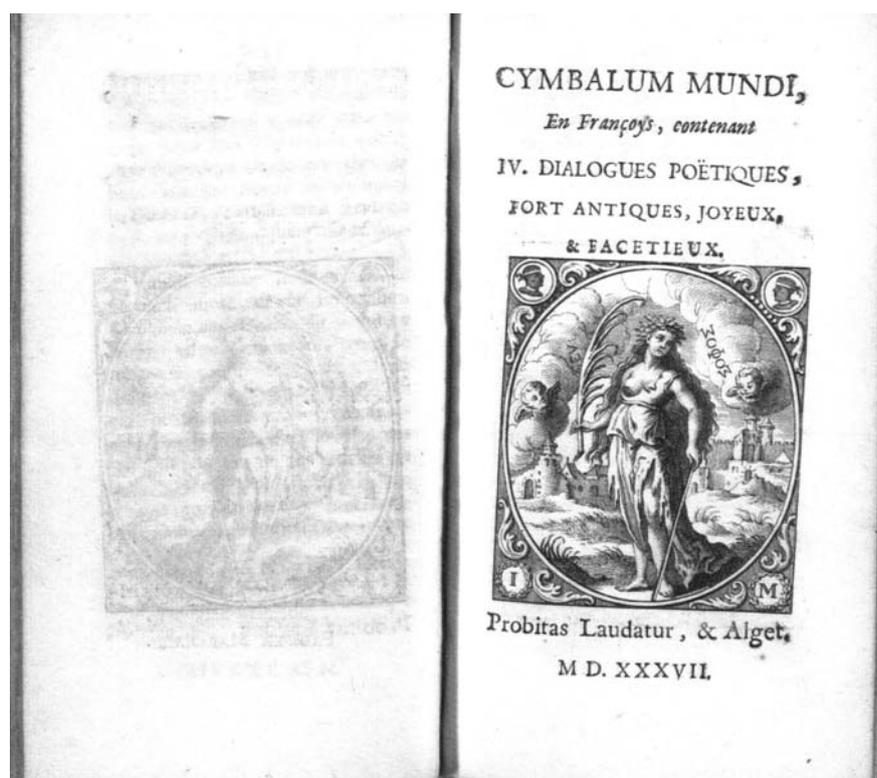
Nell'ultima tavola figurano in primo piano due cani dall'aspetto feroce, uno dei quali posa le zampe anteriori sul libro aperto. Sullo sfondo cani e cacciatori rinviano alla metafora della contrastata ricerca della conoscenza divina, evocata dal mito di Atteone e da quello, più antico, di Orfeo.



Mi limito ad alludere agli enigmi che il *Cymbalum mundi* racchiude nelle sue pagine. Fu letto, volta a volta, come un *pastiche* letterario, o una critica alle religioni pagane, o una satira cinica, o una raccolta di dialoghi morali, o un canovaccio istrionico, o tutto questo insieme. Se per Prosper Marchand si trattò di un’“opera innocente” e così pure per Voltaire e per Niceron, e nonostante fosse considerata un’opera cristiana dall’erudito Jacob Le Duchat, essa fu tuttavia percepita come contraria alla religione, una pericolosa satira, manifestamente agnostica, che metteva l’etica in una prospettiva cinica se non comica¹⁶. Interpretazioni che rendono tuttora complicato raccontare la storia dell’opera e la collocano a pieno titolo nella filiera dei saperi esoterici, della tradizione sapienziale rinascimentale in cui la critica si fa custode di verità originarie.

Difficile dunque identificare queste verità originarie, dipanare il significato del frontespizio illustrato per la sua prima edizione, nel 1537. Nella tavola vi appare un’immagine femminile, avvolta da un drappeggio modesto e circondata da una complessa simbologia; essa raffigura la virtù rinascimentale per eccellenza:

Cette vignette désigne l’élément dont les dialogues dénonceront l’absence. Ces derniers, sur le mode de la dérision cynique et sur fond de fable lucianiste, illustrent le sort malheureux de la *Probitas*¹⁷.



¹⁶ Per una utile rassegna di queste interpretazioni dal Cinquecento a oggi, si veda E. Kestemont, *Le Cymbalum mundi de Bonaventure Des Périers: la difficile interprétation d'un recueil humaniste*, Facultéit Letteren en Wijsbegeerte, Thèse, Universiteit Gent, a.a. 2006-2007.

¹⁷ C. Clavel e T. Tran Quoc, “*Euge sophos*”. *Lecture syncretique de la devise et de l’image*, in F. Giaccone (a cura di), *Le “Cymbalum mundi”*, cit., pp. 568-591, p. 584.

Picart non riproduce né s'ispira al frontespizio originale, indicando così che l'edizione del 1711 evoca un diverso clima culturale in cui le fonti classiche si coniugano con le tracce di una morale erasmiana; una satira contro un'umanità folle e confusa, ma anche contro divinità ingannevoli e ingannate, una critica all'avarizia, all'egoismo e alle curiosità astrologiche degli uomini; una denuncia degli abusi perpetrati dagli dei e dalle religioni.

«Les protestants ne sont pas moins en colère contre le *Cymbalum mundi* que les catholiques», scriveva Pierre Bayle nella voce del *Dictionnaire historique et critique* dedicata al suo autore, Bonaventure des Périers. Nella sua *Lettre Critique* Marchand esamina le critiche avanzate dal filosofo. Per Bayle la lettura del *Cymbalum mundi* – del quale riporta un sunto riprendendolo da uno dei lettori cinquecenteschi meno critici, Du Verdier – avrebbe incoraggiato nel lettore moderno l'indifferentismo religioso e una critica estesa a tutte le forme di religione, non soltanto al paganesimo.

Le parole di Bayle evidenziano che l'operazione editoriale di Marchand e di Picart si colloca sullo sfondo della battaglia della *droite raison* contro la superstizione e contro le soperchierie delle religioni. Il controverso volumetto, fin dalla sua prima edizione cinquecentesca, mirava principalmente a mettere in ridicolo la religione pagana, ma, secondo Bayle, la pur legittima battaglia intrapresa per fustigare gli abusi che si erano instaurati dentro la dottrina cristiana poteva condurre a due esiti opposti: combattere il paganesimo per confermare la religione cristiana, come fecero i Padri della Chiesa, oppure, seguendo la satira luciana, sferrare un attacco contro le imposture della religione burlandosi della veridicità di tutte le religioni. Senza voler sciogliere il dubbio circa le finalità del *Cymbalum mundi*, Bayle le consegna al giudizio della coscienza.

Il faut seulement prendre garde qu'il s'est glissé dans le Christianisme une infinité d'abus qui sont si semblables aux désordres du Paganisme, que l'on ne sauroit écrire contre les Païens, sans fournir un grand prétexte à plusieurs dévots de dire que la Religion Chrétienne a été percée par les flancs de la Religion Païenne. C'est à ceux qui donnent lieu à ces reproches à examiner en leur conscience quelle a été leur intention, et s'ils ont eu effectivement pour but que l'on trouvât dans leurs descriptions des anciens désordres le portrait des abus modernes¹⁸.

Marchand riserva una replica accurata alle parole di Bayle:

Jusqu'icy j'avois regardé les sentimens de M. Bayle comme des Décisions Littéraires desquelles on ne pouvoit pas raisonnablement s'éloigner; Et la réputation que s'est acquise cet illustre Critique dans la République des Lettres sembloit mériter cette déférence. Cependant, on voit qu'il est bon de le lire avec quelque précaution¹⁹.

¹⁸ P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, R. Leers, 1697, s.v. *Bonaventure Des Périers*, nota B.

¹⁹ *Cymbalum mundi, ou dialogues satyriques sur différens Sujets*, cit., p. 48.

L'editore sottolinea che il filosofo ha espresso il suo giudizio su un'opera che confessa di non aver letto. Marchand non condivide soprattutto le conclusioni del ragionamento bayliano, che collocano il testo di Des Périers nella tradizione luciana e rabelesiana, nella scia di una ironia mordente e impudente, che mette in ridicolo, alla stessa stregua, sia il profano che il sacro.

Nonostante i distinguo e le ritrosie di Marchand, la sua edizione del *Cymbalum mundi* e della sua *Lettre Critique* – che come recita l'intero titolo, si propone di fare «l'Histoire, l'Analyse, et l'Apologie» dell'opera – si inquadra nel più ampio contesto olandese ed europeo tardo Sei-Settecentesco di una critica allo zelo religioso il quale, fanatico e superstizioso, nasconde sotto i panni dell'ortodossia solo ignoranza e intolleranza, e che si oppone all'idea di una religione razionale.

Francesca Sofia

Vi è una caratteristica peculiare che connota a mio avviso questo Annale Einaudi dedicato all'*Esoterismo*: ed è quella di essere un libro provocatorio, soprattutto se posto a confronto con i paradigmi culturali acquisiti di chi, come me, frequenta la storia della cultura tra Sette e Ottocento. Per quanto limitato all'Italia, l'architettura del volume infatti scardina il canone weberiano dell'Occidente, nel suo significato minimale di razionalismo originato dalle religioni ebraica e cristiana, riportando alla luce una tradizione nascosta in cui, come dice il curatore nel suo saggio introduttivo, «da *quête* periodica verso l'Oriente come luogo dell'origine»¹ e della *prisca theologia*, svolge un ruolo fondamentale. Dalla riscoperta dell'antico nel Rinascimento in chiave alessandrina, neoplatonica ed ermetica al mito illuministico della zoroastrismo come teismo originario, per finire col ritiro di René Guénon al Cairo, è una storia della cultura occidentale, quella che ci presenta questo libro *sub specie Italiae*, strettamente correlata con quello che ne rappresenta l'alterità, l'Oriente. In secondo luogo, lo stesso tema dell'Annale ci costringe a fare i conti con l'avversione tutta laica e illuminista che proviamo nei riguardi del (presunto?) irrazionalismo esoterico, come se si trattasse di residui arcaici e marginali, indegni di una qualsiasi considerazione scientifica, e tanto meno oggetto di storia. Se invece consideriamo l'esoterismo, nelle sue diversificate manifestazioni, come espressione del religioso, riusciamo a scardinare l'opposizione ortodossia/esoterismo, rendendoci conto che di liturgie misteriche sono piene anche le cosiddette religioni ufficiali (valga l'esempio del potere della parola, del Logos, presente già nell'Egitto faraonico, studiato da Edda Bresciani, o le liturgie in uso nella Chiesa cattolica per neutralizzare il demonio chiamate esorcismi)². Da qui l'opposizione nei confronti dell'esoterismo che le religioni ufficiali e soprattutto il cristianesimo (nell'ebraismo l'unica espressione esoterica, la *Qabbalah*, è stata, anche se con fasi alterne, notevolmente più tollerata³): da un lato, appunto, i detentori della tradizione esoterica appaiono concorrenziali nei confronti del magistero della Chiesa e, dall'altro, autoappropriandosi del sacro, negano la mediazione del sacerdote per raggiungere la salvezza. Ma a livello di questa contrapposizione a parer mio le cose si complicano: perché, specie per quanto ci racconta questo volume che è dedicato all'Italia, paese dove la cultura cattolica è sempre stata maggioritaria e per lunghi secoli la Chiesa ha retto le coscienze, non è chiaro quanto l'esoterismo sia scelta volontaria o sia invece frutto di un'inevitabile

¹ G. M. Cazzaniga, *Esoterismo e filosofia in Occidente*, in *Storia d'Italia. Annali* 25, *L'esoterismo*, Torino, Einaudi, 2010, p. XIV. Ma su questi temi dello stesso Cazzaniga si veda anche Id., *Radici d'Europa*, in «Meridiana», 46, 2003, pp. 17-30.

² Cfr. E. Bresciani, *Potere della parola e riti di resurrezione nell'Egitto faraonico*, in *Esoterismo*, pp. 27-47; il tema dell'esorcismo e della correlazione demoni/Dio è affrontato nello stesso volume da M. Rosa, *Lumi, stregoneria e magia nell'Italia del Settecento*, in particolare pp. 370-373.

³ Per le vicende storiche della tradizione cabalistica nell'ebraismo rimando all'agile sintesi di G. Busi, *La Qabbalah*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

nicodemismo⁴. Mi spiego: se appunto per esoterismo intendiamo un deposito presunto di conoscenze archetipe la cui detenzione e trasmissione è patrimonio di una cerchia spirituale di eletti, una minoranza spirituale appartata, vi è da chiedersi se è lo specifico contesto che matura questa situazione, e se in realtà in diversi momenti (penso all'umanesimo fiorentino o a Giordano Bruno, oggetti di saggi specifici in questo volume⁵) la dottrina esoterica non aspiri in realtà a perdere il suo carattere riservato a una cerchia ristretta di adepti.

È un'osservazione che trova, *a contrario*, la sua verifica con il Risorgimento, che come tutti sappiamo toglie alla Chiesa il monopolio della distribuzione del sacro. Nelle pagine dedicate all'Italia risorgimentale sembrerebbe quasi possibile affermare che l'esoterismo diventi la religione ufficiale degli italiani. È vero però che in questo caso vi è stato un passaggio fondamentale, accuratamente analizzato con notevole acribia da Francesca Fedi: quello appunto della necessità, con cui si apre l'età romantica, di fondare una nuova religione e una nuova ritualità civile, il cui artefice massimo è il poeta (in questo caso Ugo Foscolo)⁶. Foscolo opera sulla scia di reminiscenze platoniche secondo le quali l'attività poetica esprime al meglio una sapienza che è insieme teologica, politica e morale, ma tutto il romanticismo aspira a nutrire d'immagini il pensiero religioso, per recuperarne le potenzialità aggregatrici (l'etimologia del termine *religio*) e indirizzarle ad un fine politico. D'altra parte possiamo anche ritenere, appoggiandoci su pagine fondamentali di Georges Gusdorf⁷, che la comunicazione esoterica sia una componente irrinunciabile del romanticismo, cresciuto sulle macerie della Rivoluzione. Se finalità dell'illuminismo era far coincidere parola e verità, dimostrare la struttura razionale soggiacente a qualsiasi realtà, l'età romantica prende atto che il dire la verità inciampa senza posa in ostacoli e smentite. L'esperienza attesta l'esistenza del malinteso, e non tutti sono pronti ad accogliere la verità proclamata: è dunque necessario ricoprire la verità con un velo, che aumenti la sua forza persuasiva. La rilevanza dei poeti (e soprattutto dei poeti civili) per tutta la prima metà dell'Ottocento ha molto a che fare con questa prospettiva: il romanticismo si può definire un'età di poeti, proprio perché la poesia implica una soprabbondanza di senso, ciò che non si può scrivere nero su bianco, ma solo intuire.

Il pensiero dei Lumi aveva ammesso la possibilità di portare tutto alla luce: il pensiero romantico, al contrario, s'impone la legge del segreto. Significativo da questo punto di vista che la prima manifestazione romantica venga individuata per tradizione nella controversia tra l'*idéologue* Garat, professore di analisi delle idee all'École Normale, e Louis-Claude de Saint-Martin, il «*philosophe inconnu*»,

⁴ Sulla dissimulazione come componente fondamentale dell'uomo barocco rimando a R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

⁵ Ad opera di C. Vasoli (pp. 175-205) e di S. Bassi (pp. 231-256).

⁶ F. Fedi, *Retaggio nazionale e nuova ritualità civile nel progetto lirico foscoliano*, in *Esoterismo*, pp. 431-453.

⁷ Cfr. G. Gusdorf, *Le romantisme*, 2 voll., Paris, Payot, 1992, vol. I, pp. 840-878; ma in merito si veda anche la ricerca insuperata di A. Viatte, *Les sources occultes du romantisme*, 2 voll., Paris, Champion, 1965².

come amava definirsi secondo la tradizione teosofica⁸. All'epistemologia sensista professata dall'establishment del Direttorio, Saint-Martin contrappone uno spiritualismo esoterico, secondo il quale l'intero sapere coincide con la rivelazione. Il filosofo è *inconnu* non per libera scelta, ma perché la filosofia non è accessibile attraverso il linguaggio razionale, essa è *inconnue* per essenza, e non per accidente. Colui che tramite la comunicazione trascendente è divenuto il depositario della verità, e dunque eletto, non può trasmetterla secondo i circuiti abituali del discorso, ma è costretto ad attingere a materiali figurati e simbolici.

Non è solo la poesia che è chiamata a svolgere questo ruolo. Pensiamo anche al romanzo di formazione (che lo stesso Foscolo con lo *Jacopo Ortis* ha introdotto in Italia)⁹, in cui l'andamento narrativo assume spesso le forme di un viaggio iniziatico, votato o meno al fallimento. Anche nel romanzo la doppia verità è all'opera: vi è il canovaccio, il senso ovvio, e quello nascosto, che non è possibile enunciare in forma esplicita e che è necessario narrare attraverso le peripezie di un'erranza, perché la verità della vita, la verità del senso non si può dire.

Tuttavia, la dimensione esoterica, com'è noto, ha possibilità di divenire intelligibile razionalmente in una prospettiva escatologica: e questa prospettiva escatologica, a me sembra che nell'Italia del Risorgimento si faccia coincidere con l'avvento della nazione. In questo senso, allora, possiamo anche ritenere che nazione e consacrazione dello scrittore si alimentano a vicenda, crescono in maniera cumulativa; e la fortuna dell'uno e dell'altra si fondano in definitiva sul continuo sostegno di nuovi adepti, in modo tale da trasformare quella che appariva inizialmente una minoritaria credenza esoterica in una religione ufficiale. Non sono infatti pochi i nostri protagonisti risorgimentali che, almeno nei loro iniziali entusiasmi patriottici, si sono a loro volta cimentati in qualche genere letterario (si pensi ai casi, per me più clamorosi se considerati con uno sguardo retrospettivo, di Massimo d'Azeglio o Terenzio Mamiani). D'altra parte anche in questo caso siamo in presenza di un fenomeno europeo: negli anni Trenta, come ci hanno ricordato ricerche fondamentali di Paul Bénichou¹⁰, è spodestando il potere religioso e quello politico che gli scrittori si sono auto-consacrati in quanto casta: sui margini delle rovine lasciate dalle ambizioni palinogenetiche della Rivoluzione, da una parte sono stati costretti ad amalgamare il proprio credo umanitario con i principi olistici più vicini al sentire religioso tradizionale; dall'altra, attraverso questa specie di banalizzazione degli ideali in precedenza coltivati da una minoranza d'avanguardia hanno trasformato le loro parole e i loro scritti in un principio di identificazione collettiva. In questo contesto l'anomia che si fa norma per il campo specifico, strutturando le sue regole

⁸ Cfr. L.-C. de Saint-Martin, *Œuvres majeures*, V/1, *De l'esprit de choses. Controverse avec Garat*, Hildesheim, Olms, 1990.

⁹ Per il quale non posso fare a meno di richiamare lo studio di M. A. Terzoli, *Il libro di Jacopo. Scrittura sacra nell'Ortis*, Roma, Salerno, 1988.

¹⁰ P. Bénichou, *La consacrazione dello scrittore. L'avvento dello spirito laico nella Francia moderna*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1993 e Id., *Il tempo dei profeti. Dottrine dell'età romantica*, trad. it., Bologna, Il Mulino, 1997.

fondamentali, si rappresenta in antitesi sia con le gerarchie ecclesiastiche tradizionali (sono questi gli anni di maggiore espansione del mito negativo dei gesuiti) sia con l'egotismo dell'esordiente borghesia – e preme ricordare come ad esempio a partire dal 1824 la dottrina di Saint-Simon ponga l'artista e non più l'industriale a garante del futuro ordine coesivo)¹¹. Il letterato, per usare un'espressione di Tommaseo recentemente portata alla luce, si presentava come una specie di «peso gettato da Dio nella bilancia dei nostri destini per contrapposto al peso soverchiante dell'oro corruttore e del ferro omicida»¹², un «terzo escluso» che alla stregua del suo antesignano della società d'ordini di antico regime ambiva in realtà ad occupare l'apice della scala gerarchica in forza del suo potere spirituale. E nello stesso modo in cui gli intellettuali si contrapponevano alla borghesia privandola del capitale simbolico, sulla scia di come aveva agito tempi addietro la Chiesa nei confronti della monarchia, ugualmente è forte di questo medesimo capitale simbolico che il nuovo potere spirituale tenta di sostituirsi a quello tradizionale.

Ecco dunque apparire i nuovi numi dell'«Italia una», così come ce li presenta Cazzaniga¹³: Dante profeta dell'Unità d'Italia nelle sue polisemiche interpretazioni, spesso accompagnato dalla rivendicazione di un primato italico che si fa rimontare all'umanesimo fiorentino, insieme ai filosofi e scienziati eretici del XVII secolo, da Telesio a Bruno, da Galilei a Campanella, a cui altre volte si affianca un filone che intreccia Pitagora e i misteri di Memphis, e che tramite Bruno fonda la nuova religione civile; il panenteismo di Garibaldi all'origine delle sue battaglie umanitarie, in cui saintsimonismo, mitologie muratorie (la Grande Madre) e teismo, in base al quale Gesù compare come «grande maestro della fratellanza umana», riescono a ricomporsi in un sintesi, senza tanti scrupoli dottrinali. È in questo contesto che va inserita la voce qabbalistica del più grande rabbino del Risorgimento, Elia Benamozegh, di cui si occupa qui Alessandro Guetta¹⁴, la cui peculiarità consiste, al pari della cultura ufficiale italiana, nell'estrarre l'esoterismo ebraico dal suo splendido isolamento, per farlo rivaleggiare ad armi pari con le religioni civili del suo tempo. Benamozegh, lo aveva già notato Guetta nella sua monografia di qualche anno fa¹⁵, guarda soprattutto ad un interlocutore italiano: Vincenzo Gioberti, proprio perché, come lui, Gioberti era riuscito a tenere insieme Rivelazione e progresso, sulla base di una filosofia della storia per cui le verità ricevute per via di intuizione vengono pro-

¹¹ Cfr. in merito N. McWilliam, *Dreams of Happiness. Social Art and the French Left, 1830-1850*, Princeton, Princeton University Press, 1993, p. 63.

¹² Mi riferisco all'inedito articolo della fine degli anni Venti intitolato *Confederazione degli ingegni* e destinato alla «Antologia», cassato dalla censura granducale e conservato oggi tra le carte di quest'ultima. Il saggio di Tommaseo è stato recentemente portato alla luce da A. Chiavistelli, *Dallo Stato alla nazione. Costituzione e sfera pubblica in Toscana dal 1814 al 1849*, Roma, Carocci, 2006, p. 151, dal quale si cita.

¹³ Cfr. in *Esoterismo* i saggi di Cazzaniga, *Dante profeta dell'unità d'Italia* (pp. 455-475) e *Garibaldi e la "religione di Dio"* (pp. 499-519).

¹⁴ Cfr. A. Guetta, *Elia Benamozegh e la qabbalah in Italia*, ivi, pp. 477-498.

¹⁵ A. Guetta, *Philosophie et Cabbale. Essai sur la pensée d'Elie Bénéamozegh*, Paris, L'Harmattan, 1998.

gressivamente acquisite e comprese nella loro pienezza nell'avvicinarsi dell'era messianica. Proprio per questo, in questa ampia disamina delle dottrine esoteriche che hanno nutrito il nostro pensiero risorgimentale, sarebbe stato opportuno dedicare un saggio anche a Gioberti, proprio perché Gioberti ha tentato, soprattutto col *Primato*, di trasformare il cattolicesimo in una religione civile, rivelando, quasi anch'esso fosse una dottrina esoterica, il vero significato del suo magistero fino ad allora rimasto *in nuce* nella dottrina ufficiale: e, come lui stesso annota negli appunti pubblicati postumi sulla *Riforma cattolica*, lo scopo era proprio quello di consentire che i sacerdoti della tradizione non venissero soppiantati dai nuovi apostoli della religione dell'avvenire. Distinguendo infatti tra il sacerdozio, che svolge un «ufficio conservativo», e la straordinarietà dell'ufficio progressivo, che «non cammina per date regole, non si delega dagli uomini, non si piega alla gerarchia stabilita, e nasce qua o là secondo che spira la Provvidenza. Gli ingegni grandi sono soli investiti di tale ufficio», Gioberti ricordava che, quando tali ingegni sono «fuori o nei gradi secondari della gerarchia ecclesiastica», il progresso avviene così: «L'ingegno grande crea a poco a poco l'opinione. L'opinione forma un ambiente morale, che domina la gerarchia, che infine è costretta a ubbidirle». Ma, avvertiva Gioberti, l'ingegno «estragerarchico» doveva ben guardarsi dal diventare antigerarchico, se voleva riformare la Chiesa: doveva anzi «restare nella Chiesa a costo di qualsiasi scomodo»¹⁶. L'accusa spesso rivolta al *Primato* di promuovere un governo dei preti trova in questo passo la sua esegesi più calzante: quasi per reagire all'antifrase messa in atto dagli intellettuali laici, il clero immaginato da Gioberti è costretto a farsi loro emulo e a rincorrerli, se non proprio a sovrastarli, nel loro inusuale magistero.

Non sorprende, alla luce della quantità di innesti esoterici di cui si è nutrita la nostra religione civile risorgimentale, che con l'avvento del fascismo, se lo intendiamo come anelito alla rifondazione della nazione, gli insegnamenti esoterici abbiano cercato di nuovo di nutrire la nuova religione politica¹⁷. Certo, i contenuti a cui si rifanno i fautori di questa *prisca theologia* sono ben diversi da quelli risorgimentali, anche se attingono agli stessi miti fondativi: alla religione del progresso, alla preminenza accordata all'artista nel clima nazionalista si sostituiscono la missione imperiale e l'esaltazione del guerriero, secondo una particolare declinazione dell'idea guénoniana dell'élite intellettuale, cara a quel romantico «di razza» che corrisponde al nome di Julius Evola¹⁸. E tuttavia in entrambi i casi, si è sempre in presenza della medesima esigenza di rifondazione religiosa della comunità, secondo canoni noti a partire dagli studi di Emilio

¹⁶ V. Gioberti, *I frammenti "Della riforma cattolica" e "Della libertà cattolica"*, Padova, Cedam, 1977, pp. 30-31.

¹⁷ Cfr. in particolare in *Esoterismo* il saggio di M. Rossi, *Neopaganesimo e arti magiche nel periodo fascista* (pp. 599-627).

¹⁸ L'appellativo apposto a Evola è preso da N. Zapponi, *La modernità deviante*, Bologna, Il Mulino, 1993, p. 122.

Gentile¹⁹, ma che qui, proprio perché analizzata secondo i propri specifici contenuti e la propria distinta morfologia, rivela analogie e diversità. S'impone al riguardo un'ultima riflessione: così come il nazionalismo fascista ha definitivamente accantonato nella cultura politica italiana il concetto di patria e di nazione, possiamo ritenere che allo stesso modo l'alleanza, sebbene tattica e provvisoria, tra l'esoterismo pagano di un Evola e il fascismo abbia fatto *tabula rasa* delle espressioni esoteriche precedenti, specie ottocentesche, consegnandoci un'immagine olistica dell'esoterismo che questo volume sicuramente contribuisce a rimettere in discussione.

¹⁹ Di E. Gentile cfr. almeno *Le origini dell'ideologia fascista (1918-1925)*, Bari, Laterza 1975 e *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Roma-Bari, Laterza, 1996⁴.

Carolina Castellano

Queste note si concentrano sulla terza sezione dell'Annale della *Storia d'Italia* sull'esoterismo, dedicata alle *forme esoteriche nella costruzione dell'identità nazionale*¹. Oggetto privilegiato dei saggi sono la storia della letteratura, analizzata nella sua funzione mitopoietica (dalla costruzione della ritualità civile nella poesia foscoliana, al “mito fondativo” di Dante profeta dell'unità nazionale), ed i filoni esoterici presenti nelle culture democratiche (quella garibaldina, quella settaria) e nelle culture “altre” (quella qabbalistica).

Attraverso strumentazioni diverse – che vanno dall'analisi filosofico-politica delle correnti eterodosse nelle forme associative della «nuova politica post-rivoluzionaria», alla critica letteraria, alla ricostruzione di reti relazionali – questi lavori procedono ad uno scavo nella dimensione esoterica della cultura romantica, in cui, secondo il curatore, prendono forma «un comune sentire e una comune religione politica», senza i quali «il Risorgimento risulta incomprensibile»². Nell'attenzione al *comune sentire* si riconosce l'affinità con l'impostazione della storiografia culturale del Risorgimento, che ha raccontato quella stagione a partire dalle potenzialità esplicita dalle narrazioni (letterarie, teatrali) e dalla forza evocativa delle immagini nella mobilitazione patriottica³. La raccolta dedica infatti un ampio spazio alla letteratura ed alle potenzialità evocative della parola, come nel lavoro di Fedi che descrive un momento importante del passaggio dal neoclassicismo al romanticismo foscoliano, negli anni critici della breve vita della Repubblica italiana e dell'imposizione del sistema imperiale. Fedi ricostruisce il progetto foscoliano per la creazione di un genere letterario nuovo, in cui le potenzialità mitopoietiche della letteratura fossero impiegate per la diffusione dei dogmi della religione civile russoviana. Ne segue l'itinerario attraverso le composizioni poetiche: con il commento alla *Chioma di Berenice* ed i *Sepolcri*, Foscolo recupera la lezione machiavelliana sulla ritualità, reiterazione dell'atto di fede da parte del credente, in funzione della fondazione della religione di stato sui luoghi e con i materiali della religione locale – il culto di santi, riproposto attraverso la santificazione degli «egregi concittadini» ad opera delle istituzioni statali –, mentre con *Le Grazie* arriva alla metamorfosi e modificazione sostanziale del messaggio, dalla religione civile alla religione degli affetti, nella quale Fedi riconosce una «dimensione primigenia», ancestrale⁴. At-

¹ La terza sezione di *Esoterismo* occupa le pp. 405-569; comprende saggi di B. M. Boccazzi, *Esoterismo nei giardini veneti*, pp. 405-430; F. Fedi, *Retaggio nazionale e nuova ritualità civile nel progetto lirico foscoliano*, pp. 431-454; G. M. Cazzaniga, *Dante profeta dell'unità d'Italia*, pp. 435-476; A. Guetta, *Elia Benamozegh e la qabbalah in Italia*, pp. 477-498; G. M. Cazzaniga, *Garibaldi e la “religione di Dio”*, pp. 501-520; S. Cigliana, *Spiritismo e parapsicologia nell'età positivista*, pp. 521-546; G. M. Cazzaniga, *Ermetismo ed egizianesimo a Napoli dai Lumi alla Fratellanza di Miriam*, pp. 547-568.

² G. M. Cazzaniga, *Dante profeta dell'unità d'Italia*, cit., p. 474.

³ Inevitabile il richiamo a A. M. Banti e P. Ginsborg (a cura di), *Storia d'Italia. Annali*, 22, *Il Risorgimento*, Torino, Einaudi, 2007.

⁴ F. Fedi, *Retaggio nazionale e nuova ritualità civile*, cit., p. 450.

traverso l'argomentazione di Fedi, emerge il senso religioso con cui Foscolo considera il ruolo del poeta, e al contempo la sua convinzione che proprio la laicizzazione della religione cattolica potesse contribuire a riscattarla ed a restituirla alla purezza originaria⁵.

L'attenzione all'interazione tra la teorizzazione politica, l'espressione letteraria e l'apparato simbolico della cultura patriottica italiana è comune ai saggi presentati in questa sezione, che contribuiscono a restituire una visione unitaria delle radici culturali che hanno alimentato il movimento nazionale, ed a restituire alla storiografia quel "risorgimento esoterico" finora frequentato solo dalla letteratura "new age". Appare invece eccentrico, rispetto all'asse tematico appena descritto, il contributo di Cigliana, dedicato alle modalità con cui le correnti culturali ottocentesche accolsero, in Italia, la credenza e le pratiche spiritistiche e parapsicologiche, dal romanticismo al verismo, passando per la "conversione" lombrosiana allo spiritismo. Sebbene anche qui lo spunto di partenza sia la «simbiosi» che si era manifestata in Europa tra gli «ambienti politici radicali e il mondo dello spiritismo», e che coinvolse anche esponenti di rilievo del democratismo italiano, a cominciare da Mazzini, tuttavia l'autrice dedica maggiore attenzione alle dinamiche tra razionalismo, chiesa cattolica, e teorie spiritiste, che non al dialogo tra le radici religiose eterodosse ed esoteriche e le culture politiche dell'età romantica e di quella liberale⁶. L'interesse generale di questa sezione del volume mi sembra invece puntare verso l'interazione tra «tradizioni spirituali e misteriche che sembrano distaccarsi dalla quotidianità e dalla cronaca politica» e «reti cospirative e rivoluzionarie che invece sembrano usare queste tradizioni e questi riti come copertura»⁷: un intreccio talvolta strumentale, ma che in altri casi ha lasciato rilevanti stratificazioni tra religiosità esoterica e religioni politiche.

Il lavoro su questi temi peraltro si collega al percorso di ricerca già precedentemente aperto dal curatore sulla "teologia politica" massonica, le cui lunghe propaggini otto-novecentesche vengono scandagliate nei saggi di questo Annale⁸. Mi sembra allora opportuno un breve sguardo sulle premesse di que-

⁵ «Se mai gli Italiani "acquistassero libertà e grandezza"», scrive Foscolo nelle *Lettere di Lucrezio*, «due cose avrebbero dovuto fare subito: "ritrarre la Chiesa di Cristo a' suoi principj, e darle magnificenza. La prima cosa la farà meno scellerata, la seconda utile allo stato"» (F. Fedi, *Retaggio nazionale e nuova ritualità civile*, cit., p. 442).

⁶ S. Cigliana, *Spiritismo e parapsicologia nell'età positivista*, cit., p. 536. A proposito di questo saggio, sono inoltre da segnalare i rilievi mossi da C. Vetter e A. Stefanel, *Felicità, reincarnazionismo e sacralizzazione della politica*, in «Contemporanea», XIV, 2010, 1, pp. 5-32. I due studiosi, che analizzano attraverso una accurata analisi lessico-testuale il profondo intreccio tra il reincarnazionismo e la teorizzazione politica mazziniana, contraddicono le informazioni date da Cigliana sull'influenza che Helena Blavatsky, fondatrice della società teosofica, avrebbe avuto sulla religiosità reincarnazionista di Mazzini. Nonostante questi appunti, tuttavia, mi sembra che l'impostazione della loro ricerca si muova sulla medesima linea del volume che si discute qui, quella di un'analisi storiograficamente attrezzata e filologicamente accurata delle componenti esoteriche del Risorgimento.

⁷ G. M. Cazzaniga, *Ermetismo ed egizianesimo a Napoli*, cit., p. 562.

⁸ È un'espressione di G. Giarrizzo, riferita alla massoneria del tardo Settecento, nel momento della sua metamorfosi da confraternita – formalmente – apolitica e sapienziale ad

sto volume, ed in particolare su quello sulla massoneria precedentemente curato da Cazzaniga, che presenta una notevole continuità tematica con questo sull'esoterismo⁹. Il volume sulla massoneria trattava delle questioni topiche nella storia della setta segreta tra antico regime ed età contemporanea: la dimensione pubblica del segreto massonico; il passaggio dalla "società dei virtuosi", apolitica, alla collaborazione con il principe; il confronto tra l'universalismo della fratellanza sapienziale e la dimensione nazionale degli ordinamenti, nell'età del tardo assolutismo; la normalizzazione della setta da parte delle monarchie continentali, tra "nazionalizzazione" delle sette ed attrazione nel sistema delle accademie; la crisi dello spiritualismo massonico, le spaccature apertesi nell'universo delle logge e la radicalizzazione del "partito delle riforme" in prossimità della svolta rivoluzionaria.

Tali problemi venivano affrontati a partire dalle questioni aperte sullo statuto epistemologico debole ed ambiguo della massoneria, fratellanza segreta in cui si forma l'opinione pubblica nel Settecento, crocevia dell'incontro per nulla pacifico tra "religione civile" e ideali rivoluzionari nonché tra cultura illuminista e spiritualismo esoterico, confraternita sapienziale e associazione mondana oggetto delle attenzioni "normalizzanti" da parte delle corti europee nell'assolutismo maturo e di quella imperiale in età napoleonica. La radice principale di questa ambiguità veniva identificata da Cazzaniga nella dimensione sacrale del segreto, coltivata in una confraternita che pure è stata largamente presente sulla scena pubblica, dal momento che la massoneria rappresentò un catalizzatore fondamentale dell'opinione pubblica settecentesca. Riprendendo ed ampliando la lezione di Koselleck sulla funzione sociale del segreto massonico in epoca moderna¹⁰, il curatore notava anche come il versante religioso-esoterico della setta, custode di una mitica, remotissima tradizione storica, si spiegasse come risorsa culturale primaria nelle crisi di passaggio alla modernità: «proprio nei momenti in cui l'uomo ha coscienza di affacciarsi su sentieri nuovi, il patrimonio antico di "saperi altri" si ripropone[re] come viatico per il nuovo»¹¹. Sugeriva quindi che l'affinità delle confraternite politico-settarie con le istituzioni religiose, destinata a protrarsi nella storia secolare della massoneria contemporanea (dal teosofismo giacobino a quello di Sandino) potesse leggersi come strumento di mediazione con la modernità. Questo passaggio era, in quel volume, argomentato ad esempio da Giarrizzo nel suo contributo sulla Lombardia: qui l'invenzione della «tradizione muratoria» come luogo di custodia di un'arcanica verità che va custodita «per il bene dell'umanità» compariva come un

agenzia di diffusione di ideali filantropici e di elevazione individuale: «Da associazione privata la massoneria è diventata così negli anni Ottanta una "teologia politica", alternativa al patrimonio razionalistico e progressivo dei Lumi» (G. Giarrizzo, *La massoneria lombarda dalle origini al periodo napoleonico*, in *Storia d'Italia. Annali*, 21, *La Massoneria*, a cura di G. M. Cazzaniga, Torino, Einaudi, 2006, pp. 356-386, p. 365).

⁹ *Storia d'Italia. Annali*, 21, *La Massoneria*, cit.

¹⁰ R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1959), tr. it. a cura di P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972.

¹¹ G. M. Cazzaniga, *La massoneria come problema storiografico*, «Introduzione» a *Storia d'Italia. Annali*, 21, *La Massoneria*, cit., p. XVI.

“mito delle origini” strumentale ad affrontare un futuro che fa paura¹². E i “miti delle origini” saranno appunto, come si è anticipato, materia cospicua dei saggi sull’esoterismo.

Da questa prospettiva viene affrontato il passaggio cruciale di quella “crisi della modernità” nella quale la massoneria perse definitivamente la sua dimensione apolitica, sapienziale, per confrontarsi direttamente con la sfera operativa e proselitistica della “nuova politica”. La crisi si verificò con l’“esplosione” post-rivoluzionaria della confraternita massonica, quando «dagli spezzoni liberali e repubblicani delle logge di cultura illuministica [vennero] formandosi le nuove società segrete politiche dell’Ottocento»¹³. Se la crisi rivoluzionaria coincise con le scissioni interne alla massoneria, durante l’età napoleonica l’associazionismo segreto si confrontò con l’ufficializzazione imperiale, da una parte, e dall’altra con fenomeni di cooptazione dall’alto in chiave antinapoleonica. Così avvenne con la *Tugenbund*, setta segreta creata dal governo prussiano nel 1808 in funzione antifrancese con un’operazione in cui, rileva Cazzaniga, si attivò anche la massoneria, nella persona del confratello barone vom Stein¹⁴. Si aprivano in questa fase alcune questioni di lungo periodo: il rapporto controverso con lo Stato imperiale e con le monarchie restaurate, l’innesto dell’attitudine proselitistica su quella speculativa, tanto più problematico in quanto vi si incrociavano spinte politiche e fattori sociali diversi (l’azione delle monarchie “legittime”, l’iniziativa di gruppi radicali, nei quali sono diffusamente presenti i militari). Tali questioni, come ha segnalato anni fa Renato Soriga in una sintesi tuttora valida, accompagnarono a lungo la vicenda della carboneria ottocentesca¹⁵. Sono peraltro aspetti, notava ancora Soriga, che non riguardavano solo l’area italiana, considerata la diffusione della carboneria nell’Europa mediterranea; ed all’area mediterranea si potrebbe aggiungere, come abbiamo appena visto, anche quella centro-europea.

In area italiana, il rapporto tra massoneria e carboneria ha occupato un dibattito annoso, ed inizialmente condizionato da valutazioni relative alla legitti-

¹² G. Giarrizzo, *La massoneria lombarda dalle origini al periodo napoleonico*, cit., p. 380. Nella sua ricostruzione della storia culturale della massoneria moderna, peraltro, la narrazione mitica delle origini ha un ruolo centrale: cfr. Id., *Massoneria e Illuminismo nell’Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio, 1994.

¹³ G. M. Cazzaniga, *La massoneria come problema storiografico*, p. XXIII.

¹⁴ Nel 1808, in piena campagna antinapoleonica, la «Legga delle virtù» o Tugenbund viene «promossa in chiave di modernizzazione istituzionale e di mobilitazione antinapoleonica dal governo prussiano presieduto dal massone Karl vom Stein», *ivi*, p. XXII. Non mi sono noti studi italiani sul tema. Rimando, per la valutazione che la cultura liberale tedesca ha dato di questa esperienza, a W. Schulz, *Geheime Gesellschaften*, in K. Von Rotteck e K. Welcker (a cura di), *Staats-Lexikon oder Enzyklopädie der Staatswissenschaften*, Altona, J. F. Hammerich, 1838, vol. V, pp. 427-454.

¹⁵ Mi riferisco a R. Soriga, *Carboneria*, in *Enciclopedia italiana*, vol. VII, Roma, Treccani, 1949, pp. 962-963. Sugli ultimi sviluppi del dibattito si veda ancora F. Conti, *Massoneria e radicalismo in Europa dall’età dei Lumi alla Grande Guerra*, in M. Ridolfi (a cura di), *La democrazia radicale nell’Ottocento europeo. Forme della politica, modelli culturali, riforme sociali*, Milano, Feltrinelli, 2005, pp. 33-56; ora in Id., *Massoneria e religioni civili. Cultura laica e liturgie politiche tra XVIII e XX secolo*, Bologna, Il Mulino, 2008.

mazione/delegittimazione della presenza massonica nel movimento patriottico italiano¹⁶. Una lunga querelle storiografica che ha contribuito, al di là dei condizionamenti ideologici, ad indicare gli aspetti sensibili della questione, ossia il rilievo che l'apparato simbologico e mistico massonico ha avuto nella mobilitazione settaria. È ormai un dato storiograficamente acquisito il contributo rilevante che le strutture organizzative massoniche hanno dato alle forme associative della politica moderna; in Italia, già all'indomani dell'unificazione nazionale la massoneria contribuì largamente, attraverso il proprio reticolo organizzativo e le proprie risorse culturali, al processo di legittimazione del nuovo stato. A partire da queste acquisizioni, e sulla scorta della lezione metodologica della storia culturale, gli studi degli ultimi decenni hanno sviluppato e raffinato i primi spunti di indagine sulla "religione civile" massonica e sulla sua influenza sulla formazione culturale del movimento risorgimentale – sia nella componente moderata, che in quella radicale –. Da parte sua, Cazzaniga ha preso parte al dibattito ponendosi decisamente sul versante "continuista", e da ultimo si è concentrato sullo studio dei rituali e dei catechismi carbonari, raccogliendo un invito fatto a suo tempo da Giarrizzo per l'analisi dell'influenza massonica, alla ricerca dei «modi dell'agire politico – e di moderati e di rivoluzionari – che riportano [...] a modi essere e di vivere la *religio* massonica»¹⁷.

A questo tema è dedicato, all'interno dell'Annale sulla massoneria, il lavoro sulle origini culturali dei rituali carbonari, che prende in considerazione le due direttrici lungo le quali la carboneria costruisce il proprio apparato organizzativo e rituale: il rapporto con la massoneria e quello con le corporazioni operaie. L'integrazione tra questi due aspetti apre la prospettiva sulla trama di rimandi culturali, nella quale compaiono filoni esoterici ed esoterico-cristiani, religiosità sansimoniana e letture anagogiche dei classici, elementi tutti che hanno contribuito a costruire il "canone" della "teologia politica" dei carbonari, che successivamente ha esaminato più approfonditamente nei saggi sull'esoterismo. Consideriamo brevemente il seguito nella ricostruzione di questa trama di rimandi culturali. Intanto, sulla scorta di un'ampia rassegna della storiografia coeva e della memorialistica, che forniscono indicatori diversi (l'opposta provenienza di fonti, clericali e progressiste, che definiscono la carboneria come una "massoneria popolare"), egli ricostruisce il rapporto tra massoneria e carboneria, nelle forme di una vera e propria rifondazione, su base popolare e cristiano-esoterica, in cui avrebbero agito le correnti più radicali della massoneria, intolleranti alla ufficializzazione napoleonica.

¹⁶ Da vedere, a questo proposito, l'efficace rassegna critica che Fulvio Conti ha dedicato al tema: *Massoneria e società segrete nell'Italia della Restaurazione: le stagioni del dibattito storiografico*, in «Clio», 34, 1998, 4, pp. 479-498, poi ripreso in Id., *Storia della Massoneria italiana dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 23 ss.

¹⁷ G. Giarrizzo, *Massoneria e Risorgimento*, in «Hiram», 2, 1999, pp. 43-46, p. 45. Alcune posizioni di Cazzaniga sulla continuità tra massoneria e carboneria sono in G. M. Cazzaniga, *La religione dei moderni*, Pisa, ETS, 1999; Id., *Origini ed evoluzioni dei rituali carbonari italiani*, in *Storia d'Italia. Annali*, 21, *La Massoneria*, cit., pp. 539-577.

La radicalizzazione della setta non comportò l'abbandono della dimensione religiosa del segreto. Questa dimensione sacrale emerge in primo piano nei testi studiati da Cazzaniga: nei catechismi e statuti carbonari, così come nei costituiti con cui i carbonari giustificavano la segretezza della setta in sede giudiziaria. La diffusa criminalizzazione del segreto iniziatico ne confermava, negli stati della Restaurazione, la rilevanza sociale¹⁸; allo stesso tempo, tuttavia, il segreto rappresentava una contraddizione sia rispetto all'apparato valoriale politico (l'ideologia liberale), sia dal punto di vista della morale religiosa. I testi carbonari esaminati da Cazzaniga affrontavano pertanto anche il controverso rapporto con le gerarchie ecclesiastiche – questione tanto più rilevante se si considera l'ampia presenza del basso clero nelle *vendite*, fin dalla prima diffusione della setta –. È questo il caso della *Rimostranza* che i carbonari napoletani inviarono al papa dopo la bolla di scomunica del 1821, nella quale, come evidenziato da Cazzaniga, compare il richiamo alle società sacerdotali antiche, custodi delle “teoriche verità” rimaste necessariamente nascoste al volgo e quindi affidate per legge di natura alla setta dei sapienti; questa immagine, derivante dall'apparato narrativo delle confraternite operaie in cui la simbologia cristiana è molto diffusa, viene associata nel testo in questione agli ideali dell'egualitarismo democratico¹⁹. La missione politica – la distruzione della monarchia/tirannia – viene associata così alla missione salvifica della setta sapienziale.

Partita dall'inchiesta sulle origini massoniche della carboneria, l'analisi si sposta così sul piano della comunicazione tra il settarismo ottocentesco e le strutture solidaristiche operaie: dall'esperienza delle corporazioni operaie – in specie quella del *compagnonage* francese con il quale il funzionario murattiano Briot, probabile iniziatore della carboneria nel regno di Napoli era stato in contatto –, la carboneria italiana recupera infatti rituali, formule di giuramento e simbologie²⁰. Le analogie tra linguaggi e rituali del *compagnonnage* e quelli della

¹⁸ Negli apparati penali degli stati restaurati il *vincolo segreto* era considerato un'aggravante del reato di associazione illecita. Si consideri ad esempio la famigerata legge borbonica del 28 settembre 1822 contro le associazioni illecite: all'art. 3 si vietava «qualunque associazione organizzata il di cui fine sia di riunirsi [...] per occuparsi, *senza promessa o vincolo di segreto*, di oggetti sieno religiosi, sieno letterari, sieno politici, o simili, quante volte siano formate senza permesso dell'autorità pubblica», con previsione di «terzo grado di prigionia e una multa da cento a cinquecento ducati» per i capi e fondatori, mentre all'art. 9 si prevedeva un'aggravante di rilievo (la multa da 500 a 1000 ducati e la pena di morte per i fondatori e capi), «quante volte l'associazione illecita [...] contenga *vincolo o promessa di segreto*». *Collezione delle leggi e de' decreti reali delle Due Sicilie*, Napoli, 1822, vol. I, pp. 128-129, mio il corsivo.

¹⁹ «La stessa Chiesa di Gesù Cristo dal suo nascere [...] non fu essa una società segreta?» (*Rimostranza della Società dei Carbonari al Sommo Pontefice Pio VII*, Napoli 20 settembre 1821, cit. in G. M. Cazzaniga, *Origini ed evoluzioni dei rituali carbonari italiani*, cit., p. 560). Più avanti si cita il *Carbonajo istruito*, stampato a Milano nel 1815: «La natura ha voluto l'uomo libero, ma i forti hanno usurpato i diritti dei deboli. Allora la Ragione indicò a taluni savi contemplatori delle cose come combattere la corruzione», ivi, p. 573. Sulla componente delle corporazioni operaie cfr. la nota successiva.

²⁰ Il *compagnonnage* era una forma associativa solidaristica diffusa tra i mestieri itineranti nella regione dello Jura, dalla quale passarono in età napoleonica gli affiliati alla setta che la

carboneria italiana appaiono tanto più notevoli, dal momento che la stessa carboneria francese abbandonò ben presto i riferimenti cristologici, pur all'interno di moduli e linguaggi ricalcati su quelli italiani, rispetto ai quali aveva semplificato la macchina organizzativa (riducendo a tre i livelli dell'iniziazione rispetto ai sette di quella italiana)²¹. Il paragone con il caso francese mette in risalto la complessità organizzativa e la ricchezza dei riferimenti culturali e religiosi del modello carbonaro italiano. Appare quindi tanto più convincente il percorso di ricerca sui rituali, che non la questione dei rapporti di filiazione con la massoneria e le ipotesi sulla funzione direttiva svolta da quest'ultima nei confronti delle vendite carbonare. Tali ipotesi necessiterebbero infatti di riscontri maggiori sull'esistenza di una «Suprema Vendita Europea», alla quale fanno riferimento fonti di diversa natura, ma che è ancora lontana dall'essere identificata²². Si tratta allora, come suggerisce lo stesso autore, di rinunciare alla «storia a tappe dei vincitori» – dai massoni ai carbonari, e poi ai mazziniani, ai liberali moderati, e infine all'interazione strumentale tra Cavour e i garibaldini –, e di procedere su un piano di analisi riservato agli intrecci di lungo periodo tra filoni adelfici, saintsimoniani, repubblicani, che compongono il tessuto culturale della carboneria. Questi filoni hanno avuto, ed è questo uno dei temi di fondo del volume sull'esoterismo, un riverbero lungo sulle culture politiche e le forme associative popolari, fino a ricomparire, nella cultura dei circoli garibaldini e nella «permanenza carsica di vendite carbonare e associazioni popolari repubblicane nel XX secolo»²³. I materiali emersi dal lavoro di scavo sui rituali introducono direttamente ai lavori sul «Risorgimento esoterico». Soffermiamoci ancora brevemente su questi materiali.

Si è visto intanto come l'accostamento tra la confraternita carbonara ed il cristianesimo delle origini venga integrato nei testi analizzati in una visione della storia fondata sulla caduta, in cui dalla degenerazione morale dell'umanità, in seguito allo smarrimento dei legami di fratellanza ed all'imposizione della legge del più forte, ha origine la missione salvifica dei «veri sapienti» i quali «per ottenere il loro intento [ossia ripristinare la legge di natura fondata sull'eguaglianza], istituirono delle segrete società»: di queste società «l'ordine sacro della Rispet-

portarono in l'Italia, come Pierre Joseph Briot. Sono notevoli le affinità tra questa confraternita e la carboneria, dal rituale di iniziazione (ricalcato sulla passione di Cristo), all'uso di simboli del mestiere (*l'echantillon*, “campione” di legno, medaglione di riconoscimento carbonaro). Per il caso italiano, O. Dito, *Massoneria, Carboneria e altre società segrete nella storia del Risorgimento italiano*, Torino-Roma, Roux e Viarengo, 1905. La narrazione di Cazzaniga si svolge in fondamentale sintonia con quella di questo autore, storico calabrese e massone, che ha svolto un fondamentale lavoro sulle fonti e i rituali carbonari, volto a dimostrare la tesi della continuità tra le due sette; su di lui cfr. F. Conti, *Massoneria e società segrete*, cit.

²¹ I rapporti della carboneria con il *compagnonnage* in area francese e con il modello settario italiano sono discussi da ultimo da J.-N. Tardy, *Le flambeau et le poignard. Les contradictions de l'organisation clandestine des libéraux français, 1821-1827*, in «Revue d'Histoire moderne et contemporaine», 57, 2010, 1, pp. 69-90.

²² «Egualemente poco chiara peraltro è l'identità di una Vendita Suprema come centro europeo di coordinamento o direzione, nonché della sua composizione e ispirazione politica», ammette Cazzaniga, *Origini ed evoluzioni dei rituali carbonari italiani*, cit. p. 571.

²³ G. M. Cazzaniga, *Garibaldi e la “religione di Dio”*, cit., p. 518.

tabile Carboneria» sarebbe stato «erede»²⁴. In questa visione – variamente articolata a seconda dei gradi di iniziazione – la setta viene descritta come custode di un messaggio riposto, finalizzato alla rigenerazione del genere umano, fondamento morale del mandato politico – la distruzione della tirannia o delle monarchie –. Il riferimento al cristianesimo delle origini è inserito quindi in un immaginario complesso, che si appropria di riferimenti a culti misterici innestati sulla tradizione civile italiana risalente alla tradizione anticuriale machiavelliana; negli anni '20, soprattutto durante la diaspora dell'esilio post-rivoluzionario, questo complesso armamentario filosofico-religioso viene a contatto anche con la religiosità politica saintsimoniana.

Questo itinerario viene seguito da una figura chiave delle ricerche affrontate in questo volume, quella del massone e carbonaro Marziale Reghellini di Schio, esule dopo il 1821, autore di esegesi dantesche in chiave esoterica, secondo cui il poeta sarebbe stato iniziato ad una setta di sapienti, custode del messaggio liberatorio ed egualitario di Cristo, ed in quanto tale progenitore della carboneria. La sua proposta avrà grande influenza sul poeta carbonaro abruzzese Gabriele Rossetti, ben noto alla storiografia sulla carboneria perché, «tipica figura di militare napoleonico», fu a sua volta un tramite importante tra la carboneria francese e quella italiana²⁵. Le posizioni democratiche di Rossetti, poeta e pittore, animatore delle prime vendite napoletane in età napoleonica, e in seguito mazziniano, vengono in gran parte affidate alla sua corposa opera letteraria, in cui ripropone un'interpretazione mistico-esoterica, influenzata dal platonismo, dell'itinerario poetico di Dante. Con Rossetti si entra nel pieno di quella corrente interpretativa che, già iniziata da Foscolo, si dipana fino alle letture pascoliane, integrando l'esegesi letteraria dantesca con forti venature religiose – eterodosse, esoteriche o cristiane –. Il contributo che le componenti esoteriche hanno dato del “mito di fondazione” nazionale dantesco viene ricostruito da Cazzaniga, nell'Annale sull'esoterismo, in un lavoro di notevole finezza filologica²⁶.

Risalenti a correnti diverse del Risorgimento, che il saggio ripercorre attraverso le letture dantesche di Lomonaco, Foscolo, Settembrini, dei carbonari Reghellini di Schio e Rossetti, del massone Levi, del cattolico Perez, e di altri, le versioni di questo “mito di fondazione” dell'identità italiana condividono nella loro diversità il motivo anticuriale, ed al contempo il senso religioso con cui vengono interpretate le istanze di riforma politica. La figura di Cristo riformatore religioso si contrappone, nella lettura di Reghellini, all'immagine corrotta della Curia romana, mentre l'esegesi di Rossetti si radica in una visione tutta

²⁴ Dalla “spiega del Trajet”, ossia del quadro simbolico su cui è fondato il rituale d'iniziazione, della Vendita del Giglio. Archivio di Stato di Firenze, *Presidenza del Buongoverno 1814-18*, Archivio segreto, pezzo 41, c. 566b, cit. in G. M. Cazzaniga, *Origini ed evoluzione dei rituali carbonari*, p. 574.

²⁵ R. Soriga, *Le società segrete, l'emigrazione politica e i primi moti per l'indipendenza*, Modena, Soc. tipografica modenese, 1942, p. 64.

²⁶ G. M. Cazzaniga, *Dante profeta dell'unità d'Italia*, cit. Sulla ricchissima produzione letteraria di Rossetti, P. Giannantonio, *Bibliografia di Gabriele Rossetti 1806-1958*, Firenze, Sansoni, 1959.

esoterica ed eterodossa dell'iniziazione dantesca, che sarebbe avvenuta attraverso il rapporto con una setta sapienziale risalente alle scuole della Magna Grecia. Entrambe le letture carbonare fanno riferimento ad una visione dualistica della storia, percorsa sotto il fluire degli avvenimenti visibili da una catena occulta di saggi perennemente impegnati nella difesa della tradizione sapienziale di cui sono custodi: Dante, insieme ai grandi rappresentanti della tradizione letteraria italiana – Petrarca, Tasso – compare come rappresentante di questa tradizione. È una visione condivisa, con diverse modulazioni, dal massone David Levi, che fa risalire le facoltà “profetiche” di Dante all'influenza della sapienza pitagorica, tramandata attraverso la catena massonica, che il poeta avrebbe ricevuto per via iniziatica. Conta per Cazzaniga sottolineare il tono con cui Levi rievoca, negli anni '70, la popolarità della lezione di Rossetti sul primato dantesco: la sua capacità di cogliere il messaggio adombrato dal linguaggio allegorico, secondo Levi, aveva avuto il valore di un vero e proprio gesto di rinnovamento morale che restituiva la materia poetica alla sua dimensione politica. Il messaggio poetico anticlericale, in una cornice interpretativa rimandante a filoni religioso-filosofici eterodossi, contribuì secondo Cazzaniga a comporre un canone della religione politica risorgimentale, finora poco frequentato dalla storiografia, nonostante si sia trattato di un fenomeno culturale diffuso e popolare. La presa del mito dantesco sulla sensibilità comune a figure così diverse per formazione e posizioni politiche, era dovuta in gran parte allo sviluppo della tecnica interpretativa anagogica, all'attenzione per il linguaggio simbolico ed allegorico.

Ad integrare questa tesi, si potrebbe associare alle molteplici testimonianze citate da Cazzaniga, che rievocavano la fortuna e la diffusione della lezione rossettiana, quella del calabrese Domenico Mauro, carbonaro e letterato, che ci riporta al contesto meridionale così cruciale nell'argomentazione di Cazzaniga. Nel 1862, Mauro rievocava la forza religiosa esplicita dall'interpretazione allegorica di Rossetti, ricordando come la «Cristiana Religione», rivelata attraverso «i simboli e l'allegoria» scoperti attraverso la lezione di Rossetti, gli avesse «dato la chiave del Poema Sacro»²⁷. L'opera di Dante, raccontava ancora Mauro, era stata profondamente studiata nelle «parti meridionali» d'Italia, e qui più che altrove si era sviluppata una capacità di lettura del simbolo e dell'allegoria sconosciuta alle scuole classiciste ottocentesche. Abbiamo visto come a Napoli Cazzaniga abbia individuato una filiera di cultura ermetica di ascendenza massonica e neoplatonica, nella quale il filone politico costituzionale si intrecciava con quello esoterico: una filiera attraversata anche da carbonari democratici e giureconsulti, in cui «il tema d'una lettura anagogica dei classici, che ne riveli la riposta sapienza s'intreccia col tema, non solo ermetico, d'una *prisca theologia*,

²⁷ D. Mauro, *Concetto e forma della Divina Commedia*, Napoli, Stabilimento tipografico degli Scienziati, Letterati ed Artisti, 1862, p. 9. Su Mauro, carbonaro e democratico calabrese, G. Cingari, *Romanticismo e democrazia nel Mezzogiorno: Domenico Mauro (1812-1873)*, Napoli, ESI, 1965. Sulla diffusione delle poesie di Rossetti, Cazzaniga cita anche la testimonianza del 1861 di Carducci, in *Dante profeta dell'unità d'Italia*, cit., pp. 462-463.

che si è venuta trasmettendo attraverso una catena di saggi»²⁸. Ed è da questa filiera che provengono le letture dantesche di Settembrini, in cui spicca il motivo anticuriale della «religione civile» dantesca fondata sulla rigenerazione morale e sul «culto quasi divino» dello stato laico²⁹. L'anticurialismo che accomuna i diversi filoni interpretativi qui ripercorsi – talvolta reciprocamente contrapposti, come quello religioso di Foscolo e quello eterodosso di Rossetti – è espressione di una passione civile che anima l'impegno filologico di questi autori, e che si manifesta nei toni con cui non solo il democratico Settembrini, ma anche autori cattolici e moderati rievocano il valore morale del messaggio dantesco. La potenzialità evocativa di questo messaggio, ancora secondo la testimonianza di Settembrini, sta nell'utilizzo del linguaggio allegorico; e l'interpretazione anagogica, come abbiamo visto, consente libera espressione alla multiformità di riferimenti culturali che compongono il “canone” di queste religioni patriottiche: dai riferimenti iniziatici egizi, alla religione politica sansimoniana, a quella protocristiana.

Il rapporto controverso tra anticurialismo e senso religioso della politica compare, infine, nell'affondo su un altro “mito di fondazione” dell'identità italiana, quello garibaldino³⁰. Il percorso di analisi seguito qui è diametralmente opposto a quello del saggio sulle letture dantesche, perché opera una decostruzione degli stereotipi storiografici che hanno riguardato la figura di Garibaldi: l'ateismo, la superficialità della formazione e degli interessi culturali, la contrapposizione con Mazzini. Sono tutti aspetti messi in primo piano dalla grandiosa operazione propagandistica con cui, a partire dagli anni '30, si era costruito il mito garibaldino, con la regia di Mazzini ed il consapevole contributo dello stesso Garibaldi³¹. Fin dal periodo liberale, tuttavia, quegli stessi caratteri che ne avevano decretato il successo – la schiettezza di capo militare, la povertà culturale, la mancanza di una profondità di visione politica – consentirono prima la sua delegittimazione politica da parte degli avversari, e poi quella storiografica.

La decostruzione di questi aspetti del mito garibaldino, affidati alla ricostruzione della sua formazione filosofico-politica e culturale, è coerente con l'argomentazione complessiva di questa sezione dell'Annale, orientata ad una rivalutazione e ricollocazione storiografica dei filoni di religiosità eterodossa nelle culture politiche democratiche, da quella carbonara all'associazionismo operaio, culture nelle quali la componente garibaldina ha svolto un ruolo di

²⁸ G. M. Cazzaniga, *Ermetismo ed egizianesimo a Napoli*, cit., p. 559. Cazzaniga cita tra i magistrati Carlo Vecchioni, presidente della Corte Suprema, autore di un'interpretazione esoterica di Dante, mai pubblicata; da parte sua Mauro cita gli studi danteschi di Nicola Nicolini, penalista ed alto magistrato borbonico.

²⁹ «Oggi rivive Dante, ed ha culto quasi divino perché il suo concetto dello stato laico è il fondamento della nostra unità nazionale» L. Settembrini, *Lezioni di storia della letteratura italiana dettate nell'Università di Napoli*, Morano, Napoli, 1875, cit. in G. M. Cazzaniga, *Dante profeta dell'Unità d'Italia*, cit., p. 469.

³⁰ G. M. Cazzaniga, *Garibaldi e la “religione di Dio”*, cit.

³¹ Sulla consapevole operazione di autocostruzione del mito, e sulla sapienza con cui lo stesso Garibaldi, coadiuvato dal contorno mazziniano, seppe dosare il proprio rapporto con il pubblico, cfr. L. Riall, *Garibaldi. L'invenzione di un eroe*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

primo piano. Il profilo della cultura e della religiosità garibaldine che emerge dallo studio di Cazzaniga risulta effettivamente molto distante dallo stereotipo appena descritto. A cominciare dall'anticlericalismo e dall'umanesimo progressista, che risultano maturati in un percorso filosofico-politico partito dal contatto con la religiosità sansimoniana e con la cultura massonica teista, che per Cazzaniga formano un nucleo forte delle motivazioni che spinsero Garibaldi ad intraprendere azioni volte al «soccorso di popoli oppressi»³². La virulenza dell'anticurialismo manifestato in più di uno scritto rivela un fondamento filosofico più che genericamente libertino. Soprattutto, quelle posizioni si associano ad un profondo senso religioso dell'agire politico, che Garibaldi deriva dal magistero mazziniano, seguito nel periodo precedente alla rottura (verosimilmente nel decennio del 1830, nel pieno della "costruzione del mito" e della cooperazione con l'entourage mazziniano), e dal contatto con la spiritualità massonica. Attraverso questa religiosità intrisa di solidarismo umanitario, razionalismo e progressismo, la cultura politica garibaldina esercitò a sua volta un notevole influsso su quella delle vendite carbonare. Una prova ulteriore della ricchezza delle componenti filosofico-religiose che hanno nutrito le culture politiche democratiche, e della loro circolarità.

³² G. M. Cazzaniga, *Garibaldi e la "religione di Dio"*, cit., p. 502.

Gian Mario Cazzaniga

Una riflessione su *Annali 25: Esoterismo* non può non partire dalla pluralità di presenze e di significati di questo lemma che viene costituendosi nel dibattito recente come ambito disciplinare, la cui presenza carsica nella nostra storia culturale è stata bene definita dal collega Fabrizio Lomonaco “tema centrale sotterraneo” e la cui problematicità è stata bene illustrata nell’Introduzione dalla collega Silvia Caianiello. Ciò non può non indurci anzitutto ad una rassegna sullo stato attuale degli studi.

Nelle memorie di gioventù Antonio Graziadei narra d’un suo professore di Filosofia al Liceo a Bologna che amava dire: «Dio c’è perché è nel programma»¹. Facendogli eco, potremmo iniziare questa rassegna affermando: «L’esoterismo c’è perché è nel dizionario». Non intendiamo qui riferirci a un dizionario della lingua italiana², ma al *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* uscito a Leida nel 2005³. L’opera costituisce il punto di arrivo di un dibattito scientifico che ha ormai qualche decennio alle spalle, «lo stato dell’arte nella ricerca esoterica»⁴, e rappresenta un punto di riferimento internazionale per un campo di studi che, nato nell’Europa francofona, conosce oggi una fase di rapido sviluppo.

Vediamo meglio i promotori del *Dizionario*: ne è stato coordinatore Wouter Jacobus Hanegraaff, professore dal 1999 di «History of Hermetic Philosophy and Related Currents» nell’omonimo Center for History of Hermetic Philosophy and Related Currents, dove abbiamo anche altri sette ricercatori-docenti, Department of Art, Religion, and Cultural Sciences dell’Università di Amsterdam, in collegamento con la «Bibliotheca Philosophica Hermetica», cospicuo fondo librario costituito da un mecenate, Joost R. Ritman. Il *Dizionario* risulta realizzato in collaborazione con Antoine Faivre, oggi professore emerito all’École Pratique des Hautes Études (EPHE) di Parigi, dove ha insegnato dal 1979 al 2002 «Histoire des courants ésotériques et mystiques dans l’Europe moderne et contemporaine», con Roelof van der Broek, professore emerito di storia del cristianesimo all’università di Utrecht e con Jean-Pierre Brach, successore di Faivre all’EPHE, sezione di scienze religiose, dove è directeur

¹ A. Graziadei, *Memorie di trent’anni. 1890-1920*, Roma, Edizioni Rinascita, 1950, p. 24.

² Dove il lemma risulta di recente presenza, vedasi l’assenza nel Rigutini e Fanfani, mentre nel Tommaseo e Bellini esiste solo come aggettivo: *esoterico*. Riporta *esoterismo* il più recente Battaglia, riducendolo alla trasmissione del segreto: «Concezione propria di alcune sette religiose (teosofia, gnosticismo ecc.) secondo la quale la verità non è raggiungibile per via di ricerca, ma viene rivelata, sciogliendola, dai misteri che la circondano, soltanto a pochi iniziati»: S. Battaglia, *Grande dizionario della lingua italiana*, vol. V, Torino, UTET, 1968 p. 366.

³ *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* (d’ora in poi DGWE), 2 voll., Leiden, Brill, 2005 e, in unico volume, 2006².

⁴ K. von Stuckrad, *Tradizioni esoteriche e cultura occidentale*, in *Le religioni e il mondo moderno*, vol. IV, *Nuove tematiche e prospettive*, a cura di G. Filoramo, Torino, Einaudi, 2009, pp. 696-715, qui p. 703.

d'études e insegna dal 2002 *Histoire des courants ésotériques dans l'Europe moderne et contemporaine*.

Vediamo subito porsi problemi terminologici, tutt'altro che formali, in queste discipline insegnate, che oscillano fra *filosofia ermetica*, *gnosi* ed *esoterismo*, con o senza correnti mistiche. Sorvoliamo qui su possibili territori di confine fra misticismo ed esoterismo, tema su cui ritorneremo, e rileviamo come siano ormai accettati come lemma condiviso *Western Esotericism* e come lingua comune l'inglese, pur essendo stata l'EPHE di Parigi il luogo di nascita di queste ricerche e della scuola che da esse è nata. In verità è normale che sviluppi della ricerca scientifica producano innovazioni lessicali, in questo caso passando da un più generico e polivalente *esoterism* al neologismo *esotericism*⁵, che alla nuova disciplina rinvia, ma i problemi di identità restano.

Il titolo stesso del dizionario rivela una incertezza sul campo di indagine in quanto è questione controversa fra i promotori se si possa parlare di *Western Esotericism* a partire dall'antichità mediterranea oppure dal rinascimento fiorentino o dal Seicento tedesco, al momento con una prevalenza di posizioni che delimitano al periodo moderno questo campo di studi. Il titolo *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism* ha in qualche modo risolto l'incertezza sdoppiando con una copula gli ambiti temporali, anche giovandosi del fatto che uno dei tre collaboratori, Roelof van der Broek, è uno specialista di origini del cristianesimo e correlate letterature gnostiche, ma l'incertezza rimane⁶.

Incertezza tanto maggiore per noi, studiosi italiani, che operiamo in un ambito accademico e scientifico dove questo dibattito è al momento assente. Il dizionario raccoglie la collaborazione per singole voci di circa 180 studiosi, fra cui la partecipazione italiana è notevole per qualità e quantità, essendovi voci scritte, fra altri, da Bolzoni, Casadio, Ciliberto, Ernst, Federici Vescovini, Lucentini, Perrone Compagni, Pompeo Faracovi, Valente, Vasoli: un *parterre de rois* al cui interno vanno segnalati due elementi comuni: 1) si tratta di storici della filosofia moderna, mentre in Europa la disciplina d'origine insegnata è storia delle religioni o anche sociologia o antropologia negli Stati Uniti e nei paesi scandinavi; 2) si tratta di docenti universitari che non si considerano studiosi di

⁵ Per Faivre, in coerenza col rifiuto di tesi perennialiste (da *perennialism*, *philosophia perennis*), *esotericism* indica forme di pensiero storicamente determinate, mentre *esoterism* comprende anche il significato di conoscenza segreta riservata ad una élite e «renvoyant à un "lieu", à un "centre" spirituel, situé au fond de l'être et, partant, les moyens, les techniques, destinés à attendre ce centre» (A. Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1996², vol. II, p. 14). È possibile che il passaggio da *esoterism* a *esotericism* finisca per imporsi nella nostra lingua, trascinando lemmi correlati (distinguendo *esoterista*: chi pratica alcune dottrine, da *esotericista*: chi le studia, etc.). E speriamo di fermarci qui, il recente sdoppiamento di *hermetism* ed *hermeticism*, cui corrispondono per Faivre *hermétisme* e *hermésisme*, non fa bene sperare...

⁶ Nelle accezioni possibili di *Western esotericism* si veda la distinzione di Faivre fra la propria («correnti moderne ma situate unicamente nella sfera cristiana») e quella del DGWE («Presenti lungo l'intero corso degli ultimi venti secoli, ma situate esclusivamente nella sfera culturale cristiana in senso lato»), cfr. A. Faivre, *La parola esoterismo e i suoi usi: presentazione di bouquets variopinti di significati*, in A. Grossato (a cura di), *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, Venezia, Fondazione Giorgio Cini, 2008, p. 24.

esoterismo occidentale, anzi i più sembrano scettici sull'identità di questa disciplina, il che non semplifica il nostro tentativo di una rassegna degli studi.

Proviamo allora a rivedere la storia del dibattito e delle posizioni che in esso si confrontano e, poiché nel nostro paese l'informazione al riguardo è scarsa, aggiungiamo qualche riferimento a testi recenti in italiano che di ciò si occupano⁷ ed a riviste edite in Europa che con più autorevolezza recensiscono questa letteratura⁸. Tenuto conto del panorama internazionale e delle sue tendenze, sembra a noi motivato parlare della nascita di una nuova disciplina, «Storia dell'esoterismo occidentale», a cui si affiancano in Europa una associazione (ESSWE, European Society for the Study of Western Esotericism), presieduta da Wouter J. Hanegraaff, ed una simile negli Stati Uniti (ASE, Association for the Study of Esotericism), presieduta da Arthur Verluis, professore al College of Arts and Letters, Department of Religious Studies, Michigan State University. In parallelo a queste associazioni abbiamo riviste, convegni e congressi periodici, talora in collegamento con la società europea (EASR) o statunitense (AAR) di Storia delle religioni, collane editoriali e alcune cattedre universitarie. Quest'ultime in Europa sono tre⁹: a quelle di Hanegraaff e Brach già citate va aggiunta quella di Nicholas Goodrick-Clarke, che dal 2006 è professore di Western Esotericism e direttore dello Exeter Centre for the Study of Esotericism (EXESES) al College of Humanities, sezione History, dell'Università di Exeter.

Non è inutile precisare che la rete europea è composta da studiosi di letteratura esoterica, non da esoteristi (è possibile che la rete statunitense, che conosciamo meno, sia più composita), ed è interessante rilevare come il gruppo francese che iniziò le ricerche e ne propose l'ambito disciplinare, rivendicando fin dall'inizio un metodo storico-critico che è stato poi condiviso, abbia simpa-

⁷ A. Grossato (a cura di), *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, cit.; K. von Stuckrad, *Tradizioni esoteriche e cultura occidentale*, cit., pp. 696-715; M. Pasi, *Storia delle correnti esoteriche occidentali*, in A. Melloni (a cura di), *Dizionario del sapere storico-religioso nel Novecento: Sviluppo, svolte e problemi delle scienze religiose*, vol. I, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 585-600.

⁸ «ARIES: Association pour la Recherche et l'Information sur l'Esotérisme», nata a Parigi (1985-1999), si è poi trasferita ad Amsterdam (2001-) diventando «ARIES: Journal for the Study of Western Esotericism», semestrale diretto da Roland Edighoffer, Antoine Faivre e Wouter J. Hanegraaff, edito da Brill e ivi affiancato dalla collana «Aries Book Series-Texts and Studies in Western Esotericism».

«Gnostika. Zeitschrift für Symbolsysteme. Wissenschaft Esoterikforschung Lebenswelt». Rivista quadrimestrale, pubblicata a Gaggenau (Baden-Württemberg), diretta da W. Frietsch e H. Th. Hakl, di cui sono finora usciti 48 numeri (1996-2011).

«Politica Hermetica. Association universitaire consacrée à l'histoire des rapports entre ésotérisme et politique», rivista annuale di cui sono usciti 24 numeri (1987-2010) in forma tematica, frutto di convegni internazionali. Gli studiosi che dirigono questa rivista scrivono anche recensioni su «Archives de Sciences Sociales des Religions. Bulletin Bibliographique».

⁹ Cui andrebbe unita, per comunanza di ricerche e interessi, quella di Monika Neugebauer-Wölk, professore di «Geschichte des 16. bis 18. Jahrhundert» all'Università di Halle-Wittenberg, dove dal 1993 dirige un Interdisziplinäres Zentrum für die Erforschung der europäischen Aufklärung (IZEA), e autrice di: *Esoterik als Element freimaurerischer Geschichte und Geschichtsforschung*, «Quatuor Coronati», bd. 40, Bayreuth, 2003, pp. 1-24; Ead., *Esoterik*, in *Enzyklopädie der Neuzeit*, bd. 3, *Dynastie-Freundschaftslinien*, Stuttgart, Metzler, 2005, pp. 544-552.

tie per l'esoterismo cristiano, filone dominante in tutta la storia dell'esoterismo occidentale dal medioevo a oggi¹⁰, massoneria compresa che di questa storia è parte.

Anche qui la situazione italiana è anomala perché da simpatie neopagane nel periodo napoleonico (Foscolo, Salfi e Romagnosi) a filoni risorgimentali patriottici (Mazzini e Garibaldi, Settembrini e Bovio) a neopaganesimi del primo Novecento (filofascisti con Reghini ed Evola, ma anche repubblicani e socialisti, con presenze negli anni '20 che ritroveremo ancora negli anni '60) abbiamo nell'Italia dell'unità nazionale una prevalenza di filoni acristiani. Questa egemonia viene meno nel secondo Novecento, in cui prevalgono anche in Italia filoni dell'esoterismo cristiano: Scaligero, Virio, Palamidessi con la casa editrice Arkeios, etc., così come l'unico centro di ricerca scientifica su questi temi, dotato di collegamenti accademici internazionali e di una biblioteca specialistica, ma esterno alle strutture accademiche nazionali, è il CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni) di Torino, attivo dal 1988, diretto da studiosi di formazione cattolica tradizionalista, collegati con Alleanza Cattolica, impegnati nello studio delle nuove religioni¹¹.

Ma facciamo un passo indietro, vediamo quali siano state le origini in Italia di questo campo di studi e quali i successivi sviluppi. La situazione culturale italiana negli anni '20 è ricca di interessi e di iniziative che si rapportano a filoni esoterici italici di tradizione pagana ed a reti internazionali esoteriche fra società teosofiche, antroposofiche e martiniste, influenti sulle avanguardie letterarie, figurative e musicali. Citiamo qui l'esperienza della *Biblioteca Teosofica*, poi *Biblioteca Filosofica*, di Firenze, i centri kremmerziani di Roma, Napoli, Pisa e Bari, la casa editrice Ars Regia di Milano, la rivista «Bilychnis», edita dalla Facoltà della Scuola battista teologica di Roma, il gruppo di Ur, l'influenza sulle riforme pedagogiche, da Maria Montessori a pedagoghi stirneriani, l'attenzione verso questi filoni nella nascente storia delle religioni, a cominciare da Pettazzoni, e nei primi psicanalisti, le presenze nel catalogo Laterza di questi anni. Si tratta di un arcipelago che solo da pochi anni inizia ad essere studiato¹² e che coinvolge

¹⁰ Jérôme Rousse Lacordaire, in una recensione ricca di apprezzamenti, obietta, rivendicando l'identità cristiana dell'esoterismo rinascimentale, che: «il aurait cependant peut être précisé et nuancé par une meilleure prise en compte de la dimension d'apologétique chrétienne de l'ésotérisme renaissant, qui, outre à l'antiquité païenne, se réclamait des Pères de l'Eglise (parfois aussi de la grande scolastique) et d'un retour à l'Écriture pour fonder sa sagesse unitaire» («Archives de Sciences Sociales des Religions. Bulletin Bibliographique», LV, 152 [oct.-déc. 2010], pp. 57-59, qui p. 58). Si tratta di un teologo domenicano, membro del comitato di redazione di «Politica Hermetica», autore di *Jésus dans la tradition maçonnique: rituels et symbolismes du Christ dans la franc-maçonnerie française*, Paris, Desclée, 2003 e di *Ésotérisme et christianisme. Histoire et enjeux théologiques d'une expatriation*, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

¹¹ Si vedano le due edizioni enciclopediche: M. Introvigne, P. L. Zoccatelli, con la collaborazione di N. Ippolito Macrina, V. Roldán, *Enciclopedia delle religioni*, Leumann (Torino), Elledici, 2001; *Le religioni in Italia*, a cura di M. Introvigne, P. L. Zoccatelli con la collaborazione di R. Di Marzio, A. Menegotto, N. Ippolito Macrina, V. Roldán, Leumann (Torino), Elledici, 2006.

¹² Cfr. M. M. Rossi, *Spaccio dei Maghi*, Roma, Doxa, 1929; A. Capone, *Giovanni Amendola e la cultura italiana del Novecento (1899-1914)*, Roma, Elia, 1974; Th. Hakl, *Giuseppe Tucci entre Études Orientales, ésotérisme et fascisme (1894-1984)*, «Politica Hermetica», 18, 2004, pp. 119-136; G. De

filoni politico-culturali diversi, anche tenuto conto che le avanguardie artistiche in Italia manifestarono simpatie per il movimento fascista, simpatie da parte non piccola del movimento ricambiate, a differenza di quanto avverrà col nazionalsocialismo in Germania, dove le avanguardie saranno fin dall'inizio perseguitate. Rileviamo come la specificità della storiografia musicale, raramente utilizzata nelle storie filosofiche o letterarie, abbia impedito di collegare la presenza di filoni esoterici nella musica contemporanea a più generali tendenze culturali.

Nel secondo dopoguerra si registra una ripresa di filoni interni all'esoterismo cristiano¹³, mentre i filoni acristiani, fra cui quello neopagano, si dividono fra gruppi di area neofascista, influenzati da Julius Evola, e gruppi di cultura repubblicana e socialista, anche con presenze nei gruppi dirigenti del Partito repubblicano italiano e del Partito socialista italiano, una storia che deve ancora essere fatta, basti qui citare da una parte la riattivazione di vendite carbonare di cultura panenteista mazziniana in collegamento col Partito repubblicano italiano e dall'altra la storia dell'ISMEO, oggi ISIAO. Qui il fondatore Giuseppe Tucci, grande tibetologo, è stato sensibile a temi eurasiatici di filosofia della storia, ha fatto esperienze iniziatiche nel buddismo esoterico lamaista ed è stato organizzatore, nel secondo dopoguerra, della rivista dell'ISMEO «East and West», accogliendovi contributi di studiosi evoliani e stirneriani. Il successore Gherardo Gnoli, grande iranista e dirigente dell'Ufficio scuola del Psi, ha mantenuto questi interessi e questi collegamenti. Non nascondiamo la nostra delusione per non essere riusciti a trovare uno studioso in grado di scrivere un saggio sulla storia di questi filoni spirituali interni all'orientalistica italiana del Novecento, una pagina bianca nella storia dell'esoterismo italiano e nella storia della cultura italiana *tout court*.

Rileviamo qui, riprendendo quanto già diceva Caianiello, la scarsa utilità ermeneutica di comprimere il fenomeno esoterico su una sola identità politica, essendo i due ambiti distinti ed essendo la collocazione di singoli studiosi di esoterismo o di singoli esoteristi collocata *dans tous les azimuts*. Basti qui citare l'intreccio ottocentesco fra spiritismo e socialismo, che perdura tuttora nella storia politica latino-americana, oppure le culture panenteistiche di reti mazziniane e garibaldine che furono all'origine del movimento operaio italiano, fondando fratellanze artigiane e società di mutuo soccorso, a conferma di quanto ancora Caianiello affermava su un progetto universalizzante dell'esoterismo che «ha comportato più volte uno slittamento decisivo della figura dell'eletto in quella dell'educatore». Che poi la letteratura d'evasione e il cinema, basti pensa-

Turris (a cura di), *Esoterismo e fascismo*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2006. Si vedano su *Esoterismo* i saggi di Marco Pasi e Silvia Mancini.

¹³ A. Faivre, *L'esoterismo cristiano dal XVI al XX secolo*, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. XII, *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, Bari, Laterza, 1981, pp. 77-135; J.-P. Laurant, *L'ésotérisme chrétien en France au XIX^e siècle*, Lausanne, L'Âge d'homme, 1992 e Id., *Correnti cristiane nell'esoterismo italiano contemporaneo*, in *Esoterismo*, pp. 659-693; Fr. Baroni, *Tommaso Palamidessi (1917-83) et son école archéosophique: Vie, oeuvre et postérité d'un ésotériste chrétien italien contemporain*, thèse, EPHE, Paris, 2009.

re a Spielberg, abbiano concentrato l'attenzione su filoni esoterici interni al nazionalsocialismo è altra questione, che colla storia e colla ricerca scientifica ha poco a che fare.

Rileviamo ancora nella situazione italiana recente la presenza di gruppi di cultura guénoniana che – a differenza del contesto francofono dove l'influenza di questo filone culturale sembra operare prevalentemente all'interno dell'esoterismo cristiano – sembrano operare piuttosto nell'ambito dell'esoterismo islamico, o meglio di una metareligione abrahamica collegata a confraternite sufi.

Nel complesso sembra a noi che nel secondo Novecento l'influenza culturale di filoni esoterici in Italia sia stata scarsa, a differenza di quanto avvenne nella prima metà del secolo, mentre riemerge negli anni '50 un interesse scientifico e accademico che merita a sua volta di essere ripercorso, anche in rapporto al formarsi in Europa, a partire dagli anni '30, di due centri scientifici sensibili a temi esoterici, uno con interessi nel campo della storia dell'arte con la costituzione del Warburg Institute a Londra e correlata pubblicazione del «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», il secondo con la rivista «Eranos-Jahrbuch» (1933-88), che pubblicherà atti di colloqui internazionali svolti ad Ascona nella Svizzera italiana, con partecipazione prevalente di storici delle religioni e con significative presenze interdisciplinari, dalla letteratura alla psicanalisi.

Per gli echi in campo accademico italiano il riferimento principale è la rivista «Archivio di filosofia», diretta da Enrico Castelli Gattinara Jr. ed il ruolo svolto, in essa e non solo, da Eugenio Garin fin dal 1955¹⁴, esperienza che poi ebbe un momento saliente nel V Convegno Internazionale di Studi umanistici al Castello di Oberhofen presso Berna il 16-17 settembre del 1960. In parallelo va segnalata l'attività di François Secret che in questi anni scriverà decine di articoli su riviste italiane, passando poi all'EPHE, dove succederà a Alexandre Koyré, che aveva la cattedra di «Histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne» (1931-62), insegnandovi «Histoire de l'ésotérisme chrétien» (1964-79).

E qui arriviamo ad Antoine Faivre e al metodo storico-critico di studio della storia dell'esoterismo occidentale, forma di pensiero dell'occidente cristiano moderno. Si tratta di filoni esoterici, per Faivre accomunati da un «air de famille»¹⁵, che comprendono alchimia, *philosophia occulta*, qabbalah cristiana, paracelsismo, teosofia, rosacrucianesimo ed ermetismo¹⁶. È costante nell'esperienza

¹⁴ E. Garin, *Note sull'ermetismo del Rinascimento*, in «Archivio di Filosofia», 25 (1955) 1, pp. 7-19 («Testi umanistici sull'ermetismo»), dove è significativo il riconoscimento del debito nei confronti del saggio di Kristeller del 1938 su Marsilio Ficino e Ludovico Lazzarelli; Id., «Le elezioni» e il problema dell'astrologia, in *Umanesimo e esoterismo*, a cura di E. Castelli, in «Archivio di Filosofia», 1960, 2-3, pp. 17-37; Id., *Ermetismo del Rinascimento*, Roma, Editori Riuniti, 1988 e rist. a cura di M. Ciliberto, Pisa, Edizioni della Normale, 2006.

¹⁵ A. Faivre - K. Cl. Voss, *Western Esotericism and the Science of Religions*, in «Numen», 42, 2005, pp. 48-77, qui p. 48.

¹⁶ Nella distinzione qui proposta per i significati di *esoterismo* questo elenco fonda il quinto significato. In altri interventi Faivre sembra ipotizzare un sesto significato, comprensivo di

parigina dell'EPHE il riportare le origini di questa forma di pensiero al Rinascimento, infatti la prima cattedra avrebbe dovuto essere «Storia della qabbalah cristiana», ambito di cui Secret era specialista. La disciplina venne riformulata da Corbin come «Storia dell'esoterismo cristiano», con una modifica generalizzante che non stupisce da parte di uno studioso di convinzioni perennialiste, convinzioni che peraltro non erano quelle di Secret né saranno poi quelle dei successori Faivre e Brach.

Nella riflessione di Faivre le componenti di questa nuova forma di pensiero, vista come interna alla spiritualità cristiana, sono quattro: l'universo come rete di corrispondenze fra microcosmo e macrocosmo, la natura come organismo vivente, l'immaginazione/*mundus imaginalis* come via alla conoscenza delle mediazioni e delle entità mediatrici fra divino e umano, la trasmutazione come rinascita, nuova dimensione dell'esistenza fondata sull'illuminazione conoscitiva. Meno importanti, anche se spesso presenti, sono per Faivre la concordanza fra le tradizioni e le modalità di trasmissione di questa conoscenza.

Hanegraaff, che opera in ambito olandese, individua invece le origini di questo filone nella polemica teologica luterana del '600 contro filoni esoterici classici ed ebraici, di cui sono testimonianza le opere di Colberg¹⁷ e altri. Tralasciamo qui la specificità della cultura germanica che, dopo aver tentato in ambito umanistico riformato di "ebraicizzare" i classici greci, passerà nel XVII secolo a violente espressioni antipagane e antigudaiche, un percorso che sarà alle origini dell'antisemitismo tedesco e su cui Valerio Marchetti ha portato contributi importanti¹⁸. Rileviamo piuttosto, senza entrare nel merito dell'evoluzione delle posizioni di Hanegraaff¹⁹, come sia per lui rilevante, nell'individuare ambiti e pratiche dell'esoterismo, non tanto l'elemento del segreto quanto il rapporto colla cultura dominante, dunque in Occidente il contrasto con l'ortodossia delle confessioni cristiane. Se il segreto iniziatico si autogiustifica per selezione di merito e sforzo di autoperfezionamento, sembra indubbio che le ragioni storiche di esso siano ancor più dovute a meccanismi di difesa nei confronti della repressione, spirituale e fisica, da parte dell'ortodossia. Che poi questa autodifesa tenda a riportare la verità custodita alla più remota antichità, più autorevole dunque di recenziori verità istituzionalmente legittimate, è ulteriore elemento di un processo di costruzione parallela d'una tradizione inventata e della sua continuità attraverso una società di custodi, ciò che accresce l'autorevolezza spirituale e cementa il legame sociale. In questo quadro i rilievi di Hanegraaff

filoni ebraici ed islamici, aprendosi alle tesi di von Stuckrad: A. Faivre, *The Theosophical Currents: A Periodization*, in «Theosophical History», VII, 1998-1999, p. 167. Per una versione più recente cfr. A. Faivre, *La parola "esoterismo" e i suoi usi*, cit., p. 24.

¹⁷ E. D. Colberg, *Das Platonisch-Hermetisches Christenthum...*, Frankfurt-Leipzig, Wiedmann, 1690.

¹⁸ V. Marchetti, "Aristoteles utrum fuerit iudaeus". *Sulla degiudaizzazione della filosofia europea in età moderna*, in B. Bocchini Camaiani e A. Scattigno (a cura di), *Studi in onore di Michele Ranchetti*, Macerata, Quodlibet, 1998, pp. 249-266.

¹⁹ Cfr. M. Pasi, *Il problema della definizione dell'esoterismo: analisi critica e proposte per la ricerca futura*, in A. Grossato (a cura di), *Forme e correnti dell'esoterismo occidentale*, cit., pp. 205-228, qui p. 209-213.

sembrano a noi più una esemplificazione del processo in ambito germanico riformato che non l'inizio della storia.

Per quanto concerne le chiese cristiane, e in particolare il cattolicesimo, la storia dei meccanismi repressivi non sembra essere lineare, e lo testimonia il saggio di Jean-Pierre Laurant, dove vediamo che proprio nel periodo di grande crisi del secondo Ottocento, con perdita del potere temporale in Italia ed egemonia massonica nella Terza Repubblica francese, la chiesa cattolica si aprì a filoni di esoterismo cristiano²⁰, nei cui confronti seguirà invece una chiusura nel secolo XX. Nel complesso sembra a noi che la cultura occidentale cristiana evolva in epoca moderna e contemporanea da esperienze di pluralismo culturale a scelte monoculturali di più rigida ortodossia, come abbiamo avuto occasione di rilevare in un nostro recente lavoro²¹.

Abbiamo infine le posizioni di Kocku von Stuckrad, direttore del dipartimento di Comparative and Historical Study of Religion alla facoltà di Theology and Religious Studies, università di Groningen, per cui «lo studio accademico dell'esoterismo occidentale dovrebbe essere inteso come parte integrante di una più ampia analisi della storia europea della religione»²², una storia che parte dall'antichità mediterranea, comprendendovi ebraismo e islamismo, e individua il pluralismo religioso come connotato dell'identità spirituale europea. Troviamo qui affermata una visione europea "generalista", non senza attenzione alla storia cultural-religiosa statunitense, nella comune opposizione per quanto riguarda gli studiosi di *Western Esotericism* fra metodo storico critico e credenza in una tradizione originaria trasmessa da una catena di custodi. Questa credenza viene chiamata religionista, o tradizionalista, o essenzialista o, più frequentemente, perennialista. Si tratta di un filone che nel XX secolo ha avuto i suoi esponenti maggiori fra storia delle religioni e psicanalisi, e ci limitiamo qui a ricordare da una parte Louis Massignon, Giuseppe Tucci, René Guénon, Mircea Eliade e Henri Corbin, dall'altra Carl Gustav Jung e James Hillman.

Concludendo: abbiamo un campo di studi assai praticato a livello internazionale, con periodici momenti di confronto fra coloro che in esso operano, con una produzione scientifica di qualità alta, e tuttavia la definizione e gli ambiti della nuova disciplina appaiono tuttora *in progress*. Sarebbe un errore a nostro giudizio seguire solo il dibattito interno, mentre anche in altri campi disciplinari vengono emergendo riflessioni che iniziano a incontrarsi con questo dibattito. Un solo esempio: le tesi di Jan Assmann in campo egittologico di una invenzione del monoteismo come paradigma culturale abrahamico intriso di violenza, in quanto fondatore di regimi politici, ed alternativo al pluralismo spirituale dei politeismi mediterranei²³. Ma proprio questo esempio ci riporta al

²⁰ J. P. Laurant, *Correnti cristiane nell'esoterismo italiano contemporaneo*, cit., pp. 659-693.

²¹ G. M. Cazzaniga, *Aporie dell'universalismo*, in *L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi*, vol. II, a cura di M. Donattini, G. Marcocci, S. Pastore, Pisa, Edizioni della Normale, 2011 pp. 9-19, qui pp. 12-14.

²² K. von Stuckrad, *Tradizioni esoteriche e cultura occidentale*, cit., pp. 696-715, qui p. 696.

²³ J. Assmann, *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, Torino, Einaudi, 2002; Id., *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna, Il Mulino,

tema delle civiltà come mondi spirituali fondati su specifici paradigmi culturali, su cui ritorneremo.

Per quanto ci riguarda riteniamo di aver preso posizione nel dibattito non tanto col saggio introduttivo, in cui abbiamo piuttosto cercato di esporre uno *status questionis*, quanto con la struttura stessa dell'Annale, dall'indice alla bibliografia, cercando di presentare il tema nella sua più ampia estensione cronologica e tematica, sia per prudenza nei confronti di un dibattito *in fieri*, sia perché riteniamo probabile che una posizione europea "generalista" sia destinata a prevalere nei futuri studi di *Western Esotericism*.

Restiamo convinti che il segreto non sia l'elemento principale, anche se l'ostilità della chiesa cristiana verso paradigmi e conventicole del mondo esoterico lo rafforza, aggiungendo a meccanismi di selezione e cooptazione ragioni di autodifesa. In questo contesto modi e tempi delle presenze esoteriche differiscono a seconda dell'oscillare fra intransigenza e apertura verso paradigmi culturali altri nelle diverse chiese cristiane. Ciò può meglio motivare il dissenso fra Faivre e Hanegraaff, in relazione a tempi e modi diversi con cui questa storia si presenta in campo cattolico o in campo riformato, ma anche offrirne una possibile composizione in un quadro di paradigmi culturali che si incontrano e si scontrano sul terreno *weltgeschichtlich* della vita spirituale. Alcune proposte della *world history* possono forse iniziare ad offrire stimoli e terreni di confronto, uscendo dalla nostra tradizione eurocentrica, mentre la riflessione filosofica appare per ora poco interessata a queste tematiche.

All'interno di questo giudizio nostro sulla storia del *Western Esotericism* come *work in progress*, permettete qualche riflessione autocritica. Siamo arrivati a questo *Annali 25: Esoterismo* partendo da *Annali 21: Massoneria*, dove recensioni e reazioni, pur positive, avevano rilevato un eccesso di impostazione storica nei confronti degli aspetti rituali e simbolici, aspetti che costituiscono in massoneria due distinti mondi spirituali, da una parte il mondo del simbolico e dall'altra il mondo della trasmutazione. Ci siamo dunque incontrati già nella ricerca sulla massoneria sia con elementi della letteratura esoterica sia con un processo di "invenzione della tradizione", che sembra anch'esso presentare due aspetti: uno è il passato come invenzione culturale, l'altro è la catena dei custodi come passato *in progress*, come continua (re)invenzione del passato stesso, da cui consegue la fondazione, la continuità (presunta) e la legittimazione della comunità iniziatica, con l'invenzione di un legame sociale forte.

Passando al più ampio tema: *Esoterismo*, ci siamo trovati di fronte alla difficoltà di comprendere in un solo volume temi e filoni che ne avrebbero richiesto più d'uno, da cui un indice troppo selettivo. Abbiamo quindi finito per sottolineare alcuni momenti e alcune questioni a discapito di altre, fra cui vogliamo esplicitarne tre assai controverse:

2007; Id., *Introduzione* a C. L. Reinhold, *I misteri ebraici, ovvero la più antica massoneria religiosa*, Macerata, Quodlibet, 2011, pp. 13-80; per gli echi pluridisciplinari suscitati cfr. anche *Teologie politiche. Modelli a confronto*, a cura di G. Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2005.

- a. La teosofia come “nocciolo duro” delle culture esoteriche e la teurgia come “verità segreta” di esse;
- b. La presenza di filoni esoterici nella cultura dei gruppi dirigenti del Risorgimento italiano;
- c. Le origini mediterranee dell’idea e della cultura d’Europa.

Il primo punto costituisce un tema difficile. Nel nostro saggio introduttivo abbiamo scritto dell’esoterismo come di «un progetto, pur variamente espresso e praticato, che, passando per il mondo dell’immaginazione e dei simboli, da più vie confluisce nella teurgia, ponendo l’uomo in diretta relazione col mondo degli spiriti intermedi, e che, attraverso queste conoscenze e queste pratiche, tende a procedere oltre nel processo di autoperfezionamento fino all’obiettivo ultimo dell’*indiamento*»²⁴. Francesco Baroni, giovane studioso autore di una brillante tesi di dottorato su Palamidessi, recensendo benevolmente l’Annale scrive:

Una simile descrizione coglie diversi aspetti cruciali della questione. Va tuttavia osservato che, formulata in questi termini, senza cioè essere sorretta da un’analisi delle condizioni reali in cui si è trovato a nascere l’esoterismo occidentale, essa rischia di sottrarre quest’ultimo alla sua storia²⁵.

Il rilievo è polisenso, ma comporta anzitutto la critica di una scelta idealtipica a svantaggio di una storico-critica. Vediamola meglio: sembra a noi che se nell’esoterismo è frequente il richiamo a spiriti intermedi e meno frequente il richiamo a rapporti diretti con la divinità, ciò non toglie che l’indiamento, si pensi a *Poimandres*²⁶, costituisca il culmine, esplicito o implicito che sia, di un percorso iniziatico di autoperfezionamento. La questione si ripropone nel rapporto fra esoterismo e misticismo, dove il tema dominante del desiderio d’unione con Dio tende egualmente a risolversi nell’indiamento, anche se in contesti abrahamici ciò non può venire esplicitato se non in forme allusive. In ambito ebraico il filone cabbalistico pone più articolate possibilità di rapporto con la divinità attraverso la gradualità delle sue emanazioni, le dieci *sefirot*, al di sopra di esseri intermedi ma al di sotto della pienezza divina (*en soif*), tema che in epoca moderna si ripropone anche nella qabbalah cristiana.

L’obiezione di fondo di Baroni è di non cogliere la genesi storica, e dunque la specificità, dell’esoterismo occidentale. Sembra a noi che la divergenza ci sia, ma sia idealtipica non meno che storica, e con ciò ritorniamo a Faivre. La distinzione fra un esoterismo più legato a spiriti intermedi e un misticismo come desiderio d’unione col divino, nonché la riduzione della teurgia a rapporti con spiriti mediatori della relazione col divino, sembrano a noi coerenti con la scel-

²⁴ G. M. Cazzaniga, *Esoterismo e filosofia in Occidente*, in *Esoterismo*, pp. XIII-XXVII, qui p. XVIII.

²⁵ «ARIES», 11, 2, 2011, pp. 268-271, qui p. 270.

²⁶ «Questo è il fine buono cui giungono coloro che hanno preso possesso della conoscenza: diventare Dio»: *Poimandres*, I, 26.

ta di Faivre di porre questo filone all'interno dell'esoterismo cristiano, cui l'indiamiento pone problemi difficilmente risolvibili. Ma la scelta finisce per essere restrittiva e non coerente con la pluralità di rapporti col divino presenti in questa "forma di pensiero", anche limitata al solo ambito europeo moderno. Quanto alla critica di Baroni secondo cui, essendo la storia del *Western Esotericism* una disciplina consolidata nel panorama internazionale degli studi, è preferibile porsi all'interno di essa, ne riconosciamo il realismo ma manteniamo tutte le riserve che siamo venuti esponendo, sia sull'esclusione dell'indiamiento dal "air de famille" sia più in generale sul *Western Esotericism* come identità ancora *in fieri*.

Il secondo punto ci è sembrato opportuno per sottolineare l'originalità del caso italiano e anche per rivisitare pagine importanti della nostra storia culturale, letteraria e politica che l'egemonia neoidealistica nel '900 ha teso a cancellare, non senza agevolare con questa rimozione la ripresa di filoni clericali, ciò che ha portato a celebrazioni del 150° dell'unità nazionale in chiave savoirdo-papalina. Ci duole non esser riusciti a pubblicare un saggio sulla letteratura relativa alle antichità italiche, che avrebbe meglio introdotto alcuni filoni successivi.

Il terzo punto motiva la presenza di Mesopotamia, Egitto e Persia. La questione dell'idea d'Europa è troppo grossa per essere affrontata qui²⁷. Limitandoci a due soli esempi: non possiamo far storia dell'astrologia in Occidente, tema su cui sarebbe stato opportuno un saggio, senza parlare dei 36 Decani, che ritroviamo nella nostra storia dal Salone del Palazzo della Ragione di Padova al Salone dei Mesi del Palazzo di Schifanoia a Ferrara. Ma ragionare di Decani implica il dover risalire all'astrologia babilonese, con successiva confluenza, non senza mediazioni persiane, nell'astrologia dell'Egitto ellenistico e dei sabei di Harran fino alla riformulazione islamica di essa e al ritorno con queste forme nell'Occidente cristiano. Analogamente il tema dei Magi corre per più rami, da quello originario a quello classico²⁸ al Rinascimento, dove il grande affresco di Benozzo Gozzoli a Palazzo Medici-Ricciardi inserirà nel corteo protagonisti del concilio di Ferrara e dell'Accademia fiorentina.

Ne derivano rilievi metodologici sulla dimensione diacronica di filoni culturali che è opportuno introdurre nello studio di specifiche esperienze storiche in cui questi filoni vengono richiamati, non senza esserne variamente rielaborati. La necessità di risalire ad una tradizione antica che per più versi risulta operante in tempi moderni negli usi e rifacimenti di essa giustifica questi saggi iniziali anche se, per i limiti di spazio posti dall'editore, ciò ha finito per ridimensionare il mondo classico, limitandolo al filone pitagorico, mentre sarebbero stati opportuni almeno due altri saggi, uno sul filone neoplatonico, da Plotino e Porfirio a Giamblico, ed uno sulla tradizione bizantina, da Proclo e lo Pseudo-Dionigi a Psello e Gemisto Pletone. Che poi il curatore sia convinto, come già lo furono gli europei per duemila anni, della filiazione orientale della civiltà greca non è stato influente su queste scelte.

²⁷ Cfr. G. M. Cazzaniga, *Radici d'Europa*, in «Meridiana», n. s., XLVI, 2003, 2 [luglio 2004], pp. 17-30.

²⁸ Cfr. A. Panaino, *I Magi in Occidente*, in *Esoterismo*, pp. 50-76.

Né il ritorno dei Greci fece dell'Accademia fiorentina “un club esclusivo cristiano”. Basti qui ricordare Pletone oppure la *Hypnerotomachia Poliphili* di Francesco Colonna, dove le porte che aprono tre possibili scelte di vita hanno scritte sovrastanti in latino, greco, ebraico e arabo. Al di là di questa identità europea dalle radici mediterranee pluriculturali qui prefigurata e, *si parva licet...*, da noi condivisa, è nostra convinzione che ciò che finora è stato visto come forma di pensiero o campo condiviso di discorso possa essere meglio tradotto in chiave di paradigmi culturali e di famiglie di paradigmi, costretti come siamo e saremo dalla globalizzazione ad uscire dall'ambito monoculturale delle tradizioni giudaica e cristiana, con una sorta di transito dall'ambito della teoria kuhniana sulle rivoluzioni scientifiche a più ampie teorie sulle rivoluzioni in ambiti pluriculturali di storia delle religioni e di filosofia politica. Ma questa è una storia ancora da scrivere.