DOTTORATO DI RICERCA IN

CULTURE E LETTERATURE COMPARATE

CICLO XXIV

ESPERIENZA E RITUALITÁ MASSONICHE NELLA LETTERATURA DELLA *GOETHEZEIT*

Gianluca Paolucci

Tutor: Prof. Marino Freschi

Coordinatore: Prof.ssa Franca Ruggieri

INDICE

Capitolo I: ESPERIENZA E RITUALITÀ MASSONICHE NELLA LETTERATURA DELLA *GOETHEZEIT*……p. 12

Massoneria e Repubblica delle Lettere, p. 12 – Letteratura, *media* e pratiche iniziatiche, p. 16 – **Le origini inglesi della Massoneria e la ritualità dei primi tre gradi**, p. 23 – Dalla Massoneria "operativa" alla "speculativa", p. 23 – Deismo e tolleranza interconfessionale, p. 24 – Geometria, architettura e costruttivismo, p. 25 – La loggia massonica come laboratorio dell'Illuminismo, p. 26 – Riti di passaggio massonici, p. 27 – Pratiche iniziatiche e tecnologie del sé, p. 28 – Funzione del simbolismo massonico, p. 29 – La loggia come spazio eterotopico e foro giudiziale, p. 31 – Prime forme di *Öffentlichkeit*, p. 32 – Le metafore dell'occhio e della luce, p. 33 – Alla ricerca di un *telos*: il concetto di G.A.D.U. e l'ermetismo noetico a fondamento della Massoneria, p. 34 – **Lo sviluppo degli "alti gradi" in Francia e in Germania**, p. 36 – Ambivalenza della metafora della luce, p. 37 – Andrew Michel de Ramsay, la tradizione scozzese e la nascita della leggenda templare, p. 37 – Carl Gotthelf von Hund e la "Stretta Osservanza Templare", p. 38 – Il Convento di Wilhelmsbad, p. 39 – Gesuitismo e criptocattolicesimo, p. 39 – Alchimia, p. 40 – La dottrina della "reintegrazione" di Martines de Pasqually e di Louis-Claude de Saint-Martin, p. 42 – L'apporto ebraico-cabbalistico: la *Genesi* come modello nell'esempio dei "Fratelli Asiatici", p. 43 – Funzionalità magica del simbolismo teosofico, p. 45 – Pratiche "medianiche" e "mediatiche" per la trasformazione interiore del sé, p. 47 – Obiettivi politici della "Massoneria religiosa", p. 48 – **Gli Illuminati di Baviera**, p. 50 – La luce massonica della *Aufklärung*, p. 50 – I culti misterici degli antichi come modello per il percorso iniziatico, p. 51 – Doppia ottica: le pratiche dei misteri "minori" e la consapevolezza filosofica dei "maggiori", p. 52 – Verso l'esterno, p. 53 – Pedagogia illuminata, p. 54 – La letteratura come veicolo di diffusione

dell'Illuminatismo: l'esempio della "Deutsche Union" di Carl Friedrich Bahrdt, p. 56 – **Ritualità massonica e letteratura: il *Sethos* di Terrason e la *Zauberflöte* di Mozart come archetipi**, p. 58 – Ritualità massonica nel *Sethos* di Terrasson, p. 59 – Carattere "iniziatico" del romanzo, p. 62 – Definizioni di *performance* culturale, *Erlebnis* e liminalità, p. 63 – Dal "liminale" al "liminoide", p. 67 – Romanzo o rituale?, p. 68 – Educazione estetica nell'antico Egitto, p. 69 – Nuove forme di governamentalità: la filosofia della Massoneria secondo Fichte e Friedrich Ludwig Schröder, p. 72 – Egittomania settecentesca: Ignaz von Born e *Über die Mysterien der Ägypter*, p. 77 – Estetica dei geroglifici, p. 79 – La *Zauberflöte* di Mozart come rituale misterico, p. 80 – Funzione iniziatica della musica, p. 82 – Alla ricerca della *Gemeinschaft*, p. 84 – Mediologia e *relazioni* simpatetiche del Settecento, p. 86 – Il superamento della soglia, p. 88.

Capitolo II: LESSING, LA «VERA ONTOLOGIA DELLA MASSONERIA» E LA *RETTUNG* DEL TEMPLARE: DA *ERNST UND FALK. GESPRÄCHE FÜR FREYMÄURER* A *NATHAN DER WEISE*……p. 90

Esperienza di Lessing in loggia, p. 91 – Per una riforma della Massoneria, p. 93 – Presa di posizione di Lessing nel dibattito sul templarismo massonico, p. 94 – I *Dialoghi massonici* e la «wahre Ontologie der Freymäurerey», p. 95 – Polemica di Lessing contro gli altri gradi, p. 99 – Continuità tra i *Gespräche für Freymäurer* e il *Nathan der Weise*, p. 100 – Azione dialogico-pedagogica di Nathan, p. 101 – Oltre le immagini, p. 102 – Finalità dell'arte lessinghiana, p. 104 – Legge, etica ed estetica nella parabola dei tre anelli, p. 105 – Il *Nathan der Weise* come *performance* culturale, p. 106 – Trasmissione mediatica del *logos*, p. 109 – La *Schwärmerei* templare di Recha, p. 110 – Il templarismo massonico, p. 111 – La ricostruzione del processo storico ai Templari di Friedrich Nicolai, p. 119 – Nuova interpretazione della dottrina e dei rituali templari, p. 121 – Carattere massonico dell'opera di Lessing, p. 122.

Capitolo III: IL *GEISTERSEHER* DI SCHILLER E «L'ANARCHIA DELLA *AUFKLÄRUNG*»……...p. 124

La polemica sul gesuitismo e il criptocattolicesimo, p. 125 – La *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik* di August Anton von Göchhausen, p. 126 – Il dibattito nella "Berlinische Monatsschrift" sull'«anarchia dell'Illuminismo» e intorno al racconto di Elise von der Recke su Cagliostro, p. 127 – Le ingerenze politiche e la dottrina teosofica dell'Ordine della "Rosacroce d'Oro", p. 130 – Ritualità e simbolismo massonico tra razionalismo e teosofia, p. 134 – *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* di Carl Leonhard Reinhold e l'attacco alla "Massoneria religiosa", p. 135 – Schiller a proposito dei geroglifici in *Die Sendung Moses*, p. 137 – Pervertimento delle finalità dell'iniziazione, p. 138 – Semiosi ermetica, p. 139 – Polemica di Knigge contro gli alti gradi, p. 141 – La *Verbildung* del principe, p. 142 – *Medienroman*, p. 144 – Cagliostro come figura mediatica, p. 146 – Il *Groß-Kophta* di Goethe, p. 148 – Franz Anton Mesmer e il magnetismo animale, p. 153 – Mesmerismo e teoria dei *media*, p. 155 – La magia come produzione di immagini e fantasmi dell'inconscio, p. 156 – "Dispositivi ottici": la lanterna magica e la pedagogia confessionale dei Gesuiti, p. 157 – Politica pastorale e sessuale, p. 160 – La teoria del complotto massonico-gesuitico, p. 163 – Semiosi ermetica e narrativa, p. 165.

Capitolo IV: LA *GEHEIME GESCHICHTE DES PEREGRINUS PROTEUS* DI WIELAND TRA *SCHWÄRMEREI* TEOSOFICA E RIVOLUZIONE……p. 168

Analisi critica di Wieland della moda occultistica a ridosso della Rivoluzione francese, p. 168 – Sovrapposizione tra il cristianesimo gnostico delle origini e i movimenti teosofici di fine Settecento in *Gedanken über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen*, p. 169 – La *Schwärmerei* teosofica secondo il classicismo weimariano, p. 169 –

Occultismo e culto nichilistico del soggetto nel Settecento, p. 171 – Filosofia dell'eros nel *Peregrinus Proteus* e pratiche iniziatiche di magia sessuale, p. 175 – Il mito ebraico-cabbalistico della *Shekinah*, p. 179 – Dalle tenebre alla luce, p. 180 – "Tecnicizzazione" del mito e "stato di sonno", p. 185 – L'impegno di Peregrinus Proteus nell'Ordine cristiano-teosofico di Corinto, 187 – L'attesa di una palingenesi e l'avvento di una teocrazia, p. 188 – Sguardo demistificante di Wieland sulle dottrine teosofiche e sulla loro pericolosità sociale, p. 190 – Tra Rivoluzione e Restaurazione, p. 191 – Aspettative messianiche a ridosso della Rivoluzione francese, p. 191.

Capitolo V: MITOLOGIE INTORNO ALLA RIVOLUZIONE 1: RIVOLUZIONE, REINTEGRAZIONE, RESTAURAZIONE……p. 193

La teoria del complotto massonico secondo Augustine Barruel e John Robison, p. 193 – Il misticismo rivoluzionario e l'Illuminatismo teosofico, p. 195 – Interpretazione "esoterica" della Rivoluzione francese, p. 196 – **Rivoluzione: gli Illuminati di Avignone, il radicalismo swedenborghiano e *The Marriage of Heaven and Hell* di William Blake**, p. 198 – La dottrina spirituale di Emmaneul Swedenborg e la "Mystical International", p. 198 – Gli "Illuminati" di Avignone di Dom Pernety e Taddeusz Grabianka, p. 200 – *Breve dettaglio della Società o Setta scoperta nell'arresto di Ottavio Cappelli*, p. 202 – Responsi oracolari della *Saint-Parole* rispetto alla Rivoluzione, p. 204 – Lettura degli sconvolgimenti rivoluzionari attraverso il modello della *Genesi* e dell'arte alchemica, p. 205 – La Rivoluzione come "manifestazione" di Dio, p. 206 – Pratiche iniziatiche di yoga-tantrico e culto della Sakti, p. 208 – Influsso delle eresie ebraico-cabbalistiche sabbatiana e frankista, p. 209 – Diffusione delle dottrine degli Illuminati di Avignone a Londra e coinvolgimento di William Blake, p. 210 – Radicalizzazione delle teorie di Swedenborg, p. 212 – *The Marriage of Heaven and Hell* di Blake come rilettura critica del pensiero eterodosso di Swedenborg, p. 214 – Una lettura "infernale" della Bibbia, p. 215 – Tra

poesia e apocalisse, p. 217 – Il motivo della Rivoluzione come Rivelazione nella poesia di Blake, p. 219 – **Reintegrazione: *Le Crocodrile, ou la guerre du bien et du mal* di Louis-Claude de Saint-Martin**, p. 221 – Cenni biografici su Saint-Martin, p. 221 – Caduta e reintegrazione in *Des Erreurs et de la vérité*, p. 222 – A proposito della compenetrazione originaria dei principi del bene e del male, p. 223 – *Le Crocodrile, ou la guerre du bien et du mal* o il racconto epico della Rivoluzione francese, p. 226 – Viaggio iniziatico di Ourdek nel ventre del coccodrillo a Parigi, p. 230 – Alchimia spirituale, p. 232 – Funzione magica del poema di Saint-Martin, p. 235 – La dottrina eretica sabbatiana e il *Trattato dei draghi* di Nathan di Gaza, p. 237 – La teosofia di Jakob Böhme, p. 239 – Il *Trattato sulla reintegrazione degli esseri* di Martines de Pasqually, p. 239 – Le riflessioni di Saint-Martin sul significato "provvidenziale" della Rivoluzione, p. 241 – Rivoluzione e teocrazia nel pensiero di Saint-Martin e di Joseph de Maistre, p. 243 – **Restaurazione: *Das Heimweh* di Johann Heinrich Jung-Stilling**, p. 246 – Teologia politica, p. 246 – La dottrina del "risveglio", p. 248 – *Das Heimweh* o della nostalgia per la vera patria spirituale, p. 249 – La *Bildung* massonica di Eugenius, p. 250 – Potere e salvezza: la teocrazia ebraica come modello per la Massoneria teosofica e conservatrice settecentesca, p. 254 – Lo Stato di Solyma come idillio post-rivoluzionario nell'Est d'Europa, p. 256 – *Das Heimweh* a fondamento dell'ideologia della Santa Alleanza, p. 257 – L'influsso della dottrina martinista della reintegrazione in Jung-Stilling e nell'Ordine massonico dei "Cavalieri Beneficenti della Città Santa", p. 258 – Il romanzo di Stilling come rituale massonico, p. 262 – Per un'interpretazione epica della storia, p. 263 – *Das Heimweh* come *medium* di trasmissione del *logos*, p. 266 – La battaglia di Stilling e dei "risvegliati" contro gli Illuminati di Baviera, p. 267.

Capitolo VI: MITOLOGIE INTORNO ALLA RIVOLUZIONE 2: I «DOCUMENTI PIÚ IMPORTANTI DEL SECOLO» COME SOTTOTESTI……p. 269

Connessioni tedesco-francesi, p. 269 – I timori dell'opinione pubblica circa i segreti della Massoneria, p. 270 – Curiosità e sospetto nelle *Donne curiose* di Carlo Goldoni, p. 271 – La pubblicazione delle *Originalschriften* degli Illuminati di Baviera, p. 272 – Il club massonico-giacobino della "Propaganda" e il suo presunto impegno a favore della Rivoluzione, p. 273 – La testimonianza di Cagliostro a proposito degli Illuminati, p. 274 – *Ist Cagliostro der Chef der Illuminaten?* di Bode e la confusione sul termine "Illuminatismo", p. 276 – La polemica anti-massonica e anti-illuminata di Leopold Alois Hoffmann e della "Wiener Zeitschrift", p. 277 – Il mondo letterario ed editoriale tedesco impregnato d'Illuminatismo secondo Grolman, p. 279 – Controffensiva dello schieramento reazionario e campagna della rivista "Eudämonia", p. 280 – La denuncia di Eckartshausen circa la congiura di filosofi, Illuminati e giacobini, p. 282 – **'Trame' massoniche e narrative: cospirazione totale nel *Genius* di Carl Grosse,** p. 284 – Alla ricerca della trama: il carattere narrativo delle teorie del complotto, p. 285 – Alla nascita del *Gothic Novel*, p. 288 – I "misteri maggiori" degli Illuminati di Baviera alla base dell'ideologia del *Geheimbund* nel *Genius*, p. 289 – Estetica del sublime, p. 291 – Sublimità dei culti misterici, p. 292 – La paura al servizio del sublime, p. 294 – Carattere anti-sociale dell'Illuminatismo massonico secondo Grosse, p. 297 – La critica di Edmund Burke allo spirito della Rivoluzione, p. 300 – Carattere biografico dell'opera di Grosse, p. 302 – Nuova funzione del sublime, p. 305 – Vendetta, p. 306 – Estetica e ideologia del romanzo popolare, p. 307 – Fortuna letteraria della tesi del complotto, p. 309 – Ricezione del romanzo di Grosse presso i giovani romantici (E.T.A. Hoffmann, Wackenroder, Tieck), p. 312 – La teoria del complotto a fondamento della conservazione e della Restaurazione politica d'Europa, p. 314 – **L''uomo nuovo' nasce a Ingolstadt: mostrologia e Illuminatismo nel *Frankenstein* di Mary Shelley**, p. 317 - P. B. Shelley lettore del

Genius, p. 317 – I coniugi Shelley nei panni di cospiratori Illuminati in *Nightmare Abbey* di Thomas Love Peacock, p. 318 – Interesse degli Shelley per le *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* di Barruel, p. 319 – Mostri e Illuminati, p. 322 – Le memorie di Barruel come "sottotesto" del *Frankenstein*?, p. 323 – Gli esperimenti di Weishaupt e Viktor Frankenstein presso l'università di Ingolstadt, p. 324 – Mary Shelley "rilegge" Barruel, p. 327 – La luce nel bosco di Ingolstadt, p. 328 – Iniziazione del mostro alle verità e mediante le pratiche degli Illuminati di Baviera, p. 330 – Dalla critica alla crisi, p. 334 – Gli obiettivi rivoluzionari degli Illuminati secondo Barruel, p. 338 – Evoluzione "giacobina" della creatura, p. 339 – Apologia del mostro, p. 341 – Viktor Frankenstein e la retorica della Restaurazione, p. 341 – Una nuova immagine dell'uomo, p. 346 – Biopolitica, p. 347 – *On 'Frankenstein'* di P. B. Shelley e la "morale" del romanzo, p. 349 – Pedagogia illuminata, p. 352 – Nuovi *media*, nuovi sensi, nuove idee, p. 353 – Autobiografia, lettura e riflessione critica alla base delle pratiche degli Illuminati e del *Frankenstein*, p. 354 – L'Illuminatismo massonico tra politica e letteratura, p. 358 – Educazione estetica e letteraria in *A Philosophical View of Reform* e in *A Defense of Poetry* di P. B. Shelley, p. 359.

Capitolo VII: «DIE WAHRHEIT IST VORHANDEN FÜR DEN WEISEN, / DIE SCHÖNHEIT FÜR EIN FÜHLEND HERZ». IL *DON KARLOS* DI SCHILLER E I 'MISTERI' DELLA *AUFKLÄRUNG*……...p. 363

Dalla politica al teatro, p. 364 – Il marchese di Posa come emissario degli Illuminati di Baviera nei *Briefe über Don Karlos*, p. 365 – Declino degli Illuminati e coinvolgimento nel *Ländertausch*, p. 367 – Il dibattito intorno agli Illuminati negli anni Ottanta del Settecento, p. 370 – *Ueber Freymaurer, besonders in Bayern* di Joseph Maria Babo, p. 371 – Controffensiva dei Gesuiti e della Rosacroce d'Oro, p. 372 – Patriottismo e cosmopolitismo nei *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten* di Bode,

p. 373 – Spagna o Baviera?, p. 375 – L'Inquisizione e la "Massoneria religiosa", p. 378 – Terapia illuminata e cura del sé, p. 381 – Per una moralizzazione della politica, p. 383 – Gradualità del percorso iniziatico tra "misteri minori" e "maggiori", p. 387 – La *mediazione* di Elisabetta, p. 388 – Fondamenti della *Anrede an die neu aufzunehemenden Illuminatos* nel colloquio di gabinetto tra Filippo e Posa, p. 391 – L'errore di Posa e la politica dell'arcano di Weishaupt, p. 396 – Gli Illuminati, la loggia viennese "Zur wahren Eintracht" e il progetto di Giuseppe II, p. 397 – Dalla Baviera a Weimar, p. 399 – Le critiche di Knigge al radicalismo di Weishaupt nella *Philos endliche Erklärung*, p. 400 – La riforma interna all'Ordine di Bode e Reinhold, p. 403 – Il dibattito intorno ai testi dei *Grandi Misteri* di Weishaupt, p. 405 – Necessità di una *mediazione* e ricerca di altri mezzi di "illuminazione", p. 409 – Uscire alla luce del sole: *Das Geheimnis des Kosmopolitenordens* di Wieland, p. 409 – Il *Manifesto* di Knigge, p. 411 – *Über den Umgang mit Menschen* di Knigge nel solco dell'Illuminatismo massonico, p. 413 – Carl August e Goethe "reggenti" degli Illuminati, p. 415 – Per una rilettura dei *Briefe über Don Karlos*, p. 416 – *Öffentlichkeit* e mediazione, p. 421 – *Wirkungsästhetik* della morte di Posa, p. 423 – Posa come Cristo?, p. 427 – Doppia ottica nell'"educazione estetica" di Mosè in *Die Sendung Moses*, p. 429 – Risposta alla domanda *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?*, p. 432 – L'«unità del dramma» e l'«obiettivo dell'artista», p. 434 – Dai "misteri minori" ai "maggiori", dal bello al sublime, p. 439 – *Media* dell'Illuminatismo, p. 441 – Simpatia cosmopolitica e mediologia del Settecento, p. 442 – Cospirazione epistolare, p. 447 – Pratiche iniziatiche e mediatiche, p. 448 – Educazione estetica nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* e nel progetto massonico della "Fenice", p. 449.

Capitolo VIII: ‘MISSIONE TEATRALE’ O ‘APPRENDISTATO MASSONICO’? EDUCAZIONE ESTETICA E PEDAGOGIA ‘ILLUMINATA’ NEI *WILHELM MEISTERS LEHRJAHRE* DI GOETHE……..p. 453

Dalla *Theatralische Sendung* ai *Lehjahre*, p. 453 – Il motivo massonico della *Turmgesellschaft*, p. 454 – Filosofia del *Geheimbund* del romanzo, p. 455 – **Misteri maggiori**, p. 457 – L’iniziazione di Wilhelm ai misteri della società della Torre, p. 458 – Pratiche massoniche di “illuminazione”, p. 458 – Sul concetto di *Bildung*, p. 458 – All’origine dell’autobiografia della *Goethezeit*, p. 460 – Mutamento di prospettiva, p. 462 – Panteismo, spinozismo ed egittomania nei *Lehrjahre*, p. 463 – Il “vero” senso dell’esperienza misterica e massonica secondo Carl Leonhard Reinhold e i massoni viennesi “d’Egitto”, p. 465 – Funzione iniziatica del teatro, p. 466 – **Misteri minori**, 470 – Il teatro presso i misteri degli antichi, p. 471 – La voce del padre e il risveglio dello «spirito», p. 472 – Alla ricerca del *Zusammenhang*: la distinzione tra romanzo e dramma, p. 473 – Dal rito al teatro, p. 475 – Friedrich Ludwig Schröder, un massone Illuminato alla guida del Teatro Nazionale d’Amburgo, p. 479 – Filosofia massonica dell’*Erlebnis*, della pratica rituale e dell’errore, p. 480 – La «missione teatrale» diventa «apprendistato massonico», p. 483 – **La ‘*Bildung*’ del lettore**, p. 486 – Dal teatro alla letteratura, p. 486 – La lettura come “pratica iniziatica” nelle scuole minervali degli Illuminati, p. 486 – L’arte di leggere i libri secondo Bergk, p. 488 – Dalla “coerenza rituale” alla “testuale”, dal rito al romanzo, p. 489 – Illuminatismo e *Bildungsroman*: letture “illuminate” della *Geschichte des Agathon* di Wieland, p. 490 – Forme e funzioni dell’arte massonica, p. 492.

Capitolo IX: I *WANDERJAHRE* DI GOETHE E L''UTOPIA' MASSONICA……p. 495

Dai *Lehrjahre* ai *Wanderjahre*, p. 495 – Utopia massonica del costruttivismo, p. 496 – La pietra "grezza" diventa "cubica", l'Apprendista diventa Compagno, p. 497 – Filosofia e simbolismo del viaggio nei rituali massonici, p. 498 – Arte e religione tra forma e mutamento, p. 499 – Nel santuario della Provincia Pedagogica: al di là della tradizione, p. 501 – Il dibattito massonico intorno agli alti gradi, p. 503 – L'"Eklektischer Bund" di Francoforte, p. 503 – La riforma del rituale massonico di Schröder e sua ricezione presso la loggia "Anna Amalia zu den drei Rosen" di Weimar, p. 504 – I motivi della cassetta e della chiave nei *Wanderjahre* e nella tradizione misterica massonica, p. 505 – *Symbolum*, p. 507 – Prospettiva kantiana e filosofia eclettica, p. 507 – Il *Geheimbund* del romanzo nel solco dell'Illuminatismo, p. 508 – Contraddizioni della proposta utopica massonica e funzione della narrativa goethiana, p. 510.

Bibliografia……p. 512

I. Esperienza e ritualità massoniche nella letteratura della *Goethezeit*

> Wie schwer es ist, befriedigende Aufschlüße über Geheime Verbindungen zu geben, fühlt man erst dann, wenn man sich darüber erklären will; denn durch die Kürze wird die Sache dunkel, und durch die Weitläufigkeit verwirrt[1].
>
> *Jakob Anton Hertel durante l'interrogatorio circa la sua affiliazione all'Ordine massonico degli Illuminati di Baviera a seguito del bando nel 1785*

1. Massoneria e Repubblica delle Lettere

In uno studio epocale del 1959, dal titolo *Kritik und Krise*, ancora oggi rimasto ineguagliato per la capacità critica e il taglio intellettuale con cui seppe considerare il fenomeno sociale, politico, culturale dell'Illuminismo, Reinhart Koselleck individuava una significativa affinità tra la Massoneria e le elite letterarie nel Settecento europeo:

> Nel continente, due formazioni sociali hanno dato un'impronta decisiva all'età dell'Illuminismo: la République des lettres e le logge della Massoneria. L'Illuminismo e il segreto appaiono fin dall'inizio come una coppia storica. […] Un raffronto tra le due formazioni, relativamente indipendenti tra loro, proverà il sorprendente parallelismo esistente tra di esse. Entrambi i gruppi sviluppano uno stile determinato nel linguaggio e nel comportamento, e proprio la loro comunanza strutturale dimostra, al di là di tutte le differenze, che essi costituirono una risposta specifica al sistema dell'assolutismo[2].

Se tra il Cinque- e il Seicento il sistema dell'assolutismo, nel tentativo di neutralizzare i contrasti scaturiti in seguito ai conflitti di religione, si era andato sempre più caratterizzando per una separazione della politica dalla morale, subordinando quest'ultima alla ragione di Stato, fino a relegarla nella sfera intima, spirituale della coscienza dei sudditi, secondo Koselleck sia la Massoneria che la Repubblica delle Lettere, nel corso del Settecento, si erano congiuntamente

[1] J. A. Hertel, *Uebersicht des Ganzen, soviel befragter abgenommen, oder erfahren hat* (1787), cit. in R. Van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Froommann-Holzboog 1975, p. 407.
[2] R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1759), trad. it. di G. Panzieri, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 78.

impegnate nella costituzione di spazi "altri", liberi cioè dalle ingerenze del potere assolutistico, nei quali l'ambito interiore, "segreto" della moralità potesse essere risvegliato, coltivato, educato. In virtù di questo processo – che per Koselleck è alla base dell'età contemporanea e della nostra attuale – la realtà del Vecchio Regime cominciò a essere lentamente erosa dalla critica di tale "foro interiore", che giudicava l'esterno secondo il "nuovo" metro di giudizio costituito dalla morale, non da ultimo con l'obiettivo di prenderne le distanze e di riformarlo: «La separazione dal mondo esterno, resa possibile dal segreto, creò una nuova forma sociale di esistenza che in quanto tale racchiudeva già in sé la qualificazione morale di poter essere giudici di questo mondo esterno»[3].

L'analisi di Kosellek su tale frattura "critica" introdotta dall'Illuminismo in seno al sistema dell'assolutismo conteneva in nuce una serie di implicazioni che furono approfondite dalla critica negli anni successivi. Sono noti gli studi di Jürgen Habermas circa il concetto di *Öffentlichkeit* e sulla formazione dell'opinione pubblica nel Settecento europeo (in logge massoniche, salotti, caffè, accademie, ecc.), non da ultimo attraverso i mezzi di comunicazione dell'epoca (romanzi, drammi, giornali e riviste morali, ecc.), studi volti soprattutto a esplicitare il momento – già individuato, del resto, da Koselleck – della trasformazione della coscienza critica borghese da privata in pubblica[4]. Con lo sguardo rivolto al medesimo snodo epocale, Michel Foucault ha invece identificato il momento della cosiddetta "nascita dell'individuo", il quale, a partire dal Settecento, sembrò liberarsi dai retaggi del passato per divenire al contempo l'oggetto di una serie di *pratiche* e di saperi che un nuovo tipo di potere – che il filosofo ha definito "pastorale" per discrezionalità e invisibilità – mise in campo per colonizzare, con obiettivi educativi e pedagogici, la nuova grandezza identificata da Koselleck: quella "borghese" della coscienza e dell'interiorità[5].

---

[3] *Ivi*, p. 98.

[4] Cfr. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), trad. it. di F. Masini - V. Perretta, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2008.

[5] Cfr. M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993; Id., *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978* (2004), trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2007; J. Vogl, *Staatsbegehren. Zur Epoche der Policey*, in "DVJS", 74 (2000), pp. 600-626.

Lo studio di Koselleck mi sembra estremamente interessante poiché capace di richiamare l'attenzione sul «sorprendente parallelismo» tra le due formazioni più attive e impegnate nel Settecento, la Massoneria e la Repubblica delle Lettere, inquadrando il movimento della loro comune azione proprio in questo vasto processo di crisi dei vecchi modelli sociali, culturali e politici e di costituzione di nuovi di cui abbiamo detto. Nel saggio, lo storico tedesco, pur ponendo l'accento su questa significativa relazione, rinunciava tuttavia ad approfondire la tesi di una reale esistenza di questi legami. Il presente lavoro si propone, in un certo qual modo, di rettificare le affermazioni di Koselleck, di verificarne le intuizioni, fino a dimostrare come i rapporti tra la Massoneria e le elite letterarie europee furono, in realtà, più profondi di quanto appaia a uno sguardo superficiale, e dunque al di là di una generica affinità spirituale, di una "relativa indipendenza tra loro". E tale legame sembrò rafforzarsi proprio in virtù dei fenomeni peculiari al Settecento cui abbiamo accennato: la creazione di uno spazio interiore, "segreto", separato e scisso dall'ambito "profano" dell'assolutismo, che andava educato e coltivato, sia nelle logge massoniche sia in ambiti artistici e letterari; la formazione di un'opinione pubblica da "illuminare" e modellare; l'utilizzo consapevole, a tal fine, dei nuovi mezzi di comunicazione.

La critica che si è occupata della Massoneria ha più volte richiamato l'attenzione sull'incisiva presenza di motivi massonici nella letteratura europea tra Settecento e Ottocento, soprattutto nell'ambito di lingua e cultura tedesche[6]. Da Goldoni a Goethe, da Lessing a Mozart, l'esperienza rituale latomistica sembra aver affascinato intellettuali e artisti europei, che trovarono nell'atmosfera delle logge materia da trasfigurare attraverso la loro arte e che seppero altresì farsi mediatori

[6] Cfr. in proposito F. J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluss auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts. Prolegomena zu einer Geschichte der Romantik*, Taussig & Taussig, Prag 1909; A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme. Théosophie 1770-1820*, 2 voll., Champion, Paris 1927; M. Freschi, *L'utopia nel Settecento tedesco* (1974), Liguori, Napoli 2004; R. Nicolai-Haas, *Die Anfänge des deutschen Geheimbundromans*, in P. Ch. Ludz (hrsg. v.), *Geheime Gesellschaften*, Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung Band V/1, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1979, pp. 267-292; M. Voges, *Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundesmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*, Niemeyer, Tübingen 1987; S. Abbott, *Fictions of Freemasonry. Freemasonry and the German Novel*, Wayne State University Press, Detroit 1992; L. Simonis, *Die Kunst des Geheimen. Esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhunderts*, C. Winter, Heidelberg 2002; H. Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst - Kunst der Freimaurerei*, Studien Verlag, Insbruck-Wien-Bozen 2005.

della cultura massonica presso un pubblico di lettori costantemente alla ricerca di novità. In proposito, Marino Freschi ha osservato, con parole particolarmente pregnanti:

> La sensibilità massonica dell'epoca trovò nella poesia e nelle arti in genere l'espressione più raffinata e profonda, nonché la mediazione più efficace che la diffuse fino a integrarla nell'atteggiamento culturale dell'epoca. L'atmosfera intellettuale e artistica, anche nelle sue espressioni quotidiane, era intimamente pervasa dal gusto massonico. Scorrendo epistolari e diari del tempo si incontrano frequenti riferimenti a logge, libri, giornali, personalità, cronache, pettegolezzi massonici. Gli ideali filantropici dell'associazione commovevano l'Europa, mentre i riti iniziatici, le pratiche terapeutiche, i sogni taumaturgici, le attese di rigenerazione morale e perfino organica suscitavano grande curiosità e ingenue aspettative. Tali suggestioni invadevano la vita privata e la sfera dei sentimenti per divenire, attraverso una fitta e misteriosa rete di mediazioni, materia poetica e artistica sublimata in opere creative che contribuirono a precisare i miti culturali del Settecento, testimoniando così la vitalità della esperienza massonica[7].

In realtà, ci furono momenti significativi – e sono questi, in particolare, che ci interessa individuare nel presente studio – in cui i due ambiti, il massonico e il letterario, giunsero a sovrapporsi *consapevolmente*, e questo in virtù dell'intuizione da parte delle elite settecentesche del profondo significato dell'esperienza e della ritualità massoniche. In base a tale affinità spirituale, sembra infatti che, in alcuni casi, la Repubblica delle Lettere aspirò addirittura a farsi portavoce della "vera" essenza – la «vera ontologia», dirà Lessing – della Massoneria, al di là della realtà storica e cioè delle numerose divisioni interne che – come vedremo tra breve – solcarono l'universo latomistico a partire dalla seconda metà del Settecento. Significativamente, a Johann Joachim Christoph Bode, figura di spicco del mondo massonico e insieme di quello editoriale tedesco, cui Lessing chiedeva di intercedere a favore della sua iniziazione presso una loggia d'Amburgo, il drammaturgo confessava di conoscere il segreto della Massoneria già prima di essere iniziato e di volere *scrivere* a riguardo, causando, comprensibilmente, l'irritazione del suo amico e collaboratore. Come è noto, il risultato di questa ulteriore polemica lessinghiana fu *Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer*, in cui Lessing – come nel contemporaneo *Nathan der Weise* – si propose di delineare l'immagine di una Massoneria ideale, atemporale, astorica e tuttavia, al contempo, ben consapevole del proprio mandato mondano, politico, culturale.

[7] M. Freschi, *Dall'occultismo alla politica. L'itinerario illuministico di Knigge (1752 - 1796)*, AION – Quaderni di Studi Tedeschi 14, Napoli 1979, p. 33.

Partendo proprio dalla riconsiderazione dell'opera e dell'esperienza latomistica di Lessing, nelle prossime pagine si vuole documentare come molti autori della *Goethezeit* (da Goethe a Schiller, da Jung-Stilling a Saint-Martin) abbiano inteso rielaborare narrativamente suggestioni provenienti dall'ambito della cultura, dell'esperienza e della ritualità massoniche. Ci si soffermerà sugli esempi più significativi, con i quali – riprendendo i termini utilizzati da Koselleck – il "segreto" custodito gelosamente dalla Massoneria venne, in certo qual modo, reso "pubblico" dalla Repubblica delle Lettere attraverso i *media* della letteratura e del teatro, non in base a una presunta, ideale finalità comune o per un puro vezzo esotico e ornamentale – per non dire *triviale*, come è stato più volte affermato dalla critica –, bensì in virtù della comprensione da parte degli autori presi in considerazione del potenziale estetico, narrativo, performativo dei rituali massonici, che furono rielaborati in numerosi romanzi e drammi di quella che, insieme a Goethe, dal Settecento in poi, possiamo propriamente definire *Weltliteratur*. A ben vedere, infatti, la Massoneria rappresentava sì un vincolo ideale tra uomini di differenti ceti, nazionalità e confessioni religiose, la piattaforma comune per un superamento di confini di ogni tipo in nome dell'ideale di un modernissimo cosmopolitismo, ma lo spazio della loggia, "libero" dalle ingerenze del potere secondo l'analisi di Koselleck già considerata, sembrava offrire soprattutto un sistema coerente e conchiuso di pratiche rituali e iniziatiche che, spesso in virtù di una "educazione estetica", prevedevano un difficile e lento lavoro dell'iniziato su se stesso e sulla propria personalità, al fine di una rigenerazione intellettuale e spirituale. In tal senso, con uno sguardo costantemente rivolto ai tratti peculiari della ritualità massonica, cercheremo di dimostrare come una serie di opere letterarie (dal *Nathan der Weise* di Lessing a *Das Heimweh* di Jung-Stilling, dai *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe al *Don Karlos* di Schiller e al *Frankenstein* di Mary Shelley) tra Settecento e Ottocento[8] possano essere considerate quali consapevoli estensioni di tali pratiche iniziatiche, ora rivolte al pubblico di lettori o di spettatori al di fuori dello spazio "eteropico" della loggia: è questa la tesi che difenderemo nelle prossime pagine.

[8] Al fine di evitare pericoli di sovrainterpretazione si prenderanno in esame soltanto opere che fanno esplicito riferimento alla Massoneria, come motivo all'interno della narrazione o per un esplicito – o comunque attestato dal punto di vista filologico – interesse dell'autore rispetto al tema.

In realtà, molti di questi esperimenti sembrano inserirsi nell'ambito di più vasti tentativi da parte delle elite massoniche settecentesche di agire in maniera "indirettamente" politica anche all'esterno dell'universo latomistico, al fine di coinvolgere, con intenti educativi e pedagogici, nel processo di "rischiaramento" caratteristico dell'età dei Lumi la più vasta opinione pubblica. A ben vedere, come ha osservato Kristiane Hasselmann, del resto, sin dalla sua nascita la Massoneria ha cercato di *diffondere* anche nel mondo profano la ricchezza sapienziale trasmessa "a porte chiuse" in loggia attraverso le tecniche iniziatiche: «Die im Ritual und geselligen Umgang erprobten Selbstentwürfe sollen in exoterischen Sphäre, d.h. im sozialen Alltag außerhalb des Logenhaus wirksam werden»[9]. In realtà, sembra che tale urgenza si sia fatta più impellente sul finire del Settecento, nel momento, cioè, in cui giunse a compimento quello che possiamo definire un processo di radicalizzazione e di politicizzazione dell'istituzione latomistica, come dimostrano le esperienze, seppur ideologicamente contrapposte, degli Illuminati di Baviera da una parte, e dell'Ordine della Rosacroce d'Oro e di quello dei Cavalieri Beneficenti della Città Santa dall'altra. In tal senso, in un articolo dal titolo *Das Geheimnis des Kosmopolitenordens*, pubblicato sul "Teutscher Merkur" nel 1788 – una evidente reazione al bando, nel 1785, della società segreta bavarese degli Illuminati[10] e sulla scia di una riflessione interna alla formazione latomistica circa il modo di continuare ad agire "con altri mezzi", che fossero "indirettamente" politici –, Wieland auspicava la creazione di un'elite massonica e cosmopolitica che rifuggisse dalla "pratica dell'arcano" per coinvolgere nel processo di *rischiaramento* proprio della *Aufklärung* anche il pubblico "profano". Se il fine dell'iniziativa sostenuta dall'autore era la promozione «einer gewissen natürlichen Verwandschaft und Sympathie, die sich im ganzen Universum zwischen sehr ähnlich Wesen äußert, und in dem geistigen Bande, womit Wahrheit, Güte, und Lauterkeit des Herzens edle Menschen zusammen

[9] K. Hasselmann, *Die Rituale der Freimaurer. Zur Kostitution eines bürgerlichen Habitus im England des 18. Jahrhunderts*, transcript Verlag, Bielefeld 2009, p. 23.

[10] Sul contesto in cui si inserisce il saggio di Wieland cfr. A. Albrecht, *Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, De Gruyter, Berlin-New York 2005, pp. 100-105, mentre sulla posizione di Wieland rispetto al dibattito intorno agli Illuminati bavaresi negli anni Ottanta del Settecento, cfr. W. D. Wilson, *Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars*, J. B. Metzler, Stuttgart 1991, pp. 171-173.

kettet»[11], con l'obiettivo di contribuire a «Ordnung und Harmonie» della società, secondo il pubblicista tedesco, anche «Schriftsteller, Buchhändler und Buchdrucker» (SW XXX, 198) erano chiamati

> die Rechte der Vernunft gegen uralte Vorurtheile zu behaupten, und den unabhängigen Geist der Untersuchung, der nach und nach über alle Gegenstände der menschlichen Kenntnisse ein so wohltätiges Licht verbreitete, aus einem mehr als tausendjährigen Schlummer aufzuwecken (SW XXX, 202).

In realtà, l'intervento di Wieland costituisce una precisa presa di consapevolezza circa il potere dei mezzi di comunicazione in un momento in cui, in Germania – e soprattutto in Prussia, con l'avvento di Federico Guglielmo II e la promulgazione dell'editto di censura del ministro (massone rosacrociano) Johann Christoph Wöllner nel 1787 – sembrava fosse messa a repentaglio la libertà di stampa e di espressione. Stephan Gregory, il quale ha recentemente ricostruito l'esperienza dell'Ordine degli Illuminati di Baviera dal punto di vista della sua struttura interna e delle pratiche iniziatiche – non da ultimo "mediatiche" – utilizzate dalla società segreta entro e al di fuori dall'ambito epoptico, a proposito dei «Medien der Illumination» privilegiati nell'età della *Aufklärung*, ha significativamente osservato:

> Das Licht der Aufklärung ist nicht mehr ein gekommenes, sondern ein gebrachtes Licht; es eröffnet sich nicht im Modus der Erleuchtung, sondern der Beleuchtung; man wartet nicht, bis es sich zeigt, sondern macht sich an seine Herstellung und Verbreitung. So erfordert der Prozess der Aufklärung nicht nur ein Personal von Beleuchtern, sondern auch Medien, die geeignet sind, das Licht in die letzten dunklen Winkel zu führen[12].

Del resto, non è un caso se, negli anni Ottanta e Novanta del Settecento, le teorie del complotto massonico, come declinate soprattutto sulle colonne della rivista conservatrice austriaca "Wiener Zeitschrift", dal gesuita francese Augustine Barruel, dallo scozzese John Robison prosperarono – non del tutto a torto, come vedremo – proprio in virtù dell'idea di una presunta commistione tra la Massoneria (in particolar

[11] C. M. Wieland, *Das Geheimnis des Kosmopolitenordens* (1788), ora in Id., *Sämmtliche Werke*, qui Bd. XXX: *Vermischte Aufsätze*, C.H. Beck, Hamburg 1984, pp. 155-203, qui p. 174. D'ora in poi le opere di Wieland saranno indicate con la sigla SW, seguita dal numero del volume e delle pagine citate.

[12] S. Gregory, *Wissen und Geheimnis: Das Esperiment des Illuminanordens*, Stroemfeld / Nexus, Frankfurt a.M.-Basel 2009, p. 282.

modo gli Illuminati di Baviera) e la Repubblica delle Lettere[13], come pure sulla paura circa l'*invisibilità* – in realtà, comprensibile se letta attraverso il filtro dell'analisi di Koselleck come pure di quella di Foucault circa la trasformazione dei metodi di "governamentalità" di cui abbiamo detto e su cui torneremo – e il potenziale manipolativo del "rivoluzionario" progetto politico e culturale dei massoni. Opere come il *Geisterseher* di Schiller, la *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland, *Der Genius* di Carl Grosse, sono, in tal senso, alquanto significative: in primo luogo, perché dimostrano come la letteratura abbia da subito intuito il potenziale narrativo insito nelle teorie del complotto, in grado, nella loro "nevrotica" ricerca di senso, di individuare sotterranee "trame" massoniche nella storia dell'Europa del Settecento; in secondo luogo, perché, dando forma e sostanza alle paure dell'epoca circa le società segrete, riescono a gettare luce, *ex negativo*, sul carattere estetico e trasformativo dei rituali latomistici, come pure su un utilizzo, a fini iniziatici e insieme manipolativi, dei nuovi mezzi di comunicazione.

Come dimostrano questi e ulteriori esempi che prenderemo in considerazione, del resto, anche nell'ambito delle *pratiche* massoniche venivano impiegati gli stessi *media* – oggi intesi dalla critica non come semplici canali di trasmissione di informazioni, bensì come «Vermittler von spirituellen Kräften. Sie dienten nicht nur der Distribution von kulturellen Wissen zwischen Sendern und Empfängern, sondern führten zum Erlebnis einer Transformation der Beteiligten im Vollzug kultureller Praktiken»[14] – con i quali le elite intellettuali europee, nel corso del Settecento, intendevano "illuminare" l'opinione pubblica[15], al fine di risvegliarne la «coscienza critica»[16]. Ad esempio, è grande – e già individuata dalla critica – l'affinità tra le *performances* rituali massoniche e la pratica teatrale[17]. E proprio il teatro, sin dalla

[13] In tal senso, già il titolo del *pamphlet* di John Robison è alquanto significativo: *Proof of a Conspiracy Against all the Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati and Reading Societies*, laddove l'autore fa esplicito riferimento alle «società di lettura» come privilegiato veicolo di diffusione delle dottrine massoniche, in particolare di quelle promosse dagli Illuminati di Baviera. E sarà questo – come vedremo – uno dei capisaldi delle teorie del complotto.

[14] H. Böhme - P. Matussek, *Die Natur der Medien und die Medien der Natur*, in S. Münker - A. Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008, pp. 91-111, qui p. 95.

[15] Cfr. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit.

[16] Koselleck, *Critica illuminista*, cit., p. 78.

[17] Cfr. in proposito i contributi di L. Simonis, *Die Kunst des Geheimen*, cit., in particolare il capitolo "Ästhetische Inszenierung und kulturelle Performanz. Die Riten des Feßlerschen Hochgradsystems in Berlin", pp. 144-157; Id., *Handlung und Gespräch im freimaurerischen Ritual. Erziehung und*

nascita dell'istituto latomistico agli inizi del secolo, fu – come ha convincentemente dimostrato Kristiane Hasselmann – uno dei mezzi privilegiati dai massoni per la diffusione dei propri valori emancipatori anche *al di fuori* della loggia[18]. A ben vedere, tale circostanza dimostra fino a che punto il rapporto tra letteratura e Massoneria nel Settecento non sia da intendersi come univoco. Se consideriamo la realtà latomistica settecentesca come un universo variegato e differenziato, che seppe modificarsi profondamente nel corso del secolo, non possiamo, in questa sede, non riflettere sui momenti nei quali le suggestioni provenienti dall'ambito più propriamente artistico, estetico e letterario contribuirono alla delineazione dei tentativi di ridefinizione interna, come dimostra, più da vicino, l'influsso dell'arte drammatica nelle logge e l'attestarsi della lettura quale vera e propria pratica iniziatica nell'ambito dei vari sistemi. In realtà, tale consapevolezza può servire a specificare il senso della nostra analisi e a farci riflettere su come sia impossibile guardare alle opere prese in considerazione come semplici veicoli di "propaganda" delle dottrine professate dai diversi gruppi massonici e ai loro autori quali esecutori di una volontà altrui, impersonale. L'idea di una Massoneria ideale, lontana dalla realtà concreta delle logge del tempo, ma intuita lucidamente da artisti e letterati, fissata attraverso la loro arte è un motivo ricorrente nelle opere che analizzeremo. Gli stessi *Gespräche für Freymäurer* di Lessing, – il quale, come vedremo tra poco, va

---

Selbstreflexion als Drama, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 40 (2003), pp. 61-73; K. Hasselmann, *Inszenierte Ereignisse - Das Freimaurerische Ritual als Drama*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 43 (2006), pp. 121-126, dove, alla p. 121, si legge: «Jenseits der viel zitierten Einflüsse der Freimaurerei auf das Kunsttheater entfaltet das freimaurerische Ritual selbst verschiedene Dimensionen des „Dramatischen", die ihm als gemeinschaftliches Ereignis eine spezifische Wirkungsästhetik verleihen und Fragen des Ge- und Misslingens des rituellen Dramas aufwerfen».

[18] Secondo la Hasselmann, agli inizi del Settecento, per i massoni inglesi «die Theaterbühne diente als bevorzugtes Forum, um auf die öffentliche Meinung einzwirken» (Hasselmann, *Die Rituale*, cit., p. 23). In proposito cfr. in particolare il capitolo dedicato a "Freimaurerei und öffentliche Meinung", pp. 130-139. Sulla presenza in loggia di artisti, attori e registi di teatro nel contesto tedesco e in particolare prussiano, cfr. invece K. Gerlach, *Kunst und Künstler in den Freimaurerlogen des Alten Preußen*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst*, cit., pp. 13-56, dove, alla p. 23, si legge: «Nahezu alle Prinzipale der in Brandenburg-Preußen spielenden Schauspielgesellschaften waren Freimaurer». Nella Germania del Settecento, lo stretto legame tra la pratica teatrale e la ritualità massonica è testimoniato dall'esperienza di Friedrich Ludwig Schröder, direttore del Teatro Nazionale di Amburgo e, al contempo, figura di rilievo del mondo massonico, il quale, consapevole dell'importanza del carattere estetico e performativo della ritualità latomistica, s'impegnò, tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, in una riforma del rituale massonico che prevedeva un ritorno allo spirito inglese dei soli primi tre gradi. La (presunta) presenza di Schröder nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* – la critica è concorde nell'individuare nella figura di Serlo tratti del direttore del Teatro Nazionale di Amburgo –, come vedremo meglio nell'ottavo capitolo, è in realtà ricca di implicazioni per l'interpretazione del romanzo e più in generale per la nostra ricerca sul rapporto tra ritualità massonica e letteratura.

certamente considerato un *outsider* del mondo massonico – in cui l'autore articolò la concezione di una Massoneria quale categoria eterna dello spirito, divennero, ad esempio, un importante modello per diverse esperienze latomistiche, fino ai primi del Novecento[19]. In particolare, le riflessioni del drammaturgo circa il potenziale utopico e politico della proposta massonica settecentesca costituirono di certo un riferimento per Adam Weishaupt nel momento della fondazione dell'Ordine degli Illuminati di Baviera[20]. A ben vedere, questa esperienza risulta estremamente interessante in base alla prospettiva della nostra analisi proprio per l'importanza accordata alla letteratura all'interno del percorso sapienziale proposto dal sistema latomistico bavarese. Soprattutto nei gradi preparatori di "novizio" e di "minervale" si prescriveva ai giovani iniziandi la lettura – edificante, critica, ragionata, riflessiva – di saggi, romanzi, autobiografie: un posto di riguardo nella lista delle pubblicazioni consigliate era significativamente destinato a *Die Geschichte des Agathon* di Wieland[21], il primo compiuto esempio di *Bildungsroman*. Se consideriamo la frequentazione di Goethe dell'Ordine degli Illuminati – che dalla metà degli anni Ottanta, a seguito del bando in Baviera e sulla scia di una riforma interna, si trasferì in Turingia, proprio tra Gotha e Weimar, con il beneplacito e l'interessamento di Carl August e dello stesso "Geheimrat" Goethe[22] – non possiamo non considerare le origini "illuminate" dell'altro *romanzo di formazione* tedesco, ben più letto e conosciuto di quello scritto da Wieland: i *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, che, sin dalla loro pubblicazione nel 1796, – come ha giustamente osservato Giovanni Sampaolo – hanno agito quale icona e «simbolo della memoria culturale e dell'identità tedesche»[23]. E ancora: l'esperimento latomistico più vicino a quello degli Illuminati di Baviera per finalità e scopi ideologici, la "Deutsche Union" fondata dal teologo Carl Friedrich Bahrdt, attiva in Germania tra il 1788 e il 1796, in base alle coeve acquisizioni intellettuali della *Popularphilosophie*, si proponeva di propagare la luce

[19] Cfr. in proposito R. Dziergwa, *Lessing und die Freimaurerei. Untersuchungen zur Rezeption von G.E. Lessings Spätwerk 'Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer' in den freimaurerischen und antifreimaurerischen Schriften des 19. und 20. Jahrhunderts (bis 1933)*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1992.

[20] Cfr. *ivi*, p. 169.

[21] Cfr. in proposito H. Grassl, *Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765-1785*, C. H. Beck, München 1968, pp. 192-195.

[22] Cfr. in proposito Wilson, *Geheimräte gegen Geheimbünde*, cit.

[23] G. Sampaolo*, 'Bildungsroman': genealogia linguistica di un mito tedesco*, in F. Fiorentino (a cura di), *Icone culturali d'Europa*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 99-120, qui p. 107.

dell'Illuminismo in tutti gli strati della società, anche i più bassi, e – come dimostra il nome dell'associazione – di contribuire all'unificazione nazionale della Germania proprio mediante la costituzione di *Lesegesellschaften* (sulla cui lista di letture – e non è un caso, come vedremo – figurava, tra le altre, il *Don Karlos* di Schiller[24]). Lo stesso Knigge, collaboratore di Weishaupt nel progetto degli Illuminati, dopo il bando dell'Ordine in Baviera, aderì al programma della Deutsche Union di Bahrdt e decise, al contempo, di dedicarsi – come scrive Marino Freschi – «a un impegno costante nell'ambito della letteratura filosofico-popolare, l'unica che avrebbe garantito un modesto, ma concreto progresso culturale e morale»[25]. Nel suo *Manifest einer nicht geheimen, sondern sehr öffentlichen Verbindung echter Freunde der Wahrheit* del 1793, Knigge si proponeva addirittura di *estendere* a tutta la società tedesca – ma anche europea – il *medium* di comunicazione che aveva contraddistinto la sua esperienza presso gli Illuminati, la scrittura epistolare[26], auspicando, in particolare, la costituzione di una vasta società di corrispondenza che avesse come obiettivo quello di creare una *rete* intellettuale e spirituale in grado di coinvolgere positivamente nel programma di rischiaramento delle coscienze l'intera opinione pubblica tedesca[27]. Un'altra circostanza può contribuire a dimostrare l'interesse delle elite massoniche per i *media* e soprattutto per la pratica della lettura, che – come scrive Francesco Fiorentino in base alle riflessioni di Marshall McLuhan circa l'importanza della stampa nell'età moderna – «nell'era Gutenberg poteva plasmare gli sguardi, le menti, le sensibilità»[28] dei lettori: Carl von Hessen, rappresentante di una corrente massonica reazionaria e conservatrice, dunque completamente all'opposto di quella "progressista" costituita dagli Illuminati di Baviera di Weihaupt

[24] Cfr. H.-J. Schings, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Niemeyer, Tübingen 1996, p. 20.
[25] Freschi, *Dall'occultismo alla politica*, cit., p. 125
[26] Cfr. in proposito Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., in particolare il paragrafo dedicato ai "Postverhältnisse" dell'Ordine degli Illuminati, pp. 62-79.
[27] L'altro esempio che rivela il tentativo di Knigge di estendere la pratica rituale massonica – come dimostreremo in seguito – anche al di fuori delle logge mi sembra sia rappresentato dal manuale di buone maniere *Über den Umgang mit Menschen* (1788), che, a ben vedere, tradisce un'attenzione – in realtà tutta massonica – per la "forma" mediata dalla sociabilità settecentesca, attraverso cui sarebbe possibile rimodellare i costumi dei singoli individui e più in generale riformare gradualmente l'intera società.
[28] F. Fiorentino, *Introduzione. Infinite reti: la letteratura nell'ipertesto della cultura*, in Id. (a cura di), *Al di là del testo. Critica letteraria e studio della cultura*, Quodlibet, Macerata 2011, pp. 9-59, qui p. 27; cfr. M. Mcluhan, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man* (1962), trad. it. di S. Rizzo, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 2011.

e Knigge, in seguito alla lettura di *Das Heimweh* di Jung-Stilling, scrisse all'autore della propria intenzione di inserire il libro come parte integrante dei rituali dell'Ordine massonico dei "Cavalieri Beneficienti della Città Santa", individuandone il carattere esplicitamente "iniziatico" e insieme "performativo"[29], laddove il romanzo, delineando l'immagine dello Stato utopico di Solyma, retto in base a principi monarchici, religiosi e insieme massonici, anticipava la politica restauratrice della Santa Alleanza, contribuendo, al contempo, attraverso una *consapevole*, *sottile*, *invisibile* opera mediatica e di propaganda, a gettarne le fondamenta ideologiche.

Insomma, Massoneria e letteratura sembrarono, al termine del Settecento, entrambe consapevoli del loro mandato estetico, culturale, politico, in grado di soddisfare le esigenze avvertite dall'uomo settecentesco, interessato a nuove esperienze di sociabilità, inediti modelli comportamentali e rivoluzionari progetti esistenziali, che trovarono nella loggia massonica lo spazio adatto alla loro realizzazione e nella letteratura un'ampia eco di risonanza. In questo primo capitolo si tratta allora di ricercare dapprima nel carattere estetico, performativo e trasformativo dei rituali massonici il motivo di tale fascinazione e, in secondo luogo, di individuare degli "archetipi" di opere letterarie dal carattere specificamente massonico, che siano in grado di illuminare lo stretto legame esistente tra letteratura, esperienza e ritualità latomistiche nel periodo della *Goethezeit*.

2. Le origini inglesi della Massoneria e la ritualità dei primi tre gradi

In realtà, l'interesse di artisti e intellettuali per la cultura massonica si spiega con la graduale trasformazione dell'istituto latomistico, tra Sei- e Settecento, da "operativo" a "speculativo". Come è noto, la Massoneria moderna deriva la sua forma dalle gilde medievali di costruttori delle cattedrali gotiche. I "liberi muratori", i quali, durante o dopo il lavoro, trascorrevano molto tempo insieme in locali adiacenti i cantieri – le cosiddette "logge" –, condividevano le regole fondamentali dell'arte della

[29] Per il concetto di "performatività", che esprime la consapevolezza che gli atti linguistici, la comunicazione e la letteratura non riproducono, bensì generano realtà rimando a J. L. Austin, *How to do Things with Words* (1962), trad. it. di C. Villalta, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987, e J. Culler, *The Literary in Theory*, Stanford University Press, Stanford (California) 2007, in particolare il capitolo dedicato a "The Performative", pp. 137-165. Sulla performatività del romanzo tra il Settecento e l'Ottocento in Germania cfr. invece l'interessante studio di S. Y. Huang, *Literatur und Performanz im deutscher Roman um 1800*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 2007.

costruzione – l'"arte reale" nel linguaggio massonico –, della geometria, della matematica, dell'architettura, che si era soliti trasmettere ai neofiti attraverso complessi e graduali processi iniziatici[30]. Nel corso del tempo, le logge, frequentate dapprima esclusivamente da architetti, artigiani e operai, cominciarono ad "accettare" al loro interno anche borghesi, gentiluomini, intellettuali, sacerdoti, artisti, i quali sembrarono interessarsi alla metafora biblica – centrale nella tradizione latomistica – dell'edificazione del Tempio di Salomone, al di là dell'aspetto fisico, concreto, in senso puramente simbolico e spirituale. Il definitivo passaggio dalla Massoneria "pratica" a quella "speculativa" si consumò gradualmente intorno alla metà del Seicento, giungendo a compimento con la fusione di quattro logge "operative" e la costituzione, il 24 giugno 1717 – giorno di San Giovanni Battista, d'ora in poi patrono della logge "azzurre", "giovannee", cioè di derivazione inglese – , presso la taverna londinese "Goose and Gridiron", della Gran Loggia d'Inghilterra.

La nascita della Massoneria moderna si inserisce in un clima di forte apertura interclassista e interconfessionale, che risente delle speculazioni filosofiche e teologiche caratteristiche dell'epoca dei Lumi. Al pastore presbiteriano James Anderson, il quale affiancò nella direzione John Theophilus Desaguliers nel momento della fondazione della prima loggia londinese, fu affidato il compito di redigere una costituzione, che apparse nel 1723 e che fissò i fondamenti valoriali dell'istituzione latomistica, basata, da questo momento in poi, sugli ideali di tolleranza religiosa, di cosmopolitismo e di solidarietà filantropica. In particolare, il primo articolo dei cosiddetti «old charges», «Concerning God and Religion», affermava:

A Mason is obliged by his Tenure, to obey the moral Law; and if he rightly understands the Art, he will never be a stupid Atheist, nor an irreligious Libertine. But thug in ancient Times Masons were charg'd in every Country to be of the Religion of that country or Nation, whatever it was, yet it's now more expedient only to oblige them to that Religion in which all Men agree, leaving their particular opinions to themselves; That is, to be good Men and true, or Men of Honour and Honesty, by whatever Denominations or Persuasions they may be distinguished; whereby Masonry becomes the Centre of Union, and the Means of conciliating true Friendship among Persons that must have remained at a perpetual Distance[31].

[30] Cfr. in proposito H. Biedermann, *Das verlorene Meisterwort. Bausteine zu einer Kultur- und Geistesgeschichte des Freimaurertums*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1999, pp. 11-35.
[31] [J. Anderson], *The Constitutions of the Free-Masons*, W. Hunter, London 1723, p. 50.

Anderson esprimeva nella costituzione i contenuti culturali del deismo, e cioè l'atteggiamento di indifferenza nei confronti della diversità delle religioni storiche, giustificate unicamente nella ricerca di un fondamento comune basato su legge morale ed etica. La legge morale, la religione «su cui tutti gli uomini concordano», cui tutte le confessioni tendono al di là delle differenze storiche di credo, risultava per Anderson l'unico principio che doveva regolare la condotta etica del massone.

L'ideale del costruttivismo, del perfezionamento individuale e insieme sociale, è del resto alla base dell'innovativa proposta massonica. Secondo la leggenda fondatrice della muratoria scozzese cinquecentesca, la geometria, arte innata nell'uomo, incisa nel profondo della sua coscienza, di nuovo attingibile attraverso il percorso iniziatico in loggia, è citata come la più nobile delle arti liberali. Nella costituzione di Anderson la sua importanza viene ribadita a chiare lettere, sin dall'*incipit*: «Adam, our first Parent, created after the Image of God, *the great Architect of the Universe*, must have had the Liberal Sciences, particularly *Geometry*, written on his Heart; for even since the Fall, we find the Principles of it in the Hearts of his Offspring»[32]. L'*Ursprungslegende* della Massoneria fa risalire l'"arte reale" alla prima apparizione dell'uomo sulla terra, – secondo la fonte biblica – addirittura a Jabal, primogenito di Lamec e fratello di Noè[33], per sottolineare l'universalità cosmopolitica dell'iniziativa latomistica, intesa quale itinerario di elevazione morale che ogni individuo, al di là delle differenze nazionali, di classe e di religione, se con dedizione, costanza e impegno, può percorrere e praticare. Secondo la leggenda, passando per la tradizione egizia (con la figura di Ermete Trismegisto) e successivamente per quella ebraica della costruzione del Tempio di Gerusalemme (e del suo architetto Hiram Abif), nel Medioevo tale sapienza si sarebbe tramandata in Europa nelle corporazioni edili dei costruttori delle grandi cattedrali, fino al passaggio dalla Massoneria "pratica" a quella "simbolica", "speculativa". Nel 1717, l'anno della nascita ufficiale della Gran Loggia d'Inghilterra, architettura e geometria sembravano indicare l'importanza della ricerca

[32] *Ivi*, p. 1. Sul rapporto tra il culto massonico della geometria e la tradizione pitagorica, cfr. M. Nicosia, *La tradizione pitagorica e la massoneria*, in G. Greco - D. Monda (a cura di), *Sarastro e il serpente verde. Sogni e bisogni di una massoneria ritrovata*, Pendragon, Bologna 2003, pp. 33-55.
[33] Cfr. in proposito G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Marsilio, Venezia 1994, in particolare le pp. 12-14.

scientifica e filosofica che doveva animare la vita intellettuale della loggia e il sentiero iniziatico del massone; stavano per l'ordine che la ragione è capace di riscoprire nella legge fisica che regola la costruzione del Tempio di Salomone, nel quale si rivela quella luminosa saggeza originaria che, attraverso un piano tutto razionale, ora riscopribile dall'iniziato mediante un affinamento della propria sensibilità e lo smantellamento dei pregiudizi profani, è in grado di dare forma – secondo la metafora geometrica, architettonica e costruttivista – al caos indifferenziato della materia[34].

Se nella *Philosophie der Aufklärung* Ernst Cassirer ha considerato l'Illuminismo come «energia»[35], quale liberazione di «forme originarie»[36] del pensiero, intendendolo «non […] come un fisso *contenuto* di cognizioni, di princìpi, di verità come una facoltà, ma piuttosto come una forza che si può comprendere pienamente soltanto nel suo esercizio e nella sua esplicazione»[37], la loggia massonica settecentesca si presentava quale vero e proprio laboratorio della filosofia dei Lumi, e cioè come il terreno favorevole a far sì che l'affrancamento di queste energie, attraverso particolari pratiche iniziatiche, si realizzasse concretamente sul corpo e nell'intelletto del neofita. In tal senso, Norbert Schindler parla della costituzione, all'interno delle logge massoniche, di un «exklusiven, zwischen öffentlicher und privater Sphäre angesiedelten "Freiraum[es]", in dem egalitär, handlungsentlastet und unter Einbeziehung vorhandener Geselligkeitsbedürfnisse neue bürgerliche Tugend- und Verhaltensmuster sukzessive eingeübt und stabilisiert werden», come pure di una «vorrationale[n] rituelle[n] Symbolik», che conterrebbe un «latentes Trasformationspotential […] in Hinblick auf die praktische Konstitution bürgerlich-rationaler Verhaltensmuster»[38]. In questo spazio "altro", al riparo dalle ingerenze del potere assolutistico – secondo l'analisi di Koselleck –, sembrò compiersi un radicale rinnovamento dell'uomo settecentesco, il quale cominciò gradualmente a

[34] Secondo Giarrizzo «l'esercizio dell'arte, riservato agli iniziati, coincide con un potere di manipolazione della "natura" che identifica l'architettura/geometria con la creazione e la fine del Caos (è Dio l'architetto dell'universo)». Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 16.
[35] E. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung* (1932), trad. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 8.
[36] *Ivi*, p. 16.
[37] *Ivi*, p. 31.
[38] N. Schindler, *Der Geheimbund der Illuminaten: Aufklärung, Geheimnis und Politik*, in H. Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa* (1983), Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, pp. 284-318, qui pp. 290-291.

emanciparsi dai retaggi del passato fino a elaborare nuove abitudini comportamentali e progetti esistenziali, fondati sugli ideali di sociabilità e di *Bildung*, rivalutando altresì esperienze e forme rituali alternative a quelle che i culti religiosi tradizionali, al termine del Settecento, avevano ormai reso desuete, pietrificate.

In tal senso, – è stato osservato dalla critica – le cerimonie massoniche costituiscono dei veri e propri riti di passaggio[39], basati, come ha dimostrato in particolare l'antropologo tedesco Arnold Van Gennep, sulle metafore di "morte" e "rinascita", "separazione" e "ricongiunzione", "tenebre" e "luce", secondo uno schema triadico che prevede momenti di "separazione", "marginalità" (o "liminalità") e di "riaggregazione"[40]. In Massoneria tale modello lo ritroviamo soprattutto nel primo grado di Apprendista[41], laddove il candidato, prima di essere introdotto nell'assemblea dei "fratelli", viene *separato* dall'ambiente familiare, *spogliato* dei suoi abiti ed effetti personali e condotto nel "Gabinetto di Riflessione". Con questo atto di separazione e di isolamento, sorta di morte iniziatica e di dissoluzione della precedente identità – osserva Porciatti – è «simboleggiato con precisione il trapasso da una vita profana ad una vita iniziatica, il morire per risorgere ad una nuova vita spirituale»[42]. Dopo essere stato bendato, il neofita viene poi introdotto nella stanza dove avverrà la sua iniziazione e, al contempo, è invitato dai suoi futuri fratelli a compiere i cosiddetti "viaggi degli elementi", e cioè viene costretto a deambulare, con gli occhi chiusi ma con il prezioso supporto dei suoi compagni, da ovest verso est, attraverso un movimento volto a suscitare una sensazione di disorientamento nel soggetto, il quale, in tal modo, è sospinto ad

[39] Cfr. I. Mainguy, *Les initiations et l'initiation maçonnique* (2008), trad. it. di M. Faccia, *Le iniziazioni e l'iniziazione massonica*, Edizioni Mediterranee, Roma 2010.
[40] Cfr. A. Van Gennep, *Les rites de passage* (1909), trad it. di M. L. Remotti, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009. A proposito dei rituali massonici come rituali di passaggio secondo lo schema individuato da Van Gennep, cfr. anche Simonis, *Die Kunst des Geheimen*, cit., pp. 130 sgg.
[41] Per la descrizione dei rituali dei primi tre gradi (di derivazione inglese), in base ai quali operano le logge "azzurre" e "giovannee" che si distinguono da quelle, che – come vedremo tra poco –, dalla metà del Settecento in poi optano per l'introduzione degli "alti gradi", ci si basa generalmente sul testo (in realtà, dal carattere anti-massonico) di Samuel Prichard, *Masonry Dissected. Being A Universal and Genuine Description Of all its Branches from the Original to this Present Time. As it is deliver'd in the Constituted Regular Lodges Both in City and Country, According to the Several Degrees of Admission. Giving an Impartial Account of their Regular Proceeding in Initiating their New Members in the Whole Three Degrees of Masonry*, J. Wilford, London 1730, e sull'anonimo francese *L'Ordre des Francs-Maçons Trahi, et le Secret des Mopses Révélé*, Amsterdam 1745. A proposito di queste *Enthüllungschriften* e sul contesto storico e intellettuale in cui si inseriscono, cfr. Hasselmann, *Die Rituale der Freimaurer*, cit., pp. 154-160.
[42] U. G. Porciatti, *Simbologia massonica. Massoneria azzurra* (1948), Atanòr, Roma 2004, p. 88.

abbandonare le precedenti sicurezze per rinnovare la percezione del proprio corpo e della propria sensibilità. In seguito, quando al candidato vengono *riaperti gli occhi* (gli viene cioè "data la luce"), egli si ritrova di fronte al cosiddetto "quadro di loggia" che contiene i principali simboli della Massoneria, i quali alludono tutti a un nuovo ordine di cose e a un nuovo regime etico, rimandando alle metafore architettoniche della costruzione del Tempio di Salomone e dello "sgrossamento della pietra grezza", attività cui l'iniziato, d'ora in poi, decide di dedicarsi con impegno e dedizione.

A tal fine, i rituali massonici mettono in atto peculiari "tecnologie del sé"[43] che devono coinvolgere totalmente la persona del neofita, dal suo corpo al suo intelletto, fino a far riemergere strati remoti del suo "vero" Io. È questo un lento processo che deve *concretamente* sfociare nella costituzione di una nuova personalità, "riformata" interiormente ed esteriormente[44]. Nel corso delle cerimonie, il candidato è allora spinto a compiere esercizi di memoria[45], a eseguire azioni e gesti simbolici stranianti rispetto alla quotidianità profana, ad assumere abitudini comportamentali che siano

[43] In base allo studio delle dottrine greco-romane stoiche ed epicuree basate sulla "cura di sé", Michel Foucalt ha definito «tecnologie del sé» quelle pratiche «che permettono agli individui di eseguire, coi propri mezzi o con l'aiuto degli altri, un certo numero di operazioni sul proprio corpo e sulla propria anima – dai pensieri, al comportamento, al modo di essere – e di realizzare in tal modo una trasformazione di se stessi allo scopo di raggiungere uno stato caratterizzato da felicità, purezza, saggezza, perfezione o immortalità». L. H. Martin - H. Gutman - P. H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault* (1988), trad. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 2011 (seconda edizione), p. 13.

[44] Kristiane Hasselmann colloca il passaggio nel Settecento dalla Massoneria "pratica" a "speculativa" nel contesto di quella *Reformation of Manners* che coinvolse la società inglese agli inizi del secolo, come dimostrano le esperienze di Addison e Steele, Defoe e Richardson, Swift e Johnson. Cfr. Hasselmann, *Die Rituale der Freimaurer*, cit., in particolare il capitolo dedicato a "Die Freimaurerei im Kontext der *Reformation of Manners*", pp. 52-55. Sull'atmosfera culturale inglese del primo Settecento, la riforma dei costumi e il suo risvolto nell'ambito della letteratura, cfr. invece lo studio di I. Watt, *The Rise of the Novel* (1957), qui trad. it. di L. Del Grosso Destrieri, *Le origini del romanzo borghese. Studi su Defoe, Richardson e Fielding*, Bompiani, Milano 2006.

[45] È forte l'assonanza tra la pratica rituale massonica e l'arte della memoria d'origine rinascimentale, neoplatonica e bruniana. Cfr. in proposito F. A. Yates, *The Art of Memory* (1966), trad. it. di A. Biondi, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1992, pp. 282-283; in proposito, Giarrizzo spiega che, già tra Cinque- e Seicento, «la loggia non è soltanto il luogo di riunione dei muratori (apprendisti e compagni-maestri), è soprattutto uno spazio iniziatico in cui s'apprendono l'arte della memoria e la sua scienza. […] Con la scienza e l'arte della memoria è entrata nelle logge dei muratori di Scozia la dimensione ermetico-cabalistica. Non sarebbe più uscita. I maestri hanno accesso ai "segreti" della fabbrica del mondo osservando i segni e le ombre di Dio attraverso l'anamnesi platonica e lo specchio delle caverne. Nel silenzio apprendono la scrittura interiore e la tecnica per inciderne, revocarne, combinarne i segni. L'arte muratoria, l'architettura, può riprendere con la geometria l'idea divina della fabbrica del mondo; e si fa scienza segreta, massoneria appunto». Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo*, cit., p. 19.

in grado di modificare gradualmente il suo corpo e il suo spirito, rendendolo pian piano più attivo e consapevole circa le proprie potenzialità latenti, sia a livello sensibile che intellettivo. Florian Maurice ha osservato: «Die freimaurerische Einweihung umfasst – wie alle Initiationen – den ganzen Initianden, sie wirkt nicht nur auf sein Bewusstsein, sondern verändert auch seinen Körper. Der Körper wird in gewisse Stellungen, Positionen gebracht, die er zuvor nicht kannte […]»[46]. Come dimostrano le metafore massoniche della luce e del movimento verso est – il punto in cui la luce risplende con maggiore intensità – l'iniziato fa nello spazio "liminale" della loggia un'*esperienza* altamente straniante e significativa, capace di sottoporre a revisione il suo usuale punto di vista, modificando soprattutto la percezione che questi ha di sé e della realtà. In altre parole, mediante l'iniziazione il massone *entra* in un "altro" orizzonte esperienziale, più vasto e profondo rispetto a quello conosciuto nel mondo profano[47], che gli permette di riflettere criticamente e in maniera distaccata sulla contingenza, altrimenti vissuta in maniera inconsapevole[48].

Alquanto significativamente, nel percorso di sublimazione e formazione della sua personalità l'iniziato è sempre accompagnato dal simbolismo massonico che lo esorta a un esercizio di astrazione rispetto alla realtà[49], basandosi i simboli presenti in

[46] F. Maurice, *Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin*, Niemeyer, Tübingen 1997, p. 21.

[47] Gino Brighenti spiega in proposito: «L'iniziazione, dal latino *initium* derivante dal verbo *inire* ("venire dentro"), è l'insieme dei riti e delle prove simboliche attraverso le quali l'aspirante viene introdotto ad un radicale mutamento della propria coscienza esistenziale, e consiste essenzialmente nella trasmissione di un'influenza spirituale. […] Come il "Fiat Lux" divino, l'influenza spirituale trasmessa al postulante illumina il caos tenebroso delle sue attitudini individuali e lo predispone alla comprensione di una dottrina esoterica. L'iniziato esce dalla sua prova come un essere totalmente diverso; egli ha ottenuto una trasmutazione interiore, è divenuto un altro, talvolta inconsapevolmente». G. Brighenti, *L'esoterismo massonico*, in Greco - Monda (a cura di), *Sarastro e il serpente verde*, cit., pp. 119-125, qui p. 120.

[48] In tal senso, Iréne Mainguy parla dell'iniziazione massonica come di un «risveglio della coscienza»: «in riferimento alla sua etimologia, il termine iniziazione, che vuol dire inizio, si presenta come il passaggio da uno stato "profano" di torpore a uno stato di "veglia", a partire dal quale l'iniziato accede a un risveglio della coscienza, che progressivamente si illumina. Ciò corrisponde a una nuova nascita, alla vita della spirito. L'iniziazione è quindi il risveglio dell'uomo alla consapevolezza, prima della propria identità, e poi del posto che occupa nel cosmo», e, in quanto attività progressiva, mai conchiusa, suggerisce costantemente al neofita soprattutto «nuovi orizzonti, nuovi interrogativi, nuove meditazioni, nuovi doveri». Mainguy, *Le Iniziazioni e l'Iniziazione Massonica*, cit., pp. 46-48.

[49] Secondo Brighenti «i simboli non rappresentano soltanto il loro aspetto esteriore, ma ispirano pure altre idee o concetti di entità astratte. […] Vi è qualcosa nella forma del simbolo che assomiglia ad uno o più elementi di un insieme di idee già presenti nella nostra immaginazione. I simboli tradizionali, mistici, rappresentano la più alta forma di pensiero della legge cosmica. Si può dire che essi costituiscano il riflesso mentale della verità universale, che noi possiamo percepire soltanto attraverso la loro interpretazione. I simboli tradizionali uniscono, *ri-uniscono* il mondo materiale con quello spirituale mediante un procedimento sintetico fondato sulla conoscenza intuitiva (intelletto

loggia (squadra e compasso, maglietto e scalpello, perpendicolare e livella, pietra grezza e squadrata, ecc.) per lo più su forme geometriche, le quali rimandano agli ambiti del lavoro, dell'edificazione e dell'architettura[50]. In tal senso, in loggia le immagini – che derivano principalmente dalla fonte biblica, soprattutto dal Vecchio Testamento, come dimostra la metafora del Tempio di Salomone – sono sganciate dal loro contesto originario e interpretate, al di là di qualsivoglia dogmatismo, – non da ultimo nella loro essenza "artistica" ed "estetica" – quali necessarie tappe di un itinerario sapienziale di progressiva elevazione etica e morale. L'idea dell'edificazione del Tempio di Gerusalemme e del "Grande Architetto dell'Universo" come suo costruttore è in proposito significativa. Come è noto, nel Settecento, le religioni rivelate vengono sottoposte al vaglio critico della ragione, spogliate della loro essenza dogmatica, giustificate – come auspicava Lessing nella sua *Erziehung des Menschengeschlechts* – unicamente nella loro funzione educativa, pedagogica. La metafora massonica, insieme architettonica, religiosa e artistica della costruzione del Tempio sta a esprimere tale consapevolezza, perché la necessità di edificare un santuario in onore di una divinità diventa in loggia una costante umana, antropologica, espressione del bisogno universale dell'individuo di forma, di elevazione e di «perfezionamento etico»[51] – ma anche estetico.

In tal modo, nel corso dei rituali l'iniziato è spinto a riflettere a fondo sul *potenziale performativo* dei simboli della tradizione culturale che, sottratti al loro primario ambito d'occorrenza, devono ora produrre *effetti* duraturi sui contemplatori,

---

puro trascendente), […] che costituisce la scintilla divina che è in noi dalle origini. […] Sta agli iniziati *svelare* la realtà vivente ed operante racchiusa nel simbolo, in quanto essa stimola l'intuizione intellettuale. Il simbolo è un supporto, un vettore del pensiero più profondo, una chiave della coscienza che le permette, mediante la concentrazione, la mediazione e la contemplazione, di espandersi sconfinando […] nel dominio delle grandi leggi e dei principi che animano tutto ciò che esiste. In conclusione, il simbolo tradizionale è *universale*, quindi il suo linguaggio è comprensibile a tutti gli uomini in ogni tempo e in ogni luogo. […] L'interpretazione dei simboli e del rituale è l'attività principale di ogni massone, il punto di partenza per la realizzazione del suo perfezionamento interiore, poiché comprenderne il senso significa implicare se stesso in una nuova concezione esistenziale. L'interpretazione dei simboli […] riguarda il senso stesso della vita e svela una nuova dimensione che trascende lo spazio percettibile ed il tempo fenomenico. In una rinnovata visione della realtà spirituale, si compie gradualmente una trasmutazione interiore che non ha nulla in comune con il mondo profano. Il tempio è il luogo dove si spiega l'ermeneutica dei simboli, ove l'iniziato può ottenere, mediante la riflessione e l'intuizione, una vera evoluzione morale e spirituale». Brighenti, *L'esoterismo massonico*, cit., pp. 121-124.

[50] Cfr. in proposito J. Boucher, *La Symbolique maçonnique* (1949), trad. it. *La simbologia massonica*, Atanòr, Roma 2006.

[51] G. Di Bernardo, *Filosofia della massoneria. L'immagine massonica dell'uomo*, Marsilio, Venezia 2002 (seconda edizione), p. 95.

risvegliare nelle loro coscienze consapevolezze ed energie assopite, spingerli a comportamenti moralmente ed eticamente *costruttivi*. Nello spazio "mitico", "estetico", "teoretico"[52] della loggia, il quale riproduce quello "sacrale" del Tempio, i principali motivi religiosi e cultuali della storia dell'umanità, come pure l'ideale della trascendenza, vengono reinterpretati mediante categorie antropologiche, considerati quali costanti innate degli uomini di ogni nazione ed epoca, in grado di soddisfare l'intrinseco bisogno che ogni individuo ha di dare ordine, forma, armonia alla propria esperienza. La cerimonia per il conferimento del grado di Apprendista, in cui l'iniziando, come abbiamo detto, dopo essere stato bendato e aver in seguito riacquisito la facoltà della vista, scorge i simboli dell'"arte reale", allude a uno straniamento, laddove il neofita è spinto a decostruire le sue precedenti sovrastrutture[53] e, mediante un ripiegamento interiore e una sorta di anamnesi platonica, è richiamato a scorgere nei simboli le forme innate della propria coscienza e spiritualità[54]. Lo spazio della loggia, in cui è significativamente conservato il repertorio simbolico della "memoria culturale" dell'intera umanità, deve essere in grado di *risvegliare*, stimolare tali facoltà – oggi diremmo "cognitive"[55] – sopite nel soggetto a causa della confusione del mondo profano. Vinicio Serino osserva in proposito che «i simboli che decorano le mura del Tempio […] servono […] a suscitare, in quanti partecipano al rito dei lavori, quelle energie […] che avranno il potere di produrre il cambiamento interiore»[56].

Se Michel Foucault ha definito le "eterotopie" luoghi "altri", «*assolutamente* differenti», e cioè dei «contro-spazi»[57] che spesso creano «realmente un altro spazio reale tanto perfetto, meticoloso e ordinato, quanto il nostro è disordinato, mal

[52] Cfr. E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theorethischer Raum* (1931), in Id., *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, hrsg. v. E. W. Orth - J. M. Krois, Meiner, Hamburg 1985, pp. 93-119.
[53] Cfr. in proposito A. Panaino, *Il tempio massonico come spazio meta-temporale tra edificazione e destrutturazione*, in "Hiram. Rivista del Grande Oriente d'Italia", 1 (2008), pp. 87-93.
[54] Helmut Reinalter parla dei simboli massonici come di «figürliche Darstellungen, Laute, Objekte oder typisierte Handlungen, wobei deren Inhalt nicht auf einem Konsens beruht, sondern auf einer der Psyche immanenten „arche-typischen" Entsprechung». H. Reinalter, *Die Freimaurer* (2000), C. H. Beck, München 2010, p. 32.
[55] Cfr. in proposito K. Eibl, *Animalpoeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*, Mentis Verlag, Padeborn 2004.
[56] V. Serino, *Il simbolismo esoterico del tempio: suggestioni della via iniziatica*, in M. Bianca - N. M. di Luca (a cura di), *Le radici esoteriche della massoneria. L'arca vivente dei simboli*, Atanòr, Roma 2003, pp. 209-217, qui p. 210.
[57] M. Foucault, *Les hétérotopies - Les corps utopique* (2004), trad. it. di A. Moscati, *Utopie - Eterotopie*, Cronopio, Napoli 2011, p. 12.

organizzato e caotico»[58], il massone trova dunque nella loggia lo spazio "eteropico" adatto a favorire la sua crescita, un territorio "libero", separato dal mondo profano, che gli consente di riflettere criticamente su se stesso, attraverso il confronto con l'arte simbolica cui deve costantemente conformare la sua condotta e mediante il prezioso sostegno degli altri partecipanti al rito[59]. Il percorso del candidato si compie attraverso le rigorose linee guida della geometria e dell'architettura (che, come detto, vengono gradualmente interiorizzate dal neofita) e si svolge, al contempo, sotto lo sguardo *giudicante* degli altri fratelli. In tal senso, come ha dimostrato Jürgen Habermas, nelle logge europee si articolano le prime forme di sociabilità, che sfociano nell'articolazione del concetto illuministico di *Öffentlichkeit*, nuova, indiscussa autorità con cui, dal Settecento in poi, sia il singolo cittadino sia il potere politico dell'assolutismo devono necessariamente rapportarsi. In tal senso, l'iniziato che entra in loggia sale su un palcoscenico, è esposto alla "luce forense" – una sorta di "opinione pubblica" riprodotta in piccolo –, al cui metro di giudizio questi deve sottomettere i minimi particolari della propria condotta, al fine di rendersi cosciente di mancanze e difetti, per correggerli ed emendarli. In altri termini, nel momento in cui il massone decide di abbandonare le precedenti certezze, la sua "inconsapevolezza", per sottoporre il proprio corpo e il proprio sé al confronto con la luce dell'"arte massonica" e dello sguardo degli altri, *interiorizza* l'istanza giudicante fino a farne misura e pietra di paragone per un incessante auto-esame interiore. Nel Settecento illuminista e riformista tale pretesa pedagogica si presenta come un prezioso completamento delle autorità civili e politiche che operano all'esterno, nell'ambito profano, attraverso dogmi e prescrizioni che spesso riescono a coinvolgere l'identità dei soggetti in maniera soltanto superficiale. Al contrario, in loggia il simbolismo massonico e il contatto "straniante" con gli altri contribuiscono entrambi al miglioramento e alla formazione dell'iniziato, poiché rinnovano la percezione che questi ha di sé, del proprio corpo, della propria condotta, rendendolo più attivo, autonomo e indipendente rispetto all'influenza dell'esterno. Osserva Kristiane Hasselmann:

[58] *Ivi*, p. 25.
[59] La Hasselmann parla della loggia massonica come di una «eigene abgeschlossene mystische Sphäre der Gemeinschafts- und Selbsterfahrung». Hasselmann, *Die Rituale der Freimaurer*, cit., p. 125.

Das Selbst und seine rechtliche Anerkennung konstituiren sich erst in der sozialen Interaktion über den Austausch von Verbindlichkeiten […]. Das Licht der Öffentlichkeit verhilft dem Selbst mit all seinen Eigenschaften erst zur Evidenz; das Selbst gewinnt Bedeutung, indem es von anderen wahrgenommen und beurteilt wird[60].

Il motivo dell'occhio divino scrutatore, onnipresente nelle decorazioni degli ambienti adibiti a loggia, il cui principio spirituale l'iniziato, in seguito alla destrutturazione e rinascita del suo Io, attraverso il supporto dei simbolismo e degli altri fratelli, deve essere in grado di riscoprire e risvegliare nell'intimo della sua coscienza, è comprensibile in tal modo. William Stukeley, in uno studio sulla simbologia massonica del 1761, affermava:

The emblem now before us, if rightly considered, is of infinite importance both to our present and future welfare. It encourages and enforces a habitual obedience to those moral precepts, which form the beauty and excellence of our system, and impresses the mind with an awful sense of the perpetual inspection and scrutiny, which every thought, word and action, must inevitably sustain from an infinitely good and perfect Being. He is equally in the Lodge room and in the closet; in the broad expanse of heaven, and in the secret recesses of caverns, vaults and dungeons. He observes every action; he hears every address, whether of sacred prayer, or of impious blasphemy[61].

L'immagine iniziatica e latomistica della luce sta insomma per l'idea della riflessione e dell'autoconsapevolezza che al termine del rituale deve investire totalmente l'iniziato, al fine di formarlo, educarlo, rigenerarlo e inserirlo nella comunità sociale più evoluta. Mediante il movimento che inverte l'usuale traiettoria astrale e l'ordine quotidiano e che va da ovest verso est – il punto in cui, nella loggia massonica, siede la massima autorità, il Maestro Venerabile, davanti al cui *sguardo giudicante* si svolge costantemente l'azione rituale, che spesso avviene in uno spazio adibito a «supremo tribunale»[62] – il neofita ritorna metaforicamente al momento in cui la luce del sole che sorge a Oriente – secondo il motto «*ex Oriente lux*» – viene nella *Genesi* contrapposta da Dio alle tenebre del caos primordiale. In tal modo, – come dimostra

[60] *Ivi*, p. 129.
[61] W. Stuckey, *The Jews seek a sign, the Greeks wisdom - Proserpine*, London 1761, cit. in Hasselmann, *Die Rituale der Freimaurer*, cit., pp. 125-126.
[62] Nicosia, *La tradizione pitagorica e la massoneria*, cit., p. 50. Nicosia sottolinea «l'assialità e il parallelismo» tra la geometria e «la legge, la regola, il canone, l'equità e dunque la giustizia. […] L'analogia si salda […] sulla *rettitudine*: ciò che è proporzione e armonia nella sfera metafisica e cosmogonica diviene, come ho già detto con un neologismo, *cosmonomia*, legge universale, e dunque riguarda a pieno titolo anche la giustizia come principio regolatore dell'etica e della morale sociale: tutto è Uno». *Ivi*, pp. 46-47.

anche il riferimento a Giovanni Battista – attraverso il suo difficile percorso, il ricercatore è deciso a riscopre in sé, a risvegliare il *logos* originario.

A ben vedere, il fine ultimo dell'iniziazione massonica è proprio la ricerca di quel *telos*, di quel sostrato spirituale e trascendente che struttura l'esperienza donandole ordine e forma, che tuttavia la vita di tutti i giorni, nella sua nuda datità, non rivela[63]. Non è un caso se la ritualità dei tre gradi – almeno nelle logge "giovannee", e cioè afferenti alla massoneria "azzurra", di derivazione inglese – si chiuda con la rappresentazione simbolica di una morte e di una risurrezione, e dunque con l'acquisizione da parte dell'iniziando di un'inedita, superiore consapevolezza. Nel rituale dell'ultimo grado di Maestro, il candidato è spinto a rivivere *personalmente*, a *fare esperienza* – nel senso espresso dal concetto tedesco di *Erlebnis* – del mito e del racconto della morte di Hiram Abif, l'architetto del Tempio salomonico secondo il racconto biblico che sta alla base della tradizione massonica[64], per attingere nuovamente al segreto della costruzione da questi custodito. Attraverso tale morte simbolica, l'iniziato è metaforicamente esortato ad abbandonare il fardello del corpo *per farvi riemergere lo spirito*, e cioè riscoprire nella sua coscienza la *scienza sacra* che aveva regolato l'edificazione del Tempio e che era stata conservata gelosamente da Hiram, il quale, secondo la leggenda, fu ucciso da tre operai intenzionati ad appropriarsi del segreto, capace di conferire forza e potere. Al termine del percorso sapienziale sta dunque l'esigenza da parte del ricercatore di una sublimazione dello spirito, che prevede la separazione dalla materia e il contatto con l'intelligenza superiore, la sostanza originaria che – secondo la tradizione latomistica – informa interamente la creazione e insieme l'esperienza

[63] Irène Mainguy spiega che «tutte le iniziazioni […] culminano nel momento particolare in cui il neofita riceve la rivelazione di una scienza sacra, la chiave di tutti i simboli impiegati nella società, il senso della sua presenza sulla terra. Attraverso la conoscenza, l'iniziato viene posto in presenza dell'Essere, dell'Essenza, entità di una continuità omogenea, invisibile ma partecipe attraverso le modalità della creazione. […] Come si sarà già compreso, l'iniziazione procura, tra l'altro, una visione globale del mondo. Fin dalle sue origini, delle società e delle civiltà, troviamo traccia di numerose iniziazioni motivate con la volontà di uomini e donne desiderosi di comprendere meglio la propria presenza in questo mondo, di trovare una ragione d'essere. Si tratta di trovare una risposta alle proprie condizioni esistenziali […]». Mainguy, *Le iniziazioni e l'Iniziazione Massonica*, cit., p. 42.

[64] A proposito della leggenda di Hiram Abif cfr. Biedermann, *Das verlorene Meisterwort*, cit., pp. 61-86, e H. Bankl, *Hiram: Biblisches-Sagenhaftes-Historisches*, Studien Verlag, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2000.

del singolo[65]. Il massone è convinto della presenza, nel suo intimo e nell'intero cosmo, di un nocciolo razionale e spirituale – è questo il significato del concetto di "Grande Architetto dell'Universo" che nella tradizione massonica sostituisce, o meglio, rettifica quello religioso, teologico di "Dio"[66] – che si rivela nel mondo attraverso leggi rigorose e attingibili, individuabili dal neofita attraverso quella anamnesi platonica, che – come osservato – l'esperienza in loggia e il suo simbolismo devono contribuire ad attivare. In tal senso, la cultura latomistica fa suoi i presupposti intellettuali dell'ermetismo noetico, i concetti di *nous* e di ente supremo. Secondo Mariano Bianca, infatti, la Massoneria rielabora

> il carattere antropocentrico dell'esoterismo ermetico (alessandrino) che consiste nel porre l'uomo, e in particolare il suo intelletto, al centro della speculazione e della pratica esoterica: l'uomo non è solo misura del cosmo ma ne è anche l'effettivo demiurgo od architetto per cui la coscienza dell'uomo e la sua attività intellettiva sono intesi come la visione della coscienza cosmica che non lo origina ma che lo attesta a livello intellettivo: il pensiero pone se stesso e così ponendosi pone anche il cosmo come essente di una dimensione intellettiva […][67].

Se per l'ermetismo – come si dice nell'*Asclepio* – «l'uomo è congiunto agli dei per ciò che ha in sé di divino», anche nella loggia il massone, attraverso le pratiche rituali, è chiamato a riscoprire, a *dissotterrare* la sua intima, «divina struttura»[68]. L'espressione utilizzata in Massoneria di Grande Architetto dell'Universo allude alla consapevolezza secondo cui esisterebbe in natura una sostanza che penetra il tutto attraverso armonia, forma e ordine – lo spazio del Tempio salomonico e quello della loggia, entrambi strutturati dalle pratiche rituali[69], ne sarebbero una testimonianza –, che l'iniziato è chiamato a riscoprire in sé, attraverso un affinamento della propria sensibilità, un costruttivo ampliamento delle proprie facoltà percettive e, più in generale, un potenziamento del proprio intelletto.

---

[65] Secondo Monika Neugebauer-Wölk «Das Meisterritual ist […] eine Wiedergeburtszeremonie, eine Reise durch das Dunkel zum Licht, vom freiwillig auf sich genommenen mystischen Tod zum neuen Leben. Es setzt die Brüder in eine Kontinuität zum Bau des salomonischen Tempels, an dem Gott selber mitgewirkt habe, setzt das Leben des geistigen Ahnherrn fort […]». M. Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Wallstein, Göttingen 1995, p. 12.

[66] Del resto, nella lingua inglese, la lettera "G" sta sia per "God" che per "Geometry".

[67] M. Bianca, *Ermetismo noetico e dottrina massonica*, in Bianca - di Luca (a cura di), *Le radici esoteriche della massoneria*, cit., pp. 15-27, qui p. 16.

[68] Cit. in *ivi*, p. 19.

[69] Cfr. in proposito Panaino, *Il tempio massonico come spazio meta-temporale tra edificazione e destrutturazione*, cit.

In tal senso, nel Settecento, le logge massoniche, in cui vengono bandite le differenze di ceto, di religione, di nazionalità in virtù della ricerca comune di questa ricchezza sapienziale, diventano ben presto la piattaforma sulla quale si articolano modelli utopici di riforma sociale, che promettono un nuovo ordine, inedite forme di vita e convivenza tra gli uomini. Come è comprensibile, tale fermento, nel corso di un secolo che è stato definito «l'età della Massoneria»[70], non tarda a trasformarsi in *inquietudine* intellettuale e spirituale e a solcare *concretamente* – come ha intuito Koselleck – una separazione *critica* tra lo spazio interno, il foro interiore della coscienza, formato e coltivato dai massoni in "segreto", e quello esteriore della realtà profana, che si cerca ora di riformare in base a un nuovo metro di giudizio, in virtù della *consapevolezza* elaborata nello spazio "eteropico" delle logge. A ben vedere, la storia della Massoneria settecentesca va di pari passo con il processo di tale radicalizzazione, che, sulla scia della crisi irreversibile dell'Antico Regime, si concretizza in nuove proposte "utopiche", insieme antropologiche e politiche[71].

3. Lo sviluppo degli "alti gradi" in Francia e in Germania

A partire dagli anni Trenta del Settecento, la Massoneria, soprattutto in virtù della forte "anglomania" diffusa in Europa, cominciò a prendere sempre più piede nel continente, dimostrandosi altresì capace di adattarsi alle differenti condizioni culturali dei Paesi in cui si diffuse. In virtù di tale allontanamento e differenziazione rispetto all'originario modello inglese si assistette a una lenta trasformazione della ritualità latomistica, che sfociò nella creazione di una miriade di nuovi sistemi

[70] H. Schneider, *Quest for Mysteries. The Masonic Background for Literature in Eighteenth-Century Germany*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1947, p. 5.

[71] Secondo Marino Freschi «l'utopia settecentesca è […] strettamente legata alla vena profonda della cultura esoterica» poiché «il nucleo profondo dell'esoterismo è quel messaggio palingenetico che travalica l'individuo per estendersi alla comunità degli iniziati e trasformarsi in un progetto utopico che è l'esito "essoterico", il traguardo profano, la manifestazione mondana, la progettualità politica della missione esoterica». Freschi, *L'utopia nel Settecento tedesco*, cit., p. 3. Anche secondo Monika Neugebauer-Wölk nell'ambito della Massoneria settecentesca si anticipa la creazione della moderna società borghese: «Die freimaurerischen Initiationen sind "Reisen" in das wunderbare Land des goldenen Zeitalters, im Schoß des Freimaurertums wird diese neue Gesellschaft modellhaft verwirklicht. […] Dasselbe gilt für das Element der Gleichheit der Menschen als Konstituierungsmerkmal dieser Gesellschaft. Die maurerische Gesellschaft ist eine Gesellschaft von Gleichen, von Brüdern, weil und insofern sich die Mitglieder dieses Ordens in gleiche Weise auf die Suche begeben nach dem Licht des höheren Wissens und teilnehmen an der Prozeß der moralischen Veredelung, der stufenweise zu immer höheren Formen menschlicher Existenz führt. […]. Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft*, cit., pp. 16-17.

massonici, spesso in aperto conflitto tra loro. L'esperienza massonica settecentesca si rivela infatti estremamente ambigua, così sostanziata al suo interno da diverse concezioni e tendenze, che vanno dal razionalismo illuministico al misticismo più eterodosso. Marino Freschi ha richiamato l'attenzione sull'ambivalenza che nel Settecento europeo investì significativamente il simbolismo della luce[72]: in loggia, la luminosità che da Oriente rischiara gli oggetti, le azioni rituali e i simboli può alludere sia al *lumen naturale* della ragione, della libera ricerca filosofica che li trasforma in tappe di un percorso razionale di perfezionamento etico, e, allo stesso tempo, a un'illuminazione teosofica, che li inserisce, al contrario, in un sentiero di progressiva spiritualizzazione che culmina in una *unio mystica* con la divinità. Se dal linguaggio delle maestranze edili medievali erano derivati i tre gradi "azzurri" dell'itinerario massonico di Apprendista, Compagno, Maestro, a seguito dell'atteggiamento ostile del papato, che nel 1738 con la bolla *In eminenti* prese posizione contro l'operato delle logge, sospette di *libertinage* e ateismo, soprattutto la Massoneria francese cercò un compromesso, inserendo ulteriori gradi, ora a carattere prevalentemente cristiano. Grazie all'opera di mediazione dello scozzese Andrew Michel de Ramsay, il quale, nel famoso discorso del 1737 presso la Gran Loggia di Parigi, fece risalire l'origine dell'esperienza massonica alle crociate in Terra Santa, nacque la *Franc-maçonnerie*, a carattere spirituale, mistico, realista[73]. Ramsay ridefinì in tal modo il contesto latomistico, allontanandolo dal modello illuminista "inglese" e contrapponendo a questo quello cavalleresco e feudale "scozzese". Nelle logge europee si diffuse lentamente la leggenda templare, secondo cui la tradizione massonica sarebbe stata serbata e tramandata dai cavalieri dell'Ordine, fuggiti nel Trecento in Scozia in seguito alla repressione di Filippo il Bello e del pontefice Clemente V, dopo aver svolto un significativo ruolo nelle

[72] Marino Freschi osserva che «per un significativo paradosso storico lo stesso emblema culturale del Settecento – la luce – alludeva a una singolare convivenza, a una ambiguità spirituale, spesso presente nello stesso individuo, tra razionalismo e misticismo eterodosso. La "luce" rappresentava, per entrambe queste correnti, il simbolo più congeniale anche se estremamente elusivo e sfuggente. La sua polivalenza semantica proponeva differenti esperienze tendenzialmente contrastanti che pur arricchivano le possibilità creative dell'epoca». Freschi, *Dall'occultismo alla politica*, cit., p. 21.

[73] Cfr. in proposito lo studio epocale di R. Le Forestier, *La Franc-maçonnerie templière et occultiste au XVIIIe et XIXe siècles*, Aubier Montaigne-Nauwelaerts, Paris 1970. Per la traduzione italiana si rimanda a *La massoneria templare e occultista*, trad. di P. Imperio, edito dalla casa editrice Atanòr (Roma), diviso in quattro volumi: *La Stretta Osservanza* (1991), *I Cavalieri Beneficienti della Città Santa* (1997), *Il sistema di Wilhelmsbad* (2002), *Gli ultimi Templari* (2006).

crociate a difesa dei pellegrini in Terra Santa. Al fine di soddisfare una rinnovata domanda di elezione e spiritualità, vennero introdotti ulteriori gradi – i cosiddetti "alti gradi" – ricalcati, per lo più, sul modello della cavalleria medievale. Nella variante francese e scozzese, la cultura massonica abbandonò il deismo d'impronta illuministica per arricchirsi progressivamente di contenuti provenienti dall'ambito dello spiritualismo cristiano, nonché della tradizione rosacrociana seicentesca, del simbolismo ebraico-cabbalistico e soprattutto di quello alchemico[74].

Furono soprattutto la Francia e la Germania a veder crescere, nella seconda metà del Settecento, in maniera esponenziale il numero dei sistemi latomistici e dei gradi massonici. In particolare, la leggenda dell'origine templare della Massoneria si diffuse in Germania grazie all'opera di mediazione del barone Carl Gotthelf von Hund und Altengrotkau, ricco possidente di Sassonia, che, in seguito a un viaggio a Parigi, durante il quale raccontò di essersi convertito al cattolicesimo e di aver ricevuto istruzioni a riguardo dal pretendente scozzese al trono inglese all'epoca in esilio in Francia, Charles Edward Stuart, fondò in territorio tedesco il sistema massonico della "Stretta Osservanza Templare". Nella versione di Hund la cultura latomistica fece propri nuovi elementi che finirono per trasformare radicalmente la struttura della precedente Massoneria "simbolica", d'origine inglese. Il barone, probabilmente per soddisfare – come scrive Marino Freschi – «il desiderio dei nobili di ripristinare le differenze gerarchiche o l'aspirazione dei borghesi a qualche titolo cavalleresco»[75], diede vita a un rigido sistema che ristabiliva le gerarchie che la precedente esperienza massonica inglese aveva voluto abolire, giungendo ad auspicare la restaurazione insieme fisica e spirituale dell'Ordine monastico-militare dei Templari. In particolare, la leggenda di Hund voleva che, in seguito al processo e al declino dell'organizzazione nel 1312, decretato da Filippo il Bello e Clemente V, un gruppo di cavalieri fosse riuscito a scampare alle persecuzioni e a fuggire in Scozia, entrando in contatto con le gilde dei franchi-muratori: i veri "Superiori Incogniti", e cioè i veri fondatori della Massoneria, ai quali, ancora al termine del Settecento – auspicava Hund – i fratelli massoni dovevano rispetto, obbedienza e

[74] Sull'universo delle società a sfondo mistico-teosofico europee, sulla loro organizzazione e il loro simbolismo, cfr. l'ampio e alquanto esaustivo studio di K. R. H. Frick, *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften* (1978), ora Marix Verlag, Wiesbaden 2005.
[75] Freschi, *Dall'occultismo alla politica*, cit., p. 43.

sottomissione, erano, in altri termini, i discendenti degli antichi Templari, che avevano continuato, nel corso dei secoli, a conferire segretamente i gradi cavallereschi, ora attraverso la copertura dell'istituto latomistico. Come è comprensibile, il racconto di Hund – in realtà mai provato – suscitò una miriade di supposizioni e speculazioni circa l'identità di questi misteriosi superiori. Tutta la storia della Massoneria nella seconda metà del Settecento, soprattutto in Germania, fu caratterizzata da questa strenua ricerca da parte dei massoni di conferme della leggenda templare diffusa da Hund riguardante i "Superiori Incogniti", almeno sino al 1782, l'anno in cui si svolse il Convento di Wilhelmsbad, indetto con l'obiettivo di risolvere la spinosa questione del templarismo massonico fino alla sua definitiva archiviazione per l'impossibilità di reperirne prove certe[76].

In realtà, il Convento fu un evento decisivo nella storia della Massoneria europea perché rese evidente fino a che punto la frattura tra le impostazioni e le scelte dei differenti sistemi latomistici, al termine del Settecento, fosse ormai insanabile. L'ala razionalistica dell'istituzione massonica, rappresentata, a partire dagli anni Ottanta del Settecento, dagli Illuminati di Baviera di Adam Weishaupt e di Adolph Freiherr von Knigge, a fronte della leggenda templare – che come è comprensibile, giustificò il proliferare di una notevole quantità di ciarlatani e impostori che seppero attrarre l'attenzione insieme dell'opinione pubblica e dei massoni più ingenui con la promessa di elisir di lunga vita, visioni ultraterrene e straordinarie rivelazioni circa origini e scopi occulti dell'istituzione latomistica – cominciò a subodorare un influsso dei Gesuiti, che, nonostante la soppressione dell'Ordine nel 1773, sarebbero stati decisi a continuare la loro opera di proselitismo a favore della fede cattolica nella Germania protestante mediante l'infiltrazione nelle logge massoniche: il racconto della conversione al cattolicesimo di Hund, l'utilizzo, nei nuovi sistemi, di pratiche magiche e alchemiche, come pure i molti riferimenti al simbolismo cristico, agli occhi dei detrattori sembravano rappresentare prove inconfutabili di una stretta commistione tra gesuitismo, cattolicesimo e Massoneria a carattere mistico-teosofico. Le accuse del fronte "illuminista" e "Illuminato", rappresentato soprattutto da Johann Joachim Christoph Bode e da Friedrich Nicolai,

[76] Cfr. in proposito L. Hammermeyer, *Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782. Ein Höhe und Wendepunkt in der Geschichte der deutschen und europäischen Geheimgesellschaften*, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, V/2, Heidelberg 1980.

si fecero ancora più dure nei confronti dell'altra formazione che cominciò a rivaleggiare con quella di Hund, il "Clericato Templare" di Johann August von Starck, la cui ritualità risentiva fortemente dell'influsso dell'apparato cerimoniale e liturgico cattolico, circostanza che non potè non scandalizzare i massoni razionalisti, essenzialmente di fede protestante[77]. La polemica sul "criptocattolicesimo" che, a partire dagli anni Ottanta del Settecento, cominciò a scuotere l'universo latomistico e che in Germania giunse a imporsi all'attenzione della pubblicistica – la "Berlinische Monatsschrift" dei massoni Biester e Gedicke e la "Allgemeine deutsche Bibliothek" dell'Illuminato Nicolai fecero loro la tesi del complotto gesuitico –, fino a coinvolgere nel dibattito anche l'opinione pubblica profana, rivelava, in realtà, la profonda divergenza e l'inconciliabilità delle due proposte massoniche che si contrapponevano all'epoca, la razionalista e la mistico-teosofica; un'opposizione che non tardò, sul finire del secolo, – come dimostra lo scontro diretto tra Illuminati di Baviera e l'Ordine della Rosacroce d'Oro – ad assumere rilevanza politica. Ma su questo torneremo.

Nel corso del Settecento il mito templare cominciò a tingersi di elementi esotici e leggendari, che attribuirono al potente Ordine templare ricchezze nascoste e facoltà magiche e teurgiche, che si credeva che i cavalieri avessero riscoperto all'interno del Tempio di Salomone e a contatto con sette eretiche e gnostiche islamiche ed ebraiche durante il susseguirsi delle varie Crociate. In tal senso, la tradizione massonica cominciò ad attingere i propri contenuti intellettuali soprattutto dalla simbologia e dalla pratica alchemiche, una frequentazione, questa, che, del resto, aveva già caratterizzato la storia dei movimenti spiritualistici ed ereticali nel corso dell'età moderna, fino ad approdare, soprattutto nella Germania del Seicento, ai gruppuscoli rosacrociani e alle comunità pietistiche degli "Stillen im Lande"[78]. In realtà, è questa una costante che possiamo ritrovare in tutti gli esperimenti legati alla Massoneria settecentesca d'ispirazione templare, rosacrociana, teosofica: l'ideale latomistico dello "sgrossamento della pietra grezza", del progressivo

[77] Cfr. Le Forestier, *La Massoneria templare e occultista. Tomo III: Il sistema di Wilhelmsbad*, cit., pp. 156-170.

[78] Ad esempio, è noto l'interesse del giovane Goethe per esperienze di religiosità mistica eterodossa, come dimostrano la sua frequentazione del circolo di impostazione pietistica di Susanna Katherina von Klettenberg e la lettura dei principali testi della tradizione ermetico-alchemica. In proposito cfr. G. Paolucci, *Goethe e l'esoterismo*, in M. Freschi (a cura di), *200 anni Faust*, "Cultura Tedesca", 37 (2009), pp. 67-82.

perfezionamento dell'iniziato veniva ora espresso mediante la metafora alchemica della trasmutazione dei metalli in oro, un'esigenza da intendere in senso spirituale e insieme concreto, poiché poteva alludere sia ad un itinerario individuale del neofita, capace, attraverso un difficile processo di purificazione interiore, di tornare in contatto con la sapienza originaria divina persa in seguito alla caduta, sia all'effettiva pratica alchemica di produzione dell'oro potabile e, in particolare, della pietra filosofale, che poteva essere impiegata per operazioni di magia naturale.

In Occidente l'alchimia era infatti stata praticata nel corso dei secoli come ricerca della quintessenza, dell'anima, del *quid* spirituale, la forza energetica che vivifica la materia sotto la superficie dei fenomeni[79]. L'arte spagirica si muove alla ricerca del principio invisibile e impalpabile che regola le leggi del mondo sensibile e che opera dietro, o meglio "sotto" la diversità delle sue manifestazioni. In tal senso, il processo alchemico è volto alla produzione dello *spiritus*, che va estratto dai metalli semplici, ricavato dalle sostanze attraverso un lungo procedimento di raffinamento e sublimazione. Secondo la consapevolezza ermetica per cui "come in alto così in basso" e per il principio di analogia che lega l'Uno al Tutto e l'interno all'esterno, già da Paracelso in poi, tuttavia, l'alchimia era stata trasposta anche su un piano più generale e interpretata – scrive Massimo Luigi Bianchi – «come la chiave per comprendere ogni processo di trasformazione e sviluppo che avviene tanto in natura quanto nell'uomo»[80]. Chi vuole sceverare lo spirito dalle sostanze in laboratorio, nell'alambicco – dicono gli alchimisti – deve prima sottoporsi egli stesso a un processo di purificazione. In proposito, Jakob Böhme ricorda che «l'uomo non può trasmutare la natura se non ha prima trasmutato se stesso»[81]. Più in là, la gentildonna inglese Mary Ann Atwood, studiosa d'ermetismo, nel suo *Suggestive Enquiry into 'The Hermetic Mystery'* del 1850, dirà: «Questo è il grande segreto ermetico, che c'è un soggetto universale nella natura, e quel soggetto può essere nutrito nell'essere

[79] Cfr. in proposito M. Pereira, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung* (2001), Carocci, Roma 2007.
[80] M. L. Bianchi, *Teofrasto Paracelso e la nuova medicina*, in G. Ernst (a cura di), *La filosofia del Rinascimento* (2003), Carocci, Roma 2006, pp. 215-227, qui p. 217.
[81] Cit. in Pereira, *Arcana sapienza*, cit., p. 215. Secondo Pereira «in Böhme si incontra per la prima volta la chiara enunciazione della corrispondenza necessaria fra l'*opus* interiore e quello esteriore […]. Non solo chi conosce se stesso conosce anche Dio, che ha creato la sua parte immortale, e il macrocosmo, che il suo corpo mortale rispecchia; ma soprattutto "tinge" solo chi si è sottoposto all'operazione di tintura, separa solo chi ha subito la separazione, unisce solo chi è stato unito ottenendo la vita». *Ivi*, p. 71.

umano […], che non può solo ritrovare (in sé) la natura divina, ma renderla effettivamente operante»[82].

A ben vedere, è questa l'aspirazione che sembrò caratterizzare la maggior parte dei sistemi massonici settecenteschi interessati a esperienze misterico-teosofiche, dalla già citata "Stretta Osservanza Templare" del barone von Hund al "Clericato Templare" di Starck, dall'Ordine della "Rosacroce d'Oro", attivo in Baviera dalla seconda metà del Settecento, a quello francese degli "Eletti Cohen", istituito da Martines de Pasqually, fino ai "Fratelli d'Asia" e al "Rito Egizio" fondato a Strasburgo da Giuseppe Balsamo *alias* Conte di Cagliostro. In queste formazioni era decisiva l'idea, di derivazione gnostica, della possibilità per l'uomo di una progressiva rigenerazione spirituale, laddove il neofita doveva dimostrarsi in grado, al termine del percorso iniziatico, di tornare in diretto contatto con la saggezza divina perduta in seguito alla caduta originaria. In particolare, sul finire del secolo, si diffuse dapprima in Francia, poi gradualmente in Europa, il sistema teosofico di Louis-Claude de Saint-Martin, il quale, a sua volta, risentiva fortemente dell'influsso della dottrina della "reintegrazione" formulata del suo maestro spirituale, Martinez de Pasqually, alla guida degli Eletti Cohen sin dagli anni Cinquanta del Settecento[83]. Significativi in questo senso sono lo scritto di de Pasqually, *Traité de la réintegration des êtres créés dans leur primitives propriétés, vertus et puissances spirituelles divines* (1772 circa), e quello di Louis-Claude de Saint-Martin, *Des erreurs et de la vérité ou les hommes rappelés au principe universel de la science* (1775), che delineano la stessa immagine cosmogonica, offrendo la medesima proposta antropologica: all'inizio dei tempi, Dio emanò un universo immateriale, fatto di sostanza puramente spirituale, da cui caddero Lucifero e gli spiriti suoi seguaci. A seguito di questa caduta o allontanamento dal centro originario, Dio creò allora il mondo materiale scisso tra bene e male con l'obiettivo di dividere gli spiriti buoni dai cattivi. Qui nacque l'uomo al posto di Satana. Anch'egli era all'inizio pura entità intellettuale, in diretto contatto con la sapienza divina, ma anche lui fu vinto dalla materialità e ingabbiato nel corpo, costretto in tal modo a esperire una dolorosa

[82] Cit. in *ivi*, p. 257.
[83] Sul martinismo e il sistema teosofico degli Eletti Cohen, cfr. in particolare R. Le Forestier, *La Franc-maçonnerie, occultiste au XVIIIe siècle et l'Ordre des Elus Coëns*, Dorbon O.J., Paris 1928; R. Ambelain, *Le Martinisme. Histoire et Doctrine*, Editions Niclaus, Paris 1946, e Frick, *Die Erleuchteten*, cit., p. 517-539.

degradazione nella sfera terrena della temporalità. Tuttavia, se precipitato nel mondo l'uomo si ritrova in una condizione di prostrazione, privato cioè delle sue facoltà, dei suoi poteri originari, la dottrina martinista annuncia la via della redenzione. Obiettivo del percorso iniziatico, qui inteso come un difficile processo di purificazione e sublimazione spirituale, che – come visto – richiama quello alchemico che coinvolge gli elementi presenti in natura, è la «grand ouvre de la régénération», affinché il neofita risalga la catena emanazionista e riscopra in sé quella consapevolezza e quell'energia originarie in grado di rimetterlo in comunicazione diretta con l'essenza divina.

Le speculazioni di de Pasqually e di Saint-Martin circa la possibilità dell'uomo di essere reintegrato nella sua sostanza primordiale, dalla seconda metà del Settecento, furono recepite soprattutto dai sistemi massonici tedeschi[84]. Ad esempio, anche secondo la dottrina dei "Brüder St. Johannis des Evangelisten aus Asien in Europa" – sistema teosofico d'impronta cabbalistico-alchemica diffusosi negli anni Ottanta del Settecento tra Germania, Austria, Italia e Inghilterra[85] – che Gerschom Scholem ha ricondotto all'insegnamento martinista[86], se l'individuo conserva in sé l'eco della sua origine adamitica, in seguito alla caduta, gli rimane aperto anche il sentiero della rigenerazione. Nelle istruzioni dell'Ordine si insegna dunque all'iniziato «was derselbe in seiner ersten Vollkommenheit müsse gewesen seyn», «wie und was er durch Aneignung eines hinfälligen Lebens geworden sey» e soprattutto «was er nach Ablegung einer Wiederverherrlichung seines Leibes und dann darauf erfolgenden zweiten Vereinigung mit der allerreinsten Bewegungskraft und einem ewig sanften Licht-Leben werden wird»[87]. In questo caso, le diverse tappe dell'iniziazione che sfociano nel *ricongiungimento* con la sapienza primordiale si

[84] Sulla fortuna della dottrina martinista in Germania cfr. Grassl, *Aufbruch zur Romantik*, cit., in particolare le pp. 301-309.
[85] Sul sistema cabbalistico-teosofico dei Fratelli Asiatici, rimando a J. Katz, *Jews and Freemasons in Europe*, 1723-1939, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1970, pp. 26-53 (la traduzione tedesca del capitolo del libro di Katz riguardante i Fratelli d'Asia è contenuta in Reinalter, *Freimaurer und Geheimbünde*, cit., pp. 240-283); Frick, *Die Erleuchteten*, cit., pp. 454-501; al mio saggio su *Massoneria ed ebraismo in Germania tra Settecento e Ottocento*, in *Ebraismo e Massoneria*, "Cultura Tedesca", 34 (2008), pp. 101-207, in particolare il capitolo dedicato a "Die Brüder St. Johannes des Evangelisten aus Asien in Europa", pp. 123-163; R. Ascarelli, *Maschere, messianesimo e Massoneria. 'Die Brüder St. Johannes des Evangelisten aus Asien in Europa'*, in *Ebraismo e Massoneria*, "Cultura Tedesca", cit., pp. 41-56.
[86] Cfr. G. Scholem, *Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit*, in "Publications of the Leo Baeck Institute. Year Book", VII (1962), pp. 247-278.
[87] *Die Brüder St. Johannes des Evangelisten aus Asien in Europa*, E. Schmidt, Berlin 1803, p. XIII.

susseguono in base al modello della *Genesi* – definito dai Fratelli Asiatici «die wahre Basis einer reinen und abgezogenen Philosophie»[88] –, attraverso le diverse «Operationen der Schöpfung»[89] che riproducono il percorso dell'«Universalgeist»[90], il quale – secondo la fonte biblica – mette fine al caos primordiale, donandogli dapprima «Bewegung, Ausdehnung und Farbe»[91] e in seguito «Maas, Ziel, Gewicht und Ordnung»[92]. Qui, il percorso sapienziale si configura come una sorta di battaglia interiore che il candidato deve ingaggiare con se stesso e con il mondo profano al fine di tornare a dissotterrare la scintilla divina nascosta nel proprio intimo, o meglio per tornare a contemplare, senza mediazioni, l'unità spirituale originaria, mettendo fine al disordine della temporalità. Questo sembra poter avvenire soltanto attraverso una messa tra parentesi della realtà esteriore e uno sprofondamento in se stessi. Non è un caso se nei sistemi teosofici settecenteschi si faccia spesso riferimento al *caos* degli elementi dal cui seno, secondo il racconto della *Genesi* e in base alla dottrina alchemica, deve risorgere lo spirito, ingabbiato nella materia a seguito della caduta. Così, nel sistema dei Fratelli Asiatici, il candidato al primo grado è condotto in una «schwarze Kammer» che rappresenta «das Bild der Verwesung»[93]: «denn alles, was in der Natur entsteht, muss zur Verwesung kommen, ehe es geboren wird, muss wieder verwesen und aufs neue entstehen, um seinen Uranfang zu finden»[94]. All'uomo degradato nella sua sostanza materiale spetta dapprima il compito di destrutturare il suo Io profano e, attraverso le pratiche iniziatiche, la fedeltà ai suoi superiori, l'esercizio costante della volontà, la sublimazione del *desiderio*, quello di

[88] *Ivi*, cit., p. 99. Un motivo ricorrente nell'ambito dei sistemi massonici a carattere teosofico è l'enorme interesse per la *Genesi* biblica, che, in base alle speculazioni cabbalistiche, si credeva celasse i segreti della creazione e, dunque, della pratica alchemica e insieme iniziatica. Gli alchimisti sono convinti che per sceverare lo spirito dalla materia, raffinare le sostanze e ottenere la pietra filosofale, per rimettersi cioè in contatto, riscoprire in sé, *intuire* la *Sophia*, e cioè la legge primordiale che informa e muove l'intero cosmo, bisogna ripercorrere nell'alambicco e nel percorso iniziatico le diverse fasi della creazione, che sono le tappe attraverso le quali lo spirito divino si è manifestato e si manifesta continuamente sulla terra. Questo spiega anche la frequentazione, in questi ambienti, della mistica ebraica, basata proprio sulle speculazioni circa il mito biblico della creazione. In proposito, mi permetto di rimandare nuovamente al mio saggio *Massoneria ed ebraismo in Germania tra Settecento e Ottocento*, cit.
[89] *Die Brüder St. Johannes*, cit., p. 89.
[90] *Ivi*, p. 90.
[91] *Ivi*, p. 93.
[92] *Ivi*, p. 94.
[93] *Ivi*, p. 253.
[94] *Ivi*, p. 256.

riattivare in sé la scintilla del *logos* primordiale, «der Unordnung zu steuern, sie zu endigen, und alles in die Einheit im Punkt zurückzuführen»[95].

Nel sistema degli Asiatici – la cui dottrina, come ha osservato Scholem, costituisce una summa delle teorie teosofiche dell'epoca –, tale ritorno all'unità originaria è favorito dalla contemplazione dei simboli di carattere alchemico e ermetico che spingono l'iniziato a compiere un esercizio di astrazione rispetto alla realtà, di cui si cerca di infrangere la superficie per dissotterrarne l'intima sostanza. Secondo le dottrine d'impostazione teosofica, infatti, il riflesso della sapienza divina sembra pulsare in colui il quale riesce a riscoprire nel profondo della propria coscienza l'eco non ancora spento della lingua adamitica, che parla attraverso immagini e geroglifici e che allude alle leggi archetipiche le quali informano eternamente la vita del cosmo e insieme quella dello spirito umano. Anche in questo caso la contemplazione dei geroglifici –, spesso ricavati da una lettura eterodossa, "magica" della Bibbia – costituisce il *medium* necessario per la riconquista della sapienza da parte del neofita. Nelle istruzioni dell'Ordine dei Fratelli Asiatici, a proposito della decifrazione dei simboli o "geroglifici" come presupposto fondamentale per l'iniziazione, si legge: «Durch die Hieroglyphen nähere man sich der Natursprache, und der wahre Maurer müsse Hieroglyphen zusammensetzen, Gleichung zwischen ihnen anstellen, und sich den Weg zur Natursprache auf diese Art bahnen lernen, die nur ein Wort sey»[96]. La sapienza esoterica nasce dunque da una presa di consapevolezza della possibilità per l'iniziato, attraverso un esercizio di ripiegamento in se stesso e di auscultazione interiore – che, a ben vedere, nel contesto tedesco deriva da una lunga tradizione di religiosità mistica che lega le esperienze di Meister Eckhart e di Taulero, di Paracelso e Jakob Böhme –, di riscoprire le leggi universali che informano il mondo, che sono riprodotte nei simboli e che, per il motto ermetico "come in alto così in basso", sono intuibili anche dall'uomo. In tal senso, i geroglifici servono a *risvegliare* le facoltà spirituali del neofita, perché in grado di contribuire al «Kenntniss der Geschichte des menschlichen Geistes», rendendo visibile «wie sich der menschlichen Geist nach und nach entwickelte»[97]. Non è un caso se nell'*iter* sapienziale, presso i Fratelli Asiatici,

[95] *Ivi*, p. 298.
[96] *Ivi*, p. IV.
[97] *Ivi*, p. XIV.

il candidato si muova allora alla ricerca di quell'energia che agisce sotto i fenomeni della natura, la quale è definita significativamente «magia»:

> diese Copula oder Band zwischen dem beständig wirkenden Lebensgeist und den todten Substanzen der Elemente […] heißt Magia, oder das unbegreifliche Band, selbständig ohne Farbe, wie Elochim selbst, aus dem es zu Vereinigung ausgegangen ist. Diese Copula begleitet den Lebensgeist allenthalben, dringt mit ihm in die Minutissima der Substanzen ein, vereinigt ihn mit ihnen und belebt sie[98].

In base a tale consapevolezza, attraverso le pratiche iniziatiche il ricercatore impara a considerare «die ganze Natur» come una catena di leggi immutabili, «eine unendliche Ausdehnung von Ursachen und Wirkungen»[99], sorretta e permeata dall'originaria essenza divina che si comunica nell'universo, e cioè quella stessa sapienza che il neofita deve dimostrarsi in grado di *riattivare* al suo interno attraverso l'esercizio ermeneutico che si svolge principalmente sui simboli e sui geroglifici, fino a rendersi «der Natur Gottes theilhaftig»[100].

A ben vedere, in questi sistemi il ritorno all'unità originaria non è inteso in senso simbolico, bensì quale concreta ed effettiva *comunicazione* del candidato con il mondo spirituale superiore. Nell'Ordine della Rosacroce d'Oro, il nono e ultimo grado del sistema era significativamente quello di "Magus":

> unsere Magie ist die wahre göttliche Macht, Kraft welcher wir wie Moses und Elias, uns persönlich mit Gott unterreden, oder unsere wechselweise Botschaften durch die im Feuer Gottes gereinigten und wohnenden Geister schicken. Wir besitzen die zwei Hauptwissenschaften des Jehova: d.i. die Gebährung und Zerstörung aller natürlichen Dinge. Wir können wie Moses, Wasser in Blut verwandeln. Wir können wie Josua, ganze Städte durch den Schall der Instrumente in Schutt verwandeln. Wir können der Sonne, dem Monde und den Sternen und den Winden gebieten, wir können wie die Propheten, die Todten erwecken, wir können die Sterne verwandeln und an verschiedene Orte setzen[101].

Negli ambienti latomistici di impostazione teosofica, il processo di sublimazione attivato dalla *performance* rituale spingeva l'iniziato a conoscersi, a migliorarsi, a *strutturare* la sua esperienza e i suoi comportamenti, e, al contempo, sembrava altresì in grado di conferirgli poteri magici sulla natura. E qui si mostra in tutta la sua evidenza lo scarto decisivo della Massoneria d'impostazione misterica e teosofica

[98] *Ivi*, p. 94.
[99] *Ivi*, p. 95.
[100] *Ivi*, p. 145.
[101] Citato in Frick, *Die Erleuchteten*, cit., p. 403.

rispetto alla ritualità dei primi tre gradi, di derivazione inglese, il cui simbolismo fa unicamente riferimento a un percorso di perfezionamento morale ed etico. Esempio di tale aspirazione è ancora una volta la dottrina degli Eletti Cohen di Martinès de Pasqually, elaborata nel *Traité de la réintegration* e basata sulle pratiche previste dal "sacerdozio Cohen". Nel corso di questo, attraverso le preghiere e un rigido regime ascetico, oltre a raggiungere un particolare dominio di sé, l'adepto otteneva, in giorni determinati, la *rivelazione* soprannaturale di ciò che de Pasqually indicava con il termine "Chose". Durante le cerimonie il teurgo domandava a Dio che gli venissero restituite le facoltà originarie, in particolare, i poteri primitivi sugli spiriti, ai quali, poi, egli imponeva il suo comando a quelli buoni, mentre esorcizzava i cattivi. Il tutto avveniva attraverso dei segni auditivi e tattili, ma soprattutto luminosi e perciò *visibili* che indicavano se l'operazione magica era andata a buon fine. Nell'*Istruzione segreta* degli Eletti Cohen, si legge infatti che i simboli, i «geroglifici», «i nomi e le parole» servono «per contenere, dirigere e comandare gli spiriti»[102]. Se – come ha osservato Mircea Eliade – le esperienze mistiche si manifestano non di rado attraverso «un cambiamento di regime sensoriale, […] una trasformazione qualitativa dell'esperienza sensoriale»[103], nel sistema teosofico francese tali pratiche permettevano all'iniziato di *estendere* i propri organi sensori, fino ad annullare l'usuale percezione del mondo per attingere a realtà "altre", più profonde, dell'Essere[104]. In realtà, sembra che queste *performances* rituali fossero finalizzate a coinvolgere in maniera totalizzante il corpo e i sensi del neofita, dalla sua «vista» all'«udito»[105], i canali privilegiati attraverso cui doveva avvenire la «comunicazione delle cose spirituali»:

---

[102] *La Teurgia dei Cavalieri Massoni eletti Cohen dell'Universo. Istruzione segreta. Dai manoscritti riservati di Louise-Claude de Saint-Martin*, a cura di O. La Pera, Libreria Chiari, Firenze 2004, p. 18.
[103] M. Eliade, *Expérience sensorielle et expérience mystique* (1954), trad. it. di G. Cantoni, *Esperienza sensoriale ed esperienza mistica presso i primitivi*, ora in Id., *Mythes, rêves et mystères* (1957), trad. it. di G. Cantoni, *Miti, sogni e misteri*, Lindau, Torino 2007, pp. 97-129, qui p. 106.
[104] Natascha Adamovsky vede negli esperimenti occultistici delle vere e proprie *performances* di carattere estetico, che si rivelano estremamente interessanti anche per un'articolazione di una moderna teoria dei *media*, basati anch'essi, secondo l'autrice, «um die Erzeugung neuer Wirklichkeiten und das Ermöglichen neuer Wahrnehmungsoptionen». N. Adamowsky, *Eine Natur unbegrenzter Geschmeidigkeit. Medientheorethische Überlegungen zum Zusammenhang von Aisthesis, Performativität und Ereignishaftigkeit am Beispiel des Anormalen*, in Münker - Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, cit., pp. 30-64, qui p. 53.
[105] *La Teurgia dei Cavalieri Massoni eletti Cohen*, cit., p. 23.

La comunicazione delle cose spirituali con l'uomo si produce in differenti modi, cioè con la parola, con l'udito, con la vista, con l'effetto della presenza dello spirito, con l'anima e con l'intelletto. L'intelletto, essendosi impadronito dell'anima ed avendo in questo modo convertito tutte le sue facoltà in se stesso, effettua la sua comunicazione con lo spirito, e rende l'uomo suscettibile di corrispondenza con lo spirito attraverso la comunicazione effettiva ed evidente ch'esso stabilisce tra essi, a profitto dell'anima ed a soddisfazione dello spirito[106].

Al di là della veridicità, della concreta realizzabilità o meno di tali esperimenti, possiamo generalmente considerare queste pratiche quali tecniche di risveglio dello spirito, o meglio, di "illuminazione" interiore, che esprimevano l'intima urgenza di coloro i quali, al termine del Settecento, erano decisi a travalicare i limiti imposti dalla concezione materialistica propria dell'Illuminismo filosofico. In questi ambienti *illuminés*, infatti, – come scrive Marino Freschi – «si esprimeva così una tensione veramente "eroica" di prolungare al di là della breve esperienza individuale la tensione conoscitiva dello spirito umano»[107]. A ben vedere, ci furono momenti in cui la battaglia ingaggiata dai teosofi contro il razionalismo illuministico venne combattuta altresì su un terreno più propriamente politico – e come vedremo, almeno nei casi di Saint-Martin e Jung-Stilling (ma anche di William Blake, sebbene non con la stessa finalità ideologica), non si esitò a impiegare il *medium* della letteratura al fine di *risvegliare* lo spirito sopito dei lettori. La critica ha dimostrato come la dottrina teosofica della reintegrazione proposta da Martines de Pasqually e da Louis-Claude de Saint-Martin – che in realtà, come visto, si poneva come obiettivo pratico, performativo, quello di agire sulla natura fino a trasmutarla e spiritualizzarla[108] – si trasformò in una vera e propria "teologia politica", che, in seguito agli eventi rivoluzionari in Francia, contribuì a gettare le fondamenta ideologiche della

[106] *Ivi*, p. 24.
[107] Freschi, *Dall'occultismo alla politica*, cit., p. 49.
[108] Cfr. in proposito M. Neugebauer-Wölk, *Arkanwelten im 18. Jahrhundert. Zur Struktur des Politischen im Kontext von Aufklärung und frühmoderner Staatlichkeit*, in Id. (hrsg. v.), *Arkanwelten im politischen Kontext (Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 15)*, Meiner, Hamburg 2003, pp. 7-65. Secondo la Neugebauer-Wölk «für die hier interessierte politische Wirkung esoterischen Denkens ist es ungemein bedeutsam, daß das höhere Wissen nicht auf den kontemplativen Bereich beschränkt bleibt, sondern Macht verlieht. Das heißt, der Weise kann handeln, und zwar auf der Basis von Wahrheitserkenntnis: Er kann Blei in Gold verwandeln; er kann mit dem Lebenselixier Kranke heilen; er kann als Astrologe die Zukunft erkennen und danach seine Entscheidungen ausrichten; er kann als Magier Wirkung über weite Distanzen erzielen. Die Geheimnisse der Natur und die Geheimnisse der Menschen sind ihm offenbar, und er kann diese Kentnisse nutzen. Höheres Wissen konstituiert Herrschaft in überlegener Qualität». *Ivi*, pp. 35-36.

conservazione politica europea e, in particolare, della Santa Alleanza[109]. Secondo i teosofi più consapevoli del loro mandato culturale, infatti, la rigenerazione dell'uomo doveva altresì coinvolgere una società che, a causa della diffusione della filosofia irreligiosa e materialistica dell'Illuminismo, sembrava aver dimenticato il proprio principio spirituale. Non è un caso se in uno scritto dal titolo *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey*[110], edito a Lipsia nel 1787, Carl Leonhard Reinhold denunciasse già il tentativo di quella che egli chiamava "Massoneria religiosa" di agire in ambito politico, con l'obiettivo di controllare e influenzare "occultamente" l'operato dei reggenti tedeschi. Questa circostanza, all'epoca, sembrava del resto essere confermata dall'iniziazione del sovrano Federico Guglielmo II – successore in Prussia, dal 1786, di Federico II – alla dottrina dei Rosacroce d'Oro, e insieme dall'operato del suo mèntore Wöllner, il quale, un volta nominato ministro della cultura e del culto religioso, non esitò a sfruttare il favore del re al fine dell'«avvento del regno di Cristo»[111], inaugurando in Prussia una politica reazionaria e anti-illuministica, come dimostrano i provvedimenti in materia religiosa e a favore di un inasprimento della censura – in particolare il "Religions-" e il "Zensuredikt" del luglio e del dicembre 1788 – e, in ambito più propriamente massonico, il suo impegno per la repressione dell'ala razionalista della Massoneria, rappresentata dagli Illuminati di Baviera. Nel saggio sui *Misteri ebraici* – scritto in realtà poco dopo il bando della formazione latomistica bavarese –, a questo tipo di Massoneria d'ascendenza mistico-teosofica, caratterizzata da presunte – in realtà mai provate – infiltrazioni cattoliche e gesuitiche, Reinhold contrapponeva proprio la "Massoneria scientifica" degli Illuminati, il cui nome alludeva, in realtà, a un tipo del tutto diverso di "illuminazione"[112], a ben vedere, la stessa promossa dalla cultura critica, filosofica e letteraria della *Aufklärung*.

---

[109] Cfr. in proposito l'interessantissimo e purtroppo isolato studio di W. Schmidt-Biggemann, *Politische Theologie der Gegenaufklärung. Saint-Martin - De Maistre - Kleuker - Baader*, Akademie Verlag, Berlin 2004.

[110] Cfr. C. L. Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* (1787), ora hrsg. v. J. Assmann, Edition Mnemosyne, Neckargemünd 2006 (prima edizione 2001); per la traduzione italiana rimando a *I misteri ebraici ovvero la più antica massoneria religiosa*, a cura di G. Paolucci, Quodlibet, Macerata 2011.

[111] Cit. in H. Möller, *Die Bruderschaft der Gold- und Rosenkreuzer. Struktur, Zielsetzung und Wirkung einer anti-aufklärerischen Geheimgesellschaft*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurer und Geheimbünde*, cit., pp. 199-239, qui p. 213.

[112] È bene tenere presente questa distinzione tra i due tipi di "Illuminatismo" (quello degli Illuminati di Baviera – i razionalisti – e degli *illuminés* – i teosofi) che caratterizzarono la tradizione massonica

4. Gli Illuminati di Baviera

Come dimostra la polemica di Carl Leonhard Reinhold circa la realtà di quella che egli definisce "Massoneria religiosa", gli Illuminati di Weishaupt e Knigge furono in prima fila nella battaglia contro il proliferare degli "alti gradi" massonici, in odore di *Schwärmerei* teosofica, gesuitismo e criptocattolicesimo. La fondazione della società segreta, avvenuta il primo maggio del 1776, nacque proprio dalla volontà di Adam Weishaupt, professore di diritto canonico e filosofia pratica all'università di Ingolstadt in Baviera, di fronteggiare la diffusione di dottrine teosofiche tra gli studenti della sua facoltà e soprattutto dalla necessità di trasformare la Massoneria in un «allgemeines Sittenregiment»[113], in un mezzo, soprattutto politico, di propagazione dei principi della *Aufklärung*. Il sistema di Weishaupt, elaborato dal 1780 grazie alla preziosa e decisiva collaborazione di Adolph Freiherr von Knigge[114], mirando a un'infiltrazione dei suoi membri nei principali apparati dello Stato bavarese al fine di modificarne la composizione – prevalentemente gesuitica, cattolica e conservatrice – e di promuovere riforme politiche "dall'alto", proponeva una vera e propria filosofia della storia, basata su un modello triadico, il cui obiettivo era la definitiva liberazione dell'individuo e dell'umanità intera dai bisogni secondari, dalle passioni e dagli istinti creati dallo Stato assolutistico e dall'impostura religiosa[115]. Secondo i cardini guida della filosofia dell'Illuminismo

---

dalla metà del Settecento. Su questa divergenza si soffermava già Joseph de Maistre nelle sue *Soirées de Saint-Pétersbourg* (1821): «On donne le nom d'Illuminés à ces hommes coupables, qui osèrent de nos jours concevoir et même organiser en Allemagne, par la plus criminelle association, l'affreux projet d'éteindre en Europe le Christianisme et la souveraineté. On donne ce même nom au disciple vertueux de Saint-Martin, qui ne professe pas seulement le Christianisme, mais qui ne travaille qu'à s'élever aux plus sublimes hauteurs de cette loi divine». J. de Maistre, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, in Id., *Œuvres complètes*, Slatkine Reprints, Genève 1979, qui Tome V, pp. 1-282, qui pp. 228-229. Anche Hans Grassl ha espresso tale distanza con parole estremamente pregnanti: «Beide Namen „Illuminatentum" und „Illuminisme" scheinen zunächst das gleiche auszusagen, obwohl sie doch krasse, unversöhnliche Extreme bezeichnen; kein Wunder, da es in beiden Fällen um eine „illuminatio", um eine „Erweckung" und Erleuchtung ging, nur, daß sie auf höchst verschiedenen Ebenen spielte. Die Anhänger Weishaupts suchten auf meditativen Weg das „natürliche" Licht der Vernunft. Die Rosenkreuzer und neben ihnen die Jesuiten suchten das „Experiment des Glaubens". Sie wollten im „Siècle de la Science" die verlorene „Science de Dieu" zurückbringen, derzufolge der Wissende nun zum Erleuchteten wurde, zum Magier und Verwandler der Natur». Grassl, *Aufbruch zur Romantik*, cit., p. 14.

[113] Cit. in Van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, cit., p. 212.

[114] Sulla figura e l'opera di Knigge, cfr. lo studio di Freschi, *Dall'occultismo alla politica*, cit.

[115] Sulla dottrina, la struttura interna e le finalità dell'Ordine degli Illuminati, cfr. in particolare Van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, cit.; Agethen, *Geheimbund und Utopie. Illuminaten,*

più radicale, l'Ordine si proponeva di far sì che l'individuo tornasse nel suo originario stato di natura mediante le pratiche iniziatiche proposte dalla società, tendenti al perfezionamento intellettuale del neofita, e attraverso la riscoperta di un cristianesimo dai tratti etici e razionali, interpretato alla stregua di una religione misterica. La graduale liberazione del singolo dai dogmi religiosi e dai retaggi del passato promossa dall'associazione veniva interpretata da Weishaupt e dai suoi come assecondamento del progresso a cui costantemente spinge la natura, il cui movimento l'iniziato doveva essere in grado di riscoprire attraverso il percorso sapienziale in loggia e mediante un difficile lavoro su di sé, che prevedeva – in base alla rivalutazione delle dottrine greco-romane stoiche ed epicuree, basate, come ha osservato Michel Foucault, sui concetti socratici di "conoscenza" e "cura del sé"[116] – esercizi di disciplina, di autocontrollo e di addomesticamento virtuoso delle passioni. In tal senso, l'Ordine interpretava la sua azione riformatrice, all'interno, ma anche al di fuori dell'universo massonico – spiega Wilgert te Lindert – come «Werkzeug der Natur»: «Nach der Freimaurerei wäre der Orden der Illuminaten dazu berufen, die Arbeit der Natur, mit dem Ziel eines Reiches von Freiheit und Gleichheit auf Erden zu errichten, weiter zu führen»[117].

Al fine dell'articolazione del sistema, fu per Weishaupt decisivo lo studio dei culti misterici degli antichi, considerati come scuole di sapienza, o vere e proprie accademie scientifiche, e in particolare la lettura del saggio del professore di filosofia all'università di Gottinga Christoph Meiners dal titolo *Ueber die Mysterien der Alten, besonders über die Eleusinischen Geheimnisse* (1776)[118]. Meiners osservava – prendendo a modello la lettura "illuministica" dei misteri proposta già da William Warburton in *The Divine Legation of Moses Demonstrated* (1738-1741)[119] – che il culto misterico eleusino era diviso in tre fasi: una fase di preparazione, con rituali di *perfezionamento e purificazione* che introducevano all'iniziazione, i «misteri minori» e dunque i «misteri maggiori», cui erano ammessi soltanto i migliori e i più adatti ad

---

Freimaurer und deutsche Spätaufklärung, Oldenbourg, München 1987, e il più recente e documentatissimo studio di Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit.

[116] Cfr. in particolare M. Foucault, *L'usage des plaisirs* (1984), trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2009.

[117] W. Te Lindert, *Aufklärung und Heilserwartung. Philosophische und religiöse Ideen Wiener Freimaurer (1780-1795)*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1998, p. 43.

[118] Cfr. in proposito Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft*, cit.

[119] Cfr. in proposito J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (2000), Fischer, Frankfurt a.M. 2007, pp. 138-170.

accedere all'autentica dottrina "esoterica". Secondo Meiners, il culto di Eleusi ripercorreva in questo modo lo sviluppo e la *civilizzazione* del genere umano e quindi il graduale passaggio dalla «röhesten Wildheit zur sanften Menschlichkeit und aus dem gesetzlosen Leben zur bürgerlichen Gesellschaft»[120]. Se al centro dei «misteri minori» vi erano *rappresentazioni teatrali* con scene allegoriche in cui si mostravano simboli e figure che rimandavano alla fede nel destino, rappresentato in particolare da Demetra, la dea della fertilità, e altre che alludevano all'esistenza di mondo ultraterreno, al fine di agire costruttivamente sui sensi dei profani per convincerli dell'immortalità dell'anima e spingerli a comportamenti più responsabili e virtuosi, nei «misteri maggiori» si dava, al contrario, una spiegazione razionale e filosofica della religione del popolo, svelando agli iniziati l'autentica essenza della divinità, dai tratti puramente naturalistici e spinoziani: «ein einziges vernünftiges, durch Weisheit und Macht alles regierendes Wesen»[121].

Weishaupt e Knigge articolarono il sistema degli Illuminati proprio in base a tale distinzione tra misteri "minori" e "maggiori", che – come osservato – rappresentavano un *graduale* passaggio dalla «più rozza selvatichezza alla dolce umanità e da uno stile di vita privo di leggi alla società civile». Nei primi gradi, soprattutto in quello "minervale", il neofita era allora esortato a compiere un percorso di perfezionamento intellettuale, morale, estetico attraverso letture edificanti (delle opere di Wieland, Abbt, Basedow, Rousseau, Montesquieu ma anche di Seneca, Plutarco, Marco Aurelio)[122], pratiche iniziatiche e auto-conoscitive – che risentivano, nella volontà dello stesso Weishaupt, del confronto con la pedagogia gesuitica[123] –, come la redazione di un diario o di una vera e propria autobiografia, il cosiddetto *quibus-licet*, inteso come una sorta di specchio o *medium* attraverso il quale l'iniziato, in virtù della massima socratica del "conosci te stesso", era chiamato

[120] Cit. in Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft*, cit., p. 27.
[121] Cit. in *ivi*, p. 28.
[122] Cfr. Grassl, *Aufbruch zur Romantik*, cit., "Überblick über die wichtigste Ordensliteratur", pp. 187-190.
[123] Tale affinità spirituale tra le pratiche e la struttura interna degli Illuminati con quelle dei Gesuiti e la volontà di Weishaupt di utilizzare per "scopi nobili" gli stessi mezzi utilizzati dalla Compagnia di Gesù causarono non poche critiche, anche interne – come dimostra la lite tra Weishaupt e Knigge risoltasi con la defezione di quest'ultimo nel 1784 –, alla direzione dell'Ordine, accusata di voler manipolare e dirigere "come marionette" i membri. Cfr. in proposito Agethen, *Geheimbund und Utopie*, cit., in particolare il paragrafo dedicato a "Das Vorbild des Jesuitenordens im Feld der Erziehung", pp. 187-191.

ad affinare il suo *spirito critico* e *d'osservazione* affinché si rendesse costantemente trasparente nei confronti dei suoi superiori e più consapevole riguardo le proprie azioni e i propri pensieri[124] – una specie di evoluzione letteraria di ciò che era la *confessione* presso i Gesuiti[125]. Nei misteri "maggiori", al contrario, soltanto ai migliori, e cioè a coloro i quali dimostravano di aver *interiorizzato* a pieno i fondamenti valoriali della società, veniva rivelata la dottrina politica e filosofica dell'Ordine. Questo mirava soprattutto a una liberazione dei sudditi dal sistema dell'assolutismo, un mutamento sociale che – come dimostrava la gradualità del percorso iniziatico – doveva dapprima passare per una riforma, lenta ma radicale, dei costumi, delle abitudini, della mentalità dei singoli: da qui, all'interno dell'itinerario sapienziale, i continui richiami all'esercizio della virtù e della morale, poiché «die Moral allein wird diese Veränderungen unmerkbar herbeyführen»[126]. In altre parole, nel sistema degli Illuminati, il neofita, attraverso le pratiche iniziatiche miranti alla responsabilizzazione, al *risveglio della consapevolezza* e alla liberazione dalle autorità esterne, doveva dimostrarsi in grado di contribuire individualmente al progressivo piano di emancipazione universale portato avanti dalla natura e, al contempo, alla riforma sociale e politica promossa in segreto dall'associazione.

In realtà, in base a tale consapevolezza, l'esperienza degli Illuminati si caratterizzò soprattutto per il tentativo di agire attivamente – in virtù della sua spiccata vocazione pedagogica – anche *al di fuori* dello spazio latomistico, nei confronti del mondo profano. Ed è proprio questa circostanza che, tra il 1784 e il 1785, finì per decretare – anche a seguito di scontri interni tra Weishaupt e Knigge circa la conduzione troppo rigida e le idee radicaleggianti del primo – il declino dell'Ordine in seguito all'intervento delle autorità bavaresi, preoccupate per l'azione

[124] L'Illuminato Friedrich Münter scrive nella sua "Selbstbiographie", diretta ai superiori dell'Ordine della loggia "minervale" di Gotha: «Wie viel mag noch in mir verborgen seyn, das ich nicht ahnde, und das doch alles ausgetilt werden muss ehe meine Seele hinlänglich geläutert ist […]» (cit. in Agethen, *Geheimbund und Utopie*, cit. p. 200). Sulle tecniche iniziatiche, pedagogiche, mediatiche degli Illuminati, basate sulla conoscenza di sé e sul controllo reciproco dei neofiti, pratiche che la critica ha collocato all'interno di una "microfisica del potere" sulla scorta dell'analisi di Foucault circa i dispositivi *soggettivanti* caratteristici dell'età moderna, cfr. Agethen, *Geheimbund und Utopie*, cit., in particolare il capitolo dedicato a "Das utopische Modell im Erziehungssystem der Illuminaten: Disziplinierung als Preis der Freiheit", pp. 187-224, e Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., pp. 253-268.

[125] Cfr. Agethen, *Geheimbund und Utopie*, cit., p. 192.

[126] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes von A. Weishaupt* (1782) o *Unterricht im ersten Zimmer*, ora in *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden*, Bohmeier Verlag, Leipzig 2007, pp. 13-37, qui p. 24.

di infiltrazione nelle strutture del potere condotta segretamente dai membri della formazione[127]. Weishaupt, nella sua *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes* (1782), aveva del resto parlato di «geheime Weisheitsschulen, diese waren vor allzeit die Archive der Natur, und der menschlichen Rechte, durch sie wird der Mensch von seinem Fall sich erholen, Fürsten und Nationen werden ohne Gewaltthätigkeit von der Erde verschwinden»[128], le quali svelavano agli iniziati il modo di poter *agire* anche sui profani attraverso una doppia ottica, "essoterica" ed "esoterica", rivolgendo, in particolare, l'attenzione alla dottrina cristiana, che aveva contribuito alla salvezza e alla *liberazione* del genere umano *rivelando* al mondo il culto naturale ed edificante della *virtù* e dell'amore fraterno. Nel grado di "sacerdote" Weishaupt si proponeva dunque di svelare agli iniziati il nucleo "esoterico" della dottrina di Gesù, dai tratti puramente filosofici, e cioè l'impianto etico e costruttivo alla base del cristianesimo[129]. Tuttavia, per diffondere al meglio tra il popolo tale saggezza, già Cristo era stato costretto a ricorrere a una *mediazione*, e cioè a rivelarla "essotericamente" attraverso i dogmi metafisici, la cornice "estetica" di una religione. La vera dottrina, razionale e filosofica, non poteva essere comunicata al popolo intero, incapace di comprenderla nella sua profondità e astrattezza, e tuttavia questi andava spinto nella stessa direzione, mediante il ricorso a dogmi religiosi e immagini sensibili, poiché – come afferma W. Te Lindert – «die wahre Lehre über die Welt, Gott und das Ziel des Menschen müßte mit einem religiösen Mantel verhüllt werden, um ihre zivilisatorische Arbeit verrichten zu können»[130].

Come si ricava dai documenti che ci sono pervenuti dell'esperienza degli Illuminati, sulla scorta dello studio degli antichi culti misterici, la formazione di Weishaupt era in realtà impegnata, al termine del Settecento, nella ricerca dei modi

[127] In tal senso, – è stato notato dalla critica – in Germania, le esperienze massoniche degli Illuminati bavaresi e dell'Ordine della Rosacroce d'Oro, seppur con finalità contrapposte, furono entrambe caratterizzate dalla volontà di intervenire più concretamente nell'ambito politico. Cfr. in proposito il saggio già citato di Horst Möller, *Die Bruderschaft der Gold- und Rosenkreuzer*. Come già osservato nel caso dello scritto di Reinhold sui *Misteri ebraici*, gli Illuminati arrivarono addirittura – e non a torto – a tacciare i Rosacroce d'Oro di aver intercesso presso il sovrano bavarese Carl Theodor, in particolare attraverso la mediazione del suo confessore, gesuita e rosa-croce Ignaz Frank, a favore del bando della loro società.
[128] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 24.
[129] Cfr. in proposito Te Lindert, *Aufklärung und Heilserwartung*, cit., p. 44.
[130] *Ivi*, p. 71.

più adatti per rendere attrattiva la morale e la virtù non solo per gli iniziati all'Ordine ma anche per l'intera nazione tedesca, che andava *gradualmente* liberata, emancipata ed educata – seguendo l'esempio di Mosè e di Gesù – attraverso una "doppia ottica", mediante la mobilitazione delle passioni e della sensibilità, a quella verità astratta, filosofica, e sublime, di difficile comprensione, che veniva rivelata "esotericamente" soltanto agli iniziati ai gradi ultimi del sistema massonico. Spiega Weishaupt:

> Dies war schon Christi Absicht, bei Einführung der reinen Religion. Die Menschen sollen weise und gut werden, sollten sich von den Weisern und Beßern leiten lassen, zu ihrem eignen Vortheil. Damals aber, da alles verfinstert war, konnte schon das Predigen hinreichend seyn. Die Neuheit der Wahrheit gab überwiegenden Reiz. Heut zu Tage ist es nicht also. Es müßen kräftigere Mittel als das bloße Lehren angewendet werden, der Tugend äußeren Reiz für den sinnlichen Menschen zu geben. Leidenschaften laßen sich nicht ausrotten, man muß sie nur auf edle Zwecke zu leiten wißen…[131].

Al fine di risvegliare e indirizzare le «passioni» degli individui, si cercava di costituire un'élite intellettuale (di cui fecero parte, tra gli altri, Goethe e Carl August, Nicolai e Bode, Reinhold e Herder) che s'impegnasse nella ricerca dei *mezzi* più utili all'educazione e alla formazione della nazione: «Man muß um die mächtigen der Erde her eine Legion von Männern versammeln, die unermüdet sind, alles zu dem großen Plan, zum Besten der Menschheit zu leiten und das ganze Land umzustimmen; dann bedarf es keiner äußeren Gewalt»[132]. Il piano "illuminato" non doveva dunque sfociare nella violenza o in una rivoluzione politica – sebbene, come vedremo, la critica antimassonica diffuse ben presto la leggenda secondo cui l'Ordine fu la matrice "occulta" della Rivoluzione francese –, ma in una pedagogia improntata all'educazione morale e virtuosa del singolo individuo, da cui sarebbe nato l'"uomo nuovo", liberato dai gravami del passato e, al contempo, riformato in base ai principi della *Aufklärung*[133]. Gli Illuminati s'impegnarono dunque in una vera e propria politica culturale ed estetica capace di fare da surrogato, nel Settecento, alla

[131] Cit. in Van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, cit., p. 115.
[132] Cit. in *ibid*.
[133] Cfr. Agethen, *Geheimbund und Utopie*, cit., in particolare il capitolo «Das Bildungsprogramm des Illuminatenbundes», pp. 164-224, e Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit. Quest'ultimo, a proposito del programma pedagogico degli Illuminati e in virtù del cambiamento di paradigma che coinvolge l'essenza del potere dal Settecento in poi, utilizzando un termine caro a Michel Foucault, parla di una peculiare tecnica "pastorale", volta ad agire, all'interno e all'esterno della loggia massonica, in profondità nelle coscienze dei singoli, come, del resto, dimostra la continua ricerca da parte dei membri dell'Ordine dei mezzi e delle *pratiche* più adatte a "trasformare" e a educare gli individui alle nuove libertà civili promosse nell'età delle riforme. *Ivi*, p. 230.

dottrina mosaica e cristiana[134]. Gli iniziati al grado di "Magus", ad esempio, «bearbeiten eine Volksreligion, welche der Orden demnächst der Welt geben will»[135]. Afferma ancora Weishaupt che gli iniziati al grado di "reggente" – grado a cui sappiamo furono iniziati, tra gli altri, anche Goethe e il duca di Weimar Carl August – erano invece chiamati a

> des Ordens Pläne ausarbeiten und Schriftsteller, Lehrer und fürsterliche Räte zu gewinnen trachten, suchen die Schulen, Druckereien, Buchhandlungen und staatlichen Ämter in die Gewalt zu bekommen und überlegen, wie diese so mit Ordensmitgliedern besetzt werden könnten, daß alles zum "Besten der Menschheit" geleitet werde[136].

In base al culto – spinoziano – della natura al centro della sua dottrina esoterica, gli sforzi della formazione latomistica, volti – come osservato – all'occupazione dei principali posti di potere negli apparati istituzionali, pedagogici, culturali erano motivati dall'esigenza di contribuire attivamente all'emancipazione della nuova società borghese dai retaggi del passato e dal regime assolutista, come espresso dalle istruzioni al grado di "Minervale", nel cui rituale si chiedeva al novizio:

> Erhält der Mensch in der bürgerlichen Gesellschaft schon alles, was er zu seiner Glückseligkeit nötig hat? Könnte man nicht sagen, daß geheime Gesellschaften der bürgerlichen zu Hilfe kommen? Welche Dinge brauchen in der bürgerlichen Gesellschaft einer weiteren Anstalt, wozu sie selber zu schwach ist?[137]

Nella ricerca dei mezzi per contribuire attivamente al miglioramento della società civile e insieme al perfezionamento individuale del singolo suddito, – come dimostra del resto la preferenza accordata alla pratica della lettura all'interno dell'Ordine – è probabile che anche la letteratura fosse considerata come uno dei *media* preferiti per la diffusione della dottrina della formazione latomistica, che mirava a rendere la virtù

[134] In una lettera del 13 gennaio 1781 Knigge scriveva significativamente a Weishaupt: «Bald mögte ich glauben, daß um reine unverfälschte Wahrheit unter die Menschen zu verbreiten und ihnen dieselbe schmackhaft zu machen kein andres Mittel ist, als sie anfangs zu täuschen, wie Moses, Christus gemacht haben, ihnen göttliche Offenbarungen zu versprechen, bis sie dahin kommen einzusehen, daß sie deren nicht bedürfen, um hier glücklich zu seyn, und diejenigen, die das nicht einsehen können durch den Betrug zu beherrschen». La lettera è citata in Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 295.
[135] Cit. in Van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten*, cit., p. 125.
[136] *Ibid.*
[137] Cit. in Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft*, cit., p. 26.

una «moda», anche all'esterno, nei confronti del mondo profano[138]. Nelle istruzioni del sistema, infatti, leggiamo:

> Da in der Literatur mehrentheils zu einer Zeit gewisse Grundsätze allgemein Mode und und von den schwächeren Köpfen nachgelallt werden, so daß zuweilen religiöse Schwärmereyen, dann unschuldiger Schäferton, dann Ritterwerk, dann Heldenlied, dann Geniewesen u.s.f. das ganze Publikum überschwemmen; so soll man besorgt seyn, unsere auf allgemeines Wohl der Menschheit gehenden Grundsätze auch zur Mode zu machen, damit junge Schriftsteller dergleichen unter das Volk ausbreiten und uns, ohne daß sie es wissen, dienen[139].

Come accennato, alquanto significativamente, il primo tentativo di continuare l'esperienza degli Illuminati dopo il bando dell'associazione in Baviera si concretizzò nella fondazione della Deutsche Union di Carl Friedrich Bahrdt, decisa – scrive Helmut Reinalter – «den Buchhandel ganz in die Hand zu bekommen […], um so die Leserwelt zu beeinflussen»[140], mentre anche all'interno della società latomistica, che sopravvisse segretamente grazie agli sforzi di Bode e Reinhold e si trasferì nel ducato di Weimar, si cominciò a riflettere sulla possibilità di utilizzare "altri mezzi", indirettamente politici, per diffondere lo spirito dell'Illuminatismo anche al di fuori delle cosiddette "scuole minervali". Nello studio dal titolo *Die Brüder des Marquis Posa*, Hans-Jürgen Schings ha dimostrato come il *Don Karlos* e addirittura i *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* di Schiller siano da riportare a tale contesto di ridefinizione interna della formazione bavarese. In realtà, l'idea di un'educazione estetica dell'individuo assume un ruolo davvero centrale nella proposta massonica settecentesca: è questa la tesi che ci proponiamo di difendere nei prossimi capitoli, considerando dapprima alcuni esempi che possono essere considerati come "archetipi" per un utilizzo in senso "iniziatico" della letteratura della *Goethezeit*.

---

[138] È ciò che ci proponiamo, nel presente lavoro, di rendere evidente nei casi del *Don Karlos* di Schiller, dei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe e del *Frankenstein* di Mary Shelley.
[139] "Instruktion für den ersten Grad der Priesterklasse", in *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden*, cit., pp. 41-53, qui p. 52.
[140] Reinalter, *Die Freimarer*, cit., p. 85.

5. Ritualità massonica e letteratura: il "Sethos" di Terrason e la "Zauberflöte" di Mozart come archetipi

È opinione comune della critica che si è occupata del rapporto tra letteratura e Massoneria che il primo esempio – o meglio l'archetipo – di "romanzo massonico" sia da individuare nel *Sethos* (1731) dell'abate francese Jean Terrasson[141]. Qui sono già presenti tutti i motivi che saranno ripresi nelle narrazioni le quali avranno quale tema la realtà latomistica, come pure la prima traccia di quella vera e propria "egittomania" che, al termine del Settecento, troverà massima espressione nella *Zauberflöte* mozartiana. Nella prefazione all'opera Terrason afferma di volersi inserire nella tradizione del romanzo filosofico e degli *specula principorum*, riprendendo dal *Télémaque* (1699) di Fénelon e da *Les voyages de Cyrus* (1727) di Ramsay il tema dell'educazione del futuro regnante, rileggendolo tuttavia in chiave massonica: la funzione del mèntore che accompagna il principe Sethos nel suo percorso sapienziale è ora affidata a una società segreta, rappresentata dal saggio Amedès. In particolare, l'obiettivo della classe sacerdotale egizia, ritiratasi nei sotterranei delle piramidi di Menfi in seguito all'usurpazione del trono da parte di Daluca, la matrigna di Sethos, il cui governo è caratterizzato da decadenza dei costumi, corruzione e vizio, è quello di contrastare lo *status quo* e la politica della donna, iniziando il giovane principe alle verità filosofiche del santuario, fino a far sì che questi, da sovrano "illuminato", – come poi avviene effettivamente al termine del romanzo – giunga a liberare il suo popolo dalle catene dell'oppressione, istituendo una repubblica fondata sui valori del progresso, della virtù e del benessere comune. A tal fine, il principe diventa l'oggetto della pedagogia di Amedès che ha come obiettivo la *trasmissione* dei fondamenti valoriali e filosofici dell'elite culturale egizia quali l'esercizio delle virtù e il dominio della passioni e degli egoismi personali, e dunque «courage», «prudence», «vertu», «valeur», che, dalla sua posizione di potere, una volta diventato reggente, Sethos dovrà altresì essere in grado di diffondere all'intera nazione.

[141] Cfr. in proposito Nicolai-Haas, *Die Anfänge des deutschen Geheimbundromans*, cit., pp. 267-269, e Simonis, *Die Kunst des Geheimen*, cit., pp. 187-215.

Ora, ciò che rende il romanzo di Terrasson importante e significativo rispetto alla nostra ricerca è il fatto che principale veicolo della trasmissione, o meglio, della *riattivazione* di questi valori nella coscienza di Sethos sia proprio un rituale massonico, che, anche in questo caso, deve essere in grado di coinvolgere, trasformare totalmente l'iniziato, dal suo corpo al suo intelletto. La formazione del giovane giunge infatti al culmine con l'entrata all'interno delle piramidi di Menfi, che si presenta come un'esperienza straniante, durante la quale il principe arriva a mettere in dubbio i suoi pregiudizi rispetto a se stesso e al mondo circostante, impegnandosi a diventare, nel corso del suo *iter* sapienziale, «un uomo perfetto». In tal senso, Amedès avverte Sethos della difficoltà e pericolosità dell'impresa: «Prince, la visite de l'intérieur de la Pyramide, de la manière dont il est important pour vous de la faire, est une entreprise toute différente de celle que vous avez dans l'esprit»[142]. Come nella tradizione massonica cui Terrasson fa evidentemente riferimento, al centro del romanzo vi è dunque un rito di passaggio che prevede una separazione dall'ambiente familiare, il passaggio per una fase "liminale" che deve servire a destrutturare il precedente Io, cui fa seguito l'accoglienza nella società degli iniziati egizi, e cioè un cambiamento di mentalità e la rinascita a uno stile di vita più virtuoso e consapevole. Anche nel *Sethos*, le cerimonie iniziatiche che si svolgono nei sotterranei delle piramidi hanno come principale obiettivo quello di stimolare la capacità di resistenza dell'iniziato, di porlo di fronte a difficoltà che questi deve imparare a superare in vista di una completa trasformazione del suo corpo e del suo spirito:

> Les préparations qu'on exigera de vous sont pénibles & périlleuses du côté du corps; & ce pendant elles sont encore peu de chose en comparaison de celles qu'on exigera du côté de l'ame. Je vous avertis que les Prêtres, qui ne répondent à personne ni de leur choix ni de leur refus, usent d'une extrême severité, sur tout à l'égard de ceux qui étant destinez à monter sur le Trône veulent encore partitiper aux secrets du Sacerdoce. Ils vous éprouveront sur la Morale la plus sublime, par des questions que vous ne sçauriez prévoir en particulier, & ausquelles vous ne répondrez qu'en remplissant votre ame des principes féconds & lumineux, d'où doivent couler d'elles-mêmes toutes vous réponses (SE 120).

Durante i rituali che si compiono nel sottosuolo delle piramidi, Sethos viene allora sottoposto dai sacerdoti egizi a una serie di domande su argomenti riguardanti la

[142] J. Terrasson, *Sethos. Histoire ou Vie tirée des monuments anecdote de l'ancienne Egypte* (1731), Amsterdam 1732, 2 voll., qui vol. I, p. 98. Da qui in poi SE, seguita dal numero delle pagine citate.

politica e la morale, quesiti che hanno lo scopo di mettere alla prova le sue facoltà intellettuali e di riaccendere il suo spirito critico; poi a un passaggio tra gli elementi – un motivo, che, come vedremo, sarà ricorrente nelle opere di carattere massonico, da Mozart a Saint-Martin e a Jung-Stilling – che allude a una prova di coraggio e a una morte iniziatica che annuncia una nuova vita, più attiva e consapevole rispetto alla precedente, improntata alla virtù e al distacco filosofico dalle passioni. Spiega Amedès a Sethos: «L'Initié […] est un homme renouvelé, en qui l'amour de la vertu & du devoir a pris la place de toutes les passions qui le faisoient agir auparavant. On voit infailliblement en toutes rencontres ce qu'il fera dans ce qu'il doit faire» (SE 154). Ed è proprio questo il fine ultimo dell'iniziazione: la separazione dal mondo profano permette a Sethos di riflettere criticamente su se stesso e sui suoi preconcetti in tutta calma e tranquillità, al riparo dalle passioni e dal clamore della quotidianità. Nello spazio "liminale" dei sotterranei delle piramidi, durante le difficili prove con cui impara a esercitare attivamente le sue virtù intellettuali e fisiche, il giovane si rende gradualmente consapevole della propria condizione di diseredato, fino a decidere di reagire con forza morale, divenendo più consapevole nei confronti del mondo circostante e della realtà politica e sociale del suo Paese. Spiega Amades che «l'homme de principes tel qu'est l'Initié, tient, pur ainsi dire, sa vie dans sa main» (SE 154-155). È questo il modello che da qui in poi il principe seguirà nell'amministrazione del suo governo, collaborando al benessere generale della sua nazione e rifuggendo da passioni e istinti egoistici.

Nel *Sethos*, alquanto significativamente rispetto alla nostra analisi della ritualità massonica, la morte alla vita profana è simboleggiata dalla «beuvrage de Lethe», mentre la *riattivazione* da parte del ricercatore delle consapevolezze iscritte nel profondo della sua coscienza dalla «beuvrage de Mnemosyne». Come osserva Amedès, infatti, l'iniziazione non è altro che un *esercizio di memoria*, un dissotterramento di preconoscenze dimenticate nel corso del tempo a causa della confusione della vita profana: «Vous rappellerez vous-même dans l'occasion un grand nombre de ces maximes que vous croyez avoir oubliées» (SE 121). In proposito, Sergio Moravia ha precisato il senso dell'educazione massonica, considerandola soprattutto come un risveglio di energie sopite all'interno del soggetto:

L'attività più idonea […] a operare per l'affermazione della luce e del Progresso è "l'educazione" […]. In primo luogo l'educazione si configura come educazione intellettuale e morale del soggetto individuale in quanto tale. È un'educazione intesa a promuovere dall'interno di quest'ultimo tutta una serie di funzioni e di verità che lì albergano, ma che spesso sono come latenti, sono "in sonno"[143].

In proposito, mi sembra importante notare come nel romanzo di Terrasson la presa di coscienza di Sethos passi soprattutto per uno smantellamento dei pregiudizi religiosi, laddove il giovane è richiamato dai sacerdoti egizi a mettere da parte la fede in una molteplicità di divinità antropomorfe e, al contempo, esortato a contemplare (o meglio, a *risvegliare* in sé) l'idea «d'un Dieu unique qui avoit conçû le monde par son intelligence avant que de le former par sa volonté» (SE 170) e che corrisponde – secondo la teologia "esoterica" egizia – alla natura, divinizzata nel culto di Iside. Abbiamo già osservato come sia in fondo questa la consapevolezza cui accede il massone nel corso del suo itinerario in loggia, essendo spinto dalla necessità di riscoprire in sé la presenza di un'intelligenza che pervade il tutto conferendogli misura, ordine e forma. Ed è questo spirito che, nell'ambito epoptico, si cerca pure di risvegliare gradualmente nella coscienza di Sethos attraverso quelle che Michel Foucault ha definito «pratiche del sé» o «arti dell'esistenza», ossia

quelle pratiche ragionate e volontarie attraverso le quali gli uomini non solo si fissano dei canoni di comportamento, ma cercano essi stessi di trasformarsi, di modificarsi nella loro essenza singola, di fare della loro vita un'opera che esprima certi valori estetici e risponda a determinati criteri di stile[144].

In altre parole, come dimostrano i continui rimandi dei simboli massonici alla matematica e alla geometria, l'obiettivo dell'iniziato che entra in loggia – come Sethos nello spazio "altro" rappresentato dalle piramidi – è quello di riscoprire nel suo intimo l'armonia e l'intelligenza superiori che informano il mondo e la propria singola esistenza, – scrive Sergio Moravia – il «senso iscritto nel mondo terreno»[145]. Come abbiamo osservato, il massone, attraverso la pratica rituale e il graduale e difficile lavoro su se stesso, deve essere in grado di riaccendere in sé la scintilla

[143] S. Moravia, *La filosofia della Massoneria. Un'immagine della sua rinascita moderna nel XVIII secolo*, in Z. Ciuffoletti - S. Moravia (a cura di), *La Massoneria. La storia, gli uomini, le idee* (2004), A. Mondadori, Milano 2009, pp. 3-32, qui p. 24.
[144] Foucalt, *L'uso dei piaceri*, cit., pp. 15-16.
[145] Moravia, *La filosofia della Massoneria*, cit., p. 11.

spirituale in grado di rimetterlo in diretta comunicazione con il *logos* divino. Moravia spiega che gli iniziati alla Massoneria sono infatti impegnati, «nell'intimità dei cuori e delle coscienze» nella ricerca «di un Logos, di un lumen, di un Bene operoso anche dentro – e nonostante – la nequizia della realtà visibile»[146]. Attraverso la separazione dal mondo profano, l'affinamento dei sensi da questa consentito, una sorta di vero e proprio straniamento fisico e intellettuale, si tratta insomma per il neofita di strappare un *telos*, una forma alla propria esperienza quotidiana. A proposito di tale obiettivo, Helmut Reinalter ha evidenziato la funzione pedagogica dell'«arte reale» latomistica, la quale si presenta soprattutto come una vera e propria «estetica dell'esistenza», per la sua capacità di spingere l'iniziato ad assumere nuove abitudini esistenziali e inediti stili di vita:

> Kultur aus freimaurerischen Perspektive bedeutet die Entfaltung jener menschlichen Fähigkeiten, die als Veredelung und Vervollkommung der menschlichen Persönlichkeit umschrieben werden. Diese besteht vor allem darin, dass der Mensch im immer höherem Maße zur Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung gelangt. Die Freimaurerei kennt […] den wichtigen Begriff der "Königlichen Kunst", eine Bezeichnung, die bereits im Konstitutionenbuch von Anderson die Bauwissenschaft und Architektur als die edelsten und vornehmsten aller Künste bezeichnet. Später wurde dann die Freimaurerei als "Königlichen Kunst" charakterisiert, weil sie die Würde der Grundsätze, die sie einprägt, als Lebenskunst versteht. In diesem Sinne hat sie den Zweck und den Weg aufzuzeigen, wie man das Leben sinnvoll gestante kann. Hier spielt vor allem die "Ästhetik der Existenz", aus dem Leben ein Kunstwerk zu machen, eine zentrale Rolle[147].

Anche Linda Simonis, a proposito «der bündisch-esoterischen Kommunikationsweise», parla di un «eigenes performatives und ästhetisches Wirkunspotential»[148], di una peculiare vocazione estetica che costituisce un

> symbolisches, genuin ästhetisches Moment, das das Phänomen der geheimen Gesellschaften – noch bevor die Literatur der Zeit jenes zu ihrem Thema und zum Gegenstand des Romans machen wird – in die Nähe des Ästhetischen und der Literatur rücken läßt. Den masonischen Sozietäten bzw. ihrer kulturellen Praxis eignet somit noch vor jeder Behandlung und Bearbeitung im Medium der Literatur eine immanente ästhetische Struktur[149].

Ora, rispetto a quanto detto, l'opera di Terrasson mi sembra interessante proprio per l'importanza accordata all'"arte"; non soltanto per il fatto che al suo centro vi sia

[146] *Ivi*, p. 23.
[147] Reinalter, *Einleitung*, in Id. (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst*, cit., pp. 9-10.
[148] Simonis, *Die Kunst des Geheimen*, cit., p. 127.
[149] *Ivi*, p. 128.

un'iniziazione di un principe alle verità sapienziali della Massoneria attraverso il richiamo alla *pratica* costante della virtù e della morale, ma poiché il romanzo stesso si propone esplicitamente di "iniziare", e cioè di *educare il lettore alla forma* mediante il *telos* individuato dalla trama e dalla narrazione. È del resto lo stesso Terrasson a ribadire il carattere "iniziatico" del *Sethos*, che rispetto agli altri libri, definiti «profani», contiene una verità più sublime e profonda: «Cet Ouvrage contient une morale plus recherchée & plus approfondie qu'on ne l'a vûe encore en aucun Livre […] de ceux qu'on peut appeler profanes» (SE XIX). Nell'introduzione, l'autore ribadisce infatti con orgoglio che la sua è una «Ouvrage de fiction» (SE VII): se la storia è soltanto una giustapposizione di fatti privi di senso, nella quale le azioni degli uomini si riducono a progetti falliti e crimini impuniti, Terrasson decide di assumere un punto di vista "altro", distaccato, riflessivo, caratterizzato cioè da un'attitudine «moral» (SE X), intendendo offrire il ritratto di «toutes les vertus propres à l'état ou à la condition de son Héros» (SE X) e considerando il suo romanzo quale lo spazio "eteropico" adatto a esercitarle.

Nell'introduzione all'opera Terrason afferma dunque che «l'Histoire» è «bien inférieure à la Fiction» (SE IX), riprendendo programmaticamente le riflessioni di Aristotele come articolate nella *Poetica*, secondo cui la letteratura sarebbe superiore alla storia per il piacere naturale che si ricava dalla riproduzione estetica, e quindi dalla conoscenza morale e dalla riflessività che essa consente al fine della trasmissione dei tratti culturali di una società. Afferma Aristotele:

> Nel suo insieme la poetica sembra aver tratto origine da due cause, entrambe naturali: l'imitare è congenito fin dall'infanzia dell'uomo, che si differenzia dagli altri animali proprio perché è il più portato a imitare, e attraverso l'imitazione si procura le prime conoscenze; dalle imitazioni tutti ricavano piacere. Ne è indizio ciò che avviene nell'esperienza. Anche di ciò che ci dà pena vedere nella realtà godiamo a contemplare la perfetta riproduzione, come le immagini delle belve più odiose e dei cadaveri. La causa, anche di ciò, è che imparare è un grandissimo piacere non solo per i filosofi ma anche per tutti gli altri […]. Si gode dunque a vedere le immagini perché contemplandole si impara e si ragiona su ogni punto […][150].

È per questo motivo che l'arte poetica viene considerata da Aristotele «più filosofica e più seria della storia», in quanto – come scrive Guido Paduano – «selezione e

[150] Aristotele, *Poetica*, qui traduzione e introduzione di G. Paduano, Laterza, Roma-Bari 2007 (prima edizione 1998), p. 7.

pertinentizzazione sistematica e significativa […] di una parte dei tratti del reale»[151]. Lo Stagirita osserva:

> Da quanto si è detto risulta chiaro che compito del poeta non è dire ciò che è avvenuto ma ciò che potrebbe avvenire, vale a dire ciò che è possibile secondo verosimiglianza o necessità. Lo storico e il poeta non differiscono tra loro per il fatto di esprimersi in versi o in prosa – si potrebbe mettere in versi le storie di Erodoto, e in versi come in prosa resterebbero comunque storia –, ma differiscono in quanto uno dice le cose accadute e l'altro quelle che potrebbero accadere. Per questo motivo la poesia è più filosofica e più seria della storia, perché la poesia si occupa piuttosto dell'universale, mentre la storia racconta i particolari[152].

Come per Aristotele, anche secondo Terrason, in virtù dell'artificio estetico e trasfigurativo, l'opera di finzione consente di assegnare a quello che in quanto storia, ad uno sguardo superficiale, appare una semplice giustapposizione di eventi casuali un obiettivo nascosto e una più profonda dimensione di significato, consentendo al lettore di formulare un giudizio morale circa la contingenza. La narrativa permette di scavare in profondità negli eventi del mondo, di rendere visibile, anticipandone il fine, l'opera teleologica della Provvidenza: «L'Histoire n'est par elle-même qu'un amas de faits que la Providence conduit à des fins ordinairement cachées», in cui «tout soit merveilleusement ordonné dans les vûës mysterieuses de la sagesse & de la justice Divine» (SE IX). La letteratura sembra qui in grado di assumere il punto di vista superiore e *distaccato* di Dio, di comunicare al lettore una saggezza "altra" rispetto a quella ricavabile dalla quotidianità irriflessa, imponendole un'inedita forma, un *telos*. In altre parole, l'arte assume già in Terrasson, il quale si rifà – come visto – ad Aristotele, il significato di *performance*, termine che – spiega Victor Turner – deriva dal francese antico "*parfournir*" e che sta per "completare" o "portare completamente a termine"[153]: in altre parole, nelle sfere "separate" dell'arte e del rituale sembra trovare compimento ciò che nella vita di tutti i giorni rimane inconcluso, sospeso. Del resto, è questo un argomento già presente nella *Poetica* di Aristotele nella definizione di *trama*, che il filosofo considera «non imitazione […] di uomini, ma di azione e di vita»:

---

[151] G. Paduano, *Il valore della letteratura*, in Aristotele, *Poetica*, cit., pp. IX-XXIX, qui p. XVI.
[152] Aristotele, *Poetica*, cit., pp. 20-21.
[153] V. Turner, *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play* (1982), trad. it. di P. Capriolo, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 37.

Non si agisce dunque per imitare i caratteri, ma si assumono i caratteri in dipendenza delle azioni, di modo che gli eventi e la trama sono il fine della tragedia, e il fine è la cosa determinante. […] Dopo aver definito questi punti, diciamo quale deve essere la sistemazione degli eventi, dal momento che è questo il primo e il più importante fattore della tragedia. Si è stabilito che la tragedia è imitazione di un'azione compiuta e intera, dotata di una certa grandezza (esistono infatti anche unità intere prive di grandezza). Intero è ciò che ha un inizio, una fase mediana e una conclusione. […] Le trame ben composte non devono cominciare né finire come capita, ma usare le strutture che ho detto. Inoltre il bello, sia animato o sia tutto ci che è composto di parti, deve non solo avere queste parti ordinate, ma possedere una grandezza non casuale. Il bello è infatti tale per grandezza e disposizione: un bell'animale non può essere minuscolo (perché la vista si confonde in tempi che sono quasi impercettibili), né gigantesco, perché in questo caso non si dà una vista complessiva, e chi guarda perde l'unità e l'interezza, come accadrebbe per esempio di un animale grande diecimila stadi. Come dunque deve esserci una grandezza per i corpi e gli animali, abbracciabile con lo sguardo, così anche le trame devono avere una loro lunghezza, abbracciabile con la memoria […][154].

In particolare, secondo Victor Turner, in virtù di questa "completezza" dell'arte già individuata da Aristotele nella *Poetica*, quelle che lui stesso – in base alle riflessioni dell'antropologo Milton Singer – definisce "*performances* culturali" consentono ai partecipanti un'*accelerazione dell'esperienza* individuale, un supplemento di consapevolezza, e permettono al singolo di esperire autonomamente la realtà, «fino in fondo»[155], di riscoprire cioè nel proprio intimo le leggi che informano l'esistenza al di là dei "nudi" fatti della vita. Per questo motivo, l'antropologo inglese accorda una grande valenza sociale e culturale alle *performances* e al concetto di "liminalità": ogni struttura sociale ha bisogno di momenti di anti-struttura, di rottura delle regole ordinarie, situazioni liminali, in cui i valori della cultura siano sospesi e messi in dubbio, sovvertiti e, allo stesso tempo, ribaditi in profondità. Turner individua allora

[154] Aristotele, *Poetica*, cit., pp. 16-17.

[155] Turner riprende qui la nozione di Wilhelm Dilthey di *Erlebnis* quale «esperienza vissuta […], letteralmente ciò che si è vissuto fino in fondo» (Turner, *Dal rito al teatro*, cit., p. 35). L'antropologo precisa: «Secondo me l'antropologia della *performance* è una parte essenziale dell'antropologia dell'esperienza. In un certo senso, ogni tipo di *performance* culturale, compresi il rito, la cerimonia, il carnevale, il teatro, la poesia, è spiegazione ed esplicazione della vita stessa, come Dilthey sostenne spesso. Mediante il processo stesso della *performance* ciò che in condizioni normali è sigillato ermeticamente, inaccessibile all'osservazione e al ragionamento quotidiani, sepolto nelle profondità della vita socioculturale, è tratto alla luce: Dilthey usa il termine *Ausdruck*, "espressione", da *ausdrücken*, letteralmente "premere o spremere fuori". Il 'significato' è 'spremuto fuori' da un evento che è stato esperito direttamente dal drammaturgo o dal poeta, o che reclama a gran voce una comprensione (*Verstehen*) penetrante e fantasiosa» (*ivi*, p. 36). Secondo Turner, gli artisti, in particolare, «hanno un accesso immediato e innocente a quello strano spazio liminale (presente in tutti noi, ma negli artisti in forma più evidente) dove, come scrive Dilthey, "la vita si dischiude a una profondità inaccessibile all'osservazione, alla riflessione e alla teoria". Ma una volta "espressa" in forma di opere d'arte, i lettori, gli spettatori o gli ascoltatori possono riflettere su di esse, poiché si tratta di messaggi degni di fede dalle profondità della nostra specie, e della vita "umanizzata" che, per così dire, si dischiude» (*ivi*, p. 39).

diverse *pratiche* auto-riflessive (dal rituale al teatro, dalle cerimonie liturgiche alla lettura, dalla musica alla danza), che consentono ai singoli di sondare in completa autonomia il significato dei fondamenti valoriali della società e che si basano sul concetto di "esperienza" individuale (*Erlebnis*) e di "liminalità", un'idea che l'antropologo inglese riprende dalla teoria di Van Gennep sui riti di passaggio, basati – come detto – sul «trasferimento […] da un precedente stato o condizione socioculturale a uno stato o a una condizione nuova»: per Turner

> nel corso della fase intermedia di *transizione*, che Van Gennep chiama "margine" o "limen" (che significa "soglia" in latino), i soggetti rituali attraversano un periodo e una zona di ambiguità, una sorta di limbo sociale che con gli status sociali e le condizioni culturali profani ad esso precedenti o successivi, ha in comune pochissimi attributi […][156].

È questa una fase di isolamento e separazione dal mondo che, in realtà, – come nel caso del *Sethos* – consente ai neofiti di riflettere criticamente e consapevolmente su ciò che, in precedenza, avevano dato per scontato, accedendo a livelli di conoscenza più intimi e profondi:

> Nella liminalità, le relazioni sociali profane possono essere interrotte, i diritti e gli obblighi precedenti sono sospesi, e può sembrare che l'ordine sociale sia stato sovvertito, ma a titolo di compensazione i sistemi cosmologici (come oggetto di uno studio approfondito) possono acquistare un'importanza centrale per i novizi, che sono posti dagli anziani, mediante il rito, il mito, il canto, l'apprendimento di un linguaggio segreto, e vari generi simbolici non verbali quali la danza, la pittura, il modellare la creta, l'intagliare il legno, il mascherarsi, ecc. di fronte a schemi e strutture simboliche che equivalgono a insegnamenti sulla struttura del cosmos e sulla loro cultura intesa come parte e prodotto di esso, nella misura in cui entrambi sono definiti e compresi, implicitamente o esplicitamente[157].

In tal senso, sulla base dell'importanza accordata a tale costruttivo momento di distacco, capace di ribadire, attraverso le esperienze di flusso dei rituali, la coesione di una comunità intesa come *Gemeinschaft*, Turner traccia un significativo parallelo tra fenomeni "liminali" e "liminoidi": le esperienze "liminali" compiute nell'ambito della sfera rituale, sacrale, religiosa nelle società primitive, al giorno d'oggi, laddove «esiste una netta demarcazione fra il *lavoro* e lo svago»[158], si sarebbero trasferite

[156] *Ivi*, p. 55.
[157] *Ivi*, p. 59.
[158] *Ivi*, p. 62.

nelle attività "liminoidali" dello svago, della cultura, del gioco[159], se «lo svago è potenzialmente in grado di liberare le capacità creative individuali o collettive, per criticare oppure per puntellare i valori della struttura sociale dominante»[160]:

> Il punto è che nelle società arcaiche, teocratico-carismatiche, patriarcali e feudali (e in parte anche nelle città stato sul punto di trasformarsi in imperi), era il rito (compresa la sua fase liminale), insieme a certe istituzioni ausiliarie quali il dramma sacro, a fornire i principali schemi e meccanismi culturali che producevano l'esperienza di flusso. Ma in quelle età in cui la sfera del rituale religioso ha subito una contrazione (come sostiene Durkheim), la funzione di generare il flusso all'interno della cultura è stata assunta in gran parte da una molteplicità di generi "frivoli" (almeno in teoria), come l'arte e lo sport (che però in realtà sono […] assai […] seri)[161].

Ora, mi sembra che nel *Sethos* di Terrason ci troviamo di fronte a una significativa sovrapposizione tra "liminale" e "liminoide", laddove rito, arte e letteratura si compenetrano a vicenda. In altre parole, se i rituali che si svolgono all'interno delle piramidi mirano a far sì che Sethos metta in dubbio i pregiudizi profani, riattivi in sé le sue preconoscenze, riscopra la legge interiore che deve reinserirlo nella comunità più evoluta dei sacerdoti egizi, il tutto attraverso il sostegno di Amedès – un rapporto che, a ben vedere, ricalca quello tra il "maestro" Socrate e il "discepolo" Alcibiade nell'omonimo dialogo platonico –, il quale richiama il giovane soprattutto all'imperativo del "conoscere se stesso", mi sembra che si possa dire che, a un livello superiore, sia lo stesso romanzo di Terrasson a proporsi di richiamare il lettore alle medesime consapevolezze, e cioè a far sì che esso sorpassi la "soglia" ed entri in una sfera "liminale", metta cioè da parte il mondo familiare della quotidianità per riflettere criticamente su di esso e su se stesso e riscoprire – in completa autonomia, ma attraverso il "supporto esterno" del *medium* della letteratura – la propria legge interiore. Terrasson sembra comprendere la funzione sociale della letteratura, il suo carattere pedagogico, la sua capacità di agire come punto di riferimento valoriale in un momento, nel Settecento, in cui – come ha dimostrato Michel Foucault – vengono meno le strutture forti dello Stato e laddove i mezzi di comunicazione assumono

[159] Qui, per sua esplicita ammissione, Turner giunge alle stesse conclusioni di Johan Huizinga circa la funzione sociale e culturale del gioco. Cfr. J. Huizinga, *Homo ludens* (1933), trad. it. di C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002.
[160] Turner, *Dal rito al teatro*, cit., p. 75.
[161] *Ivi*, pp. 110-111.

un'importanza decisiva[162]. Come il protagonista del *Sethos* deve costantemente sottoporre la propria condotta allo sguardo *giudicante* di Amedès e dei sacerdoti, così anche il romanzo di Terrason deve allora contribuire a rimettere idealmente il lettore in contatto con la società più evoluta, a proporsi come specchio cui questi deve conformare la sua condotta etica e morale. Allora – come ha osservato Linda Simonis – nel *Sethos* la pretesa pedagogica massonica, «jener aufklärerische Anspruch der Moralisierung und fortschreitenden Kultivierung der Sitten findet nach Ansicht des Verfassers gerade in der literarischen Finktion das geeignete Medium und Instrument seiner Umsetzung und Realisierung»[163]. Il protagonista del romanzo, afferma Terrasson, deve diventare oggetto «d'admiration & d'imitation» (SE XI) da parte del lettore. La scrittura del *Sethos* è evidentemente dettata dalla speranza che esso provochi un «heureux effet […] dans tous les esprits» (SE XII). Del resto, Terrasson afferma esplicitamene di essere stato sospinto dall'«intention de former les mœurs» del pubblico leggente (SE IX), considerando «les lettres, dans une Nation prise en général, comme la source & l'appui des vertus humaines & civiles» (SE XXV). L'autore nota che la crescita esponenziale della produzione letteraria nel Settecento, l'alfabetizzazione e la diffusione del *medium* della letteratura abbiano già introdotto il raffinamento dei costumi e del gusto in tutte le città e le corti d'Europa, risvegliando altresì nelle coscienze dei sudditi l'amore per la pace e per la virtù: «Si l'on est bien reçu à soutenir que les lettres toûjours plus cultivées, ont introduit la politesse & le bon goût dans toutes les Cours & dans toutes les Villes de l'Europe, il doit être permis d'attribuer […] l'amour de la paix […] à des Ouvrages d'une morale excellente» (SE XIV).

In tal senso, mi sembra che si possa affermare che se – come ha osservato Jan Assmann – per gli antichi Egizi il rituale contribuiva a «mantenere in piedi l'edificio del mondo», la sua intima struttura, o meglio a rinsaldare la tessitura connettiva della società[164], nel romanzo di Terrason si compia – alquanto significativamente nell'età

[162] Cfr. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit.
[163] Simonis, *Die Kunst des Geheimen*, cit., p. 189.
[164] Spiega Assmann in proposito: «Die altägyptische Kultur hat einen starken Begriff von den Anstrengungen ausgebildet, denen es bedarf, um die Welt in Gang zu halten. Es sind Anstrengungen vornehmlich ritueller und geistiger Art: die Überlieferung eines Wissensgebäudes, das seinen Ort weniger in den Büchern als vielmehr in den Riten hat. Wenn die Riten nicht korrekt durchgeführt werden, bricht die Welt zusammen, stürzt der Himmel ein. Und die korrekte Durchführung der Riten ist eine Sache des Wissens, das mit ihnen verbunden ist, ein „officium memoriae"». J. Assmann, *Das*

dell'Illuminismo – un decisivo passaggio dalla «coerenza rituale a quella testuale» (Assmann) che permette una circolazione dello spirito nelle membra del corpo sociale, «Reaktivierung und Vermittlung von Sinn»[165]. Più in là, cercheremo di dimostrare come Goethe, nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, dove, non a caso, sono molti i rimandi all'Egitto e alla sua architettura, s'impegni in una simile operazione, ora destinata alla nazione tedesca, la quale, ancora al termine del Settecento, era alla ricerca dell'unità culturale e politica. La mia tesi è che, se il rituale massonico si basa sul concetto di *Erlebnis* individuale, poiché consente all'iniziato che entra in loggia di fare esperienza, in completa autonomia, e cioè senza costrizioni esterne, della propria legge interiore, Terrasson, anticipando una serie di simili esperimenti che considereremo di seguito, decide di accordare la stessa funzione al *medium* della letteratura. Del resto, Jerome Bruner ha recentemente fatto notare come quest'ultima abbia a che fare soprattutto con la legge, la giustizia e l'etica perché capace di imporre una forma agli eventi del mondo, di sottoporre la quotidianità al filtro soggettivo di un giudizio morale e di trasmettere così «le modalità di una cultura» in maniera più profonda e capillare nelle coscienze dei singoli individui[166]. Anche secondo Erich A. Havelock, sin dalle sue origini, insieme alla «parola scrittura» vengono alla luce anche il «linguaggio dell'etica» e le «concezioni» del «mondo morale, il vocabolario dei valori etici, il giusto, il legittimo, il buono, il doveroso e l'opportuno, il lecito e l'obbligatorio»[167].

A ben vedere, infatti, nel romanzo di Terrasson è costantemente in evidenza il ruolo pedagogico dell'arte, che esorta a essere più attivi e consapevoli rispetto alla realtà della contingenza. Non è un caso se i figli dei sacerdoti, all'interno delle

---

kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (1992), C. H. Beck, München 2007, p. 87.

[165] Secondo Assmann «da sich das kulturelle Gedächtnis nicht biologisch vererbt, muß es kulturell über die Generationenfolge hinweg in Gang gehalten werden. Das ist eine Frage kultureller Mnemothechnik, d.h. der Speicherung, Reaktivierung und Vermittlung von Sinn. Die Funktion solcher kulturellen Mnemotechnik liegt in der Gewährleistung von Kontinuität bzw. Identität. Identität ist, wie leicht einzusehen, eine Sache von Gedächtnis und Erinnerung. Ebenso wie ein Individuum eine persönliche Identität nur kraft seines Gedächtnisses ausbilden und über die Folge der Tage und Jahre hinweg aufrechthalten kann, so vermag eine Gruppe ihre Gruppenidentität nur durch Gedächtnis zu reproduzieren». *Ivi*, p. 89.

[166] J. Bruner, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita* (2002), trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 109.

[167] E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (1986), trad. it. di M. Carpitella, *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 5.

piramidi, vengano spinti all'amore per la patria, alla virtù e al timore degli dèi attraverso delle rappresentazioni teatrali – è questo un motivo che ritroveremo pure nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe – volte ad agire in profondità sulla loro giovane – e perciò malleabile – sensibilità. Anche Rosemarie Nicolai-Haas, a cui dobbiamo la prima riflessione critica sul rapporto tra Massoneria e letteratura nella *Goethezeit*, ha richiamato l'attenzione, nel *Sethos*, sul ricorso, da parte dei sacerdoti egizi, a una sorta di *educazione estetica* alle verità "esoteriche" conservate nel santuario, non da ultimo con finalità «segretamente politiche»:

> Wo die Eingeweihten geheimnisvoll in Bildern sprechen, da geschieht es, um dem kindlichen Fassungsvermögen der Menschen entgegenzukommen; so zeigen sie gromme Ratsuchenden Auswege aus schwierigen Lebenslagen in Form von allegorischen Theaterszenen. Durch solche Parainesen wirkt der Bund insgeheim als entscheidendes Korrektiv im politischen Bereich[168].

Allo stesso modo, anche Linda Simonis ha evidenziato l'esigenza, da parte della classe sacerdotale egizia nel romanzo di Terrasson, di *uscire* dall'ambito epoptico per rendere *visibili* le proprie acquisizioni culturali, fino a farne partecipi anche i profani, attraverso l'uso di forme architettoniche, simboli e immagini:

> Die hervorstechendsten Kennzeichen der skizzierten priesterlichen Gelehrsamkeit sind deren ostentative Sichtbarkeit und Ausstellbarkeit. In den Akademien zeigen sich die Formen der altägyptischen Wissenschaft als ein jedermann zugängliches, sinnlich wahrnehmbares Reservoir von semantischen Gehalten und Techniken. Wissenschaftliche Entdeckungen und technische Errungenschaften werden museumsartig in großen Sälen zur Schau gestellt, in anschaulichen Bildern und Inschriften werden die Prinzipien der Mathematik und Geometrie erklärt, im astronomischen Saal illustriert ein dreidimensionales Sonne, in botanischen und zoologischen Gärten und Naturalienkabinetten kann sich der Betrachter die Vielfalt der Natur vergegenwärtigen[169].

Non è un caso se Terrasson lodi «les avantages de cette éducation publique des Egyptiens» (SE 82). Prendendo a modello le narrazioni di Erodoto, Diodoro Siculo, Plutarco, nel *Sethos*, l'autore descrive l'Egitto come la terra del progresso, del rigoglio delle arti e delle scienze, che, a livello estetico, si esprimono compiutamente nell'ordine e nelle leggi geometriche che informano i giardini e gli edifici pubblici e che devono essere in grado di modellare costruttivamente la sensibilità dei sudditi. Nel romanzo Terrasson delinea una vera e propria utopia, nella quale l'Egitto

[168] Nicolai-Haas, *Die Anfänge des deutschen Geheimbundromans*, cit., p. 268.
[169] Simonis, *Die Kunst des Geheimen*, cit., p. 192.

rappresenta la quintessenza di uno Stato ideale, offrendo l'immagine di un ordinamento civile in cui i fondamenti della politica coincidono in maniera armonica, organica con i principi dell'arte e della scienza, della ragione e della natura, e che si basano soprattutto sull'educazione della sensibilità e delle coscienze degli individui e su una graduale riforma dei loro costumi. Nel romanzo molte pagine sono dedicate alla pedagogia estetica dei giovani – in questo caso l'ambito artistico non è ancora completamente scisso da quello religioso –, spronati in tal modo all'esercizio della morale dagli *exempla virtutis* oggetto di sculture e opere di pittura, come pure dal potere armonizzante e formativo della musica. Insomma, nell'Egitto massonico rappresentato da Terrasson nel *Sethos*, produzione artistica, raffinamento culturale e giustizia sociale sembrano compenetrarsi a vicenda.

Sembra infatti che nel Settecento illuminista e massonico l'Egitto – come ha dimostrato Jan Assmann in base allo studio della *Zauberflöte* di Mozart – rappresentasse soprattutto «eine ästhetische Idee»[170]. In particolare, anche nella sua monografia sulla "memoria culturale", Assmann si è soffermato sul potenziale pedagogico ed estetico del «discorso monumentale»[171] e dei geroglifici in Egitto, capaci di esprimere verità sublimi e di trasmettere al popolo i valori culturali della società egizia in forma sensibile[172]. L'egittologo tedesco inserisce infatti l'arte monumentale e le forme geroglifiche caratteristiche dell'Egitto in una

„ikonische Kulturgrammatik" […], die explizite Darlegung eines Regelsystems, dessen Befolgung alle und nur die wohlgeformten *Sätze*, d. h. Stellungen, Haltungen, Handlungen der Kultur generiert, und das nicht in sprachlicher, sondern in bildlicher Form. Die Erkenntnis, die hier wie in eine Offenbarung am Anfang der ägyptischen Kultur steht und alle ihre Lebensäußerungen mit einer einzigartigen Prägekraft vereinheitlicht, artikuliert sich nicht in Sätzen, sondern in *Formen*[173].

Del resto, già Platone, nelle *Leggi*, aveva rivolto l'attenzione all'importanza attribuita in Egitto alla forma e dunque alla bellezza, associando – come scrive ancora

[170] J. Assmann, *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium* (2005), Fischer, Frankfurt a.M. 2008, p. 113.
[171] Assmann defisce il discorso monumentale egizio, capace di sfruttare insieme «Schrift […], Kunst und […] Architektur», «als das Medium, in dem der Staat zugleich sich selbst und eine ewige Ordnung sichtbar macht». Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, cit., p. 170.
[172] Secondo Assmann il discorso monumentale dimostra come anche in Egitto abbiamo a che fare con una «Kanonisierung des kulturellen Gedächtnisses […], nur daß sich diese Kanonisierung nicht auf die Texte, sondern auf die Form des visuellen Mediums bezog». *Ivi*, p. 171.
[173] *Ivi*, p. 191-192.

Assmann – «il sistema normativo del bello» con l'«ordinamento civile e politico»[174]: «Risulta che fin da tempi antichissimi fu conosciuto da loro [gli Egizi] il discorso che noi ora stiamo facendo, che cioè i giovani nello Stato debbono familiarizzarsi con le belle figure e le belle melodie. Essi le definirono, mostrarono nei templi quali sono e come sono»[175]. E questo mi sembra del tutto in linea con la proposta latomistica, che, a ben vedere, si caratterizza per lo stesso afflato pedagogico ed estetico nell'utilizzo del simbolismo e della cultura visuale, al fine della *trasmissione* e propagazione della sua ricchezza sapienziale tra i neofiti[176]. Già l'edificazione delle cattedrali del Medioevo non alludeva forse al bisogno dei liberi muratori di contribuire a elevare lo spirito dei fedeli attraverso il ricorso a un'arte mnemotecnica che fosse in grado di agire costruttivamente sui sensi e l'intelletto del contemplatore per rimandarlo all'armonia e alla perfezione del piano cosmico e divino, rendendolo altresì parte attiva in questo vasto piano?[177]

È stato detto che la Massoneria settecentesca fu di sostegno a una nuova forma di governo che cominciava a puntare l'attenzione sull'educazione dei sudditi piuttosto che sulla loro repressione[178]. È questo un motivo ricorrente nei testi massonici tra Settecento e Ottocento: la Massoneria, quale di scuola di virtù,

[174] *Ivi*, p. 193.
[175] Platone, *Leggi*, trad. it. di A. Zadro, in Id., *Opere complete. Vol. 7: Minosse, Leggi, Epinomide*, Laterza, Roma-Bari 1998 (quarta edizione), pp. 15-418, qui p. 67 (libro II: 656*d*).
[176] Cfr. in proposito K.-J. Grün, *Schönheit des sinnlichen Denkens*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 43 (2006), pp. 127-135, dove si evidenzia la «ästhetische Qualität der freimaurerischen „Arbeit"» (p. 134).
[177] Cfr. in proposito M. Meschini, *Le pietre e la luce. La cattedrale del Medioevo*, Sellerio, Palermo 2011.
[178] Secondo Sergio Moravia bisogna «ricordare in qual misura illuministi e massoni si siano adoperati per rinnovare e sviluppare tutte le educazioni educative (scolastiche, universitarie, accademiche) dei paesi impegnati – come accade proprio a partire dal XVIII secolo – in un travagliato processo di modernizzazione». Moravia, *La filosofia della Massoneria*, pp. 25-26. Anche secondo Giuliano Di Bernardo, «la Massoneria, ispirandosi a una determinata antropologia filosofica, ha esercitato una notevole influenza sulla formazione della società moderna. Per questo suo ruolo, essa è stata avversata e perseguitata […]. Ma ciò che [si] condannava era, in realtà, un nuovo modo di organizzazione dello Stato, basato, principalmente, sul diritto delle genti. Tale diritto, tuttavia, poteva imporsi solo attraverso l'affermazione dei principi di libertà, tolleranza e giustizia, i quali, però, erano inconciliabili con il dispotismo politico e con il fanatismo religioso. In questa opera di formazione dello Stato moderno, è stato decisivo, per taluni aspetti, il ruolo svolto dalla Massoneria. Essa, infatti, mentre accoglieva nelle proprie Logge uomini animati da ideali progressisti, li univa in un progetto che tendeva al trionfo dei principi di libertà politica e di tolleranza religiosa. Il segreto rafforzava questo vincolo, poiché i massoni potevano dedicarsi alla realizzazione e alla trasmissione di esso alle nuove generazioni senza correre il rischio di venir condannati come eretici o sovversivi. In tal modo, la Massoneria è stata implacabile avversaria dell'assolutismo e si è impegnata, con tutte le sue forze, per la costruzione e l'affermazione del sistema parlamentare. Applicando il principio cosmopolitico, essa ha predicato l'alleanza universale contro la politica egoistica che vedeva in ogni popolo straniero un nemico naturale». Di Bernardo, *Filosofia della massoneria*, cit., pp. 193-194.

impegnata nella riforma dei costumi degli individui, è decisa a riparare alle disfunzioni politiche e sociali dell'Antico Regime, non minandone le basi – come ha più volte affermato la critica anti-massonica –, bensì migliorandone le strutture e rivedendo le modalità del suo rapporto di "governamentalità" con i cittadini. A proposito di tale aspirazione, che, a ben vedere, sembra smentire le tesi del fronte conservatore circa le teorie del complotto massonico, Linda Simonis ha affermato:

> Die Freimaurerei soll auf diese Weise den Institutionen des Staates nicht nur nicht gefährlich werden; sie wird vielmehr als Instanz der Vermittlung einer spezifischen "Gesinnung" und als Mittel der Einübung eines bestimmten Verhaltensstils in Dienst genommen. Gerade die von den Freimaurern propagierte Ethik der Brüderlichkeit und Geselligkeit kommt hier den Interessen und Zwecken des Staates in besonderer Weise entgegen. Sie bietet einen Ansatzpunkt und ein geeignetes Instrument für eine (staatliche) Macht, die zunehmend nicht mehr nur in Form des Gesetzes bzw. des Verbots sondern auf dem Wege der vereinheitlichenden Sozialisierung und Normierung wirksam wird[179].

Ad esempio, Fichte considerava la Massoneria quale un necessario supplemento – o completamento – della società civile profana. Il filosofo tedesco, giungendo a conclusioni simili a quelle formulate da Schiller nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, affermava nella sua *Philosophie der Maurerei* (1803) che se lo Stato moderno si basa sulla divisione del lavoro, sull'unilateralità delle funzioni sociali degli individui, soltanto in loggia l'uomo poteva tornare a essere compiutamente tale, riscoprendo la totalità del proprio Sé più intimo e vero[180]. Anche Friedrich Ludwig Schröder, figura di spicco dell'universo massonico nella metà del Settecento, massone, Illuminato e al contempo direttore del Teatro Nazionale d'Amburgo – a ben vedere, proprio nel momento in cui si credeva che attraverso il *medium* del teatro si potessero riformare i costumi e la mentalità del pubblico con l'obiettivo di creare la nazione tedesca –, a proposito del carattere performativo, trasformativo del rituale massonico, affermava:

> Die Freimaurerei soll in ihren Mitgliedern etwas *bewirken*; denn sonst wäre sie unnütz. Sie soll bewirken, was weder der *Staat*, noch die *Kirche* bewirken kann, und welches doch unerläßlich nothwendig ist, um den Menschen in der Gesellschaft, und im Staate moralisch

[179] Simonis, *Die Kunst des Geheimen*, cit., p. 112.
[180] Per l'edizione italiana, rimando a J. G. Fichte, *Filosofia della massoneria*, a cura di A. Manuali, Bastogi, Roma 1995.

zu *vollenden*. Dieser Zweck liegt zum Theil deutlich in unsrer Verfassung; er muß aber eben so deutlich in unsern Ritualen liegen, welche das Grundprinzip unsrer Verfassung sind[181].

Con argomentazioni che richiamano l'utopia massonica di Lessing come formulata nei *Gespräche für Freymäurer*, per cui – come vedremo meglio in seguito – si auspicava che ogni individuo fosse in grado di autogovernarsi; le riflessioni di Schiller sul ruolo del teatro come scuola di virtù a sostegno dello Stato e della sua giurisdizione in *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet*; la consapevolezza ricavabile dal percorso di Wilhelm Meister nell'omonimo romanzo di Goethe, dove la crescita "organica" del protagonista non è affidata alle istituzioni statali, bensì sembra compiersi nel campo "liminale", o meglio "liminoide" – secondo l'idea di Turner – dello svago e del teatro , e grazie all'azione "invisibile" ma decisiva della società segreta della Torre; lo stesso Schröder[182] era consapevole che l'obiettivo primario del rituale massonico, nel Settecento, fosse quello di agire nel profondo delle coscienze, per modificarle e formarle gradualmente secondo un'istanza congenita, naturale di ordine, armonia e virtù, che proverrebbe dall'interno e non dall'esterno dei singoli individui:

Sie [die Freimaurerei] soll bewirken, was weder der Staat, noch die Kirche bewirken kann; durch sie soll *innere* Tugend und und Rechtschaffenheit vermehrt und verbreitet werden. Der Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft (des Staats und der Kirche), und wie er erreicht werden soll, muß durch positive Gesetze vorgeschrieben und anbefohlen werden; aber die Tugend läßt sich nicht *befehlen*, sie erkennt kein anderes Gesetz, als ihr eignes. Also kann die bürgerliche Gesellschaft die *innere* Tugend nicht zu ihrem Endzweck machen, ohne sich zum Richter der Gesinnungen und Gedanken aufzuwerfen, welches die ärgste Tyrannei und dem wahren Endzweck der menschlichen Gesellschaft gerade entgegen seyn würde. Daher haben seit langen Jahren gute und weise Menschen sich absichtlich dazu vereinigt, blos auf *innere* Sittlichkeit zu arbeiten, das Gute, welches die bürgerliche Gesellschaft nicht bewirken kann, zu befördern, Weisheit und Tugend in ihrer wesentlichen Reinheit zu erhalten, die Trennungen und Spaltungen, welches das Interesse der Staaten, Religionen, Stände, und aller zufälligen Verhältnisse hervorbringt, zu heben, und die Menschen blos durch das allgemeine Band und unter der Regierung des Vernunftgesetzes wieder zu vereinigen[183].

[181] F. L. Schröder, *Abhandlung über alte und neue Freimaurerei*, ora in T. Richert, *Die Freimaurerische Unterricht der Großen Loge von Hamburg von 1815*, Selbstverlag der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati e.V., Bayreuth 1985, p. 62.

[182] Non è un caso se Friedrich Ludwig Schröder – come abbiamo già accennato e come vedremo meglio in seguito – sia presente nel romanzo di Goethe nella figura del regista Serlo, il cui apporto è decisivo per la maturazione del protagonista, che sembra avvenire proprio attraverso il *medium* del teatro.

[183] *Ivi*, p. 79.

Se leggiamo bene, le parole di Schröder, con i continui rimandi alla sfera dell'interiorità, sembrano confermare le intuizioni di Koselleck, per il quale lo spazio segreto costituito dai massoni e dai letterati sarebbe quello "astratto" e "apolitico" della morale, ovvero quello dello spirito e della coscienza degli individui. Non è un caso che per Koselleck la Massoneria e la Repubblica delle Lettere, al termine del Settecento, entrambe bandite dall'ambito più propriamente politico dell'assolutismo, si impegnarono nello stesso programma "segreto" – e cioè *indirettamente politico* – di riforma capillare delle coscienze e di emancipazione dell'umanità. D'altronde, come dimostrano il romanzo massonico di Schiller, *Der Geisterseher*, la *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland, *Der Genius* di Carl Grosse, le paure dell'epoca circa le società segrete derivavano proprio da tale invisibilità e invasività caratteristiche del progetto latomistico. In questi romanzi, che – come vedremo nei prossimi capitoli – si proposero di rielaborare dal punto di vista narrativo le tesi del complotto massonico, una potente organizzazione segreta è decisa ad agire anche al di fuori dello spazio esoterico al fine di *penetrare nelle coscienze* dei protagonisti per raggiungere obiettivi politici destabilizzanti per l'ordine costituito dell'assolutismo, non da ultimo attraverso artifici di carattere estetico. Tutti i romanzi citati descrivono il terrore circa la presenza di un potere astratto, invisibile e impersonale deciso a infiltrarsi subdolamente nelle anime degli individui, che non a caso – come dimostra soprattutto il romanzo di Schiller – si sovrappone già alle paure circa un utilizzo strumentale e manipolatorio dei mezzi di comunicazione.

Ora, se interpretiamo il romanzo di Terrason attraverso il filtro ermeneutico proposto da Koselleck, non possiamo non evidenziare come già in questo caso il compito della classe sacerdotale egizia sia quello di "giudicare" la politica attuale di Daluca, la matrigna di Sethos, attraverso il metro, lo specchio riflessivo della morale, e come, nel fare ciò, sia decisa ad agire "in segreto", coinvolgendo tuttavia, a un livello superiore, le coscienze dei sudditi in questo processo generale di riforma dei costumi, cui viene altresì spinto il giovane principe Sethos nel corso dell'iniziazione nei sotterranei delle piramidi. In altre parole, nel romanzo di Terrasson, alquanto significativamente, la società segreta dei sacerdoti egizi è relegata nello spazio "altro", "eteropico" delle piramidi, e tuttavia non è destinata a scomparire per questa sua *invisibilità*, ma anzi si propone di agire ancora più capillarmente, scegliendo un

nuovo terreno, quello della morale, o meglio della coscienza, in cui, attraverso l'arte e la forma, va risvegliato uno spirito altrimenti assopito per richiamarlo alla consapevolezza critica del proprio sé.

Ciò sembra, del resto, confermare le intuizioni di Michel Foucault circa il mutamento che, nel Settecento, coinvolse l'essenza e le forme del potere, deciso, da questo momento in poi, ad agire non attraverso apparati visibili e repressivi sul corpo dei sudditi, bensì nell'ambito della loro interiorità con obiettivi pedagogici e formativi. Afferma il filosofo francese:

> A lungo, uno dei privilegi caratteristici del potere sovrano era stato il diritto di vita e di morte. Probabilmente derivava nella sua forma dalla vecchia *patria potestas* che dava al padre di famiglia romano il diritto di "disporre" della vita dei suoi figli come di quella degli schiavi; gliel'aveva "data", poteva togliergliela. […] In ogni caso il diritto di vita e di morte, nella sua forma moderna, relativa e limitata, come nella forma antica e assoluta, è un diritto dissimmetrico. Il sovrano non vi esercita il suo diritto sulla vita se non mettendo in atto il suo diritto di uccidere, o astenendosene; rende manifesto il suo potere sulla vita solo attraverso la morte che è in grado di esigere. Il diritto che si formula come "di vita o di morte" è nei fatti il diritto di *far* morire o di *lasciar* vivere. Dopo tutto, era simbolizzato dalla spada. E forse bisogna ricollegare questa forma giuridica ad un tipo storico di società in cui il potere si esercitava essenzialmente come istanza di prelievo, meccanismo di sottrazione, diritto di appropriarsi di una parte delle ricchezze, estorsione di prodotti, di beni, di servizi, di lavoro e di sangue, imposti ai sudditi. Il potere era innanzitutto diritto di prendere: sulle cose, il tempo, i corpi ed infine la vita; fino a culminare nel privilegio d'impadronirsene per sopprimerla. L'Occidente ha conosciuto a partire dall'età classica una trasformazione molto profonda di questi meccanismi del potere. Il "prelievo" tende a non esserne più la forma principale, ma solo un elemento fra altri che hanno funzioni d'incitazione, di rafforzamento, di controllo, di sorveglianza, di maggiorazione e di organizzazione delle forze che sottomette: un potere destinato a produrre delle forze, a farle crescere e a ordinarle piuttosto che a bloccarle, a piegarle o a distruggerle[184].

Secondo Foucault da questo consegue che «un potere che ha il compito di occuparsi della vita avrà bisogno di meccanismi continui, regolatori e correttivi»[185]. A partire dal Settecento, all'idea di un apparato governativo basato sulla *visibilità*, che esplica il suo potere in modo appariscente, autoritario e repressivo subentra – come Foucault ha dimostrato in particolare nel suo epocale studio sulla gestione delle carceri nell'età moderna – l'idea «di una trasformazione pedagogica e spirituale degli individui per mezzo di un esercizio continuo»[186]. Tutti i riformatori settecenteschi

[184] M. Foucault, *La volonté de savoir* (1976), trad. it. di P. Pasquino - G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 119-120.
[185] *Ivi*, p. 127.
[186] Foucault, *Sorvegliare e punire*, cit., p. 132.

sono concordi sul medesimo assunto: lo Stato non deve reprimere, bensì educare l'individuo con i mezzi più miti, dolci e costruttivi, integrarlo nelle sue strutture quale *energia* e *forza* propulsiva da dirigere e impiegare positivamente[187]. A ben vedere, è questo un postulato condiviso anche dalla Massoneria settecentesca – che, non a caso, ha costituito la scuola dei principali riformatori dell'epoca[188] – la quale ribadisce la consapevolezza di una infinità plasmabilità ed educabilità dell'uomo al fine del suo impiego *costruttivo* nell'edificazione del Tempio di un'umanità migliore. Sergio Moravia spiega che, nella cultura massonica del Settecento, «l'essere umano» non è più considerato come

> un ente di per sé statico e inerte […]. È, invece, un ente attivo, che prova sentimenti e passioni. È, di più, un soggetto che attraverso la sensibilità si apre al mondo esterno e alla società. Un soggetto, inoltre, capace di evolversi, di modificarsi attraverso tali aperture. A questo punto, non sorprende che la dottrina massonica mostri di condividere, almeno nei fatti, questa interpretazione dell'uomo. Essa consente, in particolare, di concepire l'uomo come un essere trasformabile ed educabile in rapporto a determinati principi dottrinali e spirituali[189].

Ed è probabilmente per tale motivo, per questo afflato pedagogico, per l'interesse rivolto a un'educazione armonica, "organica" dei sudditi che, come ha osservato Erich Hornung, nel Settecento, «l'antico Egitto guadagna importanza […] come alternativa politica, come Paese esemplare della pace, del benessere materiale, di leggi giuste e sagge e di fioritura culturale. In proposito ci si basa ancora sui racconti antichi» e «l'Egitto vale positivamente come modello di una monarchia forte e illuminata»[190]. Mi sembra indicativo il fatto che, a partire dagli anni Ottanta del Settecento, soprattutto gli Illuminati di Baviera si rifecero al modello sacerdotale egizio proprio per questa peculiare politica utilizzata nel governo e nella graduale riforma dei costumi degli individui. In particolare, Ignaz von Born, Gran Maestro della loggia "Zur wahren Eintracht", filiale viennese degli Illuminati di Baviera di

[187] In proposito cfr. Vogl, *Staatsbegehren*, cit.
[188] Un esempio alquanto significativo è costituito dall'impegno del riformatore illuminista Joseph von Sonnenfels nella loggia viennese "Zur wahren Eintracht", sorta di accademia scientifica e letteraria schierata a favore della politica "illuminata" di Giuseppe II al termine del Settecento e vicina agli ideali degli Illuminati di Baviera. Come dimostrano i suoi *Briefe über die wienerische Schaubühne* (1767-1769), lo stesso Sonnenfels, a contatto con Lessing, era consapevole del potenziale "pedagogico" dell'arte e, in particolare, del teatro.
[189] Moravia, *La filosofia della Massoneria*, cit., p. 21.
[190] E. Hornung, *Das esoteriche Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland* (1999), trad. it. di A. Rezzi, *Egitto esoterico. La sapienza segreta degli Egizi e il suo influsso sull'Occidente*, Lindau, Torino 2006, p. 275.

Weishaupt e Knigge, frequentata anche da Sonnenfels e da Mozart, si occupò della tradizione egizia in un saggio, *Über die Mysterien der Ägypter*, uscito nel 1784 sul "Journal für Freymaurer", quale parte di uno studio più vasto sui misteri degli antichi, nella ricerca di nuovi modelli di riferimento per la Massoneria contemporanea. Come nel *Sethos* di Terrasson, nel lungo articolo von Born definiva l'Egitto «einer der aufgeklärtesten ältesten Nationen»[191] per la presenza di una reggenza saggia e illuminata, sorretta da un'autorevole sapienza filosofica, rappresentata dalla classe sacerdotale – un evidente modello per la Massoneria illuminata del tempo, che aspirava a uscire dall'ambito epoptico per agire anche negli ambiti "profani" della politica e della cultura. Secondo Born, l'Egitto costituiva un punto di riferimento soprattutto per «das Wohl, welches aus dem Innern des Tempels sich über die Nation verbreitete»[192]:

> Täglich wuchs das Wohl des Landes, das durch die weisesten Gesetze geleitet, durch Fürsten regiert wurde, die alle zu einem Orden gehörten, dessen Grundregel die Reinigkeit der Sitten und Wohltun war, die kein andres Glück, keinen andren Stolz kannten, als irgend ein Denkmal ihrer Sorge für das Beste des Landes, das sie beherrschten, zurückzulassen[193].

Nel tardo Settecento l'Egitto diventò insomma proiezione utopica delle speranze degli Illuminati, mostrando soprattutto l'immagine di un paese in cui regnavano l'armonia, la pace e la tolleranza – un modello culturale che si intendeva esportare anche nei territori di lingua tedesca (ed è forse in tal modo che si spiegano i rimandi alla cultura egizia nel motivo massonico della Torre nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe). In realtà, alla base del progresso e del benessere sociale dell'Egitto, osservava Born c'era una differente concezione della divinità, che coincideva con la natura intera, rappresentata dalla dea Iside. Obiettivo della classe dei sacerdoti e dei reggenti iniziati a tale culto esoterico era dunque quello di «venerare questa genitrice» agevolando il progresso e il libero corso della natura. Era questa, tuttavia, una consapevolezza che non poteva essere comunicata a tutto il popolo indistintamente, incapace di comprendere tale concetto estremamente aleatorio e

[191] [I. von Born], *Ueber die Mysterien der Aegypter*, in "Journal für Freymaurer", I (1784), pp. 15-132, qui p. 23.
[192] *Ivi*, p. 25.
[193] *Ivi*, p. 33.

astratto della divinità. Come si poteva pretendere che l'uomo comune comprendesse questa definizione che Born traccia di Iside?

Gott aber, der Urheber der ganzen Natur, der den Keim der Zeugung in alle Körper gelegt hat, der die Elemente schuf, ist über alles, und schließt alles in sich. Er ist über die ganze Natur erhaben, ist nicht Materie oder Körper, sondern Geist, ewig, unteilbar, ganz von sich selbst, in sich selbst gehüllt; und obschon er alles in sich fasset; obschon er sich der ganzen Schöpfung mittheilet, und aus allen Teilen derselben hervorleuchtet, obschon er sich über alles verbreitet, so ist er dennoch von allen unterschieden, und abgesondert. […] Vor allen Dingen also, die da sind, und vor dem Anfange aller Dinge war Gott. Er allein, älter als die Sonne, damals unbewegt und in seine Einheit verborgen. Nichts, was der Verstand begreifen kann, ist in ihm. Keine Vorstellung die wir uns von ihm machen, ist seiner würdig. Er ist aus sich selbst ausgegangen und wahrhaftig gütig. Gibt er was größeres und älteres als er ist? Die Quelle alles Guten, die Wurzel, aus der alle Wesen und aller Verstand sprossen. Er ist sich selbst genug, ist sein eigener Urheber. Der Anfang aller Dinge, der Gott der Götter, die Einheit und das Urwesen, aus dem Geschöpf und Wesenheit flossen[194].

Nella ricostruzione di Born, per *diffondere* e *comunicare* tra il popolo questa dottrina sublime e filosofica conservata e rivelata nella sua estensione soltanto nel punto più recondito del santuario – il culto naturalistico e spinoziano della natura, venerata nell'immagine di Iside –, i sacerdoti erano stati costretti a ricorrere a forme sensibili, che fossero in grado di parlare al popolo e alla sua fantasia. In altri termini, come dimostrava l'utilizzo dei geroglifici, sembra che gli Egizi avessero già compreso l'importanza della mediazione estetica: il piano della natura, l'idea di progresso, che per la sua astrattezza e infinità non poteva essere rivelato pubblicamente – sarebbe infatti stata messa a repentaglio la sicurezza dello Stato –, doveva necessariamente passare per un'educazione capillare del singolo individuo e della sua coscienza, la quale andava *modificata gradualmente* attraverso le *pratiche* rituali, mediante il contatto con le forme astratte, geometriche, artistiche rappresentate dai geroglifici, in grado di rinnovare la visione del mondo e di stimolare costruttivamente l'intelletto, modellando la sensibilità dei fedeli. Alquanto significativamente anche Schiller, nel saggio *Die Sendung Moses* del 1790, rifletté sul potenziale "estetico" dei geroglifici, sorta di *media* ante-litteram in grado di *far circolare a distanza lo spirito* della natura:

Man wählte dazu die Hieroglyphen, eine sprechende Bilderschrift, die einen allgemeinen Begriff in einer Zusammenstellung sinnlicher Zeichen verbarg und auf einigen willkürlichen

[194] *Ivi*, pp. 65-68.

Regeln beruhte, worüber man übereingekommen war. Da es diesen erleuchteten Männern von dem Götzendienst her noch bekannt war, wie stark auf dem Wege der Einbildungskraft und der Sinne auf jugendliche Herzen zu wirken sei, so trugen sie kein Bedenken, von diesem Kunstgriffe des Betrugs auch zum Vorteil der Wahrheit Gebrauch zu machen. Sie brachten also die neuen Begriffe mit einer gewissen sinnlichen Feierlichkeit in die Seele, und durch allerlei Anstalten, die diesem Zweck angemessen waren, setzten sie das Gemüt ihres Lehrlings vorher in den Zustand leidenschaftlicher Bewegung, der es für die neue Wahrheit empfänglich machen sollte[195].

È probabile che, tra l'altro, fu in base a tali riflessioni degli Illuminati sulla politica "estetica" degli Egizi e sul potenziale pedagogico dei geroglifici che Schiller dedusse la sua concezione di un'"educazione estetica dell'uomo"[196], per cui – afferma il drammaturgo – «es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert» (NA XX, 312).

Del resto, non è un caso se l'opera più rappresentativa della moda massonica settecentesca, la *Zauberflöte* di Mozart, sia ambientata prorio in Egitto, laddove la coppia regale di Tamino e Pamina è iniziata alla «saggezza» attraverso il passaggio per la «bellezza», come si dice significativamente nelle ultime note dell'opera[197]. E

---

[195] F. Schiller, *Die Sendung Moses* (1790), in Id., *Schillers Werke*. *Nationalausgabe*, qui Bd. XVII: *Historische Schriften I*, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1970, pp. 377-397, p. 384. D'ora in poi le opere di Schiller saranno indicate con la sigla NA, seguita dal numero del volume e delle pagine citate.

[196] Roberto Saviane ha sottolineato il carattere "estetico" della missione di Mosè e considerato il saggio di Schiller sul legislatore ebraico come un'anticipazione della sua concezione dell'educazione estetica dell'individuo. Cfr. R. Saviane, *Goethezeit. Studi di letteratura tedesca classico-romantica*, Bibliopolis, Napoli 1987, pp. 159-162. Hans-Jürgen Schings ha saputo invece dimostrare – in maniera, mi sembra, alquanto convincente – fino a che punto le riflessioni di Schiller sul potenziale educativo (e *indirettamente* politico) dell'arte si inseriscano nell'ambito del dibattito in Germania sugli obiettivi, le finalità e i mezzi dell'Illuminatismo massonico, come dimostra la circostanza che i *Briefe* fossero indirizzati al principe danese di Augustenburg, fervente Illuminato e impegnato all'epoca in un rinnovamento interno dell'Ordine. Cfr. Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., in particolare i due ultimi capitoli, "Erneuerter Ordensgeist. Der Prinz von Augustenburg, Jens Baggesen und der »Phoenix«" (pp. 187-209) e "Epilog. Ästhetischer Staat" (pp. 210-226). Secondo Schings «Es gibt nicht nur eine Illuminatengeschichte um Schiller, die, bis in die Stuttgarter Zeit zurückreichend, um den Komplex des "Don Karlos" kris. Wir haben es auch mit einer Nachgeschichte zu tun. Mit Jens Baggesen und dem Prinzen Friedrich Christian von Schleswig-Holstein-Sonerburg-Augustenburg treten noch einmal begeisterte Illuminatenfreunde an Schiller heran – mit dem bekannten Stipendium, aber auch mit sonderbaren Ordensplänen. Und das bleibt nicht ohne Folgen für die Briefe an den Augustenburg und das Konzept der ästhetischen Erziehung. So zeichnet sich der doch erstaunliche Umstand ab, daß Fernwirkungen des Illuminatenwesens sowohl "Wilhelm Meisters Lehrjahre" wie die Briefe "Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen" noch erreichen […]». *Ivi*, pp. 21-22. Approfondiremo le intuizioni di Schings circa l'esistenza di uno stretto legame tra Schiller e gli Illuminati nel VII capitolo del presente studio.

[197] «CHOR VON PRIESTERN: Heil sei euch Geweihten! / Ihr dranget durch Nacht! / Dank sei dir, Osiris! / Dank dir, Isis, gebracht! // Es siegte die Stärke / Und krönet zum Lohn / Die Schönheit und Weisheit / Mit ewiger Kron'!». Cito da W. A. Mozart, *Die Zauberflöte / Il flauto magico*, in *Tutti i libretti di Mozart*, a cura di M. Beghelli, UTET, Torino 1995, pp. 610-677, qui p. 677. D'ora in poi ZA, seguita dal numero delle pagine citate.

proprio *Il flauto magico* mozartiano rappresenta forse l'esempio più significativo del tentativo della Massoneria settecentesca di uscire *al di fuori* dall'ambito esclusivo della loggia e dello spazio epoptico, "esoterico", per coinvolgere nel suo programma utopico di riforma anche il pubblico profano – come, in particolare, ha saputo dimostrare Jan Assmann, il quale ha scorto nell'opera una sorta di "geroglifico" massonico che dovrebbe essere in grado di far accedere gli spettatori alla dottrina esoterica, panteistica e naturalistica, di derivazione egizia, degli Illuminati. L'opera del compositore appare infatti in un momento storico in cui – rispetto agli auspici di Terrason –, l'elite massonica – come testimonia l'esperienza degli Illuminati di Baviera, presenti a Vienna nella loggia "Zur wahren Eintracht", all'epoca frequentata anche da Mozart – diventò sempre più consapevole delle proprie potenzialità, non da ultimo politiche e culturali. Nello specifico, nello studio dal titolo *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium*, Assmann ha individuato nell'opera mozartiana un rituale in cui verrebbero trascinati pure gli spettatori, sottoposti "pubblicamente" al processo iniziatico che di solito si compie "segretamente" in loggia, "a porte chiuse"[198]. Secondo l'egittologo tedesco, infatti, l'obiettivo del lavoro mozartiano sembra essere «die Ideale einer unter den damaligen Umständen sich in der Form des Geheimbunds organisierenden Aufklärung mit möglichster Breitenwirkung in der Form des Kunstewerks zum Tagen zu bringen»[199]. In tal senso, Assmann considera la *Zauberflöte* «ein Medium öffentlichen Wirkens in den Dienst freimaurerischer Ideale»[200]. Del resto, già nel *Sethos*, in cui la critica ha visto un punto di riferimento costante per l'egittomania che contrassegna anche l'opera mozartiana, Terrasson si

[198] Cfr. Assmann, *Die Zauberflöte*, cit. A simili conclusioni giunge anche Linda Simonis: «Hier geht es […] darum, das typisch masonische Moment, genauer: das esoteriche Ritual, als das bestimmende Formprinzip des Stücks zu begreifen, als diejenige Figur, durch die sich der theatralische Raum und das spezifische mystisch-sakrale Ambiente der *Zauberflöte* überhaupt erst konstituieren. Das Ritual als basale Handlungs- und Interaktionsform der masonischen Arkankultur bildet hier, mit anderen Worten, das entscheidene Vehikel der Ästhetisierung und der szenisch-theatralischen Umsetzung des freimaurerischen Verhaltens- und Wertekanons. Die Grundfigur des Rituals erfüllt, wie noch im einzelnen auszuführen ist, im Blick auf die ästhetische Konstitutionsweise der Mozart-Oper eine doppelte Funktion: Zum einen bezeichnet sie diejenige Instanz, die der *Zauberflöte* ihr charakteristisches Profil und ihre spezifische Signatur der freimaurerischen Märchen- und Mysterienoper verleiht. Zum anderen erweist sie sich als das entscheidende verbindende und übergreifende Moment, das die historische Freimaurerkultur mit dem ästhetischen Bereich, dem Gebiet des Theaters und der Literatur, liiert». Simonis, *Die Kunst des Geheimen*, cit., p. 265.
[199] Assmann, *Die Zauberflöte*, cit., p. 20.
[200] *Ibid.*

era soffermato sull'utilizzo del *medium* della musica, presso gli Egizi, a fini pedagogici e insieme indirettamente politici:

> Les Egyptiens invitoient les jeunes hommes & les jeunes filles à apprendre & même à exécuter tous les genres de Musique, pour se rendre plus polis & plus agréables: & c'est à leur exemple que les Grecs ont mis la Musique au nombre des parties qui entrent dans l'institution de la jeunesse (SE 82).

La musica contribuirebbe a far sì che i sudditi interiorizzino più a fondo i fondamenti valoriali e legislativi della società egizia. Secondo Terrasson, che cita Plutarco come fonte, il flauto, in particolare, sarebbe stato inventato dal dio Osiride con l'obiettivo di far attecchire dolcemente, mediante l'armonia della musica, le massime della sua legislazione: «Ce Héros en faisoit accompagner les Hymnes qu'il chantoit en l'honneur des Dieux; & les vers qui, selon Plutarque, contenoient les préceptes qu'il donnoit aux hommes qu'ils avoient assemblez, & dont il vouloit adoucir les moeurs» (SE 83). Insomma, la musica era stata utilizzata da Osiride per trasmettere contenuti serissimi – le leggi – indirettamente e gradualmente, rispettando la sensibilità e la soggettività dei singoli individui. È indicativo che anche nella *Zauberflöte* mozartiana ritroviamo un simile impiego, a scopi formativi e insieme iniziatici, della musica, e per di più, in un medesimo contesto egizio. Del resto, nell'ambito della pratiche e "tecniche del sé" di derivazione stoica ed epicurea analizzate da Foucault, che avevano come obiettivo la trasmissione, o meglio, la riattivazione del *logos* all'*interno* del discepolo grazie all'intervento *esterno* del maestro, oltre alla «lettura e la scrittura», anche «l'ascolto» si era affermato «come pratica di ascesi, intesa come soggettivazione del vero»[201]. Foucault prende spunto dal trattato di Plutarco dal titolo *Peri tou akouein*, in cui si legge che «l'ascoltare, l'udito, è il più *pathētikos* e al contempo il più *logikos* tra tutti i sensi»:

> Dire che è il più *pathētikos* significa affermare che è il più "passivo" […] tra tutti i sensi. Il che equivale a dire che l'anima, nell'ascolto, più che in qualunque altro senso, risulta passiva nei confronti del mondo esterno ed esposta a tutti gli eventi che provengono dal mondo esterno e che possono coglierla di sorpresa. L'udito, dunque, è il più *pathētikos* tra tutti i sensi. Ma, aggiunge Plutarco, è anche il più *logikos*. E definendolo il più *logikos* vuol dire che si tratta del senso il quale, meglio di chiunque altro, potrà accogliere il *logos*. Dice infatti

[201] M. Foucault, *L'hermenéutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982* (2001), trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011, p. 294.

Plutarco che tutti gli altri sensi consentono, è vero, di avere accesso essenzialmente ai piaceri (piacere della vista, piacere del gusto, piacere del tatto). Ma tutti gli altri sensi danno poi anche luogo all'errore: si pensi, per esempio, a tutti gli errori di carattere ottico, a tutti gli errori della vista. Noi impariamo i vizi, insomma, essenzialmente per mezzo di tutti gli altri sensi, dal gusto al tatto, dall'odorato alla vista, per mezzo di tutte quelle parti del corpo, di quegli organi che ne svolgono le funzioni. L'udito, per contro, è il solo tra tutti i sensi grazie al quale si potrà apprendere la virtù. La virtù non s'impara, infatti, per mezzo dello sguardo, ma si potrà apprendere solo, unicamente ed esclusivamente, grazie all'orecchio. E questo perché la virtù non può essere dissociata dal logos, ovvero dal linguaggio razionale […]. Un simile logos, infatti, potrà penetrare solo per mezzo dell'orecchio, grazie al senso dell'udito[202].

Se tutto ciò, all'interno dell'opera di Mozart, si ricollega all'obbligo iniziatico del silenzio – e quindi dell'ascolto –, cui anche Tamino, nella *Zauberflöte*, è sottoposto nel suo itinerario pedagogico, mirante alla riscoperta interiore del *logos* capace di rimetterlo in comunicazione spirituale con la società più evoluta degli iniziati, è pur vero che nell'opera la musica deve contribuire a coinvolgere anche il pubblico profano nello stesso processo sapienziale. Se Mozart scrisse molta musica massonica, «destinata – come scrive Barbara Rossi – esclusivamente ai lavori di loggia e dunque di carattere squisitamente rituale»[203], è evidente che la sua opera si inserisce in più ampi tentativi di esportare anche «al di fuori delle logge le aspirazioni e le motivazioni dell'Ordine»[204]. A ben vedere, negli ambienti latomistici settecenteschi la musica veniva considerata come uno dei *media* privilegiati al fine dell'illuminazione e della rigenerazione spirituale dei neofiti. È noto l'elogio di Friedrich Hegrad rivolto a Mozart durante la sua iniziazione al grado di "Maestro" presso la loggia viennese "Zur Wohltätigkeit": «Sie aber, mein Bruder! Von der gütigen Natur ausersehen, durch seltne Zauberkraft Herzen zu bewegen, und Trost und Erquikung in unsre Seele zu gießen»[205]. Nelle istruzioni rituali dei Fratelli Asiatici – il sistema massonico era presente anche a Vienna nella loggia "Zur gekrönten Hoffnung", anche questa frequentata, negli anni Ottanta del Settecento, da

[202] *Ivi*, p. 296.
[203] B. Rossi, *Elogiando una ragione illuminata. Considerazioni su musica e massoneria nel Settecento*, in Greco - Monda (a cura di), *Sarastro e il serpente verde*, cit., pp. 145-159, qui p. 146. Sul legame tra musica e Massoneria nell'età dei Lumi, cfr. lo studio di A. Basso, *L'invenzione della gioia. Musica e massoneria nell'età dei Lumi*, Garzanti, Milano 1994; mentre sulla produzione di Mozart di musica massonica e cerimoniale, cfr. K. Drexel, *„Die Ihr einem neuen Grade der Ekenntnis nun euch naht!". Überlegungen zu Mozarts Freimaurermusik*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimarerische Kunst*, cit., pp. 117-126.
[204] Rossi, *Elogiando una ragione illuminata*, cit., p. 147.
[205] Cit. in W. Te Lindert, *Friedrich Hegrad, ein Logenbruder Mozarts*, in "Österreichische Musikzeitschrift", 48 (1993), pp. 3-11, qui p. 6.

Mozart[206] –, ad esempio, ritroviamo un capitolo dedicato interamente alla potenza magica e iniziatica della musica, nelle cui tonalità sembrerebbe manifestarsi l'intelligenza divina. Pare che i Fratelli Asiatici, nel corso dei loro "lavori", fossero infatti altresì impegnati a comprendere il motivo per cui «die gesetzmässige Versetzung dieser sieben Töne so verschiedene Wirkungen in unserm Gemüthe hervobringen»[207]. Lo stesso Mesmer, frequentato dalla famiglia Mozart – come si ricava dalle lettere del compositore[208] –, aveva intuito la stretta affinità tra la musica e il magnetismo animale, fino ad utilizzarla a scopi terapeutici durante le sue *séances*, nelle quali si riprometteva di rimettere i suoi pazienti in contatto con il fluido eterico che secondo il medico penetrerebbe interamente il cosmo, in grado di generare armonia e benessere psico-fisico nei soggetti. Inoltre, il protettore di Mozart, Gottfried van Swieten, aveva scritto un saggio sulle proprietà terapeutiche della musica, *De musicae in medicina influxu atque utilitate* (1773)[209].

Non è un caso se, dunque, nelle *performances* rituali massoniche la musica venisse praticata quale *medium* privilegiato di comunicazione dello spirito tra i partecipanti al rito, al fine di coinvolgerli in un'esperienza di flusso capace di trasformare l'intera *comunità* iniziatica. Ferdinand Tönnies ha richiamato l'attenzione sulla differenza tra il concetto di "comunità" (*Gemeinschaft*) e di "società" (*Gesellschaft*). Se quest'ultima si basa su valori astratti e artificiali che tengono gli individui distanti tra loro e che agiscono unicamente in base a scambi economici e commerciali,

> im Gegensatz dazu ist die Gemeinschaft, als Verbindung des "Blutes", zunächst ein Verhältnis der Leiber, daher in Taten und Worten sich ausdrückend, und sekundärer Natur ist hier die gemeinsame Beziehung auf Gegenstände, welche nicht sowohl getauscht, als gemeinsam besessen und genossen werden[210].

[206] Cfr. in proposito M. F. M. van Berk, *The Magic Flute. An Alchemical Allegory*, Brill, Leiden 2004, p. 49.
[207] *Die Brüder St. Johannes*, cit., p. 108.
[208] Cfr. in proposito L. Bramani, *Mozart massone e rivoluzionario*, Bruno Mondadori, Milano 2005, pp. 196-208.
[209] A proposito dell'utilizzo di tale musicoterapia da parte di Mozart cfr. F. Attardi, *Viaggio intorno al Flauto Magico*, Libreria Musicale Italiana, Lucca 2006, pp. 380-383, e G. Gruber, *Heilende Kraft und Zauberwirkung der Musik*, in H. Eisenhut - A. Lütteken - C. Zelle (hrsg. v.), *Heilkunst und schöne Künste. Wechselwirkungen von Medizin, Literatur und bildender Kunst im 18. Jahrhundert*, Wallstein, Göttingen 2001, pp. 38-45.
[210] F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1935), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, p. 46.

Ora, come ha dimostrato Kristiane Hasselmann, il rituale massonico, in quanto "*performance* culturale"[211], sembra riuscire a soddisfare questa esigenza di *Gemeinschaft* e di nuovi riferimenti valoriali all'interno della società moderna:

> Die Freimaurerbruderschaft ist symptomatisch für jene neuen Formen der Vergemeinschaftung, die sich innerhalb der modernen Gesellschaft herausbilden und zwar strukturell an alte Traditionen anknüpfen, sich durch die Form ihrer gesellschaftlichen Integration aber von denen vormoderner Gesellschaften unterscheiden[212].

Come ha osservato Jürgen Habermas, nella logge massoniche d'Europa si formano le prime forme di sociabilità, per cui l'individuo che entra in loggia deve sottomettere il suo comportamento allo sguardo degli altri "fratelli": è sotto questo che si svolgono costantemente le tappe del percorso iniziatico. Attraverso questa *compresenza*, questa *fusione* tra attori e spettatori, si crea in loggia un legame spirituale ed energetico che riesce a *trasformare* radicalmente, in profondità, i partecipanti al rito. L'obiettivo ultimo del rituale massonico è il risveglio di tale consapevolezza interiore capace di rimettere l'iniziato in rapporto con l'intelligenza divina e insieme con la comunità più estesa dei suoi "fratelli". L'agire congiunto nei riti crea un sentimento di comunità tra i membri, i quali agiscono all'unisono in base agli stessi valori e alle stesse consapevolezze acquisite contemporaneamente nel corso dei "lavori". Se in loggia, attraverso la pratica cerimoniale, si forma dunque un vincolo spirituale tra i partecipanti alla *performance* e al rito che forma la *Gemeinschaft*, intesa da Ferdinand Tönnies quale vincolo di comunanza organica opposto al concetto astratto di *Gesellschaft*, anche la più vasta e astratta società ha bisogno – come ha evidenziato Victor Turner – di momenti "liminali" – o "liminoidi" nell'epoca della contemporaneità – e di "flusso", miranti a rafforzare tale cemento valoriale fra gli individui. La *Zauberflöte* di Mozart, nel ripetere in pubblico la pratica rituale e, per di più, attraverso l'ausilio della musica, mirerebbe quindi a risvegliare lo spirito di *Gemeinschaft* negli spettatori, se come ha dimostrato Turner questo si crea soprattutto nello spazio "altro" e "liminale" strutturato esteticamente dalla *performance*. L'antropologo inglese ha osservato come questa, se ben riuscita, riesca

[211] Cfr. in proposito K. Hasselmann, *Das Freimaurer-Ritual als "Cultural Performance"*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst*, cit., pp. 79-92.
[212] Hasselmann, *Die Rituale der Freimaurer*, cit., p. 84.

infatti a destrutturare le precedenti identità dei partecipanti, superando le vecchie conflittualità, le lotte e gli scontri interni alla società, poiché *risveglia* nelle singole coscienze energie e forze psichiche latenti che generano nuovi valori e rapporti in un rinnovato senso di *Communitas*[213]. Non è un caso se nella *Zauberflöte* la realizzazione dell'utopia massonica venga allora affidata esplicitamente proprio al *medium* della musica, in grado di produrre «armonia» e «simpatia» tra gli uomini:

PAMINA, PAPAGENO (*lachen*). Könnte jeder brave Mann
Solche Glöckchen finden,
Seine Feinde würden dann
Ohne Mühe schwinden.
Und er lebte ohne sie
In der besten Harmonie!
Nur der Freundschaft Harmonie
Mildert die Beschwerden,
Ohne diese Sympathie
Ist kein Glück auf Erden (ZA 639).

Ora, mi sembra che la *Zauberflöte*, in virtù di questo afflato pedagogico e di questa sua apertura verso l'esterno, ci consenta altresì di riflettere sul potenziale trasformativo dei *media* nel Settecento. A ben vedere, i mezzi di comunicazione in generale e la letteratura in particolare, nel corso del secolo, come ha saputo dimostrare Albrecht Koschorke, s'impegnarono nello stesso obiettivo, e cioè nella creazione di un vincolo *simpatetico* tra persone di origini diverse e di differenti estrazioni sociali e culturali[214] – alquanto significativamente Koschorke individua come modello per la "mediologia" del Settecento proprio la teoria della simpatia universale formulata da Franz Anton Mesmer[215], che, come abbiamo detto, fu un costante punto di riferimento anche per Mozart. Alla cultura rappresentativa della corte, che si basava sull'evidenza del corpo, sulla sua presenza e visibilità, l'*Aufklärung* e soprattutto il movimento culturale dell'*Empfidsamkeit* opposero il culto del sentimento, della comunione tra spiriti affini e delle comunicazione *a distanza* che avveniva principalmente attraverso i *media* della scrittura epistolare e della letteratura. Come ha saputo dimostrare Koschorke nel suo studio, i *media*, quale principale espressione dell'opinione pubblica, riescono infatti a strappare l'individuo

[213] Cfr. Turner, *Dal rito al teatro*, cit.
[214] Cfr. A. Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, Fink, München 1999.
[215] Cfr. *ivi*, in particolare il capitolo dedicato ai "Sympathetische Ströme", pp. 101-111.

dal suo contesto locale, fisico, di appartenenza, lo trasportano in un ambito "liminale" per rimetterlo in consonanza spirituale con l'ambiente circostante, perché agiscono come una sorta di *specchio*, di sguardo "altro" cui il singolo impara a confrontarsi. I mezzi di comunicazione agiscono insomma, già nel Settecento, – scrive Davide Borrelli – «come potenti fattori di modernizzazione […], tali cioè da sottrarre gli individui al mondo chiuso delle proprie comunità di appartenenza e aprirli a un più vasto repertorio di esperienze, di immagini e di informazioni provenienti da contesti remoti»[216]. Come nel caso della *performance* rituale che si svolge in loggia, in cui il massone è esposto agli occhi giudicanti degli altri che gli permettono di estendere e rinnovare la propria percezione di sé e del mondo, di scoprire dettagli sconosciuti della propria personalità al fine di lavorare costruttivamente su di essa, anche al di fuori della loggia, dall'età della *Aufklärung* in poi, – lo dimostrano, in questo caso, il *Sethos* di Terrasson e la *Zauberflöte* di Mozart – i singoli individui vanno dunque raggiunti da *media* che siano in grado di risvegliare la loro consapevolezza e il loro spirito assopito, fino a inserirli in un orizzonte esperienziale più ampio dell'usuale[217]. In altre parole, un nuovo tipo di potere – "biopolitico", "pastorale" secondo l'analisi di Foucault già considerata, come si rivela essere quello auspicato dai massoni – che passa per la coscienza, la sfera privata, morale, «spirituale» del cittadino deve servirsi necessariamente di mezzi di comunicazione che riescano a *penetrare* in questo "nuovo" territorio con finalità educative e pedagogiche[218]. È questa una consapevolezza individuata già da Koselleck:

> Le leggi statali operano direttamente attraverso il potere di coercizione dello Stato che sta dietro di esse, la legislazione morale opera nel medesimo Stato, ma indirettamente e assai più incisivamente. La morale borghese diventa un potere pubblico che, pur operando soltanto sul piano spirituale, nelle sue ripercussioni è politico in quanto obbliga il cittadino ad adattare le

[216] D. Borrelli, *Pensare i media. I classici delle scienze sociali e la comunicazione*, Carocci, Roma 2010, p. 17.
[217] È questa la principale funzione dei *media* secondo C. De Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano 1998.
[218] Se Foucault non si è mai confrontato direttamene con questioni relative ai mezzi di comunicazione, Davide Borrelli ha significativamente riletto «il tema della governamentalità biopolitica dell'ultimo Foucault» alla luce della teoria dei *media*, convinto «che la comunicazione mediata, quella di massa in particolare, abbia rappresentato per così dire la continuazione della biopolitica con altri mezzi, anzi con altri media». Borrelli, *Pensare i media*, cit., p. 109.

proprie azioni non soltanto alle leggi dello Stato ma contemporaneamente, e innanzi tutto, alla legge dell'opinione pubblica[219].

Allo stesso modo, anche nella *Zauberflöte*, i protagonisti sono spinti ad abbandonare le loro origini, l'ambiente familiare, a rompere «alle Bande der Natur», per entrare in una zona "liminale" ed esporsi allo sguardo "altro" della comunità iniziatica dei sacerdoti egizi. Nell'opera mozartiana, i riferimenti al passaggio dalle tenebre alla luce stanno per l'illuminazione massonica e, al contempo, segnalano il superamento iniziatico del "limen", della soglia, alludendo ad un cambiamento di mentalità, l'accesso a una superiore consapevolezza. Non è un caso che il *Flauto magico* termini con un'apologia dell'amore, e cioè del necessario confronto con l'altro da sé, che per Davide Borrelli, il quale ha riletto in base alla teoria dei *media* le intuizioni di Georg Simmel circa la forza trasfigurante dell'eros, rappresenta per gli amanti «un'istanza di libertà, l'occasione per espandere e dispiegare le possibilità del proprio essere […]», o, in altri termini, un'«esperienza che trascende ogni fine naturale e dissemina il sentire e l'agire umano su orizzonti di senso aperti e incondizionati»[220]. Nel nostro caso, a un livello superiore, è evidentemente lo spettatore della *Zauberflöte* che, sorpassando *la soglia* della sala da spettacolo, viene richiamato da Mozart a un riconoscimento e a un'*accoglienza in sé dell'altro da sé*, trasportato in uno spazio "liminale", *esposto* al messaggio armonizzante del *medium* della musica, di cui, nell'opera, si sottolinea più volte il carattere pedagogico, performativo, e dunque trasformativo – in senso massonico – sugli ascoltatori:

ERSTE DAME. O Prinz, nimm dies Geschenk von mir!
Diese sendet unsre Fürstin dir.
(Gibt ihm eine goldene Flöte.)
Die Zauberflöte wird dich schützen,
Im größten Unglück unterstützen.
DIE DREI DAMEN. Hiemit kannst du allmächtig handeln,
Der Menschen Leidenschaft verwandeln,
Der Traurige wird freudig sein,
Den Hagestolz nimmt Liebe ein.
ALLE. O so eine Flöte ist mehr als Gold und Kronen wert,
Denn durch sie wird Menschenglück und Zufriedenheit vermehrt (ZA 625).

[219] Koselleck, *Critica illuminista*, cit., p. 76.
[220] Borrelli, *Pensare i media*, cit., p. 42.

Non ci soffermeremo oltre sull'opera mozartiana, che è stata ampiamente analizzata dalla critica. All'interno dell'economia del nostro studio, la menzione della *Zauberflöte* deve servire unicamente a rendere evidente la profonda affinità tra *media*, letteratura, esperienza e ritualità massoniche nel Settecento europeo, in base a uno schema che vorremmo tentare di applicare anche ad altre opere, più o meno conosciute, della *Goethezeit*.

II. Lessing, la «vera ontologia della Massoneria» e la *Rettung* del Templare: da *Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer* a *Nathan der Weise*

Il tema delle società segrete sembra aver appassionato molto anche Lessing, come dimostrano *Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer* (1778/1780) e contemporaneamente *Nathan der Weise* (1779), nei quali la critica nei confronti dello stato della Massoneria del suo tempo, ormai compromessa con le correnti mistico-teosofiche, cristiane e templari, si lega a una prospettiva utopica: l'esperienza massonica si presenta al drammaturgo quale categoria eterna dello spirito, ricerca autonoma e individuale da contrapporre alla rigidità dogmatica dell'istituzione storica, il cui obiettivo sembra poi paradigmaticamente sovrapporsi a quello proprio dell'arte lessinghiana[221]. È significativo che in questa nuova polemica Lessing si serva infatti del *medium* del dialogo, insieme filosofico e massonico, che nelle cerimonie in loggia riveste un ruolo centrale nel percorso iniziatico del neofita[222], per continuare la battaglia con l'altra forma artistica che più caratterizza l'esperienza latomistica, quella del dramma[223]. L'importanza del dialogo e dell'azione drammatica nell'iniziazione massonica è stata recentemente messa in evidenza dalla critica, che ha individuato il carattere estetico, performativo e autoriflessivo dei "lavori" rituali, al cui centro vi è «eine anschauliche, dynamische und spannende Handlungsfolge»[224], volta a promuovere nel neofita un processo *autonomo* di riflessione e di svelamento della verità. In particolare, ripercorrendo alcuni nuclei tematici dei *Gespräche*, si vuole dimostrare che anche in *Nathan der Weise* Lessing si sia servito del teatro – per il drammaturgo legato a «un'ideologia di emancipazione umana in direzione di valori

[221] Secondo Michael Voges «die geheime Gesellschaft wurde [Lessing] zum Denkmodell der Aufklärung, zum Vehikel einer in Ansätzen erkennbaren Geschichtsphilosophie und zum Projektionsfeld politisch-gesellschaftlicher Idealvorstellungen, die Lessing so radikal und so unvermittelt sonst nirgends geäussert hat. Bemerkenswert ist, daß die letztendlich utopische Vorstellung einer "wahren Freimaurerei" gegründet ist auf eine kritischen Analyse der geheimen Gesellschaften und der politisch-sozialen Realität, die die Bedingungen für deren Wirklichkeit und Möglichkeit darstellte». Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 153.

[222] Dzwiergwa osserva come nei *Gespräche* lessinghiani «die Dialogform erinnert an die geheimen, ursprünglich nur mündlich weitergegebenen Rituale, Katechismen sowie Erkennungszeichen und Interrogatorien der Freimaurer». R. Dzwiergwa, *Lessings Freimaurergespräche "Ernst und Falk"*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 41 (2004), pp. 185-204, qui p. 199.

[223] Cfr. Hasselmann, *Inszenierte Ereignisse*, cit.

[224] Simonis, *Handlung und Gespräch im Freimaurerischen Ritual*, cit., qui p. 68. Cfr. anche Id., *Die Kunst des Geheimen*, cit.

universali» pur nell'«antidogmatico rifiuto di verità prefabbricate»[225] – e, più da vicino, di un «poema drammatico» dal forte impianto concettuale-filosofico e dialogico, per esprimere e *comunicare* consapevolezze "massoniche" che, oltre ad *agire* su un vasto pubblico, potessero altresì contribuire al dibattito interno sulla "vera Massoneria" che coinvolgeva le logge tedesche all'indomani della diffusione della "leggenda templare". Lessing, in sintonia con altre voci del tempo – su tutte quella del pubblicista berlinese Friedrich Nicolai, impegnato negli stessi anni in una disamina storico-filologica del processo all'Ordine crociato –, sembra infatti voler sfruttare il potenziale espressivo e performativo della forma drammatica per *attivare* nello spettatore un processo conoscitivo che, similmente a quello che coinvolge Ernst nei *Gespräche*, oltre a trasformarlo e a educarlo risvegliando il suo spirito critico, sia in grado di *gettare nuova luce* sul simbolo che, negli anni Settanta del Settecento, più appassiona l'universo massonico, quello dell'Ordine del Tempio. Un tentativo che nasce dal tentativo di sottrarlo alle pretese dell'ala mistico-teosofica che al tempo lo aveva relegato in una cornice mitica dai tratti magico-regressivi e inserirlo, al contrario, nel contesto di un programma cosmopolitico dal carattere etico-umanitario.

In realtà, l'esperienza di Lessing in loggia si presenta estremamente problematica[226], legata al difficile rapporto tra singolo e istituzione, tra «fedele» e «chiesa» – si dice nei *Gespräche* – tra l'apertura della *Aufklärung* e la segretezza latomistica, e cioè alla domanda critica posta dal drammaturgo se nell'epoca dei Lumi e della *Öffentlichkeit* possa esserci ancora spazio per il "segreto", che al tempo di Lessing sembra essere custodito gelosamente e pericolosamente sfruttabile dall'elite massonica. Il primo concreto tentativo d'entrare a contatto con il mondo della Libera Muratoria risale al 1767, ad Amburgo, ed è legato all'amicizia di Johann Joachim Christoph Bode, scrittore e traduttore, fondatore insieme al drammaturgo della "Buchhandlung der Gelehrten" ed editore della *Hamburgische Dramaturgie*

[225] N. Merker, *Introduzione a Lessing*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 25. Anche secondo Parinetto «nell'età dell'Illuminismo, la verità non è più coniugata al sacro e soprattutto non è più una confezione che, dall'alto, viene distribuita, già bell'e fatta, perentoria e inattaccabile. Nell'*Aufklärung* essa ha abbandonato i luoghi un tempo ad essa deputati e scende in mezzo a tutti […]. Il *teatro* è uno dei veicoli più potenti di questa discesa dei lumi della filosofia e della verità nel collettivo e potenzialmente, fra tutti». L. Parinetto, *Introduzione*, in G. E. Lessing, *Il teatro della verità. Massoneria, utopia, libertà*, Mimesis, Milano 1997, pp. 7-26, qui p. 8.

[226] Cfr. in proposito Dziergwa, *Lessing und die Freimaurerei*, cit.; Id., *Lessings Freimaurergespräche "Ernst und Falk"*, cit., e T. Zemella, *La pietra grezza. La critica massonica tedesca del XIX secolo e i dialoghi per massoni di Lessing e Herder*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1984.

lessinghiana, figura di spicco nell'universo massonico, iniziato presso la loggia "Absalom", dal 1737 la prima in territorio tedesco, che dagli anni Sessanta opera secondo il sistema della "Stretta Osservanza Templare"[227]. L'affermazione polemica di Lessing, il quale – ricorda Bode – «wisse das Geheimnis der Freymaurerey, ohne eingeweiht zu sein, und wolle darüber schreiben»[228] provoca la reazione stizzita dell'amico[229], causandone anche il rifiuto di fronte alla richiesta d'iniziazione: «weil die Fortschritte in unserem System zu langsam für ihr Alter und für ihren Charakter sind»[230] è la motivazione di Bode. Ma anziché scemare, l'interesse di Lessing per l'universo latomistico aumenta nella biblioteca regia di Wolfenbüttel dove si trasferisce dal 1769, anche perché il ducato di Braunschweig è una delle roccaforti della Stretta Osservanza, di cui il duca Ferdinand, fratello del sovrano Karl Wilhelm Friedrich, è autorevole rappresentante. La biblioteca di corte mette a disposizione numerosi testi che riguardano l'argomento e che cominciano ad impegnare il drammaturgo in una approfondita ricerca storica e filologica sulle origini dell'istituzione muratoria. Una nuova richiesta espressa a Bode durante un viaggio ad Amburgo nel 1771 non può essere esaudita a causa della chiusura della loggia nel periodo. Bode registra la circostanza: «Ein anderer Meister vom Stuhl von einem anderen Systeme in eben der Stadt hatte Lessings Wunsch, Freimaurer zu werden, erfahren und machte sich ein Vergnügen daraus, ihm die Erfüllung seines Wunsches anzutragen»[231]. Lessing viene iniziato il 14 ottobre 1771 nella *Winkelloge* – una loggia non ufficiale – "Zu den drei goldenen Rosen", che opera secondo il sistema "svedese" di Zinnendorf, anch'esso a carattere misterico-teosofico. Alla guida della loggia è Johann Freiherr von Rosenberg, a cui il drammaturgo esprime nuovamente il desiderio di pubblicare sull'oggetto "Massoneria". Iniziato proprio a casa di

[227] Sull'esperienza di Bode nelle fila della Stretta Osservanza Templare fino all'avvicinamento al sistema degli Illuminati di Baviera, cfr. H. Schüttler, *Einleitung*, in J. J. C. Bode, *Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich. Im Jahr 1787*, herausgegeben sowie mit einer Einleitung, Anmerkungen, einem Register und einem dokumentarischen Anhang versehen von Hermann Schüttler, ars una, München 1994, pp. 7-152, in particolare le pp. 37-129.

[228] La testimonianza di Bode è riportata in N. de Bonneville, *Die Schottische Maurerey verglichen mit den drey Ordens-Gelübden und das Geheimniß der Tempelherren aus dem vierzehnten Jahrhunderte. Aus dem Französischen, mit Anmerkungen des Uebersetzers (Johann Joachim Christoph Bode). 2. Theil: Einerleyheit der vier Gelübde bey der Gesellschaft des heiligen Ignaz und der vier Grade in der Freymäurerey des heiligen Johannes*, Leipzig 1788, nota a p. 113.

[229] Bode risponde a Lessing: «[…] hier wissen Sie so wenig, daß ich es leicht haben würde, meinen Speer gegen Sie aufzunehmen». Cit. in *ibid.*

[230] *Ibid.*

[231] La testimonianza è riportata in Dziergwa, *Lessing und die Freimaurerei*, cit., p. 104.

Rosenberg, a Bode, il quale chiede se abbia trovato nell'iniziazione qualcosa di contrario a Stato e religione, Lessing risponde ironicamente: «Ha! ich wollte, ich hätte dergleichen gefunden, das sollte mir lieber sein»[232]. Da questo momento in poi il drammaturgo non frequenterà mai più i "lavori" della loggia, evidentemente deluso dalla *realtà* storica dell'istituzione.

L'idea di una "vera" Massoneria che Lessing pone al centro dei *Gespräche* può essere compresa solo se riportata al contesto della decadenza che il drammaturgo ha di fronte, risultato dell'introduzione degli "alti gradi" a sfondo mistico-esoterico e soprattutto cristiano, che ritrova nella loggia amburghese in cui è iniziato[233] e che sembrano innestare elementi estranei rispetto allo spirito originario – inglese – dell'istituto latomistico. Nel contesto della crisi che sconvolge l'universo massonico con la scissione in sistemi rivali che culminerà di lì a poco nel Convento di Wilhelmsbad del 1782, incentrato sulla ricerca delle fondamenta storiche della leggenda templare fino alla sua definitiva archiviazione per l'impossibilità di accertarne la veridicità, il drammaturgo sembra voler prendere posizione a favore di una riforma che preveda il ritorno al carattere deista, universalista e cosmopolitico dell'istituzione[234] e per questo s'impegna nei *Gespräche* a ridare – come si legge nella *Vorrede eines Drittens* che li anticipa – «ein mehr bestimmter Begriff von ihrer Weisheit» (GW VIII, 12)[235]. Nel 1778, durante il Convento della "Stretta Osservanza" di Wolfenbüttel, Lessing spedisce allora i *Gespräche* al duca Ferdinand. Nella lettera, datata 19 ottobre, che accompagna il manoscritto, il drammaturgo scrive: «Meine Absicht dabey, die schwanken, falschen, verkleinerlichen Ideen, welche oft von Freymäurern selbst, über ihre Bestimmung geäußert werden, zu berichtigen und zu veredeln, können Ewr. Durchlaucht weder verkennen noch

[232] Cit. in Bonneville, *Die Schottische Maurey*, cit., p. 113.
[233] L'obiettivo del Sistema Svedese di Zinnendorf è «die Vereinigung der Brüder untereinander zu einer geistig christlichen Ritterschaft unter der Kreuzesfahne […] und die Vereinigung mit Gott (Unio mystica) als Mittelpunkt des ewigen Lebens». Cit. in Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 53.
[234] Secondo Voges «Lessings Freimaurergespräche reihen sich ein in die vielfältigen Bestrebungen, das offensichtliche Sinnvakuum der geheimen Gesellschaft zu füllen, der Freimaurerei eine neue Bestimmung zu geben». Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 152.
[235] G. E. Lessing, *Gespräche für Freymäurer*, in Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. P. Rilla, qui Bd. VIII, Aufbau-Verlag, Berlin 1956, pp. 547-589, qui p. 547. D'ora in poi le opere di Lessing saranno indicate con la sigla GW, seguita dal numero del volume e delle pagine citate.

mißbilligen»[236], suscitando tuttavia l'irritazione del duca, che lo invita a mantenere il riserbo circa il segreto massonico e a non pubblicare.

Il bisogno di Lessing di inserirsi attivamente nel dibattito del tempo sul templarismo massonico traspare altresì nella testimonianza di Friedrich Nicolai, il quale racconta come già nel gennaio del 1776 a Berlino, al ritorno dal suo viaggio in Italia, il drammaturgo fosse impegnato in una ricerca sulle origini della Massoneria, che, a dispetto della leggenda templare, viene invece ricondotta

> auf eine *Massoney* oder Gesellschaft, die Christopher Wren beim Bau der Paulskirche errichtet habe, dergleichen *Massoneyen* schon seit Jahrhunderten bestanden hätten; nicht aber gründete er sie, auf eine seit Jahrhunderten insgeheim bestanden habenden Massoney von Tempelherren, die Wren bloß sollte geändert oder deren Grundsätze er exoterisch gemacht haben[237].

La testimonianza di Nicolai introduce al movimento che sembra articolare insieme i *Gespräche* e il *Nathan der Weise*: la leggenda templare è ridotta a strato "essoterico" che il "vero" massone deve essere in grado di penetrare criticamente, attraverso un difficile percorso di ricerca intellettuale volto ad abbattere i pregiudizi religiosi che in ambito latomistico sembrano rientrare con la diffusione della moda occultistica, fino a riscoprire l'originario spirito dell'istituzione, il cui simbolo diventa allora la «Tischgesellschaft» (GW VIII, 585) – come Lessing spiega nei *Gespräche* – fondata da Christopher Wren nei locali adiacenti alla cattedrale di Saint Paul a Londra, al fine di promuovere progresso scientifico e tolleranza interconfessionale. Al centro dei *Dialoghi* e poi del *Nathan der Weise* – come vedremo – si pone dunque un vero e proprio percorso "iniziatico" e performativo che individua infine *in una trama altra*, nel «gemeinschaftlichen Gefühl sympathisierenden Geister» (GW VIII, 581) il nocciolo ultimo dell'esperienza massonica, che messa da parte la speculazione mistico-teosofica, si risolve quindi nel dialogo, nella prassi e nell'esercizio critico della tolleranza.

Nei *Gespräche*, in particolare, lo sfondo per questo processo di libero dispiegamento della personalità e della conoscenza non può che essere rappresentato dalla natura, evidentemente *contrapposta* alla realtà della città, da cui Ernst – nel

[236] Cit. in Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 154.
[237] F. Nicolai, *Versuch über die Beschudigungen, welche dem Tempelherrenorden gemacht worden und über dessen Geheimniß. Nebst einem Anhang über das Entstehen der Freymaurergesellschaft*, Nicolai, Berlin und Stettin 1782, pp. 151 sg.

quarto *Dialogo* – tornerà deluso dopo essere stato iniziato in una loggia ed essersi confrontato con il problema della ricerca metafisica che, a seguito dell'introduzione degli alti gradi, sembra in questo momento occupare l'orizzonte massonico. Nella *Vorrede eines Drittens* che apre i primi tre *Gespräche* nel 1778, Lessing spiega allora di voler risalire a una «wahre Ontologie der Freymäurerey» (GW VIII, 547), la quale, per dispiegarsi, ha bisogno di un orizzonte estremamente aperto, al cui centro non compare alcun oggetto, alcuna verità ben precisa e che si articola come un processo autonomo e graduale di avvicinamento. In tal senso, Ernst è condotto dal «Funke» (GW VIII, 569), dalla scintilla che Falk sa abilmente risvegliare in lui[238] attraverso un lungo un lento e faticoso percorso di indagine intellettuale volto a penetrare la facciata dell'istituzione muratoria, i simboli esteriori[239], per riscoprirne l'autentica essenza filosofica e razionale. Il processo di ricerca dell'illuminazione massonica diventa nei *Gespräche* una progressiva acquisizione di consapevolezze non legata a nessun segno tangibile, che ridurrebbe, fino a limitare, l'universalità dell'esperienza. Ogni massone – sembra dire Lessing – scopre l'oggetto filosofico a modo suo: se la verità può essere esperita solo individualmente e gradualmente[240], le consapevolezze che il neofita acquisisce pian piano diventano mezze verità, risultato di un pensiero "debole" che muove lungo una direzione orizzontale e non verticale, in assenza di acquisizioni ultime e definitive[241] – come in fondo nella parabola dei tre anelli al

[238] Secondo Dzwiergwa «In diesem Sinne sind auch die Freimaurergespräche selbst ein Stück "freimaurerische Arbeit". Durch "Anleitung" und "eignes Nachdenken" nähert sich Ernst Schritt für Schritt dem Wesen der Freimaurerei. […] Vermittels eines esoterischen Dialogs wird Ernst als Objekt und zugleich Subjekt eines Erziehungsprozesses inspiriert und aktiviert. Nur durch die Esoterik vermag die humanistische moralische Intention der Gespräche unverfälscht vermittelt zu werden. So sind für Falk seine Gespräche mit Ernst auch "wahre Taten"». Dzwiergwa, *Lessings Freimaurergespräche "Ernst und Falk"*, cit., p. 196.

[239] Per S. E. Gustafson «The problem with institutional signs whether of the church or the freemason, is that as they become embedded in a particular culture, their underlying, essential meaning becomes obscured; linguistic signs tend to become empty sounds». S. E. Gustafson, *„Der Zustand des stummen Staunens": Language Skepticism in "Nathan der Weise" and "Ernst und Falk"*, in "Lessing Yearbook", XVII, pp. 1-19, qui p. 3.

[240] Secondo Voges «Der Dialog fungiert als eine Initiation durch das Geheimnis, die sich charakteristisch unterscheidet von der Einweihung in bestimmte feststehende Geheimnisse, wie sie die historische Freimaurerei kannte». Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 160.

[241] Friedrich Schlegel, che nel 1804 si propose di continuare i *Dialoghi* lessinghiani, sembra aver ben compreso la loro dinamica interna: «Ihr Wesen aber besteht eben in dem schwebenden Wechsel, in dem ewigen suchen und nie ganz finden können; daß unsrer Wißbegierde immer etwas gegeben wird, aber immer noch weit mehr zurückzubleiben scheint; und in jedem guten philosophischen Gespräch muß wenigestens einer sein, der wißbegierig die Geheimnisse der höchsten Forschung zu enthüllen strebt, und einer, der im Besitz derselben, sie gern mitteilend immer mehr verrät, aber wenn man glaubt, er werde es, was er weder kann noch darf, nun ganz tun und ganz aussprechen, dann plötzlich

centro del *Nathan*. La sostanza dei *Gespräche*, il cui nucleo teorico – come vedremo – ritroviamo dispiegato nel dramma, in cui è ancora il dialogo a far da motore dell'azione, spiega al meglio il fine dell'esperienza iniziatica: il raggiungimento della verità e dell'illuminazione, affidato al singolo, non è comunicabile a parole e fissabile in concetti e risulta esperibile unicamente nella *pratica* del rituale, nel continuo allargamento dell'orizzonte conoscitivo, nella performatività alla base del dialogo e dunque dell'*azione* drammatica. Nella loggia massonica, le immagini e i simboli che i "liberi muratori" ricavano dalla tradizione religiosa e dagli antichi culti misterici devono essere infatti penetrati, resi "vivi" dall'esperienza individuale dell'iniziato. La verità diventa in questo modo un concetto *vivo e diveniente*, prodotto di una ricerca mai conclusa, che si esplica soprattutto nell'azione, nella prassi e nella continua ricerca di senso.

In base a tale punto di vista, è significativo che già all'incipit del primo *Dialogo* alla domanda di Ernst, il quale chiede «bist du ein Freymäurer?», Falk risponda «Ich glaube es zu seyn» (GW VIII, 548). Michael Voges ha notato come qui Lessing sembri riformulare il catechismo massonico in cui l'Apprendista, cui si chiede «Seid Ihr ein Maurer?», risponde affermativamente «Ich bin als ein solcher unter den Brüdern und Gesellen zugelassen und aufgenommen worden»[242]. Secondo Falk, al contrario, non hanno importanza il luogo e la data dell'iniziazione, ma afferma di "ritenersi" massone «weil ich einsehe und erkenne, was und warum die Freimäurerei ist, wenn und wo sie gewesen, wie und wodurch sie befördert oder gehindert wird» (GW VIII, 549). Il nucleo intimo della ricerca massonica risulta per Lessing assolutamente concettuale e filosofico, intuibile dal singolo indipendentemente dall'istituzione, mentre gli elementi esteriori, cioè «Worte und Zeichen und Gebräuche […] sind nicht die Freimaurerei» (GW VIII, 550) e vengono dal drammaturgo ridotti ad «Hülle, Einkleidung» (GW VIII, 579), che il "vero" massone deve dimostrarsi in grado di "perforare". È questo un traguardo che non tutti riescono a raggiungere perché «[…] viele, welche aufnehmen, es selbst nicht wissen» (GW VIII, 549), fermandosi alla facciata esterna dell'istituzione. Se, al contrario, l'illuminazione massonica è per Lessing categoria dello spirito, eterna e filosofica, al

abbricht, und durch eine unbestimmte Aussicht ins Unendliche unsre Sehnsucht von neuem erregt». F. Schlegel, *Lessings Gedanken und Meinungen*, cit. in Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 162.
[242] Cfr. Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 156.

di là dell'irrigidimento della realtà storica, la Massoneria diventa «nichts Willkürliches, nichts Entbehrliches: sondern etwas Notwendiges, das in dem Wesen des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft gegründet ist» (GW VIII, 549-50), e cioè: una verità iscritta nel profondo della coscienza, la cui sostanza può essere riscoperta «durch eignes Nachdenken» (GW VIII, 550) dall'individuo, il quale, in completa autonomia, può ogni volta mettere in forse le verità tramandate per riformularle *in silenzio* attraverso la *propria* esperienza: «etwas, das selbst die, die es wissen, nicht sagen können» (GW VIII, 550). Lo scetticismo di Lessing per le parole e i concetti, che rischiano di pietrificare il cambiamento fino a diventare «unnütz oder gefährlich» (GW VIII, 550), viene rimpiazzato dalla fede nella forza delle azioni capaci di agire nella realtà fino a modificarla costantemente. A Ernst, che nel primo *Dialogo* brancola nel buio e chiede di conoscere qualcosa di più preciso rispetto alla *realtà* della Massoneria, Falk risponde infatti che questa si esprime «Durch Taten» (GW VIII, 550). Non solo le azioni della pratica civile e della beneficenza, che ancora costituiscono il lato "essoterico" rivolto ai profani e che Ernst ha ben presente, sono alla base dell'attività massonica, ma altre che si rivelano essere «Ihre wahren Taten» (GW VIII, 553) ed "esotericamente" costituiscono «ihr Geheimnis» (GW VIII, 553):

> Die wahren Taten der Freimaurer sind so groß, so weit aussehend, daß ganze Jahrehunderte vergehen können, ehe man sagen kann: das haben sie getan! Gleichwohl haben sie alles Gute getan, was in der Welt ist, – merke wohl: in der *Welt*! – Und fahren fort, an alle dem Guten zu arbeiten, was noch in der Welt werden wird, – merke wohl, in der *Welt*! (GW VIII, 553).

Come si intuisce dalla sostanza dei *Gespräche*, e partendo dal presupposto che il processo di riforma che sta a cuore ai massoni è riprodotto da Lessing nel percorso di svelamento della verità in cui Falk accompagna Ernst, è evidente che il fine dell'istituzione massonica è soprattutto quello di *risvegliare* nei neofiti lo spirito critico e d'indagine, promuovere e diffondere *nel mondo* i concetti di natura e libertà, rimuovere qualsiasi ostacolo che sia d'intralcio al libero sviluppo delle facoltà individuali, una crescita che si compie solo nella pratica e dunque nel continuo allargamento dell'orizzonte conoscitivo ed esperenziale. Solo l'esperienza – sembra dire Lessing, anticipando il movimento che, come vedremo, informerà i *Wilhelm Meister* goethiani – produce consapevolezza; solo se lasciato libero di agire, l'individuo può maturare intellettualmente fino a collaborare attivamente al benessere della società: «die wahren Taten der Freimäurer ziehen dahin, um größten Teils alles,

was man gemeiniglich gute Taten zu nennen pflegt, entbehrlich zu machen» (GW VIII, 554).

La farfalla che Falk cerca invano di inseguire all'inizio del secondo *Dialogo* (GW VIII, 554) è un accenno al nucleo tematico della riflessione di Lessing sulla Massoneria: sta per la sostanza inafferrabile a cui è ridotta l'istituzione, nella quale il drammaturgo individua un importante nocciolo filosofico e utopico da contrapporre alla realtà storica, che – come vedremo già in *Nathan der Weise* – ha ridotto, nei tempi in cui scrive il drammaturgo, l'iniziazione a un'esperienza puramente *estetica*, e cioè dei sensi; rimanda alla libertà che offre lo sfondo naturalistico del dialogo e che consente l'autonoma maturazione di Ernst e, infine, a un'immagine estremamente armonica della natura, che risente evidentemente della *Teodicea* leibniziana – secondo Lessing caratterizzata dal serrato confronto con la filosofia di Spinoza[243]. Nel secondo *Dialogo*, l'idea di una natura che possa organizzarsi autonomamente secondo un principio immanente, in assenza di interventi esterni e trascendenti, è infatti rappresentata da un gruppo di formiche, esempio di un'ordinata e civile convivenza, in cui si legano armonicamente «Geschäftigkeit […] und Ordnung», nonostante «sie haben niemand unter sich, der sie zusammenhält und regiert»: «Das Leben und Weben auf und in und um diesen Ameisenhaufen. Welche Geschäftigkeit, und doch welche Ordnung! Alles trägt und schleppt und schiebt; und keines ist dem andern hinderlich. Sieh nur! Sie helfen einander sogar» (GW VIII, 555). Facendo riferimento alla metafora muratoria, costruttivistica, alla base della cultura massonica, Lessing è consapevole che solo la pratica e il lavoro, promuovendo progresso e cambiamento sociale, spingono l'individuo al miglioramento, lo inducono ad acquisire consapevolezza di sé e del proprio ruolo nel mondo, perché «Ordnung muß also doch auch ohne Regierung bestehen können» (GW VIII, 555). Non la rigidità delle verità dogmatiche imposte dall'esterno, bensì spirito, esperienza e attività pratica – alla base dei riti, dei "lavori" di loggia, ma anche della performatività caratteristica dell'arte lessinghiana – generano responsabilità e conoscenza. Il programma cosmopolitico massonico come coniugato da Lessing è allora quello di

[243] Cfr. il breve frammento di Lessing del 1763 (ma pubblicato postumo nel 1795) dal titolo *Durch Spinoza ist Leibniz nur auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen*, in cui il drammaturgo difende la tesi secondo la quale Leibniz avrebbe ricavato il concetto di teodicea, di un'armonia prestabilita che sorreggerebbe l'intero universo, dal pensiero di Spinoza circa la realtà dell'*hen kai pan.*

spingere «jedes einzelne sich selbst zu regieren» (GW VIII, 555). Ciò può avvenire solo rimuovendo le barriere, rappresentate dai confini statali, dai pregiudizi, dalle differenze religiose e di classe, prodotti umani, concrezioni storiche passibili di mutamento, che si frappongono tra l'individuo e la riconquista del suo originario «stato di natura». È questo il compito della elite massonica, costituita da chi riesce a ergersi al di là dei pregiudizi del popolo, da coloro «die dem Vorurteile ihrer angebornen Religion nicht unterlägen; nicht glaubten, daß alles notwendig gut und wahr sein müsse, was sie für gut und wahr erkennen» (GW VIII, 562-563). A tal fine, la loggia si offre come spazio "libero" pronto ad accogliere «ohne Unterschied des Vaterlandes, ohne Unterschied der Religion, ohne Unterschied des bürgerlichen Standes» (GW VIII, 568), nella convinzione che ognuno, nella *pratica* del rituale, possa attingere alla "vera" illuminazione e riscoprire quel nocciolo interiore che lo lega indissolubilmente agli altri, alla comunità più estesa ed evoluta. «Lavorare contro» (GW VIII, 565) i mali prodotti dalle divisioni della società borghese significa attivarsi soprattutto per un programma di *educazione* del singolo, che nei *Gespräche* è rappresentato metaforicamente da un lento lavoro di giardinaggio e semina: rimuovere le barriere che dividono gli uomini significa infatti per Falk «höchstens diese Empfindung in dem Menschen von weitem veranlassen, ihr Aufkeimen begünstigen, ihre Pflanzen versetzen, bejäten, beblatten – kann hier entgegen arbeiten heißen» (GW VIII, 566). Ernst diventa oggetto e insieme soggetto di questo esperimento "pedagogico" attivato dagli accenni di Falk, il quale ha la funzione, attraverso il *medium* del dialogo, di promuovere una «Selbstbewegung des Geistes»[244], che significa per lo più far sì che Ernst, attraverso un difficile percorso autonomo, rifletta criticamente sulle sue preconoscenze e sui suoi pregiudizi circa il mondo profano e insieme massonico.

Le parole di Falk agiscono nel profondo e Ernst, deciso a provare lui stesso, in completa autonomia, anche se travisando il prezioso suggerimento dell'altro, secondo il quale si può essere massoni anche senza essere iniziati, torna in città e opta per l'iniziazione. Ma in loggia, a dispetto delle formulazioni utopiche di Falk, ritrova le divisioni presenti nel mondo borghese e soprattutto le «Träumereien» introdotte dalla

[244] P. Michelsen, *Die „wahren Taten" der Freimaurer. Lessings „Ernst und Falk"*, in Id., *Der unruhige Bürger. Studien zu Lessing und zur Literatur des achtzehnten Jahrhunderts*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp. 137-59, qui p. 149.

«schottische Maurerei» (GW VIII, 573). Cerca un «Land, da Milch und Honig innen fließt» ma si ritrova in «dürre[n] Wüsten» (GW VIII, 571), in cui «der Eine will Gold machen, der Andere will Geister beschwören, der Dritte will die [Tempelherren] wieder herstellen» (GW VIII, 573). Soprattutto la leggenda templare introduce nella loggia un principio cristiano che rischia di mettere in forse lo spirito cosmopolitico e universalista dell'istituzione, fino a rivelarsi d'intralcio nel percorso individuale di ricerca del neofita:

> Laß einen aufgeklärten Jude kommen und sich melden! "Ja" heißt es, "ein Jude?" Christ wenigstens muß freylich der Freimäurer seyn. Es ist nur gleichviel was für ein Christ. Ohne Unterschied der Religion heißt nur, ohne Unterschied der drei im heiligen römischen Reiche öffentlich geduldeten Religionen (GW VIII, 577).

Da questa prova deriva una cocente delusione che spinge Lessing e i protagonisti dei *Gespräche* alla consapevolezza che la Massoneria va riformata, nel bisogno di riscoprire, e soprattutto di riaccendere «la fiamma» che ora sembra coperta dal «fumo» dell'interesse mistico e occultistico legato al templarismo. Lessing s'impegna allora in una ricerca filologica della parola "Massoneria", che riconduce all'anglosassone "Mase", e cioè "tavola": alla leggenda templare, in odore di magia, misticismo e occultismo il drammaturgo contrappone dunque l'idea – o forse l'utopia – «einer geschlossen vertraute Tischgesellschaft» (GW VIII, 585), sul modello di quella fondata a Londra da Christopher Wren, una «Sozietät der Wissenschaften […], welche speculativische Wahrheiten gemeinnütziger, und dem bürgerlichen Leben ersprießlicher machen sollte» (GW VIII, 588-589), luogo di incontro, di dialogo e libera discussione, fondato «auf dem gemeinschaftlichen Gefühl sympathisierenden Geister», che si sviluppa nella pratica attiva della tolleranza e soprattutto nel pacifico scambio dialettico. Una consapevolezza questa che, al termine dei *Gespräche*, lascia Ernst «wie einem Geblendeten» (GW VIII, 589) e rimanda evidentemente a quella stessa verità, che al termine del *Nathan der Weise*, "illumina", lasciando di nuovo *senza parole*, tutti i personaggi della pièce, ma anche gli spettatori.

I *Gespräche für Freymäurer* sono già stati messi dalla critica in correlazione con il dramma[245] poichè – come spiega Klaus Bohnen – «die darin gelieferte

[245] Schmidt osserva: «Im demselben Jahre, da Lessing zum "Nathan" zurückkehrte, trat lang vorbereitet die erste Reihe seiner Freimaurergespräche ans Licht, die nach dem gleichen Ziel eines

gesellschaftspolitische Reflexion verhält sich zu "Nathan der Weise" wie die Theorie zur Praxis»[246]. Torna in *Nathan der Weise* il principio dialettico che si concretizza nel dialogo, il quale informa l'andamento del dramma[247], forma d'altronde congeniale poiché l'essenza di questo è soprattutto la rappresentazione dialogica di un'azione. Qui il processo dinamico e performativo di produzione della verità viene promosso dal protagonista Nathan, il quale costantemente spinge gli altri personaggi alla riflessione circa i propri comportamenti e al confronto reciproco attraverso la parola[248], impegnandosi a somministrare una «cura» intellettuale capace di guarire dai pregiudizi ereditati dalla tradizione. Come medico e pedagogo, attraverso il linguaggio, Nathan riesce infatti a trasformare i monologhi della figlia Recha e del Templare in dialoghi: Recha è spinta a *riflettere con distacco* sulla *Schwärmerei* causata dalla preoccupante affezione dei sensi accesa dalla misteriosa apparizione del cavaliere; il rigido e malinconico Templare è portato gradualmente a parlare, a rivelare la sua "storia". Questo processo di svelamento autonomo della verità e di una

---

großen Bundes der Humanität hinstrebt und ebenso eine Loge über den Logen sucht, wie die "Erziehung" ein Evangelium über den Evangelien». E. Schmidt, *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, 2 Bde., Weidmann, Berlin 1923, qui Bd. II, p. 387. Anche secondo Klaus Bohnen «Die Gesellschaftsreflexionen in "Ernst und Falk" wäre […] der Mittelpunkt auch von "Nathan der Weise" zu betrachten, dem sich die theologische wie die geschichtsphilosophische Reflexion zuordnen». K. Bohnen, *"Nathan der Weise". Über das "Gegenbild einer Gesellschaft" bei Lessing*, in Id. (hrsg. v.), *Lessings "Nathan der Weise",* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984, pp. 374-401, qui p. 378 n.

[246] *Ibid.*

[247] Secondo Heller: «Doch schildert das Stück eine disckursive Entwicklung, die durch ihre Gebundenheit an ein jeweils individuelles Bewußtsein und dessen Kontext von spezifischen Traditionen und Perspektiven eine notwendig einzigartige Form gewinnt und insofern nicht ersetzbar ist durch den unpersönlichen Buchstaben einer wie auch immer "wahren" oder "rechtmäßigen" Doktrin». P. Heller, *Dialektik und Dialog in Lessings >Nathan der Weise<*, in Bohnen (hrsg. v.), *Lessings "Nathan der Weise"*, cit., pp. 219-228, qui p. 228.

[248] Heller nota come Nathan «sucht die Aufmerksamkeit des andern zu fesseln, ihn einzubeziehen, sein Interesse aufrechtzuhalten und den Kommunikationsprozeß wie dessen Inhalt sichtbar zu machen, um so eine Vorwärtsbewegung, eine Entwicklung im und durch den Dialog zu erzielen». *Ivi*, p. 221. Anche secondo Cunico «Lessing non si limita ad una predica moralistica a senso unico. Né affida il suo messaggio alla sola parabola dei tre anelli, dove pure lo presenta in forma concentrata, ma a sua volta bisognosa di decifrazione e chiarificazione. Egli mostra piuttosto dei personaggi dal carattere ben definito che, nel corso di una vicenda paradigmatica, e muovendo da una situazione conflittuale, si elevano a poco a poco e in modi diversi a questo punto di vista etico-religioso superiore. Il messaggio è affidato sul piano teatrale ai processi di apprendimento che le singole figure sono in grado di compiere attraverso lo sviluppo dinamico dei loro rapporti reciproci: tutti i personaggi principali, pur partendo da presupposti e gradi di coscienza diversi, imparano qualcosa dal confronto con le nuove inattese difficoltà della situazione e soprattutto dal confronto dialogico con gli altri; imparano a conoscere meglio se stessi e a riconoscere gli altri come partner autonomi e di pari dignità, come soggetti differenti, irriducibili, e tuttavia non estranei né contrapposti; imparano a dialogare e a giungere a un piano comune di intesa tramite il dialogo». G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992, pp. 17-18.

trama altra – il legame familiare che unisce i personaggi – al di là delle apparenze, sollecitato dall'opera di mediazione di Nathan, porta alla soluzione finale, al di là dei pregiudizi tràditi, di sentirsi tutti uguali nell'esperienza e nella pratica della tolleranza[249]. Allo stesso modo dei *Gespräche*, il dramma si articola quindi come un processo conoscitivo e riflessivo che coinvolge i personaggi e conduce a una consapevolezza insieme individuale e sociale, conquistata autonomamente e attivamente dai singoli con impegno e fatica attraverso lo smantellamento dei preconcetti.

La forma "dramma" fornisce infatti a Lessing la possibilità di rappresentare *il movimento* e *l'azione*, in una parola, il mutamento che, come si ricava dal *Laokoon* (1766), sono gli oggetti propri della rappresentazione letteraria e drammatica rispetto alle arti figurative, le quali, al contrario, «possono soltanto rappresentare le proprietà sensibili dei corpi»[250]. La contrapposizione tra immagine e azione, tra stasi, movimento e cambiamento sembra informare l'intero andamento del *Nathan*. La critica ha messo in evidenza l'importanza delle metafore, dei simboli, delle allegorie che culminano nella parabola dei tre anelli[251], che rappresentano la potenzialità di un pensiero dinamico il quale, sulla scia delle riflessioni sull'estetica del tempo, possa esprimersi nella concretezza delle immagini[252]. D'altronde già nel secondo *Anti-Goeze*, Lessing aveva replicato all'accusa del teologo amburghese Goeze di argomentare con una *Theater-Logik* che faceva uso eccessivo e fuorviante di immagini, metafore e allegorie equivoche, ribadendo il valore inventivo ed euristico del linguaggio figurato:

Und Sie wollen doch wohl nicht behaupten, daß unter verblümten, bilderreichen Worten notwendig ein schwanker, schiefer Sinn liegen muß? daß niemand richtig und bestimmt

[249] Per Heller «Das Drama kommt zu einem glücklichen Ausgang, als die Hauptpersonen auf alle geheimen Vorbehalte, versteckten Vermutungen und dogmatischen Vorurteile verzichten, als sie durch den Einfluß des Virtuosen auf dem Gebiet des offenen Dialogs dahin gebracht worden sind, einander als verwandte Geister zu erkennen». Heller, *Dialektik und Dialog in Lessings >Nathan der Weise<*, cit., p. 227.

[250] Merker, *Introduzione a Lessing*, cit., p. 59.

[251] Cfr. in proposito H. Göbel, *Die Bildlichkeit im "Nathan"*, in Bohnen (hrsg. v.), *Lessings "Nathan der Weise"*, cit., pp. 229-266.

[252] Secondo Merker, la teoria estetica di Lessing riguarda «il tema dei peculiari mezzi estetici, connaturati alla struttura intrinseca dell'opera d'arte, con i quali questa possa, con procedimenti e strumenti tecnicamente diversi da quelli filosofici e scientifici, mediare valori istruttivi e, al limite, anche filosofici, senza però abdicare alla peculiarità del proprio discorso, senza che la mediazione di quei valori diventi un innesto allo trio rispetto alla natura semantica dei mezzi espressivi». Merker, *Introduzione a Lessing*, cit., p. 25.

denken kann, als wer sich des eigentlichen, gemeinsten, plattesten Ausdruckes bedienet? daß, den kalten, symbolischen Ideen auf irgend eine Art etwas von der Wärme und dem Leben natürlicher Zeichen zu geben suchen, der Wahrheit schlechterdings schade? (GW VIII, 211)

Tuttavia, nella replica al pastore Goeze, Lessing sottolineava anche l'importanza del lavoro interpretativo necessario al fine di penetrare il senso delle immagini: «Aber wie lange und genau muß man denn auch eine Metapher oft betrachten, ehe man den Strom in ihr entdeckt, der uns am besten weiter bringen kann!» (GW VIII, 212). Sulla scia di una lunga tradizione di esegesi biblica praticata dai pietisti, culminata nell'estetica di Baumgarten[253], Lessing è consapevole che le verità filosofiche devono trasformarsi in immagini per poter raggiungere tutti, ma è altrettanto evidente – ed emerge chiaramente nel *Nathan* – che per il drammaturgo queste non devono fossilizzarsi nella fissità della cornice in cui le ha relegate la tradizione, bensì adattarsi al divenire storico e al cambiamento. Infatti, se Nathan usa immagini, simboli e allegorie per velare le consapevolezze filosofiche che sono alla base della sua pedagogia, è altresì vero che spinge costantemente nel dramma alla loro *decifrazione*, al distacco razionale e consapevole proprio attraverso l'azione dialettica promossa dal dialogo, perché – come spiega Schröder – unicamente «Am Wort und mit dem Wort erkennen, verstehen und verständigen sich die Figuren»[254]. Il problema rappresentato dall'*irrigidimento* delle immagini nella loro cornice dogmatica sembra essere al centro del dramma, come spiega Recha a Daja:

Ein Bild der Deinen, das in deiner Seele
Noch nicht verloschen, sollte mehr vermögen,
Als die ich sehn, und greifen kann, und hören,
Die Meinen? (vv. 1544-47; GW II, 389).

Il significato di questo movimento cui spinge l'azione pedagogica di Nathan destinata agli altri personaggi e agli spettatori della pièce è racchiuso nella parabola dei tre anelli con cui il protagonista convince il Sultano Saladino dell'equivalenza delle religioni monoteistiche nei loro principi fondamentali. Il ricorso all'"arte" è per Nathan dettato dal bisogno di essere «behutsam» (v. 1884; GW II, 402); la necessità

[253] Cfr. in proposito C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*, Wilhelm Fink, München 2002.
[254] J. Schröder, *"Nathan der Weise". Ein Drama der Verständigung*, in Bohnen (hrsg. v.), *Lessings "Nathan der Weise"*, cit., pp. 267-289, qui p. 271.

di trasformare la verità filosofica in "favole" è espressa dalla consapevolezza secondo la quale «Nicht die Kinder bloß, speist man / mit Märchen ab» (vv. 1889-90; GW II, 402). Come risulta dal nucleo concettuale della parabola al cui centro vi sono tre anelli, e cioè tre *artefatti* prodotti del lavoro di un «artista», per Nathan e Lessing il bisogno di inserire il culto in una cornice estetica dai chiari contorni narrativi deriva dalla necessità di agire sulla sfera dei sensi dei fedeli, dei personaggi e degli spettatori del dramma, una sfera che tuttavia, durante lo svolgimento dell'opera, va penetrata mediante la pratica e l'azione individuale e cioè attraverso l'uso della ragione e della riflessione. Una necessità, questa, che nasce dal bisogno di esperire, di penetrare, in completa autonomia, l'«arte». «Was der Kunst mit dem Einzeln gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen?» (GW VIII, 612) si chiede Lessing nell'aforisma 84 della *Erziehung des Menschengeschlechts*: se la «Kunst» rappresenta il lato esterno del culto rivolto al singolo, è pur vero che questa va resa "viva" dallo spirito e dall'esperienza individuale che si confronta con la realtà e con il cambiamento, sino a una riformulazione autonoma delle verità tramandate in virtù del confronto dialettico con la comunità. In *Nathan*, attraverso il processo intellettuale e performativo attivato dal dialogo e dall'azione drammatica, si tratta quindi di abbattere i pregiudizi, di spingere da un'ottica "essoterica" della religione, che si basa su racconti e favole che colpiscono – laddove non ingannano – i sensi, a una visione "esoterica" di questa, e cioè alla riscoperta del nucleo filosofico e pedagogico – che Lessing ammette essere alla base della struttura del dramma – capace di depurare l'armamentario dogmatico delle religioni positive per riscoprirvi il valore pratico ed etico, l'universalmente umano. Solo in tal modo la Gerusalemme che fa da sfondo al dramma può diventare proiezione utopica e massonica, nella quale s'incontrano le tre religioni monoteistiche, unite nel culto dei sentimenti, della ragione e della natura, della *pratica attiva* della tolleranza e del dialogo, consapevolezza espressa dalla metafora della grande famiglia alla base della parabola dei tre anelli.

A dispetto delle critiche di Goeze circa l'utilizzo del linguaggio figurato nelle dispute teologiche, mediante la storia ripresa dal *Decamerone* di Boccaccio, nel *Nathan der Weise* Lessing sembra dunque voler ribadire il carattere euristico e pedagogico dell'arte, un'arte che tuttavia deve essere in grado di *riaccendere la scintilla* della consapevolezza critica nel lettore e nello spettatore. La parabola al

centro del dramma si presenta infatti a ben vedere come una riflessione sul potere della narrativa, «sul potere del racconto contro il potere dei potenti» – afferma Marino Freschi[255] – e allo stesso tempo sul potenziale estetico della religione, che quando utilizzati per fini pratici e costruttivi possono sovrapporsi e assolvere alla funzione di declinare una legge etica per l'uomo, perchè entrambe richiamano l'individuo all'esigenza di migliorare se stesso attraverso la consapevolezza della forma e della propria condotta. Come la parabola raccontata da Nathan blocca l'azione drammatica e spinge il Saladino e insieme lo spettatore a riflettere criticamente sui propri comportamenti, allo stesso modo l'arte, la religione, la legge agiscono in uno spazio altro, estetico, mitico, istituzionale, separato rispetto all'esperienza quotidiana, ricavando una trama altra, più armonica che sottostà agli eventi, e facendo ciò fungono da punto di riferimento, da orientamento valoriale.

In tal senso, è significativo che al centro della parabola vi sia la figura di un giudice, l'unico personaggio introdotto da Lessing rispetto al modello del *Decamerone*, che – con evidente rimando alla riflessività "giudiziale" del rituale massonico[256] – giudica gli "imputati" unicamente in base ai loro comportamenti e azioni, richiamando altresì i tre fratelli alla consapevolezza della Legge e ai loro doveri etici di fronte alla comunità. Ma per far questo, il giudice deve sottoporre la quotidianità alla luce della "critica forense", illuminando cioè un ordine altro, una nuova e inedita armonia che sottostà agli eventi del mondo, che metta d'accordo le parti in conflitto. James Boyd White, ad esempio, riflette sul carattere estetico e narrativo della sua professione di giudice. La sentenza di quest'ultimo, afferma, tende soprattutto a ricavare una forma dagli eventi che, ogni volta, costituiscono il caso preso in esame:

> I criteri con cui abbiamo imparato a giudicare le sentenze giuridiche sono notevolmente simili a quelli [dei critici letterari], a un certo livello di generalizzazione almeno, e fanno riferimento a una uguale concezione della forma. La sentenza deve innanzitutto presentarsi come un tutto coerente. Tutte le parti devono essere adeguate, tutte devono collaborare e nessuna deve mancare. […] L'idea della "conciliazione degli opposti" è chiaramente ancora più essenziale in una sentenza giuridica, perché l'idea stessa della testimonianza e del dibattito legale (di cui la sentenza tende a essere considerata la risoluzione) è che essa opera sulla base degli opposti. Ciascuna delle parti presenta la sua storia dal suo punto di vista e ciò

[255] M. Freschi, *Il messaggio d'Oriente*, in *Lessing dall''Emilia' al 'Nathan'*, "Cultura Tedesca", 39 (2010), pp. 9-13, qui p. 13.
[256] Cfr. *infra*, p. 33.

facendo ricostruisce i fatti e ridefinisce la legge per dare alla propria storia un particolare significato[257].

Mi sembra che le parole di James Boyd White possano adattarsi paradigmaticamente alla parabola di Lessing, per cui veramente, come nel caso di Schiller, il palcoscenico diventa qui un'istituzione morale che riesce a sottomettere l'esterno, il mondo profano "a giudizio", imponendogli un inedito significato mediante l'individuazione di una forma, di una coerenza intrinseca. Per questo motivo la critica più recente ha rivolto l'attenzione allo stretto rapporto che esisterebbe tra narrativa, legge e diritto. Remo Ceserani, ad esempio, ha affermato: «l'ambito della legge viene visto oggi sempre più […] come una dimensione dove si mette in atto una costruzione narrativa delle esperienze umane, dove diverse storie individuali si proiettano sullo sfondo della normatività dei codici e interagiscono variamente con essa»[258]. Più da vicino, Robert Cover, in un saggio dal titolo programmatico di *Nomos and Narrative* (1983), allude alla possibilità della narrativa di trasformarsi addirittura in istanza legislativa, normativa:

> Noi creiamo costantemente e manteniamo un mondo di giusto e ingiusto, legale e illegale, valido e non valido. […] In questo mondo narrativo, la legge e la narrazione sono inseparabilmente correlate. Ogni prescrizione richiede che le sue istanze siano collocate in un discorso, dotate di storia e destino, inizio e fine, spiegazione e scopo. E ogni narrazione prevede, con le sue richieste, un punto prescrittivo, una morale. La storia e la letteratura non possono sfuggire alla loro collocazione in un universo normativo, così come nessuna prescrizione, anche se incorporata in un testo legale, sfuggire alla sua origine e alla sue fine nell'esperienza, alle narrazioni che sono le traiettorie proiettate sulla realtà materiale della nostra immaginazione[259].

All'interno del dramma di Lessing la parabola dei tre anelli costituisce, a ben vedere, il punto focale in cui il dramma si ferma per riflettere su se stesso e in cui l'autore decide di esprimere il significato intimo dell'opera[260], declinando "una nuova legge"

---

[257] Cit. in R. Ceserani, *Convergenze. Gli strumenti letterari e le altre discipline*, B. Mondadori, Milano 2010, pp. 150-151.
[258] *Ivi*, p. 153.
[259] R. M. Cover, *The Supreme Court, 1982 Term: Nomos and Narrative*, in "Harvard Law Review", XCVII (1 novembre), pp. 1-306, qui pp. 4-5, cit. in Ceserani, *Convergenze*, cit., p. 154.
[260] Per H. J. Schneider la scena che si svolge all'interno del palazzo del sultano Saladino costituisce «einen reflexiven Ruhepunkt innerhalb der dramatischen Handlung». H. J. Schneider, *Aufklärung und Fiktion in Lessings Parabel*, in H. Schmiedt - H. J. Schneider (hrsg. v.), *Aufklärung als Form. Beiträge zu einem historischen und aktuellen Problem*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 46-63, qui p. 61.

in cui etica ed estetica si sovrappongono e dimostrando come *Nathan der Weise*, in quanto *performance* culturale e insieme rituale, sia capace di sottoporre a critica, di "illuminare" l'artificialità delle regole sociali, per attivare nei partecipanti al "rito", insieme i protagonisti e gli spettatori, un processo che possiamo definire di «riflessività performativa» su preconoscenze e pregiudizi, *sottoponendoli al vaglio dell'arte*. In proposito, Victor Turner spiega che

> La riflessività performativa è una condizione in cui un gruppo socioculturale, o i suoi membri più percettivi che agiscono in modo rappresentativo, si rivolgono, si ripiegano, si riflettono su se stessi, sulle relazioni, le azioni, i simboli, i significati, i codici, i ruoli, le condizioni, le strutture sociali, le regole etiche e legali e le altre componenti socioculturali che concorrono a formare i loro "io" pubblici[261].

Una definizione, quella di Turner, che si rivela particolarmente adatta per il processo messo in moto da Nathan e più in generale dall'intero dramma di Lessing, se anche Günther Anders sottolinea il carattere performativo, straniante e quindi pedagogico del *Nathan der Weise* e più in generale dell'arte lessinghiana:

> Bilder als solche ermöglichen, auch wenn sie vertraute Gegenstände der Wirklichkeit abbilden, eine neue Attitüde und eine Chance für Urteilsrevision; jedenfalls sistieren sie die vertrauten und mechanisierten Reaktionen, die der "Sache Selbst" gegenüber ins Rollen geraten. In dieser Sistierung mechanisierter Antworten besteht eine der großartigsten erziehrischen Funktionen der Kunst[262].

A ben vedere, con la sua arte e con il *Nathan* in particolare, Lessing sembra proporsi di scardinare la maniera attraverso la quale ordinariamente vengono classificati il mondo e il contesto socioculturale, impegnando i personaggi – e insieme gli spettatori del dramma – in un difficile esercizio di decostruzione dei propri pregiudizi e di interpretazione attiva dei dati della contingenza. In quelle che Victor Turner definisce *performances* culturali, allora, «si tratta piuttosto di mettere in discussione e non dare per scontato le regole ed i principi che classificano, ordinano e governano la concreta vita quotidiana in modo da prevenire rischi di rigidità, chiusura, immobilità favorendo il dibattito, il cambiamento e la dinamica culturale»[263]. La cornice estetica della parabola, come il personaggio di Nathan in quella esterna del dramma, richiama

---

[261] V. Turner, *The Anthropology of Performance* (1986), trad. it. di S. Mosetti, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 1993, p. 79.
[262] G. Anders, *Kafka pro und contra. Die Prozess-Unterlagen*, C. H. Beck, München 1967, p. 15 sg.
[263] Turner, *Antropologia della performance*, cit., p. 83.

costantemente alla necessità di mettere in dubbio le proprie certezze e di lavorare costruttivamente e prospetticamente sulla realtà irriflessa, trascendendola attivamente e criticamente[264].

Lessing sottolinea dunque l'importanza della ricerca intellettuale, che può essere sollecitata dall'arte, la quale spinge a scavare sotto la superficie degli eventi, ad abbattere i pregiudizi radicati nell'intimo. Non è un caso che il Templare, come poi il Saladino e i fratelli nella parabola, una volta sottoposto al processo educativo di Nathan, affermi: «Der Blick des Forschers fand / Nicht selten mehr, als er zu finden wünschte» (v. 1383-1384). Lessing affida dunque al *medium* della sua arte un'inedita funzione, la stessa che il drammaturgo accorda parallelamente alla religione: come si afferma nella *Erziehung des Menschengeschlechts*, la fede non deve favorire la semplice contemplazione, in fondo facile e deresponsabilizzante, ma deve richiamare l'individuo all'importanza della forma e dunque alla necessità di un costante lavoro su di sé al fine dell'individuazione di una legge morale nella propria coscienza. A proposito del percorso in cui sono impegnati i protagonisti del dramma lessinghiano alla ricerca del profondo legame che li unisce, Pfaff osserva: «Natürliche Tatsachen also entdecken sich, aber ihren Zusammenhang muß man sich denken. Es bedarf eines Prinzips der Reflexion über die Beobachtungsgabe hinaus»[265]. Si tratta – anche qui massonicamente, come nel caso di Ernst – di distruggere le vecchie certezze – il risultato di pregiudizi – per *costruirne*, in questo caso grazie all'arte lessinghiana che promuove consapevolezza e spirito critico, di nuove. Un processo questo, che in Lessing deve coinvolgere attivamente insieme i protagonisti e gli spettatori.

Secondo Simonetta Sanna, infatti, la «strategia di comunicazione del teatro» lessinghiano «esalta il ruolo attivo dello spettatore e la funzione estetico-cognitiva dell'opera letteraria»[266]. Il processo ermeneutico messo in moto da Nathan all'interno del dramma nei personaggi deve coinvolgere attivamente anche lo spettatore. Ecco allora che la parabola dei tre anelli raccontata dal protagonista va *interpretata* dal

[264] Anche per Fuhrmann il dramma di Lessing possiede un «handlungsorientirenden Charakter» perché si propone di comunicare un messaggio di libertà e un anelito alla trascendenza. Cfr. H. Fuhrmann, *Lessings "Nathan der Weise" und das Wahrheitsproblem*, in "Lessings Jahrbuch", XV (1983), pp. 63-94, qui p. 82.
[265] P. Pfaff, *Theaterlogik. Zum Begriff einer poetischen Wahrheit in Lessings "Nathan der Weise"*, in "Lessing Jahrbuch", XV (1983), pp. 95-109, qui p. 100.
[266] S. Sanna, *I personaggi di Lessing da "Henzi" a "Nathan il Saggio"*, in *Lessing dall''Emilia' al 'Nathan'*, cit., pp. 15-40, qui p. 18.

Saladino e insieme dal fruitore della pièce. Come all'interno del racconto, in cui l'oggetto della contesa, l'anello, non ha in sé alcun valore ma devono essere i figli ad attribuiglierne uno, così la parabola e lo stesso dramma devono essere interpretati, resi vivi dalla collaborazione attiva del pubblico, in cui Lessing intende *risvegliare* – come nel caso di Ernst nei *Gespräche* – il «Funk». Anche secondo Helmuth Fuhrmann la funzione della parabola nel dramma è:

> einen Umschlag des Denkens vom Wahn zur Wahrheit anzuzeigen, eine Wendung, die zusammen mit Saladin, dem Zuhörer auf der Bühne, auch der Zuschauer vor der Bühne vollziehen soll, indem er dem Gang der Parabel, den Einwänden und der Betroffenheit ihres Zuhörers sowie den Gegenargumenten und Kommentaren ihres Erzählens aufmerksam folgt[267].

In tal senso, secondo Pfaff è evidente l'affinità strutturale, anche dal punto di vista della *Wirkung* che Lessing si propone di sollecitare sul suo pubblico, con l'"arte reale" o "massonica" come declinata nei *Gespräche*: «Solche Proben sind freimaurerischer Brauch, und wer sich am *Nathan* bewährt, darf in die Loge eintreten, deren Regeln Lessing in seinen Freimaurergesprächen *Ernst und Falk* zu bedenken gab»[268]. Nell'ambito delle "tecnologie di sé" d'ascendenza stoica ed epicurea, che strutturano anche la ritualità massonica, miranti a provocare un «risveglio» del soggetto, a far sì che i suoi «occhi si dischiudano»[269] e contemplino la verità, Foucault ribadisce la necessità dei *dialoghi* tra discepolo e maestro, e dunque l'importanza della disponibilità, dell'apertura del soggetto verso l'Altro, soltanto attraverso le quali è possibile per l'individuo di riattivare e risvegliare le facoltà sopite nel suo intimo. In particolare, il filosofo francese si sofferma sulla «dottrina dei semi dell'anima», come elaborata da Plutarco:

> In ogni anima razionale che viene al mondo sono presenti dei semi di virtù, i quali vengono risvegliati e attivati dalle parole, e precisamente dalle parole di verità, che vengono pronunciate attorno al soggetto, e che questi ha modo di raccogliere grazie all'orecchio. E così come il soggetto in questione non è responsabile dei semi di virtù, i quali sono stati piuttosto introdotti in lui dalla stessa natura della sua ragione, allo stesso modo il risveglio può essere provocato da un logos che si trasmette senza che egli vi presti attenzione. C'è qui come una specie di automatismo del lavoro del *logos* sulla virtù, sull'anima; [un

[267] Fuhrmann, *Lessings "Nathan der Weise" und das Wahrheitsproblem*, cit., p. 65.
[268] Pfaff, *Theaterlogik*, cit., p. 105.
[269] Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., pp. 9-10.

automatismo] che è dovuto all'esistenza dei semi delle virtù, ma anche, al contempo, allo stesso carattere del *logos* vero[270].

Se in base allo stesso metodo usato da Falk con Ernst nei *Dialoghi*, anche nel dramma l'obiettivo di Nathan è quello di riaccendere il «Funk» nelle coscienze degli altri personaggi, di agire come un pedagogo che cerca di farli riflettere per renderli più coscienti e consapevoli della propria condotta, immetterli in un nuovo orizzonte esperienziale; se contemporaneamente, nei *Gespräche*, il programma massonico è quello di far sì che «l'ordine» sia «mantenuto senza un governo centrale», che «ognuno sappia governarsi da solo», di fare agire i precetti dall'interno e non dall'esterno del singolo, fino a «rendere inutili la maggior parte di quelle che oggi vengono definite atti di bontà»; a un livello più alto, mi sembra che si possa affermare che è lo stesso dramma lessinghiano a presentarsi come *medium* di trasmissione del *logos*, dimostrando come la sua arte si sostituisca alla Legge – come nella parabola dei tre anelli – e si sovrapponga in tal modo a quella massonica, – come osservato – volta a dissotterrare, a riaccendere la legge morale iscritta nella coscienza.

Lessing sembra porre al centro del suo ultimo dramma il nucleo autentico della ritualità e dell'esperienza massoniche come delineato nei *Gespräche*, accennando al significato profondo della metafora della *costruzione* del Tempio salomonico, di cui l'iniziato deve essere in grado di penetrare razionalmente e criticamente la facciata per riscoprirne la logica, l'intima e armonica struttura. Ma che succede se i massoni si dimenticano di comprendere razionalmente l'«arte» e si lasciano andare alle affezioni dei sensi, alla potenza delle immagini e dei simboli senza distacco critico? Ecco che penetrano in loggia quelle «Träumereien» che nei *Gespräche* rendono deludente l'esperienza latomistica di Ernst e che nel *Nathan* sembrano rimandare all'apparizione della figura del Templare e alle speculazioni sulle sue origini, che – a ben vedere – nel dramma fanno da motore all'azione. Se per Lessing il fine della tragedia è la catarsi aristotelica, affinchè le *passioni* suscitate dall'azione drammatica perdano la loro carica *irrazionale* e diventino sentimenti *etici* mediati dalla ragione, si tratta allora, sin dall'inizio, soprattutto di curare la *Schwärmerey* di Recha causata dall'apparizione del misterioso Templare, di motivare *razionalmente* l'intervento di quest'ultimo, per sublimare infine – con il *paziente* e

[270] Foucault, *L'ermeneutica del soggetto*, cit., p. 297.

distaccato lavoro di accertamento della verità di Nathan che mette freno alla *fretta* dei giovani di *unirsi in matrimonio* – la passione in amore universale, capace di coinvolgere tutti gli altri personaggi. Lessing sembra dunque impegnarsi nel *Nathan* in un'umanizzazione della figura del Templare e perciò in una *lettura razionalistica* e filosofica del simbolo che più occupa l'orizzonte massonico del tempo, nel chiaro intento di staccarlo dall'aura magica e occultistica in cui lo ha relegato la Stretta Osservanza Templare. D'altronde, già nei *Gespräche*, Falk si era pronunciato a favore di una *Rettung* della leggenda templare solo se si fosse penetrata l'aura di mistero che la avvolgeva nelle speculazioni in loggia, unicamente se si fosse compreso il vero motivo per cui, al tempo delle crociate, i cavalieri dell'Ordine avessero rappresentato «i massoni del loro tempo» (GW VIII, 575):

> Man müsste sie vielmehr laut bekennen, und nur den gehörigen Punkt bestimmen, in welchem die [Tempelherren] die Freimäurer ihrer Zeit waren […]. Eben dieser Punkt ist es allein, woraus die Entscheidung desselben zu holen ist. – Sehen und fühlen alle Freimäurer, welche jetzt mit den [Tempelherren] schwanger gehen, diesen rechten Punkt: Wohl ihnen! Wohl der Welt! Segen zu allem, was sie tun! Segen zu allem, was sie unterlassen! – Erkennen und fühlen sie ihn aber nicht, jenen Punkt; hat sie ein bloßer Gleichhaut verführt; hat sie bloß der "Freimaurer", der im Tempel "arbeitet", auf die Tempelherren gebracht; haben sie sich nur auf das rote Kreuz auf dem weißen Mantel vergafft; möchten sie nur gern einträgliche Komtureien, fette Pfründen sich und ihren Freunden zuteilen können – Nun, so schenke uns der Himmel recht viel Mitleid, damit wir uns des Lachens enthalten können […] (GW VIII, 575-576).

Sebbene di lì a poco, durante il Convento massonico di Wilhelmsbad del 1782, si archivierà definitivamente la leggenda templare, Lessing, alla fine degli anni Settanta, è ancora convinto di poter contribuire a motivare razionalmente l'apparizione del simbolismo dell'Ordine cavalleresco nell'orizzonte massonico, nella speranza che, una volta diradato il «fumo» della speculazione mistico-teosofica, «die Flamme wird leuchten und wärmen» (GW VIII, 571) e i «bambini» diventino «uomini». E come abbiamo visto, anche il *Nathan* di Lessing sembra voler contribuire ad accelerare negli spettatori questo processo di rischiaramento e maturazione.

Come accennato, l'introduzione del Templarismo nelle logge tedesche ed europee aveva segnato infatti una svolta nell'evoluzione storica della Massoneria, sostituendo alla metafora dell'architettura il riferimento all'Ordine monastico-

militare[271] impegnato nelle crociate in Terra Santa. In particolare, la diffusione della Stretta Osservanza Templare tra gli anni Cinquanta e Sessanta del Settecento in Germania si legò alla figura di Carl Gotthelf von Hund und Altengrotkau, ricco proprietario terriero nel nord-est dell'Elettorato di Sassonia, il quale raccontò di essere stato iniziato alla Massoneria durante un viaggio in Francia da Charles Edward Stuart, il pretendente cattolico al trono scozzese in esilio a seguito dell'ascesa al trono della casata protestante degli Hannover. Il racconto di Hund darà adito alle voci dell'epoca che paventano un influsso cattolico, propriamente gesuitico, al fine di infiltrarsi, con scopi eversivi e manipolatori, nelle correnti a carattere mistericoteosofico – un dibattito che, come vedremo tra breve, giungerà al culmine a metà degli anni Ottanta con la polemica accesa sulle colonne della "Berlinische Monatsschrift" dalle tesi di Bode e di Nicolai. A conferma di ciò – secondo i detrattori – stava la pretesa di Hund di agire per conto di non ben precisati "Superiori Incogniti". I legami tra la diffusione del Templarismo e la dinastia giacobita furono d'altronde attestati dall'intervento di Andréw Michel de Ramsay, educatore del principe in esilio, che nel discorso del 1737 di fronte alla Gran Loggia di Parigi, era stato il primo a collegare le origini della Massoneria all'Ordine cristiano e militare, per cui «Quelque temps après notre Ordre s'unit intimement avec les Chevaliers de Saint Jean de Jerusalem»[272]. Non più lo scenario veterotestamentario che faceva da sfondo alla leggenda del costruttore del Tempio, Hiram Abif, ma la storia delle crociate in Terra Santa sembrava ora occupare l'orizzonte spirituale massonico: all'idea dell'uguaglianza di classe e di religione che accomunava universalmente i massoni in loggia fu contrapposta la pretesa di una rigida obbedienza nei confronti dei "Superiori" e la concreta restaurazione di un'organizzazione gerarchica dai forti tratti militari, nobiliari e cristiano-cattolici. Nel sistema di Hund il giuramento del cavaliere recitava programmaticamente:

> Ich schwöre dem Allmächtigen, der heiligen Jungfrau Maria, allen Heiligen und Dir, o Herr, mein ganzes Leben hindurch die vom heiligen Bernhard von Clairvaux den Tempelrittern gegebene und durch den Honoris II. bestätigte Regel zu beobachten, in allen Artikeln, soweit

[271] Cfr. in proposito J. Bauer - G. Müller, *Die "Strikte Observanz" – Freimarerisches System oder politisches Instrument?*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 40 (2003), pp. 33-42.
[272] Cit. in F. Runkel, *Geschichte der Freimaurerei* (1932), 2 Bde., Lempertz, Königswinter 2006, qui Bd. I, p. 196.

sie auf den heutigen Stand des Ordens anwendbar und nicht dispensiert sind, lebend in Gehorsam ohne Eigentum im Orden und in geistiger Keuscheit[273].

La leggenda introdotta da Hund prendeva spunto dalla storia dell'Ordine crociato istituito da San Bernardo di Chiaravalle a difesa del Santo Sepolcro contro gli infedeli[274]. Nel susseguirsi delle diverse crociate, la formazione militare aveva conquistato pian piano ricchezze e riconoscimenti fino ad ottenere dalla Chiesa diritti particolari e privilegi che suscitarono ben presto l'invidia di nemici e detrattori. Accusati di contatti con i musulmani e in particolare con il Sultano Saladino, di pratiche poco ortodosse nel loro rito d'iniziazione, di eresia e magia sessuale, fino alla profanazione del crocefisso e all'adorazione di un idolo, il famigerato Bafometto, i cavalieri furono sottoposti da Filippo il Bello e Clemente V a interrogatori, processi ed esecuzioni capitali fino alla definitiva soppressione. La leggenda templare che si diffuse dalla metà del Settecento nelle logge massoniche voleva che alcuni appartenenti all'Ordine, scampati alla repressione, fossero fuggiti in Scozia nel 1312 e di lì avrebbero trasmesso la loro misteriosa sapienza alle corporazioni edili e muratorie. In base al recupero di tale tradizione il fine concreto della Massoneria "occultista e templare" diventò da questo momento in poi «die tatsächliche Wiederherstellung des mittelalterlichen Ritterordens»[275].

Intorno ai Templari e alle pratiche poco ortodosse attribuite loro nel processo si concentrarono speculazioni di ogni tipo che cominciarono a caratterizzare anche il simbolismo dei nuovi sistemi. Si pensava che i cavalieri avessero riscoperto nel Tempio gerosolimitano l'arcana sapienza di re Salomone, legata a pratiche teurgiche e magico-alchemiche. Nelle loggie cominciarono a farsi largo ambigui figuri e ciarlatani che in cambio di compensi economici promettevano segreti e misteriose rivelazioni, sfruttando ad arte la sete di meraviglioso dei neofiti. Aumentò il carattere teatrale, drammatico delle cerimonie, in cui gli affiliati sembravano cercarvi e trovarvi compensazioni fantastiche, atte a sopire le frustrazioni quotidiane

[273] Cit. in Bauer - Müller, *Die "Strikte Observanz"*, cit., p. 36.
[274] Sulla storia dell'Ordine dei cavalieri Templari e la loro mitizzazione cfr. in particolare P. Partner, *The Murdered Magicians: the Templars and their Myth* (1987), trad. it. di L. Angelini, *I Templari*, Einaudi, Torino 1993.
[275] Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 38.

determinate dalla ben nota *deutsche Misère*[276]. Secondo Knigge, infatti, il sistema di Hund

> war von der Art, daß jeder etwas darinn fand, das seinen Neigungen schmeichelte. Der Geldgeizige: Hoffnung, einst den Stein der Weisen zu finden; der Ehrgeizige: Gelegenheit zu herrschen, eine hohe Befehlshaberstelle in einem militärischen Ritterorden zu bekleiden; den rangsüchtige Bürger: den Vorzug, mit einem Ritterorden geziert, unter den Adelichen in gleicher Reihe zu stehen; der Wißbegierige: Aussicht, höhere Kentnisse zu erlangen; der Schwärmer: in die Tiefen mystischer Weisheit zu dringen[277].

Il sistema della Stretta Osservanza offriva, oltre ai tre gradi iniziali apprendista-compagno-maestro, ulteriori gradi che cominciarono a catalizzare l'attenzione del mondo massonico sulla possibilità di un'inedita speculazione metafisica, in realtà estranea alle cerimonie dei primi tre gradi della "massoneria azzurra" e "giovannea", nella speranza di rientrare in possesso della misteriosa ricchezza sapienzale templare attraverso pratiche teurgiche ed ermetico-alchemiche, velate da un forte simbolismo – seppur ereticamente – cristiano. Secondo Le Forestier:

> numerosi trattati di alchimia presentano il dramma del Calvario come il tipo spirituale della trasmutazione e stabiliscono una corrispondenza mistica tra la missione del Redentore e la virtù purificatrice della pietra filosofale, tra l'Incarnazione, la Passione, la Discesa nella Tomba, la Resurrezione, la Trasfigurazione, e le trasformazioni successive attraverso le quali passava un metallo vile prima di diventare oro puro[278].

La speculazione sulla persona mistica del Cristo diventò, ad esempio, centrale in molti rituali che riconsiderarono la mitologia legata alla ricerca del Graal, riletta alla luce del simbolismo della trasmutazione alchemica. Nel grado di "cavaliere della Rosa-Croce", ad esempio,

> tutti i dettagli della decorazione e del rituale ricordavano la passione e la resurrezione del Cristo. Su di uno stendardo posto al di sopra dell'altare vi era rappresentato il Calvario; le due croci laterali erano vuote, quella del centro portava il cartello con INRI, una tappezzeria

[276] Spiega Voges: «Die Strikte Observanz war durchaus Ausdruck einer Realitätsflucht, einer rückwärts gewandten Utopie, die ihr Ziel in der Wiederherstellung der Ursprünglichkeit einer vor-staatlichen Heldenzeit sah, in der der Kriegsadel eine tragende Rolle innehatte. […] Die Strikte Obervanz war damit Wegbereiter und Träger einer umfassenderen Romantisierung der ritterlichen Welt des Mittelalters, die in Deutschland – anders als bei der englischen "Gothic Revival" – zunächst nur literarischen Niederschlag fand: im Ritterdrama, im historischen Trivialroman und schließlich in der Romantik». *Ivi*, pp. 45-46.

[277] A. F. von Knigge, *Beytrag zur neuesten Geschichte des Freymaurerordens in neuen Gesprächen. Mit Erlaubniß meiner Obern* (1786), ora in Id., *Über Freimaurer, Illuminaten und echte Freunde der Wahrheit*, Marix Verlag, Wiesbaden 2008, pp. 21-119, qui p. 60.

[278] Le Forestier, *La Massoneria Templare e Occultista. Tomo I: La Stretta Osservanza*, cit., pp. 31-32.

pendente e una rosa; al di sopra del Calvario era raffigurata una bara il cui coperchio era spostato e da cui usciva il lembo di un sudario. […] Associata alle figure simboliche impiegate tradizionalmente dagli alchimisti, la commemorazione del Cristo crocefisso, messo nella tomba e resuscitato, era evidentemente ispirata dalla dottrina ermetica che faceva della Passione, della Deposizione nella Tomba e della Risurrezione la tipologia trascendente della Grande Opera[279].

La ricerca alchemica e la fede nella possibilità, attraverso di questa, di rientrare in contatto con la sapienza divina posseduta da Salomone e riscoperta dai Templari caratterizzarono altresì i tentativi pratici dei vari sistemi templari di restaurare il patrimonio finanziario dell'Ordine. Nel rituale d'iniziazione del Capitolo di Clermont, che fu attivo in Germania dal 1758 al 1764 grazie agli sforzi del barone von Printzen e il pastore Rosa e che si presentò in realtà come il primissimo tentativo di introdurre il Templarismo in Germania, ad esempio, il neofita «doveva […] lavorare praticamente alla Grande Opera preparando dapprima il "menstruum universale", solvente universale che aveva la facoltà di isolare gli elementi costitutivi di tutti i corpi, di purgarli dalle loro parti peccanti e di ricondurli allo stato di purezza assoluta»[280]. L'obiettivo della formazione di Rosa era preparare «il trionfo dell'Ordine del Tempio; questo cominciava già a recuperare le sue forze e doveva un giorno dominare il mondo intero, dopo aver ripreso possesso del Santuario di Gerusalemme e recuperato interamente le antiche conoscenze segrete […]»[281]. Il percorso iniziatico culminava nella riconquista spirituale della Gerusalemme Celeste, come si legge nelle istruzioni del grado di "cavaliere illuminato o sublime":

Mein Brüder, Du stehst vor dem Abriß des neuen Jerusalems, welche Stadt am Ende der siebenten Zeit auf dem verklärten Erdball von Gott selbst wird aufgebaut und dargestellt werden […]; also wird zur Zeit des neuen Jerusalems einem jeden Würdigen die Erklärung aller Geheimnisse, die vollkommenste Ruhe und die allerhöchste Belohnung in dem allererhabensten Grade zuteil werden. Auch Du, wenn Du Gott und dem Orden bis an Deines Lebens Ende treu bleibst, wirst alles dessen gewürdigt werden. Zu der Zeit wird unsere Welt ein erleuchteter Himmel sein. Die Erde wird leuchten wie ein Stern und das Paradies wird wieder hergestellt sein. Zu der Zeit wird weder Not noch Kummer, weder Streit noch Krieg, weder Unruhe noch Arbeit mehr sein. Es werden folglich alle Arbeits- und Kriegsgeräthe niedergelegt werden und ewiger Friede auf Erden sein. Unsere siebente Stufe ist ein Sinnbild jener herrlichen Zeit[282].

[279] *Ivi*, p. 65.
[280] *Ivi*, p. 96.
[281] *Ivi*, p. 101.
[282] Cit. in Frick, *Die Erleuchteten*, cit., p. 218.

La pratica ermetico-alchemica contraddistinse altresì il sistema che cominciò presto a rivaleggiare con quello di Hund, e cioè il Clericato Templare di Johann August Starck. Sulla base di un brano di Guglielmo di Tiro che suggeriva che accanto a quella dei Templari fosse esistita un'organizzazione di canonici o chierici del Tempio, Starck, per ribadire la superiorità intellettuale del suo nuovo sistema rispetto a quello dei "cavalieri" di Hund, s'immaginò erede del fantomatico clericato templare ordinato da Goffredo di Buglione[283]. Se nella formazione di Hund l'alchimia era praticata per scopi economici, al fine della restaurazione fisica del patrimonio templare, Starck, al contrario, era deciso ad accentuare il carattere speculativo della ricerca mistico-teosofica, che, nel sistema, doveva molto al simbolismo e alla liturgica cattolica. Secondo Le Forestier infatti:

> Starck credeva […] di trovarvi un'eredità della magia cerimoniale che attribuiva alle formule e alle invocazioni stereotipate, agli incantesimi salmodiati, ai gesti rituali, alle luci e agli incensamenti un potere di costrizione sulle potenze spirituali e professava che la consacrazione mistica fosse indispensabile per mettere il mago nello stato di comunicare direttamente con la divinità[284].

È il carattere puramente *estetico* delle cerimonie iniziatiche, sfarzose e altamente suggestive, atte ad attrarre unicamente la sensibilità del neofita – come vedremo sarà esplicito nel *Geisterseher* di Schiller e nella *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland – ad allarmare chi guardava, in ambito massonico, con preoccupazione, al proliferare di nuovi sistemi che proponevano nuovi gradi rispetto ai tre iniziali, fino a suggerire l'idea di un'infiltrazione gesuitica a fini eversivi e manipolatori. La battaglia che si articolerà dagli anni Ottanta del Settecento tra la corrente illuminista e filosofica della Massoneria e quella a carattere mistico-teosofico sarà combattuta soprattutto sul campo della corretta interpretazione del simbolismo e della ritualità massonica.

A ben vedere, i *Gespräche* e il *Nathan der Weise* di Lessing possono essere letti come significativi documenti, in ambito letterario, di questo scontro. L'ombra del nichilismo che corrode l'età dei Lumi[285] si estende anche alla vita di loggia: il rischio, evidenziato nei *Dialoghi*, che dietro alle dottrine teosofiche potessero nascondersi

[283] Sul "Clericato Templare" di Starck, cfr. Frick, *Die Erleuchteten*, cit, pp. 246-285.
[284] Le Forestier, *La Stretta Osservanza*, cit., p. 178.
[285] Cfr. G. Baioni, *Il Giovane Goethe*, Einaudi, Torino 1996.

«Vertröstungen, und wieder Vertröstungen, und nichts als Vertröstungen» (GW VIII, 572), volte ad eccitare i sensi dei neofiti ma prive di contenuti di valore etico e morale, sembra essere in primo piano anche nel *Nathan*. All'inizio del dramma, il fumo che avvolge la casa di Nathan e Recha sembra rappresentare quello del misticismo religioso e dell'occultismo e non può che rimandare a quello che anche nei *Gespräche* rischia di «soffocare» (GW VIII, 571) il "vero" spirito massonico:

Falk: Dazu sehe ich ja, daß Du schon bei *den Gräbern unserer Vorfahren* gearbeitet hast.
Ernst: Aber sie waren nicht mit Flammen, sondern mit Rauch umgeben.
Falk: So warte, bis der Rauch sich verzieht, und die Flamme wird leuchten und wärmen.
Ernst: Der Rauch wird mich ersticken, ehe mir die Flamme leuchtet, und wärmen, sehe ich wohl, werden sich Andere an ihr, die den Rauch besser vertragen können (GW VIII, 571).

Come nei *Gespräche*, il Templare è rappresentato, nell'episodio riportato da Daja che apre il dramma, tra «Rauch und Flamme» (v. 103; GW II, 329), mentre più in là si aggirerà nei pressi «des Auferstandnen Grab» (v. 111; GW II, 330). L'apparizione del crociato impressiona profondamente lo spirito di Recha, fino a far sì che la sua fantasia, a causa di una sovreccitazione dei sensi, di una pericolosa sovrapposizione tra «cuore» e «ragione» (vv. 135-140; GW II, 330), favorita dalla propensione dei «bambini» a credere a favole e a «sogni ad occhi aperti», dipinga il cavaliere come una creatura immaginaria sospesa tra la sfera «terrena» e quella «ultraterrena»:

Es sei ihr Tempelherr
Kein irdischer und keines irdischen;
Der Engel einer, deren Schutze sich
Ihr kleines Herz, von Kindheit auf, so gern
Vertraut glaubte, sei aus seiner Wolke,
In die er sonst verhüllt, auch noch im Feuer,
Um sie geschwebt, mit eins als Tempelherr
Hervorgetreten […] (vv. 142-150; GW II, 330-331).

Nel racconto di Recha, che presenta i tratti di una vera e propria esaltazione mistica, la realtà si sostituisce a un'*immagine* fantastica in cui «acqua», «fuoco» e «angeli» sembrano rimandare alla pretesa degli alchimisti di poter intervenire sulle forze della natura mediante la pratica della trasmutazione dei metalli in oro, che avverrebbe grazie alla *coincidentia oppositorum*, e cioè alle *nozze chimiche* tra "fuoco" e "acqua", l'elemento maschile e il femminile:

[…] Denn seit das Feuer mir
So nahe kam: dünkt mich im Wasser sterben
Erquikung, Labsal, Rettung. (vv. 181-184, GW II, 332)

Costantemente al centro del simbolismo delle dottrine dei sistemi tedeschi a carattere teosofico, il *mysterium coniunctionis* tra "acqua" e "fuoco", raffigurato spesso nei trattati ermetico-alchemici come un atto sessuale o un *matrimonio*, rappresenta – come vedremo meglio in seguito – il punto di partenza per un processo di elevazione spirituale che culmina nel ricongiungimento con l'originaria essenza divina. Daja giustificherà il sogno a occhi aperti di Recha e la *passione* per il Templare – che spera sfoci nel loro *matrimonio* – con il bisogno del tutto naturale di sentirsi «più vicini alla causa prima insondabile» (vv. 191-192; GW II, 335), una pretesa che Nathan definirà «Unsinn oder Gotteslästerung» (vv. 299-300; GW II, 336), convinto che la sostanza divina rimane inaccessibile all'uomo o comunque esperibile mediante la difficile pratica quotidiana della virtù e non attraverso la speculazione mistica:

Geh! – Begreifst du aber,
Wieviel andächtig schwärmen leichter, als
Gut handeln ist? wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur, – ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt –
Um nur gut handeln nicht zu dürfen? (vv. 359-364; GW II, 338)

Il programma di Nathan è allora quello di guarire la «Grille» "templare" di Recha, di raffreddare la sua *Schwärmerei*, gettando nuova luce sulla figura e sulla "storia" del crociato:

Macht dann
Der süße Wahn der süßern Wahrheit Platz: –
Denn, Daja, glaube mir; dem Menschen ist
Ein Mensch noch immer lieber, als ein Engel –
So wirst du doch auf mich, auf mich nicht zürnen,
Die Engelschwärmerin geheilt zu sehen? (vv. 163-116; GW II, 331)

Il percorso di accertamento della verità sulle origini del Templare che – a ben vedere – coinvolge non solo il protagonista, ma anche gli altri personaggi e dunque lo spettatore, si articola nel dramma come un processo lungo e faticoso improntato a una «Geduld» che sappia evitare il pericolo di giungere a conclusioni affrettate – l'*unione in matrimonio* di Recha e del Templare – e non può non ricordare quello in cui Falk

coinvolge Ernst nei *Dialoghi* alla ricerca del nucleo essenziale dell'esperienza massonica una volta penetrato criticamente e filosoficamente lo strato "essoterico" dei simboli.

Del resto, il tentativo di Lessing di scavare criticamente nella storia dei Templari non è isolato. Negli stessi anni, Friedrich Nicolai, in *Versuch über die Beschuldigungen, welchen dem Tempelherrenorden gemacht worden, und über dessen Geheimniß* (1782), si era prefisso di *rileggere* gli atti del processo all'Ordine monastico-militare per comprendere, attraverso una disamina delle difese degli imputati, in cosa consistessero in realtà la loro eresia e il significato ultimo delle loro pratiche rituali[286]:

> Niemand hat sich, soviel ich habe finden können, bemühet, die Beschuldigungen selbst, und die Aussagen der gefangenen Tempelherren genauer zu erwägen. Niemand hat daran gedacht jede Beschuldigung besonders zu untersuchen; zu untersuchen was etwa davon, dem Geist der damaligen ketzermacherischen Zeit gemäß, möchte übertrieben seyn, und was wahr seyn möchte[287].

Nicolai, deciso ad andare al di là dei pregiudizi, delle accuse di magia, sodomia e satanismo, individuava il nucleo "esoterico" del rituale templare in una dottrina sviluppata dai crociati in Terra Santa, derivata dal fecondo confronto con altre sette gnostiche ebraiche e islamiche, che si esplicava nel rigetto del politeismo e, in ambito cristiano, nel rifiuto del simbolo della trinità – espresso dalla cerimonia di profanazione del crocefisso – e cioè nella ricerca di una via individuale e filosofica alla saggezza divina:

> Ich warf einen Blick auf die Lehren und Gebräuche der Gnostiker, und fand, daß sie schon seit den ersten Zeiten der Christenheit eben die Gebräuche gehabt hatten, welche man den Tempelherren schuld gab, und welche die Tempelherren wirklich bekannten, z. B. die Verachtung des Kreuzes und ein Bild, das Gott vorstellte. […] Was war natürlicher, als daß ich schloß, die geheimen Gebräuche der Tempelherren, hätten aus Kommunikation mit den

[286] Cfr. in proposito S. Habersaat, *Verteidigung der Aufklärung. Friedrich Nicolai in religiösen und politischen Debatten*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, in particolare il capitolo dedicato a "Nicolais historische Untersuchungen zur Freimaurerei", pp. 27-32, e soprattutto il saggio di M. Neugebauer-Wölk, *Nicolai – Tiedemann – Herder: Texte und Kontroversen zum hermetischen Denken in der Spätaufklärung*, in A. C. Trepp - H. Lehmann (hrsg. v.), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001, pp. 397-448.
[287] Nicolai, *Versuch über die Beschudigungen*, cit., p. 10 sg.

gnostischen und manichäischen Partheyen, welche zu ihren Zeiten sowohl im Orient als im Occident verbreitet waren, ihren Ursprung genommen[288].

È significativo notare come Nicolai, al fine di comprendere a fondo il significato delle dottrine gnostiche presumibilmente frequentate dai Templari, si fosse servito della traduzione del *Corpus Hermeticum* commissionata a Dietrich Tiedemann, dal titolo *Hermes Trismegists Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit* (1781). Tiedemann, coadiuvato dal professore di filosofia all'università di Göttingen, Christoph Meiners – la cui spiegazione *razionale* degli antichi misteri eleusini influenzò anche il sistema degli Illuminati di Weishaupt e Knigge –, proponeva una nuova traduzione del sostantivo che più esprime il nucleo dell'illuminazione ermetica e massonica, quello di νους. Il "nous", nella tradizione ermetico-esoterica, sta a indicare il principio spirituale primordiale e insondabile che l'uomo è capace di riscoprire in sé mediante il percorso iniziatico[289]. Ciò che rende fondamentale il contributo di Tiedemann per l'interpretazione dell'essenza del rituale dell'Ordine templare da parte di Nicolai, è il fatto che questi aveva tradotto il termine con le parole "Verstand" e "Vernunft"[290].

Nicolai concentra la sua attenzione sull'idolo che si diceva i cavalieri dell'Ordine avessero adorato, presente anche nelle cerimonie iniziatiche del Clericato Templare di Starck con valenze magiche[291]. Nicolai è infatti convinto

[288] *Ivi*, pp. 53-55.
[289] Cfr. in proposito Bianca, *Ermetismo noetico e dottrina massonica*, cit.
[290] Secondo Neugebauer-Wölk «Dietrich Tiedemann nutzte seine Möglichkeiten als Übersetzer, um Zentralbegriffe der Aufklärung in die hermetischen Traktate einzuführen. […] Offensiv implantierte Dietrich Tiedemann den Vernunftbegriff der Aufklärung in einen der heiligsten Texte der >Schwärmer<, eine Entscheidung, die dem pädagogischen Selbstverständnis des Zeitalters entsprach. In der deutschen *Corpus-Hermeticum*-Übersetzung von 1781 wurde auf diese Weise Säkularisierung des Textes betrieben, Entmystifizierung. Unter den Händen Tiedemanns geriet die hermetische Kosmologie passagenweise zu einem Traktat über die Schlüsselbegriffe der Aufklärung und deren Vorstellung über menschlichen Erkenntnisgewinn». Neugebauer-Wölk, *Nicolai – Tidemann – Herder*, cit., pp. 413-414.
[291] Cfr. in proposito Frick, *Die Erleuchteten*, cit., pp. 258-259. Anche secondo Partner il rituale templare di Starck «accentuava pesantemente gli elementi magici che egli pensò di trovare nei Templari. Starck fu innegabilmente la prima persona a capire l'accusa del "Bafometto", l'accusa che i Templari avessero adorato un'immagine magica con questo nome, rendendo chiaramente implicito tanto che l'accusa fosse vera quanto che le proprietà magiche dell'immagine potessero essere reiterate anche nella pratica moderna. Nella cerimonia che egli progettò per la "consacrazione" di un "Canonico del Tempio", l'altare era occupato dalla Bibbia e da un oggetto identificato come un "Bafometto", situato davanti a dei candelabri a sette bracci di cui solo tre erano accesi. Nonostante la natura superficialmente cristiana della cerimonia, che includeva letture dall'Antico e dal Nuovo Testamento, l'esorcismo dell'acqua e l'unzione del candidato con olio santo, essa terminava con il neocanonico che toccava il "Bafometto" sull'altare, presumibilmente allo scopo di assorbire parte delle sue magiche

daß das Bild, welches die Tempelherren in ihren Generalkapiteln verehrten, an welchem die Figur Baphemetus zu sehen war, den Allvater, der Himmel und Erden geschaffen hat, vorstellte […]. Es war den Tempelherren in der geheimen Aufnahme geboten: An den großen Gott zu glauben, der Himmel und Erden geschaffen hat. Diesen stellte diese Bild vor […]. Der Neuaufgenommene hieß ein Freund Gottes[292].

Lanciandosi in una ricostruzione filologica delle origini del sostantivo, Nicolai riconduce le parole greche βαφη e μητος ai significati di "battesimo" e "saggezza", per cui è alquanto probabile che nelle dottrine gnostiche la parola fosse in realtà concepita come "battesimo nella saggezza". Inoltre rimanda espressamente al *Corpus Hermeticum* nella traduzione di Tiedemann: «man findet in des sogenannten Hermes Trismegists Poemander, einem Buche voller neoplatonischer Ideen, mit denen die Gnostiker auch erfüllt sind, eine Taufe der Vernunft […]»[293]. Cita poi il quarto trattato del *Corpus*:

Gott hat die Vernunft in einen Becher gethan und einen Herold damit ausgeschickt, den Menschenherzen dieß zu verkünden. Die Menschenseele die es kann, tauche sich in diesen Becher […] die da glaubt, daß sie hinansteigen wird zu dem der den Becher gesandt hat, der da weiß wozu sie geschaffen ist. Die nun die Verkündigung verstanden, und mit Vernunft getauft werden, hatten Theil an der Erkenntnis, und wurden nach Erlangung der Vernunft vollkommene Menschen[294].

Nella ricostruzione del rituale templare proposta da Nicolai, la verità rappresentata dalla contemplazione filosofica e intellettuale di Dio viene, in altri termini, contrapposta al simbolo della trinità cristiana e cioè all'immagine della passione del Cristo, del suo *corpo*, strato "essoterico" che, colpendo unicamente i sensi, non può contenere l'autentica dottrina. Nel rituale templare, che il pubblicista berlinese associa esplicitamente a quello massonico dei suoi giorni, la riconquista della verità di Dio è acquisizione razionale che libera dalle passioni dei sensi accesi dai simboli e dalle immagini e perciò fonte di accesso a consapevolezze superiori comprensibili unicamente attraverso il libero e autonomo uso della ragione:

Daß sie Jesum verläugneten, so fremd es scheint, war auch bey den Gnostikern sehr gewöhnlich; so wie das Kreuz zu verachten. Die Gnostiker glaubten keine Erlösung durch das

---

proprietà. È il primo indizio che il Templarismo poteva essere associato con qualcosa che assomigliava in modo sospetto al satanismo». Partner, *I Templari*, cit., p. 140.

[292] Nicolai, *Versuch über die Beschuldigungen*, cit., p. 136 sg.

[293] *Ivi*, p. 137.

[294] *Ibid.*

Blut, sie glaubten nicht, daß Jesus einen Körper gehabt habe, also konnten sie auch nicht glauben, daß er im Abendmahle empfangen würde, wie wir dieses auch bey den Tempelherren finden, welche deshalb die Worte der Konsakration ausließen, und zum Theil wissentlich bloße Hostien emfingen[295].

Come nel rito d'iniziazione templare rappresentato da Nicolai, in cui il cavaliere crociato accede a una consapevolezza ricavata dal dialogo con le culture ebraica e islamica che lo invita a mettere da parte i pregiudizi ricavati dalla tradizione religiosa per tornare a fare uso della propria ragione, significativamente anche il Templare, nel *Nathan der Weise* di Lessing, impara in Oriente a mettere da parte i preconcetti causati dall'inganno dei sensi prodotto dalle immagini tramandate – da cui deriva la sua rigidità e la sua *spinoziana* melanconia (vv. 549-552) – e a contatto con Nathan e il Sultano impara a «pensare come il padre»:

Denn erst mit ihm beginn
Ich so zu denken, wie mein Vater hier
Gedacht muss haben; wenn man Märchen nicht
Von ihm mir vorgelogen […] (vv. 2143-56; GW II, 411).

Lessing rende visibile nel *Nathan* il graduale avvicinamento del Templare a questa saggezza che lo avvicina a quella del «padre», conquistata mediante una liberazione spinoziana dalle passioni prodotte dai simboli e dalle favole tramandate della religione rivelata, e cioè solo *vivendo* con gli altri e in mezzo agli altri, accettando il necessario cambiamento che informa la natura e il proprio sé. Una consapevolezza che Lessing non ci presenta "dall'alto", ma gradualmente nello svolgimento dialettico di un dramma che ci ricorda che la verità può essere conquista solo attraverso un'incessante ricerca intellettuale, la stessa a cui il drammaturgo richiama costantemente il suo spettatore attraverso il *medium* del suo teatro.

L'arte drammatica di Lessing si propone dunque di riunire l'umanità divisa – o almeno la nazione tedesca – attraverso l'esperienza del teatro, il quale condivide con il rituale massonico la necessità di tracciare confini rispetto al mondo profano, come pure quella di risvegliare nei neofiti uno spirito altrimenti sopito, articolando al contempo l'utopia di *una simpatia universale* la quale deve coinvolgere nel profondo

[295] *Ivi*, p. 142.

tutti i partecipanti alla *performance* culturale e rituale[296]. Uno spirito che, alla luce di quanto detto, non possiamo non definire massonico e che significativamente Lessing, negli ultimi anni della sua vita, sceglie di *comunicare* al suo pubblico attraverso il *medium* illuministico per eccellenza, quello del teatro. In tal senso, il motto posto in epigrafe al dramma «Introite, nam et heic dei sunt» è significativo dell'intimo significato del *Nathan* e rimanda a un episodio raccontato da Gellio a proposito di Eraclito. Il detto, tramandato da Aristotele nel primo libro del *De partibus animalium*, narra di «come Eraclito, a quanto si racconta, parlò a quegli stranieri desiderosi di fargli visita, i quali, accostatisi all'uscio, si erano arrestati vedendo che si stava scaldando davanti al forno della cucina» e «li invitò […] a entrare senza timore», aggiungendo «"anche qui vi sono gli dei"»[297]. Secondo il filosofo greco è il fuoco l'elemento che anima il mondo e gli dà forma, significato, luce e calore. Attraverso la sua arte, Lessing si ripropone di riaccendere questo fuoco nel lettore e nello spettatore, invitandoli a riscoprire il *logos* universale insito in loro stessi e dunque la loro natura armonica, la loro umanità, al di là delle disfunzioni causate dalla vita profana e dalla quotidianità irriflessa[298]. In altre parole, l'obiettivo dell'ultimo dramma di Lessing è quello – a ben vedere tutto massonico – di riaccendere lo spirito dello spettatore e di richiamarlo all'evidenza della sua legge interiore, a una maggiore consapevolezza rispetto al proprio vissuto, affinché, mediante l'arte, riconosca trame inedite e forse utopiche, un altro modo di darsi della realtà che l'esperienza di tutti i giorni non rivela, promuovendo uno scatto in avanti dell'immaginazione e assecondando una necessaria e indispensabile, mai conclusa ricerca della verità[299].

---

[296] Secondo Schneider *Nathan der Weise* «offers the basis for a spectacular reunion of dispersed und unwitting family members of different ethnicities and creeds. When at the end "the curtain falls among repeated embraces", as the stage instruction says, this symbolic family of mankind includes all members of the theater audience and beyond. The spiritual community which the fourth wall dramaturgy aimed to produce appears to reach its climax at the very same moment that the visible scene is withdrawn from the spectators. The "transcendence" of this process reveals its religious background: On the title page of his drama, Lessing put the epigraph: "Introite, nam et heic dei sunt" […]». H. J. Schneider, *Humanity's Imaginary Body. The Concepts of Empathy and Simpathy and the New Theater Experience in the 18th Century*, in "DVJS", 82 (2008), pp. 382-399, qui p. 399.

[297] Cit. in Cunico, *Da Lessing a Kant*, cit., p. 15.

[298] Cfr. Pfaff, *Theaterlogik*, cit.

[299] Anche secondo Stéphane Pesnel «in *Nathan il Saggio* la scoperta dell'esistenza dei legami di parentela che uniscono i personaggi è emblematica di una ricerca lenta e paziente della verità, è la metafora dell'attività intensa dello spirito umano che non deve fermarsi prima di giungere alla rivelazione del senso nascosto delle cose. Qui si può accennare al breve testo intitolato *Über die Wahrheit* (1778) in cui Lessing mette l'accento sulla necessità di una ricerca instancabile della verità

III. Il *Geisterseher* di Schiller e «l'anarchia della *Aufklärung*»

Se Lessing prende esplicitamente posizione nel dibattito latomistico del suo tempo, proponendo l'idea di un ritorno alla vera essenza dello spirito della Massoneria come espresso nei *Gespräche* e ponendola altresì al centro del *Nathan der Weise*, anche il *Geisterseher* (1786/89), il romanzo "massonico" di Schiller, può essere compreso se letto sullo sfondo dello scontro che si apre all'indomani del Convento di Wilhelmsbad del 1782, nel quale viene definitivamente smentita la leggenda templare e nel momento in cui si accende la polemica sull'infiltrazione gesuitica nei sistemi teosofici che oppone frontalmente l'Ordine degli Illuminati bavaresi a quello della Rosacroce d'Oro; mentre dal punto di vista formale si presenta come il primissimo esperimento di *Geheimbundroman* in ambito tedesco, poiché capace di sfruttare esteticamente e letterariamente le suggestioni "narrative" che provengono dall'ambito esperienziale e rituale massonico. Dal vuoto spirituale che segue il Convento, durante gli anni Ottanta del Settecento – dunque pochi anni dopo la morte di Lessing – dilaga prepotentemente la mania occultistica, che, come dimostra in particolare il "caso Cagliostro", comincia a preoccupare l'elite intellettuale illuminista e "illuminata" tedesca a ridosso della Rivoluzione francese[300]. Schiller si propone con il romanzo di richiamare l'attenzione sui pericoli di tale tendenza, andando direttamente alla radice del problema, e cioè quello che riguarda il potenziale destabilizzante del simbolismo massonico quando non sorretto da un saldo impianto filosofico e razionale. Il protagonista del *Geisterseher* sarà irretito nelle maglie dell'occultismo attraverso una vera e propria "diseducazione estetica", mediante l'uso distorto di immagini, simboli e racconti, al cui "flusso mediatico" questi si lascia andare *senza alcun distacco critico*, i quali, costruiti ad arte dalla «Bosheit» (NA XVI, 45) incarnata nella misteriosa figura dell'Armeno, hanno la funzione di pentetrare subdolamente nella coscienza del principe, accendere e suscitare passioni e desideri che saranno poi controllati e sfruttati – secondo lo schema complottistico che è alla base del racconto

---

tramite l'uso dell'intelletto e della ragione». S. Pesnel, *Voltaire e Lessing: un teatro della tolleranza*, in *Lessing dall''Emilia' al 'Nathan'*, cit., pp. 137-145, qui p. 144.

[300] Cfr. in proposito M. Freschi, *Il Cagliostro di Goethe*, in "Cultura tedesca" 17, Annali Goethe 2001/II, *Goethe e la scena*, pp. 73-88, e W. D. Wilson, *Unterirdische Gänge. Goethe, Freimaurerei und Politik*, Wallstein, Göttingen 1999.

– a fini manipolatori. Il romanzo[301] si presenta dunque come uno studio antropologico, «ein Beitrag zur Geschichte des Betrugs und der Verirrungen des menschlichen Geistes» (NA XVI, 45), un *Verbildungsroman* – come lo ha definito Ladislao Mittner[302] – al cui centro vi è un processo pedagogico alla rovescia – e significativamente di segno opposto rispetto alla prospettiva lessinghiana –, la storia della corruzione di un'anima, di un decadimento morale e spirituale messo in moto dall'esterno per motivi politici e religiosi. Una misteriosa società segreta circuisce il protagonista nel tentativo di corromperlo, per portarlo, attraverso una costante sollecitazione della sfera sensoriale e neuronale, sull'orlo del caos e del nichilismo e spingerlo infine alla "confessione", alla conversione al cattolicesimo.

Il romanzo di Schiller prende evidentemente spunto dalla tesi del complotto gesuitico e del criptocattolicesimo che comincia a invadere prepotentemente l'orizzonte massonico al termine del Settecento: emissari della Compagnia di Gesù, nonostante lo scioglimento nel 1773 per volere di Papa Clemente XIV Ganganelli, sarebbero decisi a infiltrarsi nei sistemi latomistici per continuare in segreto la loro opera di proselitismo, in particolare introducendo nuovi gradi e dottrine volte a destabilizzare in Germania la religiosità protestante al fine di acquisire il controllo delle coscienze. Il primo a denunciare la presunta congiura fu Bode in un *memorandum*[303] che inviò al duca Ferdinand di Braunschweig a ridosso del Convento di Wilhelmsbad. L'Illuminato Bode era convinto che «die Jesuiten suchten ihren abolirten Orden mit dem unsrigen zu vereinigen, oder ihn hinter der Hülle des unsrigen fortzusetzen»[304], una tesi che discuterà poi a Parigi al congresso dei Filateti

[301] Il *Geisterseher* di Schiller venne pubblicato a puntate sulla "Neue Thalia" tra il 1786 e il 1789 e le reazioni di pubblico e critica furono da subito estremamente positive. L'opera non mancò di attraversare i confini nazionali e di imporsi presto all'attenzione del pubblico europeo. La prima traduzione oltre-confine fu svedese, poi in tutta Europa il mercato fu letteralmente invaso da traduzioni (in Italia il racconto fu tradotto nel 1810 da Giovanni Berchet) e continuazioni (significativa quella di Ernst Friedrich Follenius del 1797) del romanzo. Questo divenne ben presto precursore e ispiratore del *Gothic Novel*, nelle sue varianti di *Geisterseherromane* e *Schauerromane*. Cfr. in proposito M. Cometa, *Il romanzo dell'infinito*. *Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, Aesthetica, Palermo 1990, in particolare le pp. 137-138.

[302] Cfr. L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. II: Dal pietismo al romanticismo (1700-1820). Tomo secondo*, Einaudi, Torino 1971, p. 472.

[303] Cfr. *Anbefohlenes, plichtiges Bedenken über das höchstverehrliche, provisorische Circular S.M.S.O. a Victoria sub dato 19 september 1790, einen allgemeinen Convent betreffend, abseiten Fr. Christoph Eq. a Lilio Convalium.Gedr. als Mspt. in der Privatdruckerei des Verfassers*, Weimar den 12. März 1781.

[304] [Bode], *Anbefohlenes, pflichtmäßiges Bedenken*, qui cit. in Wilson, *Unterirdische Gänge*, cit., p. 37. Secondo Wilson la «"linke" Verschwörungstheorie» sviluppata da Bode «richtete sich frontal gegen

nel 1787 e che sarà anche alla base dello scritto di Nicolas de Bonneville dal titolo *Les Jésuites chassés de la Maçonnerie* (1788). Del resto era questo uno degli argomenti che, al termine degli anni Ottanta del Settecento, coinvolgevano direttamente le elite intellettuali a Weimar, come conferma una lettera che lo stesso Schiller scrive a Körner dal ducato il 10 settembre 1787: «Er [Bode] ist sehr mit den Berlinern über die drohende Gefahr des Catholizismus einig […]. Die jetzige Anarchie der Aufklärung meynt er wäre hauptsächlich der Jesuiten Werk»[305].

A soffiare sul fuoco del dibattito sull'«anarchia della *Aufklärung*» provocata dall'azione di disturbo dei Gesuiti entro le logge massoniche nei giorni della scrittura del romanzo di Schiller era stata la pubblicazione del libro dell'ufficiale prussiano Ernst August Anton von Göchhausen dal titolo *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik* (1786). Molti contemporanei pensavano che la denuncia si riferisse agli Illuminati di Weishaupt e Knigge[306], ma, in realtà, la critica che animava lo scritto era rivolta agli alti gradi della "Stretta Osservanza Templare", di cui l'autore era stato in precedenza membro. In generale, l'autore definiva le logge massoniche «moralische und politische Pesthäuser»[307], che, guidate occultamente dai gesuiti, incitavano paradossalmente i neofiti alla critica razionalistica e al libero pensiero e in base a principi cosmopolitici e rivoluzionari aspiravano alla demolizione dei valori tràditi, della fede, dei dogmi religiosi attestati, fino allo scatenamento dell'anarchia:

---

die Hochgradfreimaurerei der Strikten Observanz. Spätestens Ende der 1770er Jahre hatten Bode und die von ihm beeinflußten Ordensbrüder die These entwickelt, daß praktisch alle bekannten Häupter der Strikten Observanz und verwandter Richtungen entweder selbst (Ex-) Jesuiten seien oder unter deren Kontrolle stunden». *Ivi*, p. 42. A proposito della tesi di Bode sulla congiura gesuitica, cfr. anche Le Forestier, *La massoneria templare e occultista. Tomo III: Il sistema di Wilhelmsbad*, cit., pp. 164-170.

[305] La lettera è datata 10 settembre 1787 (NA XXIV, 152).

[306] Bode, ad esempio, a proposito dell'obiettivo dello scritto di Göchhausen, affermava «Als Enthüller wollte er gewiß den Illuminatenorden, Herrn von Kniggens wegen herunter reissen» e delineava il seguente ritratto dell'ufficiale e una spiegazione della sua "nevrosi" complottistica: «Häusliche Widerwartigkeiten; Einsames Leben; Ein im denken oft sehr gestörter Kopf; ein empfindliches Herz, das nicht leicht fand, was sein Bedürfnis war; gebeugter, oft wohl niedergeschlagener Stolz, bey einem sonst sehr redlichen Gemüth, haben, nach meiner Meynung, seiner Denkart eine gewissen Härte, und selbst Bitterkeit gegeben, von der ihm wohl selbst nicht träumt, weil er sich noch immer für so wohlwollenden hält, als er gewiß in früheren Jahren war». Bode, *Journal von einer Reise*, cit., pp. 201-202. Göchhausen, da parte sua, smentì in seguito ogni riferimento agli Illuminati di Baviera in uno *Schreiben an den Herausgeber des Taschenbuchs für Frei-Maurer* del 12 luglio 1798, in cui si legge: «als ich die Enthüllung schrieb (im Jahre 1785) wußt'ich noch kein Wort von den Illuminaten» („Taschenbuch für Freimaurer auf das Jahr 1799", Cöthen 1799, pp. 293-306, p. 303). Secondo Schüttler (il quale prende per certe le affermazioni di Bode) «diese Aussage ist offensichtlich falsch». Bode, *Journal von einer Reise*, cit., pp. 201 n. (da cui è ripresa anche la citazione di Göchhausen).

[307] [E. A. A. von Göchhausen], *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik. In Briefen aus der Verlassenschaft eines Freymaurers*, Rom-Leipzig 1786, p. XII.

Halten Sie es also nie für pure theologische Schattenfechterey, wenn die Kritik den Kanon mustert, exegisiert, berichtigt und ausschneidet, bis am Ende die Bibel zum Dokument des reinen Deism herabgebracht ist. Wenn auch gleich protestantische oder auch blos philosophische, nicht initiirte Künstler dies Handwerk treiben, so ist doch der Geist, der sie anfecht, nichts weniger als pur theologisch, oder ihre Arbeit blos abstract; wenigstens sind es die Folgen nicht. Es ist der Geist der großen tiefen Politik, des Cosmopolitism, der tausend Springfedern hat, alle Finger und Köpfe zu beschäftigen. Er ist es, der zugleich, um das große System der politischen Universalmonarchie Roms zu beschleunigen, die Aufklärung, und alles, was sich durch sie bis in gräntzenlose Bedürfnis für Verstand, Leidenschafft, und Geschmack treiben läßt, auf den höchsten Schwindelpunkt exaltirt. Er spannt alle Hirne zu Industrie und Speculation in jedem Sinn; er nährt und lenkt, unbemerkt (durch Jesuitisch Geld, Lotto, Kunst und Einfluß auf Europens großes Commerz) den Nervenfressenden Luxus; er hebt Fabriken und raffinirten Handelsgeist; zettelt Jalouisien unter den handelden Völkern an; alle trachten nach Uebergewicht; die Staatsschulden mehren sich von Jahr zu Jahr, und Köpfe und Hertzen gerathen in ewigen Wirbel. Er mischt und und knetet Armuth und Reichthum, Unglauben und Aberglauben, Freyheit und Sklaverey so magisch untereinander, dass am Ende Universal-Bankerot ausbrechen muß […][308].

Tutto questo con l'obiettivo di restaurare poi, sulle macerie di questa apocalittica «bancarotta universale», a lungo andare insostenibile, provocata dalla consapevole azione di destabilizzazione delle coscienze da parte dei Gesuiti, la monarchia universale cattolico-romana: «Dencken Sie sich bey Kirche allzeit Rom; bey Rom den Sitz der Cäsarn, und der Universalmonarchie, bey Catholicism, Cosmopolitism; bey Jesuiten Cosmopoliten, und bey Freymaurerey Jesuiterey. Das ist der rechte Schlüssel»[309]. Al termine del Settecento, il fine della Massoneria "templare" e "occultista" era dunque – secondo Göchhausen e la critica illuministica – «das große System der politischen Universalmonarchie Roms zu beschleunigen».

La tesi di Bode e Göchhausen sull'«anarchia dell'Aufklärung», promossa dai Gesuiti attraverso l'infiltrazione nelle logge massoniche, venne presto recepita dalla pubblicistica tedesca, come traspare soprattutto dalle colonne della "Berlinische Monatsschrift"[310]. Il periodico berlinese, i cui fondatori erano Friedrich Gedike e

[308] *Ivi*, pp. 285-287.
[309] *Ivi*, p. 271.
[310] Sul dibattito mediatico a proposito del criptocattolicesimo e del gesuitismo cfr. in particolare C. Hippchen, *Zwischen Verschwörung und Verbot. Der Illuminatenorden im Spiegel deutscher Publizistik (1776-1800)*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1998; H. Zimmermann, *Despotie der Aufklärung. Die anti-jesuitische Verschwörungstheorie in der "Berlinischen Monatsschrift"*, in Id., *Aufklärung und Erfahrungswandel, Studien zur deutschen Literaturgeschichte des späten 18. Jahrhunderts*, Wallstein, Göttingen, pp. 65-112, e il più recente e molto informato R. Klaunitzer, *Poesie und Konspiration. Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750-1850*, De Gruyter, Berlin 2007.

Johann Erich Biester e che si avvaleva della preziosa collaborazione di Nicolai, rappresentava al tempo uno degli organi più autorevoli di diffusione in Germania dei principi della *Aufklärung* e si proponeva di promuovere «Eifer für die Wahrheit, Liebe zur Verbreitung nützlicher Aufklärung und zur Verbannung verderblicher Irrthümer»[311], un programma che, al termine del Settecento, non poteva non toccare il tema della preoccupante *Schwärmerei* teosofica e occultistica che si concretizzava nella continua proliferazioni di sistemi massonici a carattere mistico-esoterico e che sembrava rischiare di bloccare il processo di propagazione dell'Illuminismo nei territori di lingua e cultura tedesche, alimentando superstizione e fede cieca:

> Nie hat sich der Sektengeist tätiger gezeigt, als in unsern Tagen, welche man die aufgeklärten nennt. Mit Mühe hatten wir den Gipfel der Vernunft erreicht und uns überzeugt, dass unser Geist nicht für alle Gegenstände empfänglich, und einem künftigen Leben die Vervollkommung unserer Kenntnisse vorbehalten sei. Diese Leere gebar den Unglauben. Unzufrieden mit einer Lage, welche uns so viele Wünsche übrig läßt, stürzen wir uns in den tiefsten Grund des Aberglaubens und suchen durch die Greuel des mittleren Zeitalters und der scholastischen Philosophie neue Entdeckungen zu machen. Dieser fast allgemeine Hang zum Wunderbaren wird durch den alle Kräfte der Erwerbung übersteigenden Luxus, und durch das geschwächte Nervensystem der jetzigen Generation ungemein befördert. Unsere Großen suchen den Stein der Weisen, um unsterblich zu werden und durch die Geheimnisse der Alchemie Mittel, ihre Neigungen zu befriedigen. Der Umgang mit Menschen ist für ihre Wißbegierde nicht hinlänglich; einen Lambert, einen Kant zu studiren erfordert zu viele Präliminarkenntnisse, und eine ununterbrochene Anstrengung des Kopfes. Wir hoffen also durch den Umgang mit höheren Wesen, welche wir Geister nennen, neue Eroberungen in den Wissenschaften zu machen. Daher so viele neue Lehren im Glauben, in der Moral, und in der spekulativen Philosophie, deren Apostel entweder Betrüger oder Betrogene sind[312].

All'epoca destavano scandalo soprattutto le peripezie occultistiche di Giuseppe Balsamo *alias* Conte di Cagliostro, il taumaturgo che, grazie ai rituali della "Massoneria egizia" da lui stesso fondata alla metà degli anni Settanta a Strasburgo, era riuscito in breve tempo ad affascinare le corti di mezza Europa, promettendo elisir di lunga vita, offrendo la possibilità di mettersi in comunicazione con l'aldilà e gli spiriti dei defunti, fino a diventare un personaggio *mediatico* di grande fama, come dimostra, in particolare, l'interesse di Goethe, il quale durante il suo viaggio in Italia cercò di ricostruire le origini dell'ambigua figura, dedicandogli altresì la

[311] Cit. in Zimmermann, *Despotie der Aufklärung*, cit., p. 65.
[312] *Neuer Beitrag zu einiger Kenntniss verschiedener jetzt existierenden Geheimen Gesellschaften*, in "Berlinische Monatsschrift", ottobre 1785 (II), pp. 355-374, qui p. 357.

commedia *Der Groß-Cophta*[313]. Nel numero di maggio 1786 il periodico berlinese di Biester e Gedicke pubblicava la *Nachricht von des berühmten Cagliostro Aufenthalt in Mitau*, curato dalla nobile Elise von der Recke, che Schiller era solito frequentare durante il suo soggiorno a Dresda[314], in cui si narrava dell'incontro con il sedicente mago avvenuto in Curlandia nel 1779:

> Ich bin, mit den besten Absichten von der Welt, noch vor wenig Jahren in Gefahr gewesen, in Schwärmerei und finsteren Aberglauben zu geraten. Da ich selbst am Rande des Abgrundes gestanden, so kann ich so viele gute Menschen, welche durch missverstandene religiöse Begriffe sich irre führen, mit wahrer Überzeugung warnen[315].

Colpita dalla perdita del fratello, l'autrice era stata dapprima allettata dalla possibilità offertale da Cagliostro di poter tornare in contatto con lo spirito del defunto, ma lentamente aveva compreso la vera natura dell'avventuriero palermitano, che definiva «ein Betrüger, der weit aussehende Pläne hat, welche durchzusetzen er Welt- und Menschenkenntnis genug besitzt und sie dazu auf die unwürdigste Art missbraucht», con l'obiettivo di promuovere «Aberglauben durch Betrügerei»[316].

Importanti a definire il contesto in cui prese forma il *Geisterseher* sembrano inoltre essere le vicende politico-religiose del ducato di Württemberg, di cui Schiller era originario, cui pare rimandare l'apertura del romanzo: «Den wenigen, welche von einem gewisssen politischen Vorfalle unterrichtet sind, wird sie [...] einen wilkommenen Aufschluss darüber geben; [...]» (NA XVI, 45). Il ducato, di tradizione protestante, era retto da un sovrano cattolico, Carl Eugen, il cui padre, Carl Alexander, aveva abiurato vent'anni prima, mentre l'erede al trono, fratello minore del duca, Friedrich Eugen e i suoi figli si riconoscevano ancora nel protestantesimo.

---

[313] Cfr. in proposito Freschi, *Il Cagliostro di Goethe*, cit., e D. Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro. Atti del Convengno Internazionale Presenza di Cagliostro San Leo, 20, 21, 22, Giugno 1991*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1994. A proposito della comparsa di Cagliostro nel mondo massonico europeo Le Forestier spiega che «la prodigiosa popolarità di cui godette l'impostore in diversi paesi dell'Europa per qualche anno, si spiega con una sorta di magnetismo che egli sapeva far sprigionare dalla sua persona e dall'abilità con la quale sapeva mettere in opera i processi tradizionali delle scienze dette segrete: alchimia, medicina, ermetismo, operazioni magiche, evocazioni di spiriti. Egli non conosceva che i rudimenti di quelle pratiche, ma la sua imperturbabile destrezza trionfava sulle lacune delle sue vittime, credule ed ignoranti ad un tempo di tali materie e dunque incapaci di sospettare inganni». Le Forestier, *La Massoneria templare e occultista. Tomo IV: Gli ultimi templari*, cit, p. 73.

[314] Cfr. in proposito M. Beaujean, *Zweimal Prinzenerziehung: 'Don Carlos' und 'Geisterseher'. Schillers Reaktion auf Illuminaten und Rosenkreuzer*, in "Poetica", 10 (1978), pp. 217-235, qui p. 218.

[315] Cit. in A. von Hanstein, *Wie enstand Schillers Geisterseher* (1903), ora Gerstenberg, Hildesheim 1977, p. 48.

[316] Cit. in *ivi*, p. 50.

Lo scandalo scoppiò quando uno dei giovani principi, il terzogenito Friedrich Heinrich Eugen, nel luglio 1786 fece pubblicare sulla "Berlinische Monatsschrift" uno scritto in cui, in risposta al precedente articolo della Recke, riaffermava la possibilità – giustificata d'altronde dal volere divino – di *mettersi in comunicazione* con il mondo degli spiriti per motivi religiosi:

> Gott, der nach seinen Weisen sich vorgesetzten Plan, zur Beförderung der Glückseligkeit unter den Menschen, alle Begebenheiten dieser Welt einrichtet, nur dann, ohne dass ein schwacher Mensch sich erkühnen dürfte, eine Zeit dazu festzusetzen, einen Umgang, der ehedem schon stattgefunden hatte, wiederum bei einigen seiner Verehrer aufkommen lassen kann, wenn es zur Beförderung seiner Endzwecke nötig und erspriesslich ist […][317].

L'autore della lettera presentava, del resto, questa possibilità come ultima e legittima tappa della ricerca intellettuale sulle "ultime cose" promossa dallo spirito speculativo della *Aufklärung*:

> Alle, welche Vernunft als eine der edelsten Gaben des Urhebers der Natur anerkennen, werden sich freuen, wenn alle Hindernisse aus dem Wege geräumt werden, welche ihr in ihrem Wirkungskreise Schranken setzen. Und wer wünscht mehr echte Aufklärung verbreitet zu sehen, als der, dem es aufrichtig um Wahrheit zu thun ist?[318]

Lo scritto di Eugen si chiudeva con la citazione dall'*Amleto* shakesperiano, «Es ist noch viel […] zwischen Himmel und Erden, wovon unsere ganze Philosophie sich nichts träumen lässt»[319] che Schiller farà dire al protagonista del suo romanzo. La circostanza che due sorelle del giovane principe "visionario" si fossero già convertite al cattolicesimo fu un campanello d'allarme per l'opinione pubblica, che trasse la conclusione che fosse imminente una nuova conversione, la quale avrebbe compromesso la successione protestante al trono. Anche in questa vicenda si vide un complotto dei Gesuiti al fine di conquistare il ducato alla spiritualità cattolica.

In realtà, sembrano essere soprattutto le vicende politiche legate alla comparsa del sistema massonico della Rosacroce d'Oro a riflettersi inevitabilmente nel romanzo di Schiller. Comprendere la sostanza della dottrina della formazione teosofica significa andare al nocciolo della polemica sul gesuitismo scatenata dagli Illuminati bavaresi e più in generale dall'intera intellettualità illuminista e contemporaneamente individuare l'impianto concettuale che sembra essere alla base

[317] Cit. in *ivi*, p. 54.
[318] Cit. in *ivi*, p. 52.
[319] Cit. in *ivi*, p. 55.

del racconto schilleriano. L'Ordine rosacrociano[320] era nato presubilmente tra il 1756 e il 1768 a Sulzbach in Baviera per iniziativa del medico Joseph Schleiss von Löwenfeld[321] e in breve tempo si era diffuso in tutta la Germania meridionale, giungendo ben presto a rivestire un notevole ruolo politico in Prussia e in Baviera[322], fino a contribuire attivamente al bando degli Illuminati di Weishaupt e Knigge tra il 1784 e il 1785[323]. Il sistema era attivo soprattutto a Berlino con Johann Christoph von Wöllner e Johann Rudolf von Bischoffwerder nella loggia "Zum goldenen Löwen", arrivando addirittura a conquistarsi le simpatie del sovrano di Prussia, Friedrich Wilhelm II., il quale, già l'8 agosto 1781, affascinato dalle apparizioni spiritiche organizzate dai due sul Belvedere del castello di Charlottenburg a Berlino, era stato iniziato alla dottrina rosacrociana con il nome di "Ormesus"[324]. Bischoffwerder e Wöllner, decisi a sfruttare l'influsso sul reggente di Prussia (dal 1786) come «Werkzeug zur Ausbreitung des göttlichen Reiches»[325], vennero nominati funzionari dello Stato prussiano, il primo come comandante dell'esercito, il secondo quale ministro dell'istruzione e del culto religioso. Tale esplicita connessione tra correnti occulte della Massoneria e potere politico deve aver fortemente affascinato e insieme preoccupato Schiller, il quale sembra porla alla base del suo romanzo.

Sebbene non sia riscontrabile nessuna connessione diretta con i Rosacroce del Seicento, il nuovo Ordine massonico deriva da questi una filosofia della natura di

[320] Un collegamento diretto tra la formazione paramassonica della Rosacroce d'Oro e la tradizione rosacrociana del circolo di Tubinga e di Johann Valentin Andreae nel Seicento è stato più volte messo in discussione: in proposito cfr. soprattutto P. Arnold, *Histoire des Rose-Croix* (1955), trad. it. di G. Bonerba, *Storia dei Rosacroce*, Bompiani, Bologna 2003. Sull'Ordine teosofico della Rosacroce d'Oro settecentesco, invece, cfr. in particolare A. Marx, *Die Gold und Rosenkreuzer. Ein Mysterienbund des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Sporn, Leipzig 1930; Grassl, *Aufbruch zur Romantik*, cit., pp. 114-29; Frick, *Die Erleuchteten*, cit., pp. 303-454.

[321] Sulla figura di Löwenfeld cfr. in particolare *ivi*, pp. 337-338.

[322] Secondo Horst Möller «innerhalb einer kurzen Zeitspanne, in den achtziger und neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts, errang der Orden, bzw. einige seiner führenden Vertreter, außerordentlichen politischen Einfluß. Dies gilt vor allem für Preußen, in gerigerem Maße aber auch für Bayern. Diese Machtstellung nutzten die politisch aktiven Rosenkreuzer im Sinne einer politisch-religiösen Reaktion gegen die Aufklärung». Möller, *Die Bruderschaft der Gold- und Rosenkreuzer*, cit., qui p. 199.

[323] Cfr. in proposito K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (1966), trad. ted. di J. Zischler, *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland*, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlin 1973, pp. 135-136.

[324] Cfr. in proposito Neugebauer-Wölk, *Arkanwelten im 18. Jahrhundert*, cit., in particolare le pp. 51-66.

[325] J. Schultze, *Die Rosenkreuzer und Friedrich Wilhelm II.*, in Id., *Forschungen zur brandeburgischen und preußischen Geschichte. Ausgewählte Aufsätze*, De Gruyter, Berlin 1964, p. 249.

stampo neoplatonico che viene contrapposta alla moderna scienza sperimentale e alla filosofia illuministica. In uno scritto del 1788 si legge:

> Unsere weisen Meisters sind allein echte Naturforscher […], sie allein können mit unwidersprechlicher Wahrheit behaupten, dass die Natur in ihrem ganzen Umfange kennen, weil ihre Kunst in das Innerste derselben eindringt und ihnen den sichersten Leitfaden darbietet, sich in dem tausendfachen Labyrinth ihrer unzählig mannigfaltigen Wirkungen sicher heraus zu finden […] und an dem Centro der Natur alle, in ihrem weiten Reiche befindliche Erscheinungen zu erklären und zu beweisen. Die profanen Physiker hingegen, sogenannte Naturforscher und Naturlehrer, hüpfen stets an der Oberfläche aller drei Naturreiche herum, betasten mit ihren Händen und allen fünf Sinnen die Produkte und Phänomene derselben und bilden sich ein, solche erklären zu können, häufen daher Hypothesen auf Hypothesen, um die verborgenen Kräfte, die Triebfedern der Natur zu entdecken, und gleichen einem Menschen, der mit verbundenen Augen von der Peripherie eines Zirkels Linien nach dem Mittelpunkt ziehet, tausendmal fehlet, ohne den Mittelpunkt treffen zu können. Hinweg mit diesen[326].

Laddove la scienza sembra ridurre la realtà ad astratte formule matematiche, fa «ipotesi» su «ipotesi» rimanendo soltanto alla «superficie» dei fenomeni, la dottrina dell'Ordine promette, al contrario, la possibilità di *penetrare a fondo* nei recessi della natura, fino a riconquistarne definitivamente il «centro perduto». Per i Rosacroce d'Oro gli altri sistemi massonici rappresentano «das Schein des Lichts»[327], mentre solo la dottrina rosacrociana consente al neofita di accedere alla vera illuminazione, e cioè la completa reintegrazione nella sfera della sapienza divina primordiale, altrimenti preclusa all'uomo in seguito alla caduta. L'idea pansofica della natura come viva emanazione della forza creatrice divina è alla base della dottrina dell'Ordine. Secondo Samuel Richter *alias* Sincerus Renatus, la cui *Theo-Philosophia Teoretico-Practica* (1711) getta le fondamenta concettuali del sistema teosofico,

> Es gehet alles per scalam von GOtt, durch GOtt und wieder zu GOtt. Die Natur ist ein stetes Liebes-Spiel des ewigen GOttes, damit er spielet, und dadurch er seine Wunder offenbahret. Es ist, so zu reden, der Leib GOttes, durch welchen er würcket, und ist GOtt ohne die Natur nicht anzusehen: gleichwie die Seele und der Leib, so ist GOtt und die Natur, müssen nicht von einander getrennt werden. – Hierinnen thun die meisten unserer heutigen Christlichen Theologen und Philosophen übel, daß sie GOtt nicht durch die Natur, und die Erkänntniß der Natur durch GOtt suchen wollen; selbst die Schrifft offenbahret uns ja den ewigen GOtt nicht anders, als durch die Natur[328].

---

[326] Cit. in Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 116.
[327] Cit. in Runkel, *Geschichte der Freimaurerei*, cit., Bd. II, p. 13.
[328] Cit. in R. C. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., qui Bd. I: *Elemente und Fundamente*, Fink, München 1969, p. 121.

Per Sincerus Renatus lo spirito di Dio rifluisce in tutta la natura attraverso una scala ascendente e discendente nella quale il principio primo e originario si esplica come forza attiva nel mondo inferiore, rivelando il suo «miracolo» nel creato. Da ciò deriva che Dio non va studiato a sé, non va ridotto a sostanza astratta e filosofica, ma può essere riscoperto e indagato unicamente mediante la contemplazione della magnificenza del suo *corpo*. I Rosacroce d'Oro si propongono quindi, attraverso una

> tiefe Einsicht in die Natur, die verborgenen Kräfte derselben wirksam zu machen, das unter den Schlacken des Fluchs tief eingekehrte, inwärts gekehrte Licht der Natur zu entfesseln und herauszukehren, und dadurch einem jeden würdigen Bruder eine Fackel anzuzünden, bei deren hellem Schein er den unsichtbaren Gott, die Majestät des Allvaters, näher erkennen […] möge […][329].

Obiettivo dell'Ordine neo-rosacrociano è quello di *risvegliare la scintilla* dello spirito di natura divina che giace sepolta nelle profondità della materia e nell'intimo dell'iniziato: le diverse tappe che dal caos primordiale conducono alla creazione del mondo per opera dello Spirito Santo, come narrate nel libro della *Genesi*, diventano i *passaggi obbligati* da rispettare nella pratica alchemica di trasmutazione dei metalli semplici in oro e nel percorso iniziatico del neofita che aspira a tornare in contatto con l'Uno, con la sapienza originaria. Secondo i Rosacroce d'Oro, infatti, mago e alchimista è colui che, una volta riscoperta la corretta chiave di comprensione dei simboli della Sacra Scrittura e attraverso la corrispondenza tra micro- e macrocosmo, riesce a elevarsi fino al punto di riscoprire in sé, intuire la *Sophia*, la saggezza e l'energia divina che anima e regola l'intero cosmo per poter agire magicamente sulla natura fino ad ottenere l'oro dai metalli, spesso tramite l'invocazione dei nomi degli angeli, intermediari nelle sfere celesti tra l'uomo e Dio. All'iniziato è dunque affidato il compito di ritrovare nel proprio intimo, attraverso le diverse tappe di un eguale processo di materializzazione e spiritualizzazione – secondo lo schema della *Genesi* dal caos degli elementi alla produzione della luce spirituale – la superiore unità che regola e dirige gli eventi del mondo.

Come si ricava da quanto detto, sono dunque la fede, l'abbandono mistico alla natura e alla potenza di derivazione divina della Sacra Scrittura e non la ragione – come visto, al contrario, per Lessing – a guidare il rosacroce nel percorso iniziatico.

[329] Cit. in Runkel, *Geschichte der Freimaurerei*, cit., Bd. II, p. 15.

Sincerus Renatus aveva avvertito: «Muß man also nicht mit den Augen der Vernunft, sondern mit den Augen des Geistes diese Theosophischen Doctrinen lesen»[330]. Come detto, lo scontro tra Illuminismo e misticismo all'interno delle logge tedesche al termine del Settecento si svolgeva sul terreno della corretta interpretazione della tradizione del testo sacro e dei suoi simboli, impiegati nei "lavori" massonici. Se la generazione illuminista aveva iniziato a rileggere e comprendere *razionalmente* la Bibbia come prodotto storico e quindi passibile di nuove interpretazioni nel bisogno soprattutto di opporre l'idea di una religione naturale della ragione e della morale a quella dogmatica della positiva, al contrario, la Scrittura era per i sistemi a carattere mistico-teosofico *corpus mysticum* dotato di sostanza *immutabilmente* "organica", da comprendere non razionalmente ma da *intuire* "misticamente". Da qui il bisogno del neofita di *lasciarsi andare* alla potenza immaginifica dei simboli, dei "geroglifici" insieme biblici e massonici che sembravano parlare senza mediazioni la lingua primordiale e adamitica. Spiega Zimmermann:

> Der Hauptunterschied der rosenkreuzerischen Symbolik gegenüber der freimaurerischen bestand aber darin, daß sie die Immanenz des Göttlichen, die von der Hermetik vorgegeben war, in eine Symbolik umsetzte, die […] nicht mehr nur allegorisch oder emblematisch verfuhr. […] Es finden sich in der Rosenkreuzer-Symbolik […] auch konkrete Dinge, die geheime symbolische Bedeutung nicht nur übertragen bekommen, sondern in sich selbst, den Eingeweihten bekannt, das Göttliche als dessen Analogon manifestieren. […] Das Symbol ist nicht mehr nur Zeichen, es ist Analogon. […] Das bedeutet aber die Säkularisation der Transendenz […]. Die Natur wird zu Gottnatur, Gott aus der Natur erkennbar und in der Natur verehrbar. Im Teil spiegelt sich das Ganze, im Zeitlichen das Ewige, im Sichtbaren das Unsichtbare[331].

Solo attraverso l'*abbandono* mistico ai simboli è possibile comprendere l'energia che si sprigiona dal testo sacro; solo ripetendo il percorso di cui parla la *Genesi*, unicamente rivivendo le diverse tappe del processo che porta *dalla caduta nel caos alla riconquista della luce*, il neofita può giungere all'illuminazione interiore.

Come già osservato nel caso dei Fratelli Asiatici, buona parte del percorso volto a *risvegliare* concretamente lo spirito dell'iniziato, nei sistemi a carattere teosofico, veniva promosso attraverso le speculazioni sui geroglifici di carattere ermetico che dovevano accendere costantemente l'immaginazione e la curiosità del neofita: «Durch die Hieroglyphen nähere man sich der Natursprache, und der wahre

[330] Cit. in Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe*, cit, p. 119.
[331] *Ivi*, pp. 41-42.

Maurer müsse Hieroglyphen zusammensetzen, Gleichung zwischen ihnen anstellen, und sich den Weg zur Natusprache auf diese Art bahnen lernen […]»[332]. Del resto, lo stesso editore delle istruzioni degli Asiatici era consapevole che proprio tale processo ermeneutico potesse, al contempo, renderne pericolosa la dottrina: «Wenn man je verrückt werden kann, so ist dies System das treflichste, verrückt zu machen […]. Unverständlichkeit auf Unverständlichkeiten finden sich in ihm, und doch lässt sich wieder ein gewisser Sinn in alle diese Unverständlichkeiten hineinlegen». Non è un caso che – proprio come Schiller nel *Geisterseher* – l'anonimo editore affermasse di voler pubblicare le istruzioni del sistema della formazione al fine di salvare «viele Menschen […] vom Verderben», condiderandole un documento circa le «Verirrungen des menschlichen Geistes»[333].

Come accennato, all'epoca lo scontro tra Illuminismo e teosofia si articolava principalmente sul terreno dell'interpretazione del simbolismo latomistico: la sostanza etica della massoneria correva – denunciavano gli illuministi e gli Illuminati – un grave pericolo se si pretendeva dagli adepti un *inconsapevole, cieco abbandono* alla potenza dei simboli presenti negli alti gradi massonici, che promettevano *arcana* e misteriose rivelazioni ultraterrene, quando non decifrati attraverso il corretto uso della ragione. Che Schiller fosse a conoscenza del dibattito sulla ritualità massonica e sul suo simbolismo è ricavabile dalla scrittura di *Die Sendung Moses* (1790), che rappresenta una rilettura di *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* (1787) del massone e filosofo viennese Carl Leonard Reinhold, l'esempio più rappresentativo di riscoperta "razionale" e "illuminata" degli antichi misteri e di critica alla tendenza occultistica dell'epoca. I rapporti tra Reinhold e Schiller sono stati ampiamente documentati dalla critica[334] e risalgono all'arrivo del drammaturgo a Weimar e, in particolare, alla chiamata del filosofo kantiano nel 1787 presso l'università di Jena, in cui anche Schiller, proprio grazie all'intercessione di Reinhold, tenne le sue lezioni di Storia Universale.

Il contributo di Reinhold, affiliato alla loggia viennese "Zur wahren Eintracht", vicina agli Illuminati di Baviera, va letto come *guida* nella corretta interpretazione della simbologia massonica: sulla scorta dell'interpretazione

[332] *Die Brüder St. Johannes*, cit., p. IV.
[333] *Ivi*, p. XV.
[334] Cfr. in proposito Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., pp. 131-134.

razionalistica degli antichi culti introdotta da William Warburton a metà Settecento e istituendo un parallelo tra il simbolismo massonico e quello delle antiche religioni misterische, il filosofo affermava che i geroglifici in uso tra gli antichi e i simboli massonici avevano, nella loro *originaria* essenza e secondo il modello della religiosità egizia, la stessa funzione, cioè quella di adombrare, al di là dei "misteri minori", dello strato "essoterico" che solleciterebbe i sensi e l'immaginazione dei profani attraverso forme, simboli e figure, le verità assolutamente filosofiche e razionali dei "misteri maggiori". Era questo lo spirito che aveva contraddistinto i primitivi culti misterici nel loro periodo di massimo splendore e l'istituto massonico alla sua nascita. La decadenza era avvenuta nel momento in cui la giusta chiave di interpretazione dei "geroglifici" era andata persa e l'intero sistema misterico sprofondato in un pericoloso stato di decadenza, il risultato di un'interpretazione in senso religioso e dogmatico dei simboli:

> Die alten *Hieroglyphen*, die vorhin einen Sinn hatten, der *gedacht* werden konnte, hatten nun eine *innere Kraft*, die *geglaubt* werden musste. Mit einem Worte! das ganze Institut war nun gerade das Gegentheil von dem geworden, was er vorher war, ohne dass es darum seine der Welt in die Augen fallende Aussenseite beträchtlich geändert und seinen alten Namen verlohren hatte[335].

Secondo la ricostruzione storica del filosofo viennese, la decadenza dell'originario spirito che animava il culto egiziano della religione della natura e della ragione era da individuare nello "slittamento di significato" che aveva colpito i "geroglifici", insieme religiosi e massonici, a causa dei tentativi della classe sacerdotale prima egizia e poi ebraica, «an dessen Nachahmung – dice Reinhold, facendo riferimento alla situazione del suo tempo – die *Politik der Päpste* und *Jesuiten* bisher umsonst alle ihre Kräfte verschwendet hat»[336], di tenere soggiogate le coscienze dei sudditi. Se il potere politico è condizionato da tale *teocrazia*, le verità razionali al centro dei "misteri maggiori" vanno perdute e il culto si articola intorno a un pericoloso *vuoto* riempito da impostura e superstizione. I riti e i simboli dei "piccoli misteri", staccandosi dalla sostanza razionale dei "grandi misteri", si trasformano soprattutto negli ordini massonici a carattere mistico-teosofico, in *dogmi rivelati* direttamente da Dio, parti di un presunto piano cosmico di redenzione e cioè tappe di un percorso

[335] Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, cit., pp. 17-18.
[336] *Ivi*, pp. 80-81.

spirituale che lega indissolubilmente il micro- al macrocosmo, l'uomo alla divinità e ai suoi diretti superiori, privandolo tuttavia di volontà e autonomia.

Ora, è necessario notare come anche in *Die Sendung Moses* Schiller, recependo la tesi di Reinhold, si soffermasse sulla politica "estetica" di derivazione egizia di Mosè, il quale, per diffondere il monoteismo tra il suo popolo, aveva scelto soprattutto «die Hieroglyphen, eine sprechende Bilderschrift, die einen allgemeinen Begriff in allgemeinen Begriff in einer Zusammenstellung sinnlicher Zeichen verbarg», capaci di agire «stark auf dem Wege der Einbildungskraft und der Sinne auf jugendliche Herzen», allo scopo di porre «das Gemüt ihres Lehrlings vorher in den Zustand leidenschftlicher Bewegung, der es für die neue Wahrheit empfänglich machen sollte» (NA XVII, 384). Secondo Schiller infatti:

> Diese mystische Gestalten, zu denen niemand als die Epopten den Schlüssel hatten, gaben den Mysterien selbst eine sinnliche Außenseite, die das Volk täuschte, und selbst mit dem Götzendienst etwas gemein hatte. Der Aberglaube erhielt also durch das äußerliche Gewand der Mysterien eine immerwährende Nahrung, während daß man im Heiligtum selbst seiner spottete (NA XVII, 386).

Come per Reinhold, anche secondo il drammaturgo, tuttavia, con il passare del tempo, la sostanza razionale dei "misteri maggiori" andò persa per la volontà della teocrazia levitica e mosaica di tenere per sé le verità ultime e di sfruttare al massimo il potenziale estetico, la forza immaginifica delle immagini e dei simboli al fine di tenere costantemente sotto giogo le coscienze e soprattutto i sensi dei neofiti con la promessa di remoti e inaccessibili segreti:

> Wie sich aber nach und nach unwürdige Mitglieder in den Kreis der Eingeweihten drängten, wie das Institut von seiner ersten Reinheit verlor, so machte man das, was anfangs nur bloße Nothülfe gewesen, nämlich das Geheimis, zum Zweck des Instituts, und anstatt den Aberglauben allmählich zu reinigen und das Volk zur Aufnahme der Wahrheit geschickt zu machen, suchte man seinen Vorteil darin, es immer mehr irrezuführen, und immer tiefer in den Aberglauben zu stürzen. Priesterkünste traten nun an die Stelle jener unschuldigen lautern Absichten, und eben das Institut, welches Erkenntnis des wahren und einigen Gottes erhalten, aufbewahren und mit Behutsamkeit verbreiten sollte, fing an, das kräftigste Beförderungsmittel des Gegenteils zu werden, und in eine eigentliche Schule des Götzendienstes auszuarten. Hierophanten, um die Herrschaft über die Gemüter nicht zu verlieren, und die Erwartung immer gespannt zu halten, fanden es für gut, immer länger mit dem letzten Aufschluß, der alle falschen Erwartungen auf immer aufheben mußte, zurückzuhalten, und die Zugänge zu dem Heiligtum durch allerlei theatralische Kunstgriffe zu erschweren. Zuletzt verlor sich der Schlüssel zu den Hieroglyphen und geheimen Figuren

ganz, und nun wurden diese für die Wahrheit selbst genommen, die sie anfänglich nur umhüllen sollten (NA XVII, 387).

Sebbene Schiller nel suo saggio *Die Sendung Moses* non si soffermi sul simbolismo massonico, il rimando a una sua probabile semplificazione e "volgarizzazione" sembra essere esplicito nel *Geisterseher*, laddove il problema è il carattere puramente estetico dei mezzi usati per *corrompere* il principe protagonista del racconto, «theatralische Kunstgriffe» che si basano unicamente su incessanti – e a lungo andare insostenibili – produzione e soddisfazione delle sue inclinazioni pulsionali[337]. Nella seduta spiritica organizzata dal siciliano, ad esempio, sono presenti motivi che rimandano al simbolismo degli alti gradi massonici, spesso incentrato – come nel caso del Rito Egizio di Cagliostro, nei rituali dei Rosacroce d'Oro, dei Fratelli Asiatici, degli Eletti Cohen di Martinez de Pasqually – su evocazioni spiritiche e operazioni teurgiche:

Ein Altar, mit schwarzen Tuch behangen, stand mitten im Kreis errichtet, unter welchen ein Teppich von rotem Atlas gebreitet war. Eine chaldäische Bibel lag bei einem Totenkopf aufgeschlagen auf dem Altar, und ein silbernes Kruzifix war darauf festgemacht. Statt der Kerzen brannte Spiritus in einer silbernen Kapsel. Ein dicker Rauch von Olibanum verfinsterte den Saal, davon das Licht beinahe erstickte. Der Beschwörer war entkleidet wie wir, aber barfuß; um den bloßen Hals trug er ein Amulett an einer Kette von Menschenhaaren, um die Lenden hatte er eine weiße Schürze geschlagen, die mit geheimen Chiffren und symolischen Figuren bezeichnet war (NA XVI, 60).

In questo caso l'amuleto sul petto del taumaturgo fa evidentemente riferimento all'*Urim e Thummim*, l'oracolo d'origine veterotestamentaria che consentiva al sacerdote levitico di tornare in contatto diretto con la sapienza divina e che, al termine del Settecento, ritroviamo come simbolo centrale nelle cerimonie dei Rosacroce d'Oro e dei Fratelli Asiatici[338], impegnati nella evocazione di angeli e spiriti che potessero influire sul processo della trasmutazione alchemica. Evidente è qui il distacco critico di Schiller, che vede celata in questi riti – come risulta dalla critica di Elise von der Recke alle presunte arti magiche di Cagliostro – la volontà di far leva sull'ingenuità e la credulità dei sottoposti, sui loro desideri irrazionali, inconsci, infantili. Nel *Geisterseher*, il siciliano, mediante la cerimonia, è infatti deciso a

[337] Anche secondo Scott Abbot «it is clear that the prince is overwhelmed by the artistry of Freemasonry». Abbott, *Fictions of Freemasonry*, cit., p. 54.
[338] In proposito rimando al mio saggio su *Massoneria ed ebraismo*, cit., pp. 122-123.

soddisfare l'intimo *desiderio* del principe, covato in segreto da lungo tempo, di scoprire «die Wahrheit» (NA XVI, 57) mettendosi in contatto con l'aldilà:

> Die Neugierde des Prinzen war bereits auf den höchsten Grad gespannt. Mit der Geisterwelt in Verbindung zu stehen, war ehedem seine Lieblingsschwärmerei gewesen, und seit jener ersten Erscheinung des Armeniers hatten sich alle Ideen wieder bei ihm gemeldet, die seine reife Vernunft so lange abgewiesen hatte (NA XVI, 56).

Nel romanzo schilleriano, rispetto alla proposta massonica di Lessing come formulata nei *Gespräche*, assistiamo, alquanto significativamente, a un *pervertimento* dell'obiettivo delle pratiche rituali misteriche. Nella prima parte del *Geisterseher*, la cerimonia del siciliano è volta ad *agire* soprattutto come un «elektrischer Schlag» (NA XVI, 73) sulla sensibilità del principe e si dimostrerà altamente funzionale – almeno secondo lo schema complottistico alla base della trama del racconto – al piano dell'Armeno, perché capace di dare un "colpo" alle certezze metafisiche del protagonista. La ricerca ermeneutica, la spiegazione razionale del meccanismo usato per l'evocazione dal prestigiatore palermitano al termine del primo libro *accendono una scintilla*, suscitano nell'animo del principe domande, accrescono il *desiderio di sapere*, di spingere al limite il processo intellettuale della *Aufklärung*, che tuttavia finiscono più in là per gettare un'ombra di discredito, in generale, sull'idea dell'esistenza di un mondo ultraterreno, contribuendo alla *Verbildung* morale ed etica del protagonista e aprendo una voragine.

Umberto Eco si è occupato di tale "semiosi ermetica", che sembra impegnare anche il principe nel romanzo di Schiller a seguito degli incontri con il siciliano e con l'Armeno e che sfocerà in uno «slittamento continuo del senso»[339], cioè in una estenuante e alquanto dispendiosa ricerca di significati da parte del protagonista – in fondo la stessa, a ben vedere, in cui Schiller riesce a coinvolgere il lettore del suo romanzo. Spiega Eco che tale indagine ermeneutica, in virtù dell'idea di una corrispondenza simpatetica tra il micro- e il macrocosmo e del concetto ermetico di analogia, si basa sul presupposto dell'esistenza di un'ordine fisso nel mondo e di una catena unilineare che lega tra loro gli eventi, anche i più disparati. In tal senso, il ricercatore che si mette sulla via della conoscenza ermetica è convinto di poter riscoprire le «catene occulte che uniscono il mondo spirituale al mondo astrale e

[339] Cfr. U. Eco, *I limiti dell'interpretazione* (1990), Bompiani, Sonzogno 2004, p. 47.

questo al mondo sublunare»[340]. Non è un caso che il principe, nel romanzo di Schiller, sia allettato dall'idea di poter conoscere «la verità» mediante il contatto con la sfera dell'occulto. Da quest'ansia interpretativa, da questa necessità di trascendere ermeneuticamente i segni, secondo Eco, consegue che «l'interpretazione sarà infinita. Nel tentativo di ricercare un senso ultimo e inarrivabile, si accetta uno slittamento inarrestabile del senso»[341] e quindi si delinea spesso una perdita di sostanza dei significanti – il mondo e la realtà – rispetto al suo significato ultimo, che rimane sempre "occulto", "inaccessibile":

> La verità è segreta, ogni interpretazione dei simboli e degli enigmi non dice mai la verità ultima, ma sposta solo il segreto altrove. Se questa è la condizione umana, allora il mondo è frutto di un errore. […] Lo gnosticismo […] elabora una sindrome di rigetto nei confronti del tempo e della storia[342].

Di fronte a una verità inaccessibile e a un significato costantemente di là da venire, il mondo reale perde consistenza come pure viene meno la necessaria tensione etica dell'individuo. Nel *Geistersher* il percorso ascendente del protagonista si svolge soprattutto nella prima parte del romanzo. L'apparizione della maschera armena durante il Carnevale di Venezia e le sue sibilline parole disturbano «die Ruhe» del principe, suscitando curiosità e domande che richiedono da subito «eine Erklärung» (NA XVI, 47). Il protagonista vuole conoscere la "trama occulta" che si nasconde dietro la vicenda ed è quindi attratto dall'affascinante figura, di cui deve assolutamente *motivare* l'apparizione: «Wollen wir nicht einen Gang über den Markusplatz machen und unsern geheimnisvollen Armenier aufsuchen? Mich verlangt doch nach der Entwicklung dieser Komödie» (NA XVI, 47). Anche durante la seduta spiritica del siciliano il principe chiede di essere messo a parte «eines höheren Unterrichts» (NA XVI, 56), mentre il taumaturgo afferma di essere in possesso di «heiligen Geheimnisse» (NA XVI, 57). Il protagonista è dunque spinto dall'avventuriero palermitano a mettere la banalità del quotidiano tra parentesi per pervenire a una conoscenza più intima del senso delle cose e degli eventi, di cui esige «den Schlüssel» (NA XVI, 58).

---

[340] *Ivi*, p. 44.
[341] *Ivi*, p. 45.
[342] *Ivi*, p. 47.

Del resto, anche Adolph Freiherr von Knigge nel suo *Beitrag zur neuesten Geschichte des Freimaurerordens in neuen Gesprächen*, del 1786, e quindi contemporaneo alla stesura del *Geisterseher*, si era soffermato sulla pericolosità *corrosiva* insita nella sete di mistero dell'epoca, una vera e propria mania speculativa che era penetrata in molti sistemi massonici tardo-settecenteschi in seguito all'introduzione degli alti gradi e all'aumentare degli affascinanti «geroglifici» che gli iniziati dovevano essere in grado di *interpretare* e il cui significato doveva essere *intuito* al fine di scoprirvi «große Wahrheiten»:

Diese Winke waren hinreichend, lehrbegierige, neugierige und müßige Menschen zur Ergründung des wahren Sinnes der Freimaurerhieroglyphen in Bewegung zu setzen. Man las Geschichtsbücher, alte Manuscripte, Scharteken, Inschriften, ließ keinen Leichenstein, kein altes Kupferstich unbeschauet, ununtersucht, ob nicht irgend ein ähnliches Sinnbild darauf stünde, und dann verglich man, und weil bekanntlich jeder sehen kann, was er gern sehen will, jeder aber auf seine eigene Weise suchte, so fand auch Jeder auf seine Weise; der Alchymist: daß in den drei symbolischen Graden der vollkommenste Proceß, das große Universale zu verfertigen, befindlich sei; die Geisterseher, die religiösen Schwärmer, die Theosophen, die Cabbalisten, fanden Beschwörungen, dreierlei Höllenbahn, Höllenzwang, Entschleierung des Universums, einzig wahre Kennstnis der göttlichen Urquellen, Prophezeiungen, Erklärungen der Apocalypse; der Geschichtsgrübler hielt die Freimaurerei für Fortsetzung der heidnischen, eleusinischen und andern Mysterien oder der gnostischen Secten, oder des Tempelherrnordens, oder eines gewissen, vielleicht nie existierten Rosencreuzerordens. Jeder baute also, wie ich gesagt habe, nach seiner Weise, auf seinem Grunde, schlaue Bösewichte wußten sich die Neugier der Menschen zu Nutze zu machen, fabricierten falsche höhere Stufen, und bald sahe man das maurerische Publicum mit einer ungeheuren Menge, unter sich ganz verschiedener Freimaurergrade überschwemmt, deren immer einer dukler als der andre war […][343].

Era a causa di tali «schwärmerische Speculationen», di questo infinito processo ermeneutico che la semiosi ermetica *metteva in movimento*, che le dottrine teosofiche sembravano a Knigge destabilizzanti per l'ordinamento politico, civile e morale, convinto «daß sie folglich ein Heer von versteckten Leidenschaften mit hineinbringen, das gleich alles verdirbt»[344]:

Was soll aus der Welt werden, wenn jeder schwache Kopf sich unterstehen darf, über alles weg auf das Ganze hinzuschielen, wenn er nie der Autorität Klügerer folgen will, voll Eigendünkels seinen eigenen Weg geht, alle Formen verachtet, die doch nun einmal da sind, seine Kinder so erzieht, daß sie in die einmal gestifteten Staatsverfassungen nicht passen,

[343] Knigge, *Beitrag zur neuesten Geschichte des Freimaurerordens*, cit., pp. 50-51.
[344] *Ivi*, p. 38.

wenn niemand die geheiligten Rechte der Hausväter und Landesfürsten respectiert, sondern sich zum Richter Aller macht […]?[345]

Come nel caso della critica illuminista e "illuminata" di Knigge, anche nel romanzo di Schiller l'interrogazione esoterica ed ermeneutica sulle cose ultime e sui segreti della natura culmina significativamente nella *caduta* del principe, ormai deciso a mettere in discussione «i fondamenti della sua fede»:

Die Leichtigkeit, mit der es ihm gelungen war, diesen Betrug aufzulösen, schien ihm überrascht zu haben. In seinem Kopfe hatten sich die Wahrheit und Irrtum noch nicht so genau voneinander gesondert, daß es ihm nicht oft begegnet wäre, die Stützen der einem mit den Stützen des andern zu verwechseln; daher kam es, daß der Schlag, der seinen Glauben an Wunder stürzte, das ganze Gebäude seines religiösen Glaubens zugleich zum Wanken brachte (NA XVI, 104).

Nel *Geisterseher*, il principe, dopo essere stato "iniziato" a certe consapevolezze da parte dell'avventuriero palermitano, giunge a farsi massone nella società del Bucintoro, una loggia massonica che offre «gradi segreti» ed è «guidata addirittura da un cardinale» (NA XVI, 107). Il libertinaggio dello spirito che corrode l'animo del protagonista non tarda a farsi libertinaggio dei costumi. Risucchiato nel vortice della vita mondana, il principe perde il centro interiore, gioca, contrae debiti, si lega a compagnie dissolute. Il nichilismo e il materialismo, infranta l'idea della trascendenza e di un principio superiore unificante, lo risucchiano in uno sterile intellettualismo che fa da apripista alla dissoluzione morale. Il protagonista diventa schiavo dell'attimo, del piacere fuggevole e fine a sé stesso; negata la prospettiva dell'aldilà, di un progetto trascendente, la vita si concentra nella gabbia di vizi – creati artificialmente secondo lo schema complottistico alla base del racconto schilleriano – che soltanto l'unidimensionalità del presente può concedere. L'«esistenza» del principe diventa da questo momento in poi

ein fortdauernder Zustand von Trunkenheit, von schwebenden Taumel. Je höher man ihn gestellt hatte, desto mehr hatte er zu tun, sich auf dieser Höhe zu erhalten: diese immerwährende Anspannung verzehrte ihn langsam; selbst aus seinem Schlaf war die Ruhe geflohen. Man hatte seine Blössen durchschaut und die Leidenschaft gut berechnet, die man in ihm entzündet hatte (NA XVI, 109).

[345] *Ivi*, p. 40.

Schiller giunge nel *Geisterseher* a discutere i problemi filosofici che attanagliano la sua epoca come già espressi nei *Philosophischen Briefe* e nella *Theosophie des Julius*. Il problema sembra qui essere rappresentato dai limiti dell'Illuminismo, al di là dei quali si spalancano i baratri del materialismo e del nichilismo, come risulta dal dialogo filosofico che segue il romanzo. Qui il principe ha già subito la sua trasformazione in "uomo problematico" e la messa in dubbio della sua precedente identità e del sistema delle sue certezze religiose corrisponde a quella che sembra coinvolgere l'intera epoca insieme all'apice e al tramonto dell'età dei Lumi, la quale ha deciso di trascendere criticamente i limiti imposti dalla tradizione:

> Ich hätte mich mit meinem Wünschen nie über *das* hinauswagen sollen und darüber zum Greis werden, wie ich zum Mann geworden bin! Weil ich aus der traurigen Einförmigkeit meines bisherigen Lebens einmal herausgehe und herumschaue, ob nicht irgend anderswo eine Quelle des Genusses für mich springt (NA XVI, 159).

Nel dialogo, la filosofia materialistica di stampo libertino e francese è difesa dal principe che mette in forse le ingenue difese del barone: l'individuo è ora unicamente «Glied in der Notwendigkeit» della natura e del mondo, che si presenta ormai privo di sostanza, *telos*, trascendenza: «Was mir vorherging und was mir folgen wird, sehe ich als zwei schwarze undurchdringliche Decken an, die an beiden Grenzen des menschlichen Lebens herunterhängen und welche noch kein Lebender aufgezogen hat» (NA XVI, 124). In questa realtà che ha perso di significato l'individuo recita allora un ruolo passivo nella catena della contingenza, determinato eteronomamente da forze "altre" e impersonali – massoniche[346] –: «Eine höhere Gewalt verfolgt mich. Allwissenheit schwebt um mich. Ein unsichtbares Wesen, dem ich nicht entfliehen kann, bewacht alle meine Schritten» (NA XVI, 54).

[346] Secondo Voges «Der soziale Gehalt des modernen Entfremdungsbegriff ist hier von einem höchst sensiblen Beobachter der Zeit in der Erzählung einer extremen Begebenheit literarisch zum Ausdruck gebracht worden. Waren die geheimen Gesellschaften, war die sie umgebende Mythologie selbst schon symptomatisch für das krisenhafte Herannahen der Epochenschwelle, die im Umfeld der Französischen Revolution sich ankündigt, um so mehr war es die ästhetisch komplexe Gestaltung des Geheimbundmaterials, die Schiller mit dem Geisterseher gelang. Die Grenzen der Aufklärung, die der Roman aufzeigt, signalisieren zugleich auch das Ende einer Epoche». Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 391. Anche secondo la Springer «Die Dämmerung des Absolutismus, die Angst vor dem Neuen, aber auch die Skepsis angesichts der bereits erkennbaren Kontinuitäten formieren sich zu dem einen Angstbild der Epoche. […] Der *Geisterseher* erzählt vom *horror vacui*, den die Aporien der Aufklärung hinterließen». M. Springer, *Das >Große Gewitter von Mscrpt.<. Schillers Geisterseher*, in "Text+Kritik": *Schiller. Sonderband IV/05*, pp. 82-95, qui pp. 86-87.

In base alla visione complottistica che costituisce la base della trama del racconto schilleriano, il terreno del nichilismo radicale e della malinconia saturnina in cui *viene fatto* sprofondare il principe diventa il terreno favorevole su cui può innestarsi il piano dell'Armeno. Per la costante antropologica individuata dalla tradizione massonica misterica e teosofica, che vuole che a una discesa nelle tenebre segua sempre un'aspirazione ad ascendere verso la luce – la dottrina rosacrociana si basava su questo modello, come pure l'analisi di Göchhausen sulle finalità occulte dell'«anarchia dell'Illuminismo» provocata dai Gesuiti –, il vuoto causato dalla caduta delle certezze religiose va rimpiazzato dalla ricerca di nuovi punti di riferimento. Alla demistificazione che ha portato il principe sull'orlo dell'abisso nella prima parte del romanzo a seguito della seduta spiritica del siciliano segue nella seconda la mistificazione della figura dell'Armeno. Come nel processo attivato da Mefistofele – significativamente inviato da Dio come suo "emissario" per *risvegliare lo spirito* assopito del protagonista – nel *Faust* goethiano, la sollecitazione della sfera pulsionale e neuronale del principe conduce costantemente insieme a una *Steigerung* e successivamente a una caduta che apre un vuoto, una voragine che andrà poi necessariamente colmata attraverso compensazioni. In tal senso, la seduta spiritica del siciliano provoca un'eccesso di interpretazione e al contempo un dispendio d'energie[347], una suppurazione psichica che, durante la seconda parte del romanzo, renderà il principe "dipendente" da altre "scosse elettriche", privandolo della lucidità necessaria a far fronte agli eventi. Se la prima parte del racconto di Schiller mostra dunque la necessaria capitolazione, la seconda mette in scena il riempimento di questo vuoto attraverso sempre nuovi inganni dei sensi, in una incessante catena di cadute e successive compensazioni, di produzione e controllo del desiderio.

Nella seconda parte del *Geisterseher* lo sguardo del principe sarà dunque costantemente offuscato dall'esposizione continua a immagini, simboli e racconti che non fanno che accendere le sue passioni, la sua *Lesesucht*, il suo "desiderio narrativo", tenendo sotto giogo insieme corpo e coscienza. Il protagonista, abbandonato nel secondo libro dall'affidabile conte di O. e circondato da dubbi personaggi, si lascia cullare dal mistero che lentamente si infittisce, perché la realtà

[347] Secondo Umberto Eco nella semiosi ermetica «l'eccesso di interpretazione produce un dispendio di energie». Eco, *I limiti dell'interpretazione*, cit., p. 11.

ha perso di senso ed è diventata soprattutto un abisso di vizi e perciò presta con piacere attenzione ai "racconti" che chi gli sta intorno riesce sapientemente a costruire[348], si *lascia andare* insomma all'oblio e ai futili piaceri della *Trivialliteratur*, di quella letteratura, i cui soggetti preferiti – all'epoca di Schiller come oggi – erano misteri e enigmi, resoconti di *Geisterbeschwörungen*, risultato di una tendenza culturale e letteraria di cui lo stesso autore – malgrado l'atteggiamento critico – sembra aver intuito il potenziale estetico e narrativo. Specialmente, il secondo libro si inserisce a pieno nel solco della narrativa d'intrattenimento, dei migliori romanzi neri, ricco di colpi di scena e di motivi esoterico-popolari[349]. All'onestà intellettuale e alla pretesa illuministica e pedagogica del narratore del primo libro si sostituisce ora la soggettività di chi riporta i fatti, lo scarto dei diversi *media* utilizzati per descrivere la realtà[350], e, nel caso di Schiller, il bisogno di intrattenere e soddisfare la *Lesesucht* del pubblico della "Thalia". Il romanzo inizia con le parole «Ich erzähle» (NA XVI, 45), con un forte gesto autoriale che esprime la pretesa di saper tenere sotto controllo il mondo e la storia che viene raccontata, per poi finire, attraverso l'uso di diversi generi narrativi (lettere, racconti nel racconto, il dialogo filosofico), nel "sentito dire", facendosi prisma, rimando multi-prospettico nel quale la realtà diventa verità, opinione. La modernità, il soggettivismo – già "preromantico" – si sostituiscono insomma all'oggettività della *Aufklärung* e alla pretesa illuministica di poter agire attivamente nel reale: il romanzo non può che rimanere frammento.

In particolare, secondo la Springer, la scrittura, in particolare la lettera, quel fondamentale *medium empfindsam* settecentesco, il *medium* "del cuore" per eccellenza, nella seconda parte del *Geisterseher* diventa significativamente – come

[348] Secondo Abbott «the Sicilian, the Armenian, Bindello, Civitelli, and the beatiful woman spin out a fiction for the prince. One of their most effective ploys is to stimulate a series of expectations in him, which they themselves cleverly fulfill». Le figure producono dunque una catena ininterrotta di «expectation and fulfillment» attraverso un uso distorto dei *media* perchè «What the prince wants above all else, is closure, finality, fulfillment, whether rational or irrational, wheter true or false, wheter moral or immoral». Abbott, *Fictions of Freemasonry*, cit., pp. 55-56.

[349] Michele Cometa spiega che «il successo di pubblico e di critica del *Geisterseher* era infatti dovuto alla sapiente fusione di di elementi "triviali", quali l'intrigo, il mistero, lo spiritismo, una tensione narrativa degna della novellistica spagnola e italiana, mescolati con un'oculata analisi filosofica e sociale in cui anche il pubblico colto poteva riconoscersi». Cometa, *Il romanzo dell'infinito*, cit., p. 138.

[350] In tal senso, a proposito del romanzo di Schiller la Springer ha significativamente parlato di *Medienroman*. Cfr. Springer, *Das >Große Gewitter von Mscrpt.<. Schillers Geisterseher*, cit.

negli stessi anni nelle *Liaisons dangereuses* (1782) di Laclos, ma soprattutto nel caso dell'affare della collana in cui Cagliostro aveva, come vedremo, coinvolto l'ingenuo cardinale di Rohan – arma, strumento di manipolazione della realtà, da usarsi all'interno di una ben precisa strategia e tattica. Nel romanzo schilleriano le lettere non raccontano più la verità, vengono intercettate, preparate a tavolino, falsificate, contribuiscono alla creazione di quel "racconto" mediatico che si rivelerà essere funzionale a chi occultamente tira i fili del piano[351]. Schiller sembra lavorare su dati concreti, ricavati dalla realtà dei suoi giorni. Lo stesso Giuseppe Balsamo *alias* Conte di Cagliostro[352] era considerato all'epoca un astuto e scaltro manipolatore delle coscienze, deciso a sfruttare in modo scorretto gli istinti più bassi di persone ingenue, come dimostrava il suo presunto coinvolgimento nello scandalo della collana presso la corte parigina a ridosso della Rivoluzione francese. Il cardinale di Rohan era stato «convinto, affascinato, obnubilato»[353] dai racconti di Cagliostro, il quale lo avevano persuaso, con certezza oracolare, della possibilità di tornare nelle grazie della regina Maria Antonietta. È su questa dabbenaggine del prelato che si era basato poi il piano del conte e della contessa de la Motte, decisi a truffare il sacerdote convincendolo ad acquistare una preziosa collana come presente per la regina. Quest'ultima non la ricevette mai e il gioiello fu venduto dai due truffatori a Londra: le lettere di Maria Antonietta rivolte al Rohan erano state falsificate, nella scena dell'incontro presso il Boschetto di Venere nella residenze di Trianon il suo ruolo era stato addirittura recitato da un'*attrice*, una povera modista, al fine di soddisfare l'intimo desiderio del prelato caduto in disgrazia. Sebbene la responsabilità di Cagliostro nella dubbia vicenda architettata dai de La Motte non fu mai accertata, la truffa si era fondata sulla forte attrazione del principe di Rohan nei confronti delle affascinanti cerimonie di Cagliostro[354]. Nell'ambito dei suoi riti egizi, quest'ultimo si esibiva in sedute

[351] Cfr. *ivi*, p. 87.
[352] La critica ha scorto in Cagliostro il principale referente per la figura dell'avventuriero palermitano nel romanzo di Schiller. Cfr., ad esempio, P. A. Alt, *Schiller: Leben – Werk – Zeit. Eine Biographie*, 2 Bde., C.H. Beck, München 2004, qui Bd. I, p. 571.
[353] U. Eco, *Migrazioni di Cagliostro*, in Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 135-152, qui p. 138.
[354] Nella ricostruzione di Giuseppe Marcenaro: «La ragione "scatenante" dell'imbroglio, certamente architettato da una mente perspicace, poggiava la sua struttura psicologica sul desiderio del cardinale di Rohan di riconquistare il favore della sovrana. L'angoscia del prelato era tale che, pur uomo autorevole della Chiesa, non si peritava di ricorrere a pratiche magiche per far arrivare fluidi benefici alla regina, insufflati dal desiderio di ingraziarsela. Si deve immaginare il cardinale di Rohan in una sala del suo palazzo. Al fianco dell'ecclesiastico un ometto piccolo, grassoccio, sarcastico e rumoroso,

spiritiche, s'impegnava nella decifrazione di responsi oracolari ricavati mediante l'uso di veri e propri *media* o "dispositivi" ottici, i cosiddetti "pupilli" o "colombe", bambini o bambine che per la loro purezza sembravano i più adatti a scorgere nell'acqua di una caraffa posta al centro della stanza le immagini concernenti gli eventi futuri[355]. La stessa vita di Cagliostro presentava tratti fortemente romanzeschi e soddisfaceva la curiosità e il desiderio narrativo di un pubblico di lettori sempre più numeroso. Giuseppina Bonerba, in particolare, si è soffermata sul modo in cui la "semiosi ermetica" individuata da Umberto Eco e impiegata anche da Schiller nel *Geisterseher*, intesa come «sublime tecnica del perpetuamento della ricerca, che proprio per poter essere infinita deve essere la ricerca di un segreto vuoto, costantemente indicato ma mai rivelato»[356], abbia «contribuito a creare Cagliostro, cioè come l'ermeneutica alchemica sia funzionale alla costruzione del personaggio e contribuisca ad assicurarne la presa sull'immaginazione del XVIII secolo»[357].

---

discorre agitanto le braccia. Si apre una porta, entra una giovane donna con un grembiule bianco ai fianchi [la nipote dei de La Motte]. Si avvicina al tavolo su cui stanno due candelabri e una brocca d'acqua purissima. Il piccolo uomo si nasconde dietro un paravento, gesticola impugnando una spada e invoca gli arcangeli Raffaele e Michele. Poi chiede alla ragazza se nell'acqua della brocca appare l'immagine della regina. La ragazza risponde di sì, e il cardinale s'inginocchia e proclama, piangendo, che si tratta di un vero miracolo. L'uomo che compie questi prodigi non è altro che il conte di Cagliostro, diventato confidente del cardinale di Rohan che gli crede ciecamente: gli ha infatti predetto favolose ricchezze e il favore dei sovrani, la riabilitazione nel cuore della regina. Rohan beve tutto quanto Cagliostro gli racconta. La disgrazia lo ha reso folle ed è così facile credere a ciò che si desidera…». G. Marcenaro, *Introduzione*, a Cagliostro, *Memoriale*, ECIG, Genova 1996, pp. 26-27.

[355] Cfr. Le Forestier, *La Massoneria occultista e templare. Tomo IV: Gli ultimi templari*, cit., p. 73.

[356] G. Bonerba, *L'alchimia di Cagliostro*, in Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 53-70, qui p. 54.

[357] *Ivi*, p. 53. A proposito dei «testi, la "scrittura", le voci, il "mormorio"» che «riguardavano» la vita e la figura "mitizzata" di Cagliostro, cfr. anche D. Gallingani, *Dalle biografie ai romanzi: il mito di Cagliostro tra scienza, utopia e avventura*, in Id. (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 177-190, qui p. 177. Nel saggio la Gallingani nota come nel Settecento fosse molto «indecisa la frontiera tra informazione e finzione ed era normale per i giornalisti ricorrere alla loro immaginazione o alla loro memoria per riempire i vuoti lasciati dalla realtà. Essi "romanzano" i testi e non è un caso se, in Inghilterra, nascita del giornalismo e nascita del romanzo coincidono. Ciò che cambia però nel Settecento, e che ha un gran peso nella società del tempo, è l'incidenza e la composizione del pubblico: non a caso l'autore moderno nasce proprio allora, quando i mercati si allargano, le reti di socializzazione, i "cercles de savants" o i "salons mondaines" (in cui si mescolano borghesi e aristocratici) diventano più moderni e attivi. I Lumi contrastano alla Chiesa il monopolio del Simbolico, i Santi delle agiografie sono sostituiti da eroi laici, che interessano il pubblico borghese che si sta formando. Come appartiene ancora al XVIII secolo il desiderio di attribuire a un personaggio tratto dall'attualità il prestigio dell'"eroe del romanzo", di un romanzo "utile e morale" che interessi e incuriosisca il largo pubblico. Perciò era del tutto normale che predominasse una tipologia della biografia in cui la finzione si sovrapponesse al "fait divers". Ne sono un esempio *Les Confessions du Comte de Cagliostro*, costruite su questa mescolanza di finzione e realtà supposta. C'è dunque un rapporto di coesistenza e d'interferenza tra biografie giornalistiche e romanzo, di scivolamento immediato, quando addirittura di idenitificazione della biografia romanzata con il

Lo stesso Goethe, come è noto, si confrontò con la figura di Cagliostro e l'affare della collana, raffigurando la vicenda nella commedia *Der Groß-Kophta* e, nel corso del suo viaggio in Italia, viaggiando fino a Palermo per accertarsi delle origini e della vera identità del misterioso taumaturgo, individuata nel palermitano Giuseppe Balsamo[358]. Nella pièce goethiana il ruolo di Cagliostro è affidato al "Conte di Rostro" che riesce a stimolare «den Durst nach geheimer Wissenschaft»[359] del *Domherr*, il quale, in virtù della sua dabbenaggine e credulità, diventa presto l'oggetto del piano del marchese e della marchesa, che lo convincono della possibilità di rientrare nelle grazie della principessa mediante l'acquisto della collana. Come Schiller, anche Goethe sembra rimproverare alle elite politiche del Vecchio Regime la perdita del contatto con la realtà causata dalla mania occultistica[360]. Il primo scambio della commedia è, in tal senso, indicativo della condizione di alterità che coinvolge il sacerdote prodotta dall'azione di disturbo del Conte di Rostro. Osserva la marchesa:

Ist es erlaubt, so zerstreut zu sein? Gute Gesellschaft zu fliehen, seinen Freunden die Lust traulicher Stunden zu verderben? Glauben Sie, daß wir scherzen und genießen können, wenn unser Wirt den Tisch verläßt, den er so gefällig bereitet hat? Schon diesen ganzen Abend scheinen Sie nur dem Körper nach gegenwärtig. Noch hoffen wir gegen das Ende der Tafel, jetzt, da sich die Bedienten entfernt haben, Sie heiter, offen zu sehen, und Sie stehen auf, Sie treten vor uns weg und gehen hier am andern Ende des Saals gedankenvoll auf und nieder, als wenn nichts in der Nähe wäre, das Sie interessieren, das Sie beschäftigen könnte[361].

---

romanzo vero e proprio, come nel caso di *Les Confessions*, i *Mémoires*, *La Magie de Cagliostro Dévoilée par lui-même*, le raccolte di lettere, la memorialistica». *Ivi*, p. 179.

[358] Cfr. le annotazioni del 13 e 14 aprile 1787 nella *Italienische Reise*, ora in J. W. Goethe, *Sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche*, qui Bd. XV/I, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1993, pp. 272-284.

[359] J. W. Goethe, *Der Groß-Cophta* (1791), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., qui Bd. VI: *Dramen 1791-1832*, pp. 21-110, qui p. 24.

[360] Secondo Marino Freschi per Goethe «l'incantamento occultistico come pure l'abbindolamento del prelato si spiegano da una parte con la cospirazione delle forze oscure del male e del caos, d'altra parte con il venir meno della tenuta etica, intellettuale e spirituale degli esponenti dell'ordine vigente, di cui il *Domherr* è il rappresentante esemplare con la sua mania occultistica e la sua credulità. La sua ingenuità sentimentale e insieme la sua curiosità spirituale sconfinano nella dabbenaggine soggettiva che è la metafora per la sempre più diffusa irresponsabilità dell'aristocrazia e dell'alto clero per la propria funzione e missione storica. Tradendo la propria legge interiore, il proprio *ethos*, venendo meno alla propria "nobiltà", questi aristocratici si scavano la fosse da soli, diventando oggettivamente i correi della disgregazione dei fondamenti su cui poggia il loro mondo». Freschi, *Il Cagliostro di Goethe*, cit., pp. 81-82.

[361] *Ivi*, p. 23.

Come nel *Geisterseher*, anche nel *Groß-Kophta* il Conte di Rostro è infatti in grado di sfruttare «die Leidenschaften dieses jungen Menschen […], sie zu vermehren weiß»[362], tenendo costantemente in tensione lo spirito dei suoi sottoposti attraverso l'obbligo di «Fasten, Eingezogenheit, Enthaltsamkeit, strenge Sammlung und stille Betrachtung der Lehren»[363], fino a trasformarsi lentamente in una forza estranea e immateriale in grado di infiltrarsi subdolamente nelle coscienze: «Keine Tür ist ihm verschlossen, er tritt in alle Gemächter unversehens herein»[364]. Ma è soprattutto il mistero, l'aura di insondabilità ed esoticità che il taumaturgo riesce a creare intorno alla sua ambigua figura ad affascinare la società nobiliare e, in particolare, il *Domherr*:

Kophta! Kophta! – Wenn ich dir es gestehen soll, wenn ich mich vor dir nicht zu schämen brauche! Meine Einbildungskraft verließ sogleich diesen kalten, beschränkten Weltteil; sie besuchte jenen heißen Himmelsstrich, wo die Sonne noch immer über unsäglichen Geheimnissen brütet. Ägypten sah ich auf einmal vor mir stehen; eine heilige Dämerung umgab mich; zwischen Pyramiden, Obelisken, ungeheuren Sphinxen, Hieroglyphen verirrte ich mich; ein Schauer überfiel mich. – Da sah ich den Großkophta wandeln; ich sah ihn umgeben von Schülern, die wie mit Ketten an seinen klugen Mund gebunden waren.
GRAF: Diesmal hat dich deine Einbildungskraft nicht irregeführt. Ja, dieser große herrliche, und ich darf wohl sagen, dieser unsterblicher Greis ist es, von dem ich euch sagte, den ihr zu sehen dereinst hoffen dürfet. In ewiger Jugend wandelt er schon Jahrhunderte auf diesem Erdboden. Indien, Ägypten ist sein liebster Aufenthalt. Nackt betritt er die Wüsten Libyens; sorglos erforscht er dort die Geheimnisse der Natur. Vor seinem gebieterisch hingestreckten Arm stutzt der hungrige Löwe; der grimmige Tiger entflieht vor seinem Schelten, daß die Hand des Weisen ruhig heilsame Wurzeln aufsuche, Steine zu unterscheiden wisse, die wegen ihrer geheimen Kräfte schätzbarer sind als Gold und Diamanten[365].

Significativamente, anche nel *Geisterseher* di Schiller i racconti, che suscitano curiosità e alimentano ipotesi e congetture fantastiche, in cui personaggi possono circondarsi di un'aura magica, irreale e insondabile, si moltiplicano a dismisura. Il *racconto* del siciliano, dopo aver contribuito allo svelamento del mistero e all'"iniziazione" del principe, riesce a infittire il mistero sull'Armeno:

Ja, bei Gott, gnädigster Prinz, dieser Unbekannte ist ein schrekliches Wesen [...] Wer er sei? Woher er gekommen? Wohin er gehe? Weiss niemand. Dass er lang in Ägypten gewesen, wie viele behaupten, und dort aus einer Pyramide seine verborgene Weisheit geholt habe, will

[362] *Ivi*, p. 24
[363] *Ibid*.
[364] *Ivi*, p. 47.
[365] *Ivi*, p. 33.

ich weder bejahen noch verneinen. Bei uns kennt man ihn nur unter dem Namen des Unergründlichen. [...] Es gibt glaubwürdige Leute, die sich erinnern, ihn in verschiedenen Welgegenden zu gleicher Zeit gesehen zu haben. Keines Degens Spitze kann ihn durchboren, kein Gift kann ihm etwas anhaben, kein Feuer sengt ihn, kein Schiff geht unter, worauf es sich befindet. Die Zeit selbst scheint an ihm ihre Macht zu verlieren, die Jahre trocknen seine Sänfte nicht aus, und das Alter kann seine Haare nicht bleichen. [...] Niemand ist, der ihn Speise nehmen sah, nie ist ein Weib von ihm berührt worden, kein Schlaf besucht seine Augen; von allen Stunden des Tages weiss man nur eine einzige, über die er nicht Herr ist, in welcher niemand ihn gesehen, in welcher er kein irdisches Geschäft verrichtet hat.[...] Die zwölfte Stunde in der Nacht (NA XVI, 74-75).

Molta letteratura d'occultismo che circolava al tempo di Goethe e di Schiller, come pure resoconti e diari privati contenevano descrizioni di esperienze "liminali" di questo tipo[366]. Il "racconto nel racconto" del siciliano, con la sua pretesa oggettività, già nella prima parte contribuiva a rendere più affascinate la figura dell'Armeno e anticipava già il movimento del romanzo: alla demistificazione che investe il personaggio del palermitano segue una nuova mistificazione di quello dell'Armeno; attraverso un processo che corrisponde alla crescita del *desiderio narrativo* del principe, del bisogno di evadere da una realtà divenuta sempre più futile e priva di significato, al disincanto segue un nuovo *incanto*.

Nella seconda parte del romanzo, in cui «in dem Gemüt des Prinzen» si comincia a scorgere «eine wichtige Veränderung» (NA XVI, 102), il protagonista viene insomma reso sempre più malleabile dai "racconti" che gli vengono

[366] Un esempio a proposito è l'alone di mistero che avvolgeva, nel Settecento, la figura del Baal Shem di Londra, Samuel Falk, mago e cabbalista, il quale, a parere di molti, fu in realtà il maestro occulto di Cagliostro o vero e proprio "Superiore Incognito" della Massoneria europea. La nobildonna polacca Susman Shesnowski, ad esempio, scriveva al figlio dell'incontro avvenuto a Londra con Falk: «Hear, my beloved son, of the marvellous gifts entrusted to a son of man, who verily is not a man, a light of the captivity, who hath set his heart to gather the dispersed of Ariel… His name is Samuel Falk… who dwells at present in London… he wrote an explanation of his words to the worthy Moses David, the aged and renowned Cabbalist who formerly dwelt in Podhayce and was then famed as a Baal Shem… He now dwells in the shadow of the aforementioned saintly man… In Cheshvan he withdrew into his house near the bridge. His house was entirely closed… and there he abode about six weeks without food, drink, or sleep, or kinding any fire. In the sixth week… he directed that ten learned men should assemble, who had purified themselves by immersion in the Ritual Bath. At midnight we came to his house, and then donned white surplices. On Wednesday he bade the Cabbalist, Moses David, write in his notebook. Then he directed member of the Brotherhood… to kindle the light of two candlesticks. When Moses had completed writing he asked the company to enter the chamber barefooted. Lo! and behold, the saintly man was seated on his throne arrayed like an angel of heaven, diademed with a golden mitre… This is the saintly man who, according to my poor understanding, stands alone in our generation, for he knows the mistery of our Law and does wondrous things… I am grateful that I have been received into this Brotherhood, who by their piety can hasten the advent of the Messiah… My son, be very circumspect, and show this only to wise and discrete men. For here in London, this matter has not been disclosed to any one who does not belong to our Brotherhood». Cit. in M. K. Schuchard, *Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatian Adventurer in the Masonic Underground*, in M. D. Goldish - R. H. Popkins (ed. by), *Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 2001, pp. 203-227, qui pp. 214-215.

confezionati intorno, funzionali a un disorientameno della percezione, atti a mantenere lo sguardo del principe costantemente "offuscato"[367]. Alla costruzione dell'Io del protagonista sembra collaborare nel romanzo una forza esterna e impersonale, decisa a controllare, attraverso l'uso *mediatico* delle immagini e dei racconti, insieme mente e corpo in una catena di creazione artificiale e soddisfazione del desiderio[368]. Del resto, all'epoca di Schiller, personaggi come Cagliostro o Mesmer non agivano unicamente all'interno di ristretti circoli esoterici di iniziati, bensì erano al centro di una massiccia campagna mediatica che teneva costantemente *in movimento lo spirito* e la curiosità dei lettori delle gazzette. L'attenzione dei *media* procurava ai due taumaturghi un numero eccezionale di adepti, tra i quali vi erano persone molto influenti: al tempo andava di gran moda farsi curare da Cagliostro o magnetizzare da Mesmer. Le notizie di cronaca sulle loro guarigioni e le loro terapie alternative non facevano che accrescere l'eccitazione, l'interesse di un pubblico che era costantemente alla ricerca di sensazionali novità[369]. Lo stesso Cagliostro si

[367] Nota la Schmitz-Emans come, durante l'intero romanzo, «Des Prinzen Blick bleibt getrübt, einen Ausweg aus der Befangenheit in Bildern bietet sich ihm nicht». M. Schmitz-Emans, *Die Zauberlaterne als Darstellungsmedium. Über Bildgenese und Weltkonstruktion in Schillers Geisterseher*, in W. Hinderer (hrsg. v.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 375-399, qui p. 388.

[368] In tal senso il romanzo di Schiller può essere letto come una prima presa di consapevolezza circa la potenza dei *media* e un eventuale pericolo di una loro manipolazione, per cui l'analisi articolata poi da Marshall Mcluhan in *Understanding Media*: *The Extentions of Men* (1967) sembra possa adattarsi anche al *Geisterseher* schilleriano: «Oggi, dopo oltre un secolo d'impiego tecnologico dell'elettricità, abbiamo esteso il nostro stesso sistema nervoso centrale in un abbraccio globale che, almeno per quanto concerne il nostro pianeta, abolisce tanto il tempo quanto lo spazio. […] L'uomo occidentale aveva derivato dalla tecnologia dell'alfabetismo la capacità di agire senza reagire. […] Ma questo distacco era segno di non partecipazione. Ora che – dopo l'avvento dell'energia elettrica – il nostro sistema nervoso centrale viene tecnologicamente esteso sino a coinvolgerci in tutta l'umanità e a incorporare tutta l'umanità in noi, siamo necessariamente implicati in profondità nelle conseguenze di ogni nostra azione. Non è praticamente più possibile mantenere l'atteggiamento tipicamente estraneo e superiore che aveva finito con il caratterizzare l'uomo occidentale di media cultura». M. Mcluhan, *Gli strumenti del comunicare*, trad. it. di E. Capriolo, Il Saggiatore, Milano 2008, pp. 23-24.

[369] Un'annotazione di Bode nel suo diario di viaggio (del 18 giugno 1787) alla volta di Parigi aiuta forse a comprendere meglio lo spirito che anima il romanzo schilleriano. Secondo Bode, con il quale, come detto, Schiller si confronta nel periodo della scrittura del romanzo, la diffusione "mediatica" di notizie circa arti magiche, sedute spiritiche ed esperimenti alchemici, da qualsiasi parte provenisse, e cioè anche dalla critica illuministica, era assolutamente contro-producente e non faceva che accelerare il processo di decadenza spirituale e culturale che coinvolgeva l'epoca. Anche chi, con distanza critica, era intenzionato soltanto a "verificare" con il supporto della ragione la veridicità dei fenomeni, – come è il caso del protagonista del *Geisterseher* – contribuiva ad alimentare ciò che Bode definiva una «Schneelavine»: «So viel merke ich hier, daß Jederman, der nur einen Keim von Schwärmerey im Kopfe hat, durch Cagliostros und die Magnetiseurs erwärmt und wenigstens schwebend erhalten werde; Ob die leute gleich nichts weniger, als deutlich wissen, was sie wollen. Gut heißen mögen sie diesen Unsinn nicht so gerade zu, aber untersuchen müsse man doch, meinen sie: man wisse doch nicht, was dahinter stecke! Und während den Untersuchungen, die sich natürlicher Weise mehrentheils

dimostrava ben consapevole della forza dei muovi mezzi di comunicazione, non di rado impiegati nel suo tentativo di "rigenerare moralmente e fisicamente" l'umanità, come si riprometteva con la fondazione, a Strasburgo nel 1784, del suo "Rito Egizio". Lo dimostra del resto la sua *Lettre aux Français*, con la quale il taumaturgo cercava di convincere la popolazione parigina dei metodi iniqui utilizzati dalle autorità francesi durante il processo per l'affare della collana e in cui formulava l'auspicio che il luogo in cui attualmente sorgeva la Bastiglia potesse presto tramutarsi in un'amena passeggiata. In proposito Marino Freschi spiega che, poiché il conte di Cagliostro conduceva *pubblicamente* le sue esperienze terapeutiche, le elite intellettuali «condannavano» in lui soprattutto «l'incauta rivelazione, la pubblicizzazione di un modello culturale riservato a pochi e che, se diffuso, poteva contribuire allo scatenamento del disordine interno e sociale»[370]. Anche Goethe sembrava, del resto, associare la figura di Cagliostro alla velocizzazione della comunicazione, contribuendo i nuovi *media* al potenziamento dell'effetto delle sue presunte arti magiche, capaci, in tal modo, di superare confini regionali e nazionali alla velocità della luce:

> Haben wir nicht in den neueren Tagen Cagliostro gesehen, wie er große Räume eilig durchstreifen, wechselweise im Süden, Norden, Westen seine Taschenspielereien treiben, und überall Anhänger finden konnte? Ist es denn zuviel gesagt, daß ein gewisser Aberglaube an dämonische Menschen niemals aufhören, ja daß zu jeder Zeit sich immer ein Ideal finden wird, wo das problematisch Wahre, vor dem wir in der Theorie allein Respekt haben, sich in der Ausübung mit der Lüge auf das allerbequemste begatten kann[371].

---

auf Erzählungen von Leuten gründen, die gerne haben was Außerordentliches sehen und erfahren wollen, oder doch wünschen, andre möchten von ihnen dieß glauben, gewinnt die Tradition wie eine Schnelavine immer mehr Gewalt. Dazu kommt dann die Furcht, von solchen Männern, die ans Wunderbare glauben, und nützen oder schaden können, und hindert, daß die Fehler Sehenden das nicht sagen, was sie als Täuschungen, oder als noch Etwas Schlimmeres entdeckt haben. Unterdessen haben die geheimen Machineurs Zeit ihre Absicht zu erreichen, und alsdann die Sache als weiter nichts mehr nütz, fallen zu lassen; und dann spricht man nicht weiter davon, anstatt daß man alsdann noch weiter forschen sollte, zu was Ende die Farce gespielt sey, um durch Erfahrung, für ähnliche Fälle klug zu werden. Man läßt jetzt sogar schon den ersten lächerlichen und betrügerischen Ursprung des Magnetisirens aus den Augen, und achtet nicht darauf, daß der Unterschied zwischen dem, was man jetzt dabey sucht, und dem, was Mesmer hinein legen wollte, unendlich groß ist. Die königlichen Commissarien erklärten Mesmers Magnetismus für eitel, und nun erst legte man übernatürliche Kräfte hinein. Daß dabey Absichten seyn müssen, sieht ein kleiner Haufen. Der größere aber, worunter viele redliche Herzen aber nicht die hellesten Köpfe seyn mögen, denkt nicht einmal das, und noch weniger daran, die Natur dieser Absichten zu ergründen». Bode, *Journal von einer Reise*, cit., pp. 231-232.

[370] Freschi, *Il Cagliostro di Goethe*, cit., p.87.

[371] J. W. v. Goethe, *Tag- und Jahreshefte 1805*, cit. in K. H. Kiefer, *Okkultismus und Aufklärung aus medienkritischer Sicht. Cagliostro-Rezeption Goethes und Schillers im zeitgenössischen Kontext*, in K. Richter - J. Schönert (hrsg. v.), *Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis*

Al termine del Settecento lo sviluppo dei *media* determina un mutamento epistemico e un'accelerazione dell'esperienza che porta con sé – come dimostra il *Geisterseher* schilleriano – il timore di una crescente anonimia e spersonalizzazione, la sensazione di essere manipolati e agiti da "altri", laddove alla realtà si sostituisce un mondo virtuale che strappa via l'individuo dal suo contesto locale e dal suo ambiente organico, naturale d'appartenenza[372].

Non a caso le paure circa le impervie attività occultistiche di Cagliostro si legavano all'epoca altresì all'interesse e ai primi timori per il fenomeno del magnetismo animale, diffuso a partire dagli anni Settanta del Settecento da Franz Anton Mesmer tra Austria, Francia e Germania, che agli occhi delle elite intellettuali sembrava confermare il profondo nesso tra procedimenti di magia e nuovi mezzi di comunicazione. Anche il mesmerismo sembrava infatti offrire una soluzione praticabile per l'uomo che volesse trascendere la sua limitata condizione materiale e riscoprire la sua intima sostanza spirituale, riscontrando un grandissimo successo in ambito latomistico, come dimostrò la nascita, a Parigi, dell'associazione paramassonica "Societé de l'Harmonie Universelle"[373]. In particolare, Mesmer sosteneva la tesi dell'esistenza di un fluido eterico che circonderebbe e penetrerebbe universalmente tutti i corpi. Se la malattia era il risultato di un ostacolo al libero scorrere del fluido attraverso il corpo, il compito dei guaritori magnetici era quello di rinforzare e controllare l'azione della sostanza eterica massaggiando i "poli" magnetici del corpo, liberando così il paziente dall'ostruzione, fino a provocare una "crisi", di solito sotto forma di convulsioni – allo scopo di ristabilire la salute, ovvero

---

und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Kontext. Walter Müller-Seidel zum 65. Geburtstag, Metzler, Stuttgart 1983, pp. 207-227, qui p. 214.

[372] Albrecht Koschorke definisce questo processo «als dauerhafte Verschiebung von Interaktion in Richtung auf Kommunikation und damit als Depersonalisierung der gesellschaftlichen Strukturen», un processo che porta inevitabilmente a una «Deterritorialisierung» del soggetto. Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr*, cit., pp. 264 e 267. Anche secondo Davide Borrelli l'emergenza di nuovi *media* è sempre storicamente legata alla paura circa «l'evenienza del dia-bolico *(dia-bállein)*, l'irruzione di ciò che sfugge alla presa delle nostre mani, ovvero di una entità da cui si è presi senza poterla prendere», laddove «flussi di informazione e forme culturali […] ci attraversano e ci "prendono" senza che possiamo prenderne a nostra volta possesso». Borrelli, *Pensare i media*, cit., pp. 104-105.

[373] A proposito del successo della dottrina di Mesmer in ambito massonico, cfr. Le Forestier, *La Massoneria occultista e templare. Tomo IV: Gli ultimi templari*, cit., pp. 102-133.

l'armonia del corpo malato con il libero corso della natura[374]. Le terapie, spesso di gruppo, avevano la forma di vere e proprie *performances* che sfruttavano mezzi estetici per poter agire a fondo sugli animi e la sensibilità dei pazienti. Robert Darnton racconta che i trattamenti mesmerici avvenivano spesso all'interno di cliniche progettate

> al fine di indurre uno stato di crisi nel paziente. Pesanti tappeti, decorazioni murali a tema esoterico-astrologico e tendaggi chiusi isolavano dal mondo esterno e attutivano le parole occasionali, gli urli e le risa degli accessi isterici che spezzavano l'abituale, grave silenzio. Spruzzi di liquido colpivano costantemente i pazienti nella cupa luce riflessa da specchi posizionati strategicamente. Una musica soffusa, eseguita da strumenti a fiato, un pianoforte o un'armonica a bicchieri irradiava ondate di fluido nel profondo degli animi[375].

In questo modo, il magnetizzatore era in grado di provocare nei pazienti stati di epilessi o di sonnambulismo, durante i quali i sottoposti raccontavano spesso di essere entrati in contatto con gli spiriti di defunti. In realtà, all'epoca furono molte le critiche e le accuse circa la possibilità da parte dei guaritori di manipolare la volontà dei pazienti, i quali potevano essere sospinti in tal modo in strati alogici della coscienza[376]. Christoph Wilhelm Hufeland, ad esempio, in articolo apparso sul "Teutscher Merkur" del 1784, dedicato a *Mesmer und sein Magnetismus*, si proponeva di dimostrare «daß Mesmer höchstwahrscheinlich ein sich selbst betrügenden Schwärmer, sein Magnetismus ein Hirgespinst, und seine Wunder

---

[374] Lo stesso Bode riporta nel suo diario di viaggio la tesi di Mesmer circa il magnetismo animale, per cui alla base di ogni fenomeno della natura si vedeva in azione «einen höchst feinen flüssigen Aether […] welcher alle Bewegungen der Natur bewirkte. Newton und andre Physiker haben schon einen Aether gemuthmaßet, der 7000 mahl feyner sey, als die Luft. Dieser Aether durchströmte, gleichsam wie Bündel Fäden die Körper, und so lange wie er frey allenthalben strömen könne, sey der Körper gesund. Finde dieser Strom Hindernisse, sey der Körper krank. Dieses Hinderniß hebe man, wenn man durch Leitung vieler Fädenbündel auf den Ort des Hinderniß, die freye Strömung, und das Aequilibrium dieser Magnetischen Materie wieder herstelle». Bode, *Journal von einer Reise*, cit., p. 269.

[375] R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (1968), trad. it. di R. Carretta - R. Viola, *Il mesmerismo e il tramonto dei Lumi*, Medusa, Milano 2005, pp. 19-20.

[376] Esempio letterario delle paure generate all'epoca dal fenomeno del mesmerismo è il racconto *Der Magnetiseur* di E.T.A. Hoffmann, in cui il magnetizzatore Albano utilizza la terapia mesmerica per impadronirsi della labile volontà della giovane Maria. Cfr. in proposito M. Kohlenbach, *Ansichten der Nachtseite der Romantik. Zur Bedeutung des animalischen Magnetismus bei E.T.A. Hoffmann*, in N. Saul (hrsg. v.), *Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften*, Iudicium, München 1991, pp. 209-233. Esempio assai più truculento di esperimento mesmerico è invece il racconto di Edgar Allan Poe, *The Facts of the Case of Mr. Valdemar*, in cui il protagonista, nel tentativo di mesmerizzare un paziente da poco deceduto, finisce con l'ottenere una massa di carne che nei vari passaggi della terapia va disfacendosi «in una massa semiliquida di putrefazione orrenda, repellente».

Wirkungen kranker Einbildungskraft sind»[377], ma soprattutto che la dottrina mesmeriana altro non fosse che il prodotto di quella mania occultistica che accompagnava un'età dei Lumi forse già al tramonto:

> Ist ja eine Zeit gewesen, wo sich jene merkwürdige Wahrheit so auffallend bestätigte, daß Aufklärung und Liebe zum Wunderbaren immer in gleichem Verhältnisse zunehmen, so ist es gewiß die unsrige. In eben dem Jahrzehend, wo Große und Kleine mit unglaublicher Kühnheit und Thätigkeit arbeiten, die Tempel des Aberglaubens zu zerstören, und die menschliche Vernunft von allen drückenden Banden zu befreyen; ist man äußerst geneigt, an allem, was das Gepräge des Wunderbaren trägt, Geschmack zu finden, und dadurch eine Quelle von Irrthümern zu nähren, die noch ergiebiger ist als aller mönchische Unsinn. […] Die berühmten Namen, Schröpfer, Geßner, St. Germain, Cagliostro, Price, welche alle eine Zeitlang mit vielem Beyfall agirten, sind hinlängliche Belege dazu. Aber das glänzendeste Meteor dieser Art ist ohnstreitig der Magnetist Mesmer[378].

Ovviamente, anche dietro la dottrina spiritualistica di Mesmer si cominciò generalmente a scorgere l'ombra delle macchinazioni gesuitiche: per Hufeland, infatti, «das hinsterbende Mönchtum» cercherebbe nel magnetismo animale «nach neuen Mitteln zu seiner Wiederbelebung»[379]. È indicativo che in una lettera del maggio 1788 indirizzata a Körner da Weimar lo stesso Schiller si soffermasse sulla teoria di Mesmer, che come abbiamo visto aveva acceso l'interesse di Bode nel corso del suo viaggio a Parigi nel 1787 – «Magnetismus läugnet er nicht. Ein agens nimmt er darin an, ohne zu ergründen wie es wirke» (NA XXIV, 152) scriveva Schiller a Körner a proposito di Bode nella lettera già citata del settembre 1787 – e che era stata di nuovo al centro di un recente scambio di opinioni con Herder:

> Ich habe mich mit Herder über historische Schriftstellerei, Magnetismus, und verborgene physische Kräfte unterhalten. Er ist sehr für die letzteren, und besonders für eine Art von Emanation des Fluidi nervei, oder was es sonst ist, aus einem Körper in den anderen, woraus er die Sympathien und Anthipathien, den Zusammenhang der Mutter mit dem Kinde u.s.w. erklärt. So sagt er von sich, daß ihm das erste Zusammenkommen mit einem fremden Menschen ein dunkles physisches Gefühl erwecke, ob dieser Mensch für ihn tauge oder nicht. Herder neigt sich äußerst zum Materialismus, wo er nicht schon von ganzem Herzen daran hängt (NA XXV, 58).

Rispetto all'analisi del *Geisterseher*, è interessante notare come il mesmerismo – che, a ben vedere, Schiller associa a un'inclinazione in senso *materialistico* di Herder –

---

[377] C. W. Hufeland, *Mesmer und sein Magnetismus*, Teil I, in "Teutscher Merkur", Bd. IV (1784), pp. 60-90, qui p. 64.
[378] *Ivi*, pp. 60 sg.
[379] *Ivi*, p. 87.

offrisse all'epoca altresì la possibilità di declinare una prima teoria dei *media*, per cui – come scrive Jürgen Barkhoff – «Der Mesmerismus kann also als Medium universeller Kommunikation beschrieben werden»[380]. Il pastore svizzero Johann Caspar Lavater, ad esempio, vedeva nel magnetismo animale una prova dell'esistenza e soprattutto un mezzo di rapida diffusione dello Spirito Santo, una nuova possibilità di evangelizzazione universale:

> Ich verehre diese neu sich zeigende Kraft, als einen wohltätigen Strahl der Gottheit, als einen königlichen Stern der menschlichen Natur – als einen Analogon der unendlich vollkomneren prophetischen Gabe der Bibelmänner – als eine von der Natur selbst mir dargebotene Bestätigung der biblischen Divinationsgeschichten, und das Mittel, diese Exaltation zu bewirken – als ein Analogon der Apostolischen Handauflegung, welche ähnliche, nur unendlich höhere Effekte hervorbrachte[381].

Le operazioni mesmeriche erano considerate alla stregua di vere e proprie azioni magiche, mentre il legame tra magia e potere mediatico è stato più volte individuato dalla critica, anche ai giorni nostri. Se, ad esempio, come nota Ian Petro Culiano, per Marsilio Ficino «l'opera della magia consiste nel ravvicinare le cose l'una all'altra», allora «la magia ha in comune con la tecnologia moderna la pretesa di pervenire, con altri mezzi, agli stessi risultati: comunicazione a distanza, trasporti rapidi, viaggi interplanetari fanno parte delle normali prodezze del mago»[382]. Secondo Culiano, la magia, come «scienza dell'immaginario, da essa esplorato con i mezzi che le sono propri e che pretende di manipolare più o meno a piacimento», invece di arretrare di fronte all'avvento della scienza e della tecnologia, serve infatti come punto di riferimento pratico e ideologico ancora oggi, «quando la manipolazione attraverso l'immagine e il linguaggio hanno raggiunto un livello senza precedenti grazie ai mezzi di comunicazione di massa»[383].

L'immaginazione e la fantasia, sollecitati dai *media* attraverso la creazione e la manipolazione di ciò che Culianu chiama i «fantasmi dell'inconscio», diventano singificativamente già nel romanzo di Schiller mezzi di manipolazione della

---

[380] J. Barkhoff, *Die Anwesenheit des Abwesenden im Netz. Kommunikative Vernetzung im Mesmerismus*, in J. Barkhoff - H. Böhme - J. Riou (hrsg. v.), *Netzwerke. Eine Kulturtechnick der Moderne*, Böhlau, Köln 2004, pp. 69-85, qui p. 74.
[381] Lavater in una lettera a Spalding del 22 ottobre 1785, in J. K. Lavater, *Ausgewählte Werke*, 4 Bde., qui Bd. III, Zwingli-Verlag, Zürich 1943, p. 192.
[382] I. P. Culianu, *Eros et magie à la Renaissance (1484)* (1984), trad. it. di G. Ernesti, *Eros e magia nel Rinascimento*. *La congiunzione astrologica del 1484*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 7.
[383] *Ivi*, p. 10.

coscienza, atti a produrre una «Befangenheit des erfahrenden Ichs»[384], come in una sorta di operazione magica. Il *potenziamento* della percezione e la sollecitazione della sfera neuronale trascinano il protagonista del romanzo verso altri stati dell'essere e nuove esperienze che rischiano tuttavia di tenerlo costantemente imbrigliato, fino a risucchiarlo in un vortice disidentificante. La svolta antropologica che avviene a metà Settecento scopre la psicologia e cioè la sfera eccitabile dei nervi, su cui si può agire a fini insieme pedagogici e manipolatori. Schiller, "*denkender, philosophischer Arzt*", si era laureato alla Karlsschule di Stoccarda proprio con una tesi sul rapporto tra psiche e corpo e sull'influsso delle immagini sulla sensibilità del soggetto[385]. Nel romanzo le immagini prodotte "ad arte" – attraverso una sorta di mnemotecnica di origine rinascimentale – rimangono spesso impresse nel profondo dell'animo del protagonista:

> Wenn eine gewisse Vorstellung auf eine feierliche und ungewöhnliche Art in die Seele gebracht worden, so kann es nicht fehlen, daß alle darauf folgende, welche nur der geringsten Beziehung auf sie fähig sind, sich an dieselbige anschließen und in einen gewissen Rapport mit ihr setzen (NA XVI, 435).

La critica che si è occupata del *Geisterseher* ha rivolto in particolare l'attenzione ai "dispositivi ottici"[386] che nel romanzo sono in grado di tenere incatenata, di *magnetizzare*, di sollecitare senza soluzione di continuità l'attenzione e la curiosità del principe. Secondo Schmitz-Emans, ad esempio, il romanzo di Schiller offre la possibilità di interrogarsi sulla funzione di «optische Geräte, welche die Reichweite des Blicks verlängern oder verschieben, die das vom Auge rezipierte Licht brechen und auf ähnliche Weise die visuell wahrgenommenen Weltausschnitte transformieren.

---

[384] Schmitz-Emans, *Die Zauberlaterne als Darstellungsmedium*, cit., p. 398.

[385] Secondo Ursula Regener «Schiller, der seit seiner Zeit auf der Hohen Carlsschule mit der psychischen Grundausstattung des Menschen und den Möglichkeiten einer Einflußnahme beschäftigt war, diese Studien auch in ästhetischer Hinsicht fortsetzte, indem er immer wieder danach fragte, wie bestimmte Affektationen erreicht und in ästhetische Wahrnehmungen überführt werden könnten, klärt mit seinem *Geisterseher* gewissermaßen über die praktische Psychologie seiner Zeit auf». U. Regener, *„Zufall oder Intention?": Zum verborgenen Plan von Schillers «Geisterseher»*, in A. Gößling - S. Nienhaus (hrsg. v.), *Critica Poeticae. Lesarten zur deutschen Literatur. Hans Geulen zum 60. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, pp. 125-38, qui p. 128.

[386] Giorgio Agamben ha definito "dispositivi" quell'«insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini. […] Il dispositivo è, cioè, innanzitutto una macchina che produce soggettivazioni, e solo in quanto tale è anche una macchina di governo». G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006, pp. 20, 29.

Sie zeigen andere Gegenstände […]»[387]. Ci si è soffermati soprattutto sull'utilizzo della lanterna magica[388], all'epoca di Schiller sfruttata da ciarlatani di ogni tipo e in particolare dall'avventuriero lipsiense Johann Georg Schröpfer, il quale la usava per le apparizioni spiritiche tenute nel retrobottega del suo caffè adibito a loggia massonica, in cui si conferiva l'altisonante grado "Scozzese della Conoscenza e della Potenza"[389]. A ben vedere, comprendere il meccanismo della lanterna magica significa andare al nocciolo dell'impianto concettuale – ma anche formale, come ha osservato Friedrich Kittler[390] – che sta alla base del romanzo di Schiller. Il gesuita Athanasius Kircher, ad esempio, descrive il funzionamento della lanterna magica nella seconda edizione del suo *Ars magna lucis et umbrae* del 1671:

> Es ist aber diese Vorstellung der Bilder und Schatten in finstern Gemächern viel förchterlicher als die so durch die Sonne gemacht wird. Durch diese Kunst könten gotlose Leute leichtlich von der Begehung Vieler Laster abgehalten werden / wenn man auff den Spiegel des Teufels Bildnuss entwürffe und an einen finstern Ort hinschlüge[391].

Il *medium* ottico, osserva Kircher, consente di riprodurre immagini del diavolo al fine di influenzare le coscienze dei fedeli e soprattutto di spingere i miscredenti alla conversione[392]. Dal Concilio di Trento in poi la lanterna magica sarà uno degli

---

[387] Schmitz-Emans, *Die Zauberlanterne als Darstellungsmedium*, cit., p. 376.

[388] Cfr. il saggio già citato della Schmitz-Emans; F. A. Kittler, *Die Laterna magica der Literatur: Schillers und Hoffmanns Medienstrategien*, in "Athenäum. Jahrbuch für Romantik", 1994, pp. 219-237; H. Lindner, *Dem Gaukelspiel eine Folie unterlegen. Der Geisterseher im Kontext des technisch-magischen und psychologischen Diskurses*, in G. Rácz - L. V. Szabó (hrsg. v.), *„Schöne Welt, wo bist du?". Studien zu Schiller anlässlich des Bizentenars seines Todes*, Praesens Verlag, Wien 2006, pp. 29-40.

[389] Durante le sedute spiritiche di Schröpfer «seine Zuschauer wurden mit starkem Punsch und italiänischem Salat traktiert und durften ihre Plätze nicht verlassen. Die Geister erschienen in dickem, fast undurchsichtigem Rauch von oft betäubendem Geruch, meldeten sich gewöhnlich mit großem Geräusch, sogar Gebrüll, und war, wie Schlegel versichert, welcher, als er den Glaube verloren hatte, genau aufpaßte, sein Haupthelfer Schrepfers erster Marqueur. Schlegel erkannte einmal, als er sich unter einem Tische verborgen hatte, an den Füssen des Geistes die am vorigen Tage in Schlegels Laden gekauften Schuhschnallen. Als Schlegel einmal die Tür verriegelt hatte, mußte der brüllende Geist trotz seines Polterns draußen bleiben. Die meisten Erscheinungen wurden durch die Laterna magica ermöglicht». Frick, *Die Erleuchteten*, cit., p. 454.

[390] Cfr. Kittler, *Die Laterna magica der Literatur*, cit.

[391] A. Kircher, *Ars magna lucis et umbrae* (1671), citato in U. Regener, *«Cagliostros und Starkes, Flamels, Geisterseher, geheime Chronicken, Reiseberichte (...) - das sind Objecte für Journale»: Alternative Kontexte zu Schillers "Geisterseher"*, in P. P. Riedl (hrsg. v.), *Schiller neu denken. Beiträge zur Literatur-, Kultur- und Kunstgeschichte*, Schnell & Steiner, Regensburg 2006, p. 47.

[392] Del resto, già negli esercizi spirituali di Ignazio di Loyola si può leggere: «Il primo preludio consiste nel comporre il luogo e nel vedere con gli occhi dell'immaginazione la lunghezza, l'ampiezza e la profondità dell'Inferno. […] Il primo punto è vedere nell'immaginazione i vasti fuochi dell'Inferno, e le anime racchiuse nei loro corpi in fiamme; il secondo è ascoltare i gemiti, le urla, le

strumenti privilegiati dai Gesuiti per la promozione e diffusione della fede cattolica, i quali la impiegheranno, ad esempio, nelle missioni evangeliche in America Latina. La Compagnia di Gesù è decisa a non bandire la sfera della sensibilità estetica dalla prospettiva teologica di redenzione, ma anzi ad attivarla a fini confessionali[393]. Zanlonghi vede, ad esempio, nella dottrina dei Gesuiti «una filosofia religiosa del corpo umano considerato *imago* del corpo di Cristo che fu Verbo incarnato ossia corpo divino» che «considerava l'incarnazione non come mortificazione della pienezza del Verbo ma come arricchimento dell'umanità». All'interno «dell'antropologia gesuitica – quindi – […] l'accettazione della debolezza della carne non ne comporta l'annullamento mistico bensì la promozione ascetica attraverso la dimensione psicologica dell'autocontrollo e la misura etica della medietà»[394]. In altre parole, il passaggio per la tenebra e *l'ombra* della carne, realtà che – come visto nel caso della lanterna magica – può essere "illuminata", addirittura creata "ad arte" attraverso il filtro estetico del *medium*, risulta per i Gesuiti necessario per la riconquista della luce. La sfera del corpo non va eliminata dalla prospettiva teologica, bensì riscoperta, perché solo sul terreno della tentazione può germogliare nell'individuo, in una tensione agonistica, la necessità di una liberazione dalle

---

grida e le bestemmie che di lì provengono; il terzo è sentire il fumo, lo zolfo e le feci putrefatte; il quarto, gustare queste cose amarissime, lacrime, rancore, il tarlo della coscienza; il quinto, toccare in qualche modo i fuochi che bruciano le anime; e così, poiché si parla tutto il tempo con Cristo, quelle anime si presenteranno alla memoria, assieme alla loro terribile punizione, e ai loro obbrobriosi peccati». Cit. in D. Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, trad. it. di G. Perini, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico* (1993), Einaudi, Torino 2009, p. 257.

[393] Secondo Friedrich Kittler «folgerecht bestand die Strategie, die der Jesuitenorden seit 1540 und die Congregatio de propaganda fidei seit 1622 zu Zwecken der Gegenreformation einsetzten, in einer neuerlichen Mobilisierung von Sinnlichkeiten. Loyolas Exerzitien trainierten einer militärisch-monastischen Elite die Fähigkeit an, Theologumena wie Hölle oder Himmel, Sachverhalte also, die einzig im Buch der Bücher vorkommen, gleichwohl mit allen fünf Sinnen zu halluzinieren». Kittler, *Die Laterna magica der Literatur*, cit., p. 224. Anche secondo David Freedberg «di fatto, dai più antichi scritti cristiani sulla meditazione agli esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola, l'atto meditativo è concepito e pubblicizzato nei termini di un parallelo specifico all'effettiva costruzione di immagini; chi medita deve dipingersi delle scene mentali nello stesso modo in cui il pittore dipinge quelle reali, e questo parallelismo è poi portato avanti ancora di un passo: per esempio, chi medita imita Cristo come il pittore imita il suo modello, e lo fa proprio perché Cristo si è fatto uomo, come noi. Ancora una volta il mistero dell'incarnazione è chiaramente implicito in ciò che, per sua stessa natura, trascende il regno del quotidiano, dell'accessibile, e di quanto è passibile di rappresentazione attraverso una materialità grossolana». Freedberg, *Il potere delle immagini*, cit., p. 247.

[394] G. Zanlonghi, *La psicologia e il teatro nella riflessione gesuitica europea del Cinque-Seicento*, in "Memorandum", 4 (2003), pp. 61-85, qui p. 72.

pulsioni della carne[395]. Nel racconto di Schiller il "male", il caos viene promosso dall'esterno, dall'Armeno, a fini manipolatori: per essere *redento*, il principe dovrà rimanere costantemente incatenato alla sfera dei sensi, sollecitati senza soluzione di continuità attraverso una vera e propria *Verbildung* estetica e iniziatica[396], cui il protagonista si lascia andare senza alcuna consapevolezza critica.

Michel Foucault si è occupato di tale "politica pastorale", per cui la *costituzione* del campo della sessualità – oggi sempre più mediatica – all'interno dell'individuo può diventare facile bersaglio dello sguardo di un sistema di sorveglianza. Questo significa che il controllo della sessualità non passa attraverso la sua repressione, come volevano Sigmund Freud e Herbert Marcuse, ma piuttosto per la sua incitazione e proliferazione discorsiva. Secondo Foucault, infatti, la sessualità, lungi dall'essere repressa, dal Settecento in poi è permanentemente suscitata e risvegliata poiché costituisce una superficie di leggibilità dell'individuo e un campo d'intervento su di esso. Secondo Sorrentino «il sesso viene allora fatto passare per *il* segreto da confessare. Il segreto è qui la molla che fa scattare il continuo processo di disoccultamento attraverso il quale il soggetto è spinto, dall'esterno e dall'interno, a rendersi "trasparente" allo sguardo che lo governa»[397]. In particolare, Foucault si chiede «come, in una società come la nostra, la produzione teorica, la produzione speculativa, la produzione analitica sulla sessualità sul piano culturale generale

[395] Non è un caso che anche nel *Don Karlos* schilleriano, Domingo, il confessore *gesuita* alla corte di Filippo II sia deciso ad alimentare e sfruttare la passione dell'infante per la principessa di Eboli: «[…] Ich nähre / Die Leidenschaft, die meinen Wünschen wuchert».

[396] L'idea che il contatto con il "male" e la sfera terrena della "materia" potesse affrettare il processo di redenzione individuale e universale era anche alla base, come vedremo meglio oltre, delle dottrine sabbiatiana e frankista, diffuse in ambito latomistico dal sistema dei Fratelli Asiatici. Schiller può essersi, del resto, avvicinato alla figura di Jakob Frank mediante il resoconto di Bode del suo viaggio Parigi, in cui, a proposito della tappa francofortese, dopo alcune righe su Cagliostro e prima di altre su Karl Eberhard von Wächter, si legge: «In Offenbach hält sich jetzt ein Mann auf der sonderbaren Aufwand macht, und durch seine pralerische Pracht, viel Aufsehen erregt. Er läßt durchscheinen, daß er der Türk, oder Jude Fränkel sey, der eine Zeitlang in Wien und Brün eben auch so gelebt hat; hier nennt er sich Frank. Spricht von lauter großen Summen; hat eine Tochter bey sich, die aber nie mit ihm isset! Indessen, hat er schon Manches von seinem großen Train abgeschafft. Und ich bin gewiß, er faßt noch einen oder den andern Banquier an die Nase, wo er nicht dem à Ceraso [Wächter] auf den Haspel passen soll. A Ceraso ist jetzt nicht hier, sondern in Stuttgart, wo er auf des Herzogs Jubiläum eine große Fète geben will. Diese Alchimisten und Magnetisten und Orientalisten, haben gewiß ihre Rollen zu einem und demselben Drama zu spielen. Wer nur die Auflösung des Knotes erleben könnte!». Bode, *Journal von einer Reise*, cit., pp. 175-176. In base a questa testimonianza, in realtà, si possono fare anche alcune congetture sul referente "storico" del romanzo di Schiller: un gruppo di «Alchimisten und Magnetisten und Orientalisten» costituito da Cagliostro, Wächter e il "turco" Jakob Frank, che organizza feste per il principe Karl Eugen all'interno di una "recita" più grande con finalità occulte, secondo Bode, di certo, cattolico-gesuitiche!

[397] V. Sorrentino, *Le ricerche di Michel Foucault*, in Foucault, *Antologia*, cit., pp. VII-LV, qui p. XL.

coesistano con il misconoscimento della propria sessualità da parte del soggetto»[398], derivando tale «sovrapproduzione di sapere socioculturale sulla sessualità»[399] dalla concezione cristiana delle carne, «una concezione molto difficile e anche molto oscura» che ha

> permesso di stabilire questa sorta di equilibrio tra un ascetismo che rifiutava il mondo e una società civile laica. Credo che il Cristianesimo abbia scoperto il mezzo per instaurare un tipo di potere che controllava gli individui attraverso la loro sessualità, concepita come qualcosa di cui diffidare, qualcosa che inevitabilmente provocava nell'individuo possibili tentazioni e cadute. Ma nello stesso tempo, non bisognava assolutamente rifiutare tutto quello che poteva venire dal corpo, assumerlo come nocivo, come male – altrimenti si sarebbe caduti nell'ascetismo radicale. Si trattava di far funzionare il corpo, i piaceri, la sessualità, all'interno di una società che aveva i suoi bisogni, le sue necessità, una certa organizzazione familiare e specifiche necessità produttive. In fondo, era una concezione relativamente moderata della sessualità: la carne cristiana non è mai stata concepita come il male assoluto di cui ci si doveva sbarazzare, ma come una fonte perpetua di tentazione all'interno della soggettività, che rischia di condurre l'individuo oltre i limiti posti dalla morale corrente – il matrimonio, la monogamia, la sessualità riproduttiva, la restrizione e la svalutazione del piacere[400].

Alquanto significativamente, nel romanzo di Schiller è la passione erotica e amorosa a dare al principe il colpo di grazia, a rappresentare il culmine della *Verbildung* del protagonista. Vera e propria "donna iniziatica", *Bundestochter* secondo J. F. Schneider[401], – come Dioclea nella *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland o Elena nel *Faust* goethiano – la funzione della bella greca è quella di spingere al massimo della tensione il desiderio del principe: l'apparizione provoca in questo un «lebendige, mächtige Gefühl» che sembra di nuovo essere *suscitato ad arte* e funzionale al piano dell'Armeno[402]. Alla comparsa, dal carattere ancora una volta "teatrale", "estetico", della greca fa programmaticamente da sfondo una chiesa cattolica. L'incontro con la misteriosa ragazza è raccontato dal principe come

[398] *Ivi*, p. 169.
[399] *Ivi*, p. 170.
[400] *Ivi*, p. 178.
[401] Cfr. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland*, cit.
[402] Non a caso Culiano scorge nella magia «un metodo di controllo dell'individuo e delle masse basato su una profonda conoscenza delle pulsioni erotiche individuali e collettive. Vi si può riconoscere non solo il lontano progenitore della psicanalisi, ma anche, e soprattutto, quello della psicosociologia applicata e della psicologia di massa. In quanto scienza della manipolazione dei fantasmi, la magia si rivolge in primo luogo all'umana immaginazione, nella quale tenta di suscitare impressioni persistenti». Culiano, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit., p. 7.

un'esperienza mistica e sublime, accentuata dall'atmosfera dell'ambientazione, alla cui «impressione» il protagonista decide di lasciarsi andare senza alcuna remore:

> Ich stellte mich in die Mitte des Doms und überliess mich der ganzen Fülle dieses Eindrucks; allmählich traten die grossen Verhältnisse dieses majestätischen Baues meinen Augen bemerkbare hervor, ich verlor mich in ernster ergetzender Betrachtung. [...] Zwei Schritte von mir fällt mir eine weibliche Gestalt in die Augen [...]. Schrecken war meine erste Empfindung, die aber bald dem süssesten Hinstaunen Platz machte (NA XVI, 129-130).

La donna appare al protagonista come un dipinto la cui impressione lascia occultamente tracce indelebili nel suo animo: «ich habe nichts als dieses Bild» (NA XVI, 134). Rimane solo l'immagine, ben scolpita nella profondità della memoria: «Wer sie ist? – Was kann mich dieses bekümmern? Was ich sah, machte mich glücklich, also weiß ich ja schon alles, was mich glücklich machen kann!» (NA XVI, 135). E tuttavia, ancora una volta, il protagonista è incapace di comprendere la doppiezza della figura e il potenziale manipolatorio dell'immagine. Bellezza insieme ideale e pagana, "bianca" e "nera", la bella greca nasconde in realtà un pericolo che il principe è incapace di intuire. La dolce creatura diventa nell'episodio conturbante e sensuale incarnazione delle delizie che riserva la Chiesa cattolica, le quali gli artisti del Rinascimento con la loro arte mnemotecnica, insieme cristiana e pagana, sacra e profana, hanno contribuito a rendere più squisite e insieme a *occultare*:

> Können Sie sich die Madonna unsers Florentiners zurückrufen? [...] Er hatte drei [...] Gemälde mitgebracht, die er für die Galerie im Cornarichen Palaste bestimmt hatte. Die Gemälde waren eine Madonna, eine Heloise und eine fast ganz unbekleidete Venus – alle drei von ausnehmender Schönheit und am Werte einander so gleich, dass es beinahe unmöglich war, sich für eines von den dreien aussschliessend zu entscheiden. Nur der Prinz blieb nicht einen Augenblick unschlüssig; man hatte sie kaum vor ihm aufgestellt, als das Madonnastück seine ganze Aufmerksamkeit an sich zog; in den beiden übrigen wurde das Genie des Künstlers bewundert, bei diesem vergass er den Künstler und seine Kunst, um ganz im Anschauen seines Werks zu leben [...] Der Künstler, dem man wohl ansah, dass er das Urteil des Prinzen im Herzen bekräftigte, hatte den Eigensinn, die drei Stücke nicht trennen zu wollen (NA XVI, 131).

Se il pittore è assolutamente deciso a non separare i tre dipinti convinto che la bellezza spirituale sia inscindibile da quella fisica, il principe si dimostra di nuovo incapace di "penetrare" *razionalmente* l'"arte" e comprendere che dietro la Madonna greca si nasconda, in realtà, una Venere Urania tedesca, la cui apparizione sembra essere nuovamente funzionale al piano dell'Armeno:

Nur der Prinz blieb nicht einen Augenblick unschlüssig; man hatte sie kaum vor ihm aufgestellt, als das Madonnastück seine ganze Aufmerksamkeit an sich zog; in den beiden übrigen wurde das Genie des Künstlers bewundert, bei diesem vergaß er den Künstler und seine Kunst, um ganz im Anschauen seines Werkes zu leben. Er war ganz wunderbar davon gerührt; er konnte sich von dem Stücke kaum losreißen (NA XVI, 131).

Se nel saggio dal titolo *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen* (1795) Schiller affermerà che «Die moralische Bestimmung des Menschen fordert völlige Unabhängigkeit des Willens von allem Einfluß sinnlicher Antriebe» (NA XXI, 21), il principe del *Geisterseher* si dimostra incapace di tale distacco, vittima della subdola potenza delle immagini, e dunque dei "geroglifici" massonici, alla quale s'è lasciato andare senza reagire, senza attivare la riflessione, spossato dalla vita irregolare fin qui condotta: «Er geht wie ein Träumender umher, und nichts von allem, was ihn sonst interessiert hatte, kann ihm jetzt nur eine flüchtige Aufmerksamkeit abgewinnen» (NA XVI, 157). La bellezza si dimostra essere di nuovo fuggevole e si risolve nel fugace attimo della contemplazione: la bella greca muore avvelenata. Sull'orlo dell'abisso, di nuovo nel caos della disperazione in cui sembra essere stato *artificialmente* gettato, il principe può ora aspirare alla redenzione unicamente attraverso la confessione, in una parola, gettandosi "nelle braccia" dell'Armeno e della Chiesa cattolica romana: «In seinen Armen finden Sie den Prinzen, der seit fünf Tagen – die erste Messe hörte» (NA XVI, 157).

A ben vedere, era questo il significato ultimo della tesi formulata da Göchhausen circa il senso da attribuire al disordine della *Aufklärung*: la condizione insopportabile di un'anarchia e di uno scadimento in senso materialistico, favorito dalla regressione spiritistica e occultistica, avrebbe prodotto un vuoto e presto risospinto l'intera società tedesca, essenzialmente protestante, nelle braccia della Chiesa cattolica[403]. Di fronte a un'epoca di crisi e di transizione è antropologicamente comprensibile l'esigenza di trovare un capro espiatorio: paradossalmente, al termine del Settecento, gli illuministi reagirono all'idea dell'«anarchia dell'Illuminismo» articolando la tesi del complotto gesuitico, attribuendo cioè il disordine e l'estremo

[403] Klaus Epstein spiega in proposito: «Göchhausen stellt die (vermeintliche) Jesuitenfrage folgendermaßen dar: Das Vordringen der Aufklärung trägt unvermeidlich zur Zerstörung des Protestantismus bei und verleitet die Menschen zum Skeptizismus. Die Menschen können aber ohne Glauben nicht lange leben, *ergo* wird der Zusammenbruch des Protestantismus ein Vakuum hinterlassen, das leicht durch die Rückkehr zum Katholizismus gefüllt wird». Epstein, *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland*, cit., p. 122.

risultato del processo di secolarizzazione tardo settecentesco all'azione di disturbo della Compagnia di Gesù.

Ma è questa l'ultima parola di Schiller? In realtà, sono molti gli indizi nel testo che sembrano indicare come l'autore nel *Geisteseher* rifletta ironicamente sulla tesi del complotto massonico e gesuitico. Non a caso nella prima parte del romanzo, quando il principe comincia ad associare l'*esperimento* del siciliano al piano occulto dell'Armeno, il conte di O. osserva: «In der Tat, Prinz, Sie verbinden hier Dinge, die, einzeln genommen, zwar sehr natürlich lauten, aber nur durch etwas, was nicht besser ist als Zauberei, in diese Verbindung gebracht werden können» (NA XVI, 101). La stessa pretesa del primo narratore, il conte di O., di riportare fedelmente i fatti di cui è stato testimone oculare – «Ich erzähle eine Begebenheit, die vielen unglaublich scheinen wird, und von der ich großenteils selbst Augenzeuge war» (NA XVI, 45) – non può che rivelarsi illusoria: la vericidità del «Bericht» circa i fatti avvenuti viene palesemente smentita da Schiller quando poco dopo mette in dubbio l'altrettanto pretesa oggettività del racconto del siciliano circa i potenti mezzi dell'Armeno: «[…] so will ich Ihnen wohl eine merkwürdige Begebenheit mit diesem Armenier erzählen, von der ich Augenzeuge war und die Ihnen über die verborgene Gewalt dieses Menschen keinen Zweifel übriglassen wird» (NA XVI, 76). Intorno al drammaturgo svevo, del resto, gli stessi sostenitori della teoria del complotto gesuitico erano soliti lanciarsi in impervie ricostruzioni circa le trame filate occultamente dai membri della Compagnia di Gesù, riproponendo, anche se con altre finalità, il deprecato modello della semiosi ermetica. L'esempio più significativo che Schiller poteva avere presente a Weimar è quello offerto da Bode, il quale, nell'*Examen impartial du livre, intitulé: Des erreurs et de la verité* (1782), si proponeva di dimostrare, attraverso un'acribica analisi, come l'intero sistema teosofico di Louis-Claude de Saint-Martin altro non fosse che un velo per la dottrina gesuitica, il vero e proprio fulcro concettuale della sua opera *Des erreurs et de la verité* (1775). Nella sua ricostruzione filologica Bode allegava addirittura un glossario, una chiave interpretativa dei termini che nel libro del teosofo francese facevano "esotericamente" e "tra le righe" allusione alla Compagnia di Gesù: la parola «uomo», ad esempio, stava per «massone», i «popoli» erano le «logge», le «stelle» indicavano i Geuiti, mentre il «sole» era la Chiesa

cattolica[404]. Non è un caso che nella lettera già citata scritta da Weimar a Körner del settembre 1787, a proposito della tesi di Bode circa «l'anarchia della *Aufklärung*», Schiller affermasse ironicamente: «Ich habe aber schon vergeßen, was er mir alles darüber gesagt hat» (NA XXIV, 153).

Tuttavia l'autore svevo dimostra con il *Geisterseher* come intorno alla semiosi ermetica possa costituirsi un racconto davvero efficace, basato su una vera e propria *detection*. La teoria del complotto, come spiega Umberto Eco, si basa infatti sullo stesso principio della ricerca ermetica e dunque su una logica narrativa, sull'idea di una simpatia universale ed esoterica delle cose, sulla concezione, cioè, dell'esistenza di una matrice, di un ordine, di un'architettura occulta che articola e informa il corso degli eventi del mondo. In particolare, le teorie complottistiche, spiega Eco, sono l'esempio di «come la forma del pensiero magico e iniziatico può manifestarsi anche nel quadro di una cultura positivista, tecnologica e tecnocratica»[405]. Anche secondo Karl Popper:

> Detta teoria, più primitiva di molte forme di teismo, è simile a quella rivelata in Omero. Questi concepiva il potere degli dei in modo che tutto ciò che accadeva nella pianura davanti a Troia costituiva soltanto un riflesso delle molteplici cospirazioni tramate nell'Olimpo. La teoria sociale della cospirazione è in effetti una versione di questo teismo, della credenza, cioè, in una divinità i cui capricci o voleri reggono ogni cosa. Essa è una conseguenza del venir meno del riferimento a Dio, e della conseguente domanda: "Chi c'è al suo posto?" Quest'ultimo è ora occupato da diversi uomini e gruppi potenti – sinistri gruppi di pressione, cui si può imputare di aver organizzato la grande depressione e tutti i mali di cui soffriamo…

[404] Cfr. in proposito Wilson, *Unterirdische Gänge*, cit., pp. 91-95. Come dimostra il suo diario di viaggio, Bode nutriva dubbi anche su una probabile influenza gesuitica nell'operato di Ecker von Eckhoffen, cofondatore del sistema teosofico dei Fratelli Asiatici: «Die Frankfurter N.R.O. Postamts Zeitung vom 21. May Numero. 81. hat einen Artikel unter Grünstadt, den 18. May, daß Ecker von Eckhofen den regierenden Grafen von Leiningen Westerburg zum Großmeister des St. Joachims Ordens installirt habe. -- Niemand an der Table d'hôte kannte den St. Joachims-Orden. Weil aber der Herr Hans Carl Ecker von Eckhofen Canzler dieses Ordens genannt wird, und dieser Hans Carl Ecker von Eckhofen Canzler von dem Orden der Göttlichen Fürsehung war, und man nicht wohl von zweiten Ordens zugleich Canzler ist: so glaube ich nicht zu irren, wenn ich diesen St. JoachimsOrden für einerley mit dem Ordre de la Providence halte, der Anfangs sub auspiciis des Prinzen von Sachsen Coburg in Prag, unter dem Namen David und Jonathan gestiftet worden. Die Verwandlung des Namens kann nicht bloß zufällig seyn: so wenig als die zwey Punkte in der EidesFormel der Rosenkreuzer wörtlich einerley durch Zufall seyn können. Dieses billig vorausgesetzt, so muß einem der 5te Punkt dess 17ten Kapitels in den Monita secreta sehr auffallen. Vide Vorläufige Darstellung, Anfang. Seite 140. O ihr Protestanten! wollt ihr mir aud die Rückweise […] merken! Der Abt Joachim hat, oder soll geweissagt haben, der Orden der Jesuiten sey durch besondre Vorsehung Gottes gestiftet, um der Kirche von den Unterdrückungen der Ketzer wiederaufzuhelfen. Dieser Orden der göttlichen Vorsehung ist also ein Orden nach der Weissagung des heiligen Joachims. Gott führe mich gesund zurück, damit ich über diesen Punkt, das Nöthige aufsuchen, und in ein helleres Licht setzen könne!». Bode, *Journal von einer Reise*, cit., pp. 185-187.

[405] Eco, *I limiti dell'interpretazione*, cit., p. 51.

Il teorico della cospirazione crederà che si possano intendere compiutamente le istituzioni come risultato di un disegno consapevole; quanto poi alle collettività egli normalmente attribuisce loro una specie di personalità di gruppo, trattandole quali agenti della cospirazione come se fossero singoli individui[406].

Ora, se – come afferma Peter Brooks – «la trama […] costituisce il disegno segreto e la vera intenzione di ogni progetto letterario; è quel che dà forma al racconto e gli conferisce una certa spinta propulsiva, dirigendolo verso un possibile significato»[407], il *plot* "massonico" del romanzo di Schiller riesce compiutamente ad accendere nel lettore quella «passion du sens» che per Roland Barthes sempre muove e spinge avanti la lettura di un buon romanzo[408], lo rende una sorta di detective, in particolare sfruttando la teoria del complotto gesuitico, come pure il meccanisco interpretativo della semiosi ermetica, che, come detto, riveste grande importanza nell'ambito della ritualità latomistica.

Sfruttando tale tecnica, Schiller sembra allora essere in grado di prevedere e calcolare le reazioni del suo pubblico di lettori, della sua «Leserwelt», il cui spirito – come nel caso del principe protagonista del *Geisterseher* – deve essere incuriosito, *risvegliato*, attratto dalla novità della materia e dai misteri e geroglifici "massonici" cui allude il romanzo[409]. All'amico Körner, nel giugno del 1788, riflettendo sul taglio editoriale della "Thalia", individuando «die Grundlage eines Journals, das man in viele Hände bringen will» e ragionando sul modo di prendere «Poßeß von der Leserwelt», Schiller scriveva:

Cagliostro und Starks, Flamels, Geisterseher, geheime Chronicken, Reiseberichte, allenfalls piquant Erzählungen, flüchtlige Wanderungen durch die jetzige politische und in die alte Geschichtwelt, – das sind Objecte für Journale. Vor allen Dingen müßten wir es uns zum Gesetz machen, unsern Stoff entweder aus dem Moment d.h. aus dem neuesten zu wähle, was bey der Lesewelt eben im Umlauf ist oder aus den entlegenensten Feldern, wo wir durch das Bizarre und Fremde Eingang finden würden (NA XXIV, 17).

---

[406] K. Popper, *Conjectures and Refutations*: *the Growth of Scientific Knowledge* (1969), a cura di G. Pancaldi, *Congetture e reputazioni: lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 213.

[407] P. Brooks, *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative* (1984), trad. it. di D. Fink, *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Einaudi, Torino 1995, p. VII.

[408] Cfr. R. Barthes, *Introduction à l'analyse structurale des récits* (1966), cit. in Brooks, *Trame*, cit., p. 21.

[409] Klausnitzer vede nel *Geisterseher* schilleriano «ein initiatorisches Erzählen», che prevede e sollecita una «Mobilisierung der Einbildungskraft» del lettore. Klausnitzer, *Poesie und Konspiration*, cit., p. 380.

Così, Friedrich Ludwig Schröder scriveva a Schiller nel novembre del 1787 dell'attesa impaziente delle sue «donne», «daß ihre Neugier über den Schluß des *Geistersehers* bald würde befriedigt werden […]» (NA XXXI, 156); mentre lo stesso autore in una lettera a Charlotte von Lengenfeld e Caroline von Beulwitz del febbraio 1789 confessava la sua volontà di «porre», con il racconto, «in movimento […] l'immaginazione del lettore»:

> Der Leser des *Geistersehers* muß gleichsam einen stillschweigenden Vertrag mit dem Verfasser machen, wodurch der letzere sich anheischig macht, seine Immagination wunderbar in Bewegung zu setzen der Leser aber wechselseitig verspricht, es in der Delikatesse und Wahrheit nicht so genau zu nehmen (NA XXV, 203).

Da una parte, con il *Geisterseher* Schiller rende allora evidente il carattere "narrativo" della ricerca esoterica e massonica fino a sfruttarla esteticamente e letterariamente, mentre dall'altra dimostra la possibilità che la letteratura del Settecento possa farsi significativa espressione dell'esperienza latomistica, con tutte le sue, pur affascinanti, aporie e ambiguità.

IV. La *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland tra *Schwärmerei* teosofica e rivoluzione

L'impianto concettuale che è alla base del romanzo di Schiller si ritrova più nitidamente dispiegato in *Geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus* (1787/1791) di Christoph Martin Wieland, in cui l'autore si confronta con i presupposti teorici delle dottrine mistico-teosofiche per rivolgere in particolare l'attenzione alle loro implicazioni antropologiche e soprattutto politiche. Riprendendo la critica "illuminata" di Carl Leonhard Reinhold ai misteri e ai segreti della "Massoneria religiosa"[410] come pure lo schema complottistico alla base dello scritto di Göchhausen[411], Wieland pone al centro del romanzo il progetto di Corintus per l'instaurazione di una teocrazia universale, che riesce a sfruttare l'apparato estetico e simbolico dei "misteri minori" per agire in profondo sulla sensibilità del protagonista Peregrinus, fino a *risvegliare* artificialmente il suo «daimon», desideri e passioni la cui energia verrà impiegata per il ribaltamento dell'ordine costituito e «zu Beschleunigung des tausendjährigen Reichs» (SW XXVII, 6).

Rispetto a Schiller la critica di Wieland sembra farsi più urgente poichè articolata a ridosso della Rivoluzione francese, che costituisce, in realtà, lo sfondo su cui va inserito il romanzo. Il lavoro dell'autore alla traduzione dal greco del dialogo *La morte di Peregrinus* di Luciano di Samosata si svolge infatti tra il 1787 e il 1789, dunque immediatamente prima degli eventi rivoluzionari in Francia[412]. Nonostante Wieland ambienti il romanzo nel secondo secolo dopo Cristo, e quindi all'apice dell'espansione della dottrina e della comunità cristiana di cui il personaggio storico

[410] Che Wieland fosse al corrente della tesi di Reinhold come espressa nel suo saggio sui *Misteri ebraici*, per cui il fine della Massoneria occultista, caratterizzata da presunte infiltrazioni gesuitiche, era l'instaurazione di una teocrazia di stampo biblico e veterotestamentario – tesi confermata, come vedremo in seguito, anche da *Das Heimweh* di Jung-Stilling – lo dimostra una lettera di Reinhold diretta a Friedrich Nicolai, dapprima individuato come editore del saggio che uscì poi per Göschen: «Ich habe eine Abhandlung über die Mysterien der Hebräer […] für das Wiener Freymaurerjournal geschrieben […]. […] Bode bezeugte mir seine Zufriedenheit, und Wieland seine Freude darüber». Cit. in M. Meumann, *Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge „Zur Wahren Eintracht"*, in M. Neugebauer-Wölk, *Aufklärung und Esoterik*, Meiner, Hamburg 1999, pp. 288-304, qui p. 300.

[411] Sull'aderenza di Wieland alla tesi del complotto massonico-gesuitico formulata da Göchhausen, cfr. Wilson, *Geheimräte gegen Geheimbünde*, cit., in particolare il capitolo dedicato a "Wielands Aufnahme der Verschwörungslegende in den »Teutschen Merkur«", pp. 163-188.

[412] Cfr. G. Braunsperger, *Aufklärung aus der Antike: Wielands Lukianrezeption in seinem Roman "Die geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus"*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1993.

di Peregrinus Proteus divenne pian piano figura di spicco, un profondo legame sembra unire l'epoca di Luciano e quella in cui scrive l'autore[413]. Nei *Gedanken über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen* (1788) Wieland ammette infatti di trovare una profonda somiglianza tra la tendenza occultistica che dilaga al termine del Settecento in Europa, in particolare in Germania, e l'entusiasmo nato in seguito alla diffusione del cristianesimo nei primi secoli dopo Cristo:

> Unsre eigne Zeit ausgenommen, wird man schwerlich in der ganzen Geschichte einen andern Zeitraum finden, wo zugleich und zum Theil in eben denselben Ländern, neben einem ziemlich hohen Grade von Kultur und Verfeinerung auf der einen Seite, auf der andern mehr Finsternis in den Köpfen, mehr Schwäche, Leichtgläubigkit und Hang zu allen arten von Schwärmerey, mehr Neigung zu geheimen religiösen Verbindungen, Mysterien und Orden, mehr Glauben an unglaubiche Dinge, mehr Leidenschaften für magiche Wissenschaften und Operationen, selbst unter den obersten Klassen des Staats Statt gefunden, kurz, wo es allen Gattungen von religiösen Betrügern, Gauklern, Taschenspielern und Wundermännern leichter gemacht worden wäre, mit der Schwäche und Einfalt der Leute ihr Spiel zu treiben, als – das erste und zweyte Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung (SW XXIX, 43-44).

Paradigmaticamente rispetto all'antropologia proposta dal classicismo weimariano cui Wieland, insieme a Goethe e a Schiller, fa riferimento, lo sfondo del *Peregrinus Proteus* è l'antichità classica, su cui si innesta tuttavia, come elemento estraneo, il cristianesimo, che sembra in grado di spostare l'attenzione dalla sfera dell'immanenza a quella della trascendenza, suscitando un'aspettativa chialistica di *provvidenziali* rivolgimenti sociali e acuendo il contrasto tra materia e spirito, i due estremi tra cui si consuma l'esistenza disordinata e da *Schwärmer* del protagonista Proteus. La profondità storica concessa dall'ambientazione esotica permette allora a Wieland di trattare, fino a relativizzare, i problemi del suo presente, fornendo la possibilità di leggerli attraverso il filtro della consapevolezza critica[414]: questo risulta dal fatto che, rispetto all'originale di Luciano, l'autore aggiunga l'episodio

[413] Wieland era convinto che la traduzione dell'opera di Luciano, e cioè «eine ganz wahre und ganz vollständige Erzählung der Abenteuer Peregrins mit und unter den Christianern […] über eine, uns nur aus einseitigen, mangelhaften und unlautern Nachrichten bekannte Epoche der Geschichte der Menschheit ein sehr lehrreiches Licht verbreiten würde». Cit. in Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 414.

[414] Voges osserva che «die Wirklichkeit des Wielandschen Romans einen ausgesprochen modellhaft-experimentellen Charakter besitzt, daß sie erst über die individuelle Bildungsproblematik oder die philosophisch-politische Allegorese mit der zeitgenössischen Wirklichkeit vemittelt werden kann». *Ivi*, p. 411.

dell'iniziazione al culto misterico di Venere Urania e approfondisca il motivo dell'impegno di Peregrinus nell'Ordine di Corinto, che rimanda senza ombra di dubbio ai sistemi massonici teosofici di fine Settecento. La critica illuministica difesa da Wieland è evidentemente rivolta alle correnti mistico-esoteriche della Massoneria che, adottando nel simbolismo degli alti gradi riferimenti alla spiritualità cristiana e concentrando la speculazione in loggia sulla ricerca metafisica, promettono, come dimostra la parabola di Peregrinus nel romanzo e come già visto nel caso dell'Ordine dei Rosacroce d'Oro, la possibilità, mediante l'iniziazione, di poter risalire l'intera catena emanazionista nel bisogno di una panica fusione con la sapienza divina originaria, un discorso, che – come intuisce Wieland nel romanzo –, a ridosso degli eventi rivoluzionari in Francia, non tarda ad assumere un ben precisa rilevanza politica.

Luciano di Samosata, scrittore e retore che da «erklärter Gegner aller Arten von philosophischen oder religiösen Gauklern» (SW XXVII, 10) aveva fatto satira sulle follie dei suoi contemporanei greci e sulle opinioni del volgo, diventa allora, nel romanzo, l'alleato di Wieland nella battaglia filosofica e illuministica contro i pericoli della *Schwärmerei*, insieme cristiana e teosofica. Nel dialogo Luciano, convinto che «wer zum Menschen geboren wurde, soll und kann nichts Edleres, Größeres und Beßeres seyn als ein Mensch» (SW XXVII, 37), getterà costantemente uno sguardo ironico e demistificante, non da ultimo antropologico e da «Menschenforscher» (SW XXVII, 272), sull'insano e prometeico entusiasmo di Peregrinus[415] che – proprio come il principe nel *Geisterseher* di Schiller – si lascia andare senza alcun distacco razionale all'ambiguo fascino dei culti misterici e del loro simbolismo, nella convinzione che questo parli senza mediazioni il linguaggio divino, che il protagonista è deciso a riscoprire in sé.

[415] Jürgen Viering osserva in proposito: «Der Roman "Peregrinus Proteus" hat ja die Form eines Dialogs. Das bedeutet, daß, abgesehen von der Vorrede, der Erzähler selbst direkt gar nicht zu uns spricht. Was uns geboten wird, ist über weite Strecken hinweg die Ich-Erzählung des fingierten Erzählers Peregrinus, die aber immer wieder, wenn auch oft erst nach längerer Zeit, Einwürfe des Lukian provoziert, die dann ihrerseits Antworten von der Seite des Peregrinus hervorlocken, so daß die Ich-Erzählung immer wieder überführt wird in ein regelrechtes Gespräch. Mögen die Einwürfe Lukians auch nur sehr kurz sein, sie genügen doch, um den Leser nie vergessen zu lassen, daß Peregrinus bei seiner Erzählung ein kritisches Gegenüber hat. Das aber bedeutet: die schwärmerischen Erlebnisse des Peregrinus erscheinen dem Leser immer in einer doppelten Perspektive: er sieht sie aus der Perspektive des Peregrinus, zugleich aber auch aus der Perspektive des Lukian». J. Viering, *Schwärmerische Erwartung bei Wieland, im trivialen Geheimnisroman und bei Jean Paul*, Böhlau Verlag, Köln-Wien 1976, p. 263.

La *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* si inserisce allora programmaticamente nella discussione del tempo sui pericoli della *Schwärmerei* mistico-teosofica, in cui l'elite intellettuale tedesca, al termine del Settecento, – come risulta dalla pubblicistica dell'epoca – scorge il preoccupante risultato di un'incipiente cultura edonistica la quale è costantemente alla ricerca di novità che allettino i sensi – questo spiega pure l'atmosfera rococò che avvolge lo scenario in cui avviene l'iniziazione di Peregrinus al culto di Venere Urania e che accende pericolosamente la fantasia del protagonista, rendendolo docile strumento per la macchinazione di Dioclea e Corintus. Del 1781 è il saggio *Über den Hang der Menschen an Magie und Geistererscheinungen zu glauben*, in cui Wieland dimostra di essere a conoscenza dei presupposti teorici delle dottrine ermetiche e neoplatoniche per riandare alle radici antropologiche, narrative, estetiche della loro diffusione:

> Die magische Filosofie, deren vorgebliche Meister sich des Nahmens der Weisen im erhabsten Sinne des Wortes anmaßten, (wie sie noch bis auf diesen Tag thun) versprach nichts geringeres als die größte Veredlung der Menschheit, Erhöhung ihrer natürlichen Kräfte bis zur Gemeinschaft mit der göttlichen Natur. Sie rühmte sich den Schlüssel zu besitzen zu den Pforten einer unsichtbaren geistigen Welt, gegen welche die sichtbare sich verhalte, wie die Buchstaben einer Schrift zu den Worten, und die Worte zu den Ideen, deren bloße Zeichen sie sind; oder wie ein todtes Steinbild zu einem lebendigen Menschen. Sie kannte (ihrem Vorgeben nach) nicht nur alle Arten von Geistern, nach ihren verschiednen Ordnungen, Stufen, Kräften, Wirkungskreisen, Eigenschaften und Verhältnissen; sie besaß auch die Mittel mit diesen unkörperlichen Wesen in Verbindung zu treten, die Freundschaft der guten unter ihnen zu erwerben, sich die bösen zu unterwerfen, und mit Hülfe der einen und der andern die wunderbarsten Wirkungen hervorzubringen (SW XXIV, 77-78).

L'autore individua nello sconfinamento spirituale nei territori impervi dell'occultismo il risultato ultimo dell'ampliamento dei confini intellettuali favorito dall'Illuminismo, che spinge «mit der Fackel der Beobachtung ins Innere der Natur einzudringen» (SW XXIV, 80):

> Je weiter die Grenzen unsrer Kenntnisse hinaus gerückt werden, je mehr wir die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Natur im Detail ihrer Werke kennen lernen; desto weiter dehnt sich auch der Kreise des Möglichen vor unsern Augen aus; und vielleicht ist es gerade der größte Naturforscher, der sich am wenigsten untersteht, irgend etwas, das nicht augenscheinlich in die Klasse der viereckigen Dreyecke gehört, für unmöglich zu erklären (SW XXIV, 82).

Secondo l'autore weimariano, la caduta delle certezze religiose e l'ampliamento degli orizzonti conoscitivi promosso dall'indagine filosofica della *Aufklärung* determina al

termine del secolo una ricerca costante di surrogati rituali e spirituali che tuttavia si innestano sul terreno di una cultura già di stampo edonistico e sensualistico, perché – spiega ancora Wieland – «die Zeiten der größten Verfeinerung, des größten Luxus, und der ungezähmsten Liederlichkeit, von jeher immer diejenigen gewesen sind, wo die schelmischen Schlauköpfe, die von allem diesen zu Erreichung ihrer geheimen Absichten Vortheil zu ziehen wissen, das beste Spiel haben» (SW XXIV, 90).

Wieland si propone con il romanzo di dimostrare come la liberazione dell'uomo promossa dall'età dei Lumi sia in realtà ambigua e possa mutarsi, come sembra provare il dilagare della mania occultistica, nel suo opposto. È lo stesso problema che aveva già individuato il giovane Schiller nei *Philosophische Briefe*, in cui la filosofia dell'Illuminismo aveva contribuito a far crollare le antiche certezze fino a contribuire al sopravvento di un incipiente soggettivismo, lo stesso che attanaglia il protagonista del *Geisterseher*. L'ansia di rinnovamento che caratterizza il secolo si riflette nella rinascita dell'interesse per la speculazione mistico-esoterica che promette agli iniziati la possibilità di sondare i segreti della natura fino a riscoprirvi la scintilla divina, per poi sconfinare tuttavia nelle secche del nichilismo e del solipsismo, e più in là – come vedremo – nel disordine rivoluzionario[416]. Agli occhi dell'autore la ricerca teosofica sembra infatti rappresentare un'ulteriore tappa nella costituzione di quel nuovo culto della soggettività che si impone durante il corso del Settecento[417] e che nel romanzo si concretizza nella *prometeica* e *stürmeriana* urgenza di Proteus di tornare in contatto con il suo *daimon* interiore. Nuovo Werther incagliato nelle secche dell'occultismo, Peregrinus è letteralmente corroso dall'ansia

[416] Era questa una preoccupazione condivisa da Goethe, espressa nella celebre lettera indirizzata a Lavater nel 1781: «Ich habe Spuren, um nicht zu sagen Nachrichten, von einer großen Masse Lügen, die im Finsternis schleicht, von der du noch keine Ahndung zu haben scheinst. Glaube mir, unsere moralische und politische Welt ist mit unterirdischen Gängen, Kellern und Cloaken miniret, wie eine große Stadt zu seyn pflegt, an deren Zusammenhang, und ihre Bewohnenden Verhältniße wohl niemand denkt und sinnt; nur wird es dem, der davon einige Kundschaft hat, viel begreiflicher, wenn da einmal der Erdboden einstürzt, dort einmal ein Rauch aus einer Schlucht aufsteigt, und hier wunderbare Stimmen gehört werden». W. D. Wilson riporta l'affermazione di Goethe al contesto delle preoccupazioni dell'elite massonica weimariana circa le rivelazioni dell'avventuriero Georg Friedrich von Johnson, rinchiuso dal 1765 al 1775 nella fortezza della Wartburg in Turingia, riguardo ai veri fini "rivoluzionari" della "Stretta Osservanza Templare" già negli anni Settanta del Settecento, il cui obiettivo era «den ganzen Staat von Europa, und jeden Fürsten ins besondere zu stürzen». Cfr. Wilson, *Unterirdische Gänge*, cit., in particolare le pp. 25-35, qui p. 29.

[417] Secondo Sampaolo il nuovo soggetto borghese, nel Settecento, comincia a creare mondi mentali, determinando «l'isolamento narcisistico della coscienza, l'abbandono al puro principio del piacere». G. Sampaolo, *Critica del moderno, linguaggi dell'antico, Goethe e "Le affinità elettive"*, Carocci, Roma 1999, p. 17.

mistica di riaffermare la totalità tra corpo e spirito, tra l'Uno e il Tutto, per annullare la differenziazione cui lo ha condannato la caduta, ma l'abbraccio panico con la natura si muta paradossalmente nel suo opposto, e cioè nell'alienazione rispetto al mondo circostante. La pretesa di Proteus di essere reintegrato nel "paradiso perduto" lo spinge infatti a una corsa senza sosta – simile a quella del protagonista del *Faust* goethiano – che lo tiene costantemente legato ai sensi e lontano dalla realtà, costringendolo a un pericoloso solipsismo. È significativo che Luciano, sottolineando il carattere monologico delle affermazioni di Peregrinus, lo inciti spesso a rendersi più comprensibile nell'esposizione della storia: «so muß ich dich bitten, wenn du in deiner Geschichte fortfahren willst, […] eine Sprache mit mir zu reden die ich verstehe, wenn du willst daß es nicht eben so viel sey, als ob du bloß mit dir selber sprächest» (SW XXVII, 69-70)[418]. Il desiderio di Peregrinus di voler tornare in contatto con gli dèi[419] non può che risolversi in un'esperienza estetica ed edonistica e quindi altamente soggettiva che rappresenta dunque una perdita del rapporto organico con l'esterno, un pericolo isolamento che sarà sfruttato a fini politici. Ridotto a monade sensibile, il protagonista del romanzo sembra essere manipolabile all'infinito[420]. Come nel *Geisterseher* schilleriano, lo sguardo di Peregrinus rimane, infatti, nel corso del romanzo, costantemente *offuscato* da «Sinnlichkeit» e «Einbildungskraft» (SW XXVII, 11) che vengono accese dal potenziale estetico del simbolismo dei culti misterici. Nella sua ricerca mistica il protagonista perde allora il centro interiore per essere guidato da una forza a lui esterna e impersonale che risulta

[418] Knigge affermava in proposito: «Nichts ist verführerischer als diese Art von Schwärmerey, und wenn man erst anfängt zu glauben, es gäbe menschliche Begriffe, die menschlichen Zungen nicht aussprechen könnten; so öffnet das der tiefsten, unphilosophischen Ideen-Verwirrung Tor und Tür». Knigge, *Beitrag zur neuesten Geschichte des Freimaurerordens*, cit., pp. 32-33.

[419] Peregrinus Proteus incarna evidentemente il tipo dell'«uomo gnostico» come delineato da Umberto Eco: «Lo gnostico si sente esiliato nel mondo, vittima del proprio corpo, che definisce come tomba e prigione. È *gettato* nel mondo da cui deve uscire. Esistere è un male. Ma lo sappiamo, quanto più ci si sente frustrati, tanto più si è colti da delirio di onnipotenza, e da desideri di rivincita. Così lo gnostico si riconosce come una scintilla della divinità che si trova provvisoriamente, a causa di un complotto cosmico, in esilio. Se riuscirà a tornare a Dio, l'uomo non solo si ricongiungerà con il suo principio e la sua origine, ma contribuirà a rigenerare quella stessa origine, a liberarla dall'errore originario. Benché prigioniero di un mondo malato, l'uomo si sente investito di un potere sovrumano. La divinità può ricomporre la propria frattura iniziale solo grazie alla collaborazione dell'uomo. L'uomo gnostico diventa *Übermensch*». Eco, *I limiti dell'interpretazione*, cit., p. 48.

[420] Secondo Braunspeger «der Weimarer Aufklärer führt hier ein Lehrstück über die Manipulierbarkeit des Menschen vor». Braunsperger, *Aufklärung aus der Antike*, cit., p. 126.

in grado di sollecitare la sua sensibilità a fini manipolatori e addirittura eversivi[421]. In questo modo, diventa impossibile la scelta individuale, etica e responsabile di Peregrinus. Il suicidio del protagonista, incapace di vivere nel presente e di accettare la realtà, al termine del romanzo, va allora letto come massimo affronto alla cultura dell'oggettività dell'Illuminismo e del classicismo weimariano[422]. Paradigmaticamente, la morte sul rogo di Proteus si staglia sullo sfondo classico di Olimpia, provocando scalpore tra i contemporanei e soprattutto in Luciano, incapace di comprendere il folle gesto.

Wieland, sulla scia dell'analisi di Reinhold e di Schiller, rivolge evidentemente l'attenzione al potenziale estetico delle iniziazioni massoniche delle correnti a carattere teosofico, che private di sostanza razionale, offre a impostori e ciarlatani la possibilità di agire con intenti manipolatori sui desideri infantili e sull'ingenuità dei neofiti. Proteus, fin da bambino, è infatti dotato di una «zarten Empfänglichkeit für sinnliche Eindrücke, und […] einer äußerst beweglichen, warmen und wirksamen Einbildungskraft» (SW XXVII, 55), su cui saprà agire il piano politico di Dioclea e Corintus. Iniziato "esteticamente" dal nonno materno, mediante storie e racconti, «zu geheimen Wissenschaften»,

> über Götter und Geister […] über die verschiedenen Arten ihrer Erscheinungen und Einwirkungen, über ihre Geheimen Namen und Signaturen, über die Mysterien, wodurch man sich die guten Geister gewogen und die bösen unterthänig machen könne – über die Kunst Talismane und Zauberringe zu verfertigen, über den Stein der Weisen (SW XXVII, 59),

Peregrinus, una volta emancipatosi dalla casa del patriarca, non potrà che cercare l'iniziazione alle verità presagite sin dall'infanzia, spinto «vor Begierde, diese außerordentlichen Dinge selbst zu erfahren und zu verrichten» (SW XXVII, 63).

---

[421] Secondo Voges «der Mensch, aus der traszendenten Gewißheit der göttlichen oder natürlichen Ordnung entlassen, wird zum Spielball menschlicher Intrigen. Die fondamentale Fremdbestimmtheit menschlicher Existenz, die Isolation des problematischen Individuums, dem seine äußere Bestimmung, Sinn und Zweck seiner welthaften Verwirklungen letzlich verborgen bleiben, findet in der geheimen Lenkung des Bundes einen adäquaten Ausdruck». Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 441.

[422] Sampaolo osserva come la cultura classica di Weimar reagisca all'«acuta perdita della realtà», e dunque a «una cultura "soggettivistica" […] il classicismo risponde con una tensione verso l'oggettivo e verso la compiutezza del concreto». Sampaolo, *Critica del moderno*, cit., p. 16.

La ricerca teosofica del protagonista ha significativamente inizio con la scoperta della filosofia dell'Eros, che Diotima espone nel *Simposio* di Platone. Peregrinus spiega a Luciano:

> Du erinnerst dich vermuthlich, da du Platons Symposium gelesen hast, was Diotima von der Liebe als einem Dämon, das ist nach ihrer Erklärung, einem Mittelwesen zwischen der sterblichen und unsterblichen Natur, spricht. So einleuchtend mir diese Theorie war, die ich (wie alle beynahe alle Platonische Begriffe) immer in mir geahndet zu haben glaubte, so sah ich doch anfangs diesen Dämon der Liebe noch außer mir; nur daß er mir, durch eine sonderbare Art von Täuschung, immer näher zu kommen, immer anschaulicher zu werden schien. Die Rinde, von der ich dir sagte, wurde immer dünner, und in eben diesem Maße ward es auch immer heller in meinem Inwendigen; […] Nun fühlte ich mich gleichsam von mir selbst entbunden, fühlte, daß der Dämon der weisen Diotima in mir, oder vielmehr, daß ich selbst der Dämon sey, der keiner Vermittlung eines dritten […] nöthig habe, um im Genuß deßelben Eudämon, das ist, der reinsten Wonne, deren ein Dämon fähig ist, theilhaftig zu seyn, und im Genuß des Göttlichen sich selbst vergöttert zu fühlen (SW XXVII, 68-69).

La filosofia platonica dell'Eros, «Mittelwesen zwischen der sterblichen und unsterblichen Natur» (SW XXVII, 68), si presenta al protagonista come una sorta di rinascita che promette una nuova vita, «das Leben eines Dämons» in contatto «mit Dämonen und Göttern» (SW XXVII, 111), dunque la reintegrazione nella sostanza divina primordiale. Spinto dalla necessità di soddisfare tale impulso, dalla sua «dämonischen Natur» (SW XXVII, 131) che ora lo spinge verso l'alto, il protagonista decide di viaggiare da Smirna ad Alicarnasso per essere iniziato al culto misterico di Venere Urania, convinto di poter «sich mit der höchsten Schönheit […] vereinigen» (SW XXVII, 127), e cioè di riuscire a contemplare *senza mediazioni* il vero volto della dea. La «heilige Dunkelheit und Stille» del santuario della divinità sembrano infatti

> die Abschiedenheit oder den Pythagorischen Tod, wodurch ich in das dämonische Leben übergehen mußte, zu befördern, und mein Inneres dem himmlischen Licht aufzuschließen, worin ich zum unmittelbaren Anschauen der göttlichen Dinge zu gelangen versichert war (SW XXVII, 126-127).

Wieland sottolinea evidentemente la componente erotico-sessuale dell'iniziazione a cui si sottopone Peregrinus. Julius Evola si è occupato di tale «metafisica del sesso» spesso alla base delle correnti di pensiero esoteriche, e quindi di

tutto ciò che nell'esperienza del sesso e dell'amore porta ad un mutamento di livello della coscienza ordinaria, "fisica", e talvolta perfino ad una certa rimozione della condizionalità dell'Io individuale e alla momentanea emergenza o inserzione nella coscienza di modi d'essere di un carattere profondo[423].

Secondo Evola, durante le iniziazioni misteriche, il desiderio sessuale del neofita deve essere risvegliato e mantenuto costantemente allo stato latente e psichico, fino a far sì che produca nel corpo del soggetto un'energia, una sostanza fluida e magnetica che possa agire a scopo iniziatico, facendo emergere remoti strati dell'Essere. Evola si è soffermato in particolare sull'importanza del mito platonico dell'Eros, che sembra in grado di offrire la possibilità di una risoluzione della polarità di maschile e femminile, scisse in seguito alla caduta. La passione erotica diventa in molti casi il mezzo iniziatico per una possibile reintegrazione nella sostanza androgina primordiale, poiché – afferma ancora Evola – «nel suo aspetto più profondo, l'*eros* incorpora un conato a superare le conseguenze della caduta, ad uscire dal mondo finizzante della dualità, a ripristinare lo stato primordiale, a superare la condizione di una esistenzialità duale spezzata e condizionata da "altro"»[424].

Nel romanzo è evidente il riferimento ai fondamenti teorici delle dottrine teosofiche del tempo di Wieland. La critica che si è occupata della Massoneria occultistica di fine Settecento ha rilevato tracce di magia sessuale, ad esempio, nelle iniziazioni del Rito Egiziano di Cagliostro, in cui sembra si praticassero tecniche per raggiungere l'acme dell'orgasmo senza versare il seme. È questa la cosiddetta "via umida"[425] che – secondo Massimo Introvigne – rappresenta «una ritualità molto

[423] J. Evola, *Metafisica del sesso* (1969), Edizioni Mediterranee, Roma 2006, p. 26.
[424] *Ivi*, p. 69.
[425] Claudio Bonvecchio spiega che nelle dottrine gnostiche si possono ricavare «alcuni presupposti che si possono ritenere fondanti, fondamentali e presenti in tutte le sue varianti storico-teoriche. Questi punti fermi sono: la caduta dalla perfezione iniziale del mondo del *pleroma* ad opera della insubordinazione di Sophia, l'ultima emanazione del Dio supremo e *absconditus*; la creazione della materia e del mondo ad opera di un falso dio […] come conseguenza della caduta; la possibilità dell'uomo tramite la Gnosi – la divina scintilla della superiore conoscenza che è in lui – di tornare alla perfezione dell'unità pleromatica. Per la loro conoscenza e la loro affermazione, si possono, tuttavia, indicare due percorsi: due vie in cui – storicamente – ha preso forma e diffusione l'esperienza della Gnosi. […] *Una via* è quella ascetica, contemplativa, totalmente estranea dal mondo, mistica, ascensionale, irenica, paterna e fondata su di una componente conoscitiva a forte connotazione razionale. *L'altra* è la via che si immerge nel mondo, pur disprezzandolo. È una via attiva, operativa, discensionale, ctonia, femminile (nel senso che dà un grande spazio all'interiorità e alla passionalità), in cui la componente conoscitiva è, senza dubbio, di tipo intuitivo. Su questa base, talora, è stata giudicata – banalmente e semplicisticamente – come una via "libertina", immorale, spesso dedita alla trasgressione e alla sessualità […]». C. Bonvecchio, *Gnosi e Libera Muratoria*, in Bianca - di Luca, (a cura di), *Le radici esoteriche della massoneria*, cit., pp. 89-109, qui p. 94.

antica che da alcune scuole gnostiche passa per correnti alchimistiche e cabalistiche del Medioevo e del Rinascimento […], fino a che la si ritrova nel formicolio di organizzazioni iniziatiche soprattutto tedesche del Settecento»[426]. K. R. H. Frick ha rintracciato elementi di magia sessuale anche nella dottrina dell'Ordine francese degli Eletti Cohen di Martinez de Pasqually[427]. In particolare, Frick scorge nel sistema di Pasqually tracce di teorie gnostiche, nelle cui cosmogonie l'atto sessuale è alla base della creazione dell'universo:

> der Aufstieg des Menschen auf dem Wege der Gnosis wird durch einen Befruchtungsakt eingeleitet. […] Die kultischen Zeremonien waren voll von Motiven, die sich auf den Geschlecktsakt und die Befruchtung bezogen. Die Unio mystica, der Hieros Gamos, die heilige Hochzeit erlebt der Gnostiker an sich selbst wie sie dem Weltwerden zugrunde liegt. Auch hier entsprechen sich Mikro- und Makrokosmos. In dem Wort "Gnosis" selbst liegt schon die Beziehung zum Zeugungsakt[428].

Frick deriva la parola "gnosi" dal latino "gignere", "generare". Secondo la dottrina teosofica dell'Ordine di Pasqually, precedentemente alla creazione è presente un'indefinita androginità, l'Adam Kadmon, che racchiude in sé gli elementi maschile e femminile. Sotto l'influsso delle forze maligne radunate intorno a Lucifero, l'Adamo celeste decide di sostituirsi a Dio, per diventare lui stesso demiurgo, infrangendo tuttavia la legge divina e causando la scissione tra i sessi: vuole lui stesso dar vita e forma al caos primordiale congiungendosi con Eva e per tale motivo viene gettato nella sfera terrena. La caduta di Adamo si concretizza nella perdita di sperma che provoca la *morte* del soggetto, cui tuttavia segue un necessario bisogno di risalita e di ricerca della spiritualizzazione, fino alla definitiva liberazione dalla sfera materiale e al raggiungimento di quella divina.

Anche nella dottrina dei Fratelli Asiatici, è possibile rintracciare nel simbolismo uno spiccato carattere sessuale. Il sistema dell'Ordine spiega che, se il

---

[426] M. Introvigne, *Presenza di Cagliostro nei movimenti magici contemporanei*, in Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 25-51, qui p. 44.

[427] Secondo Frick «Die Lehre Pasquallys enthält auch eine starke sexuelle Componente, die besonders in den Lehren und Ritualen des höchsten Grades zum Ausdruck kam. Es waren dies gnostiche Elemente, die er in sein Lehrsystem übernahm, und damit brache er erstmalig im 18. Jahrhundert derartige Strömungen in die Nähe freimaurerisch-mystischer Bestrebungen. Die Einführung religiös-sexueller Vorstellungen in das Lehrgebäude des Elus Coëns war nur eine konsequente Folge des von Pasqually in seiner Lehre geprägten Weltbildes, das aus antiken und mittelalterlichen Leitbildern der Gnosis mitgeformt wurde». Frick, *Die Erleuchteten*, cit., p. 532.

[428] *Ivi*, p. 23.

mondo, quale differenziazione e materializzazione dell'originaria sostanza divina, è diviso in due principi, luce e tenebra, bene e male, che sembrano pervadere ogni cosa, gli sforzi dell'uomo "caduto" devono spingersi nel senso di una risoluzione della polarità alienante, affinché torni alla precedente unità adamitica. I Fratelli Asiatici individuano allora come fine dell'esperienza iniziatica una «zweite Vereinigung mit der allerreinsten Bewegungskraft», che prende le mosse da uno sprofondamento nei meandri della natura, interamente intrisa di spirito divino:

> Jehova ist also der Lebensgeist, die wirkende Kraft, der männliche Saamen und das Agens. Jehova operiert allenthalben und bringt in jedem Geschöpfe das hervor, was das Geschöpf in seiner Art ihm entgegenstellt, worauf er wirkt. Dieser Lebensgeist ist schicklich mit einem Spiegel zu vergleichen, der das Object treulich repräsentirt, welches ihm und wie es ihm vorgehalten wird[429].

Secondo la dottrina dell'Ordine, infatti, lo spirito divino rifluisce in tutta la natura attraverso una scala ascendente e discendente nella quale il punto, l'infinito che rappresenta la divinità insondabile, si esplica come forza attiva nel mondo inferiore attraverso l'unione dello spirito agente con la materia passiva. In questa progressione emanativa

> Das System der Natur ist eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen, wovon die erste Endursache, wenn wir zurückschreiten, der Punkt, und die zweite Endursache, wenn wir vorwärts schreiten, ein unendlicher Zirkel, oder das ▭ seyn muss. Vom Punkt aber bis zum ▭ muss nothwendigerweise die Kette eine Reihe von Gliedern einschliessen, wo die Natur das genaueste Verhältniss von Maas, Zahl, Gewicht und Ordnung beobachtet hat[430].

Sono evidenti nella dottrina dell'Ordine rimandi ai fondamenti della dottrina cabbalistica ebraica. Attraverso la catena emanazionistica delle *Sephirot*, l'uomo e il creato sono inscindibilmente legati alla divinità: il nulla mistico, l'*Ain*, l'*En-Sof,* il punto primordiale, da identificarsi con la sefira *Chokhmà*, si trasforma progressivamente attraverso l'albero delle *Sephiroth,* nell'*Anì*, l'Io divino presente in tutta la creazione e simboleggiato dall'ultima *sephira*, *Malkhut*, che rappresenta la presenza, l'immanenza di Dio nel creato. Scholem nota come spesso i cabbalisti usino, per esprimere tale legame tra spirito e materia, una spiccata simbologia sessuale, perchè:

---

[429] *Die Brüder St. Johannes*, cit., p. 93.
[430] *Ivi*, p. 96.

in Dio stesso c'è un'unione delle forze attiva e passiva, dell'elemento che genera e di quello che concepisce, da cui scaturisce ogni vita e ogni beatitudine nel mondo terreno. […] La nona Sefirà *Yesòd*, dalla quale tutte le più alte Sefiròth […] fluiscono nella Schekhinà, è concepita come la forza generatrice della creazione, la segreta "vita del mondo". Dalla sua nascosta profondità la vita di Dio trabocca nella mistica procreazione[431].

È questa l'«idea della Schekhinà come fondamento femminile di Dio»[432], ultimo stadio della catena emanazionistica, ma nonostante questo ancora splendente della luce divina. Anzi, secondo Scholem «nell'unione di Dio con la *Shekinah* è raggiunta la vera unità dinamica di Dio, al di là della molteplicità dei suoi diversi aspetti, *yichùd*, come i cabbalisti la chiamano»[433] e questo perché, secondo lo *Zòhar*, «l'impulso dal basso […] richiama quello dall'alto»[434]. La *Shekinah* risulta essere l'ultima e più bassa delle *Sephiroth*, come ossera Scholem "immanenza numinosa di Dio nel mondo", "fondamento femminile" o "parte bassa" del Dio superiore. Evidentemente tale condizione di "inferiorità" è il prodotto della caduta dell'uomo dal paradiso e della scissione tra l'elemento maschile e il femminile. È per tale motivo che *ora* la *Shekinah* è separata dall'alto, scissa da questo dall'infinita scala emanativa che ha prodotto la creazione, la materia, fino al fastidioso dualismo tra bene e male, puro e impuro. Ricomporre tale scissione è il compito di colui che vuole ripercorrere il processo emanativo, che, a ben vedere, prende le mosse proprio da tale rinnovata unione, raffigurato nei trattati alchemici come atto sessuale, la fase del *coagula*, passaggio fondamentale nel processo di trasmutazione dei metalli in oro[435]. Questo perchè lo spirito divino si manifesta nella natura – così nelle istruzioni per il primo grado della dottrina dei Fratelli Asiatici – proprio mediante l'unione tra il principio maschile e quello femminile:

---

[431] G. Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1982), trad. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1993, p. 235.
[432] *Ivi*, p. 237.
[433] *Ivi*, p. 238.
[434] *Zòhar* I, 164 a, cit. in *ivi*, p. 240.
[435] Brüggemann riassume con le seguenti parole il processo di produzione della pietra filosofale: «aus der *Materia prima* konzentriert der Alchimist zwei Gegensätze heraus. Sie werden *das Aktive* und *das Passive* genannt, oder auch *das Männliche* und *das Weibliche*; weitere Namen sind etwa *König* und *Königin*, *Rex* und *Regina*, *Sol* und *Luna* oder *Sulphur* und *Mercurius*; auch Feuer und Wasser, Urbilder der *Coincidentia oppositorum*, vertreten häufig *Sulphur* und *Mercurius*. Diese Stufe bildet das *solve* der zweifachen alchemistischen Grundtätigkeit von *solve et coagula*, des Trennens und Verbindens. In der *dritten Stufe*: die beiden Gegensätze werden vereinigt – *coagula* –, und es ist ebendiese Vereinigung der in der *Materia prima* und aus ihr heraus konzentrierten Gegensätze, die *Chymische Hochzeit* genannt wird. In den alchemistischen Traktaten wird sie häufig illustriert als Coitus eines nackten, gekrönten Paares von König und Königin», D. Brüggemann, *Kleist. Die Magie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, p. 33.

Der Signatstern […] soll sich in den höhern Graden durch 2 Δ auszeichnen, deren einer mit der Spitze aufwärts die rothe Farbe haben, und das Feuer des Agens oder männliche anzeigen, der andere aber mit der Spitze abwärts mit der schwarzen Farbe bezeichnet, und das Wasser des Patients oder weibliche anzeigend. In der Mitte ist der Punkt. Dieser Punkt ist der Name Jehova, der Name des Unendlichen, der Name desjenigen der da war, der da ist, und der da seyn wird[436].

A proposito di tale simbolismo Evola spiega che

nell'ermetismo il simbolo erotico ha una parte assai rilevante, e i procedimenti, di cui si tratta, nel loro schema potrebbero anche applicarsi in modo precipuo al dominio della magia sessuale. […] A partire dagli antichi testi ellenici si dichiara che l'essenza dell'Opera consiste nel congiungimento del maschile col femminile[437].

Dall'unione di questi due principi, in una catena ascendente, hanno infatti origine tutti gli elementi e gli organismi presenti in natura, come si spiega anche nella dottrina dei Fratelli Asiatici. L'iniziato può insomma risalire la catena emanazionistica che si sviluppa in natura e ripercorrere le tappe del spiegamento della sapienza divina soltanto attraverso tale iniziale «zweiten Vereinigung mit der allerreinsten Bewegungskraf»[438], che – a ben vedere – è uno sprofondarsi nel grembo della natura. Nelle istruzioni dell'Ordine degli Asiatici leggiamo che «im Leibe des Weibes» e cioè nell'«allgemeinen und besondern Triangel»[439] è possibile riscoprire l'«Inbegriff des Ganzen», e cioè «den Anfang, das Mittel und das Ende aller Dinge […]»[440]:

[…] denn alles was in der Natur entstehet, muss zur Vewesung kommen, ehe es geboren wird, muss wieder verwesen und aufs neue entstehen, um seinen Uranfang zu finden. So ist z. B. der alles gebährende Geist, der in dem Leibe seines Weibes, wenn er eingehet, verweset, und die Dinge zeuget, die er in sich homogen mit seinem Weibe hatte[441].

Per tornare in contatto con tale originaria sapienza, e cioè comprendere a fondo, *intuire* i simboli della dottrina che rimandano al movimento che informa la *Genesi* biblica, che – come accennato nel precedente capitolo – sembra contenere i segreti dell'atto della creazione, dalla produzione del caos primordiale all'intervento dello spirito divino che informa la materia, l'iniziato deve dunque essere in grado di

[436] *Die Brüder St. Johannes*, cit., p. 88.
[437] Evola, *Metafisica del sesso*, cit., p. 289
[438] *Die Brüder St. Johannes*, cit., p. 13.
[439] *Ivi*, p. 179.
[440] *Ibid.*
[441] *Ivi*, p. 254.

riscoprire in sè la «Natursprache des Lebens, […] der Schöpfung», capace di renderlo «der Natur Gottes theilhaftig»[442], e cioè ripercorrere, *nel suo intimo* e nel percorso iniziatico, le diverse tappe della creazione, per scoprire, mettendo da parte qualsiasi tipo di pregiudizio tramandato, le leggi che la governano realmente.

È evidente che siano i presupposti teorici di tali dottrine e il loro simbolismo a sollecitare, nel romanzo di Wieland, la fantasia di Peregrinus e a spingerlo, senza alcun distacco critico, all'iniziazione. Nel romanzo di Wieland merita particolare attenzione il trattamento riservato ai geroglifici che introducono al culto della Venere Urania. È indicativo che, in un primo momento, Peregrinus non riesca a comprendere i simboli contenuti nel rotolo che Dioclea gli lascia per prepararlo alla cerimonia e accendere la sua curiosità e immaginazione: «Ich brachte den ganzen Morgen mit Lesen und Wiederlesen der gefundenen Handschrift zu, die mir zwar in ihrer bildervollen mystischen Sprache nicht viel Deutliches offenbarte, aber eben darum mein Gemüth nur desto lebhafter in Bewegung setzte» (SW XXVII, 142). Come nel caso della dottrina dei Fratelli Asiatici, secondo la profetessa, la giusta chiave dei geroglifici può essere tuttavia compresa unicamente *abbandonandosi* a essi senza mediazione razionale, e cioè attraverso l'esperienza, *vivendoli*, mettendoli in pratica. Dioclea è perciò decisa a svelare a Proteus «gewisse Mitteln, wodurch manche angebliche Theurgen die Götter zum Erscheinen nöthigen» (SW XXVII, 145), incitandolo poi, durante l'iniziazione al culto della Venere, a lasciarsi andare ai sentimenti e alla voce del cuore, mettendo da parte quella dell'intelletto:

> Das sicherste Mittel dich von den Blendwerken der Einbildung zu verwahren, ist ihrer Geschäftigkeit Einhalt zu thun, und dich gänzlich den Gefühlen deines Herzens zu überlassen. Durch diese allein kannst du hoffen, die Göttin dir günstig zu machen. Das Herz, nicht die Einbildungskraft, ist das Organ, das ihrer Mittheilungen empfänglich ist (SW XXVII, 105).

Unicamente attraverso la vera e proria iniziazione sessuale, e cioè sprofondando nel grembo della dea – che si rivelerà essere in realtà una donna in carne ed ossa –, Peregrinus può allora comprendere la sostanza dei simboli e dei geroglici che tanto lo affascinano. In questo abbandono, infatti, il protagonista «durchschaute alle Geheimnisse der Pytagorischen Zahlen, hörte die Harmonie der Sphären, und begriff

[442] *Ivi*, p. 142.

den tiefsten Sinn aller Hieroglyphen der Natur. […] – Welche Wonne, welch ein Vorgefühl neuer Kräfte, neuer weit ausgebreiter Thätigkeit, lag in diesen vergötternden Gedanken!» (SW XXVII, 170). Peregrinus si sente, al culmine dell'iniziazione, «ein neuer Prometheus […]. Alles Elend verschwand von der Erde; ich rief Asträen wieder vom Himmel herab, stellte die Unschuld und Gleichheit des golden Alters wieder her […]» (SW XXVII, 170-171).

Al termine dell'iniziazione, Peregrinus si ritrova *morto* nelle braccia della dea, che si rivela in realtà essere la nobile romana Mamilia Quintilla. È questa la prima di una serie di cocenti delusioni, in questo caso dettata dalla consapevolezza di aver scambiato una donna reale per una divinità. Il romanzo di Wieland si basa interamente sull'ironica contrapposizione tra fantasia e realtà, tra l'entusiamo e le aspettative di Peregrinus, costantemente acceso dai simboli delle dottrine teosofiche che lo affascinano immensamente, e il piano eversivo di Corintus e della sorella Dioclea[443], del cui vero fine il protagonista rimane durante l'intero percorso all'oscuro[444]. L'episodio dell'iniziazione al culto di Venere Urania è paradigmatico del movimento che informa l'andamento dell'intero romanzo, che si basa evidentemente sulla contrapposizione tra misteri "minori" e "maggiori", come nel già citato saggio di Carl Leonhard Reinhold – genero di Wieland – sulla "Massoneria religiosa" d'origine ebraica. Come nel caso dello scritto del filosofo kantiano, nel

[443] Viering osserva in proposito come lo schema di "aspettativa" e "frustrazione" su cui si basano costantemente gli episodi di Peregrinus determini anche la struttura formale del romanzo: «Durch dieses Schema ist auch die Struktur dieses Romans (sofern er Ich-erzählung des Peregrinus ist) bestimmt. Erwartung und Enttäuschung der Erwartung sind nicht nur Hauptthema des Romans, sondern stellen zugleich sein Gliederungsprinzip dar. Durch Anfang und Ende einer Erwartung sind die Einheiten dieses Romans abgegrenzt. Wenn die Erwartung einsetzt, wird eine Spannung aufgebaut, wenn sie enttäuscht worden ist, ist diese Spannung wieder auf den Nullpunkt gesunken. Die so bestimmten Einheiten werden dann einfach aneinandergereiht, bis der Tod Peregrins, als das letzte Ereignis, an das er eine „schwärmerische Erwartung" knüpft, dieser Reihe ein Ende setzt. „Schwärmerische Erwartung", wie sie bestimmend ist für den „Peregrinus Proteus", begegnet bei Wieland auch sonst. Auch das Leben Agathons z.B. verläuft nach dem Schema von Erwartung und Enttäuschung der Erwartung, und ebenso ist die Geschichte des „Don Sylvio" die Geschichte einer schwärmerischen Erwartung. Dabei entspricht die Verschiedenheit der jeweiligen Ziele, auf die sich die Erwartung richtet, der Verschiedenheit der jeweiligen Formen der Schwärmerei. Wieland selbst unterscheidet gelegentlich die „magische" und die „moralische" oder an anderer Stelle die „magische", die „erotische" und die „theosophische" „Schwärmerei" des Peregrinus. Das Ziel der „Sittenverbesserung" der Stadt Rom etwas ist ein „moralisches", die Theophanie der Venus Urania ein „magisches", die nächtliche Zusammenkunft mit Faustina ein „erotisches Ziel"». Viering, *Schwärmerische Erwartung*, cit., pp. 10-11.

[444] Secondo Braunsperger «Wieland warnt hier vor der Unfreiheit im Geiste, vor dem entwürdigenden Zustand einer Knechtschaft, die um so schrecklicher ist, als der Geknechtete sie nicht empfindet». Braunsperger, *Aufklärung aus der Antike*, cit., p. 129.

quale è una teocrazia a tenere per sé le verità filosofiche e razionali contenute nei "misteri maggiori" e ad agire sui sensi degli iniziati attraverso la potenza immaginifica dei geroglifici dei "minori", anche nel romanzo di Wieland la facciata esteriore, "essoterica" del culto è capace di suscitare impressioni, *produrre energia*, influenzare gli animi dei sottoposti fino a spingerli a comportamenti che risultano funzionali a chi, consapevolmente e rigettando "esotericamente" la veridicità delle dottrine professate, tira i fili della macchinazione. Anche nella *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* il riferimento è costuito dagli antichi culti misterici, riscoperti dai sistemi latomistici al termine del Settecento, su cui tuttavia Wieland getta uno sguardo demistificante e "filosofico" di critica razionalista e antropologica, che l'autore condivide con Luciano di Samosata, che, in *Von den Opfern*, tradotto dall'autore weimariano, «macht darin nicht sowohl den Philosophen, als den Sachveralter der Gesunden Vernunft gegen den großen Aberglaubens des Pöbels […]»[445]:

> Lucian wußte ohnezweifel sehr wohl, daß alle diese Fabeln, die er hier im gröbsten buchstäblichen Sinne nimmt, verschiedener sinn- und lehrreicher allegorischer Deutungen fähig waren. Aber der große Haufe wußte von diesem Geiste der Mythologie nichts; er blieb bey dem Körper stehen, und die daraus entspringende Vorstellungsart ist das, was L. verspottet[446].

Wieland sembra impegnarsi nel romanzo in un'analisi antropologica che nasce dal bisogno di riflettere criticamente – e ironicamente – sugli effetti manipolativi che le dottrine teosofiche possono avere sul singolo, per poi, nella parte che riguarda il piano cospirativo di Corinto, concentrarsi invece su quelli politici che riguardano l'intera società.

È dunque Dioclea ad aver spinto Peregrinus alla "caduta". Attraverso la promessa di un'improbabile riscoperta del *daimon* interiore, la profetessa, consapevole della costante antropologica secondo cui a una discesa nelle tenebre segua il bisogno di tornare a contemplare la luce, riuscirà a sfruttare il vuoto che provoca l'eccessivo dispendio energetico causato dall'iniziazione per conquistare il protagonista all'Ordine cristiano di Corintus, che annuncerà imminente l'avvento del regno dello spirito. Il vero scopo dell'iniziazione, del passaggio "dalle tenebre alla

[445] Cit. in *ivi*, p. 127.
[446] Cit. in *ivi*, p. 128.

luce", non è dunque quello di rimettere in comunicazione con gli dèi, come promettono "essotericamente" le dottrine dei sistemi teosofici presi in considerazione, ma quello "esoterico", a ben vedere tutto concreto e politico, di trasformare Peregrinus «aus dem eifrigsten Verehrer und Nachahmer des Pythagoras und Apollonius in den ausgemachtesten Epikuräer» (SW XXVII, 220) e cioè quello di legarlo indissolubilmente al principio di subordinazione dell'associazione segreta di Corintus, basato su un rigido ascetismo che terrà nuovamente sotto giogo gli animi dei sottoposti. La villa romana di Mamilia Quintilia, ammantata da una piacevole atmosfera di leggerezza rococò, si è dimostrata dunque funzionale a sollecitare al massimo il desiderio di Peregrinus, perchè «ihr Palast und ihre Gärten ebenso vielen künstlichen Scenen glichen, wo Alles zu jedem Schauspiel, jeder Theaterveränderung, die zu ihrer Absicht nöthig sein konnten, aufs Sinnreichste eingerichtet und vorbereitet war» (SW XXVII, 188). Dioclea, in realtà, non è una profetessa bensì si rivelerà essere una semplice *attrice*, capace di alimentare, con colpi a effetto ben calibrati, la fantasia e la passione erotica del protagonista, il quale, una volta scoperto il piano, si chiederà se non è lei «die erste größte Zauberin? Täuscht sie etwa nicht uns alle durch Fantasie und Leidenschaften?» (SW XXVIII, 79). La villa diventa insomma il palcoscenico adatto per la trovata di Dioclea e Mamilia volta a risvegliare e ad alimentare il «Naturtrieb» di Peregrinus fino a spingerlo a un culmine insostenibile e alla *necessaria* caduta. Spiega Dioclea:

> Wir konnten nicht zweifeln, daß die bloße Versetzung in einen so romantischen, mit lauter schönen Gegenständen angefüllten Ort, verbunden mit dem Scheine des Wunderbaren, den alles von sich werfen sollte, auf einen Neuling, den seine eigene Schwärmerei und die ihm unbewußte Magie des noch mit seiner ganzen Stärken wirkenden Naturtriebs so ganz wehrlos in unsre Hände lieferte, schon sehr viel zur Beförderung unsers Anschlages thun würde (SW XXVII, 214-215).

Come nel caso del *Geisterseher* schilleriano, nella tenuta della possidente romana, il desiderio di Peregrinus è risvegliato attraverso artifici di carattere estetico che suscitano in lui affezioni e desideri, tenendo l'animo e i sensi dell'iniziato costantemente in tensione:

> Als ich mit dem Tag erwachte, war das erste was mir in die Augen fiel, ein wunderschönes Gemälde, welches in einem prächtigen Rahmen von vergoldetem Schnitzwerk eine ganze Wand meines Schlafgemachs einnahm. Es stellte Venus und Adonis vor […] Genug, dieses

Gemälde beschäftigte mich einige Stunden lang um so angenehmer, da ich es als ein Unterpfand betrachtete, daß ich dem Ziele meiner Wünsche nahe sey (SW XXVII, 138-139).

Contribuisce non poco al piano la dabbenaggine di Peregrinus, che si lascia andare alla potenza delle immagini e dei simboli del culto senza remore, senza alcun distacco razionale, proiettandovi – come osserva Luciano e non diversamente dal protagonista del *Geisterseher* – unicamente i suoi desideri e le sue pulsioni[447]:

Wie sehr, guter Peregrin, bestätigt dein Beispiel die große Wahrheit, daß es nicht die Dinge selbst, sondern unsre durch die Individualität bestimmten Vorstellungen von ihnen sind, was die Wirkung auf uns macht, die wir den Dingen selbst zuschreiben, weil wir sie unaufhörlich mit unseren Vorstellungen verwechseln (SW XXVII, 140-141).

Come avviene spesso nei racconti di E.T.A. Hoffmann, in cui dubbi personaggi che rimandano costantemente alla figura di Cagliostro riescono ad agire sulla sensibilità dei sottoposti con mezzi estetici a scopi "iniziatici"[448], anche nel romanzo di Wieland dall'esterno si cerca di risvegliare nel subconscio di Peregrinus uno strato pulsionale che lentamente si trasforma in una *rete* la quale rischia poi di intrappolare il soggetto/oggetto in una sfera mitica, rendendolo incapace di vedere la realtà delle cose[449]. Petersdorff, in particolare, ha richiamato l'attenzione sull'«ästhetische Potential der Mysterienszenerie» del romanzo di Wieland che contiene sempre un «bedrohliche[n] Charakter», determinato dalla «Suggestionskraft der gefährdenden Schönheit»[450]. L'intensità delle impressioni, acuite da elementi artificiali acustici e visuali, conduce dunque il protagonista alla perdita della propria identità e all'incapacità di discernimento razionale. L'esperienza iniziatica di Peregrinus si basa a ben vedere – come osserva Petersdorff – su una vera e propria «Subjecktdestruktion»[451], una labile condizione che tuttavia risulta ben presto

[447] Secondo la Haas «In dieser Bezogenheit auf das Subjekt und für den Augenblick symbolischer Erkenntnis fallen Sein und Bedeutung des Zeichens zusammen». Nicolai-Haas, *Die Anfänge des deutschen Geheimbundesromans*, cit., p. 282.
[448] Cfr. M. Rohrwasser, *Coppelius, Cagliostro und Napoleon. Der verborgene politische Blick E.T.A. Hoffmanns. Ein Essay*, Stroemfeld/Roter Stein, Frankfurt a.M. 1991.
[449] Si potrebbe qui parlare – come nel caso del *Geisterseher* di Schiller – di "mito tecnicizzato", e cioè, secondo la definizione di Furio Jesi, «evocato intenzionalmente dall'uomo per conseguire determinati scopi», che, «sopprimendo il valore collettivo e oggettivo del processo conoscitivo e linguistico, riconduce l'uomo allo "stato di sonno" e apre la via al predominio dell'inconscio». F. Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968, pp. 36-37.
[450] D. von Petersdorff, *Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller*, Niemeyer, Tübingen 1996, p. 88.
[451] *Ivi*, p. 121.

insostenibile, come ammette lo stesso protagonista: «Die ungewohnte Trunkenheit, worein Mamiliens Zauberbecher meine Sinne gesetzt hatte, konnte unter keinen Umständen von langer Dauer seyn; und ihre verschwenderische Art zu lieben bechleunigte nur den Augenblick des Erwachens» (SW XXVII, 222).

Ancora incapace di scrutare il piano dei "superiori" e con evidente riferimento alle cosmogonie alchemico-teosofiche prese in considerazione, di cui sembra aver ormai interiorizzato il linguaggio mitico e figurale, Peregrinus percepisce infatti la sua esperienza nella "villa del sesso" di Mamilia come una caduta da una «Höhe» a una «Tiefe», interpretandola come «der Fall eines Platonischen Dämons aus den überhimmlischen Räumen in den Schlamm der gröbern Elemente» (SW XXVII, 222), che tuttavia suscita nell'animo del protagonista – come previsto da Dioclea – un forte desiderio di risalire verso la luce:

> Wie groß auch meine Beschämung darüber war, so fühlte ich doch, daß mich dieser Fall nur erniedriget und besudelt, nicht zerschmettert hatte. Die Schwingen meiner Seele waren nicht zerbrochen; ich konnte sie wieder loswinden, mich wieder in die reinen Lüfte, die ich gewohnt war, emporschwingen, und die Erfahrungen selbst, die mich jetzt demüthigten, konnten mir dazu dienen, mich künftig vor ähnlichen Verirrungen zu hüten, und das Ziel meiner innersten Wünsche desto sicherer zu erreichen (SW XXVII, 222).

Come nel *Geisterseher* di Schiller, alla caduta "iniziatica" di Peregrinus, causata dunque anche qui *artificialmente*, segue un vuoto, una «Leerheit» (SW XXVII, 253), che sarà prontamente colmata dalla comparsa dell'affascinante figura di un «Unbekannte»:

> Aber, wenn gleich die Fantomen, die ich ehemals als Wahrheit liebte, verschwunden waren, so war doch der Raum noch da, den sie eingenommen hatten; und dieses ungeheure Leere wieder auszufüllen, wurde nun das dringendste meiner Bedürfnisse. Ich hatte mich verirrt; aber das Ziel, wohin ich wollte, stand noch immer unverrückt, als der einzige Zweck meines Daseyns, in dunkler Ferne vor meinen Augen; und bis ich den rechten Weg bis dahin gefunden hatte, war keine Ruhe noch Glückseligkeit für mich (SW XXVII, 252-253).

L'incontro con lo "sconosciuto", che sembra avere gli stessi tratti dell'Armeno nel *Geisterseher* di Schiller, sollecita enormemente la curiosità di Peregrinus: «Nie sah ich so viel Tiefsinn mit so viel Feuer, einen so finstern Blick mit einer so offnen Stirn, und etwas so Anziehendes mit einem solchen Ehrfurcht=gebietenden Ernst in Einem Gesichte vereinigt» (SW XXVII, 255). Il protagonista scorge allora nell'*Unbekannte* il proprio «Genius» (SW XXVII, 258), che riesce a indovinare il suo

nome e che sembra conoscere dettagli e particolari del suo errabondo percorso, dimostrando così di possere il magico dono dell'onniscenza. A Peregrinus la figura appare dunque come un «wunderbares Wesen», che sembra agire «unter einem höhern Befehl» (SW XXVII, 266), inviato cioè dal destino e *dalla provvidenza* in qualità di «Werkzeug» (SW XXVIII, 260) per la sua rinascita e salvazione. Corintus spiega infatti a Proteus: «Es gibt keinen Zufall, Peregrin! Wir sollten uns finden, und wir fanden uns» (SW XXVII, 259). Nelle parole dello sconosciuto il protagonista sente allora la «Stimme des hohen Berufs» e si decide a diventare «ein Mitarbeiter an dem glorreichsten aller Werke» (SW XXVII, 266). L'obiettivo dell'Ordine cristiano, cui Corintus cerca di conquistare Peregrinus, è la redenzione insieme del singolo e dell'intera umanità, la lotta contro il regno delle tenebre per l'avvento di quello della luce, o meglio, della Gerusalemme celeste, un compito a cui il protagonista sembra essere destinato *per volere divino*:

> Du bist zu einer großen Bestimmung berufen, Peregrin! – Eine mächtige Stimme vom Himmel ist durch alle Lande erschollen. […] Wir stehen am Rande einer furchtbaren Umkehrung der Dinge. Das Licht ist mitten aus der Finsterniß hervorgebrochen, das Reich der Dämonen und ihrer Diener naht sich einem schrecklichen Ende. Schon ist die Stadt Gottes herabgestiegen […] die Völker der Erde werden sich zu ihr versammeln, und jeder ihrer Strahlen wird ein Blitz sein, der die Fende des Lichts verzehren wird (SW XXVII, 263).

L'euforia dai tratti chialistici e millenaristici che traspare dalle parole profetiche di Corintus tiene nuovamente avvinta la fantasia di Peregrinus, che vi scorge la possibilità di una nuova provvidenziale rigenerazione insieme del singolo e della società, entrambi corrotti in seguito alla "caduta". Il protagonista, deciso «für die Sache Gottes […] alles Mögliche zu wagen und zu leiden» (SW XXVIII, 16), può insomma ritrovare, in seguito al suo smarrimento, la retta via con il fervido impegno per l'Ordine cristiano-teosofico. Le parole dello "sconosciuto" sono infatti in grado di *riaccendere* «mit einer neuen Lebenskraft» *la scintilla* interiore di Proteus, che ora sembra risplendere di nuova luce soprattutto sullo sfondo della precedente caduta nelle "tenebre" della materia, come spiega Corinto: «Du bist gefallen, aber du wirst dich wieder erheben» (SW XXVII, 265). Durante le assemblee dell'Ordine la sensibilità e la fantasia del protagonista sono nuovamente sollecitate dalla promessa di conoscenze segrete che possono essere acquisite attraverso un lento percorso

iniziatico, suddiviso in gradi e costituito da esercizi ascetici e di purificazione, al termine del quale l'iniziato sarà in grado di riscoprire «jenes unmittelbare Zusammenfließen mit der göttlichen Natur» (SW XXVII, 11): «Die zerbrechliche Schale […] die uns noch umgibt, ist es allein, was uns hindert, das Leben der Geister zu leben» (SW XXVII, 284). Affascinanti cerimonie teurgiche, che rimandano evidentemente a quelle praticate al termine del Settecento dal Clericato Templare di Johann August Starck il quale si rifaceva alla dottrina cristiana esoterica degli Esseni[452] – che sembra rappresentare il diretto riferimento della setta nel romanzo –, sono dunque capaci di fornire nuovo nutrimento all'entusiasmo del protagonista:

> Ich hatte kaum Zeit, dieß alles zu bemerken, als ein Mann in einem langen leinenen Gewande, ein großes purpurnes Kreuz auf der Brust, mit einem Rauchfaß hereintrat, und die Scheune mit Wolken von Weihrauch erfüllte; eine Cerimonie, die meiner Nase um so willkommener war, da ihr der dumpfige Geruch des Ortes und die Atmosphäre der anwesenden Personen beschwerlich zu werden anfing, und leicht den Verdacht hätte erregen können, daß ich mich nicht in der besten Gesellschaft befinde, wiewohl ich zu merken anfing, daß unter Christianern sey. Bald darauf erschien ein anderer, ungefähr eben so gekleidet, stellte sich von der Tisch, und begann eine Art von Wechselgang anzustimmen, wobei die Gemeine von Zeit zu Zeit, mit halber Stimme und mit ziemlich genauer Beobachtung der Modulation und des Rhythmus, einfiel und dem Sänger zu antworten schien. Ich konnte zwar mit der angestrengten Aufmerksamkeit nur einzelne Worte dieser Litanei (wie es die Christianern nennen) verstehen; allein das Feierliche dieses sehr einfachen und um so herzrührendern Gesangs, weil er bloße Sprache des innigsten Gefühls der Singenden zu seyn schien, wirkte mit seiner vollen Kraft auf meinen innern Sinn, und erregte […] unvermerkt ein leises Verlangen in mir, mit den guten Wesen, die sich mir durch diesen einzigen Sinn auf eine so angenehme Art mittheilten, in nähere Gemeinschaft zu kommen (SW XXVII, 279-280).

Proteus si prepara in questo modo a una nuova *Steigerung* che culminerà in una nuova caduta. Infatti, il sogno *apocalittico*, provvidenziale di una palingenesi del singolo si trasforma ben presto in un vero e proprio piano per un rivolgimento politico che deve coinvolgere l'intera umanità, come aveva lucidamente intuito Luciano nell'udire la profezia di Corintus: «Die wackern Leute, zu denen er gehört, bedrohten die Welt so lange mit einer fürchterlichen Umkehrung der Dinge, bis sie es in ihre Macht bekamen, die Drohung wahr zu machen» (SW XXVII, 264). Peregrinus

[452] Spiega Le Forestier che «La leggenda dei Chierici del Tempio [di Starck] citava in primo luogo gli Esseni come veri rappresentanti della tradizione segreta sotto il regno dell'Antica Legge. Il Cristo, che era stato allevato tra loro e aveva passato nella società la maggior parte del tempo della sua comparsa terrena, aveva dato loro una conoscenza più approfondita delle cose divine e aveva insegnato loro i modi per elevarsi, con l'aiuto della grazia, al di sopra delle condizioni umane e di unirsi all'Altissimo». Le Forestier, *La Stretta Osservanza*, cit., p. 184.

lavora indefessamente nelle fila dell'Ordine per contribuire «an dem großen Werke der Zerstörung des Reichs des Finsternis» (SW XXVII, 326), che in realtà non sarà la liberazione promessa da Dio, la tanto attesa discesa in terra della Gerusalemme celeste, ma una nuova caduta nel caos, ora politico. Il vero scopo, "esoterico" dell'associazione, che Corintus tiene nascosto alla maggior parte degli iniziati, è infatti «die größte aller Revolutionen zu bewirken» (SW XXVIII, 124). La ricerca teosofica del protagonista si risolve dunque in una rinnovata stimolazione sensoriale, una suppurazione psichicha, un nuovo dispendio energetico che, questa volta, a un livello superiore, dovrà culminare nel disordine rivoluzionario, creare un vuoto politico che – per la costante antropologica di "tenebre" e "luce" – diverrà ben presto insostenibile e che preparerà il terreno su cui saprà agire il piano di Corintus, deciso «eine neue, Alles umfassende und beherrschende Theokratie auf den Trümmern aller alten Religionen und Staatsverfassungen aufzuführen» (SW XXVII, 337). L'Ordine teosofico si dimostra dunque strumento dei piani politici del "profeta", capace – anche lui come Dioclea – di sfruttare il lato "essoterico" e fascinoso della dottrina per richiamare gli iniziati a un *necessario* e *provvidenziale* passaggio attraverso le tenebre verso la luce, per accendere gli animi, incanalarne l'energia e spingerla, al culmine, a una nuova caduta che si rivelerà funzionale al piano eversivo, come spiega Dioclea a Peregrinus:

> Die erhabenen Offenbarungen der unsichtbaren Welt […] die du (sagte sie lächelnd) mit einer in der That allzu kindlichen Einfalt im buchstäblichen Verstande genommen hast, scheinen mir weder mehr noch weniger als die unschuldigste Poesie: entweder bildliche Einkleidungen großer Wahrheiten, um sie, die in ihrer reinsten Form den meisten Menschen unverständlich seyn würden, anschaulich und eben dadurch geschickt zu machen auf das Gemüth dieser Menschen zu wirken; oder Versinnlichung edler Zwecke, welche, ohne diese unschuldige Mittel, die eigennützige Trägheit sinnlicher Menschen kalt lassen würden, hingegen so bald sie ihnen als Befriedigungen ihrer liebsten Wünsche gezeigt werden, ihre ganze Seele erhitzen und alle ihre Kräfte in Bewegung setzen. […] Das Schwärmerische, Mystische und Wunderbare des Glaubenssystems und der religiösen Übungen, welche Kerinthus den mit ihm verbundenen Brüdern und Schwestern gegeben hat, ist um so unentbehrlich, da sein wahrer Plan sowohl vor denen, gegen welche, als vor denen, für welche er arbeitet, nicht geheim genug gehalten werden kann. Denn diese würden, wenn ihre Vorstellungen ganz geläutert würden, weder den Werth der ihnen zugedachten Güter zu schätzen wissen, noch begreifen können, daß der Weg, worauf sie geführt werden, der richtigste und sicherste ist […] (SW XXVIII, 78-79).

Si fa nuovamente evidente lo scarto tra la fantasia, l'entusiasmo di Peregrinus e la realtà della macchinazione politica di Dioclea e Corintus. Wieland, gettando il suo sguardo analitico sulle modalità della manipolazione, dà nel romanzo particolare importanza allo sfruttamento di Corintus del "discorso" sulla Provvidenza, che riesce ad agire fortemente sugli animi degli iniziati. Come ben presto Peregrinus scopre e come aveva già lucidamente intuito Luciano già durante il racconto circa l'incontro con lo "sconosciuto", l'onniscenza di questi non è data da presunti poteri magici ma dettata dal fatto che Dioclea ha saputo informare il fratello della dabbenaggine del protagonista su cui si può agire a piacimento. Wieland sembra comprendere che il tentativo di far credere in presunti poteri magici dei "superiori" – costume ampiamente diffuso nelle correnti teosofiche al termine del Settecento – è dettato dalla volontà di rendere gli iniziati più sensibili alle dottrine professate che vengono allora spacciate per rivelate direttamente da Dio, eccitare così la loro immaginazione e fiaccare così le loro resitenze intellettuali, per gettarli cioè – come nel caso dell'iniziazione della Venere Urania – in quel *caos* da cui nella *Genesi* si racconta sia nata la luce spirituale e che si rivelerà in realtà – a un livello "esoterico" – funzionale a fini antropologici e politici di controllo delle coscienze. La forza del destino, che nel romanzo chiama a un *necessario* rivolgimento epocale da cui scaturirà la "luce" di un nuovo sistema mondiale, si sostituisce in questo modo alla libertà e all'autonomia del singolo. Peregrinus è nuovamente travolto dagli eventi e non riesce ad andare al di là della fascinazione dei "piccoli misteri", che – come osserva Dioclea – tenendolo nuovamente incatenato alla sfera pulsionale, lo rendono strumento passivo di piani e fini altrui:

> Es ist angenehm, sich zuweilen einer unschädlichen und vorüber gehenden Schwärmerey der Fantasie oder des Herzens zu überlassen, so wie zuweilen eine kleine Trunkenheit angenehm und unschädlich ist: aber sein ganzes Leben durch zu schwärmen, und darüber zum blinden Werkzeuge fremder Absichten und Entwürfe zu werden, ist eine eben so undankbare als verächtliche Art von Existenz (SW XXVIII, 77).

Il passaggio dalla tenebra alla luce nell'esperienza personale di Peregrinus sembra insomma stare per quella, che su altra scala, si prepara a vivere il secolo di Wieland, che tra breve oscillerà tra gli estremi della Rivoluzione e della Restaurazione. Il fine dell'impostura teosofica di fine Settecento sembra per l'autore, che dunque accoglie e

rielabora narrativamente la teoria del complotto massonico[453], essere rappresentato da quello intuito da Peregrinus attraverso il suo percorso: «Diese Revolution zu bewirken und zu beschleunigen, war der wahre Zweck des geheimen Ordens, wovon ich einige Jahre nicht sowohl ein sehendes Mitglied als ein blindes Werkzeug war» (SW XXVIII, 7). I contenuti delle dottrine teosofiche cui abbiamo accennato preoccupano evidentemente l'autore weimariano, che vi scorge un potenziale esplosivo e destabilizzante, risultato dello spiccato antinomismo che corrode il Settecento a ridosso della Rivoluzione francese e che nel romanzo è rappresentato dalla *Schwärmerey* teosofica di Peregrinus, deciso a seguire, nella ricerca del suo *daimon*, unicamente la sua legge interiore:

> Aber für mich gab es keine Gesetze; oder vielmehr, da ich mein Gesetz in mir selbst hatte, so dachte ich nicht an die Gesetze von Parium. Und was ist das Urtheil der Welt einem Menschen, der nach dem Beyfall höherer Zeugen strebt, die seinem innern Auge so gegenwärtig sind, als ob sie auch dem äußern sichtbar wären! (SW XXVII, 75-76).

Furio Jesi ha dedicato un illuminante studio sull'influsso delle correnti ebraiche frankiste e sabbatiane, che predicavano l'antinomismo programmatico perché «dobbiamo tutti scendere nell'abisso del male per debellarlo dall'interno», sulla cultura insieme illuminista ed esoterica del Settecento[454]. Recenti studi hanno documentato l'influenza della dottrina sabbatiana nel sistema teosofico dei Fratelli Asiatici, in cui gli iniziati erano impegnati in letture mistiche della *Genesi* biblica e in esperimenti alchemici volti a riscoprire la scintilla divina nascosta nelle profondità della materia[455]. L'aspettativa dell'avvento di una nuova era messianica di redenzione e reintegrazione nella sostanza spirituale divina aveva del resto condotto in tali dottrine a una svalutazione rituale delle norme comportamentali viggenti. Ovidio La Pera spiega infatti che nelle logge massoniche di fine Settecento «l'epoca dell'emancipazione divina, una vera e propria palingenesi, era vista come un evento

[453] Wilson afferma, a mio avviso erroneamente, che l'associazione segreta di Corintus nel *Peregrinus Proteus* costituisce «eine allzudeutliche fiktive Schilderung der Illuminaten» (*Geheimräte gegen Geheimbünde*, cit., p. 173). Durante il periodo della scrittura del romanzo, Wieland non poteva non conoscere i veri fini, di certo non "rivoluzionari" ma "riformistici" in senso liberale, degli Illuminati di Baviera, che dalla metà degli anni Ottanta del Settecento avevano trasferito il loro quartier generale proprio a Weimar, sotto la guida di Bode e di Carl Leonhard Reinhold, genero di Wieland. I timori dell'autore, come pure dell'intera elite intellettuale di Weimar, sembra che, in realtà, fossero rivolti verso le frange teosofiche *illuminés* della Massoneria, una tesi riconosciuta dallo stesso Wilson nel suo studio *Unterirdische Gänge*, cit., sorta di "Rechtfertigung" della sua precedente analisi.
[454] Cfr. F. Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo* (1972), Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990.
[455] Mi permetto di rimandare nuovamente al mio saggio su *Massoneria ed ebraismo*, cit., p. 155.

drammatico e apocalittico per il mondo materiale, una specie di "fine del tempo", naturalmente letta in chiave simbolica: spiritualistica e teosofica»[456]. Che tale ansia spirituale potesse poi trasformarsi nell'attesa messianica di una «"rigenerazione" politica e sociale del mondo anche attraverso la rivoluzione»[457] lo dimostrano, in fondo, l'itinerario di Thomas von Schönfeld *alias* Junius Frey, che, dopo aver fondato il sistema dei Fratelli Asiatici, si trasferì a Parigi per dare il suo contributo alla Rivoluzione[458], la già citata *Lettre au peuple françois* di Cagliostro o quella scritta "a un amico" da Louis-Claude de Saint-Martin, che nello sconvolgimento rivoluzionario francese scorgeva «un'immagine abbreviata del giudizio finale» e l'opera della Provvidenza:

> Rassure-Toi, mon ami; il est encore des Français qui, loin de penser que les vérités religieuses aient eu à souffrir du renversement de la ci-devant église, sont persuadés qu'elles ne peuvent qu'y gagner infinement. Je suis du nombre de ces Français: tu verras même, dans cette Lettre, à quel degré je porte la confiance sur ce point; et d'avance, je t'avoue que je crois voir la Providence se manifester à tous les pas que fait notre étonnante révolution. […] Je crois qu'après avoir extirpé ces abus si majeurs, la Providence donnera au Peuple Français, et par la suite à bien d'autres peuples, des jours de lumière et de paix dont nos pensées ne peuvent peut-être pas encore évaluer tout le prix. Enfin, je crois qu'elle a eu pour but de laver l'esprit de l'homme de toutes les taches dont il se souille journellement dans sa ténébreuse apathie, et dont il n'auroit pas la force de se purifier lui-même, si elle le laissoit à ses propres moyens et aux débiles efforts de son infirme volonté[459].

[456] O. La Pera (a cura di), *La Massoneria e la Rivoluzione. Gli scritti di carattere politico, filosofico e religioso di Louis-Claude de Saint-Martin*, Libreria Chiari, Firenze 2002, p. 20.
[457] *Ivi*, p. 22.
[458] Cfr. in proposito S. Wölfle-Fischer, *Junius Frey (1753-1794): Jude, Aristokrat und Revolutionär*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1997 e R. Ascarelli, *The Unfortunate Encounters of Moses Dobrushka*, in R. Ascarelli - K. Davidowicz (ed. by), *Along the Road to Esau. Studies on Jakob Frank and Frankism*, Bibliotheca Aretina, Arezzo 2011, pp. 131-151.
[459] L.-C. de Saint-Martin, *Lettre à un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française* (1795), in Id., *Œuvres majeurs*, éd. par R. Amadou, qui Bd. VII, Olms, Hildesheim-New York 2001, pp. 77-167, qui pp. 85-86. D'ora in poi le opere di Saint-Martin saranno indicate con OM, seguita dal numero del volume e delle pagine citate. A proposito del rapporto tra Saint-Martin e la Rivoluzione francese, cfr. J. Schlobach, *Theosophie und Revolution bei Saint-Martin*, in Neugebauer-Wölk (hrsg. v.), *Aufklärung und Esoterik*, cit., pp. 455-467.

V. Mitologie intorno alla Rivoluzione 1:
Rivoluzione, reintegrazione, restaurazione

Nella *Geheime Geschichte des Pereginus Proteus* Wieland alludeva in realtà a un tema che alimenterà la critica anti-massonica fino ai giorni nostri: quello del complotto ordito dalla Massoneria e volto a distruggere Stato e religione. A dare per primo sostanza "narrativa" a tale ipotesi storiografica fu il gesuita francese Augustine Barruel, che nelle *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1798-99) si proponeva di denunciare «la cospirazione la più formidabile che sia stata giammai tramata contro la Religione e la Società»[460]. Barruel era infatti convinto che tutti i riti, i sistemi massonici tardo settecenteschi perseguissero lo stesso disegno finale rivoluzionario e metapolitico, avente come obiettivo la distruzione del Cristianesimo e il ritorno dell'umanità a un'età primitiva, pagana e arcadica:

> Tratterò […] dei grandi misteri della Massoneria. Parlerò ancora della sua origine, della sua propagazione, e in fine della sua unione con i sofisti congiuranti (gli Illuminati di Baviera), e dei mezzi, che ha essa loro somministrati per l'esecuzione delle loro trame, sia contro la religione, sia contro i sovrani[461].

Sulla base di numerose notizie ed esperienze accumulate nelle logge di tutta Europa, il gesuita sosteneva la tesi per cui l'ultimo e impenetrabile segreto rivelato negli alti gradi di ogni sistema massonico andasse ridotto «a queste parole: guerra a Cristo e al suo culto; guerra ai re e a tutti i loro troni»[462]. Barruel interpretava infatti le metafore iniziatiche del passaggio dalle tenebre alla luce e della riconquista della "parola perduta" come una presa di coscienza da parte del neofita dei reconditi fini rivoluzionari dell'istituto latomistico:

> *La parola* da ritrovare per essi era la brama di una rivoluzione, che richiamasse i primi tempi, nei quali tutto era comune tra i cristiani, e non vi erano né ricchi, né poveri, né alti, e potenti signori. Si annunziava loro infine il più felice rinnovellamento del genere umano, e in qualche modo dei nuovi cieli, e una nuova terra. Gli spiriti semplici, e creduli si lasciavano

[460] A. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797-1799), 4 voll., trad. it. *Memorie per servire alla storia del giacobinismo*, qui Vol. IV, (Venezia) 1800, pp. V-VI.
[461] A. Barruel, *Memorie per servire alla storia del giacobinismo*, Vol. II, qui da Id., *Storia del giacobinismo. Massoneria e Illuminati di Baviera*, a cura di A. C. Ambesi, Arktos, Carmagnola 1989, pp. 6-7.
[462] *Ivi*, p. 16.

prendere a queste belle promesse. La rivoluzione era per essi il fuoco, che doveva purificare la terra, così sono stati visti secondarla con tutto lo zelo, come per un'impresa la più santa[463].

Negli stessi anni la tesi di Barruel sul complotto rivoluzionario delineato nelle logge europee fu ripresa e rielaborata dallo scienziato scozzese John Robison, che, a proposito degli scismi tra i sistemi massonici nel Settecento, in *Proofs of a Conspiracy Against all the Religions and Governments of Europe* (edito ad Edimburgo nel 1797), considerava l'istituzione latomistica «much disturbed by the mystical whims of J. Behmen and Swedenborg--by the fanatical and knavish doctrines of the modern Rosycrucians--by Magicians--Magnetisers--Exorcists, &c. And I observed that these different sects reprobated each other, as not only maintaining erroneous opinions, but even inculcating opinions which were contrary to the established religions of Germany, and contrary to the principles of the civil establishments»[464]:

In short, I have found that the covert of a Mason Lodge had been employed in every country for venting and propagating sentiments in religion and politics, that could not have circulated in public without exposing the author to great danger. I found, that this impunity had gradually encouraged men of licentious principles to become more bold, and to teach doctrines subversive of all our notions of morality--of all our confidence in the moral government of the universe--of all our hopes of improvement in a future state of existence--and of all satisfaction and contentment with our present life, so long as we live in a state of civil subordination[465].

Come è noto, Barruel e Robison, al termine del Settecento, nelle loro opere, che ebbero un notevole successo in tutta Europa, accusarono soprattutto l'ala illuministica della Massoneria, e in particolare gli Illuminati di Baviera di Adam Weishaupt e Adolph Freiherr von Knigge, di aver complottato a favore del disegno rivoluzionario francese, «for the [...] purpose of ROOTING OUT ALL THE RELIGIOUS ESTABLISHMENTS, AND OVERTURNING ALL THE EXISTING GOVERNMENTS OF EUROPE»[466]. Ricostruiremo tale dibattito nel prossimo capitolo per dimostrare le sue ricadute in campo letterario, ma nel frattempo vorremmo dedicare la nostra attenzione a un capitolo di storia alquanto ignorato dalla

[463] *Ivi*, p. 29.
[464] J. Robison, *Proof of a Conspiracy Against all the Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati and Reading Societies*, Georg Foreman, New York 1798, p. 5.
[465] *Ivi*, p. 7.
[466] *Ivi*, p. 8.

critica, e cioè quello del pensiero rivoluzionario presso l'ala mistico-teosofica della Massoneria – cui sembra alludere Wieland nel suo romanzo. Se in nessun documento degli Illuminati bavaresi, come vedremo, troveremo esplicite prese di posizioni a favore della Rivoluzione francese – con buona pace di Barruel e Robison –, poteva invece accadere il contrario in altri ambienti più vicini alle dottrine misterico-teosofiche, nei quali – osserva Erica Joy Manucci – era molto stretto «il rapporto tra pensiero esoterico […] e la Rivoluzione, un rapporto» che verteva «intorno al concetto di rigenerazione, a temi e attese di tipo millenaristico»[467].

In particolare, Renzo De Felice si è occupato del «misterioso ed oscuro mondo latomistico fine Settecento»[468], legato al fenomeno del misticismo rivoluzionario. Fu questa un'esperienza che derivò dall'esigenza di una rinnovata intimità spirituale con Dio, fino a coincidere con eventi politici e storici, laddove «il misticismo è caratterizzato da coloriture gnostiche o apocalittico-escatologiche»[469]. Come già osservato nel caso della *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland, le dottrine teosofiche settecentesche miravano tutte alla riscoperta del fuoco spirituale che arde nell'interiorità dell'individuo, aspirando alla reintegrazione nella sostanza originaria persa in seguito alla caduta, al recupero delle qualità dell'uomo primordiale, laddove questi era in contatto diretto con la divinità. Tali speculazioni, osserva De Felice, hanno una evidente componente magico-alchemica se il fine dell'arte spargirica è la calcinazione, la successiva spiritualizzazione della materia e la conoscenza perfetta della sapienza divina. Nello scenario apocalittico di fine Settecento si mescolarono dunque l'interesse per la magia, l'alchimia, l'occultismo, il magnetismo animale, lo spiritismo. Nelle *Lettres sur le magnétisme animal* (1784) Court de Gebelin affermava, ad esempio, che il mesmerismo «doit rétablir l'harmonie primitive qui régnait entre l'homme et l'univers […]: un monde physique nouveau, doit nécessairement être accompagné d'un monde moral nouveau»[470]. Anche per Saint-Martin il magnetismo aveva «ouvert la porte aux démonstrations

[467] E. J. Manucci, *Gli altri lumi. Esoterismo e politica nel Settecento francese*, Sellerio, Palermo 1988, p. 57.
[468] R. De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati" e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, p. 8.
[469] *Ivi*, p. 11.
[470] Court de Gebelin, *Lettres sur le magnètisme animal*, Hervier, Paris 1784, pp. 42-43.

sensible de l'esprit»[471]. Il secolo era evidentemente corroso da una particolare ansia mistica che nasceva dall'attesa di una rigenerazione spirituale, antropologica, religiosa e politica, come dimostra l'*Homme de desir* (1790) di Saint-Martin, in cui si delineava l'immagine di un uomo completamente reintegrato nei suoi poteri originari, tuttavia mediante una ricerca personale, in assenza di mediatori esterni. In campo sociale e confessionale si avvertiva altresì il bisogno di tornare a unica religione primordiale, al cristianesimo delle origini e, al contempo, a una monarchia di carattere divino e teocratico, essendo i governi politici, al termine del Settecento, ormai minati dai princìpi di un incipiente materialismo e della filosofia irreligiosa della *Aufklärung*. De Felice ha individuato precisamente il momento in cui il misticismo teosofico, al termine del Settecento, si trasformò «da fattore interiore e individuale […] in fatto esteriore e collettivo e talvolta rivoluzionario»[472]. È questo un fenomeno che, secondo lo storico, è caratteristico delle società e delle epoche di crisi e di transizione. Per De Felice, infatti, «nell'ora in cui tutto ciò che sembra più stabile e certo comincia a tremare e a smantellarsi pezzo a pezzo, i mistici profetizzano nuovi tempi meravigliosi, cantando le lodi della nuova società del cuore di carne che sostituirà quella di pietra»[473]. In base a tale «interpretazione apocalittica della Rivoluzione Francese»[474], la rivoluzione è allora considerata come un fatto provvidenziale che rafforzerà i legami sociali e valoriali e insieme lo spirito religioso, legandosi all'inquietudine e all'attesa circa una radicale trasformazione della società: «l'inquietudine e il malessere generali provocano un fiorire di concezioni catastrofiche, sorta di apocalittismo laico, e di utopistiche rappresentazioni di perfette società fiorenti in terre remote e fantastiche»[475]. A ben vedere, la rivoluzione si presentò infatti in questi ambienti come una vera e propria *restaurazione* di un ordine precedentemente violato. Riaffiorano negli interstizi della storia concezioni mitiche assopite nel profondo della coscienza, ora destinate a risvegliarsi assieme agli sconvolgimenti rivoluzionari. Come vedremo, molti pensatori *illuminés* interpretarono infatti la Rivoluzione francese come un'*esperienza*

[471] L.-C. de Saint-Martin, *Œuvres posthumes* (1807), 2 voll. qui Tome I, Georg Olms, Hildesheim-New York 2009, p. 251.
[472] De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati"*, cit., p. 12.
[473] *Ivi*, p. 13.
[474] *Ivi*, p. 15.
[475] *Ivi*, p. 20.

fondamentale ed educativa, una necessaria caduta nelle tenebre del caos primordiale, la quale si pensava avrebbe sospinto l'individuo alla riscoperta della propria luce interiore e alla comunicazione diretta con la divinità, riproducendo le tappe della creazione di cui si narra nella *Genesi*. Lo sconvolgimento rivoluzionario sembrava offrire la possibilità di una riconquista di una conoscenza e di una consapevolezza superiori, al di là del sapere libresco e dei dogmi tramandati dalle istituzioni ecclesiastiche. Ci troviamo, in questo caso, di fronte a una *interpretazione* non politica ma *esoterica* della storia, la quale va *intuita*, *esperita* nella sua totalità e profondità per riscoprirne lo spirito, le leggi recondite che la animano e la informano realmente. In questo scenario si riscopre la forza unificante e di sintesi del mito, che tuttavia si dimentica dei percorsi individuali, inserendoli indistintamente – come nel caso della *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland – in un percorso di redenzione universale e persino cosmica. In questi ambienti teosofici, infatti, come vedremo, la storia venne non di rado letta in base al modello della Sacra Scrittura, che diventò un punto di riferimento, fornendo la struttura mitica e narrativa degli avvenimenti. Tale lettura "esoterica" della Rivoluzione francese sembrò ignorare le comuni categorie politiche, economiche, sociali con le quali noi oggi siamo soliti ragionare. In questa sfera mitica, epica e narrativa convinzioni rivoluzionarie e teocratico-restauratrici poterono coincidere e sovrapporsi. Spiega De Felice:

> Lo sgretolamento della società e di conseguenza della sua concezione unitaria, l'inquietudine e l'attesa che ne derivano, portarono al riaffiorare di tutta una serie di antichi miti e al sorgere di nuovi miti. Miti comuni e ai *philosophes* e agli *illuminati*[476] (e all'uomo qualunque). Solo che, mentre i *philosophes* – che costituivano l'avanguardia delle forze sociali su cui si imperniava il processo di trasformazione sociale in corso e che di tale trapasso erano i protagonisti attivi e consapevoli – li elaborarono, li trasformarono sotto lo stimolo della realtà e della lotta politica e sociale in *ideologie*, gli *illuminati* invece – che costituivano, quasi tutti, i protagonisti passivi di quel processo di trasformazione, non riuscivano a capirlo, ne vedevano e subivano solo gli aspetti negativi, e ne erano continuamente sforzati e sopravanzati –, riflettendo nelle loro personalità la disorganizzazione della società e perdendo così in tante sfere separate la possibilità di comprendere l'unità del processo sociale, li ridussero ad *utopie*: cioè, incapaci, come erano, di una analisi corretta della situazione e avulsi dal processo di trasformazione in atto, […] posero nel processo sociale in primo e unico piano (in quanto ad esso riferivano tutto il resto) la sfera religiosa. Nei *philosophes*, insomma, il *rêve*, la realtà e l'azione politica si

[476] Con il termine "illuminati" De Felice non si riferisce agli Illuminati di Baviera, bensì ai teosofi *illuminés*. Sulla distinzione tra i due diversi tipi di "Illuminatismo" massonico cfr. *infra*, nota 112, pp. 49-50.

sostenevano l'un l'altro, negli *illuminati*, invece, la realtà era negata e il *rêve* determinava l'azione morale in cui si esauriva quella politica[477].

1. Rivoluzione: gli "Illuminati" di Avignone, il radicalismo swedenborghiano e "The Marriage of Heaven and Hell" di William Blake

Rispetto a tale «*rêve*» tardo-settecentesca, tuttavia, Wieland nella "Vorrede" della *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus*, faceva allusioni ben precise, riferendosi al «berühmten Geisterseher Swedenborg» (SW XXVII, 5) e alla possibilità di utilizzare le sue dottrine «zu Stiftung einer neuen Religion, […] zu Beschleunigung des tausendjährigen Reichs» o «zu irgend einem andern, dem geistlichen oder weltlichen Arm verdächtigen Gebrauch» (SW XXVII, 6). Come osservato, l'autore associava il fervore rivoluzionario all'auspicio dell'avvento di un nuovo ordine mondiale di stampo teocratico, come pure faceva diretto riferimento a particolari pratiche iniziatiche, di esplicito carattere erotico-sessuale. Nelle prossime pagine cercheremo di dimostrare che simili progetti, legandosi altresì a particolari esperimenti artistici e letterari, non furono estranei al mondo latomistico a ridosso della Rivoluzione francese.

Lo stesso Barruel, a proposito delle dottrine di Swedenborg e al favore che queste trovavano nell'universo massonico al termine del Settecento, affermava che «tutti i nostri Illuminati, *Teosofi* del giorno, in Inghilterra, in Francia, in Svezia, in Germania, hanno preso i loro principi dal Barone Emmanuele de Swedenborgh [sic]»[478], il quale si credeva «ispirato e mandato da Dio, per rivelare delle nuove verità»[479]. Se il mistico svedese aveva proclamato l'esigenza di riscoprire l'origine e la destinazione spirituale insieme del mondo e dell'uomo, Barruel accusava Swedenborg «di doppiezza, e d'empietà: giammai alcuno occultò sotto il velo del zelo un più formale disegno d'annichilare ogni Cristianesimo, ogni Religione»[480]. Per il gesuita, infatti, sotto il velo mistico della sua dottrina ascetica e spirituale, Swedenborg aveva in realtà declinato due diversi sistemi, «l'uno apparente e manifesto per gli sciocchi e da ingannarsi, l'altro secreto occulto e riservato agli

[477] De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati"*, cit., pp. 21-22.
[478] Barruel, *Memorie per servire alla storia del giacobinismo*, vol. IV, cit., p. 130.
[479] *Ivi*, p. 131.
[480] *Ivi*, p. 140.

Adepti; l'uno che sembra non tendere che a riformare il Cristianesimo sulle idee del Deismo in delirio; l'altro che ci conduce a tutta l'empietà dell'Ateismo, dello Spinosismo, del Fatalismo, e del Materialismo»[481]. Alla luce della dottrina swedenborghiana riguardante l'esistenza di un mondo spirituale, che l'uomo decaduto e imprigionato nel corpo doveva essere in grado di tornare a scorgere in sé, Barruel spiegava allora che

> Svedenborgh insegna loro [ai suoi adepti] che verrà un giorno quando la sua Dottrina tutta intiera sarà ricevuta nel Mondo di qua. Questo giorno sarà quello della *Nuova Gerusalemme* ristabilita sulla Terra; questa nuova Gerusalemme sarà il regno della nuova Chiesa, quello di Gesù Cristo regnante sulla Terra, come egli regnava solo sui primi uomini avanti il diluvio. Questa sarà l'Età dell'Oro del vero Cristianesimo; ed allora la Rivoluzione annunziata da Swedenborgh si compirà insieme colle sue Profezie[482].

Ora, per Barruel, più concretamente, questa «nuova Gerusalemme» che Swedenborg, già da lungo tempo, aveva cominciato ad annunciare – in realtà, ne aveva fissato l'avvento per l'anno 1757 – altro non era che «il pretesto di quelle rivoluzioni, che per richiamarci ai tempi antichi, debbono in nome di Dio, e del suo Profeta, rovesciare tutti gli Altari, e tutti i Troni esistenti sotto la Gerusalemme attuale, sotto la Chiesa, ed i Governi presenti»[483]. Il gesuita constatava che molti, del resto, erano nel frattempo diventati seguaci delle "rivoluzionarie" dottrine swedenborghiane e

> con questa nuova Gerusalemme essi aspettano questa grande rivoluzione che non deve lasciar sulla Terra altro Re, altro principe che il Dio di Swedenborgh; […] e la rivoluzione che essi hanno veduto cominciare in Francia, non è per essi che il fuoco che deve purificare la Terra, o preparare il regno della loro Gerusalemme[484].

A proposito della diffusione della dottrina dello svedese, Barruel faceva inoltre esplicito riferimento alla società francese degli Illuminati di Avignone e ai Martinisti, cioè i seguaci delle dottrine di Louis-Claude de Saint-Martin:

> I nuovi Adepti si diedero il nome di Illuminati. […] Nell'epoca in cui noi siamo, basta sapere che il loro Capo-luogo era in Avignone: […] ch'essi avevano ancora a Lion[e] una famosa Loggia, che essi s'estendevano in particolar modo nella Svezia, e facevano dei progressi in Germania. I loro misteri sin dall'ora s'erano mescolati con quelli dei Martinisti, o per meglio

[481] *Ivi*, p. 141.
[482] *Ivi*, pp. 146-147.
[483] *Ivi*, p. 147.
[484] *Ivi*, p. 157.

dire i misteri dei Martinisti non erano quasi che una nuova forma data a quelli di Swedenborgh; e perciò erano conosciuti in Francia ugualmente sotto i due nomi d'Illuminati e di Martinisti. In Germania cominciavano a distinguersi sotto il nome di *Filaleti*, e *Cavalieri benefici*[485].

In effetti, come nota Barruel, fu grande l'importanza, al termine del Settecento, accanto alla corrente böhmiana e martinista, di quella swedenborghiana, che si diffuse dalla Svezia all'Inghilterra, dalla Francia alla Germania, dalla Russia alla Roma papalina, fino a formare – osserva Clarke Garrett – una «mystical International»[486], che contava tra le sue fila autorevoli rappresentanti. A Londra, dove il mistico svedese si era trasferito quando ancora era in vita, ad esempio, gli swedenborghiani erano molto organizzati. A Stoccolma, dal 1786 al 1789, agì invece la "Società esegetica e filantropica", diretta dal barone Karl Göran Silfverhjem e fondata dai massoni Carl Bernhard Wadström e Carl Frederick Nordenskjöld, interessati a esperienze mesmeriche le quali sembravano confermare le dottrine swedenborghiane riguardo la possibilità di entrare in comunicazione con un regno trascendente, spirituale[487]. Come osservava Barruel, tuttavia, il centro di tali interessi esoterici si trovava ad Avignone ed era legato alle figure di Dom Pernety e di Taddeus Grabianka[488].

Antoine-Joseph Pernety fu dapprima fortemente attratto dalla vita contemplativa e religiosa, diventando frate benedettino presso la congregazione di Saint-Maur, entro la quale ebbe modo di approfondire i suoi interessi esoterici. Dal 1750 è presso l'abazia di Saint-Germain-des-Près, nella cui biblioteca trova molte opere sull'ermetismo e l'alchimia (di Basilio Valentino, Nicolas Flamel, Michael Meier), che gli dischiudono nuovi orizzonti intellettuali. Risalgono al 1758 le opere *Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la guerre de Troie* e il *Dictionnaire mytho-hérmetique, dans lequel on a trouvé les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques*

[485] *Ivi*, pp. 160-162.
[486] C. Garrett, *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1975, p. 97.
[487] Cfr. in proposito A. J. Gabay, *The Covert Enlightenment: Eighteenth-Century Counterculture and its Aftermath*, Swedenborg Foundation, West Chester (PA) 2005.
[488] Sul "rito ermetico" di Dom Pernety e gli Illuminati di Avignone, cfr. Viatte, *Les Sources occultes du Romantisme. Illuminisme – Theosophie (1770-1820). Tome Premier: le Prèromantisme*, cit., pp. 89-103; Frick, *Die Erleuchteten*, cit., pp. 500-516; Manucci, *Gli altri lumi*, cit., pp. 96-132.

expliqués: le narrazioni mitologiche, greche ed egizie, sono state, secondo Pernety, concepite da alchimisti che intendevano descrivere, celandole sotto il velo dell'allegoria, le operazioni per la produzione della pietra filosofale. A Berlino, dove si trasferisce dopo aver sciolto i volti per assumere il posto di bibliotecario di Federico II di Prussia – sottraendo, tra l'altro, l'incarico a Lessing, il quale dopo poco, deluso, abbandonerà la capitale prussiana per trasferirsi ad Amburgo –, l'ex-benedettino incontra altri adepti dell'alchimia e delle scienze occulte, di cui diventa ben presto la guida e il punto di riferimento spirituale. Qui conosce soprattutto l'abbate Louis-Joseph-Philibert Guyton de Morveau, detto Brumore, residente nella capitale prussiana in qualità di funzionario e ospite del principe Heinrich, fratello del sovrano, anch'egli interessato a dottrine ermetico-esoteriche. Il gruppo originario degli Illuminati avignonesi si formò intorno a queste figure, trovando una guida nella *Sainte-Parole*, un'invisibile intelligenza che soleva comunicare con la setta attraverso responsi oracolari indicanti il comportamento da seguire, le decisioni da prendere. Sembra che i messaggi venissero ricavati con metodo cabbalistico dalla lettura e l'interpretazione di cifre numeriche. Il compito di decifrare l'oracolo era probabilmente affidato al Brumore. Le istruzioni dell'Ordine venivano dunque impartite dalla cosiddetta *Sainte-Parole*, che attribuì a Grabianka il titolo di «re del nuovo Israele» e a Dom Pernety quello di «pontefice» della nuova Chiesa teosofica. Dal 1785 il gruppo si trasferì ad Avignone, ospitato dal marchese Vaucroze presso il suo castello di Bédarrides. La consacrazione dei nuovi adepti avveniva sulla collina nei pressi del castello, ribattezzata da Pernety, con emblematico rimando biblico, «monte Thabor». Nel 1786 anche il conte polacco Taddeus Grabianka si trasferì ad Avignone, insediandosi presso il palazzo di rue de la Colombe.

Taddeusz Grabianka, riconosciuto dalla *Sainte-Parole* quale «re del nuovo Israele», ricco possidente della Podolia in Polonia, fu figura di spicco presso la società teosofica avignonese[489] e s'impegnò, in particolare, a estendere i contatti della società in tutta Europa. Nel 1786, ad esempio, si trova a Londra per diffondere la dottrina dell'Ordine presso la Chiesa swedenborghiana, al tempo – come vedremo – frequentata anche da William Blake. Ma il conte Grabianka contribuì soprattutto a

[489] Notizie su Taddeus Grabianka sono riportate in M. D. Danilewicz, *"The King of the New Israel": Thaddeus Grabianka (1740-1807)*, in "Oxford Slavonic Papers", New Series, 1 (1968), pp. 49-73.

dare anche un carattere più spiccatamente politico e radicaleggiante alle dottrine ermetiche di Dom Pernety e di Swedenborg. De Felice fornisce il seguente ritratto del polacco:

> […] se su un piano individuale il suo misticismo non era alieno dal ricorso a pratiche magiche ed erotico-sessuali, su un piano più generale esso si poneva precise prospettive di carattere temporale: la *Nuova Gerusalemme* swedenborghiana doveva essere per lui oltre che una realizzazione religiosa, interiore, personale, anche una realizzazione terrena, temporale. Doveva anzi concretizzarsi nella fondazione per il *Popolo di Dio*, anche mediante il ricorso alle armi se necessario, di una ben precisa *Nuova Gerusalemme* terrena, occupante la Palestina, la Siria e parte dell'Africa nord-orientale[490].

Del resto, a Grabianka, già da bambino, un indovino aveva predetto che un giorno sarebbe diventato re di Polonia e da lì avrebbe conquistato l'Impero turco, l'Asia e parte dell'Africa. Allora,

> he would transfer his capital to Jerusalem, where the monarchs of the earth would come to prostrate themselves before him and learn supreme wisdom from him as a second Solomon, while his principal followers would become the rulers of the nations and would have all the riches of the world heaped upon them[491].

Più da vicino, De Felice ha fatto luce sul progetto politico di Taddeusz Grabianka volto a conquistare la Siria, la Palestina e l'Africa nord-orientale, con il proposito di fondarvi concretamente una *Nuova Gerusalemme*, ispirata ai precetti utopici della dottrina swedenborghiana, un progetto che fu promosso – secondo De Felice – addirittura dallo zar Paolo I e dalla sua corte, dal reggente del Württemberg Ferdinand e dal principe Heinrich di Prussia.

Come dimostra l'interessante documento pontificio *Breve dettaglio della Società o Setta scoperta nell'arresto di Ottavio Cappelli, tratto dalle carte allo stesso perquisite*[492] redatto nel 1790, gli Illuminati di Avignone intendevano infatti in tal modo accelerare «il grande avvenimento della rigenerazione del Globo e dello stabilimento del nuovo regno di Gesù Cristo»[493], non escludendo il ricorso all'uso della forza e delle armi. L'Ordine avignonese era in contatto con la capitale dello

[490] De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati"*, cit., pp. 130-131.
[491] Danilewicz, *"The King of the New Israel"*, cit., p. 50.
[492] Il *Breve dettaglio della Società o Setta scoperta nell'arresto di Ottavio Cappelli, tratto dalle carte allo stesso perquisite* è riportato da De Felice nell'appendice a *Note e ricerche sugli "Illuminati"*, cit., pp. 215-230.
[493] *Ivi*, p. 226.

Stato pontificio, dove agiva un certo Ottavio Cappelli, che la società – o meglio la *Sainte-Parole* per lei – aveva individuato come "Homme-Roi" e punto di riferimento spirituale. Roma era allora un terreno assai fertile per il misticismo millenaristico, grazie soprattutto alla presenza – spiega De Felice – di «alcuni gesuiti rifugiatisi in gran numero a Roma e nello Stato della Chiesa in seguito alla crisi prima e alla soppressione poi della Compagnia di Gesù»[494]. Qui molti membri della società avevano reagito alla persecuzione e alla soppressione dell'Ordine orientandosi verso forme millenaristico-apocalittiche, «quasi vedendo – osserva ancora De Felice – nei turbinosi avvenimenti di quegli anni un segno dell'avvicinarsi del millennio annunciato da tante profezie dell'Antico Testamento e dall'*Apocalisse*»[495].

Riguardo agli Illuminati di Avignone, nel *Breve Dettaglio,* compilato in base alle lettere di altri affiliati ritrovate nell'abitazione romana di Ottavio Cappelli – poi condannato a morte per impiccagione nel 1799 –, si fornivano notizie di questa «Società stravagante […] d'Ispirati ed Ispirate, ossia di Uomini, e Donne, che regolano le loro azzioni religiose, morali, politiche, ed economiche secondo gl'immediati, o mediati oracoli degli Angeli, e della Kabbala»[496]. Nei documenti si poteva leggere di «iniziati Polacchi, Tedeschi, Svezzesi, Francesi, Russi, Ginevrini, Olandesi, Irlandesi ed Italiani di ambedue i sessi»[497]. In base alle notizie riportate nel *Dettaglio*, l'iniziando, durante la cerimonia di consacrazione, implorava il «Dio onnipotente! Creatore dell'Universo» di concedergli il «perdono di tutta la vita passata», dichiarando di «volere in avvenire adempiere esattamente li vostri Precetti, che dati avete nel Monte Sinai al vostro fedele Profeta per salvare tutti quelli, che saranno per osservarli». Inoltre, il neofita si proclamava «vero seguace dei Precetti vostri, e di quelli della Chiesa Apostolica Romana» e diceva di volerne «riconoscere il Capo […] in voi stesso, pronto a spargere il proprio Sangue, e la vita stessa». Pregava poi Dio di voler «consacrare dall'alto dei Cieli non solo il mio corpo, ma anche l'Anima mia, e di ascrivermi nel numero dei vostri diletti figli, acciò con maggior forza possa combattere, unito alli miei fratelli, e possa avere quella forza,

[494] *Ivi*, p. 121.
[495] *Ivi*, p. 122.
[496] *Ivi*, p. 215.
[497] *Ivi*, p. 221-222.

che ad essi sarete per dare»[498]. Più concretamente l'obiettivo della società, che si definiva «*il nuovo popolo di Dio*»[499], era quello «di formare un nuovo Regno di Cristo, riformare la Religione, ristorare la legge, e dilatare la Fede», come pure si proponeva di «accelerare il grande avvenimento della rigenerazione del Globo, e dello stabilimento del nuovo regno di Gesù Cristo»[500]. In realtà, «questa riforma del Globo – osserva l'autore del *Dettaglio* –, e questo stabilimento del regno di Cristo sembra […] che dovesse eseguirsi non senza la forza delle armi, né senza la direzione di uno o più Capi»[501]. Lo stesso Cappelli affermava di aver già da tempo preparato i suoi «stivali» per una prossima ripresa della guerra contro «li Turchi» e aspettava insieme agli altri «gl'ordini del Cielo per inoltrare coll'armi […] la Fede ove non è, e non per distruggerla, o riformarla ove già trovasi»[502].

Era questo un progetto che si inseriva evidentemente nell'ambito delle attese messianiche legate alla Rivoluzione francese. Del resto, già da tempo, l'intelligenza della *Saint-Parole* aveva cominciato a predire a Dom Pernety l'avvento di uno sconvolgimento radicale, che avrebbe repentinamente mutato la faccia della terra e ricondotto l'umanità sulla via della rigenerazione spirituale. Già il 19 novembre 1781 Pernety poteva riportare allo svedese Nordenskjöld l'oracolo della *Saint-Parole* da lui ricevuto, secondo il quale

> Les siècles, présumaient-ils, n'ont plus longtemps à traîner l'accomplissement de ses promesses, et ils ne porteront plus à d'autres générations sa justice […]. Le temps est court, le terme approche; l'arc est bandé; l'ange bientôt descendra sur la terre, et son sein s'ouvrira pour engloutir les morts […]. L'Éternel appelle le temps, et ce temps qui marche dans l'ombre sur des jours ténébreux, sans lumière et sans force, vient changer la face du monde et commencer son nouveau règne[503].

Ancora, l'oracolo del 22 maggio 1781 aveva comunicato a Pernety:

> [...] la mort démolira les montagnes du monde, l'eternel entrera au temps de sa vengeance, la vie demeurera pour les enfants de sa cité dans ce tems ô mon fils, les roseaux deviendront des cèdres, les méchans tomberont, et ne se releveront plus, et la mort détruira et leurs racines et leurs rameaux, je te l'ai dit, fils des mysteres, le tems approche et le tems hâte ou le

[498] *Ivi*, p. 224.
[499] *Ivi*, p. 225.
[500] *Ivi*, p. 226.
[501] *Ibid*.
[502] *Ivi*, p. 227.
[503] Cit. in Viatte, *Les Sources occultes du Romantisme. Illuminisme – Theosophie (1770-1820)*, cit., pp. 98-99.

rocher du siecle est prêt à se briser. Prepare toi, crois, ô mon fils, enseigne à croire, sois messager du nuoveau règne, si tu trouve, on te trouvera, […] tu vèrras la justice de l'eternel et le triomphe de ton dieu[504].

Più in là, il 7 giungo del 1791 il francese Gombauld, iniziato alla dottrina degli Illuminati d'Avignone, poteva ancora annunciare a Reuterholm:

tout nous annonce une régénération universelle qui, en faisant le bonheur de tous, fera nécessairement la félicité de chacun. L'homme connaîtra sa véritable origine et le bonheur qui lui est préparé. Le Ciel ne changera pas, mais la pureté de nos âmes nous le fera trouver ce qu'il est. Tous les emblèmes, toutes les figures qui nous environnent, disparaîtront pour faire place à la vérité. Sa lumière brille déjà à nous yeux, ne la rejetons pas. Nous sommes arrivés au moment où nous avons plus d'un espoir de la connaître, on ne nous dit pas: vous verrez la lumière, on nous dit: voilà la lumière; c'est en être bien près. Mais que de choses encore doivent se passer avant qu'elle arrive jusqu'à nous, avant qu'il n'y ait plus qu'un pasteur, qu'un troupeau, et que le genre humaine ne soit plus qu'un peuple de frères, amis de la concorde et de la paix![505]

La consapevolezza che il mondo dovesse dapprima estinguersi in un fuoco purificatore – lo sconvolgimento rivoluzionario – per poi tornare al suo splendore originario, Pernety e il circolo raccolto intorno a lui la avevano, del resto, ricavata dalla frequentazione dell'arte alchemica. Nella prefazione alle *Fables*, Pernety aveva infatti spiegato che sin dall'antichità i filosofi hanno cercato di penetrare nei recessi della natura per scoprirvi il principio della vita, «capable de conduire l'homme presqu'à l'immortalité»[506]; hanno osservato «les procédés qu'elle [la Nature] employe dans la formation des individus, et dans leur destruction. Non seulement on connut que ce fruit de vie étoit la base de toutes les générations, mais que tout ce résolvoit en fin en ses propres principes»[507]. Come visto, l'operazione alchemica prende a modello la creazione biblica come narrata nella *Genesi*, che tratta della rinascita dello spirito entro il caos della materia:

Le globe terrestre étoit submergé dans les eaux: elles semblaient contenir le ciel, et renfermer dans leur sein les semences de toutes choses. Il n'y avoit point de lumière, tout étoit dans les ténèbres. La lumiere parut, elle les dissipa, et les Astres furent placés au firmament. L'oeuvre philosophique est précisément la même chose. […] le chaos consiste dans le sec et l'humide. Le sec constitue la terre; l'humide est l'eau. Les ténébres sont la couleur noire, que les

[504] Cit. in Manucci, *Gli altri lumi*, cit., p. 124.
[505] Cit. in De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati"*, cit., p. 58.
[506] A. J. Pernety, *Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la guerre de Troie*, 2 voll., Paris 1758, qui vol. I, p. IV.
[507] *Ivi*, pp. IV-V.

Philosophes appellent noir plus noir que le noir même, *nigrum nigro nigrius*. C'est la nuit Philosophique, et les ténèbres palpables. La lumiere dans la création du monde parut avant le soleil; c'est cette blancheur tant désirée de la matiere qui succède à la couleur noire. Le Soleil feroit enfin de couleur orangée, dont le rouge se fortifie peu à peu jusqu'à la couleur rouge de pourpre: ce qui fait le complément du premier oeuvre[508].

In base all'immagine della creazione descritta nella *Genesi* e ripresa dal simbolismo e dalla pratica alchemica, nella sua opera Dom Pernety continuava descrivendo il processo di trasmutazione dei metalli, che parte dalla «putrefazione» e dissoluzione della materia che poi "si riprende" fino a diventare incorruttibile – è questo il significato della leggenda della fenice, l'uccello color porpora che rinasce dalle proprie ceneri di cui parla sovente l'autore. In base ai suoi interessi ermetici Pernety, nelle *Fables égyptiens et greques*, aveva già spiegato l'azione originaria della divinità come una sua *espansione* nel creato:

Avant la création, il était comme replié sur lui-même et se suffisait. Dans la création il accoucha, pour ainsi dire, et mit au jour ce grand ouvrage qu'il avait conçu de toute éternité. Il se développa par une extension manifeste de lui-même, et rendit actuellement matériel ce monde idéal, comme s'il eût voulu rendre palpable l'image de la Divinité[509].

La manifestazione di Dio sulla terra è data, secondo Pernety che riprende le formulazioni di Jakob Böhme, dal contrasto e dalla interconnessione dei «due principi», «l'un lumineux, approchant beaucoup de la nature spirituelle; l'autre tout corporelle et ténébreux; le premier pour être le principe de la lumière, du mouvement, et de la chaleur; le second comme principe des ténèbres, d'engourdissement et de froid»[510]. La creazione e la "rivelazione" della sostanza divina sulla terra prende dunque le mosse dal caos originario cui lo spirito da in seguito sostanza e forma. Non vi è dubbio che in tali ambienti la Rivoluzione francese, in base all'unione di micro- e macrocosmo, venne interpretata sullo sfondo di tale inevitabile processo cosmico di rigenerazione.

Il pensiero esoterico si muove infatti alla ricerca del senso nascosto delle cose. Come ha dimostrato De Felice, in tali circoli esoterici, si pensava che Dio, dopo essere rimasto per molto tempo "absconditus" in un'era di estremo

[508] *Ivi*, pp. 25-26.
[509] Cit. in Viatte, *Les Sources occultes du Romantisme. Illuminisme - Theosophie (1770-1820)*, cit., p. 94.
[510] Cit. in *ibid.*

materialismo e prostrazione dello spirito, tornasse a mostrarsi negli sconvolgimenti rivoluzionari. Lo storico spiega che il termine "apocalisse" sta letteralmente per "disvelamento". Come abbiamo detto, nel 1786 Grabianka compie un viaggio a Londra per conquistarsi la simpatia del gruppo swedenborghiano londinese. L'anno successivo, in una lettera del 12 febbraio 1787, rivolta «to the Children of the New Kingdom in London», il conte polacco, «nell'attesa del momento di una completa manifestazione» del Regno di Dio, richiamava significativamente i fratelli londinesi all'impegno

> to labour towards dissipating the thick darkness which covers the earth; to annihilate the fatal errors which kept the truth in captivity, by subjecting the minds of men thereto; to endeavour to bring back the wanderers from the broad roads of iniquity, and lead them into the paths of righteousness; in a word, to dispose them to receive truths and prepare the way for his new people. For, very dear brethren, the angel that stands before the face of the Lamb, is already sent to sound his trumpet on the mountains of Babylon, and give notice to the nations that the God of heaven will soon come to the gates of the earth, to change the face of the world and to manifest his power and glory[511].

Come testimonia la lettera di Grabianka ai londinesi, in ambito *illuminé*, la Rivoluzione francese assunse la forma di una vera e propria *ierofania*, di una manifestazione – come afferma Mircea Eliade – di un «Dio vivente» che non è più «un'idea, una nozione astratta, una semplice allegoria morale» ma la rivelazione di una «terribile potenza manifestata nella "collera", nel terrore divino»[512]. La Rivoluzione si presenta dunque in questo ambito come un'esperienza sacrale e numinosa, laddove «il numinoso si distingue come qualcosa di "assolutamente altro" […], di radicalmente e totalmente diverso: non assomiglia a nulla di umano o di cosmico; di fronte a esso l'uomo ha il sentimento della propria profonda nullità [...]»[513].

È in fondo su tale consapevolezza che si basavano pure le dottrine ebraico-cabbalistiche sabbatiana e frankista al termine del Settecento, le quali si ripromettevano, nell'epoca dell'esilio, in cui Dio sembrava essersi ritirato nelle profondità del suo nulla, di affrettare l'avvento della redenzione messianica anche

[511] Il testo della lettera è riportato in R. Hindmarsh, *Rise and Progress of the New Jerusalem Church in England, America and other Parts*, Hodson & Son, London 1861, pp. 46-47.
[512] M. Eliade, *Potenza e sacralità nella storia delle religioni* (1953), in Id., *Mythes, rêves et mystères* (1957), trad. it. di G. Cantoni, *Miti, sogni, misteri*, Lindau, Torino 2007, pp. 161-200, qui p. 162.
[513] *Ibid.*

spingendosi al «limite» dell'ortodossia religiosa, attraverso la messa in pratica di comportamenti spiccatamente antinomici, che potrebbero altresì essere intesi come particolari tecniche di *risveglio* della potenza divina all'interno del fedele, «per sperimentare – come spiega Furio Jesi – l'universo nella sua pienezza, come globalità»[514]. Ciò potrebbe spiegare, ad esempio, il riferimento all'Asia, la patria di tali pratiche iniziatiche – che avranno particolare fortuna nei sistemi teosofici tra l'Otto- e il Novecento[515] –, nel sistema massonico e teosofico dei Fratelli Asiatici, in cui erano evidenti i rimandi alle dottrine sabbatiane come pure nelle istruzioni era spiccato il carattere sessuale del simbolismo, velato nelle metafore dell'arte alchemica. Secondo Mircea Eliade, infatti, questo culto di un Dio forte e potente, intenzionato a rivelarsi nel mondo, in India, ha trovato espressione a livello di fede individuale nel śaktismo, il tantrismo e i culti della Grande Dea, la Śakti. La potenza della divinità, che in condizione normale è occultata, va risvegliata in ambito iniziatico anche interiormente dal fedele, nel suo corpo, nella sua stessa carne. Spiega infatti Eliade che

> il tantrismo può essere considerato l'esperienza religiosa più appropriata all'attuale condizione umana, che è quella del *kali-yuga*, l'età delle tenebre […]. Poiché l'umanità è decaduta, occorre risalire la corrente partendo dall'"occultamento" stesso dello spirito nella carne. Per tale motivo il tantrismo rinuncia all'ascetismo e alla contemplazione pura e ricorre ad altre tecniche per padroneggiare il mondo e, infine, raggiungere la liberazione. […] Poiché facciamo parte di questo mondo e siamo suoi prigionieri, è inutile cercare la liberazione senza far ricorso a Colei che genera, nutre e sostiene il mondo, la Śakti[516].

Per questo motivo, il tantrismo è la tecnica che consente all'iniziato di ritrovare nel suo corpo e nella sua psiche la forza della Grande Dea. Il processo tantrico per eccellenza consiste allora nel *risvegliare* questa energia, identificata nella *kundalini*, e nel farla risalire verso l'alto dal basso del tronco dove si trova addormentata. Risvegliare lo spirito nascosto nella materia, nell'ambito della pratica alchemica, è ciò che si intende per ricerca della pietra filosofale. Questo spiega forse anche la funzione della "bella" greca nel *Geisterseher* di Schiller, come pure quella donna iniziatica, Mamilia, in *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland, le

[514] Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, cit., p. 23.
[515] Cfr. in proposito K. R. H. Frick, *Licht und Finsternis. Okkulte Geheimgesellschaften bis zur Wende des 20. Jahrhunderts* (1975), ora Marix Verlag, Wiesbaden 2005.
[516] Eliade, *Potenza e sacralità*, cit., pp. 184-185.

cui "apparizioni" hanno lo scopo di *risvegliare le passioni* dei protagonisti – non da ultimo con obiettivi politici destabilizzanti. In questi esempi entrambi gli autori sembrano infatti puntare l'attenzione sulle pratiche teosofiche tendenti a risvegliare nei neofiti l'energia, il desiderio, il fuoco che devono "destrutturare" l'individuo per far riaffiorare nel suo intimo remoti strati dell'essere.

Non è un caso – anche rispetto alla nostra analisi del racconto di Schiller – che la dottrina del gruppo avignonese fosse un misto di swedenborghismo e culto della Vergine. Sappiamo che Dom Pernety fece di Maria una figura fondamentale del mondo celeste, fino a renderla una sorta di *quarta persona* all'interno della Trinità. In proposito Frick spiega che

> Die jungfräuliche Maria spielte in der Lehre Pernetys eine ähnliche Rolle wie in den alten Mysterienkulten die mystischen Frauengestalten und Göttinnen einer Diana, Hekate, Astarte usw. Auch hier war die Jungfrau nichts anderes als eine Symbolfigur für die chtonische Magna Mater, die Große Mutter[517].

In base a questa consapevolezza, Frick attribuisce all'Ordine la messa in pratica di «gewisse sexualmagische Traditionen»[518], la cui realtà appare molto probabile. È significativo che in casa Cappelli fu trovava una lettera del Grabianka rispetto alle preoccupazioni della moglie circa la dottrina e le pratiche poco ortodosse dell'Ordine avignonese:

> La mia moglie […] ha molto del buono, ma non crede alla nostra strada, benché sia consagrata. Il suo spirito s'inganna, i sofismi de Preti l'hanno indotta nell'errore… Mi ha per un matto, per un imbecille, senza religione, senza virtù, e crede che sia come un Ebreo praticando la Cabala, contro la quale ci è la prevenzione del mio Paese[519].

Grabianka era originario della Podolia, una regione della Polonia, famosa per essere al tempo il centro nevralgico della diffusione delle eresie ebraiche sabbatiane e frankiste. La «Cabala» a cui allude il conte, «contro la quale ci è la prevenzione del mio Paese» sembra possa essere stata quella di tipo eretico dei frankisti. È questa un'ipotesi che, seppur non suffragata da notizie e testimonianze certe, è stata difesa dalla critica che ha messo in correlazione le pratiche magico-sessuali sperimentate

[517] Frick, *Die Erleuchteten*, cit., p. 507.
[518] *Ivi*, p. 512.
[519] *Breve dettaglio*, in De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati"*, cit., p. 229.

dal Grabianka con il suo impegno politico e messianico in vista dell'avvento sulla terra di una Nuova Gerusalemme. In proposito Clark Garrett osserva:

> In the eighteenth century, both Poland and the Ukraine were centers of Jewish mysticism and the millenarian movement that had survived the apostasy of its prophet Sabbatai Zevi. Sabbatean prophets wandered about the religion, calling upon the faithful to go to Israel to await the appearence there of their king and Messiah. In Grabianka's native province of Podolia, there existed not only congregations of Sabbatean Jews but also heretical Orthodox Christian sects and some scattered Moslem antinomians. All three groups awaited a millenarian regeneration of the world, a new earth where men would live in peace under the rule of God's anointed. It is surely more than coincidental that this is the province where Tadeusz Grabianka was born and to which returned to live at intervals throughout his lifetime[520].

Non è un caso se nelle speculazioni dell'Ordine avignonese un'attenzione particolare fosse altresì dedicata alla dottrina dell'eros di Swedenborg. Abbiamo detto che legato al gruppo era Louis-Joseph-Bernard-Philibert de Morveau, detto Brumore, il quale si era impegnato nella traduzione francese della più importante e discussa opera del mistico svedese, *Deliciae sapientiae de amore coniugali*, tradotto con il titolo di *Traité curieux des charmes de l'amour conjugal* (Berlin-Bâle 1784), che – come vedremo oltre –, soprattutto a Londra, fece scandalo tra gli swedenborghiani ortodossi. Anche Barruel si era del resto soffermato sulla pericolosità della dottrina dell'amore coniugale di Swedenborg. Nel mondo spirituale delle sue visioni – afferma il gesuita –

> vi sono ancora colà degli Spiriti maschi, e degli Spiriti femmine; questi Spiriti si maritano e Swedenborg ha assistito a queste nozze. Questo matrimonio è celeste; ma, "non perciò conviene inferire che gli Sposi celesti non conoscano la voluttà. – L'inclinazione d'universi impressi nella creazione esiste tanto nei *Corpi Spirituali* che nei *Corpi Materiali*. Gli Angioli dei due Sessi sono sempre nel punto della più perfetta bellezza, della gioventù, e del vigore; essi hanno dunque gli ultimi piaceri dell'amor conjugale, e molto più deliziosi di quello che li possono avere i mortali"[521].

Ancora, durante il soggiorno a Londra molti testimoni raccontano che Grabianka fosse stato indulgente a «frivolous erotic practices»[522]. Robert Hindmarsch, fondatore del gruppo londinese dei seguaci di Swedenborg, nella sua storia della Chiesa teosofica, *Rise and Progress of the New Jerusalem Church* (edita nel 1861), ha

[520] Garrett, *Respectable Folly*, cit., p. 102.
[521] Barruel, *Memorie per servire alla storia del giacobinismo*, vol. IV, cit., p. 134.
[522] Danilewicz, *"The King of the New Israel"*, cit., p. 59.

lasciato una testimonianza circa la visita e il soggiorno a Londra del conte polacco, il quale pretendeva di essere in possesso di un «some grand secret»[523]: «this great secret, which, when revealed, was to do more for us than we could possibly anticipate…, was to enlighten the understanding beyond all former discoveries of truth; not excepting even writings of Swedenborgh himself; the key to all wisdom; and the perception of all revelation»[524]. Racconta Hindmarsch della lunga attesa e della successiva rivelazione:

> Long had we been expecting, according to promise, a disclosure of it from the Polish Count; and at last out it came, to the surprise and derision of many. It was no less than "That there are actually Four Divine Persons in the Godhead: the Virgin Mary, having, in consequence of giving birth to the Saviour Jesus Christ, been ultimately Deified herself, and associated with the other Three Persons as an equal partecipator in Divinity"![525]

Da ciò Hindmarsch attribuisce a Grabianka «secret designs of making proselytes to an erroneous faith, and thus withdrawing the simple-minded from the true and exclusive worship of the One Only Lord»:

> If such was the secret purpose or end, for which the Count visited the Society of the New Church in London, he certainly did not succeed in his mission: for not an individual could be found among us so weak and so extremely besotted, as to give countenance for a moment to such a visionary, impious, and atrocious creed[526].

In realtà Hindmarsch mente: sappiamo che la dottrina di Grabianka, che univa radicalismo rivoluzionario a pratiche magico-sessuali, incontrò il plauso di molti swedenborghiani londinesi, come dimostrano, più da vicino, l'esperienza e l'opera di William Blake.

Da documenti dell'epoca abbiamo infatti notizia che il 14 aprile del 1789 il poeta e sua moglie Catherine erano stati presenti alla prima conferenza generale della chiesa swedenborghiana della *Nuova Gerusalemme* presso la Maidenhead Lane,

---

[523] Hindmarsh, *Rise and Progress of the New Jerusalem Church in England, America and other Parts*, cit., p. 42.
[524] *Ivi*, p. 44.
[525] *Ibid.*
[526] *Ivi*, p. 45.

nell'East End di Londra[527]. In particolare, la conferenza era stata indetta al fine di dirimere la questione aperta da una circolare rivolta «to all the readers of the Theological Writings of the Hon. Swedenborg, who are desiderous of rejecting, and separating themselves from, the Old Church, or the present Established Church»[528]. La lettera conteneva quarantadue proposizioni, sottoscritte dai coniugi Blake, che delineavano i termini della separazione dalla vecchia chiesa d'Inghilterra. A riguardo della circostanza spiega Edward P. Thompson che

> ben presto la nuova formazione londinese divenne un terreno di raccolta per un misto di ricercatori di esperienze mistiche: böhmisti, rosacrociani, massoni, entusiasti del mesmerismo e del magnetismo. Dopo l'iniziale euforia del raduno fondativo, emersero immediatamente tendenze divergenti. Ciò che realmente avvenne in tali anni è stato tenuto celato con decisione negli scritti apologetici ortodossi degli swedenborghiani, soprattutto in quelli che derivano da Robert Hindmarsch[529].

Ciò che in realtà Robert Hindmarsch decise di occultare è la circostanza che, sul finire degli Ottanta del Settecento, nella Chiesa della Nuova Gerusalemme di Londra cominciarono a circolare le dottrine degli Illuminati avignonesi, le quali provocarono un processo di progressiva politicizzazione delle dottrine di Swedenborg. Questo portò ad una scissione tra i membri. Il dibattito interno riguardava sia il montante radicalismo rivoluzionario[530] sia le traduzioni autorizzate e non autorizzate dell'opera del mistico svedese dedicata all'amore coniugale del 1768, *Deliciae sapientiae de amore conjugali*, e alle dottrine ivi professate, che a molti sembravano aprire le porte all'immoralità e che furono ritenute altamente pericolose. Nel trattato, infatti, era delineata una sorta di "metafisica dell'eros" che individuava nel rapporto – soprattutto sessuale – tra uomo e donna – anche al di fuori del matrimonio – l'immagine di una *unio mystica* che ricondurrebbe l'individuo dal dualismo

[527] Cfr. in proposito E. P. Thompson, *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law* (1993), trad. it. di P. Adamo, *Apocalisse e rivoluzione. William Blake e la legge morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 181.
[528] Copia della circolare è contenuta in *Minutes of a General Conference of the Members of the New Church, Signified by the New Jerusalem in the Revelation: Held in the Great East Cheap, London, from the 13th to the 17th of April 1789*, R. Hindmarsch, London 1789, pp. 19-30.
[529] Thompson, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 187.
[530] Cfr. in proposito R. Rix, *William Blake and the Cultures of Radical Christianity*, Ashgate, Aldershot 2007, in particolare i capitoli "From Swedenborg to Radical Politics", pp. 67-84, e "International Swedenborgians in London", pp. 85-104.

all'unità[531]. Il trattato ebbe molto successo nei circoli esoterici dell'epoca come dimostra anche la traduzione in francese, già citata, del Brumore. La discussione che esplose nella Chiesa della Nuova Gerusalemme riguardo allo scritto di Swedenborg circa l'amore coniugale è stata ricostruita da Edward P. Thompson:

> Il dottor Bateman, che aveva in cura sia Hindmarsch sia Sibley, riaffermò che "alcuni dei primi seguaci" interpretavano le dottrine di Swedenborg "su una base lasciva", mentre Elihu Rich raccontò che tra i fedeli "era risaputo" che la questione non si era fermata alla teoria: tali mali sessuali "esistettero realmente in un periodo di poco successivo". Persino Augustus Nordenskjöld, l'autore di un ambizioso piano per l'edificazione della nuova Gerusalemme – un piano nel quale queste inusuali dottrine sul matrimonio avevano un ruolo importante – fu accusato di "condotta *lasciva* durante il suo soggiorno a Manchester […], una condotta tale da non poter permettere ad alcun ministro della Nuova Chiesa di passarci sopra". Manoah Sibley, uno dei primi ministri della Nuova Chiesa, si spinse quarant'anni dopo a ricordare che nel 1789, "stavamo correndo il rischio di spalancare le dighe dell'immoralità"[532].

Significativamente, nel "Monthly Review" del maggio 1787, in una recensione dell'opera di Swedenborg, nell'urgenza di metterla al riparo dalle accuse di radicalismo rivoluzionario e occultistico, si legge:

> They are the harmless ravings of a spiritual, but disordered fancy […] the Baron's writing will neither create a schism in the church, nor a rebellion in the state […] for Swedenborg knew nothing of that dark and dangerous fanaticism which under the specious pretence of a *spiritual commonwealth*, endeavoured to sap the foundations of all lawful government […][533].

Ma la puntualizzazione dell'anonimo autore, *ex negativo*, dimostra anche che le tendenze che si cercava di smentire erano effettivamente diffuse all'epoca all'interno della formazione londinese. "Ufficialmente" Swedenborg aveva cercato di propagare la sua visione di un cristianesimo interiore e di una religione primitiva al di là dei dogmatismi e della corruzione delle Chiese ufficiali. A tal fine, si era impegnato nei suoi scritti a descrivere un mondo angelico e spirituale che soggiacerebbe sotto la superficie dei fenomeni. Tornare in contatto con il mondo primordiale dell'unità attraverso l'occhio interno dell'uomo è il fine ultimo della dottrina swedenborghiana. Il mistico svedese offriva dunque nei suoi scritti visioni «di un mondo trascendentale in rapporto con il mondo terreno»[534]. Ma tali "visioni", nella società teosofica

[531] Cfr. Frick, *Die Erleuchteten*, cit., pp. 594-598.
[532] Thompson, *Apocalisse e rivoluzione*, cit., p. 190.
[533] "The Monthly Review", vol. LXXVI (1787), p. 435.
[534] Frick, *Die Erleuchteten*, cit., p. 594.

londinese, non tardarono a trasformarsi in concreti progetti politici: gli svedesi Nordenskjöld e Wadström, in stretto contatto con gli Illuminati avignonesi, nel 1789 a Londra, arrivarono a pubblicare un *Plan for a Free Community upon the Coast of Africa under the Protection of Great Britain; but Intirely Independent of All European Laws and Governments*, in cui, sulla scia degli entusiasmi rivoluzionari, tracciarono il progetto per la costituzione di una colonia inglese in Sierra Leone, retta in base ai princìpi swedenborghiani. La situazione di crisi interna al gruppo londinese peggiorò inoltre con l'arrivo di Wadström a Londra nel 1788, il quale portò con sé altri manoscritti di Swedenborg, contenenti il suo diario spirituale, con esplicite allusioni a tecniche di magia sessuale e di yoga tantrico al fine dell'illuminazione spirituale e teurgica, che scandalizzarono molti degli affiliati[535]. Il diario conteneva testimonianze delle esperienze fatte dallo svedese a Londra dal 1710 in poi nei circoli occultistici dell'East End, in cui il Baal Shem Samuel Falk, cultore di scienze esoteriche ed esperto di pratiche magico-cabbalistiche, era una figura di spicco. Swedenborg aveva tenuto celate queste esperienze durante l'intera vita e il diario contribuiva ora a gettare una nuova luce sulle dottrine del mistico svedese, che se finora era sembrato "un angelo" ora pareva rivelarsi un vero e proprio "diavolo".

Se – come ha affermato Northorp Frye – «come tutti gli altri poeti sono giudicati in relazione al loro tempo, così Blake dovrebbe essere inserito nel suo contesto storico e culturale come poeta che, sebbene fosse originale, non era primitivo e nemmeno anormale o eccentrico»[536], è dunque alla luce di questi dibattiti interni alla Chiesa della Nuova Gerusalemme che può essere compresa la "rilettura" delle dottrine di Swedenborg da parte di Blake contenuta in *The Marriage of Heaven and Hell* (1789). Non è un caso che al termine del *Marriage*, l'angelo, associato sin dall'inizio del testo allo svedese, diventi «a devil» e insieme all'Io narrante legga «the Bible […] in its infernal or diabolical sense», che è poi lo stesso "senso" che

[535] Cfr. in proposito M. K. Schuchard, *Why Mrs. Blake Cried: William Blake and The Sexual Basis of Spiritual Vision*, Century, London 2006.
[536] N. Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake* (1947), trad. it. di C. Plevano Pezzini - F. Valente, *Agghiacciante simmetria. Uno studio su William Blake*, Longanesi & Co., Milano 1976, p. 21.

sembra essere alla base dell'arte blakeiana, «which the world shall have wheter they will or not»[537].

Nel diario spirituale di Swedenborg che fece scandalo tra i londinesi al termine del Settecento erano descritte esperienze di trance visionario di natura erotica come pure venivano esposte, con dovizia di particolari, le peculiari pratiche richieste per il controllo, la manipolazione, la spiritualizzazione del desiderio sessuale. Non a caso, gli esercizi del mistico si svolgevano proprio mediante una lettura "infernale" della Bibbia, e cioè attraverso la meditazione sulle potenze maschili e femminili occultate nei recipienti delle lettere ebraiche, tramite la visualizzazioni di tali lettere in forma di corpi umani e con precise tecniche di respirazione[538]. Nell'ambito di queste pratiche, in base alla dottrina cabbalistica che vede la *Torah* quale espressione vivente e organica dell'infinita potenza di Dio, la scrittura biblica non veniva intesa nel suo significato letterale ma come energia creatrice con funzioni magico-iniziatiche[539]. Ciò sembra forse spiegare anche il significato della "lettura infernale" della Bibbia e il metodo che Blake dice di voler impiegare per la sua poesia e insieme per la sua pittura, laddove al termine del *Marriage* troviamo l'angelo e il diavolo impegnati proprio in tali inedite lettura e interpretazione del testo sacro. Sappiamo che il poeta londinese era del parere che la sua poesia dovesse appellarsi anche ai sensi del lettore: da ciò l'importanza delle immagini che correlano i suoi testi "illuminati" e, in particolare, quello del *Marriage*[540]. È per tale motivo che Blake prende posizione contro il metodo allegorico, se questo è rivolto «to the Intellectual Powers, while it is altogether hidden from the Corporeal Understanding» (CP 869), come il poeta scrive a Thomas Butts il 6 luglio 1803. Spiega infatti Frey che «ogni qualvolta noi distogliamo gli occhi dall'immagine cadiamo in astrazioni, cioè consideriamo le qualità, sia morali che intellettuali, più reali che le cose viventi»[541], laddove per Blake anche i sensi, tutto il corpo, nella sua totalità, deve essere coinvolto nel processo di ritorno all'Unità originaria promosso dalla sua

[537] Cito da W. Blake, *Complete Poetry and Prose*. *Complete in one volume* (1927), ed. by G. Keynes, The Nonesuch Press, London 1948, p. 191. D'ora in poi CP, seguita dal numero delle pagine citate.
[538] Cfr. Schuchard, *Why Mrs. Blake Cried*, cit.
[539] Cfr. in proposito M. Idel, *Qabbalah. New Perspectives* (1988), trad. it. di F. Lelli, *Qabbalah. Nuove prospettive*, Adelphi, Milano 2010, pp. 199-212.
[540] Cfr. l'edizione anastatica dell'«Illuminated Book» di W. Blake, *The Marriage of Heaven and Hell*, ed. by G. Keynes, Oxford University Press e Trianon Press, London & New York 1975.
[541] Frye, *Agghiacciante simmetria*, cit., p. 144

poesia. Anche Roberto Sanesi afferma che l'arte del poeta londinese si basa su una «richiesta di espansione della percezione sensoriale»[542]. Per Blake la poesia deve infatti esprimere e comunicare energia al di là del senso letterale, da qui l'uso delle immagini che accompagnano il testo, che non di rado mostrano uno spiccato carattere erotico-sensuale e molto probabilmente nascondono o tendono a esprimere un potenziale "magico-iniziatico"[543]. Infatti, nel *Marriage*, l'esempio più paradigmatico in tal senso, Blake lega palesemente la «gioia sensuale» annunciata dall'avvento del nuovo millennio al potere della sua arte, alla cui base vi è la nozione che lo spirito dell'uomo non è scisso dal suo corpo: «But first the notion that man has a body distinct from his soul is to be expunged; this I shall do by printing in the infernal method, by corrosives, which in Hell are salutary and medicinal, melting apparent surfaces away, and displaying the infinite which was hid» (CP 187). L'arte insieme poetica e immaginifica di Blake si presenta allora essa stessa come un salutare corrosivo "infernale" che vuole disseppellire ciò che era nascosto e si appella alla percezione, anche al corpo dell'individuo, per *stimolare* la sua sensibilità e riportarlo alla sua originaria e infinita essenza: «If the doors of perception were cleansed everything would appear to man as it is, infinite. For man has closed himself up till he sees all things thro'narrow chinks of his cavern» (CP 187).

Come abbiamo visto, il problema che all'epoca concerneva le dottrine di Swedenborg era infatti costituito dal dubbio se la via per riguadagnare la fonte spirituale originaria fosse l'esercizio dell'ascesi oppure la riscoperta e il risveglio interiore dell'energia, anche fisica e sensuale, dell'uomo. In realtà, Blake è esplicito a riguardo quando nel *Matrimonio* afferma che «Man has no Body distinct from his Soul» e che «Energy is Eternal Delight» (CP 182). In fondo, già il titolo del testo, *Marriage of Heaven and Hell* allude all'esigenza di tornare a unire ciò che è stato separato, l'alto e il basso, il paradiso e l'inferno, lo spirito e il corpo in una nuova sintesi energetica, dinamica e produttiva[544]. Mentre dunque Swedenborg all'inizio

[542] R. Sanesi, *Repertorio*, in W. Blake, *I libri profetici*, Bompiani, Milano 2005 (VI edizione), pp. VII-XXVII, qui p. XIV.

[543] Sulla definizione di magia quale impiego di immagini finalizzate a produrre effetti duraturi e impressioni nelle coscienze dei contemplatori e sulla potenza iniziatica – e *mediatica* – dell'eros, cfr. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit.

[544] A ben vedere, Blake sembra essere idealmente vicino a quella che, in ambito esoterico-iniziatico, viene definita la "via umida", o il "Sentiero di Mano Sinistra", secondo la quale la materia e la corporeità sono «pura potenza, possibilità, potenzialità», un terreno sul quale, attraverso peculiari

del *Matrimonio* è collocato nei pressi di una «tomba» e «his writings are the linen clothes folded up» (CP 181), Blake si esprime a favore di una liberazione politica e insieme antropologica dell'uomo, che, in quanto totalità psico-fisica, è capace in tal modo, anche e soprattutto attraverso il *medium* della poesia, di riscoprire la sua forma originaria e la sua innocenza adamitica, laddove era in stretto contatto con Dio e la sua infinita potenza: «Now is the dominion of Edom, and the return of Adam into Paradise» (CP 181). Gerschom Scholem spiega che nella tradizione cabbalistica, e in particolare nelle versioni eretiche sabbatiane e frankiste – quest'ultima definita in particolare «la sacra religione di Edom» –, il termine "Edom" sta per la fase reintegrativa, messianica, rivoluzionaria del *tiqqun*, la fine dell'esilio dell'uomo e della sua redenzione e, in senso strettamente individuale, «simboleggia il flusso scatenato della vita che libera l'uomo perché la sua forza non è soggetta ad alcuna legge»[545]. Come per i sabbatiani e i frankisti che pensavano che «la sovversione della Torà può divenire il suo compimento», anche per Blake, del resto, «no virtue can exist without breaking these ten commandments» (CP 191), una posizione che annunciava l'avvento apocalittico del nuovo millennio e «an improvement of sensual enjoyment» (CP 187). A Londra, del resto, le dottrine sabbatiana e frankista si erano già diffuse nel corso del Settecento grazie alla mediazione del cabbalista Samuel Falk e avevano trovato nuova diffusione al termine del secolo attraverso la mediazione del sistema dei Fratelli Asiatici, che conquistò molte figure dell'universo latomistico della capitale inglese.

Come nelle dottrine teosofiche prese in considerazione, anche la poesia di Blake nasce del resto dall'urgenza di tornare a contatto con l'unità originaria e primordiale, persa in seguito alla caduta. In *A Vision of the Last Judgment* il poeta spiega infatti che «The Nature of my Work is Visionary or Imaginative; it is an Endeavour to Restore what the Ancients call'd the Golden Age» (CP 638-639), laddove l'uomo era in diretto contatto con la sapienza divina. La poesia di Blake ha dunque lo stesso obiettivo della profezia di Ezechiele, spinto dal «desire of raising other men into a perception of the infinite» (CP 186). La sua lirica è pervasa dal

---

pratiche inziatiche, non da ultimo di esplicito carattere sessuale, ma anche attraverso la forza delle immagini, è possibile risvegliare e manipolare energie di solito assopite nel soggetto. Cfr. in proposito A. Brandini, *La via oscura. Introduzione al Sentiero di Mano Sinistra*, Atanòr, Roma 2008.

[545] G. Scholem, *Kabbalah* (1974), trad. it. di R. Rambelli, *La Cabala*, Edizioni Mediterranee, Roma 1992, p. 295.

desiderio di poter tornare a contemplare senza mediazioni la verità degli dèi, come si dice nel *Preludium to the First Book of Urizen*: «Eternals! I hear your call gladly. / Dictate swift winged words, and fear not / To unfold your dark visions of torment» (CP 220).

È per questo motivo che Blake si rivolta contro l'idea propria del deismo di un Dio astratto, – come dice Frye – «la divinità del sistema copernicano, eterea e fredda»[546], la quale crea ben presto «un sistema dogmatico da cui è preclusa ogni scappatoia per l'immaginazione»[547]. Se il tempo terreno è dato dall'ordine immutabile di un Dio sconosciuto, ridotto a causa prima, il quale governa il mondo in base a leggi naturali che diventano una semplice e rigida catena meccanicistica di causa ed effetto, simbolo di schiavitù politica, fisica e psichica, Blake è sospinto dalla prometeica urgenza di spezzare la contingenza per tornare alla propria origine e destinazione spirituale. La poesia di Blake si presenta allora come "profezia" e "visione" proprio perché presuppone una frattura nell'ordine materiale e temporale, come pure in quello sociale e politico, per potere attingere a una "rivelazione", farsi *medium* dell'irrompere dell'assolutamente "altro". Spiega Frye che:

> Ora, quando qualche cosa ci è rivelata noi la vediamo, e la nostra reazione, a quanto ci viene rivelato, non è fede in ciò che noi vediamo o speranza nelle promesse divine, ma visione, poiché vedremo a faccia a faccia dopo aver visto attraverso uno specchio in modo oscuro. La visione è la fine della religione e attraverso la distruzione dell'universo si rischiara la nostra vista[548].

Questo perché ogni epifania della divinità deve necessariamente basarsi su una rivelazione, un'epifania e perciò un'Apocalisse, che dimostra che il tempo ha una fine, in cui si rivelerà il volto autentico del Signore e dell'uomo, e che di conseguenza implica la distruzione del mondo attuale: «In futurity / I prophetic see / That the earth from sleep / (Grave the sentence deep) / Shall arise and seek / For her maker meek; / And the desert wild / Become a garden mild» (CP 67), come si legge in *The Little Girl Lost*, nei *Songs of Experience*. Se il mondo dopo la caduta è immerso nella materialità, l'Apocalisse metterà fine al tempo per mostrare l'eternità precedente a ogni contingenza e temporalità:

---

[546] Frye, *Agghiacciante simmetria*, cit., p. 53.
[547] *Ivi*, p. 74.
[548] *Ivi*, p. 64-65.

The ancient tradition that the world will be consumed in fire at the end of six thousand years is true, as I have heard from Hell. For the cherub with his flaming sword is hereby commanded to leave his guard at the tree of life; and when he does, the whole creation will be consumed and appear infinite and holy, whereas it now appears finite and corrupt (CP 186-187).

In fondo, Barruel non sbagliava quando affermava che per gli swedenborghiani «la rivoluzione era […] il fuoco che doveva purificare la terra». La metafora alchemica della rigenerazione e della purificazione messianica mediante il fuoco è del resto presente in tutta l'opera di Blake e in *America* allude evidentemente al potere trasfigurante della rivoluzione: «Fires inwrap the earthly globe, yet man is not consumd; / Amidst the lustful fires he walks: his feet become like brass, / His knees and thighs like silver, & his breast and head like gold» (CP 204). Il poeta sottolinea più volte nelle sue liriche l'importanza dell'elemento ignico, associato evidentemente all'ardore rivoluzionario, inteso come spinta energetica, rigeneratrice, restauratrice in senso politico e antropologico. Ancora in *America* l'avvento della rivoluzione è descritta e vissuta come una sorte di purificazione alchemica e viene annunciata dall'immagine ricorrente delle fiamme:

Intense! Naked! a Human fire, fierce glowing, as the wedge
Of iron heated in the furnace; his terrible limbs were fire,
With myriads of cloudy terrors, banners dark, and towers
Surrounded: heat but not light went thro' the murky atmosphere

The King of England looking westward trembles at the vision (CP 202).

Nella poesia blakeiana è pure onnipresente la metafora alchemica del caos degli elementi che deve abbattere i simboli del potere sovrano e da cui nascerà un nuovo mondo, forse più giusto e armonico, come si auspica in *The French Revolution*:

For the bars of Chaos are burst; her millions prepare their fiery way
Thro' the orbèd abode of the holy dead, to root up and pull down
and remove,
And Nobles and Clergy shall fail from before me, and my cloud and
vision be no more;
The mitre become black, the crown vanish, and the sceptre and
ivory staff
Of the ruler wither among the bones of death; […] (CP 172).

Anche Blake vide dunque le rivoluzioni che sconvolgevano l'Europa al termine del Settecento come una rivelazione, una manifestazione, l'espansione di una divinità che ora decideva di *agire*, se fino a ora era rimasta nascosta nelle profondità del suo nulla, «a God who dwells in Chaos hidden from the human sight» (CP 467) come è detto in *Jerusalem*. In quest'epoca messianica, come Dio, anche l'uomo tornerà allora a sollevare «his darken'd limbs out of the caves of the night, his eyes and his heart / Expand: where is space!» (CP 176) come si afferma in *The French Revolution*. Al pallido angelo del *Marriage* – come del resto a Swedenborg – è riservato, al contrario, uno spazio astratto e vuoto, lo stesso in cui il Cristianesimo storico sembra aver confinato la sua divinità, separandola, scindendola dal mondo fisico: «"Here", said I, "is your lot, in this space – if space it may be call'd"» (CP 189).

Edward P. Thompson ha affermato che «*Il Matrimonio del Cielo e dell'Inferno* è un razzo antinomiano lanciato tra i seguaci di Swedenborg»: se il mistico svedese aveva separato il cielo dall'inferno per guardare soltanto al primo in una tensione spirituale e ascetica, Blake propone al contrario una nuova unione tra alto e basso, convinto che al cielo si possa arrivare anche passando per l'inferno, l'abisso: «[...] the Devil's account is, that Messiah fell, and formed a Heaven of what he stole from the Abyss» (CP 182). Come il Messia, l'Io narrante del *Marriage* è allora deciso a scendere nell'abisso al di là delle paure dell'angelo per andare a confrontarsi direttamente con il Leviatano. Soltanto la caduta nel caos primordiale e nella confusione degli elementi potrà condurre a una salutare rigenerazione dell'uomo e dell'intera società. Blake è infatti convinto che «Without Contraries is no progression. Attraction and Repulsion, Reason and Energy, Love and Hate, are necessary to Human existence» (CP 181). La discesa nell'inferno – a livello personale e collettivo – diventa allora fondamentale perché – come si dice nel *Marriage* – «The man who never alter his opinion is like standing water, and breeds reptiles of the mind» (CP 189). Per Blake anche nell'abisso, in cui si scorge la testa del Leviatano, sembra infatti esserci la mano della Provvidenza, come spiega l'Io narrante del *Marriage* all'Angelo swedenborghiano: «If you please, we will commit ourselves to this void, and see wether Providence is here also: if you will not, I will» (CP 188).

2. Reintegrazione: "Le Crocodrile, ou la guerre du bien et du mal" di Louis-Claude de Saint-Martin

Come William Blake, anche Louis-Claude de Saint-Martin scorse nella Rivoluzione francese l'intervento provvidenziale della mano di Dio, come dimostra in particolare il suo poema "epico-magico" *Le Crocodrile, ou la guerre du bien et du mal, arrivée sous le règne de louis XV*[549]. Del resto, l'opera e il pensiero di Saint-Martin furono la massima espressione delle dottrine teosofiche settecentesche e la sua figura costituì il principale punto di riferimento per il mondo latomistico *illuminé* del Settecento europeo, contribuendo a delineare quella peculiare atmosfera che Hans Grassl ha significativamente definito «Vorromantik» e influenzando altresì numerosi intellettuali e artisti[550].

Nato nel 1743 ad Amboise in Francia da una famiglia di origini nobili, Saint-Martin lasciò ben presto la professione di avvocato, alla quale era stato avviato precocemente, per la carriera militare. Nelle fila del reggimento di Foix, di stanza a Bordeaux, conobbe Martinez de Pasqually, il quale nel 1768 lo iniziò alla dottrine dell'Ordine massonico degli "Eletti Cohen", impegnati in pratiche teurgiche ed esperienze spiritistiche. Poco dopo, Saint-Martin abbandonò la vita militare per dedicarsi totalmente al lavoro nell'associazione paramassonica, diventando segretario personale del maestro. In seguito, si distaccherà dalla formazione teosofica e dalle sue pratiche magico-teurgiche per mettersi alla ricerca di una via interiore, di una unione diretta, non mediata, con Dio. Spiega Elena Nardini che «alla "forma esterna", ai rituali, alle manifestazioni degli spiriti evocati, Saint-Martin» preferì la

[549] Fabian Moore accosta l'opera di Saint-Martin a quella di Blake, nate nello stesso contesto e in base agli stessi principi: «Yet one fellow poet-philosopher across the Channel was writing, at the same time, an equally eclectic work, featuring "the sneaking serpent", mixing prose and verse, satire and paradox, epigrams and visions: William Blake's *Marriage of Heaven and Hell* offers surprising parallels with *Le Crocodile*, with regard to its heterogeneous form but also context, source, and substance. Inspired by the French Revolution with which Blake sympathized, *Marriage of Heaven and Hell* is filled with references to Boehme as well as a critique of Swedenbörg in the same disillusioned vein as Saint-Martin's. Like the "philosophe inconnu," Blake promoted a spiritual vision that condemned materialism (the Newtonian world and Locke's empiricism), rejected priesthood and dogma, but extolled energy and desire». F. Moore, *The Crocodile Strikes Back: Saint Martin's Interpretation of the French Revolution*, in "Eighteenth-Century Fiction", 19 (2006), pp. 71-97, qui pp. 80-81.

[550] Cfr. Grassl, *Aufbruch zur Romantik*, cit., e O. La Pera, *Il filosofo incognito, ovvero Louis-Claude de Saint-Martin. Studio della sua opera e della sue via per la rigenerazione e la reintegrazione dell'uomo*, Libreria Chiari, Firenze 2006.

«“via interna”»[551]. Dopo il trasferimento di de Pasqually a Santo Domingo, in cui morì nel 1774, Saint-Martin si spostò a Lione, dove collaborò con Jean-Baptiste Willermoz e dove, nel 1776, scrisse la sua prima opera, la più nota e forse la più rappresentativa del suo pensiero, *Des Erreurs et de la vérité ou les hommes rappelés au principe universel de la science*.

In questa, prendendo posizione contro il materialismo del suo tempo, che difende gli «errori» di una filosofia astratta, Saint-Martin individua al contrario la «verità» nella presenza nell'uomo e nell'intero universo di una causa attiva e intelligente, che sottostà a tutti i fenomeni naturali e che il singolo individuo è in grado di riscoprire mediante l'uso della propria volontà e del suo senso morale. Il teosofo francese ritrova questo principio originario e universale in ogni prodotto dell'esistenza umana, dalle arti alla politica. L'analisi di Saint-Martin prende evidentemente le mosse dalla consapevolezza di una condizione di profonda decadenza morale del mondo sociale e politico, frutto della filosofia illuministica e materialistica del suo tempo. Senza che la critica sia specifica, è evidente che Stato e chiesa risultano corrotti e hanno bisogno di un rinnovamento spirituale secondo i principi auspicati dalla dottrina martinista della reintegrazione. Con la sua prima opera il teosofo si propone infatti di esporre la «verità» dei principi universali,

> qu'ils sont la vraie clef de toutes les Allégories et des Fables Mystérieuses de tous les Peuples, la source première de toutes les espèces d'Institutions, le modèle même des Loix qui dirigent l'Univers et qui costituent tous les Êtres; c'est-à-dir, qu'ils servent de base à tout ce qui existe et à tout ce qui s'opère, soit dans l'homme et par la main de l'homme, soit hors de l'homme et indépendamment de sa volonté; et que par conséquent, hors de ces Principes, il ne peut y avoir de véritable Science (OM I, II-III)[552].

Saint-Martin si ripromette quindi di mostrare «la vraie source de la Puissance Souveraine […] et celle de tous les droits qui constituent leurs differéns établissemens» (OM I, VII) all'uomo decaduto, il quale ha ormai abbandonato la sua destinazione spirituale e che si ritrova ingabbiato nella sfera materiale e disordinata della temporalità: «Mais ce qui trouble ce sentiment dans l'homme, et obscurcit si souvent en lui les raisons les plus vifs de cette lumière, c'est le mêlange continuel de

[551] E. Nardini, *Saint-Martin e gli Illuminati. Un'interpretazione del "Coccodrillo"*, Convivio, Firenze 2003, p. 9.
[552] Per l'edizione italiana di *Des erreurs et de la verité* rimando alla traduzione, a cura di O. La Pera, *Degli errori e della verità, ovvero gli uomini richiamati al principio universale della scienza*, FirenzeLibri, Reggello (FI) 2009.

bien et de mal, de clartés et de ténèbres, d'harmonie et de désordres qu'il apperçoit dans l'Univers et dans lui-même» (OM I, 5). Per il teosofo, l'individuo e, più da vicino, l'uomo del suo tempo si è infatti allontanato dal principio originario e luminoso che in origine splendeva al suo interno e può supplire a questa mancanza soltanto attraverso l'esercizio costante e consapevole della propria volontà. Saint-Martin si sofferma dunque sull'«état primitif de l'homme» (OM I, 35), cui è seguita, dopo la caduta, una condizione di «degradation» (OM I, 36): se nello stato originario, infatti, la funzione dell'uomo era quella «de toujours *combattre* pour faire cesser le désordre et ramener tout à l'*Unité*» (OM I, 35), se in precedenza l'individuo occupava il «centro» dell'universo,

> le trône de sa gloire, qu'il auroit été à jamais heureux et invincible, […] dès qu'il s'en fut éloigné, il cessa d'en être le maître […]; alors l'homme après avoir été honteusement dépouillé de tous ses droits, fut précipité dans la région des pères et des mères, où il reste depuis ce temps, dans la peine et l'affliction de se voir mêlé et confondu avec tous les autres Êtres de la Nature (OM I, 36).

Tuttavia, da questa condizione negativa di disordine e confusione materiale, Dio offre all'uomo la possibilità di una positiva reintegrazione e rigenerazione, affinché torni, con perseveranza e impegno, nella condizione primordiale dell'Uno, poiché «l'homme porte en lui la semence de la lumière et des vérités dont il offre si souvent les témoignanes» (OM I, 48):

> mais si nous avons reconnu dans l'homme un Principe actif et intelligent qui le distingue si parfaitement des autres Êtres, ce Principe doit avoir en lui-même ses propores facultés: or la seule, dont l'usage nous soit resté dans notre pénible situation, c'est cette volonté innée en nous, dont l'homme a joui pendant sa gloire et dont il jouit ancore après sa chûte. Comme c'est par elle qu'il s'est égaré, c'est par la force de cette volonté seule qu'il peut espérer d'être rétabli dans ses premiere droits […] (OM I, 63-64).

Se l'Illuminismo si dichiara a favore dello sviluppo delle facoltà razionali, analitiche e critiche dell'uomo, la conoscenza delle cause e dei fini più profondi dell'esistenza gli rimane preclusa. La nascita dell'illuminatismo teosofico si inserisce in tale contesto di critica alla filosofia dell'Illuminismo razionalista. Per gli *illuminés* l'universo è infatti testimonianza vivente della presenza di Dio, «universo dunque non formatosi da solo, per caso, ma specchio della legge e della saggezza divina»[553].

[553] Nardini, *Saint-Martin e gli Illuminati*, cit., p. 23.

Alla piattezza del materialismo – spiega la Nardini – «si contrappone il risorgere, nelle dottrine degli Illuminati, del dualismo gnostico che vede nelle due forze del bene e del male due principi eterni e inconciliabili, ma strettamente avvinti l'uno all'altro»[554]. La ricerca teosofica e spiritualista di Saint-Martin nasce allora dal bisogno di leggere nel «libro dell'uomo» per distinguere «les Loix vraies et simples qui constituent la nature des Êtres, d'avec celles que les hommes supposent et leur substituent tous les jours» (OM I, 258). Queste leggi spiegano che la realtà visibile è interamente permeata dal principio divino, essendo legata indissolubilmente a una sfera superiore e immateriale. Da tale consapevolezza deriva la necessità, per il filosofo della natura che si mette alla ricerca della vera saggezza che informa la vita dell'universo, di non separare la natura temporale dalla sua essenza spirituale, il «branche […] vivente et active» dal «tronc» (OM I, 77):

> si pendant notre séjour parmi les Êtres de cette Nature matérielle, nous voulions les éloigner entièrement de nos recherches, pour nous efforcer d'atteindre à celle du Principe invisible, nous aurions à craindre de nous tenir trop élevés au dessus du sentier que nous devons suivre, et par là de ne point parvenir au but de nos desirs, et de n'obtenir qu'une partie del lumières qui nous sont destinées. Nous devons sentir les inconvéniens de ces deux excés; ils sont tels, qu'en nous livrant à l'un ou à l'autre, nous pouvons être assurés de n'avoir aucune réussite, et si nous négligeons l'une des deux Loix pour rechercher l'autre, nous ne pourrons avoir de toutes les deux qu'une fausse idée, parce que leur liaison actuelle est indispensable, quoique n'ayant pas toujours eté manifestée; enfin, vouloir aujourd'hui s'élever au Principe premier, supérieur et invisible, sans s'appuyer sur la Matière, c'est l'offenser et le tenter; et vouloir connoître la Matière en excluant ce Principe premier et les *Vertus* qu'il emploie pour la soutenir, c'est la plus absurde des impiétés (OM I, 78).

In particolare, nel prendere posizione contro il filosofo Boulanger, il quale aveva affermato che le religioni erano nate a seguito della paura causata negli uomini dalle catastrofi naturali, Saint-Martin si propone in *Des Erreurs et de la vérité* di dimostrare come tutto porti in sè la cifra della causa attiva e intelligente, e dunque anche il principio del male e della materia, che sembra derivare anch'esso direttamente dall'elemento divino. Dalla reazione dei due principi, male e bene, secondo Saint-Martin prende le mosse l'intera esistenza e la generazione delle cose. Tutto è sottoposto a questa costante doppia azione, messa in moto da una terza causa

[554] *Ibid.*

superiore e insondabile[555]. Con la sua opera, Saint-Martin si propone infatti di dimostrare che nelle «deux actions opposées et innées» (OM I, 180) dei due differenti principi vi è «une Loi supérieure» che le regola entrambe, «même dans leurs plus grand chocs et dans leur plus grand confusion» (OM I, 181). Questo perché «l'état du mauvais Principe, si ce n'est de servir à manifester la grandeur et la puissance du Principe bon, que tous les efforts de ce Principe mauvais ne pourront jamais ébranler» (OM I, 190). Ancora, nel paragrafo dedicato alla "Concatenazione della verità", Saint-Martin afferma:

> […] les deux causes inférieures qui operent sa réproduction et tous les actes de son existence, ne peuvent absolument se passer de l'action d'une Cause supérieure et intelligente, qui les commande pour les faire agir, et qui les dirige pour les faire agir avec succès. Par conséquent ils avoueront que les deux Causes inférieurs doivent être soumises aux loix de la Cause supérieure et intelligente, pour que les temps et l'uniformité soient observés dans tous les actes; pour que les résultats de toutes leurs différentes actions ne soient pas nuls, informes et incertains, et pour que nous puissions nous rendre raison de l'ordre qui y regne universellement (OM I, 192).

In virtù della consapevolezza dell'esistenza di una armonia universale, nel paragrafo dedicato alle "rivoluzioni della natura", il teosofo può dunque affermare che anche le catastrofi naturali e in particolare le rivoluzioni possono contribuire «à la naissance de notre Globe», perché riproducono ogni volta «les suites et les effets de la premiere explosion», lavorando alla «purificazione» della materia e portando a compimento la «grande opera» della rigenerazione intellettuale dell'individuo e più in generale dell'intera umanità:

> Et en effet, ces révolutions se sont toujours produites par les forces Physiques, quoiqu'elles aient été permises par la Cause premiere, et exécutées sous les yeux de la Cause temporelle supérieure, par la continuelle *contr'action* du mauvais Principe, à qui d'immenses pouvoirs ont souvent été accordés sur le sensible pour la purification de l'intellectuel; car, s'il le faut dire, cette purification de l'intellectuell est la seule voie qui mene au vrai *grand Œuvre*, ou au rétablissement de l'*Unité* […] (OM I, 429).

Ancora, nel capitolo riguardo all'«erreur sur l'origin de la religion», Saint-Martin osserva che «les effrayantes révolutions de la Nature […] auroient-elles été un des

[555] Sembra che Barruel non avesse tutti i torti quando definiva *Degli errori e della verità* di Saint-Martin «un'opera tenebrosa», secondo cui «il principio buono, il principio cattivo, e ogni essere pensante, cioè Dio, il demonio, e l'uomo, sono esseri di una istessa *natura*, *essenza* e *specie*». Barruel, *Storia del giacobinismo*, cit., pp. 41-42.

moyens propres à ranimer dans lui les facultés précieuses qui s'y trouvent si souvent assoupies» (OM I, 243). E dunque: «[…] les terribles événemens auxquels la Nature élémentaire est exposée, n'aient servi souvent à réveiller les facultés intellectuelles engourdies dans l'homme, en le rappellant à la fois à l'idée de l'Être premier, et à la nécessité de l'honorer» (OM I, 244).

Queste idee sulla natura provvidenziale della Rivoluzione, capace, secondo il teosofo francese, di strappare l'individuo dal torpore cui lo ha condannato l'esistenza terrena, trovano un'icastica raffigurazione letteraria in *Le Crocodile, ou la guerre du bien et du mal, arrivée sous le règne de Louis XV*, composto a Parigi durante il periodo del Terrore rivoluzionario. Del 1792 è la prima stesura del poema, che subirà poi varie rielaborazioni e aggiunte fino al 1799, data della definitiva pubblicazione. Nel suo *Ritratto storico e filosofico* Saint-Martin scrive:

C'est le mardi 7 août 1792 à une heure après midi que j'ai fini *le Crocodile*, dans le petit cabinet de mon appartement de Petit-Bourg donnant sur la Seine; c'est dans cette même semaine que la Révolution française a fait un si grand pas, puisque c'est le 10 août qu'arriva la grande bagarre à Paris où je m'étais rendu le 8. [...] *Le Crocodile* a reçu depuis lors de nombreuses additions, mais le fonds est le même que lorsqu'il fut fini à l'époque ci-dessus[556].

Il sottotitolo dell'opera è significativo: «*Poème épiquo-magique en 102 chants*». L'autore, che vuole rimanere anonimo, si dichiara «un amateur des choses cachées»[557]. Furio Jesi ha scorto nell'opera «una sorta di romanzo nero ed esoterico [...] nel quale gli avvenimenti storici di cui fu teatro Parigi nell'agosto 1792, in piena rivoluzione, rivelano una più alta o sotterranea contesa apocalittica fra angeli e demoni [...]»[558]. Ad annunciare la pubblicazione del libro era stata una recensione – secondo Amadou redatta dallo stesso autore – apparsa nel giornale "Le Propagateur" il 5 aprile 1799, in cui si parla di una

ouvrage extraordinaire dans lequel l'auteur, sous le voile d'une allégorie toujours soutenue, développe des vérités très hautes, et jette ça et là les germes d'une philosophie absolument

[556] L.-C. de Saint-Martin, *Mon Portrait historique et philosophique (1789-1803)*, cit. in R. Amadou, *Introduction*, in L.-C. de Saint-Martin, *Œuvres majeures*, Tome IX: *Le Crocodile, ou la guerre du bien et du mal, arrivée sous le règne de Louis XV. Poème épiquo-magique en 102 chants*, Georg Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2008, pp. 7-39, qui pp. 12 ; 14.
[557] Cfr. *ivi*, p. 12.
[558] Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 113.

neuve, ou qui du moins n'a été connue jusqu'à présent que d'un bien petit nombre de personnes[559].

Come si ricava dalla citazione, il poema epico contiene dunque i fondamenti spirituali della "nuova" dottrina martinista, che il teosofo francese definisce una scienza la quale si propone di riunire e vivificare ciò che la filosofia del suo tempo ha diviso e ucciso:

> une science qui unit tout ce que la fausse science divise, qui vivifie tout ce qu'elle tue, assigne à chaque chose sa raison, non pas morte, mais perpétuellement agissante; à chaque être, sans en excepter Dieu même, *son pourquoi*, *son comment*, et la mesure et le nombre de sa réalité; une science enfin qui manifeste au mond sa destinée, qui apprend à l'homme son histoire secrète, et qui, par une anatomie hardie de tout ce qui est, s'élève graduellement jusq'à celui par qui tout est, et sans lequel il est absolument impossibile de rien connaître et de rien expliquer[560].

Se tale scienza «segreta», sino ad ora, era destinata a pochi adepti e iniziati, Saint-Martin si propone con *Le Crocodile* di esplicarne i fondamenti, rendendoli concreti ed evidenti nella narrazione: «Quelques écrits ont déjà paru, où on laisse entrevoir sous des voiles, toujours mystérieux il est vrai, les principes et les bases de cette science. Ici les voiles subsistent encore, mais cependant plus faciles à pénétrer»[561]. Probabilmente, parte integrante della forza promanante dalle dottrine di Saint-Martin fu la peculiare forma narrativa con cui il teosofo francese si propose di comunicare le sue verità la pubblico di lettori. Secondo Nicole Jacques-Lefèvre, Saint-Martin ha saputo infatti trasformare la teurgia del suo maestro de Pasqually «en une théorie de l'action de l'homme sur lui-même et sur le monde, et en une théorie de l'écriture, et plus particulièrement de l'écriture poétique»[562]. Le operazioni magiche, teurgiche, esterne del maestro si trasformano insomma in Saint-Martin in una peculiare, intima ricerca dell'unità e dell'armonia, del significato recondito delle cose e degli eventi del mondo, cui la letteratura e la poesia possono decisamente contribuire.

Nel poema "epico-magico" una serie di avvenimenti straordinari mettono in subbuglio il popolo parigino. Alcuni Geni maligni si sono riuniti per ordine del dio

[559] Cit. in Amadou, *Introduction*, cit., p. 18.
[560] Cit. in *ivi*, pp. 18-19.
[561] Cit. in *ivi*, p. 19.
[562] N. Jacques-Lefèvre, *Louis-Claude de Saint-Martin, le philosophe inconnu (1743–1803). Un Illuministe au siècle des Lumières*, Dervy, Paris 2003, p. 29.

della materia universale con l'obiettivo di mettere in ginocchio il popolo francese e, in particolare, quello parigino: «malheur à la France! malheur à la France! […] surtout, malheur à Paris! car un jour ses habitants seront entonnés» (OM IX, 31). Subito ai Geni e al Coccodrillo, il dio della materia, si contrappone l'ebreo Eleazar, il quale si mette alla guida delle forze del bene per "risvegliare" lo spirito assopito dei suoi concittadini. I personaggi del poema si dividono in due gruppi ben distinti: gli agenti delle forze del male, istigatori dei disordini rivoluzionari, il coccodrillo, la donna grassa, l'uomo alto e magro (in cui la critica ha scorto tratti dell'onnipresente figura di Cagliostro), e i rappresentanti delle forze del bene, Sedir e Eleazar, Ourdeck e Rachele, Madame Jof, i quali cercano di richiamare costantemente i parigini all'impegno morale, alla fede e alla speranza. Lo sfondo del racconto è dunque Parigi sull'orlo dell'Apocalisse, in cui gli abitanti vivono «en proie à la faim cuisante, […] dans le désespoir et dans la stérilité» (OM IX, 32).

Il coccodrillo, la cui comparsa è annunciata da prodigi e associata all'esplosione primordiale e al conseguente caos degli elementi, è evidentemente espressione della pesantezza della materia, condizione per cui «la nature entière est comme endormie, comme en sonnambulisme, et ne connoissant rien de ce qu'elle fait» (OM IX, 119), cui si contrappone il principio spirituale e attivo incarnato dall'ebreo Eleazar. Nel racconto "epico" della Rivoluzione francese di Saint-Martin sembra dunque essere narrata nuovamente la storia della creazione biblica, l'allusione al caos primordiale della *Genesi*, che viene in seguito animato dallo spirito per trasformarsi in un universo ordinato e regolato da eterne leggi cosmiche. I Geni sono evidentemente agenti del disordine universale, mentre il genio del Mercurio, «vice-roi du dieu de la matière universelle» (OM IX, 7), è il più potente di tutti. A ben vedere, il mercurio rappresenta la materia prima degli alchimisti. Nella Bibbia il coccodrillo rappresenta il Leviatano, il mostro creato dal caos degli elementi (Gb 40,25 – 41,26), mentre Dom Pernety afferma nel suo *Dictionnaire mytho-hermétique* che gli alchimisti hanno fatto sovente uso del simbolo del coccodrillo per indicare la materia prima che dovrà poi essere raffinata e purificata mediante l'operazione alchemica. Nel caso del poema e durante l'epoca di Saint-Martin la filosofia materialistica del coccodrillo sembra aver influenzato tutte le scienze del tempo, "mutilandole" e "accecandole", nascondendone la vera «chiave» e

fonte divina, come afferma l'animale stesso: «Par ce moyen je tins la physique entièrement sous mes loix, parcequ'il est impossible de connoître parfaitement le mode des êtres sans connoître la raison de leur existence, et que le *pourquoi* est la clef du *comment*, et non pas le *comment* la clef du *pourquoi*» (OM IX, 127). Il coccodrillo si dimostra rappresentante di quella che nell'opera è definita la macina del tempo e della confusione della storia, sconvolta da guerre e passioni, dalla dualità dei due principi, sfera che come abbiamo visto per Saint-Martin – come in fondo per Blake – deve essere superata affinché si torni nelle regioni astrali dell'Uno.

Infatti, a dispetto del terrore del popolo, a muovere i saggi è la speranza che i terribili fenomeni a cui gli abitanti di Parigi stanno assistendo costituiscono soltanto le convulsioni del vecchio mondo, cui seguirà un nuovo ordine più giusto e armonico, «la récomposition d'un autre monde» (OM IX, 42), poiché «les doctrines savantes […] enseignent que rien ne périt et que de nouveaux mondes se doivent former sans cesse des débris et de la décomposition des autres mondes, comme les corpus […] se forment continuellement des débris et de la décomposition des autres corps» (OM IX, 41). In altre parole, sono queste le ultime convulsioni di una società che, nell'età oscura e "tenebrosa" del Kali-Yuga secondo il modello della legge indiana dei cicli, ha dimenticato il proprio principio spirituale, sprofondando nel più grossolano materialismo e nichilismo, difeso anche dalle dottrine scientifiche del tempo – attraverso le quali riesce a diffondersi "la filosofia" del coccodrillo. Per questo motivo, Madame Jof, a capo della Società degli Indipendenti, è convinta che

> les tems sont venus où la vérité veut rependre ses droits sur la terre. Oui, elle va bientôt démasquer cette philosophie mensongère avec laquelle les faux sages et les faux savans ont depuis si long-tems abusé les hommes: elle va bientôt renverser tous ces actuels d'iniquité où l'homme est conduit par la vaine curiosité de vouloir percer dans l'avenir, sans avoir la seule clef qui peut lui en ouvrir l'entrée; enfin, il va bientôt s'élever des tempêtes dans les véritables domaines de l'hommes, qui sont sa pensée et son entendement; tempêtes dont les désordres et la privation qu'il éprouve aujourd'hui dans ses substistances matérielles, ne sont que des images indicatives, et des signes donnés à son intelligence et à sa réflexion, afin qu'après avoir purgé l'atmosphère des vapeurs épaisses et mal-faisantes qui l'obscurcissent, la vérité puisse s'y montrer dans sa splendeur (OM IX, 57-58).

Nel poema di Saint-Martin, la Rivoluzione francese sembra dunque rappresentare la provvidenziale fine di un ciclo storico che preannuncia la manifestazione della realtà suprema di Dio. Essa sembra cioè costituire il mezzo con cui la divinità ha scelto di richiamare l'individuo alla riscoperta del principio intellettuale e attivo al suo

interno, oscuratosi ma rimasto insito nell'intimo del suo cuore e della sua coscienza. Secondo Eleazar è infatti «une obligation et un droit» dell'individuo quello di *rianimare* e *risvegliare* «les rapports originels que nous avons avec cette suprême source, et qui sont comme enfuis et concentrés en nous» (OM IX, 86). Soltanto in questo modo, infatti, «si tous les hommes le vouloient, leur séjour deviendroit l'asyle de la paix et de la lumière, au lieu des désordres et des ténèbres qui les environment» (OM IX, 90).

In tal senso, il viaggio del personaggio Ourdeck nel ventre del mostro al centro del poema è paradigmatico per il significato "magico" dell'intera opera, poiché rappresenta una sorta di discesa agli inferi, una morte iniziatica e alchemica, in cui il personaggio sente «une séparation et une dissolution continuelle» (OM IX, 221) di tutto il suo essere, che tuttavia lo conduce ben presto all'acquisizione di una nuova, inedita consapevolezza: dal ventre del coccodrillo, dove si immerge fino al suo «bas-ventre» (OM IX, 222), riesce infatti a raggiungere la città di Atlantide, per poi riaffiorare, in seguito a una esplosione e a un terremoto, dalle fogne di Parigi, tornando a contemplare la luce e a ritemprare il suo spirito. È questa, di certo, una ben evidente metafora magico-alchemica, se il mago è colui capace di risvegliare le forze – anche violente dell'universo – per dirigerle e controllarle e l'alchimista è colui che riesce a dare una forma al caos indifferenziato della materia. Luciano Parinetto, in base al principio alchemico per cui *nigredo est albedinis principium*, spiega infatti che

> alla visione orrorosa della morte che il cristianesimo propagandò dal medioevo al rinascimento e all'età barocca […], con una sottolineatura spietata della terribilità della *putrefazione*, l'alchimia oppone, quasi specularmente, una esaltazione della *putrefactio*, che, per essa, non è *memento* atroce in vista di un'ascetica rinuncia al mondo e di una risoluta conversione all'aldilà, bensì diventa il luogo stesso in cui *in questo mondo* si vanno originando dialetticamente la vita e il divenire[563].

[563] L. Parinetto, *Alchimia e utopia* (1990), Mimesis, Milano 2004, p. 176.

Secondo l'alchimista Fulcanelli infatti «la morte, donde nasce la vita, può tutto rivelarci. Essa sola detiene le chiavi del laboratorio della natura […]. È alla morte sola che appartiene l'avvenire»[564]. E ancora:

la *dissoluzione*, chiamata *morte* dagli antichi autori, si afferma come *la prima e la più importante delle operazioni dell'Opera* […]. Colui che scoprirà l'artificio dell'autentica dissoluzione e vedrà compiersi la conseguente putrefazione avrà in suo potere il più grande segreto del mondo. Possiederà pure un mezzo sicuro per accedere alle conoscenze sublimi. Questo è il punto dell'arte, quel *perno dell'arte* […] che desideriamo segnalare agli uomini in buona fede[565].

Nella mitica città di Atlantide, rimasta intatta in seguito a una catastrofe, Ourdek, a ragione della sua morte e della sua purificazione, riesce allora a scorgere «la lumière; les animaux et les hommes y dûrent périr quoiqu'ils y aient gardé leurs formes» (OM IX, 262). In questo luogo sottratto all'azione del tempo e alla corruzione della materia, Ourdeck rivive la situazione presente e insieme riesce a scorgere le essenze, le forme pure e *ben conservate* dei fondamenti della società civile, che nel poema rappresentano una sorta di contraltare utopico alla difficile realtà, se la Rivoluzione francese, nel *Crocodile*, è considerata come

le bouleversement général de la France; la perte irréparable de toutes les généalogies; l'anéantissement de tous les traités politiques, de tous les contrats civils, de tous les témoignages écrits de la fidélité des amans, des annales de l'histoire de nos pères, des dépôts des vérités religieuses, et de tout ce que l'ignorance et la mauvaise foi y ont substitués, enfin tous les esprits abandonnés à des ténèbres épouvantables, et à une incertitude pire que le néant, et le tout parce qu'ils n'ont plus de papier (OM IX, 155).

Il viaggio iniziatico di Ourdek, che ripropone quello del popolo parigino attraverso il caos rivoluzionario, sembra dunque voler significare che anche nelle profondità della materia risplende la luce spirituale emanata dalla divinità. Racconta Ourdeck che durante la discesa nel ventre del mostro ha infatti imparato ad affinare lo sguardo, fino a orientarsi anche nelle più fitte tenebre:

Dans le premier moment, nous fûmes plongés dans une obscurité profonde; mais peu de tems après, soit que le monstre eût d'espace en espace de soupireaux, soit qu'il y ait une lumière

[564] Fulcanelli, *Les demeures philosophales et le symbolisme hermetique dans ses rapports avec l'art sacre et l'esoterisme du grand oeuvre*, Pauvert, Paris 1964, vol. I, p. 324. Cito nella traduzione di Luciano Parinetto, in *Alchimia e utopia*, cit., p. 177.
[565] Fulcanelli *Les demeures philosophales*, cit., p. 125, qui dalla traduzione di Parinetto, *Alchimia e utopia*, cit., p. 177.

affectée aux ténèbres, et qui fait qu'on s'habitue même à leur épouvantable séjour, nous commençâmes à appercevoir quelques crépuscules et bientôt assez de clarté, pour pouvoir discerner les objects qui nous environnoient […] (OM IX, 220-221).

Questa luce, nel poema, sembra essere altresì rappresentata dall'elemento etereo dell'aria, presente anche nelle viscere più recondite del mostro:

Je vous dirai donc que l'animal qui nous avoit tous engloutis, avoit une libre communication avec l'aire de l'atmosphère, puisqu'il étoit venu nous avaler à la surface de la terre; que cet air se rendoit de cette surface, jusqu'aux régions inférieurs de l'animal, qui nous tennoient lieu de prison; que ce même air s'introduisoit dans le vaisseau capillaire qui m'avoit servi de conduit, et de là passoit dans le souterrain où la ville étoit engloutie (OM IX, 262).

Del resto, anche in *Des Erreurs et de la vérité*, Saint-Martin aveva spiegato che l'aria costituisce l'elemento «plus actif et plus puissant, que les Elémens grossiers et terrestres dont les corps sont composés […] ; puisque l'Air, est, dans l'ordre des Elémens, ce que la Cause premiere et dominante est dans l'ordre des actions temporelles qui operent la corporisation» (OM I, 142). Non è un caso che i Geni malvagi all'inizio del poema, per conto del coccodrillo, intendano risucchiare l'aria dall'atmosfera del globo per privare l'umanità del principio spirituale e sprofondarla così nelle più fitte tenebre.

Il viaggio agli inferi riesce insomma a curare il dubbio di Ourdeck, d'ora in poi più deciso nel proposito di collaborare alla causa del bene: «Mes pensées, mes opinions, tout mon être a tellement changé, depuis les noumbreux et extraordinaires évènemens qui me sont arrivés» (OM IX, 255-256). Soltanto l'*esperienza* può far riscoprire il principio universale ritrovato da Ourdeck nella sua discesa agli inferi, unicamente *rivivendo* personalmente il mito della trasmutazione alchemica – e dunque della *Genesi* – lo si può comprendere a fondo. Il passaggio per le tenebre è insomma necessario per la riconquista della luce. Saint-Martin descrive allora nel suo poema il passaggio di Parigi e della Francia intera attraverso la «Peur, la Faim, la Soif» fino al raggiungimento della «Joie éclatante» (OM IX, 1). Il compito di questi «faits merveilleux» che si svolgono a Parigi nell'epoca della Rivoluzione è, infatti, come visto, per Saint-Martin quello di "purificare" gli uomini, *aprire gli occhi* ai mortali, *renderli coscienti* della loro condizione, fino a riportarli sulla strada della loro destinazione spirituale. In tal senso, nel racconto si allude spesso all'allegoria della trasformazione alchemica dei metalli vili in oro, in questo caso intesa in forma

spiritualizzata, come rivela il misterioso gioielliere a Sédir al termine del poema: «la seule alchymie et les seuls trésors qui soient véritablement utiles pour nous, c'est la transmutation ou le renouvellement de notre être» (OM IX, 409). Il lavoro alchemico di cui si parla nel poema si presenta come una costante rettifica in senso spirituale della materia e, da parte dell'individuo, quale *interpretazione* attiva e consapevole dei segni della natura – in questo caso degli eventi catastrofici legati alla Rivoluzione francese –, fino ad abbattere il dualismo e tornare nella regione astrale e atemporale dell'Uno. Prosegue il gioielliere:

> c'est dans la rectification de tous ces signes dans l'homme, que consiste sa véritable transmutation; que c'est-là ce qui caractérise la vraie victoire que les hommes devroient tous remporter sur la terre, et qu'il n'y a que cette voie étroite par laquelle ils puissent parvenir à la conquête des domaines de la paix, de la lumière et de la vérité. Travaillez-y constamment le reste de vous jours. Si vous vous livrez avec courage à cette œuvre, vous en recueillerez bientôt des fruits; et le principal de ces fruits sera de vous affranchir de toutes les entraves de la région des destinées qui sont ces régions astrales, et de tellement vous élever au-dessus d'elles, que vous rentriez en esprit dans la région sans tems et sans destin, de laquelle vous êtes sorti, et dans la quelle seule vous pouvez trouver le repos, la vie et la science qui sont vos élémens primitifs, et votre nature originelle (OM IX, 417).

"Leggere" nella storia per trovarvi le leggi universali che ne regolano occultamente il corso; essere consapevoli e ricettivi rispetto ai segni della natura e attingere così al principio attivo agente sopito nei corpi e nelle coscienze: è questo il messaggio che Saint-Martin affida positivamente al suo poema "epico-magico"; di questo l'opera si fa *medium*. Nel saggio sulle idee e i segni, inserito significativamente come 70° canto dell'opera, Saint-Martin sostiene infatti l'indipendenza e la priorità dell'idea rispetto ai dati della realtà esterna: «Ce pouvoir que nous avons d'imposer à notre gré un sens et une idée aux objects quelconques, est un des droits éminens de l'homme» (OM IX, 281). Di contro al sensualismo di Locke, secondo il quale l'uomo è una tabula rasa che si forma le sue cognizioni unicamente attraverso le impressioni ricevute dall'esterno, Saint-Martin afferma invece che «la synthèse est la base de toute œuvre quelconque, comme le desir est la base de tous les signes» (OM IX, 293). Per il teosofo francese è una sorta di desiderio umano sublimato a spingere alla sintesi, la quale nasce dalla necessità antropologica di ridurre la complessità del reale a un principio armonioso e unificante, per Saint-Martin di natura essenzialmente divina. In particolare, il teosofo definisce una prerogativa umana quella di poter

attribuire un senso o un'idea a qualunque oggetto e per tale motivo accorda grande valore alla poesia. Questa, per Saint-Martin, è infatti – come spiega in *Des Erreurs et de la vérité* – «la plus sublime des productions des facultés de l'homme, celle qui le rapprochele plus de son Principe, et qui par les transports qu'elle lui fait sentir, lui prouve le mieux la dignité de son origine» (OM IX, 492). A proposito del carattere "narrativo" della ricerca martinista, spiega la Nardini che «la macina del tempo, che verrà infranta nonostante i tentativi delle forze del male per conservarla, viene prima di tutto frantumata dallo stesso Saint-Martin» attraverso la letteratura. «Egli si propone, infatti, di superare la barriera del tempo, conferendo alla narrazione quella a-temporalità che caratterizza il suo messaggio: la Verità, infatti, è una, eterna e immutabile, dai tempi mitici di Atlante a quelli futuri della finale reintegrazione dell'uomo di desiderio»[566]. Del resto, il percorso iniziatico, nella dottrina di Saint-Martin, non fa che alludere a questa consapevolezza: ogni fenomeno che avviene in natura fa parte di un'armonia "sovra-storica" voluta da Dio. Da ciò, in ambito letterario, deriva la possibilità della delimitazione di uno sfondo mitico, epico che faccia da sfondo per la storia. Comprendere la saggezza superiore, intuire l'ordine e l'armonia che regnano universalmente sotto la superficie degli eventi, spesso negativi, che muovono il mondo è il fine dell'esperienza iniziatica martinista e insieme il messaggio della sua opera. Ciò spiega anche i rimandi alla fonte biblica, come prima e immutabile radice di saggezza rispetto all'interpretazione degli avvenimenti del suo tempo. Se – come osserva Jerome Bruner – «la funzione del racconto è quella di trovare uno stato intenzionale che mitighi o almento renda comprensibile una deviazione rispetto a un modello di cultura canonico»[567], lo scopo primario del poema di Saint-Martin è allora, in particolare, come spiega Fabian Moore, «to represent and interpret one of the most drastic turns in French history»[568], laddove la sua opera è pervasa da una «reason's struggle to make sense of this overwhelming historical moment»[569]. Secondo Moore, a ben vedere, «Saint-Martin's

[566] Nardini, *Saint-Martin e gli Illuminati*, cit., p. 139.
[567] J. Bruner, *Acts of Mening* (1990), trad. it. di E. Prodon, *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, p. 59.
[568] Moore, *The Crocodile Strikes Back: Saint Martin's Interpretation of the French Revolution*, cit., p. 72.
[569] *Ibid.*

goal was not historical; his story is not about facts but meaning»[570]. In tal senso, l'opera di Saint-Martin mi sembra possa rientrare nella categoria di quelle che Victor Turner ha definito "*performances* culturali", nate dalla necessità di venire a patti con determinati "drammi sociali" che mettono a repentaglio i valori fondanti di una comunità in un particolare momento storico – nel nostro caso, la Rivoluzione francese. Turner, in uno studio sull'Umbanda brasiliano, nell'insorgenza di tali eventi ha rintracciato degli schemi di azione sociale che si svolgono in base a regole ben precise, che prevedono momenti di crisi, rottura e di ricomposizione, e proprie questi ultimi vengono messi in atto, non da ultimo, attraverso «procedure ritualizzate» e spesso narrative, miranti «al ripristino dell'ordine, espresso nei simboli purificati e rivalutati di unità e continuità»[571].

In tal senso, bisogna interrogarsi sul significato dell'espressione "poema epico-magico" e individuare, nello specifico, la finalità "magica" dell'opera martiniana, che a ben vedere si propone, attraverso il *medium* della letteratura, lo stesso obiettivo del personaggio di Eleazar, e cioè quello di risvegliare lo spirito sopito dei suoi concittadini, di trasmettere i valori fondanti della società francese, nel bisogno di reagire al disordine rivoluzionario e all'impasse costituito dal Terrore, *interpretandoli* attivamente e inserendoli in una ben precisa cornice epico-narrativa. Significativamente, qui la letteratura si presenta come una sorta di operazione magica: Saint-Martin sembra esserne ben consapevole. Nel saggio *Sud e magia* l'antropologo Ernesto de Martino ha del resto colto l'essenza della magia nella sua funzione di forma protettiva per l'individuo che, attraverso di essa, cerca di reagire a una condizione di incertezza e precarietà, definendola «protezione psicologica di fronte alla straordinaria potenza del negativo nella vita quotidiana»[572]. Secondo de Martino, infatti, obiettivo specifico della magia è quello di reagire alla "fascinazione", cioè a «una condizione psichica di impedimento e di inibizione, e al tempo stesso un senso di dominazione, un essere agito da una forza altrettanto potente quanto occulta, che lascia senza margine l'autonomia della persona, la sua capacità di decisione e di scelta»[573]: è questa una definizione che mi sembra

[570] *Ivi*, p. 84.
[571] Turner, *Antropologia della performance*, cit., p. 98.
[572] E. de Martino, *Sud e magia* (1959), Feltrinelli, Milano 2010, p. 9.
[573] *Ivi*, p. 15.

descrivere al meglio i termini delle scontro, nel poema di Saint-Martin, tra le forze del bene, guidate da Eleazar, e quelle del male, capitanate dal coccodrillo, il quale, a ben vedere, sembra basare il suo influsso negativo proprio sulla «caduta della […] energia morale di decisione e di scelta», sullo «smarrirsi della presenza individuale»[574] della popolazione parigina. Per reagire a questa condizione di negatività, a tale sentimento di spersonalizzazione che assale spesso l'individuo e insieme intere comunità di fronte a calamità o a catastrofi naturali, secondo de Martino, la magia offre allora la possibilità di reinserire gli accadimenti in un ordine superiore, metastorico, narrativo – la cornice mitica dello scontro tra bene e male che anche Saint-Martin fa propria – nel quale questa negatività "storica", attraverso il *medium* del racconto e dell'interpretazione, possa essere riassorbita e risolta, in altre parole, "destoricizzata":

> La protezione magica […] si effettua mercè la istituzione di un piano metastorico che assolve a due distinte funzioni protettive. Innanzi tutto tale piano fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato nel quale la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione, e di reintegrazione culturali. Al tempo stesso il piano metastorico funziona come luogo di "destorificazione" del divenire, cioè come luogo in cui, mediante la iterazione di identici modelli operativi, può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere, e quivi amputata del suo negativo attuale e possibile. In quanto orizzonte stabile della crisi la magia offre il quadro mitico di forze magiche, di fascinazioni e possessioni, di fatture e di esorcismi, e istituzionalizza la figura di operatori magici specializzati; con ciò il vario possibile perdersi della presenza è ripreso in configurazioni, in simboli, in sistemi univocamente definiti di influenze metastoriche, in prospettive di pronti soccorsi da parte di esorcisti e di guaritori. In quanto operazione stereotipa di riassorbimento del negativo nell'ordine metastorico, la magia è più proprimanene rito, potenza del gesto e della parola cerimoniali, efficacia permanente di una certa definita materia sensibile […]; con ciò la varietà storica delle resistenze e degli aspetti negativi del divenire viene ricondotta alla iterazione di uno stesso ordine risolutore, nel quale il negativo è "per natura" sempre sospeso o annientato: infatti sul piano metastorico della magia tutte le gravidanze sono condotte felicemente a termine, tutti i neonati sono vivi e vitali, il latte fluisce sempre abbondante nel seno delle madri, tutte le malattie guariscono, tutte le prospettive incerte si definiscono, tutte le tempeste vanno a scaricarsi in luoghi deserti, e così via, proprio all'opposto di ciò che accade nella storia. In virtù del piano metastorico come orizzonte della crisi e come luogo di destorificazione del divenire si instaura un regime protetto di esistenza, che per un verso ripara dalle irruzioni caotiche dell'inconscio e per un altro verso getta un velo sull'accadere e consente di "stare nella storia come se non ci si stesse". In virtù di tale duplice complementare funzione protettiva la presenza individuale si mantiene nel mondo, e attraversa i momenti critici reali o affronta le reali prospettive incerte "come se" tutto fosse già deciso sul piano metastorico secondo i modelli che esso esibisce: ma intanto, pur entro questo regime protetto di esistenza, si reintegra il bene fondamentale da proteggere, cioè la

[574] *Ivi*, p. 27.

presenza individuale, la quale attraversa il momento critico o affronta la prospettiva incerta ridischiudendosi di fatto ai comportamenti realistici e ai valori profani che la crisi senza protezione magica avrebbe, nelle condizioni date, compromesso[575].

Anche nel poema di Saint-Martin, il saggio ebreo Eleazar, la guida spirituale delle forze del bene, mediante il suo ottimismo ma soprattutto attraverso l'esercizio positivo della magia, riesce dunque a tirare fuori «le bien du mal» (OM IX, 422), entrando letteralmente nella bocca del coccodrillo – il male – per sconfiggerlo e *riaccendere* così – lo stesso obiettivo "performativo" che si propone l'opera "magica" di Saint-Martin nei confronti dei suoi lettori – il principio luminoso nascosto nel profondo della materia e degli individui, tracciando «cette primitive délivrance de l'homme» (OM IX, 422), che, a ben vedere, è pricipalmente un richiamo dei lettori all'importanza dell'ordine, della forma, promosse dalla letteratura.

A ben vedere, con l'episodio finale del poema in cui Eleazar si introduce nella bocca del mostro, Saint-Martin sembra riassorbire il concreto aspetto negativo della Rivoluzione francese «in una esemplarità mitica risolutiva»[576] e far riferimento, in particolare, alla dottrina eretica cabbalistica sabbatiana, secondo la quale «dobbiamo scendere nell'abisso del male, per debellarlo dall'interno». Furio Jesi ha affermato che nella sua dottrina teosofica, «Saint-Martin si ricollega […] a una corrente coeva della mistica: non alla genuina, antica Qabbalà, ma alle dottrine mistiche ebraiche, condannate come eretiche, confluite durante il XVII e il XVIII secolo nel sabbatianesimo e poi nel frankismo»[577]. Più da vicino, secondo Jesi, infatti, la guerra tra il bene e il male al centro de *Le Crocodile* non sarebbe che una conferma della massima sabbatiana per cui «la nuova legge sarebbe divenuta interamente visibile solo quando il Messia avesse completato la sua dolorosa vicenda attraverso i mondi del male»[578].

Come nella dottrina di Saint-Martin espressa in *Des Erreurs et de la vérité*, secondo cui i due principi del bene e del male, la materia e lo spirito fanno entrambi capo alla causa prima divina, anche nel sabbatianesimo, come delineato teoricamente da Nathan di Gaza, è infatti presente l'idea di un principio dualistico compresente

[575] *Ivi*, pp. 96-97.
[576] *Ivi*, p. 104.
[577] Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit., p. 114.
[578] *Ivi*, p. 115.

nella stessa divinità, rappresentato dall'amalgama di "luci pensanti" e "non pensanti", tra le forze in cui si esprime la volontà positiva, creatrice di Dio, e quelle negative, prive della sua volontà, le quali danno tuttavia entrambe vita al processo della creazione. La dottrina dualistica sabbatiana fu modellata da Nathan di Gaza come spiegazione delle crisi maniaco-depressive del maestro-Messia Shabbetay Tzevi, colto spesso da stati di profonda malinconia, che lo portarono fino all'apostasia e alla conversione all'Islam, cui seguivano improvvise illuminazioni e slanci mistici. Per spiegare tali comportamenti del Messia, il quale sovente «si sentiva costretto a commettere atti contrari, del tutto o in parte, alla legge religiosa»[579], il discepolo Nathan, soprattutto nel suo *Trattato dei draghi* – si badi che il coccodrillo di Saint-Martin altro non è che una variante "egizia" di un drago – elaborò una particolare dottrina che riprende, rileggendoli, i contenuti della Cabbala luriana. Secondo Nathan nello spazio primordiale dell'*En-Sof* oltre a forze positive sono presenti anche forze amorfe, negative, le cosiddette *Qelipoth* – nel racconto di Saint-Martin evidentemente rappresentate dalla pesantezza del coccodrillo. Nel momento della creazione, dallo spazio infinito vengono espulse anche tali forze ed energie che vanno a creare il caos primordiale e il Messia rimane imprigionato in esse. Da qui il suo compito fondamentale, la necessaria discesa nell'abisso e la lotta con i "serpenti" o i "draghi" per liberare le scintille spirituali e positive imprigionate in quelle materiali e negative e tornare così vincente alla superficie – il percorso di Eleazar e insieme del popolo parigino. È questo il fulcro della teorizzazione sabbatiana della "santità del peccato": se per Luria il *Tiqqun*, e cioè la reintegrazione dell'uomo nel suo stato primordiale, avviene attraverso il perfezionamento dell'opera di Dio nel mondo, e cioè mediante l'operare in senso religioso nel rispetto dei precetti rabbinici, la corrente sabbatiana elabora invece l'idea del *Tiqqun* come infrazione della Legge tramandata e provvidenziale discesa nel male. Anche e soprattutto le trasgressioni nei confronti della Legge rabbinica contribuirebbero al piano di redenzione, poiché affretterebbero il compimento messianico dei tempi, la reintegrazione dell'uomo e l'avvento del Regno del Messia. Si osservi che anche nel *Crocodile*, il gioielliere spiega a Sédir che nella legge dell'alternanza dei due principi

[579] Scholem, *Le grandi correnti*, cit., p. 302.

se trouve aussi le remède à tant de maux, puisque c'est elle qu'il fait sortir en même tems toutes les bonnes qualités des hommes de bien, et qui sont avides de la justice. C'est ainsi que si le premier homme coupable, fut englouti dans un abîme avec ses vices, il y fut englouti aussi avec ses vertus; et que l'éternelle raison des choses trova moyen par-là de faire filtrer jusqu'à lui un universel régulator, qui le remit dans les voies passagères de la rectification, ou dans les voies astrales, en attendant qu'il montât plus haut (OM IX, 422).

È questa una legge che, come abbiamo visto, Saint-Martin aveva già individuato nel 1776 in *Des Erreurs et de la vérité,* ma di cui troverà, dagli anni Ottanta, ulteriore conferma nell'opera e nel pensiero di Jakob Böhme. Durante il soggiorno a Strasburgo nel 1788 e attraverso la mediazione di Rudolf Salzmann, Saint-Martin scopre infatti la teosofia dell'umile ciabattino di Görlitz, che cercherà di conciliare con il sistema di Martinez de Pasqually. Dopo aver imparato il tedesco, Saint-Martin si impegna dunque nella traduzione in francese delle opere del mistico slesiano: *L'aurora nascente* è pubblicata nel 1800, *I tre principi dell'uomo-spirito* nel 1802. Riguardo alla nostra analisi, nell'*Aurora Nascente*, Böhme aveva spiegato che nell'universo creato

[…] si trovano due qualità, una buona e una Malvagia, che in questo mondo, in tutte le forze, nelle stelle e negli Elementi, così come in tutte le creature, sono l'una nell'altra, come una sola cosa, ed inoltre nessuna creatura nella carne, nella vita naturale, può sussistere se non ha in sé entrambe le qualità[580].

Secondo Böhme la vita si svolge per antitesi, se l'esistenza stessa è antagonismo tra le due forze, Dio stesso non può che rivelarsi in questo contrasto tra bene e male. Koyrè, massimo studioso del mistico tedesco, pone del resto in risalto, nella sua filosofia, «l'idée du caractère positif du mal et celle, corrélative, d'une perfection possible de l'être fini; l'idée d'un dynamisme métaphysique, substituant la conception de force, d'action, de développement, de devenir (position et négation) à une notion statique de l'être»[581].

Negli anni Ottanta del Settecento Saint-Martin riuscì a coniugare le tesi di Böhme con il sistema teosofico di Martines de Pasqually, la dottrina del quale è contenuta nel *Traité sur la Réintégration des êtres dans leur premièr propriété, vertu et puissance spiritelle divine*, dettato dal de Pasqually proprio a Saint-Martin tra il

[580] J. Böhme, *Aurora oder die Morgenröthe* (1612), trad. it. di C. Muratori, *Aurora nascente*, Mimesis, Milano 2007, p. 157.
[581] A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris 1979, p. 503.

1770 e il 1772. Lo scritto costituisce un commento esoterico del testo biblico, in particolare dei libri della *Genesi* e dell'*Esodo*, intriso di elementi cristiano-cabalistici, e tratta – come osserva van Rijberk – della «storia occulta dell'umanità, l'origine divina e la caduta dell'uomo» come pure mostra «i mezzi per rigenerarlo»[582]. Il tema mitico della caduta degli angeli e dell'uomo e della loro reintegrazione, dunque della possibilità del ritorno dell'umanità al proprio stato di gloria primitiva attraverso un processo di purificazione in accordo con la sua legge interiore, è il nocciolo fondamentale del *Trattato*. All'inizio dei tempi, Dio creò dieci esseri spirituali, conferendo loro enormi poteri. Tali spiriti, in quanto emanazioni di Dio, conservavano in sé una parte della sua potenza, avendo una «conoscenza perfetta di ogni azione divina». Alcuni di questi esseri, tuttavia, abusarono della libertà concessa loro da Dio, trasgredirono i limiti imposti e, spinti dall'orgoglio, vollero emanare a loro volta – senza più seguire le intenzioni divine – altri spiriti dipendenti esclusivamente da loro: «Ils ont condamné l'éternité divine en ce qu'ils ont vulu donner à l'Éternel une émanation semblable à la leur, ne regardant le Créateur que comme un être semblable à eux»[583]. Questo avvenimento dette inizio al principio del male spirituale. Dio decise allora di rinchiudere gli esseri perversi nel mondo materiale, «in luoghi di soggezione, di privazione e di miseria impura», e assegnò all'Adamo cosmico, e cioè l'«homme-Dieu»[584], il compito di diventare loro guardiano, conferendogli nuovamente grandi poteri e la possibilità di conservarli attraverso «préceptes, lois et commendements»[585]. Ma lo stesso Adamo si lasciò corrompere dagli spiriti maligni volendo generare a sua volta attraverso il rapporto con Eva. In questo modo dimenticò la sua «forme glorieuse» in cui leggeva apertamente i pensieri e le operazioni divine, comunicando direttamente con l'intelligenza celeste, e si trasformò in un corpo «de matière passive semblable à celle que son opération horrible lui avait produite, en le précipitant dans les abîmes

[582] G. Van Rijberk, *Martines de Pasqually: un thaumathurge au XVIII° siècle*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1982, p. 3.
[583] M. de Pasqually, *Traité sur la Réintégration des êtres dans leur premièr propriété, vertu et puissance spiritelle divines. Version originale édité pour la première fois, en regard de la version publiée en 1899, accompagnée du tableau universel précédée d'une introduction et de documents inédits par R. Amadou*, Robert Dumas, Paris 1974, p. 119. Per l'edizione italiana rimando alla traduzione di O. La Pera, *Trattato sulla reintegrazione degli esseri. Le concezioni teurgico-massoniche dell'Ordine dei Cavalieri eletti Cohen dell'Universo*, Libreria Chiari, Firenze 2003.
[584] De Pasqually, *Traité*, cit., p. 123.
[585] *Ivi*, p. 121.

de la matière»[586], in una forma di materia passiva e soggetta alla corruzione e alla temporalità. Da qui il suo bisogno di redenzione e di riconquistare la fiducia di Dio, mediata dai profeti e dai patriarchi biblici e poi da Gesù Cristo, il cui sacrificio annuncia la redenzione.

Ora, tale "racconto" della caduta e della necessaria reintegrazione è alla base dell'intera esistenza e dell'esperienza umana – spiega de Pasqually –, che si svolge costantemente attraverso l'alternanza dei due principi, del bene e del male. Elena Nardini nota in proposito:

> vediamo, così, che nell'uomo agiscono contemporaneamente, e in modo inestricabile, da un lato l'ardore di perseguire realizzazioni materiali, piaceri e godimenti terreni, ardore continuamente riacceso dalle tentazioni demoniache perverse; dall'altro il ricordo e il desiderio che spingono l'uomo verso la spiritualità più pura[587].

Nel sistema teosofico alla base del *Trattato* di de Pasqually, che è, in fondo, una storia della ripetuta manifestazione di Dio nell'esperienza del popolo ebraico, il ruolo del male e delle punizioni divine è costantemente quello di spingere a ribadire, in una tensione agonistica, la forza del bene.

È sulla base di tale consapevolezza ricavata da questo sfondo mitico che Saint-Martin dovette allora interpretare l'evento della Rivoluzione francese, che accolse quindi ben volentieri. Tuttavia, l'analisi dello sconvolgimento rivoluzionario assume nell'opera del teosofo francese una connotazione particolare, di centro eccentrica rispetto a quella del giacobinismo filosofico. Nella *Lettre a un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française* (1795), ad esempio, Saint-Martin rifletteva sulle "cause occulte" della Rivoluzione, in cui vedeva la realizzazione, inesorabile ma necessaria, della Provvidenza divina, auspicando poi, paradossalmente, l'avvento di una nuova teocrazia sulle macerie del Vecchio Regime. A ben vedere, nella *Lettera*, rispetto al *Crocodile* Saint-Martin sposta il tema della reintegrazione dal piano antropologico a quello più propriamente politico. Il teosofo scrisse la *Lettre sur la Révolution française* nel 1795, negli ultimi mesi del terrore rivoluzionario, quando, allontanato da Parigi in quanto nobile, si trovava ad Amboise. Qui era stato incaricato di redigere il catasto dei titoli posseduti

[586] *Ivi*, p. 145.
[587] Nardini, *Saint-Martin e gli Illuminati*, p. 33.

dagli enti ecclesiastici soppressi nel distretto, compito che aveva accolto entusiasticamente, contento di servire la causa della Rivoluzione. Nella *Lettera*, Saint-Martin scorge nello sconvolgimento rivoluzionario il mezzo della Provvidenza per «détruire les abus qui avoient infecté l'ancien gouvernment de France dans toutes ses parties: abus parmi lesquels l'ambition des prêtes et leurs sacrilèges malversations ont tenu le premier rang (OM VII, 85)». Per il teosofo la Provvidenza ha deciso di utilizzare questo metodo drastico per «laver l'esprit de l'homme de toutes les taches dont il se souille journellement dans sa ténébreuse apathie» (OM VII, 85):

> En considérant la révolution française dès son origine, et au moment où a commencé son explosion, je ne trouve rien à quoi je puisse mieux la comparer qu'à une image abrégée du Jugement dernier, où les trompettes expriment les sons imposants qu'une voix supérieure leur fait prononcer; où toutes les puissances de la terre et des cieux sont ébranlées, et où les justes et les méchants reçoivent dans un instant leur récompense (OM VII, 96).

Saint-Martin considera la rivoluzione francese come una crisi benefica, un'operazione chirurgica che ha lo scopo di estirpare dal profondo i mali radicati intimamente nella società nobiliare dell'Antico Regime:

> L'époque actuelle est la crise et la convulsion des puissances humaines expirantes, et se débattant contre une puissance neuve, naturelle et vive; […] la Providence permet que les aveugles mortels aient ainsi le bandeau sur les yeux pour accomplir eux-mêmes le decret qui veut abolir le règne de la vaine puissance de l'homme sur la terre (OM VII, 101-102).

Ma soprattutto lo scopo dello svonvolgimento rivoluzionario è quello di manifestare miracolosamente la potenza divina, fino a far sì che gli uomini tornino a scoprire in loro il principio supremo e originario, che in termini politici Saint-Martin traduce nell'auspicio dell'avvento di una vera e propria teocrazia:

> Dieu est le seul monarque et le seul souverain des êtres, et comme je te l'ai déjà dit ci-dessu, il veut être le seul qui règne sur les peuples, dans toutes les associations et dans tous les gouvernements. Les hommes qui se trouvent à la tête des Nations ou des administrations ne devraient être que ses représentants, ou, si l'on veut, ses commissaires […] (OM VII, 60).

In tal senso, spiega Schmidt-Biggemann, «Die Mustergeschichte der Erlösung hat für Saint-Martin eine politische und eine apokalyptische Komponente»[588]. L'agente

[588] Schmidt-Biggemann, *Politische Theologie der Gegenaufklärung*, cit., p. 37.

universale divino è infatti per Saint-Martin rappresentato in terra dal sovrano, dal monarca, il cui compito è quello di rimettere l'individuo in rapporto con «l'*Unité première*». Il teosofo francese afferma in *Tableau naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* (1782):

> Ainsi cette manifestation universelle des puissances Divines succédant aux loix rigoureueses de justice qui résultoient de la subdivision de ces puissances, a dû mettre le comble à tous les biens que l'homme pouvoit attendre, en lui rendant la vue des ces vérités positives, parmi lesquelles il a pris son origine. Convenons en même temps qu'il ne falloit rien moins qu'un Agent revêtu d'un tel pouvoir, pour rélever l'homme de sa chûte, et l'aider à rétablir sa ressemblence et ses rapports avec l'*Unité première* (OM II, 140).

Saint-Martin approfondisce nelle sue opere le speculazioni del maestro de Pasqually, concentrandosi sulla possibilità della reintegrazione dell'uomo caduto, capace di liberarsi dai legami con la materia per riscoprire la sua essenza spirituale e sottomettersi al principio divino. La spiritualizzazione è, per de Pasqually prima e per Saint-Martin dopo, un difficile autosacrificio, rinuncia ai sensi per il ritorno verso una patria spirituale, fino a riscoprire in sé il *logos* divino, la lingua adamitica che l'uomo sembra aver dimenticato in seguito alla caduta, ma in ambito più concretamente politico tutto ciò si traduce nell'auspicio dell'avvento di una monarchia dai tratti assolutistici e patriarcali. Non è un caso che nello scritto *Eclair sur l'association humaine* (1797), Saint-Martin neghi esplicitamente lo stato di natura e l'idea del contratto sociale rousseauiano, ribadendo la speranza dell'avvento di un governo di stampo teocratico, in cui governanti siano "illuminati" dalla ragione suprema, non essendo essi che rappresentanti ed emissari di Dio, unico sovrano degli esseri. Secondo Giulio M. Chiodi, allora in Saint-Martin

> la prospettiva salvifica, più che da un'"etica", prende le mosse da una specie di "patetica" meditativa della natura, che è protesa a riscoprire, nell'innumerevole e dispersiva varietà delle manifestazioni interiori e del creato, quella misteriosa unità, capace di ricondurre all'originaria fonte luminosa, al Principio di tutto, che risiede nel Creatore dell'universo[589].

Da ciò consegue che

[589] G. M. Chiodi, *Prefazione*, in E. Cuomo, *Il sovrano luminoso. Fondamenti della filosofia politica di Louis-Claude de Saint-Martin*, Giappichelli Editore, Torino 2000, p. 12.

al rifiuto di cercare fondamenti su uno stato di natura o in teorie di carattere contrattualistico corrisponde, nel pensiero Martiniano, una decisa opzione per una concezione rigidamente paternalistica dell'autorità, che ne struttura interamente e ne salda le varie componenti. La visione paternalistica, dedotta dal modo di concepire la centralità del principio creatore e luminoso che domina l'universo, si proietta su tutti i sistemi di relazione morale, sociale e speculativo[590].

Come spiegare allora l'ambigua ma paradigmatica posizione di Saint-Martin rispetto alla Rivoluzione francese, la sua posizione – come ha osservato Auguste Viatte – insieme di «théosophe» e «théocrate»[591]? La mia tesi è che l'analisi del teosofo esuli dalle moderne concezioni politiche e sociali, muovendosi su un campo più propriamente «esoterico», tendente cioè ad andare al sotto della superficie delle cose, supportata anche, come visto, dall'esercizio della letteratura. In tal senso, risultano illuminanti le parole di Renzo De Felice rispetto al misticismo rivoluzionario, le quali possono essere applicate anche al pensiero di Saint-Martin:

Lo sgretolamento della società e di conseguenza della sua concezione unitaria, l'inquietudine e l'attesa che ne derivano, portarono al riaffiorare di tutta una serie di antichi miti e al sorgere di nuovi miti. Miti comuni e ai *philosophes* e agli *illuminati* (e all'uomo qualunque). Solo che, mentre i *philosophes* – che costituivano l'avanguardia delle forze sociali su cui si imperniava il processo di trasformazione sociale in corso e che di tale trapasso erano i protagonisti attivi e consapevoli – li elaborarono, li trasformarono sotto lo stimolo della realtà e della lotta politica e sociale in *ideologie*, gli *illuminati* invece – che costituivano, quasi tutti, i protagonisti passivi di quel processo di trasformazione, non riuscivano a capirlo, ne vedevano e subivano solo gli aspetti negativi, e ne erano continuamente sforzati e sopravanzati –, riflettendo nelle loro personalità la disorganizzazione della società e perdendo così in tante sfere separate la possibilità di comprendere l'unità del processo sociale, li ridussero ad *utopie*: cioè, incapaci, come erano, di una analisi corretta della situazione e avulsi dal processo di trasformazione in atto, […] posero nel processo sociale in primo e unico piano (in quanto ad esso riferivano tutto il resto) la sfera religiosa. Nei *philosophes*, insomma, il *rêve*, la realtà e l'azione politica si sostenevano l'un l'altro, negli *illuminati*, invece, la realtà era negata e il *rêve* determinava l'azione morale in cui si esauriva quella politica[592].

L'analisi di De Felice sul misticismo rivoluzionario degli *illuminés* è certamente precisa, ma come ignorare che tali «sogni mitici» di palingenesi all'indomani della Rivoluzione francese presero la consistenza di veri e propri progetti politici che, a partire dallo sconvolgimento rivoluzionario, si proposero realmente, non da ultimo attraverso il *medium* della letteratura, come abbiamo visto in Saint-Martin e come

[590] *Ibid.*
[591] Cfr. Viatte, *Les sources occultes*, cit., pp. 270-292.
[592] De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati"*, cit., pp. 21-22.

vedremo tra poco in Jung-Stilling, di *risvegliare lo spirito* dei sudditi ormai «caduti»? Del resto, anche il conservatore tradizionalista e teorico della restaurazione Joseph de Maistre, nelle *Considérations sur la France* (1796), condivideva la stessa opinione di Saint-Martin circa l'origine provvidenziale della Rivoluzione francese, sul suo carattere – anche e soprattutto in senso alchemico – purificatorio: «l'horrible effusion de sang humain, occasionnée par cette grande commotion»[593] appare a de Maistre come un sacrificio necessario, perché

> il fallait que la grande épuration s'accomplît, et que les yeux fussent frappés; il fallait que le métal français, dégagé de ses scories aigres et impures, parvînt plus net et plus malléable entre les mains du Roi futur. Sans doute, la Providence n'a pas besoin de punir dans le temps pour justifier ses voies; mais, à cette époque, elle se met à notre porte, et punit comme un tribunal humaine[594].

De Maistre scorge nella Rivoluzione francese quel fuoco purificatore che, in termini alchemici, serve a scindere le scorie dalla sostanza più pura dei metalli, mentre, dal punto di vista più propriamente politico, deve far sì che il nuovo sovrano trovi nei suoi sudditi materia malleabile, da forgiare a piacimento. Ancora, secondo de Maistre:

> Le *miracle* est un effet produit par une cause divine ou surhumaine, qui suspend ou contredit une cause ordinaire. […] Mais la révolution française, et tout ce qui se passe en Europe dans ce moment, est tout aussi merveilleux, dans son genre, que la fructification instantanée d'un arbre au mois de janvier: cependant les hommes, au lieu d'admirer, regardent ailleurs ou déraisonnement. […] Mais jamais l'ordre n'est plus visible, jamais la Providence n'est plus palpable que lorsque l'action supérieure se substitue à celle de l'homme et agit toute seule: c'est ce que nous voyons dans ce moment; […] jamais la divinité ne s'etait montrée d'une manière si claire dans aucun événement humain[595].

La rivoluzione come evento sovrumano, come punizione divina, in cui – come dice De Felice – «l'apporto dell'uomo è nullo», una sorta di *miracolo*, un'apparizione, una rivelazione nella storia di un Dio che per lungo tempo era rimasto "absconditus". de Maistre è dunque sicuro «que la révolution française est une grande époque, et

[593] J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1796), in Id., *Ouvres complètes*, Tome I, Slatkine Reprints, Genève 1979, pp. XLV-184, qui p. 27.
[594] *Ivi*, p. 18.
[595] *Ivi*, pp. 2-7.

que ses suites, dans tous les genres, se feront sentir bien au delà du temps de son explosion et des limites de son foyer»[596].

3. Restaurazione: "Das Heimweh" di Johann Heinrich Jung-Stilling

Se in alcuni ambienti teosofici di fine Settecento la Rivoluzione francese fu considerata quale "evento" provvidenziale, un castigo divino nei confronti di un'umanità decaduta, allora il corollario politico è che essa possa, al contempo, annunciare l'avvento di un governo di carattere teocratico. Ogni teologia politica, ogni teocrazia sembra basarsi su tale assunto, e cioè sull'idea di un intervento diretto di Dio e della sua Provvidenza nella storia, che mette tra parentesi le leggi naturali per *rendere manifesta* la sua sublime potenza. L'esempio paradigmatico di questa consapevolezza – non a caso al centro di molte dottrine teosofiche tardo-settecentesche, come abbiamo visto espressamente nell'esempio degli Eletti Cohen e come vedremo più da vicino in *Das Heimweh* di Jung-Stilling – è quello fornito dalla storia ebraica. Se – come spiega Jan Assmann – «evoluzione, non rivoluzione, è il principio della natura e della storia» secondo una concezione illuminista, deistica e naturalistica,

> tuttavia, nella Bibbia ebraica […] la felice affermazione del monoteismo viene descritta, nella maniera più radicale possibile, come un salto e una cesura rivoluzionaria. […] La fuga dall'Egitto si configura come un taglio netto con tutte le tradizioni egizie adottate fino a quel momento, e la rivelazione della legge sul Monte Sinai come un inizio completamente nuovo e il contrario di uno sviluppo lento: un intervento di Dio nella storia umana, magnifico e straordinario sotto tutti gli aspetti, che intersecando il lento corso del tempo e lo sviluppo naturale, crea nuove epoche[597].

Al paradigma di una lenta, graduale e naturale evoluzione si sostituisce nella Sacra Scrittura quello della creazione come "miracolo", quale evento unico e irripetibile. In tal modo la storia diventa *historia sacra*, la storia dell'unico Dio e della sua manifestazione a favore del popolo eletto: «la storia – afferma Assmann – si trasforma in una coerente serie di eventi che va dalla creazione sino alla fine del mondo, una sequenza nota come *historia sacra* nella tradizione giudaico-

[596] *Ivi*, p. 26.
[597] J. Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (2008), trad. it. di L. Santi, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Il Mulino, Bologna 2009, p. 160.

cristiana»[598]. Anche Mircea Eliade, nella ricerca già citata sui concetti di *Potenza e sacralità nella storia delle religioni*, rimanda paradigmaticamente all'esperienza del popolo ebraico, scandita e sostanziata dalle ripetute manifestazioni di Dio nella sua storia:

> Ricordiamo quanto accadeva presso gli antichi ebrei: ogni volta che vivevano un'epoca di pace e di relativa prosperità economica gli ebrei si allontanavano Jahvè e si accostavano ai Baal e alle Astarti dei loro vicini. Solo le catastrofi storiche li rimettevano sulla retta via riconducendo a forza i loro sguardi verso il vero Dio. […] Gli ebrei si rivolgevano a Jahvè in seguito a catastrofi storiche e nell'imminenza di un annientamento guidato dalla Storia […]; i «primitivi» si ricordano dei loro Esseri Supremi nei casi di catastrofi cosmiche, ma il senso di questo ritorno all'Essere Supremo è lo stesso per gli uni come per gli altri: in una situazione estremamente critica, in una *situazione limite*, nella quale è in gioco l'esistenza stessa della collettività, si abbandonano le divinità che assicurano ed esaltano la Vita in tempi normali per ritrovare l'Essere Supremo[599].

In ambito politico, potremmo allora tradurre il concetto di «situazione limite», o quello già incontrato di fuoco purificatore, o di manifestazione di Dio nella storia, con quello di «stato d'eccezione» introdotto da Carl Schmitt e ripreso da Giorgio Agamben[600], su cui si basa l'idea di teologia politica, laddove «il Dio onnipotente» diventa, al contempo, «l'onnipotente legislatore»[601]. Carl Schmitt spiega in proposito:

> lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia. […] Infatti l'idea del moderno Stato di diritto si realizza con il deismo, con una teologia e una metafisica che esclude il miracolo dal mondo e che le elimina la violazione delle leggi di natura, contenuta nel concetto di miracolo e produttiva, attraverso un intervento diretto, di una eccezione, allo stesso modo in cui esclude l'intervento diretto del sovrano sull'ordinamento giuridico vigente. Il razionalismo dell'illuminismo ripudiò il caso di eccezione in ogni sua forma. La convinzione teistica degli autori conservatori della controrivoluzione poté perciò tentare di sostenere ideologicamente la sovranità personale del monarca, mediante il ricorso ad analogie ricavate da una teologia teistica[602].

Ricordiamo che per i sabbatiani la discesa negli inferi del caos, e dunque la manifestazione del "miracolo" o dello "stato di eccezione", ha come obiettivo quello

---

[598] *Ivi*, p. 38.
[599] Eliade, *Potenza e sacralità nella storia delle religioni*, cit., pp. 175-176.
[600] Cfr. G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1* (2003), Bollati Boringhieri, Torino 2010.
[601] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität* (1922), trad. it. di P. Schiera, *Teologia politica*, qui da C. Schmitt, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-88, qui p. 61.
[602] *Ibid.*

di promuovere e accelerare l'avvento del Regno messianico. Significativamente, anche per Carl Schmitt ciò che caratterizza la filosofia dello Stato della Controrivoluzione come delineata da De Maistre, Bonald e Donoso Cortés è una condizione permanente di mobilitazione e di *estote parati* di fronte alla Rivoluzione, che è, al contempo, – come dimostra il *Crocodile* di Saint-Martin – una sorta di risveglio di una coscienza intorpidita: «è la consapevolezza che il tempo richiede una decisione, e con un'energia che raggiunge il suo apice fra le due rivoluzioni del 1789 e del 1848, il concetto di decisione viene ad occupare il punto centrale del loro pensiero»[603].

Paradigmaticamente, l'idea di *risveglio* è centrale anche nell'opera di Jung-Stilling che punta tutto sulla battaglia finale, combattuta non da ultimo con l'arma *mediatica* della letteratura, contro le tenebre e l'Anticristo, rappresentato dal materialismo dilagante al termine del Settecento e dallo spirito della Rivoluzione francese. Furio Jesi ha tracciato una significativa analogia tra il sabbatianesimo, «che mirava a guarire con la redenzione messianica i dolori di milleseicento anni di esilio», e i promotori del risveglio dell'Occidente cristiano, legati alla Restaurazione politica e alla Santa Alleanza, che promuoveva un ritorno verso l'Oriente:

> I promotori del "risveglio" intendevano agire per una rigenerazione della vita interiore che era "l'eterna rigenerazione dello spirito", per una libertà che era "l'eterna libertà", per una ragione che era "l'eterna ed eternamente sacra ragione". I mistici ebrei ponevano in atto (mentre ne subivano l'epifania) valori estremamente contingenti, limitati all'ora storica precisa. E tuttavia i due ambiti, quello cristiano e quello ebraico, ebbero un incontro che, per quanto debba essere considerato superficiale sotto numerosi aspetti, sembra aver esercitato un notevole influsso sull'esperienze dell'Occidente cristiano, nonostante gli equivoci o forse proprio a causa degli equivoci nella comprensione cristiana della mistica ebraica[604].

In ambito massonico i rapporti tra dottrine sabbatiane e teosofia cristiana *illuminé* si concretizzarono in esperienze reali di confronto che sono state individuate dalla critica. Non è un caso se Carl von Hessen, figura di spicco nella formazione dei Cavalieri Beneficenti della Città Santa, poi insieme a Jung-Stilling promotore del "riveglio cristiano", fosse al contempo interessato alla cabbala "eretica" dei Fratelli Asiatici come pure alla loro dottrina della reintegrazione, che anche Saint-Martin fece sua. Tali esperienze "illuminate" e "risvegliate", in seguito all'evento

[603] *Ivi*, p. 75.
[604] Jesi, *Mitologie intorno all'illuminismo*, cit. p. 46.

rivoluzionario in Francia confluirono poi agli inizi dell'Ottocento nell'ambito culturale, ideologico e politico della Santa Alleanza.

In particolare, l'influsso dell'idea martinista della reintegrazione è evidente in *Das Heimweh* di Stilling, che vede l'uomo sprofondato in uno stato di decadenza, come dimostra la filosofia materialistica del tempo, da cui può salvarsi soltanto attraverso la sua forza morale, il cui esempio è Gesù Cristo e il suo sacrificio. Attraverso l'opera di mediazione di quest'ultimo, l'individuo avrebbe la possibilità di tornare nella condizione spirituale originaria, fino a diventare strumento insieme passivo e attivo nelle mani di Dio. Come Saint-Martin e de Maistre, anche Jung-Stilling accolse la Rivoluzione francese come "evento provvidenziale", con coloriture apocalittico-escatologiche[605]. Anche a lui le vicende del popolo francese apparsero come una "lotta tra la luce e le tenebre" e un preludio di tempi migliori. La Rivoluzione era per un verso la mano di Satana, la Bestia dell'Apocalisse, dall'altro la vendetta e la punizione divina nei confronti della Francia e dell'Europa, che erano diventate prede della corruzione, dell'orgoglio, del lusso e del decadimento materiale e spirituale, della libertà di costumi e dell'ateismo. Come per Saint-Martin, anche per Jung-Stilling la Rivoluzione fu dunque calata in una prospettiva di palingenesi, di rigenerazione che avrebbe portato alla vittoria e al trionfo spirituale della religione cristiana.

Tale consapevolezza è alla base del viaggio iniziatico del protagonista in *Das Heimweh*, composto tra il 1793 e il 1794 e pubblicato negli anni successivi, tra il 1794 e il 1796. Il sentimento dello *Heimweh* di cui si parla nel titolo sta per la nostalgia provata da Eugenius per la sua patria e per la sua autentica destinazione spirituale, come osserva Fabry «la nostalgie de la vraie patrie de l'homme avant la chute, de l'état édénique qu'il a perdu par sa faute»[606]. Spiega il protagonista: «das Heimweh ist das ewige Streben eines Dinges nach seinem Ursprung […]»[607]. Ma per

[605] Cfr. E. Morenghi, *Jung-Stilling. Quarzi di vita: una figura eclettica della Germania tra Settecento e Ottocento*, Monte Università Parma Editore, Parma 2004, p. 72.
[606] J. Fabry, *Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817). Esotérisme chrétien et prophétisme apocalyptique*, Lang, Bern u.a. 2003, p. 81.
[607] J. H. Jung-Stilling, *Das Heimweh*. Vollständige, ungekürzte Ausgabe nach der Erstausgabe von 1794-1796 herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Glossar versehen von Martina Maria Sam, Verlag am Goetheanum, Leck 1994, p. 18. D'ora in poi HE, seguita dal numero delle pagine citate.

tornare alla propria origine Eugenius dovrà superare numerose, difficili prove, come nell'autorevole tradizione del *Bildungsroman*.

Das Heimweh è diviso in due parti. Mentre nella prima è descritto "il risveglio", il percorso di perfezionamento interiore del protagonista Eugenius Uriel von Ostenheim, iniziato «zum Ritter des heiligen Creuzes» da un'associazione massonica di chiaro stampo cristiano e reazionario, nella seconda parte si narra della costituzione concreta di uno Stato teocratico, ispirato, in evidente anticipo sui tempi, ai principi della restaurazione politica e della Santa Alleanza. Lo Stato utopico di Solyma, situato paradigmaticamente nell'Est d'Europa, che Hanno Zimmermann ha definito «un idillio anti-rivoluzionario»[608], è retto in base a principi cristiani e insieme massonici ed è rappresentato come vero regno di Dio, «Paradies Gottes» (HE 636).

Il viaggio si svolge dapprima in Germania, attraverso le tappe di Francoforte, Augusta, Vienna, dove il protagonista deve confrontarsi con difficili prove, errori e smarrimenti. A ben vedere, il romanzo presenta forti tratti autobiografici. Già nella sua formazione a Strasburgo, dove Jung-Stilling aveva studiato medicina, entrando in contatto con Goethe, Herder, Lenz e confrontandosi con la nuova filosofia della *Aufklärung*, l'autore avveva avvertito «eine Leere bey sich und ein Mistrauen gegen dieses System», il quale soffocava «alle kindliche Empfindung des Herzen gegen Gott»[609] e aveva cercato di mantenersi aggrappato ai fondamenti valoriali del credo cristiano come pure alla sua indistruttibile fede nella Provvidenza. Spiega Erminio Morenghi in proposito:

> Ciò che era assolutamente necessario evitare erano quindi le distrazioni del mondo intese come pericolose dispersioni di forze e in particolare con un allontanamento (*Abkehrung*) da Dio, unica vera meta dell'anima. Tale conflittualità apparirà paradigmatica in Jung-Stilling, continuamente in preda alle fascinazioni del mondo e a una ricerca sofferta e tormentosa di Dio, frutto di una religiosità pietistica genuinamente intesa[610].

Tuttavia in *Das Heimweh* le deviazioni che offre l'epoca irreligiosa, scientifica e materialistica della *Aufklärung* non fanno che fortificare, "risvegliare" la volontà di

---

[608] H. Zimmermann, *Erleuchtete Vernunft. Jung-Stillings Roman »Das Heimweh« und die französische Revolution*, in Id., *Aufklärung und Erfahrungswandel*, cit., pp. 112-146, qui p. 136.
[609] J. H. Jung-Stilling, *Lebensgeschichte (Jugend)*. Vollständige Ausgabe mit Anmerkungen, hrsg. v. G. A. Benrath, Darmstadt 1976, p. 232.
[610] Morenghi, *Quarzi di vita*, cit., p. 38.

Eugenius. Nella prima parte è dunque descritto il suo percorso iniziatico e purificatorio, in cui il protagonista deve essere pronto «allen Verführungen zu widerstehen, und oft bis aufs Blut zu kämpfen» (HE 11), deve necessariamente confrontarsi con le seduzioni della mondanità e della filosofia dell'Illuminismo per superarle in un processo di progressiva spiritualizzazione e di annichilimento dei sensi, perché «der Zweckwidrigste» ha spesso il compito «das Heimweh zu vermehren». Come nel *Crocodile* di Saint-Martin anche nel romanzo di Jung-Stilling la funzione del male è costantemente quello di ribadire la forza del bene: ogni «Abweichen vom rechten Weg» (HE 71) del protagonista ha come obiettivo quello di rinsaldare il suo spirito, perché «auch die Irrwege benutzt die Vorsehung in der Führung der Gesalbten und der Creuzritter» (HE 73). Significativamente, anche Eugenius dovrà entrare letteralmente nella pancia di un coccodrillo nel corso l'iniziazione nelle piramide egizie a Tebe, cerimonia che – come nel *Sethos* di Terrason – rappresenta il passaggio attraverso i quattro elementi raffiguranti il caos alchemico da cui prenderà le mosse la rigenerazione spirituale. Anche qui la ripulitura intellettuale che avviene gradualmente lungo il faticoso viaggio è intesa come morte del protagonista alla sua vita precedente e alle sue precarie sicurezze. È questo un processo che deve spingere Eugenius a diventare «ein neuer Mensch» (HE 109) e che il protagonista interpreta come «eine kunstgemässe Destillation: mein Wesen muß aufs Feuer, dieses wird den Geist von allem Irdischen befreyen, dann wird er sich verklärt emporschwingen, und in seiner wahren Heimath zur Arzney vieler Kranken sammeln und concentriren» (HE 14). Del resto, l'inizio del romanzo è paradigmaticamente ambientato in autunno, in cui «die ganze Erde feyerte in heiliger Herbsstille den Vorabend ihres Sabbaths» e in cui una «schräge, sanfte, matte Mondlicht» appare «aus dem Antliz der sterbenden Natur» (HE 8). Al termine del Settecento, in un'epoca di incipiente materialismo, la natura morente attende ansiosa la rigenerazione e la risurrezione dello spirito, come osserva il padre del protagonista: «siehst du Christian! Wie sich alles zum Sterben, zur Heimreise anschickt? – der Herbsttod schickt alles in Vaterland, ins Reich der Elemente. Dort feyert die Materie ihren grosen Sabbath im Schooß der Natur, sie ruht sich aus um im Frühling desto thätiger zum neuen Leben aufzustehen» (HE 10).

Nella prima parte del romanzo, scritta in prima persona e in forma di autobiografia, che risente evidentemente dei canoni letterari pietistici, spesso intesi come ricostruzioni dell'*itinerarium ad Deum* del fedele, e cioè il pellegrinaggio dell'anima verso Dio con intenti edificanti[611], l'obiettivo del viaggio iniziatico è quello di far sì che, attraverso consapevolezza di sé, costanza e impegno, Eugenius si allontani «aus dem Reich der Sinnlichkeit» per addentrarsi «in die höheren Regionen [des] Geistes» (HE 178), attraverso una «Selbstverläumdung» e l'azione consapevole di una «ununterbrochene Wachsamkeit» (HE 221). L'intero percorso del protagonista, come nel *Crocodile* di Saint-Martin, ripropone il modello biblico ed epico della lotta – all'esterno e all'interno del proprio sé – contro il drago, il Leviatano dell'Apocalisse giovannea:

> Die Finsterniß sammelt ihre ganze; aber auch ihre letzte Macht, und das Reich des Lichts rüstet sich zum ewig entscheidenden Kampf; – es wird glorreich siegen, und dann wird unser König herrschen von einer Gränze der Erden zur andern, und seines Königreichs wird kein Ende seyn (HE 114).

È questo lo stesso destino che parallelamente sembra coinvolgere l'umanità intera nell'epoca della Rivoluzione francese e del Giudizio finale, che deve spingere gli uomini a purificarsi spirituale, in uno scenario apocalittico che annuncia «mit allenthalben Posaunentonen […] die Nähe des grossen letzten Kampfs zwischen Licht und Finsterniß und […] das darauf folgende herrliche Reich des Lichts und des Friedens»:

> Die Christenheit naht sich ihrem grossen Herbst, in welchem die schreckliche Kelter des Zorns Gottes getretten werden soll; es wird eine grosse Scheidung vorgenommen werden: […] jetzt muß der Waizen geerndet, in Garben gebunden und in die Scheuern gesammelt, aber das Unkraut mit ewigem Feuer verbrannt werden (HE 17).

Lo sfondo del romanzo è evidentemente costituito dalla Rivoluzione e dal conseguente periodo del Terrore, che, come osservato, per molti pensatori dell'epoca rappresentava l'avvento sulla terra del giudizio universale. L'intero circolo raccolto

[611] Cfr. a proposito G. Niggl, *Zur Säkularisation der pietistischen Autobiographie im 18. Jahrhundert*, in Id. (hrsg. v.), *Die Autobiographie: Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, pp. 367-391.

intorno a Stilling, da Johann Caspar Lavater a Carl von Hessen[612], è del resto impressionato da tali visioni, pervaso da speranze apocalittiche, impegnato nella decifrazione dei segni divini, e si occupa, in particolare, del probabile avvento dell'Anticristo, della resurrezione di Gesù Cristo e della fondazione in terra del suo regno millenario. Già il teologo Johann Albrecht Bengel, nello scritto *Erklärte Offenbarung Johannis* del 1740, approfondito dallo stesso Jung-Stilling, aveva fissato nel 1836 l'entrata nel nuovo millennio apocalittico. Anche Stilling credeva nello spirito delle profezie bibliche. Nello *Schlüssel zum Heimweh* afferma: «studiren und beherzigen müssen wir die Weissagungen, um jederzeit zu sehen, wie viel Uhr es ist, in welchem Zeichen die Sonne läuft und wie die Planeten am Himmel stehen? Die Weissagungen sind des Christen Sonnenuhr und Kalender» (HE 864). Sebbene Stilling definisca la profezia di Bengel «unrichtig», tuttavia «wir müssen vielmehr auf den Schall der Posaune selbst merken; wer nur Ohren hat, der hört ihn» (HE 937). Sfruttando la metafora della creazione biblica dal caos primordiale, nello *Schlüssel* l'autore offre allora la seguente spiegazione mitica e apocalittica del disordine rivoluzionario, un'interpretazione che sta pure alla base del romanzo:

> Fragst du, lieber Leser! wie weit es noch sey bis an die Morgenröthe des großen Tages? So fragst du zu viel; so viel ist gewiß, daß sich die Voranstalten dazu zeigen. Christus muß noch einmal ausgerottet werden und dazu läßt es sich allenthalben an; der Gräuel der Verwüstung muß wiederum an heiligen Stätte stehen, auch darinnen hat man schon Proben gezeigt; der Mensch der Sünden muß erscheinen, und siehe! die Masse ist da, aus welcher dieses Ideal geformt und der Geist waltet, durch den es belebt werden soll. […] Seit der Zeit, die ich durchdenken kann […] hat der Unglaube ungeheuere Fortschritte gemacht; wenn's so fortgeht, so kann's nicht lange mehr währen; auf der andern Seite arbeitet die Brüdergemeinde in allen Welttheilen rastlos fort und sammelt, was zu sammeln ist. Noch mehrere Sauerteige sind am Wirken (HE 944).

Come per Saint-Martin, anche qui lo sconvolgimento rivoluzionario ha, all'interno del piano provvidenziale divino, la funzione di "purificare" i fedeli, richiamarli a una mobilitazione generale delle coscienze, che l'associazione segreta, «die Brüdergemeinde» dei "Felsenmänner" si propone di promuovere attraverso una lenta e *invisibile* azione educativa e pedagogica. Nella seconda parte del romanzo, in cui

[612] Carl von Hessen era convinto che la rivoluzione, «alles […] was gefallen ist, auch sein Antidotum bey sich führt, um wieder von seinem Fall zu erheben, u. das Verderben wieder gut zu machen, und das Verworrene wieder in Ordnung zu bringen». Cit. in M. Geiger, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie*, EVZ, Zürich 1963, p. 239.

l'*iter* sapienziale del protagonista comincia ad assumere una ben precisa connotazione politica, la narrazione diventa significativamente in terza persona: «denn bis daher würkten andere auf ihn, jetzt aber fängt er an mächtig auf andere zu würken» (HE 413). Eugenius diventa membro di un'organizzazione massonica con forti ramificazioni politiche, decisa ad affrettare l'avvento del regno di Dio in terra, un'operazione che va portata avanti in gran segreto mediante una sottile e invasiva opera di propaganda:

> In dem Nichtbemerktwerden liegt aber auch eben die königliche Kunst: denn wer nicht bemerkt wird der wird auch nicht gehindert. Eben deswegen würkt auch die Natur ihre grössten Meisterstücke im Verborgenen: denn da kann ihr niemand entgegen würken. Keine edle Handlung gelinge besser, als diejenige die man nicht erfährt, bis sie geschehen ist: denn der Vater der ins Verborgene sieht, vergilt öffentlich (HE 35-36).

Lo scopo della teocrazia di stampo biblico promossa dall'associazione segreta, è infatti «eine vollkommene Vorbereitung» dei sudditi «zur Bürgerschaft des Himmels» (HE 287) e s'impegna «zur Rettung des gefallenen Mensch» (HE 330). Durante l'iniziazione all'interno della piramide in Egitto a Eugenius viene spiegato che lo scopo della formazione latomistica

> dahin gehe, die Wahrheit und Vernunftsmäsigkeit der wahren christlichen Religion auf schlechterdings unwidersprechliche Grundsätze zu bauen und zu reduziren […]. Hier aus diesen sicheren Wohnungen der alten Egyptischen Priester, wo uns nie ein Sterblicher finden wird […], würken wir nun durch unsre getreuen Brüder, auf alle Nationen der Erden, um allenthalben die Festigkeit und Beständigkeit der Thronen und der Staatsverfassungen, und die Ausbreitung der wahren Religion zu befördern [...] (HE 288).

Significativamente, il viaggio iniziatico verso Oriente di Eugenius richiama da vicino quello degli Israeliti dall'Egitto verso Israele, volto all'abbandono delle vecchie certezze e dell'idolatria – nel Settecento, di certo rappresentate dal montante materialismo e nichilismo – e alla conquista della saggezza concessa dalla rivelazione divina:

> Bey einem Menschen der das Land der Sinnlichkeit verlässt, um in das Reich der Sittlichkeit und der Heiligung zu reisen, geht eine innere Gesetzgebung vor: denn wenn er nun den sinnlichen Trieben nicht mehr gehorchen, nicht mehr alles geniesen will, was sie fordern, so geräth er in die Wüste, wenn er nun da getreu dem Wolkenführer folgt, so kommt er auch an den Sinai; es offenbart sich in seinem Geist ein erhabenes Gesetz, das für seine verderbte Natur sehr furchtbar ist, weil es ihr den Tod drohe, aber eben in diesem Tode wird das wahre Leben gefunden (HE 272).

Non è un caso che la consacrazione "teologico-politica" del protagonista a reggente, come pure la delineazione del progetto «zum nahen Reiche Gottes auf Erden» (HE 422) avvengano proprio sul monte Sinai, tra «die Bundeslade mit ihren Stangen und Cherubim» e «andere heilige Geräthe des alten Israelitischen Gottesdienstes» (HE 416), dove aveva avuto luogo anche la rivelazione biblica: tutto ciò con l'intento di prospettare un prolifico legame tra fede e potere. Questo perché «Männer deren Beruf ist, Führer und Regenten des Volks zu werden, müssen sich allerdings von der Religion in allen ihren Handlungen leiten lassen» (HE 306):

> Lieber Eugenius! Mose durfte Gott noch nicht ins Angesicht sehen, so sehr er auch bey Ihm in Gnade stunde: den dies Angesicht war noch nicht Mensch geworden. Du aber kannst es, wenn du ein wahrer Eingeweihter geworden bist. Und wenn du dann mit neuen Gesetztafeln für das sündige Volk vom heiligen Berge herabkommst, so wird der Glanz deines Antlitzes den Leuten die Augen blenden. Zu diesen neuen Gesetztafeln sammelst du den Stof auf deiner Reise (HE 308).

In questo luogo sacro, fortemente gravato da riminiscenze bibliche Eugenius riceve allora «die Crone Davids […], des Stamm-Vaters des morgerländischen Monarchen, die an einem sichern Ort in diesen Unterirrdischen Hallen noch immer aufbewahrt wird» (HE 422), come pure un libro che contiene le sue «Regentenpflichten» (HE 425). I membri della società segreta si definiscono del resto «Ausführer und Wächter» degli ordini del Signore, «Haushalter des Theils seiner Macht, den uns zu eurem Besten anvertraut hat» (HE 494). In tal modo, il viaggio verso Solyma del popolo dei "risvegliati" assume i connotati di una seconda entrata «der Kinder Israel ins gelobte Land» (HE 578), «denn das Heimweh muß ja doch eine Heimath haben» (HE 645). Jung-Stilling prende evidentemente a modello il sacerdozio mosaico e levitico[613] per la sua concezione dello Stato teocratico di Solyma. D'altronde, dal punto di vista storico la religione ebraica aveva rappresentato il primo

[613] Alquanto significativamente, rilevando una forte presenza del simbolismo ebraico-cabbalistico (il riferimento al Sinedrio, all'Arca dell'Alleanza, all'*Urim e Thummim*) nei sistemi teosofici tedeschi (dall'Ordine della Rosacroce d'Oro a quello dei Fratelli Asiatici), già nel 1787 Carl Leonhard Reinhold aveva parlato della "Massoneria religiosa" a lui contemporanea – contrapposta a quella d'impostazione "scientifica" e razionalistica rappresentata dagli Illuminati di Baviera – come filiazione settecentesca dei "Misteri ebraici" istituiti dalla teocrazia mosaica e levitica e caratterizzati dal connubio tra politica e fede nella gestione del potere. In proposito mi permetto di rimandare al mio saggio *Reinhold, "I misteri ebraici" e il dibattito massonico nel Settecento*, in Reinhold, *I misteri ebraici*, cit., pp. 203-247.

"rivoluzionario" esempio di teologia politica, in base alla quale il regnante e i sudditi devono conformarsi ai dettami divini. Spiega Jan Assmann:

> La (tras)formazione delle tribù ebraiche nel "popolo di Dio" sulla base di un corpus di leggi di origine divina implica, forse per la prima volta nella storia, una netta distinzione tra Stato e società. L'Egitto appare come lo Stato paradigmatico che rappresenta il potere e l'ordine politico e divino. Lasciando l'Egitto, Israele si allontana da un sistema politico condannato come falso, oppressivo e umiliante. Visto dalla prospettiva dei testi biblici e nella rappresentazione narrativa come un esodo dall'Egitto, il monoteismo appare un movimento politico di liberazione dall'oppressione faraonica e il fondamento di una forma alternativa in cui gli uomini non sono governati da uno Stato, ma accettano liberamente di allearsi con Dio e adottare la legge divina. Come gli uomini vengono liberati dall'oppressione politica, così Dio si emancipa dalla rappresentazione politica. La salvezza religiosa ora diventa di esclusiva competenza di Dio che, per la prima volta, prende l'iniziativa di una azione storica, e separa definitivamente il principio di salvezza (*Heil*) dalla rappresentazione politica e dal potere "mondano". La nuova forma di religione comporta, prima di tutto, un nuovo stile di vita basato sulle leggi divine di giustizia e purezza piuttosto che su un nuovo sistema di valori[614].

Nel romanzo di Stilling Solyma si presenta dunque come il luogo prescelto da Dio in cui troverà applicazione il «nuovo sistema di valori» da lui introdotto, che tuttavia si trasforma ben presto in uno Stato totalitario nel quale sono limitate le libertà di stampa e di espressione e in cui «alles was den ungebundenen Freyheitssinn hebt, und dem Bürger Menschenrechte zusichert, die er in seinem unvollkommenen Zustand nicht rechtmäßig gebrauchen kann, das ist höchst schädlich» (HE 560). Nello Stato di Solima la vita dei sudditi è regolata fin nei minimi particolari in base a princìpi assolutistici e paternalistici poiché, in base a una concezione antropologica estremamente negativa, «der Gang der sich selbst überlassenen menschlichen Natur führt immer weiter von der Heiligkeit und Erkänntniß der Wahrheit ab, und leitet also den Menschen zum zeitlichen und ewigen Verderben» (HE 561).

Già nel suo *System der Staatswirthschaft* Jung-Stilling aveva articolato la propria visione di uno Stato nomocratico, di tipo assolutistico-patriarcale, al cui vertice il sovrano, esempio di moralità e fautore di una felicità fondata sulla società civile, governa in modo illuminato ma autoritario secondo i princìpi della «wahre Aufklärung», in tale contesto intesa come «Erkentniss der Befriedigungsmittel aller Bedürfnisse des einzelnen und allgemeinen Besten» (HE 450). Ciò presupponeva la formazione progressiva sia del sovrano che del suddito, un processo di

[614] Assmann, *Dio e gli dèi*, cit., p. 122.

perfezionamento morale e civile ispirato al rispetto delle verità spirituali del Cristianesimo. Dopo di che, il "vero illuminismo" si sarebbe realizzato anche nell'ambito collettivo, mediante una capillare azione pedagogica, fino alla fondazione di una società retta dal reggente in base ai princìpi della religione cristiana.

In tal senso, l'utopia dello Stato di Solyma – osserva Erminio Morenghi – «troverà nell'istituzione della Santa Alleanza una prodigiosa attuazione»[615]. Spiega ancora Morenghi che:

> Il mandato di Jung-Stilling in veste di "patriarca del Risveglio" sarà quello di creare una comune piattaforma ideologica di valori morali ed etici cristiani che possa portare alla creazione di un'Europa libera, sovraconfessionale (in cui troveranno spazio le tre religioni cristiane per eccellenza: la cattolica, la protestante e la greco-ortodossa), ancorata alle verità evangeliche, tollerante e promotrice della conversione degli ebrei, volta alla realizzazione del regno di Dio sulla Terra. Tale visione internazionale (*inter nationes*) di matrice cristiana contemplerà i sovrani come vicari di Dio (il supremo monarca del mondo) che governeranno, in suo nome, per la felicità dei loro sudditi[616].

In questo contesto di "spiritualizzazione dell'Europa", promossa e difesa dalla Massoneria teosofica tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, la Russia antinapoleonica dello zar Alessandro I venne ad assumere un ruolo davvero centrale, mentre l'imperatore fu considerato «strumento di Dio» o ancora esecutore «del giudizio divino contro l'Anticristo»[617], rappresentato dal materialismo e dallo spirito occidentale e modernizzatore diffuso in Europa dalla Rivoluzione francese. Furio Jesi ha osservato in proposito:

> La Santa alleanza poteva quindi apparire la conferma formale della necessità di una stazione nell'Oriente cristiano (rappresentato dalla Russia, in cui, a parte le tendenze mistiche dello zar Alessandro I, era in atto da qualche decennio una nuova fioritura della spiritualità monastica, dopo una lunga crisi) lungo l'itinerario verso Gerusalemme. Quella sosta sarebbe stata necessaria affinché si attribuisse alla parola "Oriente" una precisa e ricca tonalità cristiana; affinché nell'Oriente cristiano, anticamera della Palestina, il diviso gregge cristiano riacquistasse l'unità resa urgente dall'imminente volgere del Millennio. La Russia di Alessandro I, d'altronde, presentava in quegli anni le caratteristiche di grande potenza terrena che parevano condizione indispensabile per far riconoscere in essa il luogo della sosta rigeneratrice[618].

---

[615] Morenghi, *Quarzi di vita*, cit., p. 15.
[616] *Ibid.*
[617] Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, p. 56
[618] *Ivi*, p. 49

In questo ambito si auspicò l'uscita dalla condizione di esilio della cristianità a causa della diffusione delle dottrine illuministiche e la sua reintegrazione dopo le scissioni tra stati protestanti e cattolici – era in fondo questo il programma formulato già da Novalis in *Die Christenheit oder Europa* (1779). All'epoca, la Chiesa cristiana ortodossa d'Oriente poteva fornire un punto di riferimento, perché – come spiega ancora Furio Jesi – «nell'ambito greco-ortodosso l'esperienza del tempo storico non era altro che una ripetizione rituale […] della realtà atemporale dell'epifania di Cristo quale manifestazione in terra del figlio di Dio fatto uomo»[619]. Lo stesso zar Alessandro era vicino alla Massoneria di matrice teosofica, imbevuto di dottrine mistico-esoteriche, come dimostra la presenza, presso la sua corte, di Roxandra von Stourdza e della «profetessa dello zar», o come è stata definita, «madre della Santa Alleanza», Juliane von Krüdener, con le quali Jung-Stilling era in stretto contatto. Just afferma: «Das dogmenlose, moralistiche und theosophische Christenthum Alexanders berührte sich dabei [bei der Idee einer Heiligen Allianz] in der politischen Zielsetzung auch mit freimaurerischen Ideen»[620]. In particolare, l'imperatore Alessandro I aspirava a un'unione di tutti i popoli fondata sui capisaldi della religione cristiana, in cui gli ideali massonici di libertà ed uguaglianza si fondessero con la fede in Cristo, il presupposto ideologico alla base dell'avventura massonica di Eugenius nel romanzo di Jung-Stilling. In *Das Heimweh* si legge: «Rußland bereitet sich eine grose Rolle zu spielen» (HE 334-335).

A questo indirizzo spirituale si lega la prospettiva ideologica della "vera Massoneria interiore", cui Jung-Stilling sembra essere rimasto fedele per tutta la vita. Il romanzo massonico è pervaso dalla particolare *Endzeitstimmung* del periodo, caratterizzato dal proliferare delle società segrete in odore di illuminatismo e teosofia, che non a caso dopo l'esperienza, in fondo deludente, della Rivoluzione francese, cominciarono a guardare alla Russia come a un punto di riferimento spirituale o vera e propria potenza temporale capace di *rigenerare* da Oriente la cultura occidentale ormai decaduta. La dottrina della reintegrazione di Martinez de Pasqually e di Louis-Claude de Saint-Martin ebbe in Russia una grande diffusione e al contempo caratterizzò l'ala teosofica e conservatrice della Massoneria europea,

[619] *Ivi*, p. 55.
[620] L. Just, voce "Heilige Allianz", in *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1960, Vol. V, colonna 92 s.

rappresentata dai Cavalieri Beneficenti della Città Santa, impegnati in una «Spiritualisierung des Lebens»[621], la cui esperienza fa probabilmente da modello anche per il *Geheimbund* nel romanzo di Stilling. Spiega Schmidt-Biggemann in proposito:

> An der von Martines de Pasqually neuerzählten Urgeschichte orientiert sich die politische Theologie der konservativen Freimaurerei bis ins 19. Jahrhundert; sie stellt dem späten 18. Jahrhundert die Topoi zur Verfügung, aus denen die Variationen und Neukombinationen für das erzählerische Argumentationsnetz der Geschichtstheologie der Genenaufklärung geknüpft wird[622].

Il sistema neo-templare dei Cavalieri Beneficenti della Città Santa aveva come esponenti proprio Carl von Hessen e Ferdinand von Braunschweig e contava affiliati che avevano un notevole influsso politico e sociale. In questo Ordine massonico – spiega Schmidt-Biggemann – «Die weltgeschichtliche Aufgabe der Freimaurerei bestand in der Wiederherstellung einer mit Gott versöhnten Welt – dieses war der praktische Aspekt der réintégration. So wurde die martinischen Ideen zur Lehre der konservativen Maurer»[623]:

> Der Zweck des Staates, der die gefallene menschliche Natur voraussetzt, ist also die Wiederherstellung des Paradieses. Diese Idee entspricht der eschatologischen synergetischen Tradition der Rosenkreuzer oder auch Böhmes und seiner Anhänger, hier ist gewiß auch Novalis' Politikverständnis zuhause; es ist auch die politische Ideologie der Freimaurer. Diese fortgeschrittenen Menschen, die dem Bösen schon abgesagt haben, sollen die Sinnlichkeit verhafteten Mitmenschen aus dem Sumpf des Sündenfalls hinausziehen. Dieser Auftrag ist zugleich die Legitimation für die Herrschaft der Guten. […] Es ist consequent, daß diese Moralisierung und Theologisierung einer Aristokratenherrschaft am Ende in Theokratie, in der Herrschaft des Priesterkönigs mündet[624].

Che *Das Heimweh* di Jung-Stilling si inserisca consapevolmente in tale contesto *illuminé* lo dimostra del resto un episodio narrato dallo stesso autore nella sua *Lebensgeschichte*, secondo cui, subito in seguito alla pubblicazione del romanzo, gli avrebbe fatto visita un "fratello" massone, il quale era convinto che Stilling fosse affiliato alla sua stessa associazione, addirittura fosse

---

[621] Schmidt-Biggemann, *Politische Theologie der Gegenaufklärung*, cit., p. 23.
[622] *Ivi*, pp. 25-26.
[623] *Ivi*, p. 44.
[624] *Ivi*, p. 92.

einer meiner geheimen Oberen (er küsste Stilling […] die Hand, und den Arm! und weinte fast laut). *Still*. Nein! lieber Herr…! Ich bin weder Ihr noch irgen eines Menschen geheimer Oberer – ich bin durchaus in keiner geheimen Verbindung. Der Fremde sahe Stilling starr und mit inniger Bewegung an, und erwiderte: liebster Herr Hofrath! Hören Sie auf sich zu verbergen, ich bin lang genug geprüft worden, ich dächte doch, Sie kennten mich schon! *Still*. Liebster Herr…! Ich bezeuge Ihnen bey dem lebendigen Gott, daß ich in keiner geheimen Verbindung stehe, und wahrlich! – nichts von dem allen begreife, was Sie von mir erwarten. Diese Aeußerung war zu stark und zuerstlich, als daß sie den Fremden hätte in Ungewissenheit lassen können; jetzt war nun die Reihe an ihm zu staunen, und sich zu verwundern, er fuhr also fort: aber so sagen Sie mir doch, woher wissen Sie denn etwas von der großen und ehrwürdigen Verbindung im Orient, die Sie im Heimweh so umständlich beschreiben, und so gar ihre Versammlungsörter in Egypten, auf dem Berge Sinai, im Kloster Canobin, und unter dem Tempel zu Jerusalem genau bestimmt haben? *Still*. Von dem allen weis ich ganz und gar nichts, sondern diese Ideen und Vorstellungen kamen mir sehr lebhaft in die Imagination. Es ist also bloß Fiction, pure Erdichtung. *Er*. Verzeihen Sie! – die Sache verhält sich in der That und Wahrheit so – es ist unbegreiflich – erstaunlich! daß Sie das so getroffen haben. Nein! das kommt nicht von ohngefehr! Jetzt erzählte nun dieser Herr die wahren Umstände von der Verbindung im Orient, Stilling staunte und wunderte sich aus der Maßen; denn er hörte merkwürdige, und außerordentliche Dinge, die aber nicht von der Art sind, das sie öffentlich bekannt gemacht werden dürfen; nur soviel betheure ich bey der höchsten Wahrheit, daß dasjenige, was Stilling von diesem Herrn erfuhr, nicht auf die entfernteste Beziehung auf politiche Verhältnisse hat[625].

A dispetto della confutazione di Stilling circa la sua affiliazione a formazioni massoniche, l'uomo non fu il solo a trovare reali corrispondenze tra il romanzo e la realtà latomistica e politica dell'epoca:

Um die nämlich Zeit schrieb auch ein gewisser großer Fürst an ihn [Jung-Stilling] und fragte ihn; woher doch etwas von der Verbindung im Orient wisse? denn die Sache verhalte sich so wie er sie im Heimweh beschrieben habe. […] Stilling erfuhr hernach von einem andern sehr wichtigen Manne auch etwas von einer orientalischen Verbindung, die aber von einer ganz andern Art, und ebenfalls nicht von politischer Beziehung ist. Ob nun beyde ganz von einander verschieden sind, oder mit einander mehr oder weniger in Relation stehen, das muß sich noch entwickeln[626].

In realtà, lo stesso Jung-Stilling fu molto probabilmente iniziato in Massoneria ai tempi del soggiorno a Kaiserslauten[627]; rimase inoltre per tutta la vita in contatto con il principe Carl von Hessen-Kassel, il quale, il 10 dicembre 1795, scriveva: «Daß Sie, Lieber B.[ruder], schon längst zu uns gehören, wissen wir, u. darüber freuen wir uns»[628]. Del resto, già nel suo romanzo *Theobald oder die Schwärmer* Jung-Stilling

[625] Jung-Stilling, *Lebensgeschichte*, cit., pp. 502-504.
[626] *Ivi*, pp. 504 sg.
[627] Cfr. in proposito Morenghi, *Quarzi di vita*, cit., p. 66 e Fabry, *Johann Heinrich Jung-Stilling*, cit., in particolare il capitolo dedicato a "Jung-Stilling et la franc-maçonnerie", alle pp. 147-165.
[628] La lettera è citata in Geiger, *Aufklärung und Erweckung*, cit., p. 231.

aveva declinato la sua concezione di saggezza massonica e delineato compiutamente il suo ideale di una "vera" Massoneria: «[...] der wahre eigentliche Freimaurerorden hat keinen andern Zweck, als sich selbst zum besten Menschen zu bilden, seinen eigenen Verstand so sehr zu vervollkommen, als möglich ist, um sich dadurch zum Dienst Gottes und der Menschheit immer geschickter zu machen»[629]. Anche nel *Lehrbuch der Staats-Polizey-Wissenschaft*, Stilling aveva auspicato un accordo produttivo tra assolutismo e frange conservatrici della Massoneria, al fine dell'educazione in senso cristiano della nazione tedesca:

> […] wenn ein edler, rechtschaffener Fürst für sich eine wahre Freymaurerloge errichtete, ich sage eine wahre, in welche niemand als lang geprüfte vortreffliche Männer aufgenommen würden mit denen er arbeitete, und die er alsdann zu seinen Geschäften brauchte, so würde er einen Erfolg sehen, dessen Glück er vorher nicht hätte ahnden können[630].

La rappresentazione dello Stato di Solyma, di cui Eugenius diviene reggente in base a principi insieme cristiani, teocratici e massonici, in virtù di una peculiare sovrapposizione di fede e potere, dovette apparire agli occhi dei sovrani conservatori dell'epoca come assolutamente auspicabile. Nota Martina Maria Sam in proposito:

> […] sicherlich – wie aus den Reaktionen Karl Friedrichs von Baden und Karls von Hessen-Cassel hervorgeht – gründet die Betroffenheit, die das Werk gerade auch bei regierenden Fürsten hervorrief, nicht nur auf der Erzählung des Prüfungweges des Eugenius und seiner Ähnlichkeit mit freimaurerischen Riten sondern wohl ebenso auf der Schilderung, wie Jung-Stilling sich die Regierung eines Staates nach christlichen Grundsätzen dachte; auf der Schilderung, wie Jung-Stillins sich einen wahren Fürsten vorstellte, dem das Wohl des Volkes wirklich am Herzen lag und der nicht sein Amt vor allem für das eigene Wohlergehen mißbrauchte[631].

Lo stesso Carl von Hessen, patrono della Massoneria tedesca a sfondo mistico-teosofico, affermava in una lettera del 15 settembre 1795: «Ich habe *nie* mit so vielem Vergnügen ein Buch gelesen, u. wiedergelesen»[632] e spiegava che la rappresentazione dell'Ordine massonico contenuta nel libro di Stilling, i suoi rituali, i suoi contenuti ideologici davano un'esatta immagine dell'istituzione latomistica

---

[629] J. H. Jung-Stilling, *Theobald oder die Schwärmer*, Weygandsche Buchhandlung, Leipzig 1784/1785, p. 369.
[630] J. H. Jung-Stilling, *Lehrbuch der Staats-Polizey-Wissenschaft*, Weygandsche Buchhandlung, Leipzig 1788, p. 247.
[631] M. M. Sam, *Vorwort*, in J. H. Jung-Stilling, *Das Heimweh*, cit., pp. VII-XLVIII, qui p. XXXIX.
[632] La lettera è citata in Geiger, *Auklärung und Erweckung*, cit., p. 227.

storica, «wie ich ihn kenne, wie ich ihn sogar selbst durchgegangen bin»[633]. Carl von Hessen assicurava inoltre all'autore che un gran numero di fratelli massoni lavorasse «jeder nach seiner Stufe and dem Großen Zwecke: die Erbauung des zukünftigen Reiches unsero Herrn u. Mstrs. Jesu Christi, und die Bekämpfung des schon in vollem Schwang seyenden Reichs des Antichristen»[634]. Lo stesso Stilling, da parte sua, confessava al principe Carl Friedrich von Baden che «einen Entwurf, ein Ritual zu versuchen, war der Geheimplan meines Heimwehs […]»[635], mentre Carl von Hessen era addirittura del parere che «das Buch könne man gleich zum Ritual geben»[636]. E ancora, Rudolf Steiner, con evidente richiamo alla metafora della morte e della rigenerazione iniziatica, dopo un secolo circa, poteva ancora affermare: «Solch ein Buch lehrt uns den Weg zu dem "Stirb und Werde!"»[637].

Das Heimweh come rituale rigenerativo, come forma d'iniziazione della nazione tedesca alle verità massoniche e insieme cristiane! L'autore svevo sembrava del resto essere alquanto consapevole della sua missione intellettuale e politica, come dimostra altresì il suo lavoro alla direzione della rivista "Der graue Mann", caratterizzata da una *vis pedagogica* rivolta ai ceti rurali più umili della Germania. Ma anche il romanzo di formazione di Jung-Stilling – per sua stessa ammissione – si presenta quale *medium* di *risveglio delle coscienze* e contribuisce esso stesso al piano "segreto" della società massonica, decisa – come detto – ad agire come silente strumento della Provvidenza in terra. Il "patriarca del risveglio" Jung-Stilling opta allora per una vera e propria "educazione estetica" alle verità del cristianesimo, usando gli stessi mezzi "letterari" della *Aufklärung*, che al tempo si pensava fossero impiegati in particolare dagli Illuminati di Baviera per la diffusione delle loro dottrine, a parere dei detrattori e dello stesso Stilling, altamente destabilizzanti per l'ordinamento politico e sociale:

da die Ausschmückung eines literarischen Produkts durch das Genie blos ein Werk des Geschmaks ist, der durch der Zeiten beherrscht wird, dieser Schmuck aber nur in so fern vor mein Forum gehört, als er die gute Würkung der Sache selbst, befördert oder hinder, so geht

[633] Cit. in *ibid.*
[634] Cit. in *ivi*, p. 229.
[635] Cit. in *ivi*, p. 235.
[636] Cit. in *ibid.*
[637] Lettera di R. Steiner a F. Eckstein del novembre 1890, in R. Steiner, *Briefe*, *Band II: 1890-1925*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1987.

meine Entscheidung dahin: daß die Auszierung als Vehickel der Wahrheit betrachtet, vollkommen brauchbar ist (HE 201).

A ben vedere, il romanzo di Stilling si offre come contro-narrazione utopica alla difficile realtà dei tempi e si propone di unificare ciò nella realtà appare scisso, in un epoca di materialismo dilagante e di dissoluzione dei legami valoriali tràditi. Nell'età prosaica e borghese del romanzo (Hegel), in un momento storico in cui – come spiega Giorgy Lukács – «la vita […] ha smarrito l'immanenza dell'essenza», Jung-Stilling afferma che alla base del suo romanzo sta «ein epische Gedicht» (HE 845) e dunque una concezione e una forma epiche, grazie alle quali – come afferma ancora Lukács e allo stesso modo del *Coccodrillo* di Saint-Martin – la «vita» torna a essere «ricca d'essenza» e in cui ci troviamo di fronte a «un mondo concluso», laddove

potenze minacciose e incomprensibili possono affacciarsi oltre il cerchio che le costellazioni del senso presente e immanente descrivono attorno al cosmo immediatamente esperibile e plasmabile, ciò nondimeno esse non riescono a sopprimere la presenza del senso; possono gettare nere ombre sul mondo modellato, ma finiranno anch'esse assorbite nelle forme, accentuandone più crudamente i contrasti[638].

Se nel rassicurante "mondo concluso" dell'epica – come spiega ancora Lukács – l'esperienza del singolo è inserita in un saldo ordine metafisico, rappresentato in terra dalla lotta tra il bene e il male, come pure è indissolubilmente legata a quella della comunità, per cui «il destino cosmico […] diventa qui responsabile del contenuto degli eventi; e questo destino non crea alcuna solitudine attorno a chi se ne fa carico, piuttosto lo stringe con vincoli indissolubili a quella comunità, la cui sorte si cristallizza nella sua stessa vita»[639], in tal senso, il percorso individuale del protagonista di *Das Heimweh*, l'itinerario del massone e quello dei sudditi del nuovo Stato di Solymna, sono inseriti da Stilling tutti "organicamente" entro lo sfondo biblico. Questo si dimostra per l'autore ancora capace di offrire una direzione, un modello etico e politico, un punto di riferimento valoriale per la società del suo tempo, che ne sembra priva. Attraverso il filtro estetico unificante della letteratura, la storia può insomma essere "letta" come *Heilsgeschichte*, storia della redenzione insieme del singolo, della comunità e dell'intero genere umano:

[638] G. Lukács, *Theorie des Romans* (1920), trad. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, SE, Milano 2004, p. 27.
[639] *Ivi*, p. 60.

Die Geschichte jedes merkwürdigen Mannes im Reich Gottes, überhaupt jedes Christen, der sich von der Vorsehung willig führen lasst, und ihr folgt, wo sie hingeht, ist ein Miniatur-Gemälde der grosen und ganzen Erlösungsgeschichte der Menschheit; folglich kann auch ein jeder, der in den Wegen Gottes geübt ist, zu jeder Zeit sehen, wo es hinaus will. Die heilige Schrift ist ein groses Ganze; sie enthält lauter einzelne Caractere, und die ihnen angemessene Führung; vom Einzelnen geht sie zu Familien, zu einem Volk, zu Völkern, und endlich in majestätischen und grosen Hieroglyphen zu den letzten Schicksalen der ganzen Menschheit fort. Überschauen wir das Ganze von Adam bis auf den Triumph des Siegers mit den vielen Kronen, so finden wir auf der einen Seiten, Wachstum an Macht, und Erweiterung der Gränzen im Reich der Finsterniß, vom Brüdermord Kain an bis auf den Menschen der Sünde, den Menschgewordenen Satan am Ende der Tage; auf der andern ebenfalls Wachstum an Macht, und Erweiterung der Gränzen im Reiche des Lichts, vom Tod Abels an bis auf den grosen Tod auf Golgotha, und so fort von einem Blutzeugen auf den andern, bis endlich auf diejenigen die das Their aus dem Abgrund in seinen Todesconvulsionen noch zerdrücken wird. Immer gehts im Einzelnen wie im Ganzen, durchs Sterben zum Leben – durchs Verläugnen zum Genuß, und durch die Finsterniß zum Licht (HE 630-631).

In *Das Heimweh* la storia, che a uno sguardo "profano" appare come priva di *telos* e direzione, diventa dunque un racconto "leggibile", un'unità conchiusa, con un inizio e una fine, in cui si manifesta il ritorno delle stesse dinamiche di forze, come una rassicurante «ewige Wiederkehr des Gleichen»[640]. Schmidt-Bieggemann spiega che nelle dottrine teosofiche da cui anche Jung-Stilling è evidentemente influenzato

Die weltweit wohl erfolgreichste Geschichte ist die von der Erschaffung der guten Welt und der Menschen durch einen guten Gott, vom Sündenfall, dem Menschen und Natur unterliegen, und dem deshalb erforderlichen Prozeß der Erlösung. Diese Ur- und Mustergeschichte bedient die Erfordernisse einer Geschichte als ganzer, also der Universalgeschichte, die einen Anfang, eine Mitte und ein Ende hat[641].

In questo racconto *epico* l'inizio è dato dalla creazione del mondo, la fine dalla sua redenzione. Al centro vi è la guerra tra il bene e il male, la materia e lo spirito, rappresentata dal modello della vita e della passione di Cristo. Come ha dimostrato Schmitt-Biggemann, questo modello è ciò che contraddistingue pure l'ideologia della Massoneria d'indirizzo conservatore e reazionario, rappresentata dagli anni Ottanta del Settecento dai Cavalieri Beneficenti della Città Santa, Ordine fondato in base alle dottrine di Martinez de Pasqually e di Saint-Martin circa la caduta e la reintegrazione dell'uomo. In base a tale modello ermeneutico, spiega ancora Schmidt-Biggemann, «durch die Ausrichtung auf die notwendig schematiche Vision des Endes bekommen

[640] Schmidt-Bieggemann, *Politische Theologie der Gegenaufklärung*, cit., p. 11.
[641] *Ivi*, p. 12.

die Ereignisse selbst einen überindividuellen Charakter; sie werden zu Typen und Schemata»[642], nei quali scompaiono tuttavia le individualità dei veri attori e agenti della storia: «Ihre Akteure und Ereignisse sind immer typologisch, alle Untergeschichten sind strong nur im Bezug auf die eine, monopolistische Universalgeschichte zu verstehen. Sie bekommen allein durch sie ihren Sinn»[643]. In tal senso, la storia biblica della caduta e della necessaria redenzione offre «ein schlechterdings ganzheitliches Erklärungsmodell der Weltgeschichte», che, in ambito politico, si trasforma tuttavia in «teologia politica»[644]. In base a questa consapevolezza, allora, in *Das Heimweh*, lo Stato massonico e cristiano di Solyma deve necessariamente conformarsi al modello biblico e alla sua geografia, basarsi sulla «cartina», «die Eugenius vom hohen Rath bekommen hatte»: «nach dieser Charte nahm also nun der Fürst seine Maasregeln» (HE 637). In questa isola utopica, al riparo dal disordine della storia, ogni membro deve essere parte organica del tutto

[642] *Ivi*, p. 13.

[643] *Ivi*, p. 14. Mi sembra indicativo notare come negli stessi anni in cui uscì *Das Heimweh* di Jung-Stilling, Theodor Gottlieb von Hippel pubblicava il romanzo dal titolo *Kreuz- und Querzüge des Ritters a bis Z* (1793-1794), che costituisce un'intelligentissima e acutissima satira dell'universo massonico a sfondo teosofico-occultistico, di cui si critica ironicamente il rigido e donchisciottiano conservatorismo. Il racconto narra la storia della famiglia Rosenthal, il cui patriarca, Caspar Sebastian Freiherr von Rosenthal, in qualità di membro dell'Ordine cavalleresco di San Giovanni, sogna di edificare una "nuova Gerusalemme" in terra, in particolare presso la sua tenuta. Spetta al figlio, il cavaliere "A bis Z", protagonista della seconda parte del romanzo, mettere in dubbio le speranze del padre, dimostrare la velleità del progetto come pure di smascherare il rigido tradizionalismo che contraddistingue la vita della famiglia (fatto di fede nelle leggende bibliche e nel cristianesimo medievale, nelle dottrine magiche, nell'arte cabbalistica della numerologia) e che rischia di allontanarla e isolarla dalla realtà. Il massone Hippel offre dunque un ritratto ironico dell'universo massonico del suo tempo, descritto attraverso gli occhi disincantati del giovane protagonista – accompagnato dal fedele scudiero Michael, personaggio, nelle intenzioni dell'autore, ricalcato sul modello cervantiano di Sancho Panza – il quale, al termine del romanzo, deluso dalla realtà vacua della Massoneria dell'epoca, sceglie di avvicinarsi a una società segreta che richiama da vicino quella degli Illuminati di Baviera, a favore del progresso e dell'emancipazione dell'umanità dalle strutture del passato. Alquanto significativamente l'esplicito rimando al *Don Chischiotte* di Cervantes, primo romanzo moderno "anti-epico", testimonia come l'obiettivo di Hippel sia in realtà quello di mettere in forse la visione epica della storia condivisa dai sistemi teosofici settecenteschi e da Jung-Stilling, per metterne in evidenza le crepe, le incrinature e evidenziarne financo la pericolosità. A livello formale, nel *Kreuz- und Querzüge des Ritters a bis Z*, tutto questo si traduce in uno stile particolarissimo – già postmoderno, è stato detto –, caratterizzato dalla divisione della narrazione in innumerevoli paragrafi che tendono a bloccare la fluidità della lettura e che spingono il lettore a esercitare costantemente il proprio spirito critico rispetto alla trama e agli avvenimenti narrati. Cfr. Th. Gottlieb von Hippel, *Kreuz- und Querzüge des Ritters a bis Z* (1793-1794), qui Sammlung Zenodot, Berlin 2008. Su Hippel, il suo romanzo e il motivo della Massoneria, cfr. J. Kohnen, *„Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z". Theodor Gottlieb von Hippel als Kritiker der Geheimen Gesellschaften des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, in N. Hinske (hrsg. v.), *Die Aufklärung und die Schwärmer*, Meiner, Hamburg 1988, pp. 49-72, mentre sull'aspetto formale del romanzo, cfr. l'ampio e purtroppo isolato studio di U. Schröder, *Theodor Gottlieb von Hippels „Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z"*, Diss., Hamburg 1972.

[644] Schmidt-Bieggemann, *Politische Theologie der Gegenaufklärung*, cit., p. 16.

e ogni elemento deve essere *pervaso*, *compenetrato* dallo spirito divino, che Jung-Stilling descrive con l'immagine di una sorta di fluido magnetico il quale deve riempire il corpo della compagine civile:

> In den Augen Gottes machen alle Glieder seines Reiches ein harmonisches Ganze, eine moralische Person aus; jedes Glied ist ein Organ dieses Körpers, das seiner Anlage und seinen Character gemäß, gerad an dem Ort, wohin es die Vorsehung stellt, würken muß. So wie aber alle Organe eines Körpers, durch die Lebensgeister, die sie vermittelst die Nerven aus dem Haupt empfangen, belebt und würksam gemacht werden müssen, so muß auch diese grose moralische Person, alle ihre Kräfte aud ihrem Haupt, das ist, aus Gott, erhalten. Zu einem solchen Meisterstück des Schöpfers, zu einem solchen geistlichen Staatskörper, war auch die Menschheit bestimmt; allein ihr Stammvater hemmte diesen Einfluß der göttlichen Kraft, durch seinen lüsternen Eigenwillen, und dieser Geist pflanzte sich auf alle seine Nachkommen fort. Wenn nun jedes einzelne Glied einer bürgerlichen Gesellschaft losgerissen von seinem Oberhaupt, blos nach seinen individuellen Neigungen handelt, so entsteht die nähmliche Zerrüttung in einer moralischen Person, die in einem physischen Körper entsteht, in welchem kein Glied mehr, von den Lebensgeisters aus dem bewürkt wird; jedes Organ gährt da in sich selbst; je nach der physischen Kraft seiner Organisation, folglich hört alles Zusammenwürken zum allgemeinen Zweck auf, und der ganze Körper geht endlich in Fäulniß, Tod und Verwesung über. Zu diesem Zustand war die Menschheit herabgesunken, als die erbarmende Liebe Gottes ein Mittel ausfündig machte, wodurch sie gerettet werden konnte: Der Logos, wodurch sie der Unendliche den endlichen Wesen mittheilt, beseelte ein noch gesundes Organ dieses Körpers, und verband sich unzertrennlich mit ihm; aus diesem Organ bildete er eine Lebensquelle, und ließ nun den mächtigen und unüberwindlichen Geist der göttlichen Liebe, durch die ganze erstorbene Masse würken. Dadurch wuchs aber auch der Widerstand der schreklichen Todeskraft, es entstand ein heftiger Kampf im Körper, gleich einem hitzigen Fieber; jenes Organ gieng zwar in Vereiterung über, aber eben dadurch genaß es, und wurde nun zum Haupt, zur Lebensquelle einer neuen moralischen Person, nähmlich der wiedergebohrnen Menschheit, oder des geistlichen Leibes Christi. […] Du siehst also, mein Sohn! daß die Einigkeit des Geistes darinnen besteht, wenn sich jedes Glied willig von diesem siegreichen Geiste Christi ganz und völlig durchdringen, und seine zigene individuellen Kräfte, durch ihn, sich selbst verähnlichen läst, so daß überall nichts würkt, als Alles und in Allem Christus (HE 676-677).

Come nella dottrina di Mesmer, anche secondo Jung-Stilling la malattia morale che affligge la società del suo tempo è causata da una ostruzione del fluido che non riesce a circolare nel suo corpo. L'autore si propone dunque con il suo romanzo di "risvegliare" – massonicamente – nel lettore il *logos* primordiale, il flusso etereo, lo spirito divino che anima il tutto e che deve essere in grado di sanare le ferite della società disorganica dell'epoca.

Riprendendo la metafora moratoria e costruttivistica cara alla tradizione massonica, nello *Schlüssel zum Heimweh* Stilling afferma infatti di aver voluto *edificare* con il romanzo «ein so sonderbare und so ganz altmodische Gebäude», ammettendo che sin da bambino «meine Erholung bastand im Lesen, und besonders

der Lebensgeschichten fromme Christen; mein Nachahmungstrieb erwachte, und ich kannte keine größern Wunsch, als dereinst ein fromme und heiliger Mann zu werden» (HE 843). Consapevole del potenziale pedagogico e performativo della narrativa e, in particolare, dell'esercizio della lettura, Stilling confessa espressamente di aver scritto il libro per educare, catechizzare i combattenti nel nome di Cristo «und mein Heimwehbuch hat auch zugleich den Zweck mit, solche Kämpfer zu wecken und anzuwerben» (HE 855). *Das Heimweh* deve dunque contribuire a «risvegliare» lo spirito riflessivo, combattivo e antirivoluzionario assopito nei lettori e a far sì che alla loro coscienza si riveli – al giudizio di una "luce forense" – «ein weit ernster Richter, der es sehr genau nimmt und einem nicht das geringste hingehen läßt» (HE 856).

Se leggiamo bene, col suo romanzo Jung-Stilling si propone dunque consapevolmente di creare una sorta di contraltare narrativo "cristiano" e "teocratico" alla Massoneria di indirizzo illuministico degli Illuminati di Baviera, che si pensava – come vedremo tra poco – avesse come obiettivo la distruzione in Europa dei valori sociali, politici e religiosi tràditi, attraverso la penetrazione nel mondo letterario tedesco. Non è un caso se fu proprio negli ambienti legati al movimento del "risveglio cristiano" che al termine del Settecento prese forma la leggenda del complotto dei massoni bavaresi volto a promuovere la Rivoluzione francese e attraverso di questa, conquistando simpatie tra gli ambienti intellettuali, a distruggere compiutamente Stato e religione[645]. Paradigmaticamente, nel romanzo di Jung-Stilling, l'obiettivo della contro-organizzazione massonica fondata da Frau von Traun e da Frau von Nischlin è «das Interesse des orientalischen Reichs, und des Ordens der Gesalbten und Creuzritter, nach allen Kräften zu verhindern» (HE 132). Il quartier generale della tedesca Frau von Traun si trova a Parigi, «wo sie eine erstaunliche Rolle spielt». Qui, con evidente riferimento agli Illuminati bavaresi di Weishaupt e Knigge, la donna ha «eine höchstgeheime Gesellschaft errichtet, welche durch ganz Europa verborgene Anhänger wirbt, und nichts geringeres im Schild

[645] Uno dei gruppi più attivi di "risvegliati" si raccolse ad Amburgo sotto la guida del poeta Matthias Claudius, che aveva tradotto in tedesco *Des erreurs et de la vérité* di Saint-Martin. I suoi esponenti collaboravano con la rivista "Eudämonia", organo di stampa di una società segreta chiamata "Associazione A-M", cui erano affiliati, tra gli altri, Johann August von Starck, Christian Grolman, Anton von Göchhausen, come vedremo tra poco, i principali sostenitori della teoria cospirativa circa gli Illuminati di Baviera. Cfr. in proposito Marenghi, *Quarzi di vita*, cit., pp. 96-99.

führt, als alle Staatsverfassungen umzukehren, und der Religion den Garaus zu machen» (HE 360).

VI. Mitologie intorno alla Rivoluzione 2: i «documenti più importanti del secolo» come sottotesti

Non è un caso se nello scenario apocalittico della lotta tra il "bene" e il "male" rappresentato da Jung-Stilling in *Das Heimweh* l'associazione massonica di stampo razionalistico di Frau von Nischlin e Frau von Traun abbia sede nella Parigi rivoluzionaria. Nel 1793, sulle colonne della "Wiener Zeitschrift", a proposito delle presunte origini "tedesche" della Rivoluzione francese, si poteva leggere la seguente, paradossale affermazione:

> Nicht die Franzosen sind die Erfinder dieses großen Entwurfes die Welt umzukehren; diese Ehre kommt den Deutschen zu. Den Franzosen gehört die Ehre, dass sie mit der Ausführung den Anfang gemacht, und was damit im Gefolge, und wie die Geschichte zeigt, ganz im Genie dieses Volkes war, Kopfabschneiden, Intrigieren, Morden, Sengen und Brennen und – Menschenfleisch fressen. Aus dem in Deutschland entstandenen, und noch ganz und gar nicht verloschenen, sondern nur verborgen und um desto gefährlicher sein Wesen treibenden Illuminatismus sind diese Comités politique entstanden, die dem Jakobinerclub sein Dasein gegeben[646].

Secondo la pubblicistica reazionaria austro-tedesca degli anni Novanta del Settecento era stato un elemento estraneo nel contesto parigino, e cioè gli Illuminati bavaresi di Adam Weishaupt e Adolph von Knigge[647], a "politicizzare" la Massoneria francese fino a provocare lo scoppio della Rivoluzione. Lo spunto per la denuncia, formulata anonimamente nell'articolo citato, ma molto probabilmente redatto da Ludwig Adolf Christian von Grolman, ex-Illuminato e amico di Knigge, poi passato al fronte politico opposto, prendeva le mosse dal viaggio di Bode e Wilhelm von dem Busche alla volta di Parigi nel 1787. Secondo l'autore, l'obiettivo di questi «zween Deutsche, die unter den Illuminaten ansehliche Stellen bekleideten» altro non era stato che propagandare le dottrine del loro sistema latomistico presso gli affiliati della loggia

[646] [L. A. C. von Grolman], *Ein wichtiger Aufschluß über eine noch weniger bekannte Veranlassung der französischen Revolution (Mitgeteilt von zuverlässiger Hand)*, in "Wiener Zeitschrift", 2 (1793), Bd. V, pp. 145-158, p. 156.

[647] Mi sembra utile richiamare nuovamente alla distinzione tra i diversi tipi di "Illuminatismo" massonico. Da qui in poi con la parola "Illuminati" si farà prevalentemente riferimento alla società segreta degli Illuminati di Baviera, caratterizzata da una forte impostazione illuministica e razionalistica e contrapposta ai sistemi teosofici e alle dottrine misterico-occultistiche da questi professate. Come accennato, fu la formazione latomistica fondata alla metà degli anni Settanta da Adam Weishaupt in Baviera il principale oggetto delle critiche del fronte conservatore, che a seguito dello scoppio della Rivoluzione francese articolò la tesi del complotto massonico.

parigina "Les Amis Réunis", impregnandola in tal modo di «spirito dell'Illuminatismo»[648]. Come di lì a poco aveva dimostrato l'avvento della Rivoluzione, l'«ungeheure Projekt» degli Illuminati consisteva nel tentativo

> durch eine vorzunehmende Weltreformation der bisherigen Religions- und Staatsverfassung eine andere Gestalt zu geben, Fürsten und Pfaffen, als die eigentlichen Bösen abzuschaffen, die natürliche und allgemeine Gleichheit unter den Menschen herzustellen, und statt des Christhentumes eine philosophische Religion einzuführen[649].

Del resto, già un anno prima, nel novembre del 1792, sempre sulla "Wiener Zeitschrift", Leopold Alois Hoffmann aveva pubblicato un articolo in cui Illuminatismo massonico e giacobinismo rivoluzionario venivano per la prima volta a coincidere e a sovrapporsi paradigmaticamente:

> Ein Jakobiner ist nichts mehr und nichts weniger als ein praktischer Illuminat nach dem im Baierland gebohrnen, und dort und anderwärts großgezogenen Weishaupt-Kniggischen Illuminaten-System. Die Lehre und Theorie dieses Systems ist bekannt. […] Sie meint, die Könige und Fürsten seien entbehrlich; und ihre Moral setzt hinzu: Man dürfe sie, mittelst der Aufklärung und der Volkserleuchtung, sage: der Volkskraft, entbehrlich machen[650].

La volontà di Hoffmann di rintracciare connessioni "tedesco-francesi" e di collegare tra loro i fenomeni che costituiscono le principali novità del Settecento, la Massoneria e la Rivoluzione francese, è sintomatica di un atteggiamento diffuso generalmente all'epoca nei confronti dell'istituto latomistico: lo spazio esoterico della loggia, svincolato dal controllo del potere assolutistico, offriva ai massoni un terreno di confronto comune al di là delle differenze di religione, ceto e nazionalità, e suscitava al contempo paure e preoccupazioni nel mondo profano, che, al termine del secolo, sembrarono poi concretizzarsi nei disordini rivoluzionari in Francia. A proposito di tale circostanza, J. M. Roberts, nello studio dal titolo *The Mythology of Secret Societies*, utilizzando un'espressione alquanto significativa, afferma allora di aver tracciato la storia di quanto, fra Settecento e Ottocento, «has been believed and said about secret societies, not about secret societies themselves»[651]. Secondo Roberts, infatti:

---

[648] *Ivi*, p. 153.
[649] *Ivi*, p. 152.
[650] [L. A. Hoffmann], *Patriotische Reflexionen über den Zweck und die Veranlassung besagter Urkunden [zum Behuf der allerneuesten deutschen Reichsgeschichte]*, in "Wiener Zeitschrift", IV (1792), Bd. III, pp. 137-161, p. 141ss.
[651] J. M. Roberts, *The Mythology of Secret Societies*, Secker & Warburg, London 1972, p. VII.

For about a century and a half large numbers of intelligent Europeans believed that much of what was happening in the world around them only happened because secret societies planned it so. An enormous literature embodied and reflected this view. Hundreds of books and pamphlets in every major European language drove home the message in many variants and ludicrous detail[652].

A generare paure erano soprattutto la segretezza coltivata dalle formazioni latomistiche e il silenzio circa la loro ritualità, la possibile pericolosità sociale, un probabile utilizzo improprio degli ideali libertari ed emancipatori a loro peculiari, come già nella commedia *Le donne curiose* (1753) di Carlo Goldoni, dove il segreto e la vaghezza dei racconti di alcuni massoni circa la realtà dei loro "lavori" sollecitavano la curiosità delle proprie mogli, spingendole a penetrare segretamente nella loggia in cui avevano luogo gli incontri per spiare da vicino quanto accadeva nelle riunioni conviviali[653]. D'altronde la Chiesa cattolica, già nel 1738, con la bolla papale *In Eminenti*, aveva scomunicato la Massoneria, poiché le coordinate ideologiche di tolleranza religiosa, cosmopolitismo e solidarietà filantropica, non potevano non trasformarsi, agli occhi dei detrattori, in preoccupanti manifestazioni di deismo e ateismo, che avrebbero presto decretato una generale sovversione dei fondamenti valoriali del potere costituito. Sin dalla nascita dell'istituto latomistico si credeva infatti che nella loggia massonica, nello spazio "libero" creato dalla segretezza muratoria, fossero messi in dubbio i valori civili, religiosi e sociali tràditi. Da qui la curiosità, i pregiudizi e le paure delle donne «curiose, sospettose, impazienti» nella commedia goldoniana, per cui la signora Eleonora è convinta che nella casa di Pantalone, dove – scrive Goldoni nelle sue *Memorie* –, in realtà, semplicemente «spesso adunasi questa compagnia per desinare, cenare e tener discorso sopra affari o novità del giorno»[654], si faccia il «*lapis philosophorum*»[655]; Rosaura sospetta che si faccia «all'amore»[656] con le amanti, mentre Corallina crede che i loro mariti, in loggia, «vogliono cavar un tesoro […] e fanno un mondo di stregherie»[657].

[652] *Ivi*, p. 2.
[653] Cfr. L. Danesin, *Massoneria e Illuminismo a Venezia. Carlo Goldoni e "Le donne curiose"*, Atanòr, Roma 2008.
[654] Cit. in *ivi*, p. 91.
[655] C. Goldoni, *Le donne curiose*, ora in *ivi*, pp. 89-168, qui p. 105.
[656] *Ivi*, p. 104.
[657] *Ivi*, p. 106.

In particolare, al termine del Settecento, il bando in Baviera degli Illuminati tra il 1784 e il 1785 e la pubblicazione delle loro *Originalschriften* nel 1787[658], che Friedrich Jacobi definì significativamente «die wichtigsten Urkunden des Jahrhunderts»[659], svelando l'esistenza del piano "occulto" dell'associazione segreta, «von dieser epidemischen Sekte»[660], volto a infiltrare membri dell'Ordine nelle posizioni centrali del mondo della politica, dell'educazione e della cultura, per promuovere "dall'alto" riforme di indirizzo progressista e liberale nel contesto ancora arretrato della Germania di fine Settecento, aveva dimostrato che le logge non erano istituzioni "neutre" ma sembravano avere finalità politiche e, in più, altamente destabilizzanti. Ciò che distingueva gli Illuminati bavaresi dalle altre formazioni massoniche era la vocazione direttamente politica, e dunque la volontà di agire anche all'esterno dello spazio "esoterico" della loggia, nel bisogno di diffondere la loro dottrina e ideologia anche nell'ambito profano[661]. Era questo l'obiettivo degli sforzi di Adam Weishaupt, professore di diritto canonico presso l'Università di Ingolstadt, nella Baviera cattolica e conservatrice, il quale, il 1 maggio 1776, aveva fondato la setta dei "Perfettibilisti" al fine di sostenere la società civile nel lento processo di trasformazione ed emancipazione dalle strutture e dai modelli del passato, per spodestare le forze reazionarie, i Gesuiti in particolare, dalle posizioni di potere acquisite in precedenza presso la corte bavarese. Già negli anni Ottanta la scoperta delle mire della formazione latomistica da parte della reggenza bavarese aveva suscitato grande scalpore presso l'opinione pubblica, contribuendo alla nascita di una prima polarizzazione politica tra riformisti e conservatori nei territori di lingua e

[658] Cfr. *Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. und 12. Oktober 1786 vorgefunden worden. Auf höchsten Befehl Seiner Churfürstlichen Durchleucht zum Druck befördert*, Anton Franz, München 1787, e, poco dopo, *Nachtrag von weitern Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt, betreffen, und bey der auf dem Baron Bassuischen Schloß zu Sanderdorf, einem bekannten Illuminaten-Neste, vorgenommenen Visitation entdeckt, sofort auf Churfürstlich höchsten Befehl gedruckt und zum geheimen Archiv genommen worden sind, um solche jedermann auf Verlangen zur Einsicht vorlegen zu lassen. Zwo Abtheilungen*, Lentner, München 1787.

[659] F. H. Jacobi, *Einige Betrachtung über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist*, in "Deutsches Museum", Bd. I (1788), pp. 153-188, qui p. 175.

[660] *Einige Originalschriften*, cit., s.p.

[661] Cfr. in proposito J. Rogalla von Bieberstein, *Der Mythos von der Verschwörung. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*, Marix Verlag, Wiesbaden 2008, cit., p. 72, in cui si individua proprio nell'intenzione di agire al di fuori dello spazio esoterico della loggia per coinvolgere l'opinione pubblica la specificità dell'Ordine degli Illuminati rispetto alle altre formazioni massoniche settecentesche.

cultura tedesche[662]. Tuttavia, come dimostrano gli articoli citati della "Wiener Zeitschrift", la vera e propria tesi complottistica che vide protagonisti indiscussi gli Illuminati di Baviera cominciò ad assumere rilevanza pubblica soltanto negli anni Novanta del Settecento, dopo lo scoppio della Rivoluzione francese, di cui la critica reazionaria s'impegnò a rintracciare le cause dapprima genericamente "massoniche", in seguito sempre più "illuminate". Se già dalla metà degli anni Ottanta le forze conservatrici avevano individuato nell'Illuminatismo massonico un tentativo di sovvertire il vecchio ordine allo scopo di scatenare anarchia e caos sociale, la Rivoluzione francese sembrava ora la naturale conseguenza degli sforzi compiuti congiuntamente da intellettuali, Illuminati e giacobini. Agli occhi di Ludwig Adolf Christian von Grolman e Johann August von Stark, i quali nel luglio dell'anno 1789 si trovavano presso i bagni termali di Schwalbach, la notizia della caduta della Bastiglia non potè non sembrare una conferma di quanto presagito da tempo, già dalla metà degli anni Ottanta: si racconta che i due, a proposito della rivolta parigina, avrebbero esclamato «Das ist ein Werck der 44», cioè degli Illuminati di Baviera[663].

Tuttavia, ancora prima che si facesse esplicito riferimento a questi, i disordini rivoluzionari erano stati associati all'intervento di disturbo della Massoneria. Così, un diplomatico prussiano in missione a Parigi, il 22 gennaio del 1790, poteva comunicare al suo governo di essere venuto a conoscenza delle attività cospirative di una misteriosa associazione "Propaganda", impegnata a diffondere gli ideali della Rivoluzione anche al di fuori della Francia mediante l'appoggio "occulto" dell'istituzione latomistica, una tesi difesa contemporaneamente da uno scritto redatto negli ambienti dell'emigrazione nobiliare dal titolo assai eloquente, *Dénonciation à toutes les puissances de l'Europe d'un plan de conjuration contre la tranquillité générale, suivie d'un discours prononcé au Club de Propagande*, tradotto poco dopo in tedesco nell'edizione del luglio 1790 del "Journal von und für

[662] Cfr. in proposito F. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Oldenbourg, München 1951, pp. 271-301. Anche secondo Koselleck «nella polemica sugli ordini segreti, nelle diatribe della stampa, scatenate dalla persecuzione degli Illuminati in Baviera, si formarono per la prima volta dei settori politici animati dalla consapevolezza di trovarsi in una latente situazione decisionale. Protestanti e cattolici, funzionari del potere assoluto e sostenitori della struttura fondata sugli stati si allearono: essi scorgevano negli ordini segreti un comune nemico che minacciava la comune struttura dell'ordinamento esistente». Koselleck, *Critica illuminista*, cit., p. 172.

[663] Lettera di Ludwig Adolf von Grolman a Johann Georg Ritter von Zimmermann del 6 ottobre 1794, cit. in G. Krüger, *Die Eudämonisten. Ein Beitrag zur Publizistik des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, in "Historische Zeitschrift", 143 (1931), pp. 467-500, qui p. 474.

Deutschland" di Fulda, con il titolo di *Bekanntmachung eines Verschwörungsplan gegen die allgemeine Ruhe in Europa*. Nel numero di ottobre del 1790 anche l'amburghese "Politisches Journal" pubblicava, con dovizia di particolari, la «Entlarvung» di un misterioso «Club de Propagande», che si sarebbe riunito a Parigi «alle Wochen zweimal nach Art und Weise der Freimaurer […]. Das Innere ist mit einem freimaurerischen Schleier bedeckt. Die Absicht ist bekannt; sie ist, die Revolution nach und nach durch ganz Europa zu verbreiten»[664], mentre i "Politischen Gesprächen der Todten" di Neuwied contenevano uno *Schreiben aus Paris vom 18.07.1790*, nel quale il club massonico-giacobino della "Propaganda" era esplicitamente associato alle già note iniziative degli Illuminati di Baviera:

> Es ist eine Gesellschaft hier, die aus 600 Personen besteht, und die alle Woche zweymal nach Illuminatenart heimlich zusammenkommt. Die Gesellschaft nennt sich Propaganda […]. Ihr Endzweck ist keine Friedenspropaganda wie zu Rom, sondern eine Revolution-propaganda. Sie hält in allen Ländern ihre Korrespondenten und ihre Emissarien[665].

Addirittura Edmund Burke, nelle *Reflections on the Revolution in France* del 1790, a conferma della sua critica dello spirito "innaturale" e "artificiale" dell'Illuminismo, richiamando i lettori a riflettere sulla presunta mancanza di cause oggettive motivanti lo scoppio della Rivoluzione e ribadendo l'idea di una sua premeditazione grazie agli sforzi congiunti di filosofi e intellettuali progressisti, rimandava alla pubblicazione, risalente ormai a tre anni prima, al 1787, delle *Originalschriften des Illuminatenordens*, invitando a «star bene in guardia» di fronte a «un tal stato di cose»[666] determinato dall'attività cospirativa delle logge.

Ad agitare le acque della polemica anti-massonica e anti-illuminata all'inizio degli anni Novanta era stato poi l'ennesimo scandalo legato alla figura di Cagliostro. Nel processo romano del 1790 in cui fu condannato a morte – la pena venne poi commutata in detenzione a vita nel carcere di San Leo in Romagna –, il taumaturgo palermitano raccontò ai suoi giudici che durante un viaggio da Varsavia a Strasburgo nel 1780 aveva fatto sosta a Francoforte sul Meno. Qui fu contattato – come scrive

[664] Cit. in Rogalla von Bieberstein, *Der Mythos von der Verschwörung*, cit., p. 100.
[665] Cit. in *ibid.*
[666] E. Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1790), trad. it. di M. Respinti, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia e sulle relative deliberazioni di alcune Società di Londra in una lettera indirizzata a un gentiluomo di Parigi dell'Onorevole Edmund Burke*, Edizioni Ideazione, Roma 1998, p. 176.

lui stesso – da «capi o archivisti della massoneria della stretta Osservanza chiamata degl'Illuminati»[667]. Dopo essere stato condotto in una casa di campagna da due sconosciuti, Cagliostro raccontava di essere stato fatto scendere in un sotterraneo che terminava in una grotta artificiale. La camera in cui giunse in fine era circolare, al suo centro vi era una cassa di ferro contenente delle carte, «fra le quali», affermava Cagliostro,

> presero li suddetti due un Libro manoscritto, fatto a guisa di bastardello, o sia di messale, in principio del quale vi era scritto: *Noi Gran Maestri Templari ec.* e seguiva una formula di giuramento concepito con espressioni orribili, delle quali non posso ricordarmi, e contenenti le obbligazioni di distruggere tutti li Sovrani dispotici. Questa formula era scritta col sangue, ed aveva undici sottoscrizioni […][668].

Sfogliando il documento, redatto in lingua francese, l'avventuriero apprendeva dunque che l'associazione segreta stava preparando «un colpo […] diretto primieramente alla Francia»[669], poi sarebbe toccato all'Italia, in particolare, a Roma. Per questo obiettivo, la setta disponeva di una

> gran quantità di denaro disperso ne' varj Banchi di Amsterdam, Roterdam, Londra, Genova e Venezia, e che mi dissero proveniente dalle contribuzioni che pagano ogni Anno cento ottanta mila Massoni alla ragione di cinque Luigi per uno, servendosene in primo luogo per il mantenimento dei capi, in secondo luogo per il mantenimento degli Emissarj, che hanno per tutte le corti[670].

La Curia romana e l'opinione pubblica non poterono non ricollegare l'episodio raccontato da Cagliostro al complotto degli Illuminati di Weishaupt e Knigge, la cui esistenza era già stata accertata dal 1785: bastava soltanto rispolverare i documenti pubblicati dalla corte bavarese per accertare le somiglianza tra il piano del taumaturgo e quello dei "congiurati". Pochi giorni dopo l'udienza e il racconto di Cagliostro, nel "Politischen Journal" di Amburgo questa presunta relazione tra il mago e la formazione massonica tedesca era già data per scontata: «Man will wissen, er [Cagliostro] sey das geheime Oberhaupt der Illuminaten-Sekte. Er und diese Sekte

---

[667] *Compendio della vita, e delle gesta di Giuseppe Balsamo denominato il Conte di Cagliostro che si è estratto dal processo contro di lui formato in Roma l'anno 1790 e che può servire di scorta per conoscere l'indole della setta dei Liberi Muratori*, Stamperia della Rev. Camera Apostolica, Roma 1791, p. 114.
[668] *Ivi*, p. 115.
[669] *Ivi*, p. 116.
[670] *Ibid.*

haben an vielen Dingen in Frankreich, und anderen, die so in anderen Ländern vorgehen, Schuld»[671].

In realtà, la deposizione di Cagliostro fece sorridere gli esponenti degli Illuminati, con a capo Bode, il quale, in un libricino uscito anonimamente a Gotha nel 1790, si chiedeva polemicamente e ironicamente *Ist Cagliostro der Chef der Illuminaten?* Nello scritto, che faceva riferimento a un altro testo edito poco prima in Francia dal titolo *Essai sur la secte des illuminés di* Jean-Pierre-Louis de Luchet, l'autore amburghese richiamava l'attenzione sulla distinzione che il pubblico profano doveva imparare a effettuare circa la parola "Illuminati", termine che poteva alludere sia al gruppo latomistico di Weishaupt ma anche ai teosofi *illuminés*: «Wenn ein Franzos sagt, *la secte des illuminés*, so meint er nichts anders als: *die Sekte der Schwärmer, oder Fanatiker*. Wenn aber der Deutsche seit etlichen Jahren sagt: die Illuminaten, so denkt er gewiß an keine Schwärmer, wenigstens an keine religiösen Fanatiker»[672]. In base a tale discriminazione che spesso l'opinione pubblica sembrava perdere di vista era assurdo accostare Cagliostro, dedito alla «Schwarze, oder Caco-Magie», agli Illuminati, che, al contrario, da *Aufklärer* e razionalisti convinti, non potevano «von gar keiner Magie etwas hören, ohne, zum großen Ärger der Gläubigen und Frommen, den Mund zu einem spöttischen Lächeln zu halten»[673]. Da ciò l'amara constatazione di Bode circa la comune tendenza a diffamare l'Ordine bavarese e ad attribuirgli la responsabilità dell'attuale crisi europea: «So ist der Umstand merkwürdig, daß man seit einigen Jahren dem erloschenen Illuminaten-Bunde allen Unfug, der heimlich getrieben wird, alles Unheil, das nur irgend einem Lande in Europa drohet, aufhalsen will»[674]. La diversità tra i differenti tipi di Illuminatismo massonico veniva evidenziata a chiare lettere anche in un articolo apparso nel 1790 sul giornale "La Spezieria di Sondrio" – edita dal barone svizzero Tommaso Maria De Bassus, esponente di spicco degli Illuminati –, in cui, a proposito della figura di Cagliostro e del suo presunto legame con la società segreta bavarese, si poteva leggere:

---

[671] Cit. in [J. J. C. Bode], *Ist Cagliostro der Chef der Illuminaten?*, [Ettingersche Buchhandlung], Gotha 1790, p. 217.
[672] *Ivi*, Vorerinnerung.
[673] *Ivi*, p. 222.
[674] *Ivi*, p. 217.

Le avventure di Cagliostro sono uno dei palloni politici coi quali il pubblico si diverte. Ciascuno lo gonfia a suo talento, parla, scrive, decide e non esamina. Si pretende che Cagliostro sia Illuminato, si rinnovano le accuse contro l'Illuminatismo, ma con quale fondamento? Noi abbandoniamo Cagliostro al suo destino, e crediamo che, prima di condannare un sistema, si dovrebbe conoscerlo. Il sistema degli Illuminati non corrisponde a quanto si narra di Cagliostro: l'Illuminatismo richiede conoscenze letterarie e si occupa con prudenza e moderazione del comun bene. Cagliostro è privo di tali conoscenze ed il suo spirito torbido, inquieto, ed impetuoso altro finore non sognò che la trasformazione dei metalli, l'evocazione degli spiriti e la medicina universale[675].

Ignorando le preziose indicazioni provenienti dai circoli progressisti e Illuminati, la battaglia della pubblicistica contro l'Ordine bavarese continuò tuttavia a tambur battente, soprattutto sulle colonne della rivista "Wiener Zeitschrift", attiva tra il 1792 e il 1793, che s'impegnò a diffondere programmaticamente tra l'opinione pubblica la leggenda del complotto massonico e rivoluzionario ordito dagli Illuminati, anche grazie agli sforzi del direttore del giornale, professore universitario viennese ed ex-massone, Leopold Alois Hoffmann – che Rogalla von Bieberstein definisce «Vater des modernen österreichischen Konservatismus»[676]. Hoffmann si proponeva di reagire al disordine causato dall'invasivo spirito della *Aufklärung* usando per la controffensiva reazionaria le stesse "armi" che si pensava fossero predilette dagli Illuminati al fine di conquistare l'opinione pubblica, quelle della scrittura e del giornalismo, riuscendo ben presto a trasformare compiutamente il teorema complottistico – osserva von Bieberstein – «zu einem politisch-innerweltlichen Kampfinstrument»[677]. Il prologo della rivista viennese, che durante la sua attività, dal gennaio 1792, ebbe gran successo presso il pubblico, recitava programmaticamente, proprio nelle parole del direttore:

Der jetzige allgemeine Freiheitstaumel in Europa, die Empörungen und Aufwiegelungen gutmüthiger Nationen wider ihre Souveräne, alle politischen Gährungen, und der heutige Unglauben aller Arten sind die Früchte einer zügellosen Aufklärung, einer fanatischen Philosophie, und überhaupt einer Horde kosmopolitischer und philantropischer Schriftsteller von Mirabeau's Geschlecht und Zweck. Diese Schriftsteller säen noch täglich ihr Gift in alle europäischen Staaten aus; sie führen das große Wort bei den meisten Nationen, und zumal in ganz Deutschland. Die öffentliche Meinung ist in ihren Händen. Ihre meistens berühmten

[675] Cit. in P. Cortesi, *Cagliostro. Maestro illuminato o volgare impostore?*, Newton & Compton, Roma 2004, p. 220.
[676] J. Rogalla von Bieberstein, *Der Mythos von der Weltverschwörung. Freimaurer, Juden und Jesuiten als „Menschenfeinde"*, in G.-K. Kaltenbrunner (hrsg. v.), *Geheimgesellschaften und der Mythos der Weltverschwörung*, Herder, Freiburg 1987, pp. 24-62, qui p. 28.
[677] J. Rogalla von Bieberstein, *Die These von der freimaurerischen Verschwörung*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurer und Geheimbünde*, cit., pp. 85-111, qui p. 96.

oder vielmehr berüchtigen Namen, ihr Hunger und ihre Habsucht, ihre unverschämte und zügellose Schwatzhaftigkeit, alle ihre Ränke und Kniffe, verbunden mit der fürchterlichen Allmacht der geheimen Orden, geben ihren verderblichen Grundsätzen überall Gewicht, Einfluß und die traurigste Wirksamkeit. Es ist die höchste Zeit, dieser öffentlichen Meinung eine andre Richtung zu geben, und diese Tonführer der Nationen verstummen zu machen; oder alle Thronen stehen in Gefahr, endlich unter ihren Trümmern begraben zu werden, und alle Regierungen in Europa fallen durch demokratische Zügellosigkeit in die schreklichste Anarchie der philosophischen Aufklärung[678].

Il giornale austriaco, individuando da subito i responsabili di tale preoccupante «anarchia dell'Illuminismo filosofico» negli Illuminati bavaresi e sfruttando ogni testimonianza contro di loro, anche di dubbia provenienza, si fece ben presto baluardo dell'anti-Illuminatismo massonico in Europa – come ammette lo stesso Hoffmann nelle sue *Memorie*: «Gemeinschaftlich beschworen wir Alle den Untergang des Illuminatismus; man hielt mich für ein nützliches Werkzeug dazu – und um meinen Eifer und meine Indignation in volles Feuer zu setzen, teilte man mir geheime Papiere mit, worüber sich mein Gefühl empörte»[679]. Hoffmann, con l'approvazione dell'imperatore asburgico Leopoldo II, arrivò addirittura a fondare una contro-associazione segreta, che lui stesso – in una lettera indirizzata al re – definiva «ein Werk für die Ewigkeit und eine unerschütterliche Grundfeste aller Thronen»[680] e che agiva in base al seguente piano ideologico e politico:

Entgegenarbeitung wider die französische Propaganda […] den philanthropischen Freiheitstaumel […] die Religionslosigkeit und falsche Aufklärung dieses Zeitalters und wider alle hiemit verwickelte geheime Orden, Fraktionen, Societäten usw. […] Ferner: Statuierung und Ausbreitung reeller Grundsätze, wodurch ächte Religionsbegriffe eingepflanzt, dann das sichre Gleichgewicht zwischen gemäßigtem Monarchismus und Demokratismus hergestellt und ein unerschütterlicher Volksgehorsam unter die Gesetze des Staats und die Religion in jedem Lande bewirkt wird[681].

Attraverso tali iniziative mirate e congiunte la retorica anti-massonica e in particolare anti-illuminata divenne pian piano un pilastro della critica conservatrice e reazionaria tedesca e austriaca a ridosso della Rivoluzione francese. Su questa scia, la serie di articoli di Grolman dal titolo *Nachrichten von einem großen aber unsichtbaren Bund gegen die christliche Religion und die monarchischen Staaten* del 1793 rappresentò

[678] [L. A. Hoffmann], *Prolog*, in "Wiener Zeitschrift", 1 (1792), Bd. I, pp. 3-6, qui pp. 3-4.
[679] L. A. Hoffmann, *Höchst wichtigen Erinnerungen zur rechten Zeit*, 2 Bde., Ch. P. Rehm, Wien 1795-1796, qui Bd. I, pp. 194-195.
[680] La lettera, del 22 luglio 1791, è citata in Epstein, *Die Ursprünge des Konservatismus*, cit., p. 605.
[681] L. A. Hoffmann, *Zweiter Entwurf eines Assoziationsplanes* (1791), cit. in Epstein, *Die Ursprünge des Konservatismus*, cit., p. 605.

all'epoca il primo tentativo di sistematizzazione delle tesi che saranno poi alla base della teoria del complotto filosofico-massonico come delineata compiutamente poco dopo da Augustine Barruel e John Robison, poiché si proponeva di individuare e di tracciare l'esistenza di un vasto progetto comune, il risultato di forze attive, coscienti e organizzate al fine di scatenare l'anarchia e il caos politico e sociale in Francia, in Germania e nell'intera Europa:

> Es ist unmöglich, dass diese Uebereinstimmung so vieler Menschen, durch so viele Jahre her, ein bloßes Ungefähr seyn sollte. Sie arbeiten alle auf einen und denselben Zweck in der Hauptsache hin; sie brauchen, so mancherley auch ihre Gänge sind, doch im wesentlichen alle einerley Mittel, um diesen Zweck zu erreichen. Ohne eine gewisse Verabredung wenigstens der Hauptführer, ohne eine theils ausdrückliche, theils stillschweigende Uebereinkunft der übrigen läßt sich diese Erscheinung, dergleichen man noch in keinem Zeitalter gesehen hat, wenn es gleich einem jeden einzelne Religionsfeinde und Monarchienstürmer gab, schlechterdings nicht erklären. Man kann unmöglich annehmen, dass eine mehr verbreitete Aufklärung, eine heller oder fester gewordne Vernunft, oder mit einem andern Wort, dass die Wahrheit die Menschen drängt, das, was sie der bisherigen Religion und Verfassung nachtheiliges entdeckt hatten, mit so viel Eifer und mit so viel Mühe allenthalben, vornehmlich bis die untersten Volksklassen auszubreiten[682].

Per Grolman, all'inizio degli anni Novanta del Settecento – dunque dopo una decina di anni dal bando in Baviera –, l'Ordine massonico di Weishaupt non era ancora sciolto ma continuava ad agire occultamente, avendo soltanto cambiato pelle e metodi di azione politica e di propaganda: l'accusa dell'autore era rivolta – in realtà, come vedremo, non a torto – principalmente al tentativo di diffondere gli ideali "illuminati" attraverso l'utilizzo della stampa e del mercato letterario tedesco, come dimostravano la recente fondazione della "Deutsche Union" di Carl Friedrich Bahrdt, articolata, almeno "essotericamente", sul modello di una *Lesegesellschaft*, e l'influente mediazione del pubblicista Illuminato berlinese Friedrich Nicolai:

> Die ganze große Aufklärungsparthei in Deutschland, der ganze Anhang, den Nicolai in derselben an Mitarbeitern an der Allgemeinen deutschen Bibliothek und an deren Leser hatte, war nun gewonnen. Die hungrigen oder demüthigen Gelehrtlinge, die dem großen Bücherdespoten ihre Geistesgeburthen verkaufen, und nach Zeitungslob ängstlich haschten, die Zeitungscomptoire, die Journalfabriken, die Censurtribunäle, die Buchhändler Buden, die Lesebibliotheken und Lesegesellschaften – kurz alles was nur den Anstrich von Erudition vertragen konnte, alles was nur vom Geiste des Illuminatismus imprägniert, demselben von ferne und von nahem affiliirt, und in das Interesse und die Absichten desselben, für manchen

[682] [L. A. C. von Grolman], *Nachrichten von einem großen aber unsichtbaren Bund gegen die christliche Religion und die monarchischen Staaten*, in "Die neuesten Religionsbegenheiten mit unpatheyischen Anemerkungen", 16 (1793), pp. 499-576, qui p. 559 sg.

unmerkbar, hineingezogen. Daraus erklärt sich nun von selbst der Gang der Wendung, welche die deutsche Litteratur von nun an mit Riesenschritten nahm[683].

Nel bisogno di reagire ancor più seriamente e alla crisi che coinvolgeva la società civile europea mediante una controffensiva pubblicistica, dal 1794, su iniziativa dello stesso Grolman, anche in questo caso si formò un'associazione segreta, la "Gesellschaft patriotischer Gelehrter", composta da Johann August Starck, Ernst August Anton von Göchhausen, Leopold Alois Hoffmann e Johann Georg Zimmermann, il cui "agguerrito" programma a sostegno dei valori fondanti dell'assolutismo recitava:

Nur eins scheint noch übrig zu sein, daß nämlich ehrliche, unterrichtete und herzhafte Männer sich vereinigen und so lange schreien, bis die Fürsten hören, daß sie mit der Dreistigkeit zur Rettung der guten Sache schreien, mit welcher die Gegenpartei zu ihrem Verderben öffentlich aufgetreten ist, daß sie das Volk besser unterrichten und durch ein Journal, dem man, es koste, was es wolle, Kredit, Dauer und Leser schaffen muß, alle Ränke der Gegner auf frischer Tat aufzudecken, die Aufwiegler geißeln und die verketzerten und mißhandelten Schriftsteller durch Wahrheit rächen, daß man sich aller Vorteile der Pressfreiheit bediene und alle Ränke gebrauche, welche die Gegner sich erlaubt haben und noch erlauben, wenn sie nur nicht aufs Unehrliche hinauslaufen, daß man überhaupt einen Krieg auf Tod und Leben beginne, weil man nicht mehr dabei verlieren kann, als wenn man stillschweigt[684].

La formazione paramassonica di stampo reazionario e lealista, il cui spirito "partigiano" si rivela in tutta la sua portata nel linguaggio del documento, nel quale si parla di «vendetta», «nemico», «contro-offensiva» e «guerra», trovò espressione e organo di diffusione delle sue posizioni ideologiche nella rivista "Eudämonia, oder deutsches Volksglück", attiva dal 1795 al 1798, la quale si concepiva come «Journal für Freunde von Wahrheit und Recht» e punto di riferimento per gli «Anders-Denkenden»:

Sollte es da nicht wenigtens den Anders-Denkenden erlaubt seyn, auch ihre Meinung über Gegenstände zu sagen, von welchen das Wohl und Wehe von Deutschland abhängt? Sollten sie nicht falsche gefährliche Säzze von dem Prunkt der Wohlredenheit und der künstlichen Darstellung, in welchen sie so oft eingekleidet werden, entblößt, das heißt in der nakten

[683] [L. A. C. von Grolman], *Endliches Schicksal des Freymarer-Ordens in einer Schlußrede gesprochen von Br.** vormals Redner der Loge zu*** [Giessen] am Tage ihrer Auflösung, 8. 1794*, in [L. A. Hoffmann], *Fragmente zur Biographie des verstorbenen Geheimen Raths Bode in Weimar. Mit zuverlässigen Urkunden*, auf Kosten der Propaganda, Rom [Wien] 1795, pp. 91-109, qui p. 100.
[684] Cit. in Epstein, *Die Ursprünge des Konservatismus*, cit., p. 622.

Wahrheit vorlegen, und für Folgen warnen dürfen, die gränzenloses Elend herbeyführen können?[685]

In tal senso, a proposito dell'operato delle logge massoniche "illuminate" impregnate di giacobinismo, il primo testo pubblicato nel 1794 sul giornale – che Klaus Epstein ha definito, a ragione, «ein glaubwürdiger Ausdruck der Hysterie, die den deutschen Konservatismus der 90er Jahre des achtzehnten Jahrhunderts kennzeichnete»[686] –, dal titolo *Ein wichtiges Document des Deutschen Jakobinismus*, metteva nuovamente in guardia i lettori dal pericolo di «Machinationen einer im Geheim zum allgemeinen Verderben brütenden Rotte in ihrer ganzen Größe», richiamando i «reggenti» «zur Unterdrückung der im Finsternis schleichenden, rastlos und teuflisch wirkenden Rotte der Illuminaten und deutschen Jakobiner, die schleunigsten und zweckmäßigsten Maasregeln zu ergreifen»[687]. La proposta dei "patrioti" tedeschi e austriaci era di reagire contro tale orribile e pericolosissimo nemico – che a ben vedere, aveva assunto i tratti di un vero e proprio *mostro* – con strumenti assolutamente repressivi e polizieschi:

[…] eine weise und strenge Einschränkung der Pressfreiheit, eine genaue Polizeiaufsicht über die Lehrer in den Schulen und Universitäten, eine Aufsuchung des Illuminatismus in seinen geheimsten Gängen und die gänzliche Zerstörung desselben und aller geheimen Gesellschaften, damit nicht weder durch Lesereien und Aufklärerei, noch durch falsche Bildung der Jugend, noch durch heimliche Intrigen, fernerhin die Meinung des Volkes verkehrt und mit dem Umsturz der Religion und der Staatsverfassung auch zugleich das Glück der Völker zerstört werde[688].

Il ripetuto richiamo alla necessità della limitazione della libertà di stampa e a un più rigido controllo delle strutture educative e universitarie dimostra fino a che punto fosse avvertita la minaccia di un uso strumentale e manipolatorio dei mezzi di comunicazione da parte degli Illuminati, che sembravano consentire un'infiltrazione capillare dei nuovi valori nelle coscenze dei sudditi, e più generalmente il problema dello spirito speculativo della *Aufklärung*, diffuso dalle elite intellettuali, e della critica razionalistica e anti-religiosa, che cominciava a diffondersi come una sorta di

[685] *Prospectus [des Verlegers]*, in "Eudämonia, oder deutsches Volksglück", I (1795), pp. III-VI, qui p. IV.
[686] Epstein, *Die Ursprünge des Konservatismus*, cit., p. 631.
[687] *Ein wichtiges Dokument des Deutschen Jakobinismus*, in "Eudämonia, oder deutsches Volksglück", I (1795), pp. 2-42, qui p. 40.
[688] "Eudämonia, oder deutsches Volksglück", II (1796), p. 106.

virus tra il popolo, togliendogli la felicità assicurata dall'inconsapevolezza, erodendo lentamente le basi valoriali dell'assolutismo:

> Denn, obgleich die Wahrheit an sich betrachtet einen Vorzug vor irrigen und mangelhaften Kenntnissen hat, so ist es doch ein möglicher Fall, daß manche Wahrheit gewissen Personen und namentlich dem großen Haufen des Volkes wegen der Umstände, worin er sich befindet, schädlich werden könne. Vielleicht liegt sie ganz außer dem Bezirk dieser Leute, sie bedürfen ihrer nicht und werden dadurch von ihren übrigen wichtigeren Geschäften abgezogen, sie verderben ihre Zeit mit Nachdenken und Grübeln, verstehen die Sachen aus Mangel der nötigen Vorkenntnisse doch nicht recht, ziehen falsche Folgerungen daraus und schreiten nun zu Handlungen, die ihrer irrigen Vorstellung gemäß sind; wodurch sie, anstatt sich vollkommner, weiser und glücklicher zu machen, sich und andere zuletzt ins Elend stürzen[689].

Era del resto questa la principale preoccupazione del fronte conservatore, espressa, già nel 1791, da Carl von Eckartshausen, il quale, da ex-Illuminato, diventato in seguito Rosa-croce, negli anni Ottanta aveva vissuto in prima persona la vicenda del bando degli Illuminati, con lo scritto *Ueber die Gefahr, die den Thronen, den Staaten und dem Christenthume den gänzlichen Verfall drohet: durch das falsche System der heutigen Aufklärung, und die kecken Anmassungen sogenannter Philosophen, geheimer Gesellschaften und Sekten*, nel quale richiamava l'attenzione sui pericoli di una presunta congiura massonica, intellettuale e filosofica. Nel *pamphlet* l'autore bavarese si presentava quale «Fackelträger» di una luce emanata dalla «Provvidenza»[690], che gli aveva affidato il compito di difendere «die Rechte der Wahrheit und der öffentlichen Sicherheit»[691], in particolare, con l'obiettivo «[den Fürsten] die Gefahr zu zeigen, in der sie schweben»[692]. Secondo Eckartshausen, infatti, «eine Menge von falschen Aufklärern arbeiten blos daran, Christenthum und Staaten umzustürtzen»[693]. In base alla stessa posizione di Jung-Stilling come espressa in *Das Heimweh*, il fine del piano organizzato dalle forze progressiste e individuato dall'autore bavarese era principalmente quello di pervertire e corrompere le

---

[689] *Heutige Aufklärungsmethode*, in "Eudämonia oder Deutsches Volksglück", VI (1798), pp. 337-351, qui pp. 339-340.
[690] [K. von Eckartshausen], *Ueber die Gefahr, die den Thronen, den Staaten und dem Christenthume den gänzlichen Verfall drohet: durch das falsche System der heutigen Aufklärung, und die kecken Anmassung sogenannter Philosophen, geheimer Gesellschaften und Sekten. An die Grossen der Welt von einem Freunde der Fürsten und der wahren Aufklärung. Mit Datis und Urkunden belegt aus dem Archiv unsers Jahrhunderts*, o.O [München] 1791, p. 2.
[691] *Ivi*, p. 12.
[692] *Ivi*, p. 61.
[693] *Ivi*, p. 7.

coscienze dei sudditi attraverso la diffusione della filosofia illuministica della ragione e della natura: secondo Eckartshausen, infatti, questi «schändliche Urheber der verderblichsten Neuerung […] verschworen sich, die Religion auszureutten, die Unschuld zu verderben, und jedes Gepräge der Tugend in fühlbaren Seelen zu erstiken»[694]. In particolare, l'autore prendeva di mira l'elite intellettuale e letteraria tardo-settecentesca, decisa a sottoporre lo stato delle cose all'«allgemeines Tribunal der Litteratur» e alla corrosiva critica della ragione al fine di «schwankende Grundsätze in die Denkart der Menschen bringen»[695]. L'obiettivo comune di tale azione cospirativa tentata da più parti era generalmente, secondo Eckartshausen, «Unordnung zu stiften […] denn nur auf dem Schutte der Ruinen der jetzigen Verfassung läßt sich hoffen, eher zum Ziele zu kommen, und ein dauerhaftes Gebäude dem Sistem der Natur zu errichten, und ihre Verehrer in ihre Rechte einzusetzen»[696]. La lenta e progressiva erosione del vecchio ordine monarchico in favore di un ritorno a un incorrotto stato di natura era, per l'autore, il fine ultimo di questo progetto portato avanti mediante l'apporto del giornalismo e della letteratura, impiegati nella diffusione della cultura illuministica in tutti gli strati della società, anche i più bassi. Osserva Eckartshausen che la strategia usata in ambito giornalistico era allora quella di

> nur stückweise manche fliegende Piecen heraus[zu]geben, um das Volk nach und nach an stärkere zu gewöhnen; wenn man aber allen der Wirrwarr der Schreiberei, die Plane gewisser Journalisten zusammen nimmt, ihre Recensionen, ihren Geiger, mit welchem sie auf alles losziehen, was Christenthum heißt, betrachtet, so sieht man überzeugend, dass die Religion zu stürtzen, alles was Glauben heißt, zu vertilgen, alle Furcht Gottes aus den Herzen der Menschen zu reißen, alle Kommunikation zwischen dem Himmel und der Erde abzuschneiden, der große Plan ihrer Aufklärung ist[697].

Questo, perché stimolando l'attività intellettuale e promuovendo un sentimento di insoddisfazione e scontento per l'attuale situazione politica, secondo Eckartshausen «Schriften wirken auf Geister, und ändern die Denkungsarten, und stören daher oft das Gleichgwicht zwischen der thätigen und der leidenden Kraft im Staate, und bringen daher bei veränderten Begriffen Revolutionen hervor»[698].

---

[694] *Ivi*, p. 9.
[695] *Ivi*, p. 22.
[696] *Ivi*, p. 24.
[697] *Ivi*, p. 35.
[698] *Ivi*, p. 48.

1. "Trame" massoniche e narrative: cospirazione totale nel "Genius" di Carl Grosse

È in questo contesto di paura e di isteria generale circa l'operato occulto delle società segrete e in particolare degli Illuminati di Baviera che prese forma *Der Genius* di Carl Grosse, edito in quattro volumi tra il 1791 e il 1794. Il romanzo, summa delle paure diffuse al tempo circa gli obiettivi e le "trame" occulte delle formazioni massoniche, è il resoconto delle esperienze del marchese Carlos, la cui intera esistenza sembra determinata dall'attività di un'associazione segreta potentissima e onnipresente che sembra rimandare agli Illuminati di Weishaupt, controllata da questa e «in ihren schreklichen Archiven berechnet»[699]. *Der Genius* si situa al confine tra «Bundesroman» e «Schauerroman»[700], è pervaso da un'atmosfera irreale e a tratti asfissiante, ricco di colpi di scena come nella tradizione del romanzo orrorifico inglese, laddove la trama è ridotta all'osso e tutto è riportato all'attività clandestina della società latomistica di stampo razionalistico, «die verborgenen Pläne gewisser Unbekannten […], welche durch die undurchdringliche Hülle der Gewöhnlichkeit verstellt, über die halbe Menschheit unsichtbar wachen» (GE 8). In sintonia con le paure diffuse dalla critica anti-massonica e anti-giacobina del tempo, nella narrazione di Grosse i caratteri individuali dei singoli personaggi perdono significativamente colore e consistenza e su tutto domina indiscusso il "plot", insieme la trama narrativa e il complotto massonico, anche a causa degli sforzi dell'onnipresente associazione, decisa a infiltrarsi come una sorta di *virus* nelle strutture sociali e nelle coscienze dei sottoposti, per manipolarle e pervertirle in base all'ideologia anti-sociale e anti-religiosa dell'Ordine.

A ben vedere, il romanzo di Grosse rappresenta un notevole esempio di come, al termine del Settecento, "trama" e "complotto" potessero sovrapporsi, o meglio di come la teoria della cospirazione massonica potesse fungere da base per la trama di un romanzo. Significativamente il protagonista Carlos cerca di dare un senso alla sua esistenza, ricca di deviazioni e di smarrimenti, e lo fa attraverso il motivo del potente

[699] Cito da C. Grosse, *Der Genius. Aus den Papieren des Marquis C* von G***, Zweitausendeins, Frankfurt a.M. 1984, p. 8. D'ora in poi GE, seguita dal numero delle pagine citate.
[700] Cfr. in proposito M. Neumann, *Die Macht über das Schicksal. Zum Geheimbundroman des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, in "Literarturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres Gesellschaft", 28 (1987), pp. 49-84, sul romanzo di Grosse cfr. in particolare le pp. 76-83.

influsso della società segreta, che sembra aver determinato "occultamente" la sua crescita e la sua socializzazione e, più in generale, l'intero corso degli eventi narrati:

> Noch in der Jugendblüte meines Lebens, noch im vollen Genusse ungeschwächter Kräfte, und theuer bezahlter Erfahrungen, stehe ich schon hier einmal still, den Weg meines Lebens zu sehen, den ich gieng oder den ich geführl wurde. Aus allen Verwicklungen von scheinbaren Zufällen blickt eine unsichtbare Hand hervor, welche vielleicht über *manchen* unter uns schwebt, ihn im Dunkel beherrscht, und den Faden, den er in sorgloser Freiheit selbst zu weben vermeynt, oft schon lange diesem Gedanke vorausgesponnen haben mag (GE 7).

Der Genius di Grosse dimostra come nell'epoca dell'Illuminismo le grandi narrazioni di carattere metafisico vengano meno per essere rimpiazzate dalla ricerca di trame altre, insieme letterarie e massoniche. Peter Brooks spiega infatti che quello del "plot" è un «elemento strutturale e dinamico di una forma specifica del pensiero umano»[701], poiché «l'istinto narrativo è antico in noi quanto la più remota delle forme letterarie: il mito e la favola risultano alla fin fine altrettante storie che ci raccontiamo per spiegare e capire quanto altrimenti ci resterebbe incomprensibile»[702]. La critica che si è occupata di storia della Massoneria ha sottolineato più volte il carattere "mitico", "narrativo" delle teorie complottistiche. Queste fioriscono in momenti storici di incertezza ideologica e politica, per cui la reazione ai grandi processi di trasformazione sociale, le cui cause "di lunga durata" e sovra-individuali rimangono imperscrutabili per il singolo, si manifesta spesso attraverso un meccanismo psicologico di "riduzione della complessità", con ricadute di carattere sociologico e politico: si cerca di unire fra loro molti dettagli inesplicabili fino a far sì che essi formino un tutto coerente, al fine di comprendere eventi storici di grandi dimensioni, giudicati negativi, di cui si cercano di individuare le cause "occulte". Le teorie del complotto nascono, in altre parole, dalla necessità di elaborare "narrativamente" l'angoscia prodotta dalla perdità di identità stabili, nel campo individuale, sociale, politico e religioso[703]. Questo sembra essersi verificato soprattutto al termine del Settecento, laddove mutamenti di enorme portata

[701] Brooks, *Trame*, cit., p. 7.
[702] *Ivi*, p. 3.
[703] Cfr. A. Pfahl-Traughber, *„Bausteine" zu einer Theorie über „Verschwörungstheorien": Definitionen, Erscheinungsformen, Funktionen und Ursachen*, in H. Reinalter (hrsg. v.), *Verschwörungstheorien. Theorien - Geschichte - Wirkung*, Studien Verlag, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2002, pp. 30-44, qui p. 40.

sfociarono in fenomeni inediti ed estremamente traumatici, culminanti nelle rivoluzioni in America e in Francia. Spiega J. M. Roberts in proposito:

> In seeking an explanation of great changes in European society many people accepted the explanation that secret societies were behind them because it was coherent with widespread views about the origins and springs of historical change. Much which seemed mysterious had, traditionally, been explained in terms of plots and conspiracies – in terms, that is, of conscious human agency – and the supposed misdeeds of secret societies fitted easily into this general assumption. Between 1789 and 1848 there was almost everywhere in Europe a great general acceleration of social and political change, a spread of certain common institutions in the place of particular and local ones, and a generalizing of certain ideas which may loosely called liberal. Educated and conservative men raised in the tradition of Christianity, with its stress on individual responsibility and the independence of the will, found conspiracy theories plausible as an explanation of such change it must have come about, they thought, because somebody planned it so. Throw in on one side vanity and on the other fear, and the appeal of a theory of historical change based on the activity of secret societies is understandable[704].

Se Roberts ha saputo motivare la fortuna delle teorie complottistiche dal termine del Settecento in poi riconducendola a un processo di secolarizzazione della concezione cristiana della storia, Peter Brooks, il quale ha associato significativamente la definizione di "plot" come «la serie di eventi che costituisce lo schema dell'azione di una narrazione o di un dramma» a quella di «piano segreto per scopi ostili e illegali, congiura»[705], ha rivolto l'attenzione alla nascita dell'interesse per la narrativa, e, più in particolare, al successo del concetto di "trama" tra il Settecento e l'Ottocento, giungendo a simili conclusioni:

> È innegabile […] che in determinati momenti storici il *plot* abbia assunto una maggiore importanza che in altri: momenti caratterizzati da una sorta di inestinguibile sete di racconto, da una ricerca incessante di significati di rilevanza individuale o collettiva attraverso le forme narrative. Si direbbe che il mondo occidentale abbia avvertito un particolare bisogno di trame, nella letteratura e nella storia, nella filosofia e nelle scienze sociali: le quali, in effetti, cominciarono a delinearsi in modo preciso all'epoca dell'illuminismo e poi del romanticismo. […] Il corpus smisurato delle produzioni narrative del secolo scorso rivela forse un'angoscia segreta per la perdita di trame orientate in senso provvidenziale: è necessario ricostruire le storie, non importa se individuali, sociali o istituzionali, quando non ci si può più rifare a un archetipo narrativo di carattere sacro in grado di organizzare e di razionalizzare qualsiasi cosa. L'emergere di trame narrative come modello forte di organizzazione e di spiegazione del mondo può dunque rientrare nel più vasto processo di secolarizzazione, iniziato nel Rinascimento e rafforzatosi durante l'illuminismo, per cui

[704] Roberts, *The Mythology of Secret Societies*, cit., pp. 9-10.
[705] Brooks, *Trame*, cit., p. 12

vengono a cadere le trame, per così dire, "rivelate", un tempo così essenziali per l'inclusione del tempo storico in quello dell'eternità[706].

Il romanzo di Carl Grosse dimostra come in realtà al termine del Settecento fame di "narrativa" e di "occulte" trame massoniche potessero giungere a sovrapporsi. Se – come spiega ancora Peter Brooks – «le trame» sono «un modo utile e necessario per organizzare e interpretare il mondo» e «la letteratura» è «parte di una più vasta gamma di pratiche significanti, all'interno delle tecniche usate dall'uomo per riformulare il mondo che lo circonda attraverso l'uso di segni e di costruzioni fantastiche»[707], anche la teoria del complotto risponde a un bisogno antropologico e psicologico dell'individuo di reagire alla complessità del reale e – nel nostro caso – di comprendere le grandi trasformazioni in atto al termine del Settecento, vasti processi di cambiamento storico-politici estremamente complessi che altrimenti sarebbero stati difficilmente spiegabili per la mentalità e il senso comune[708].

Tuttavia, paradossalmente, nel romanzo di Grosse l'eccesso di razionalismo, l'esigenza del protagonista di interpretare gli avvenimenti della sua vita attraverso il paradigma del complotto massonico finiscono ben presto per condurlo sull'orlo della paranoia e quasi della follia. Come si capisce nel corso della lettura, ciò che spinge costantemente Carlos lontano dalla realtà – e, in fondo, da se stesso – sembra essere proprio il suo bisogno "nevrotico" di ricavare una trama precisa dagli eventi della propria esistenza, sono le immagini della sua fervida fantasia che si sovrappongono costantemente alla oggettività dei fatti, privandolo della calma necessaria a soppesare la reale portata degli avvenimenti. Se la scrittura delle memorie del protagonista – su cui si basa il romanzo – nasce dall'esigenza di dare un senso alle proprie esperienze esistenziali, questa pretesa si risolve in un fallimento. La narrazione appare il risultato di una vera e propria psicosi che non offre a Carlos la lucidità per soppesare con giusto discernimento il significato degli eventi essenziali della sua vita, interpretati in base al paradigma cospirativo.

---

[706] *Ivi*, pp. 5-6.
[707] *Ivi*, pp. VIII-IX.
[708] Armin Pfahl-Trauger osserva in proposito: «Verschwörungsideologien erleichtern das Verständnis komplexer historisch-politischer Entwicklungen, die ansonsten nur schwer erklärbar sind. Statt sich über die unterschiedlichen Ursachen eines besonderen Sachverhaltes, sei es ein Kriegsausbruch, eine Revolution oder eine Wirtschaftskrise, Gedanken zu machen, fällt es weitaus leichter, die Gründe für solche Entwicklungen in konspirativen Handlungsweisen zu sehen». Pfahl-Trauger, *„Bausteine" zu einer Theorie*, cit., p. 38.

Se il tema principale del *Gothic Novel* è quello del terrore di una minaccia esterna che incombe sul singolo[709], nel romanzo di Grosse la società segreta assume significativamente il ruolo di un destino imperscrutabile che grava sull'esistenza del protagonista e che riesce altresì a infiltrarsi lentamente nella sua coscienza, concretizzandosi nel suo "genio" Amanuel e privandolo della tranquillità interiore, dell'autonomia intellettuale e della propria individualità. Non a caso Carlos, a cui è affidata la narrazione (non a caso in prima persona), descrive la sensazione di essere rapiti, trascinati, spinti via da una forza astratta e impersonale: «zu schwach […] widerstehen zu können, überlasse ich mich ohne Bekümmerniß einer Fluth, welche eine höhere Hand beschränkt und fortleitet» (GE 7):

> Jede Handlung meines Lebens, auch die willkürlichste scheint schon vor meiner Geburt in ihren schrecklichen Archiven berechnet, gelegen zu haben; alle führen absichtlich dem gräßlichen Verbrechen entgegen, wozu man mich verleiten oder gebrauchen wollte und ihre ganze Reihe macht einen langen Beweis für die ewig entschiedene Wahrheit aus, daß nicht der Gebrauch individueller Eigenheiten, sondern nur die kluge Benutzung der allen Menschen gemeinen uns über die Gemüther eine unbeschränkte Herrschaft versichert (GE 8).

Del resto la rinuncia alla propria individualità è ciò che la società segreta – almeno secondo il punto di vista estremamente soggettivo del protagonista e in base alle teorie complottistiche dell'epoca – pretende da Carlos. Nel romanzo di Grosse, l'Ordine massonico è infatti impegnato «in der Verwollkommung der ganzen Menschheit» (GE 87), un piano astratto ma provvidenziale cui il singolo individuo, con i propri bisogni naturali e i propri sentimenti, deve sottomettersi in vista di un obiettivo superiore e costantemente di là da venire, come spiega Don Pedro G* a Carlos:

> Lassen Sie denn einmal eine ganze, weitumfassende Verbindung von Männern entstehen, […] welche das Gewebe der Natur und der Menschenbildung dem Schöpfer abzulaufen versuchen, und den entdeckten Fäden derselben nun folgen; die gleichsam Unterbeamte der Vorsehung, die Handlungen derselben nicht vervollkommen, nur beschleunigen wollen, werden diese Männer der kleinen Bekürmnisse dieses Lebens achten, um nicht das große Ziel zu verfehlen? (GE 89).

Nel ragionamento di Don Pedro G* la speranza in un futuro migliore, l'obiettivo del processo della natura cui nel romanzo l'associazione latomistica è decisa a

[709] Cfr. Neumann, *Die Macht über das Schicksal*, cit., p. 49.

contribuire attraverso la sua azione di propaganda sotterranea e di manipolazione delle coscienze, si sovrappone al rapporto organico del singolo con il proprio presente:

> Wer kann es beweisen, daß *der Genuß* des Moments auch der Zweck vom Daseyn dieses Augenblicks ist? Wenn eine ganze Ewigkeit von Zeiten noch ein Jenseits bildet, wenn der letzte Punkt des Jenseits den höchstens und vollkommensten Genuß in sich begreift, wenn sich keine andere Absicht unserer Leiden auffinden läßt, als unsere Empfänglichkeit diesem erhabensten Glücke unvermerkt, zuzubilden; sind wir nicht Thoren, wenn wir uns thierisch an bloße körperliche Bedürfnisse knüpfen, und uns von jenem Punkte um so länger entfernt halten (GE 89).

L'Ordine massonico descritto nel romanzo di Grosse si propone di risvegliare nell'uomo la consapevolezza critica di sé, di promuovere un *allargamento di orizzonti*, oppondendo agli attuali rapporti sociali l'ideale rivoluzionario di un'umanità definitivamente liberata, un'immagine che tuttavia assume presto i tratti di un sistema astratto e totalitario, che rischia di calpestare le esigenze degli individui, *usati* come pedine in uno scacchiere più vasto di loro.

Grosse sembra essere ben informato sulle polemiche circa le finalità degli Illuminati di Baviera e più volte rimanda con dovizia di particolari alla dottrina razionalista e cosmopolitica dell'Ordine, come pure ai metodi – spesso manipolativi – di educazione dei neofiti, nel chiaro intento di sfruttare narrativamente tali motivi per stimolare la curiosità dei lettori. Ad esempio, nelle istruzioni redatte da Weishaupt per i gradi dei *Grandi Misteri*, che sappiamo circolarono nell'ambiente accademico di Gottinga per essere sottoposte a vaglio dai "filosofi" dell'associazione, Meiners e Feder[710], con i quali – come vedremo meglio in seguito – Grosse era in stretto contatto, il neofita, attraverso il percorso iniziatico, era spinto ad abbandonare il suo limitato punto di vista, era incalzato a una revisione totale del suo usuale modo di pensare ed esortato, al contempo, alla contemplazione del piano provvidenziale promosso dalla natura, cui il singolo doveva conformarsi, abbandonando «Unwissenheit und Kurzsichtigkeit»:

[710] Sulla diffusione dell'Illuminatismo a Gottinga, l'impegno di Meiners e Feder nell'Ordine e il pensiero filosofico di Weishaupt come espresso nei testi dei *Grandi Misteri*, cfr. M. Mulsow, *»Steige also, wenn du kannst, höher und höher zu uns herauf«: Adam Weishaupt als Philosoph*, in W. Müller-Seidel - W. Riedel (hrsg. v.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde***,** Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, pp. 27-66.

Du hast bis jetzt durch ein gefärbtes Glas geschauet, hast nach Seifenblasen gehaschet, hast den Hügel, worauf die Kirche deines Dorfes steht, für den grössesten Berg in der Welt gehalten, weil dieser dein höchster Gesichtspunkt war, weil du am unrechten Orte standest. Nun stehe hier, auf den Ort her, wo Wir stehen, und schau von Neuem in die Welt hinaus – und erstaune! Eine andre, neue herrlichere Welt! […] Elender Mensch! Wie klein ist das, worüber Du Dich ärgerst! und wie groß, wie unendlich ist das, dagegen Du gleichgültig und sorgenlos bist? – Steige also, wenn Du kannst, höher und höher zu Uns herauf. Dieses Heraufsteigen, dieses Verallgemeinern deines Gesichtspunktes ist der Berg, oder die grosse Leiter zum Vergnügen, auf welcher der Auserwählte sich schon hienieden zur Gottheit, zur Glückseligkeit aufschwingt, weil er mit jeder höhern Stuffe, von seiner wachsenden Höhe herab, unten in der Tiefe, ein immer mehr ihm vorher unbekanntes Land der Freude und des Vergnügens entdeckt. […] Wir wollen dir sogar zeigen, daß du und dein ganzes Geschlecht, sebst nur weiter untergeordnete Mittel eines höhern Zweckes seyen. Daß du, der du unverschämt genug bist, dich zum Zweck der Schöpfung zu machen, daß du und das ganze Menschengeschlecht, eben so gut, als das Niedrigste, nicht Zweck, sondern nichts weiter, als ein Theil der unerschöpflich reichen Natur seyen, wie Du und deine Familie ein untergeordneter Theil der bürgerlichen Gesellschaft sind[711].

Come nel programma di Weishaupt, se nel romanzo di Grosse il fine dell'Ordine è una generale «Glückseligkeit der Welt» (GE 114) è allora necessario che l'individuo, e Carlos in particolare, si emancipino «aus dem kleinen Kreise angebohrener und National eingesogener Ideen» (GE 116), per inserirsi in un orizzonte più ampio. Anche nel *Genius*, nel corso della cerimonia iniziatica riservata al protagonista gli si richiede di mettere da parte i suoi pregiudizi profani affinché riceva la «luce» di una superiore «verità»:

Von Vorurtheil reingewaschen, verschmolzen in ein Band von Menschen hoher Tugend und eines weltenbeherrschenden Geistes, werden Sie die kleinen Kümmernisse des Daseyns gern vergessen, und die Last eines Lebens im schönen Lichte der Wahrheit leicht ertragen. Aber sind Sie ganz frey von Meinungen und Glauben, fühlen Sie sich itzt schon würdig einer solchen Verbindung? (GE 102).

Significativamente, nel romanzo, l'obiettivo dell'Ordine, la promozione del progresso della società in base al corso della natura, cui il singolo, attraverso un mutamento di mentalità, deve imparare ad assecondare, viene descritto con la

[711] I testi dei *Grösseren Mysterien* e degli *Höheren Mysterien* redatti da Weishaupt alla metà degli anni Ottanta del Settecento sono riportati in appendice in Bode, *Journal von einer Reise*, cit., alle pp. 361-414, e in *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden*, cit., pp. 130-172, qui pp. 131-132. Stephan Gregory osserva come nei testi dei *Grandi Misteri*, i quali suscitarono – come vedremo più da vicino nel capitolo dedicato al *Don Karlos* di Schiller – molte reazioni critiche da parte degli altri membri dell'Ordine a causa del loro eccessivo e astratto idealismo, «der Preis für die rationale Konstruktion der Geschichte ist der Untergang der Einzelheit. Erst durch die Einordnung in eine gattungsgeschichtliche Perspektive kommt dem einzelnen Ereignis, das für sich genommen bedeutungslos ist, ein Sinn zu». Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 310.

categoria del sublime, cui il giovane Grosse aveva dedicato un saggio erudito dal titolo *Über das Erhabene*, scritto a Gottinga tra il 1786 e il 1788:

> Es ist eine unbegreifliche Höhe, die mal niemals gesehen hat. – Ungekannt trägt die Natur im geheimen Busen ihres Inneren den schönsten Zauber ihrer Schöpfungen; in einer verschlossenen Höhle liegt des künstlichen Gewebes, in den sie alle ihre Kinder verwickelt, erhabener, entzückender Mittelpunkt (GE 104).

Questa consapevolezza che, a ben vedere, è il risultato di un'esperienza sublime e trasfigurante, durante gli incontri "segreti" dell'Ordine, è simboleggiata dall'immagine illuministica e latomistica della luce, la quale cambia la percezione della realtà del neofita: «Elender! […] Dein Auge sey blind für das Licht, und dein Herz zerschmelze im Jammer des Lebens (GE 111)» osserva il misterioso capo dell'organizzazione rivolto a Carlos. E ancora: «Hast du aber die Folgen tieflich erwogen wenn Du uns bloß gesehen hast, und nun nicht zu uns gehören willst? Manches Licht is so stark, daß es tötet» (GE 112).

Nel romanzo le cerimonie iniziatiche e gli incontri con gli emissari della società in cui questa consapevolezza deve *comunicarsi* ai neofiti avvengono in sotterranei e caverne, in mezzo a boschi e anfratti, scenari descritti da Grosse mediante la categoria estetica del sublime, da cui il romanzo gotico europeo – come ha già osservato la critica – ricaverà il suo repertorio di temi e motivi[712]:

> Ich konnte mich hier nicht eines leisen Schauers erwehren. Der Weg schien in einen fremden Abgrund zu führen. Alles trug das Gepräge der wüsten Zerstörung und doch sah man allem die Größe an, mit der diese Zerstörung vollbracht seyn mußte. Die entsetzliche Hand der Natur schien hier eine Zeitlang gewühlt zu haben. Ungeheuere Felsstücke setzten sich, schon halbverwittert, einem stürmenden Wasserfalle entgegen, der die fessellose Wuth unter dem trüben Dunkel unabsehbarer Abgründe verbarg. Alles trug die Zeichen des Alters. Ein graues Moos flimmerte schwermüthig an den Gebirgen und das leichte Gesträuch bog sich flüsternd in dem zweifelhaften Fackelschein nieder. Sein Strahl, der an den Stämmen sich bleis bis in das entfernteste Dunkel der Büsche verlohr, das fliehende Licht, und die wankenden Schatten erhoben die Seele wechselweis zu den erhabensten Gefühlen und wiegten sie dann wieder in stille Betrachtung. Der Wechsel der Helle, welche zwischen dem Laube spielte, mit dem tiefen grünlichen Dunkel, alles schien mir das Symbol meines Lebens und auf mich auf eine glücklichere Zukunft hinzuführen. Ich fühlte mich wie noch einmal erschaffen, und schwärmerisch kühn ließ ich die trübe Hülle der Vergangenheit sinken (GE 101).

[712] Sulla notevole influenza esercitata dal romanzo di Grosse sulla narrativa gotica europea, in particolare inglese, tra Settecento e Ottocento cfr. R. I. Le Tellier, *Kindred Spirits: Interrelation and Affinities Between the Romantic Novels of England and Germany (1790-1820), with Special Reference to the Work of Carl Grosse (1768-1847) Forgotten Gothic Novelist and Theorist of the Sublime*, Diss., Salzburg 1982.

Se – come vedremo meglio in seguito – per gli Illuminati di Weishaupt lo spazio "esoterico", isolato dalla confusione del mondo profano, permetteva al neofita di lavorare su di sé in vista di un progressivo perfezionamento interiore, e dunque le iniziazioni avvenivano spesso «in einem einsamen, abgelegenen, etwaig dunklen Orte, z. B. einem Wald»[713], nel *Genius* tale ambientazione "sublime" sta a sottolineare il carattere anti-sociale della cospirazione massonica, che ha sede in luoghi "altri", marginali, eppure estremamente vicini, paralleli a quelli della società civile. Le Tellier osserva in proposito:

> The characters of *Der Genius* […] are depicted in a landscape of labyrinthine turnings and restless inconsistencies in which all their dreams and fears are echoed and multiplied. Surfaces that seem solid or impenetrable cover strange worlds of hidden depths. In exploring the relationship of his characters of these secret worlds, Grosse […] created a new fictional landscape of the unknown[714].

La discesa negli inferi di tale zona "liminale" è spesso raffigurata come un vero e proprio percorso iniziatico attraverso pertugi e oscure profondità che priva i neofiti del controllo delle loro facoltà percettive e intellettuali, un allentamento dei nessi categoriali che deve tuttavia spronare a una nuova, superiore presa di coscienza. A proposito della "sua" iniziazione il conte di S. racconta

> Man stieß mich fort, man drängte mich aus der Laube in einen Gang des Gartens. Der so schnell Uebergang von einem Taumel zum andern, das Ueberraschende und Grausende in den Umständen – alles übertäubte mich. Es war einer von den Augenblicken, in denen man von Uebermaß der Empfindungen gar nichts empfindet. Aus dem Reiche einer schönen Wirklichkeit war ich plötzlich in ein dunkeles Land vorbeyschwirrender Träume versetzt, meine Sinne schlummerten ein, mein Herz schlug immer langsamer und langsamer, und schien endlich gar stille zu stehen. Als ich endlich mein Bewußtseyn soweit wieder erhielt, um die Augen aufzuschlagen, – welch neues Entsetzen! Auf beyden Seiten schritten zweye Gestalten neben mir her, dicht von oben bis unten in weissen Tüchern verhüllt (GE 17-18).

Del resto, già nel suo saggio giovanile dedicato al sublime Grosse si era soffermato sull'atmosfera che circondava gli antichi culti misterici, vere e proprie *performances* rituali che, sfruttando ad arte il calcolato isolamento dal mondo profano, non da ultimo attraverso artifici di carattere estetico, dovevano contribuire a stimolare

[713] "Ceremonien und Feyerlichkeiten bei der Initiation", in *Einige Originalschriften*, cit., p. 70.
[714] Le Tellier, *Kindred Spirits*, cit., p. 229.

l'immaginazione dei neofiti per porli nella predisposizione d'animo più adatta ad accogliere la trasmissione delle nuove verità sapienziali:

> Die Wirkung des Dunkels kannte man lange schon und brauchte es, denn es war schon von jeher die Hülle der alten Mysterien, und damit verbundenes Schweigen in der Finsterniß das, was die Seele zu hohen Erwartungen aufschloß, was das Geheimnis, welches nachher die Sinne empfiengen, mit dem Glanze bekleidete[715].

Qui mi sembra significativo notare come gli Illuminati avessero effettivamente preso a modello dei loro rituali i "Misteri Eleusini", come descritti nella ricostruzione storica dell'Illuminato Christoph Meiners, insegnante di filosofia presso l'università di Gottinga, nella quale studiò anche il giovane Grosse. A proposito del carattere sublime ed estetico dei misteri degli antichi, volto ad impressionare i sensi degli iniziandi, Meiners osservava:

> Die meisten Mysterien wurden des Nachts gefeyert, [weil] alle theatralische Vorstellungen den tiefsten Eindruck machen, und die stärkste Täuschung erregen, wenn der Schauplatz selbst durch die Erleuchtung von Lampen oder Kerzen vorzüglich die Aufmerksamkeit auf sich zieht, der Zuschauer hingegen an weniger erleuchteten Oertern sich befindet, und durch Mauern von der übrigen Welt getrennt ist[716].

A un membro dell'Ordine, Weishaupt, da Ingolstadt, non a caso ribattezzata "Eleusis" nell'ambito della peculiare geografia della formazione[717], raccomandava proprio la lettura dello scritto di Meiners, scrivendo:

> Haben Sie in Meiners Abhandlung schon die von den eleusinischen Geheimnissen gelesen? Diese ist vortrefflich, und klärt viel auf. Machen sie das Buch, besonders diese Abhandlung nicht zu gemein. Ich habe ihr in meinem Plan einen Ort angewiesen, wo sie erst zum Vorschein kommen darf. Sie beyde sollen sie aber fleißig miteinander lesen: den sie giebt viel Licht[718].

Weishaupt era infatti deciso a sfruttare il potenziale estetico delle cerimonia rituali, che dovevano agire sulla sensibilità degli iniziati come una sorta di *scossa elettrica* capace di *risvegliare* il loro "fuoco interiore": «Die Allegorie, in welche ich die Mysterien und höhere Grade einkleiden werde, ist der Feuerdienst […]. Denn meiner

[715] C. Grosse, *Über das Erhabene* (1788), ora hrsg. v. C. Zelle, Röhrig Verlag, St. Ingbert 1997, p. 49.
[716] C. Meiners, *Ueber die Mysterien der Alten, besonders über die Eleusinischen Geheimnisse*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, Bd. III, Weygand, Leipzig 1776, pp. 164-342, qui p. 200.
[717] Cfr. *Einige Originalschriften*, cit., p. 3.
[718] Cit. in Neugebauer-Wolk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft*, cit., pp. 29-30.

Meynung nach soll der Feuertempel auf allen Ecken und Stellen electrisch gemacht warden, wo immer die Initiandi hingestellt worden […]»[719]. Anche nel romanzo di Grosse il protagonista, al termine del terzo libro, dopo essere tornato nella città natale da cui era fuggito per sottrarsi al pervasivo influsso dell'organizzazione, partecipa ai festeggiamenti dei Misteri Eleusini, durante i quali, afferma Carlos, «wir erblickten Dinge, unbegreiflich und unausprechbar» (GE 584):

> Ein dumper, majestätischer Gesang unterbrach […] die grauenhafte Stille […]. Ein Zug von Priestern und Priesterinnen entwickelte sich allmählich aus dem undeutlichen Gedränge. Sie waren mit langen weißen Gewändern bekleidet, die Haare walteten in kunstlosen Locken herab, und mit Blumen bekränzt. […] Es waren meine Brüder, die meine Zurückkunft mit Entzücken feyerten (GE 583).

Tuttavia, alquanto significativamente, nel romanzo di Grosse la cerimonia iniziatica è descritta e vissuta dal protagonista non come un momento di elevazione spirituale e intellettuale dei neofiti – com'era in fondo nelle intenzioni degli Illuminati –, bensì come una sorta di rituale a carattere magico-sessuale in cui addirittura si consumerà – almeno nell'immaginazione del protagonista, qui trasfigurato dalla gelosia – il tradimento della seconda moglie di Carlos, Adelaide, con Don Bernardo, il nuovo capo della società segreta. Una circostanza, questa, che dimostra chiaramente come la percezione di Carlos rispetto alla realtà dell'Ordine massonico sia estremamente soggettiva e come la narrazione di Grosse sia in realtà connotata dal punto di vista ideologico, attribuendo alla formazione latomistica caratteri decisamente negativi.

Se "sublime", sovrumana è definita nel romanzo l'ideologia moderna e cosmopolitica dell'associazione, la quale si propone di emancipare la società intera e in particolare Carlos dai retaggi del passato e della tradizione, una grandezza, una novità davanti alla quale il soggetto si sente atterrito e disorientato, "sublime", al contempo, sembra essere anche l'atteggiamento solipsistico e volto all'auto-conservazione del protagonista, laddove – come spiega Saint Girons – nell'esperienza del sublime «il momento in cui il soggetto si sente ghermito e smarrito, afferrato e atterrato è anche il momento in cui il soggetto acquisisce la più

[719] Cit. in *ivi*, p. 31. In proposito Stephan Gregory osserva: «Wenn er [Weishaupt] ohne zu scherzen darauf setzt, seine Illuminaten durch elektrische Shläge an den Orden zu schweißen, so zeigt dies nicht nur, dass er bereit ist, modische Neuerungen umgehend in seine Ordensmaschine einzubauen, er verweist auch auf seine Vorliebe für Ereignisse, die gleich dem Zucken des Blitzes und dem Schlag des Donners, einen sofortigen, heftigen und irreversiblen Erkenntniseffekt herstellen». Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 297.

acuta coscienza di se stesso»[720]. Alla paura destata dal contatto con l'associazione segreta Carlos *reagisce* sempre con l'intensificazione della propria soggettività e con la produzione inconscia di immagini mentali che non gli permettono di guardare obiettivamente alla realtà delle cose: un meccanismo antropologico, questo, che, a ben vedere, spiega il funzionamento delle teorie del complotto e che Grosse sembra avere individuato già nel saggio giovanile *Über das Erhabene*, in cui, osserva Carsten Zelle, l'autore s'impegna in una «Subjektivierung des Erhabenen»[721]. Nello scritto Grosse aveva affermato che il sublime

> ist eine Empfindung, die ungewöhnliche große und edle Kräfte der Seele in Thätigkeit setzt. Und aus dieser Erklärung ergiebt sich, daß nur die Spannung der Seele und ihre Erhebung den Eindruck zu einem erhabenen macht, oder vielmehr, daß allein diese Spannung eine Größe hat[722].

L'autore associa tale sentimento all'*horror vacui* provocato dalla perdita delle coordinate spaziali e dall'allargamento dei confini percettivi: «[…] oftmahls kam mir dies dadurch bestätigt vor, daß eine Ebene (um ein sinnliches Bild festzuhalten) ohne Begränzung durch einige Berge mir weit würksamer schien, als wenn hin und wieder zerstreute Gegenstände, die Unendlichkeit einer Reihe zerstörten»[723]. Secondo Grosse l'allentamento dei nessi categoriali ordinari, l'azzeramento dei confini provocato da questa esperienza suscita nel soggetto sentimenti di paura e tensione che intensificano l'attività dell'immaginazione entro uno spazio interiore nel quale si generano immagini mentali difensive, perché – spiega Grosse – «kein Erhabenes findet ohne ein Gemählde statt […]. Jede Ueberfüllung eines Sinnes ist Würkung großer Kraft, und erregt auch Bilder großer Kraft»[724]. In questo modo, la fantasia, messa in movimento dal fenomeno esterno, si ritrae in se stessa, rifuggendo dal contatto con la realtà:

> nur mit sich selbst beschäftigt, rafft sie die nahen Ideen, die sich an Dunkelheit anschließen, rasch zusammen und geht mit ihnen zu einer höheren Sphäre über. Kleinliche Gegenstände

[720] B. Saint Girons, *Il sublime*, trad. it. di G. Colosi Russotti, Il Mulino, Bologna 2006, p. 18.
[721] Carsten Zelle individua «in Grosses bis in den Ästhetizusmus forcierten Subjektivismus den eigentümlichen Beitrag seines Buches zur ästhetischen Debatte am Ende des 18. Jahrhunderts». C. Zelle, *Nachwort*, in Grosse, *Über das Erhabene*, cit., pp. 91-101, qui pp. 96-97.
[722] Grosse, *Über das Erhabene*, cit., p. 18.
[723] *Ivi*, p. 45.
[724] *Ivi*, pp. 19-20.

selbst bekommen durch das Hinzutreten alter gesammelter Ideen einen neuen Glanz, und gebären neue große Gedanken[725].

Significativamente rispetto a questa analisi, anche nel *Genius*, nella maggior parte degli episodi in cui si ritrova di fronte a paesaggi naturali, incolti e "sublimi", Carlos registra sempre l'impossibilità di aderire alla natura circostante con uno sguardo libero da proiezioni della sua mente, generate evidentemente dall'incertezza, come già visto nel caso della celebrazione dei Misteri Eleusini. La paura del nuovo e dell'incerto, soprattutto a contatto con il campo "liminale" in cui si muove l'associazione segreta, stimola sempre l'attività della fantasia del protagonista, produce fantasmi dell'inconscio e immagini mentali che fanno da schermo protettivo rispetto a una realtà che si presenta come minacciosa e preoccupante, impossibile da afferrare e da tenere sotto controllo:

Die Nacht kam heran; es machte sich ein schrecklicher Wind auf, die Bäume schwirrten um mich her, und die alte morsche Hütte, in deren Winkel ich mich vor den hereinströmenden Regengüssen nothdürftig barg, schien ihrer gänzlich Auflösung bey jedem neuen Windstoße zitternd entgegen zu sehen. Bald war es, als wenn es heller um mich her würde, bald ward das düstere Flimmern und Scheinen in kleinen Fester von einer tiefen Dunkelheit aufgelößt. Meine Furcht sah alles gedoppelt, und meine Phantasie wurde in diesen Augenblicken der Angst von allen Mährchen und abenteuerlichen Geschichten bedrängt, welche ich von diesem Walde nur jemals hatte erzählen gehört. […] Es war eine der schrecklichsten Nächte, die ich jemals erlebt hatte (GE 98).

Nel romanzo di Grosse, il sentimento del sublime di Carlos non tarda quindi a trasformarsi – osserva Günther Hartmann – in una «Unfähigkeit zur Objektivierung»[726]. Hartmann osserva come il protagonista, durante l'intera narrazione, sia implicato in un «Prozeß der Subjektivierung des Objektiven»[727], che lo porta soprattutto a trasformare la società segreta «zu einem subjektiven Bild, zu einem Phantasiebild»[728]. Carlos si dimostra, allora, nel corso della vicenda, incapace di scorgere e comprendere il vero obiettivo dell'associazione in tutta la sua ampiezza e reale portata:

[725] *Ivi*, p. 48.
[726] G. Hartmann, *Karl Grosses 'Genius'. Eine Studie zum Menschenbild im Bundesroman des ausgehenden 18. Jarhunderts*, Moers, Köln 1957, p. 45.
[727] *Ivi*, p. 90.
[728] *Ivi*, p. 91.

Wenn ich es Ihnen doch deutlich machen könnte, liebster Graf, wie dieser entsetzliche Mensch mir alle meine Begriffe zu verwirren anfieng. Er warf sorglos Gefühle und Hoffnungen in meine Seele, von denen ich gar nichts begriff; ein gewisser Trübsinn, eine Verfinsterung aller Bilder nahm mir unvermerkt das Bewusstseyn meiner Ideen […] (GE 104).

A causa di tale impossibilità di aderire spassionatamente al reale, provocata dalla sua confusione mentale e dalla sua vivida immaginazione, Carlos giunge a conclusioni affrettate circa le finalità degli "sconosciuti", in un atteggiamento nevrotico e difensivo dettato dalla paura di tale incommensurabilità cui è richiamato dall'Ordine, decidendo ben presto di reagire con violenza e aggressività ed elaborando il piano risolutivo «die Unbekannten aufzusuchen und sich an ihnen zu rächen» (GE 262).

Sin dall'inizio del romanzo, del resto, Carlos aveva ammesso di essersi accinto a scrivere le sue memorie con l'obiettivo di *vendicarsi* dell'organizzazione segreta, ripromettendosi di parlare all'opinione pubblica per metterla in guardia nei confronti delle macchinazioni dei suoi «nemici»: «Uebrigens unbekümmert über das Schicksal dieser Blätter, welche mein Tod der Nachwelt erst ausliefern wird, will ich nur diese einzige Rache gegen meine Feinde erlauben […]» (GE 8). Nel nostro caso risulta interessante notare in che modo, a un livello superiore, Grosse s'impegni nella costruzione letteraria del suo "nemico", che, in evidente sintonia con lo spirito dei tempi, assume le sembianze di una società segreta dai tratti assolutamente negativi.

A ben vedere, il ritorno allo stato paradisiaco di natura cui l'associazione vuol spingere i suoi membri viene sovente percepito dal protagonista – e descritto da Grosse – non come un'elevazione filosofica e morale, ma in termini di rilassatezza morale e lascivia erotica, veri e propri disvalori attraverso i quali si cerca di corrompere le coscienze dei neofiti:

Man führte mich nun wieder hinaus und die Versammlung trennte sich. Jakob stieg mit mir in die Höhe und zeigte mir eine Thür zum Garten. Es war noch nicht spät am Tage und die balsamische Feuchtigkeit der Nacht, kämpfte noch mit des Morgens steigender Schwüle. Ein Meer von Düften wallet sichtbar in zarten Nebenwolken von einem Strauche zum andern; ein allgemeines Leben und Weben beschäftigte die anderen Sinne, und es schien mir, als habe ich diese Welt noch niemals gesehen. Allein im Garten umherirrend, von holden Ahndungen gedrückt, ließ ich meine Vorstellungen in einem neuen Reiche unbehindert schwärmen, und bekümmerte mich wenig um das, was nun mir warden könnte. Welche glückliche Stimmung für die Liebe (GE 120).

Al rapporto spirituale e coniugale con l'amata Elmire, ostacolato dai membri della società con ogni mezzo ed espediente, attraverso lettere intercettate e falsificate, tentativi di omicidio, vengono contrapposti rapporti di carattere esclusivamente erotico con le donne dell'Ordine[729], come nel caso di Rosalie, la cui immagine s'infiltra ben presto nella coscienza di Carlos, diventando un «wollüstige Ideal» che suscita dipendenza psico-fisica – cui il protagonista si sente sempre «hingeneigt» (GE 147) e cui, in realtà, si lascia andare senza opporre troppa resistenza –, al fine di spingere i neofiti «jenseits dem ängstlichen Kreise des Hauswesens» (GE 87). Il tradimento "iniziatico" di Carlos con la ragazza – anch'essa *Bundestochter*, come la greca nel *Geisterseher* di Schiller –, la quale, secondo Le Tellier, rappresenta «the temporary triumph of physical love over the spiritual ideal, of ephemeral pleasure over true value»[730], avviene significativamente in un giardino, in uno spazio selvaggio e incolto, in cui – osserva ancora Le Tellier –

> nothing is cultivated, everything is wildly overgrown and serves no particular function. Here fruit and water are superabundant, and are not the means of refreshment but elements in a seductive luxioriousness. There can be no beneficial labour since the heavy sensous appeal to pleasure negatives activity, anaesthetising reason and responsibility, obliviating outer realities[731].

Sembra essere questo il terreno più adatto a ospitare le macchinazioni dell'associazione, decisa – o almeno così pensa Carlos – a lavorare alla dissoluzione di ogni valore morale, fino alla distruzione delle coscienze degli individui e di qualsiasi legame familiare e naturale. A ben vedere, con la scrittura del romanzo Grosse sembra impegnarsi a ridare un'immagine assolutamente negativa dell'istituto latomistico e dunque dell'individuo che, laddove cerca di emanciparsi dall'ingerenza esterna del potere, dal passato e dalla tradizione, sembra non possa non ricadere in una situazione di anarchia e inciviltà. Nel romanzo è questo il difficile e "sublime" tributo che la società, in base al suo programma razionalistico, egualitario e cosmopolitico, richiede al protagonista:

---

[729] Del resto, – come vedremo più da vicino nelle pagine dedicate al *Frankenstein* di Mary Shelley – nelle *Originalschriften des Illuminatenordens* si accennava a un "Vorschlag zur Eirrichtung eines Weibenordens", con l'obiettivo «den Charaktern der wollüstigen F[rei] M[aurer] Genügen zu leisten»: una circostanza che, come dimostra il romanzo di Grosse, deve aver molto alimentato le fantasie dell'opinione pubblica. *Einige Originalschriften*, cit., p. 6.
[730] Le Tellier, *Kindred Spirits*, cit., p. 249.
[731] *Ivi*, p. 248.

Um uns anzugehören, mußt du alle die Bände lösen, welche Menschen den Menschen weihen. Unser Eigenthum ist nur *allein* in der Welt. Erwürge deinen Vater, stoß deiner zärtlichen Schwester den Dolch in die Brust, mit offnen Armen werden dich erwarten. Wenn die Menschheit dich ausstößt, wenn dich Gesetze verfolgen, ein Abscheu des Staates, dann sey uns willkommen (GE 111).

In sintonia con gli argomenti sfruttati all'epoca dalla critica anti-illuministica e anti-massonica, nel romanzo di Grosse l'allontanamento dai valori tràditi promosso dall'Ordine massonico trascina sempre nel vuoto morale e nel baratro del nichilismo, introducendo una vena di malinconia e inquietudine negli affiliati, che dal momento dell'iniziazione in poi si dimostrano incapaci di un rapporto spontaneo, naturale con l'ambiente. Gli aggettivi usati da Grosse per descrivere tale condizione "di crisi" dei personaggi corrotti dall'"astratta" ideologia della società segreta sono «zerstreuter», «nachdenkend», «niederschlagen», «in sich selbst verloren» (GE 11). In seguito al contatto con gli emissari della formazione latomistica, le individualità risultano letteralmente trasformate nel corpo e nella coscienza – ridotte a veri e propri *zombies ante-litteram* –, come nel caso del conte di S., il quale da amico di Carlos si trasforma ben presto nel suo più acerrimo «nemico»:

Sein Gesicht war entsetzlich verzerrt. Diesen holden Mienen, welche ehedem jugendliche Anmuth und freundliche Milde belebte, hatte eine kalte Erstarrung in schreckliche Falten gedrückt, Schrecken hatte den Mund niedergebogen, und ein tiefer Schauer zuckte in den Augenliedern und im Krampfe der Stirne. Die rechte Hand hatte das Degengefäß so fest gefaßt, daß es unmöglich war, es ihm heraus zu winden. Bald fieng er an sich zu regen. Er schlug die dunkelen Augen schreckhaft auf; starr sah er mich an, als ob er mich nicht mehr kannte, dann schloß er sie wieder und stieß einen Schrey aus. Er schien sich nur mit Mühe zu sammeln. Aber, wer beschreibt den hierauf folgenden Uebergang und den Wechsel der Leidenschaften auf seinem Gesichte? – die Todtenblässe entflammte sich plötzlich, der Mund fieng schauderhaft zu beben an, die Augenbraunen traten zusammen und in der rothen Gluth der Wangen funkelten ein paar wüthig blitzende Augen. […] - »Was sehen Sie für Gespenster, Graf! Ermannen Sie sich. Ich bin ja ihr Freund. Karlos ist ja bey Ihnen.« – Er ließ den Kopf auf die Brust sinken. Die linke Hand machte eine krampfhafte Bewegung, als wollte er von der Stirn eine Fliege verscheuchen: »Ja wohl, Karlos, sagen Sie: Er war mein Freund. Er hat es zu seyn aufgehört. »Itzt hasse ich ihn.« (GE 30-32).

Il contatto con la "sublime" dottrina dell'Ordine incalza anche Carlos a una sostanziale trasformazione interiore, che lo porta a recidere i legami familiari: «Eine große Veränderung war indeß mit mir in meinem Inneren vorgegangen. Ich kannte mich selbst nicht» (GE 138). Da questo momento, alla voce del cuore e dei

sentimenti il protagonista comincia a opporre un atteggiamento di rigidità e freddezza, dettate da un algido «ragionare»:

> Kurz darauf besuchte ich meine Familie in Alkantara. Aber alle ihre Freudenbezeugnungen, alle Anstalten, die man traf um mich länger in ihrem Schooße festzuhalten, waren vergeblich. Ich war indeß jenen süßen Freuden völlig abgestorben, welche der Friede der heiteren Häuslichkeit immer für unverdorbene, ungespannte Seelen hat; mein Herz hatte sich unter neuen Befriedigungen der alten völlig entwöhnt, und mit der Kenntniß meiner Familienlage hatte ich zugleich auch alle Theilnahme daran eingebüßt. Es ist eine der traurigsten Verfassungen, in einem solchen Grade an irgend einer Aussicht, an irgend einem Gute zu hängen, daß man gegen alle andere Vergnügungen erkaltet. Nirgends verstand man mich auch. In jener Entfernung von dem Menschenschlage der höheren Stände, in dem vertraulischsten Umgange mit den ernsten Vorstellungen einer so erhabenen Verbindung, in dem rastlosen Kampfe mit mir selbst und meinen Vorurtheilen, von allen Seiten angespannt, und doch an allen Seiten erschlaft, mußte ich wohl der Weise fremd geworden seyn, wie man in jenen Volksklassen seine Gedanken mit Leichtigkeit im Umlauf bringt. Man staunte mich an, weil man mich nicht begriff, man ward persönlich kalt gegen mich, weil ich nicht konventionell heiß seyn konnte, und man vermied mich, weil man den Umgang mit mir unter solchen Umständen beschwerlich finden mußte. Die natürlichste Folge war, daß ich immer eigensinniger und zurückhaltender wurde. Indem ich alle Menschen um mich her für Dummköpfe ansah, gewöhnte ich mich im geschäftlichen Umgange zu einem Tone der Herablassung, der sie beleidigte […] (GE 161-162).

La narrazione di Grosse sembra rientrare evidentemente nel coro della critica conservatrice e anti-illuministica del suo tempo. Nelle *Reflections on the Revolution in France* (1790), ad esempio, Edmund Burke aveva attaccato i principi "astratti" del sistema sociale proposto dai giacobini francesi e più in particolare dall'Illuminismo filosofico, laddove, al contrario, per l'autore, la politica deve prendere a modello la natura e rispettare i «più cari vincoli personali» e gli «affetti familiari»[732]. Burke contrapponeva il modello di una società patriarcale basata sulla «conformità alla natura» alla società egualitaria programmata in base a principi unicamente razionali della Rivoluzione, il risultato degli «schemi fallaci e deboli della nostra ragione» e delle sue «elucubrazioni»[733]. Lo spirito *livellante* dell'Illuminismo e del giacobinismo, secondo Burke, pervertendo l'ordine naturale delle cose stabilito eternamente da Dio, avrebbe presto finito per recidere ogni vincolo morale, allontantanando l'individuo dal rapporto organico con la *Gemeinschaft* e dai propri sentimenti più intimi e autentici:

[732] Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 57.
[733] *Ivi*, p. 58.

Questo tipo di persone [i rivoluzionari] è talmente infatuato dei diritti dell'uomo da scordarne completamente la natura. Senza aprire una sola nuova strada all'intelletto, riescono a bloccare quelle che conducevano al cuore. Hanno pervertito in se stessi e in quanti li frequentano tutte le affezioni ben custodite dal cuore umano[734].

Secondo Burke questo stato di cose è dunque il risultato di una «filosofia barbara, frutto di cuori freddi e di spiriti lordi», di una «ragione che pone al bando gli affetti»[735], essendo la politica giacobina un pericoloso tentativo di ridurre la «complessità» della natura umana, dettato da una «fretta violenta» che sembra calpestare i più reconditi e autentici «processi della natura»[736] e da una «massificazione» la quale «ignora e svilisce le persone concrete»[737].

Anche nel *Genius*, in base ai principi astratti della ragione e dell'ideale cosmopolitico, la formazione massonica è decisa a ricondurre l'umanità al suo primitivo stato di natura, riportandola alla consapevolezza dei suoi diritti originari sottratti al genere umano dai monarchi, i quali ora devono essere giudicati secondo un nuovo metro di giudizio, morale e razionale, sottoposti «einen noch höheren Gerichtshof» (GE 117). Non è un caso che di fronte a tale aspirazione politica, Carlos risponda con le parole e i principi della critica conservatrice e contro-rivoluzionaria, la quale, al termine del Settecento, aveva condotto la campagna ideologica contro gli Illuminati di Baviera e a favore del Vecchio Regime:

Der Monarch entstand, wie du mir sagst, aus unserer Ahnen freywilliger Unterwerfung. Sie übertrugen ihre angebohrene Rechte zur Ausübung für sie und auch zu seinem Gebrauche. Wer aber gab euch die Vollmacht, ihn an diese Rechte wieder zu mahnen? Wer bürgt euch für die Wahrheit eurer Gefühle, für die Billigkeit eurer Urtheile? Auf die Regierung erbittert, vermischtet ihr *eure* Empfindungen mit der eines allgemeinen Druckes, und selbst keinem Gesetze als den Eingebungen eines gereizten Willens gehorchend, stoßt ihr die Menschheit, welche sich nicht selbst zu beherrschen vermag, in die quaalvolle Angst, eine unbekannte, ihnen ganz fremde Willkühr gebrauchen zu müssen (GE 117).

Nel romanzo, se l'ideologia dell'associazione segreta è a favore del concetto generale di umanità, cui il singolo deve necessariamente sottomettersi, Carlos decide allora di difendere i diritti dell'individualità che intende ribellarsi a tale semplificazione livellatrice, giungendo ben presto a fondare una contro-associazione di stampo conservatore per contrastare l'operato dell'altra.

[734] *Ivi*, p. 88.
[735] *Ivi*, p. 100.
[736] *Ivi*, p. 189.
[737] *Ivi*, p. 203.

È stato osservato che i romanzi di Carl Grosse altro non sono che tentativi di elaborare "narrativamente" gli eventi tumultuosi della sua vita[738], e forse è proprio alla sua biografia che si deve guardare se si vuole comprendere lo spirito "partigiano" che anima pure il *Genius*. Nato a Magdeburgo nel 1768, Carl Grosse si trasferisce nel 1786 nella città di Gottinga, dove si iscrive alla facoltà di medicina dell'università. Durante il periodo universitario il giovane si dimostra studente particolarmente dotato, il cui destino sembra aver scelto per lui la carriera accademica: alla luce dei suoi studi di scienza naturale e antropologia, la pubblicistica tedesca non tarda a celebrarlo come un secondo Herder[739], mentre ci si aspetta generalmente «vom Fleiss und Talent dieses jungen Mannes noch viel […]»[740]. Grosse entra presto in contatto con l'elite accademica di Gottinga, con Christoph Meiners, J. D. Michaelis, Feder, Spittler. In questo ambiente si lega soprattutto alla famiglia Michaelis, in particolare ai figli dell'orientalista, a Philipp e alla giovane Luise, di cui si innamora. Insieme al compagno di studi Philipp, il giovane studente lascia presto Gottinga per Halle nel 1788 e poi per un viaggio in Svizzera e nell'Italia del Nord. Quando torna nella cittadina sassone nella primavera del 1790 Grosse è completamente trasformato, racconta di essere stato nobilitato a cavaliere di Malta e di aver sposato una nobildonna italiana. Diventato ben presto l'oggetto delle maldicenze della città a causa di questo repentino cambiamento, il giovane viene allontanato dall'ambiente accademico e in particolare si aliena la benevolenza di Michaelis, il quale decide di intervenire smascherandolo come impostore. Contando sull'apporto del genero Schröder, capo dell'agenzia delle poste di Gottinga, l'orientalista comincia dunque a sottoporre a controllo la corrispondenza di Grosse – non è un caso che Carlos, nel *Genius*, lamenti: «Jede Handlung meines Lebens, auch die willkürlichste scheint schon vor meiner Geburt in ihren schrecklichen Archiven berechnet, gelegen zu haben» (GE 8). Il sedicente marchese

[738] Sulla biografia di Carl Grosse cfr. lo studio di E. Kornerup, *Graf Edouard Romeo Vargas – Carl Grosse. Eine Untersuchung ihrer Identität*, Ejnar Munksgaards Forlag, København 1954, cui va il merito di essere riuscito a ricostruire, attraverso la testimonianza di Luise Wiedemann nata Michaelis, la vera identità dell'autore, per molto tempo confusa con la biografia dell'aristocratico spagnolo Edoardo Romeo Vargas. Anche Hans-Joachim Althof si è impegnato «um eine "Ausgrabung", um die Wiederentdeckung eines womöglich zu Unrecht vergessenen Autoren». H.-J. Althof, *Carl Friedrich August Grosse alias Graf Edouard Romeo von Vargas-Bedemar. Ein Erfolgsschriftsteller des 18. Jahrhunderts*, Diss., Bochum 1975.
[739] Cfr. "Oberdeutsche Allgemeine Literatur-Literaturzeitung", Bd. II (1789), Sp. 653.
[740] "Gothaische gelehrte Zeitung", 1789, p. 608.

Grosse, isolato e allontanato anche dalla giovane Luise, nel 1791 è costretto a lasciare Gottinga. Si trasferisce in Spagna, poi in Danimarca e in Italia, fino a cambiare nome in Vargas, inventandosi un passato da nobile e nascondendo le tracce della sua vera identità.

La critica ha osservato come, in realtà, nei romanzi di Grosse scritti "in esilio" traspaiano costantemente le proprie esperienze biografiche, come pure la volontà di prendersi una rivincita, attraverso l'esercizio della scrittura, rispetto al trattamento subito a Gottinga[741]. Nelle *Memoiren des Marquis v.G.* (1792-1795), ad esempio, l'autore offre il seguente ritratto dell'ambiente provinciale della cittadina sassone e della classe accademica: qui, afferma,

> ist eine ungeheure Gelehrsamkeit zu Hause; aber es herrscht daselbst um deswillen nicht weniger ein Mangel an Geschmack und Verstand. […] Professoren, die sich eine gewisse Höhe erkrochen haben, beleidigen durch ihre Rusticität weit beleidigender, als die meisten von Adel durch Hochmuth […][742].

La stessa famiglia Michaelis sembrò subito comprendere che le *Memoiren* altro non erano che una «vendetta» nei suoi confronti. Il 12 agosto 1792 Caroline Michaelis scriveva a Friedrich Ludwig Wilhelm Meyer:

> Dass er [Grosse] Sie als Abentheurer interreßirt, verzeih ich, weil Sie ihn nicht in der Nähe gesehen haben. Er war ein planloser, gegen alle Schande aus Poltronnerie gefühlloser Windbeutel. Da Sie seine Memoiren gelesen haben, werden Sie auch wißen, daß die letzte Geschichte unser Haus betrifft. Er hat mir da aus Rache ein paar Beynahmen gegeben – was ich von ihm sage, ist nicht Rache – es ist herzliche Indignation gegen dumme Bosheit, und völlige Kenntniß der Sache, von der alle Aktenstücke jetzt in meinen Händen sind. Es ist schlimm genug, daß Unerfarenheit und gänzlicher Mangel an kühler Weltklugheit eine rechtschaffene Familie mit einem so elenden Helden verwickelte, der zu geizig war, um sich zu Haus satt zu eßen, und dem an der Mutter Kaffee mehr gelegen war, wie an Louisens Küßen. Ein Spitzbube zu seyn, war sein Ehrgeiz – er verstand sich nur nicht recht darauf, sonst wollt ich ihn selbst loben, ohngeachtet ich doch dieser Verdrehung keinen Geschmack abgewinnen kann. – Ich wollte, ich wär damals in Göttingen gewesen – ich hoffe, es wäre so weit nicht gekommen. Ich sah ihn nur ein paarmal vor 4 Jahren, und das ah er aus wie ein Schusterknecht, in der gewißen Ueberzeugung, daß er Carl XII. aus Haar gliche[743].

[741] Secondo Althof con la scrittura dei romanzi *Der Genius* e le *Memoiren* Grosse cercò «seine konkrete Situation in einer Phantasiewelt gedanklich zu korregieren, zu bewältigen und in gewissem Sinne auch zu rechtfertigen». Althof, *Carl Friedrich August Grosse*, cit., p. 98.
[742] Cit. in G. Dammann, *Nachwort*, in Grosse, *Der Genius*, cit., pp. 725-835, qui pp. 729-730.
[743] Cit. in Althof, *Carl Friedrich August Grosse*, cit., p. 109.

Come dimostra la lettera di Caroline Michaelis, la trasformazione di Carl Grosse e il tono "risentito" dei suoi romanzi suscitarono ben presto la reazione dell'intellighenzia illuministica dell'epoca. La pubblicistica tedesca, ad esempio, a dispetto delle ripetute giustificazioni dell'autore circa i suoi "peccati giovanili", anche e soprattutto a causa dei rancori dell'elite accademica di Gottinga[744], fu sempre critica nei confronti della sua opera letteraria. Nella "Allgemeine deutsche Bibliothek", ad esempio, a proposito della prolifica produzione di Grosse, si legge: «Wenn Hr. Grosse es eben so müde wäre, Bücher zu schreiben, als wir es sind, seine Schriften zu lesen und zu recensiren: so würde er doch nun wohl endlich einmal aufhören, jede Messe mit neuer Waare aus seiner Fabrik zu versehen»[745]. È dunque evidente l'asprezza dello scontro frontale dell'autore con la pubblicistica e l'elite intellettuale illuministica, attaccata a sua volta da Grosse, poiché – nota la Kornerup – questa «allein darüber wünscht, was allgemeine Auffassung sein soll, und welche die Mitarbeit jeden Schriftstellers unter der Bedingung völliger Unterwerfung zu erkaufen sucht»[746].

Con la nobilitazione di Grosse, la successiva trasformazione e la polemica ingaggiata con le elite intellettuali tedesche sopraggiunge presto anche un cambiamento di mentalità rispetto all'aderenza ai principi illuministici. La Kornerup osserva infatti che, se la prima produzione di Grosse è caratterizzata dal profondo contatto con la filosofia della *Aufklärung*, «jedenfalls sind nach 1792 alle Spuren […] eines absoluten Moralgebots aus seinen Büchern verschwunden, ja man kann ruhig sagen, dass jetzt die entgegengesetzten Tendenzen vorherrschen»[747]. Forse questa circostanza riesce a spiegare anche lo spirito che informa la polemica dell'autore contro le società segrete in odore di Illuminatismo: l'università di Gottinga era una roccaforte del pensiero "illuminato", come dimostra la presenza di Meiners e Feder[748] ed è probabile che Grosse si sia avvicinato alla realtà della

[744] Secondo Günther Dammann «[…] bei der Macht, die zu jener Zeit Professoren über die literarischen Rezensionsorgane ausübten, mochte darüberhinaus klar sein, daß von nun ab auch Carl Grosses schriftstellerische Karriere von entsprechend wohlinformierten Rezensenten begleitet sein würde». Dammann, *Nachwort*, cit., qui p. 729.
[745] "Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek", XXIV, 2 (1796), p. 338.
[746] Kornerup, *Graf Edouard Romero Vargas*, cit., p. 22.
[747] *Ivi*, p. 74.
[748] Cfr. in proposito il saggio già citato di Mulsow, *»Steige also, wenn du kannst, höher und höher zu uns herauf«*.

Massoneria proprio in questo ambiente[749]. Del resto, all'epoca, l'obiettivo degli Illuminati era quello di reclutare allievi dotati di ingegno per formarli in base ai dettami della loro dottrina, che poi i giovani, una volta raggiunte posizioni di potere, avrebbero propagato, in modi differenti, "nel mondo". Mi sembra che si possa affermare che la polemica ingaggiata da Grosse contro l'elite accademica con cui è stato in contatto durante la sua giovinezza in *Der Genius* si sovrapponga palesemente alla critica ideologica dell'operato delle organizzazioni massoniche, per cui in entrambi i casi si può parlare di una rivincita nei confronti dei propri «nemici». I motivi biografici presenti nel romanzo sono d'altronde palesi, ben evidenziati dalla critica: non è un caso che Carlos, nel *Genius*, decida di vendicarsi dell'ingerenza nella sua vita della potente associazione scrivendo le sue memorie "anti-massoniche" soltanto dopo essere stato allontanato da Elmire, come Grosse da Luise, la figlia di Michaelis.

Tale cambiamento di atteggiamento dell'autore rispetto all'elite accademica di Gottinga e agli obiettivi delle società segrete sembra riflettersi anche nel mutato approccio rispetto alla categoria estetica del sublime e alle finalità performative e pedagogiche della letteratura. Come detto, l'autore aveva scritto il saggio *Über das Erhabene* proprio a Gottinga, tra il 1786 e il 1788, dunque prima della sua metamorfosi. Nello scritto Grosse aveva ragionato sull'importanza del sublime per l'educazione morale dell'individuo e dell'intera nazione tedesca in termini vicini all'Illuminatismo, perché tale sentimento avrebbe contribuito a elevare il singolo dalla sua condizione individuale per metterlo in comunicazione con la civiltà più evoluta, sulla scia di un evidente afflato cosmopolitico: «Ein sanfter Zug führt den Menschen seinem Bruder zu, und süße unzertrennbaren Ketten reißen ihn in alle Lagen, in alle leidenschaftlichen, in alle Schmerzen und Entzückungen seines Mitgeschöpfes hin. Denn jedes Teilchen begattet sich ja in der Natur mit seinem homogenen […]»[750]. Tuttavia, rispetto a questa posizione, che nel *Genius* – come osservato – è difesa dall'associazione segreta, la quale si propone in tal modo di elevare gli spiriti dei neofiti alle vette della sua dottrina, nella prospettiva di Carlos, al contrario, il sublime diventa un sentimento estremamente soggettivo, dettato da

[749] Cfr. in proposito Althof, *Carl Friedrich August Grosse*, cit., in particolare le pp. 139-141.
[750] Grosse, *Über das Erhabene*, cit., p. 65.

una paura che non sottrae più l'individuo al suo solipsismo per inserirlo in un orizzonte più vasto e ricollegarlo all'umanità intera, come era nel saggio giovanile, bensì spinge il soggetto a una *reazione* che lo solleva dal confronto con la realtà circostante – per Grosse, da un certo punto della sua esistenza in poi, alquanto deludente. Se nello scritto giovanile il sublime doveva contribuire al raffinamento dei costumi e all'educazione della nazione, come dimostrava, in particolare, l'esempio della Grecia, la quale «war eine sorgsamere Mutter seiner Geister und erzog mehr zu dieser Höhe hinauf, weil es immer diese Flammen ernährte, und die jugendliche Phantasie durch rege Erinnerungen auf große vaterländische Scenen hinleitete»[751] e gli Illuminati – come vedremo tra poco nel *Frankenstein* della Shelley e soprattutto nel *Don Karlos* di Schiller – presentavano ai loro neofiti immagini ed *exempla virtutis* dalla letteratura greca e romana come esempi "sublimi" di «Gesellschafttugenden» per "infiammare i loro animi" e conquistarli così alla dottrina dell'Ordine[752], Grosse sembra, invece, delineare nel *Genius* la figura di un nuovo eroe, già "romantico", il quale si lancia, a sua volta, in un'azione altrettanto "sublime" e si ribella contro il piano razionalista, astratto, disumano dell'associazione segreta, rivendicando ora i diritti del singolo, non da ultimo proponendolo come modello e mobilitando in tal modo le passioni e la fantasia dei lettori[753].

A ben vedere, Grosse cerca insomma di *vendicarsi* dei suoi "nemici" di Gottinga, accademici, letterati e filosofi, utilizzando le stesse armi di cui si pensava – come vedremo, non a torto – si servissero gli Illuminati per la diffusione della loro

[751] *Ivi*, p. 66. Nel saggio Grosse richiamava altresì artisti e pedagoghi al compito di formare i giovani attraverso immagini di comportamenti virtuosi e sublimi: «In die Schule grosser Muster muß man ihn führen, die sein Geist bilden, die ihm mit Kraft erfüllen und seine Nerven stärken. Römer und Griechen, und ihre Beyspiele müßen das Ziel seyn, das der Jugend gesteckt wird: holde Einsamkeit muß ihn auf den Pfad alter Tugenden und alter Stärke zurückführen, in dem sein Geist nach großen Männern sich bildet, und wo er sich übt zu eine höheren Schwunge, der die Nachwelt erstaunen macht». *Ivi*, p. 85.

[752] Allo stesso modo, Grosse, il quale richiamava soprattutto alla necessità di educare le immaginazioni die giovani, «sie am große Bilder zu üben und Abscheu für Kleine ihr einzuflößen» (*ivi*, p. 87) osservava: «Nur im großen Mustern erwachen die Kräfte, und erhabene Gegenstände befruchten durch die Bewunderung den Geist mit der Neigung, ihnen nachzugehen, und zu einer unendlichen Ausdehnung. Und daher ist es Pflicht der Erziehung, bey jeder jugendlichen Seele, die der Wärme nach empfänglich ist, das Gefühl des Schönen und Erhabenen zu einer thätigen Empfindung zu bilden, sie nach diesem Gefühl zu leiten, und ihr die Bahn zu eröfnen, auf der sie sich immer zu hohen Thaten erwärmt, zu Thaten, die ein Abguß schäzbarer Tugenden sind». *Ivi*, p. 86.

[753] Anche Althof nota come «für Grosse hatte bereits der Konflikt des Marquis mit der "geheimen" Gesellschaft den Charakter einer "erhabenen" Situation». Althof, *Carl Friedrich August Grosse*, cit., p. 154.

dottrina, cioè attraverso il *medium* della letteratura. Non è un caso se Carlos, nel romanzo, decida di *reagire* ai propositi dell'Ordine e di vendicarsi degli «sconosciuti», colpevoli – secondo il protagonista – di aver avvelenato la moglie Elmire, in una scena altrettanto "forte" e "sublime":

Die Erschütterungen, alle Schrecken der Natur waren noch gar nichts gegen die Martern jener Unbekannten, welche mit den geheimsten Falten des menschlichen Herzens bekannt, immer die zartesten Fäden desselben in Zuckungen zu bringen, seine fühlbarsten Theile zu zerfleischen verstanden. Aber es war gerade das, was mich vollends in Enthusiasmus setzte. Gegen jeden Widerstand strebten meine Kräfte feuriger an, ein überwundenes Hinderniß war meine beste Belohnung. Ich sah mit Entzücken in den feurigen Himmel, als wenn ich alle Blitze hätte sammeln wollen, sie in jene verruchte Gruft herabzustürzen; ich stahl die gräßlichsten Töne aus der Natur, um die Mörder meines Weibes mit ihnen niederzuwerfen; ich hätte alle Regenwolken sammeln mögen, um mit ihnen sie zu ersticken (GE 196).

Allo stesso modo, è indicativo che il romanzo culmini nel tradimento di Adelaide con Don Bernardo, il nuovo capo dell'associazione massonica, e la conseguente "sublime" ed esemplare vendetta di Carlos. Nella scena, dai tratti di inaudita – e già kleistiana – violenza, nonostante la paura, la rabbia e l'agitazione, il protagonista decide di reagire, vendicandosi del tradimento e più in generale dei propositi anti-sociali della società segreta:

Kaum konnte ich mich aufrecht erhalten. Ein Schwindel drückte mich zur Erde nieder. Aber die Nähe der Gefahr gab mir die Kräfte wieder, welche die Furcht davor mir geraubt hatte. Die Verzweiflung riß mich aus der Ohnmacht heraus, in welche die Wuth mich versetzte. Ich lehnte mich hinter dem Schirme hervor, spannte den Hahn an der Flinte, legte an, eine einzige Kugel sollte beyden ein Ende machen. Ein Schutzgeist walltete über Adelheids Leben. Wie ich losdrückte, gerieth mir in der Eile der Daum vor die Pfanne. Das Geräusch machte Don Bernharden, der mein Weib schon nun mit beyden Armen umschlungen hatte, seitwärts zurückfahren. Erstarrt wandte er den Hals. Aber nicht mehr als einen Moment hatte er Zeit, sich zu besinnen. Der Hahn flog ein andermal auf, – und er stürzte mit zerschmettertem Gehirne auf seine Geliebte nieder (GE 619).

Umberto Eco si è occupato della «retorica» performativa e dell'«ideologia» che sarebbe alla base del «romanzo popolare», il quale, non di rado, presenta la figura nicciana del «superuomo di massa», per cui a determinati «artifici narrativi» e «strategie stilistiche» si legano particolari «universi ideologici»[754]. Il critico riprende le idee di Antonio Gramsci, secondo il quale «il romanzo d'appendice sostituisce (e favorisce nel tempo stesso) il fantasticare dell'uomo del popolo, è un vero sognare ad

[754] U. Eco, *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Bompiani, Milano 1978, p. VII.

occhi aperti […] lunghe fantasticherie sull'idea di vendetta, di punizione dei colpevoli dei mali sopportati»[755]. Nei romanzi presi in considerazione da Eco – in cui, a ben vedere, anche il *Genius* di Grosse sembra rientrare –, dopo un infrazione all'ordine e all'armonia che determina l'avviamento della narrazione si ha un ritorno alla predente situazione di partenza mediante la punizione delle forze del male da parte di quelle del bene. Secondo Eco, infatti, il romanzo popolare mette primariamente in scena «una lotta del bene contro il male che si risolverà sempre o comunque […] in favore del bene, il bene rimanendo definito nei termini della moralità, dei valori, dell'ideologia corrente»[756]. Al termine della vicenda, la risoluzione dei problemi è significativamente affidata – proprio come nel *Genius* – all'eroe carismatico, alla figura del giustiziere, che incarna i valori messi in dubbio dalle forze maligne, punendo i malvagi e dimostrando «un potere che il lettore non ha»[757], facendosi dunque «portatore di una soluzione autoritaria (paternalistica, auto garantita e auto fondata)»[758].

È questo "plot", dato dallo schema della lotta tra le polarità di "buono" e "cattivo", "amico" e "nemico", a determinare costantemente l'arco narrativo nel romanzo d'intrattenimento, in cui «non vi è tentativo alcuno – spiega Eco – di analisi psicologica, ogni carattere è già definito nel modo più convenzionale possibile, e ogni gesto è prevedibile sino al millimetro»[759]. Il critico definisce allora "popolare" il romanzo il cui «costruttore di intrecci deve sapere ciò che il suo pubblico si attende»[760], il quale fa riferimento a un "discorso" corrente ben preciso e che si articola mediante la reiterazione degli stessi temi e motivi:

> Quanto allo stile, si gioverà di soluzioni precostituite, atte a procurare al lettore la gioia del riconoscimento del già noto. E giocherà di iterazioni continue, per procurare al lettore il piacere regressivo del ritorno dell'atteso, e snaturerà, riducendole a cliché, le soluzioni altrimenti inventive della letteratura precedente. Ma nel far questo metterà in opera una tale energia, sprigionerà una tale felicità, se non inventiva almeno combinatoria, da procurare piaceri che sarebbe ipocrita nascondere: perché esso rappresenta intreccio allo stato puro; spregiudicato e libero da tensioni problematiche. Occorre riconoscere che la gioia della

[755] A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Editori Riuniti, Roma 1975, p. 141.
[756] Eco, *Il superuomo di massa*, cit., p. 13.
[757] *Ivi*, p. 14.
[758] *Ivi*, p. 83.
[759] *Ivi*, p. 9.
[760] *Ivi*, p. 11.

consolazione risponde a profonde esigenze se non del nostro spirito, almeno del nostro sistema nervoso[761].

Si badi che anche nel *Genius* le individualità dei protagonisti sono prive di consistenza e tutto converge intorno al motivo della trama occulta ordita dalla onnipresente società segreta, mentre le stesse scene e gli stessi motivi si ripetono vorticosamente all'infinito nei diversi racconti nel racconto, coinvolgendo in tale vortice ogni singolo personaggio. Se, come afferma ancora Eco, il romanzo popolare ribadisce «i sistemi di attese assestati e integrati alla cultura corrente» perché «il piacere della narrazione […] è dato dal ritorno del *già noto*»[762], Grosse sembra allora proporsi di sfruttare narrativamente i cliché dell'epoca sulle società segrete: nel *Genius* l'immagine dell'associazione ha gli stessi connotati, estremamente negativi, attribuiti agli Illuminati di Baviera dalla pubblicistica reazionaria e conservatrice.

Con la scrittura del romanzo Grosse sembra allora voler inserirsi attivamente nel dibattito del suo tempo circa le società segrete, come detto, per nulla neutro dal punto di vista ideologico. Se – come ha osservato Le Tellier – «one of the most interesting features of the fictional Gothic world of higher realities is the use of terror and horror as a prime charachteristic of experience, even as an essential aesthetic ingredient»[763], l'autore del *Genius* decide di sfruttare esteticamente e narrativamente la paura circa le attività "occulte" delle associazioni latomistiche, in particolare degli Illuminati bavaresi, laddove per Grosse – come osserva Le Tellier – «the sublime is closely associated with phantasy, or the power of the imagination»[764]. Nel saggio giovanile sul sublime, l'autore, interrogandosi sul modo dell'arte di *suscitare* l'esperienza estetica del sublime, sulla «Schöpfung dieses Gefühles, […] von dem Einfluß der dichterischen […], von den Mitteln, es zu fühlen, und auch von den Mitteln, es zu würken»[765], aveva del resto già individuato l'importanza della paura e dell'incertezza, la «Undeutlichkeit» del poeta, capaci di produrre una ben precisa «Wirkung»[766] sull'animo del lettore, perché «jede große, überwundene Schwierigkeit

[761] *Ivi*, p. 12.
[762] *Ivi*, p. 73.
[763] Le Tellier, *Kindred Spirits*, cit., p. 267.
[764] *Ivi*, p. 279.
[765] Grosse, *Über das Erhabene*, cit., p. 12.
[766] *Ivi*, pp. 49-50.

erhebt auch das Herz, weil sie den Blick zur Ursache, zu ungewöhnlichen Kräften hinleitet»[767]. Secondo Grosse, infatti,

> Diese Dunkelheit ist daher auch eine Freundin des Enthusiasmus und die Phantasie strebt in ihr kraftvoller und würksamen empor. Eine leise Musik in einiger Ferne ist weit reizender, als im Conzertsaal; und der wankende Ton der Entfernung reist die Einbildungskraft zu schwärmenden Bildern fort; einzelne Züge beseelen ihren Lauf, so wie sie die Leidenschaften zu einer größeren Stärke erziehen, als volle Deutlichkeit und eine ausgepinselte Skizze[768].

Nel *Genius*, dunque, all'obiettività dei fatti, alla trama come intesa da Aristotele, si contrappone l'uso dell'immaginazione fabulatoria preferita da Longino, il quale, nell'ambito della retorica antica, aveva proposto di contrapporre la *phantasía* alla *mímesis*[769], essendo la prima in grado di suscitare impressioni più forti e durature negli ascoltatori. Nel romanzo di Grosse, in particolare, l'inizio in *medias res* dimostra del resto la voluta non linearità e l'estrema soggettività della narrazione, che tende a ridare un'esperienza «zu rasch und verworren, als daß er von seiner Mitte einiger Deutlichkeit fähig wäre» (GE 8). Se tutti gli avvenimenti riportati nel romanzo avvengono all'interno di racconti che ridanno – sempre in immagini – esperienze estremamente soggettive, al confine tra realtà e sogno, e vi è sempre una distanza che separa i personaggi dagli eventi narrati, il lettore del *Genius* si ritrova costantemente nella stessa condizione di confusione e incertezza che caratterizza anche il limitato punto di vista del protagonista, come osserva Althof:

> Diese Unsicherheit des Lesers und der Erzählers bringt es mit sich, daß es keinen Ruhepunkt, keinen Leerlauf, nichts Unwichtiges in der Geschichte gibt. Es findet sich kein Fixpunkt, von dem aus ein Überblick, ein Maßstab zu gewinnen wäre. Der Roman vermittelt den Eindruck eines Vexierbildes mit sich widersprechenden Perspektiven, auf welchem groß und klein, fern und nah, Vordergrund und Hintergrund als standing wechselnde und vertauschbare Größen erscheinen[770].

Mi sembra che si possa affermare che nel *Genius* la mirata confusione e l'estetica del sublime si mettano tuttavia decisamente a servizio della retorica della conservazione e della restaurazione politica, risvegliando *artificialmente* paure inconscie circa le società segrete come promotrici del disordine sociale per spingere i lettori a una

[767] *Ivi*, p. 51.
[768] *Ivi*, p. 50.
[769] Cfr. in proposito Saint-Girons, *Il sublime*, cit., in particolare le pp. 47-68.
[770] Althof, *Carl Friedrich August Grosse*, cit., p. 118.

reazione dello spirito, suscitando energie e ispirando grandi e nobili azioni – nel romanzo, l'atto eroico e "sublime" della vendetta del protagonista, che giunge paradigmaticamente a uccidere il nuovo capo dell'associazione massonica: decisamente un sogno compensativo per un'intera generazione, e per Grosse in particolare.

Se Longino – che l'autore del *Genius* dimostra di conoscere molto bene – aveva affermato che «la scelta di parole grandi e appropriate scuote e affascina mirabilmente gli ascoltatori […]»[771], allora è proprio questo ciò che, a mio avviso, Grosse si propone di fare con il suo romanzo, cioè parlare di «cose straordinarie», che «accendono la meraviglia»[772] e l'interesse del lettore, in particolare sfruttando l'incertezza e la curiosità circa l'operato delle società segrete – come nelle *Donne curiose* di Carlo Goldoni – per poi incanalare e dirigere l'energia risvegliata dal racconto, inserendosi nel coro della *retorica* della critica reazionaria e anti-massonica[773]. Del resto, l'autore sembra aver raffigurato, già all'interno del romanzo, *la reazione* del suo "lettore modello", Herr von B***, il quale, dopo essersi *infiammato* per la storia raccontatagli da Carlos, decide di aderire al suo «piano» per la fondazione di una «contro-società» segreta di segno opposto all'altra, la quale sia di supporto ai valori patriarcali e monarchici:

Zuerst war er Zweifler gewesen bis zur Beleidigung; seine schwärmerische Seele hatte aber den leisen Funken, den die Erzählung hineingeworfen hatte, auf einmal zur hellen Flamme aufgehaucht, und er war nun Enthusiast für diese seltsame Erscheinung, deren Möglichkeit er sich niemals gedacht hatte. Nun wollte er allem bis auf den Grund sehen; mit hundert Fragen bestürmte er mich um eines einzigen Punktes, und gerade um des Punktes willen, wovon ich der Gesellschaft das Wenigste mit Gewißheit hatte abmerken können, über ihren Plan, und wohin dies alles nur abziele. Was war ich im Stande ihm hierüber zu sagen? Aber wir entflammten uns Beyde hierüber so sehr, daß wir endlich eine wahrscheinliche Ursach' ausfindig machten. Eine versteckte Glüht rauschte hin und wieder im Reiche schon unter der Asche; die Hände waren versteckt, selbst der sie in seinem Innern fühlte, hatte nie den ersten Grund anzugeben gewußt. – Wir Beyde waren nicht für Revolutionen; wir fühlten es, die monarchische Regierungsform sey für das Ganze immer die beste; im Herzen von einer

[771] Cit. in Saint-Girons, *Il sublime*, cit., p. 34.
[772] Cit. in *ivi*, p. 38.
[773] Con la rappresentazione dell'associazione segreta Grosse sembra infatti toccare un nervo scoperto della società dell'epoca. Althof osserva in proposito come rispetto ai modelli contemporanei, «Grosse vermeidet die bequemere und konventionellere Möglichkeit, die Handlung in längst vergangene Zeiten, ins "finstere Mittelalter", in dem bekanntlich alles möglich war, oder in den Orient als einen ebenfalls passenden Ort für die Mysterien geheimer Gesellschaften zu verlegen. Statt dessen macht er unmißverständlich klar, daß die Zweifel und Ängste, von denen in der Einleitung die Rede war, sich auf die Gegenwart beziehen». Althof, *Carl Friedrich August Grosse*, cit., p. 119.

edlen Freyheit erglühend, fühlten wir es, daß wir immer im Stande seyn würden, uns ihrem Drucke zu entziehen, ohne Aufruhr gegen göttliche und menschliche Gesetze, durch die einfachen Gesetze der Klugheit und Stärke, und ohne einen Vortheil von denen einzubüßen, welche die Ordnung in den Befehlen eines Einzigen dem Zusammenhange des Ganzen mittheilen müsse. Aus diesen Ideen, welche wir in der Geschwindigkeit aus unsern Erfahrungen und Beobachtungen zusammenraften, entstand allmählig ein Plan. Durch die aufhörlichen Verbindungen der Vorstellung, wozu er durch die Neuheit der Sache und ihrer Verwandschaft mit seiner eigentlichen Charakterbestimmung, und ich durch seine so lebhafte Theilnahme aufgereizt waren, erweiterte er sich, und wir kamen endlich zu der unsinnigen Idee, eine Gegenverbindung zu machen, und unsere kleinen und vereinzelten Kräfte daran zu versuchen (GE 334-335).

In realtà, sembra che qui Grosse sia stato in grado di prevedere la reazione "appassionata" del suo pubblico. Sebbene nel solco della letteratura triviale e d'intrattenimento, *Der Genius* divenne ben presto un libro di culto per la generazione dei giovani romantici, spesso impegnati in letture dell'opera che – proprio secondo il proposito dell'autore – si concretizzarono in vere e proprie esperienze allucinatorie, quasi di *trance* estatico, capaci di colpire e modificare – come nel caso dei personaggi del romanzo – la sensibilità dei lettori. L'allora diciannovenne E.T.A. Hoffmann, ad esempio, il 19 febbraio 1795, scriveva al suo migliore amico, Theodor von Hippel:

Es war ein schöner Abend, an dem ich den letzten Theil des Genius laß - meine Phantasie hatte einen Festtag - Es war eilf Uhr als ich das Buch aus der Hand legte - Das Aufwallen von unzählichen Leidenschaften hatte meinen Geist in eine Art von matter Betäubung gesenkt - Mir war wirklich sehr wohl - die traurigen Bilder der Vergangenheit traten zurück in Schatten, und süße Träume einer froheren Zukunft umnebelten meine Sinne - F[ranziska,] R[osalie,] E[lmire] wichen ganz aus meinem Gedächtniß - aus ihnen schmolz ein ideal zusammen, und dies Ideal war *sie* - eine neue Schöpfung hatte *sie* hervorgebracht - gereignt von der irdischen Verbindungen schwebte sie mir entgegen im himmlischen Glanze - ich sah sie, ich fühlte sie, ich hörte ihre Stimme - sie kam mir entgegen, sie bot mir einen Krantz, geflochten von Myrthen und Rosen - Es war ein schönes Bild, das mir meine Phantasie vorzauberte. In einem Zustande, der gleich weit vom Wachen und Schlafen entfernt ist, lag ich auf meinem Bette - ein Knistern weckte mich – ein schneidender Luftzug durchwehte meine Stube - ich sah auch meinen Genius - ach es war nicht Amanuel! - -[774].

A Ludwig Tieck, che gli consigliava la lettura della seconda parte dell'opera, appena pubblicata, Wilhelm Einrich Wackenroder rispondeva entusiasticamente:

[774] E.T.A. Hoffmann, *Briefwechsel*, Bd. I, hrsg. v. F. Schnapp, Winkler, München 1967, pp. 52-54. A proposito dell'influenza del romanzo di Grosse sull'opera di E.T.A. Hoffmann, cfr. K. Kanzog, *E.T.A. Hoffmann and Karl Grosse's Genius*, in "Mitteilungen der E.T.A. Hoffmann Gesellschaft", 7 (1960), pp. 16-23, mentre sul motivo del complotto massonico nell'opera di Hoffmamn, cfr. Rohrwasser, *Coppelius, Cagliostro und Napoleon*, cit.

Aber, daß der Verfasser ein origineller Kopf ist, der die Sprache in seiner Gewalt hat, wie ein Schauspieler seine Stimme, der das Blut durch alle Adern jagen, der kalte Tränen des Schreckens aus den Augen pressen, der die Seele in ein Meer der entzückendsten Gefühle eintauchen kann, das ist unwidersprechlich. Um seinen Stil zu schildern und zu loben, müßte man selbst schreiben wie er. Um nur der Charakter Zeichnungen gedenken, welche Meisterstücke! Ich kenne wenigstens keine höheren Muster[775].

In una lettera del 12 giugno 1792 indirizzata a Wackenroder, sulla scia dell'entusiasmo acceso dalla lettura del *Genius*, Tieck raccontava, invece, di essersi proposto di recitare i primi due volumi del romanzo a due studenti suoi compagni, Schwiger e Schmoll. Avendo cominciato alle quattro di pomeriggio, a mezzanotte, i poveri ascoltatori, sebbene «außerordentlich interessiert», cominciarono «alle Augenblicke an einzuschlafen», di fronte a un oratore che andava avanti impassibile:

ich war in einer zu schönen Stimmung, alle Menschen waren mir so lieb, die Welt so theuer geworden, daß ich mich darüber gar nicht ärgern konnte, sondern ich las stets weiter mit eben dem Enthusiasmus, mit eben dem ununterbrochenen Eifer, nach 2 Uhr war das Buch geendigt[776].

Tieck continua descrivendo il suo stato di confusione mentale dopo la lettura, in cui appare come sotto l'effetto di una potente droga, il risultato di una sorta di esperienza allucinatoria, o meglio di una pericolosa sovraesposizione alle immagini della propria fantasia, che lasciano tracce indelebili sull'animo e che sembrano poi sovrapporsi sinistramente alla realtà:

Eine kleine Pause, worin ich nichts sprechen, nichts denken konnte, alle Szenen wiederholten sich vor meinen Augen, mir war so zumut wie Dir nach einem ergreifenden Akt einer Tragödie während der schalen Musik, ich hörte das Geschwätz um mich her, ohne es zu vernehmen, ich lag in den lieblichsten Träumen eingewiegt, ich empfand, wie ich nur selten, nur in den schönsten Stunden der glücklichsten Begeisterung empfinde, ich stand so viele Stufen höher als gewöhnlich, tausend Idee, tausend große Vorsätze schwebten auf goldene Wolken um mich her und winkten mir lächelnd entgegen[777].

Tieck va avanti raccontando come poco dopo, in tale fantasticheria, «die kleine Kammer» cominciò ad apparirgli «wie zu einem weiten Saal ausdehnt, in ihnen zwei riesenmäßige Wesen, groß und ungeheuer, mir fremd, deren Gesicht wie der Vollmond ist». Sebbene riconosca in questi "esseri" mostruosi i suoi due amici che

[775] W. H. Wackenroder, *Werke und Briefe*, L. Schneider, Heidelberg 1967, p. 348.
[776] *Ivi*, p. 315.
[777] *Ivi*, p. 316.

cercano di calmarlo, tuttavia la loro vista precipita il poeta in un tale stato di paura e rabbia che ammette: «Ich hätte beide niedergestochen, hätte ich einen Degen in meiner Gewalt gehabt»[778].

In base alle testimonianze di E.T.A. Hoffmann, di Wackenroder e di Tieck, Marianne Thalmann ha potuto affermare che il *Genius* di Grosse, al termine del Settecento, ha decretato la nascita del romanzo triviale o d'intrattenimento, il quale «an Stelle des Erbaulichen und Idyllischen» s'impegna in una «Darstellung des Verbrecherischen»[779]. Secondo la studiosa, infatti, «es ist soziologisch nach vieler Richtung hin festgestellt worden, daß diese Trivialliteratur einer Gesellschaft entsprach, für die die Erbauunsbücher religiösen Inhalts, die Kalender und Traumbücher nicht mehr ausreichend waren»[780]. Non a caso i giovani romantici sono avidi consumatori di romanzi che, in base alla nuova estetica del sublime, devono essere in grado di suscitare emozioni forti e in cui «sich Edelmut mit Grausamkeit und das Wunderbare mit dem Makabren mischt», nei quali «sich neben geträumten Paradiesen auch künstliche Höllen auftun. Sie greifen mit bewusster Wahl nach einer Sonderform des Trivialen, die von Rausch und Gefahre überfliesst […]»[781]. Secondo la Thalmann, in particolare, *Der Genius* di Grosse, il massimo esempio di tale narrativa, «will erhitzen, entzücken, erschrecken, erschüttern und durch den Zuwachs von *meraviglia* und *terribilità* – durch Verfolgung, Mord, Maschinen, Grauen, Sexappeal, Idylle, Kloster – erregen und entspannen, aber nicht belehren. Lesen soll vor allem ein Genuß sein»[782].

Tuttavia, a mio avviso, il romanzo di Grosse non è così "disinteressato" come vuole la Thalmann, bensì sembra prendere parte attiva nel dibattito sulle società segrete, contribuendo ad alimentare la retorica del complotto, mai neutra dal punto di vista politico. Il mondo ritratto dall'autore è infatti – anche se solo nell'immaginazione del protagonista Carlos – un mondo diviso schematicamente tra bene e male, tra buoni e cattivi, nel quale l'associazione segreta assume i tratti ben precisi di un *nemico* da sconfiggere, a ben vedere, all'interno di un romanzo che si

[778] *Ivi*, p. 317.
[779] M. Thalmann, *Die Romantik des Trivialen. Von Grosses "Genius" bis Tiecks "William Lovell"*, List Verlag, München 1970, p. 7.
[780] *Ivi*, p. 11.
[781] *Ivi*, p. 14.
[782] *Ivi*, p. 73.

propone di provocare un particolare effetto sul lettore[783] – si guardi alla reazione "aggressiva" di Tieck nei confronti della paura provocata dall'apparizione delle sagome dei suoi due amici – e nel quale lo spazio esoterico e latomistico, libero dalle ingerenze del potere, si trasforma nel luogo per antonomasia dell'asocialità e dell'infrazione all'ordine sociale costituito, non rappresentando dunque una valida alternativa all'attuale stato delle cose.

Come dimostra la mentalità di Carlos in *Der Genius*, infatti, nel modello complottistico la storia e la realtà vengono ricondotte a una trama lineare, a principi estremamente semplici, a una visione del mondo manichea, come già visto nel caso di Jung-Stilling, a una lotta tra il bene e il male, un "racconto", dunque, che non di rado serve politicamente e ideologicamente a forze reazionarie, le quali – osserva Rogalla von Bieberstein – «jedoch in zynischer Weise die Ressentiments und Ängste der durch krisenhafte Enwicklugen zutiefst Verunsicherten und Gläubigen […] zu manipulieren suchten»[784]. In base allo schema complottistico, il quale offre – spiega ancora von Bieberstein – una «gefährliche Orientierungsfunktion» in momenti storici di crisi e disorientamento collettivo, si individua un nemico ben preciso, non astratto – come un generale "spirito dei tempi" o dell'Illuminismo – ma reale e concreto, che affinché si ristabilisca l'armonia e la sicurezza della comunità "attaccata", deve essere "demonizzato", sconfitto e annientato, non da ultimo attraverso misure repressive e di polizia[785]:

> Denn bei der Verschwörungsthese handelt es sich – überwiegend zugestandenermaßen – nicht um ein distanziertes und unpartheiisches Erkenntnisinstrument, sondern vielmehr um eine der Feindbestimmung und damit der Feindbekämpfung dienende ideologisch-politische Waffe. Da die Verschwörungsthese nämlich beinhaltet, daß kleine Minderheiten den Geschichtsprozeß in entscheidener Weise – und zwar illegitim – beeinflussen können, müssen diese Minderheiten zwangsläufig dämonisch-übermenschliche Kräfte zugeschrieben

[783] Come osserva Althof, il vero tema del romanzo non è la società segreta bensì l'atteggiamento del protagonista nei suoi confronti, che determina pure la prospettiva – limitata – del lettore: «Der Geheimbund zeigt sich dem Leser nur im Spiegel der jeweiligen Stimmungslage des Erzählers und nicht al seine objecktiv erfaßbare Realität, was zur Folge hat, daß nicht entschieden werden kann, ob der Marquis in seiner Euphorie für die Ziele oder in seinem Abscheu vor den Methoden des Bundes diesem gerecht wird». Althof, *Carl Friedrich August Grosse*, cit., pp. 145-146.

[784] Rogalla von Bieberstein, *Die These von der freimaurerischen Verschwörung*, cit., pp. 86-87.

[785] Secondo Epstein «wenn die Gefahr der Revolution nur vom subjektiven Willen einiger Verwschwörer hervorgerufen wird – und nicht von der unerbittlichen objektiven Entwicklung der gesellschaftlichen Kräfte –, dann kann diese Gefahr einfach durch wirksamen Polizeieinsatz beseitigt werden, und es besteht kein zwingender Grund, mit Hilfe weitreichender Reformen echte Mißstände aus der Welt zu schaffen». Epstein, *Die Ursprünge des Konservatismus*, cit., p. 583.

werden. Gleichzeitig wird unter Herabsetzung moralischer Hemmschwellen die Hoffnung erweckt, daß durch die Ausschaltung der wenigen, die Gesellschaft vergiftenden Bösen, der soziale Organismus geheilt werden könne[786].

Se – come ha osservato la critica – alla luce del dibattito sull'operato delle società segrete e in particolare degli Illuminati di Baviera si sono per la prima volta delineati i fronti opposti della politica moderna, a proposito di tale polarizzazione schematica tra "bene" e "male" Carl Schmidt osserva che la primaria e «specifica distinzione politica alla quale è possibile ricondurre le azioni e i motivi politici, è la distinzione di *amico* (*Freund*) e *nemico* (*Feind*)»[787]. L'unità politica e statale di una comunità sociale si basa spesso su un momento antagonistico, sulla possibilità per la collettività di individuare un nemico comune da screditare e abbattere, affinché si possa poi *intervenire* per «stabilire "tranquillità, sicurezza e ordine"»[788]. In tal senso, afferma ancora Schmidt, «l'alterità» del nemico significa «la negazione del proprio modo di esistere» e perciò richiama alla necessità di «difendersi e combattere, per preservare il proprio, peculiare, modo di vita»[789]. L'idea del pericolo di una cospirazione crea insomma tra gli attori sociali un sentimento di appartenenza al gruppo e alla comunità, perché permette di tracciare confini nei confronti dell'esterno e delle presunte forze nemiche assedianti[790].

Nel caso della teoria del complotto ci troviamo quindi di fronte a un "racconto" determinato da un pensiero "forte", connotato ideologicamente, il quale presenta evidentemente un carattere *performativo*, che cioè produce concretamente la realtà di cui parla, diventando altresì uno strumento manipolativo e di creazione del consenso, come dimostra la battaglia giornalistica combattuta dalle riviste "Wiener Zeitschrift" e "Eudämonia" e come dimostrerà di lì a poco la politica della Santa Alleanza, estremamente dura e repressiva nei confronti delle società segrete. Questa, in particolare, farà della teoria del complotto massonico un caposaldo della propria

[786] Rogalla von Bieberstein, *Die These von der freimaurerischen Verschwörung*, cit., p. 87.
[787] C. Schmidt, *Begriff des Politischen* (1932), trad. it. di P. Schiera, *Il concetto di "politico"*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 101-165, qui p. 108.
[788] *Ivi*, p. 130.
[789] *Ivi*, p. 109.
[790] Cfr. in proposito Pfahl-Traughber, *„Bausteine" zu einer Theorie über „Verschwörungstheorien"*, cit., p. 37.

propaganda ideologica[791], creando lo spauracchio del *mostro* massone, "illuminato" e giacobino, da reprimere e distruggere con ogni mezzo necessario.

2. L'"uomo nuovo" nasce a Ingolstadt: mostrologia e Illuminatismo nel "Frankenstein" di Mary Shelley

Sembra che tra gli entusiasti ammiratori del *Genius*, tradotto in inglese nel 1797 con il titolo di *Horrid Mysteries*[792], ci fosse anche P. B. Shelley. Il suo principale biografo, Thomas Jefferson Hogg racconta di come il poeta, durante il soggiorno presso l'università di Oxford, leggesse il romanzo di Grosse, ad alta voce, come preso da «rapturous enthusiasm»[793]. Del resto, anche in *Nighmare Abbey* di Thomas Love Peacock il protagonista Scythrop, in cui la critica ha individuato i tratti dell'amico Shelley[794],

> slept with *Horrid Mysteries* under his pillow, and dreamed of venerable eleutherarchs and ghastly confederates holding midnight conventions in subterranean caves. He passed whole mornings in his study, immersed in gloomy reverie, stalking about the room in his nightcap, which he pulled over his eyes like a cowl, and folding his striped calico dressing-gown about him like the mantle of a conspirator[795].

Se la ricostruzione di Peacock è attendibile, risulta interessante notare come qui P. B. Shelley, ribaltando la posizione di Grosse come espressa nel *Genius*, decida di vestire i panni del «cospiratore» "illuminato". In *Nightmare Abbey*, Scythrop ha

---

[791] Per J. M. Roberts «in both the history and the mithology of the secret societies, the Restoration was an epoch. Within ten years of 1815 they reached and fell from the peak of their strenght, influence and diffusion. For about ten years, too, governments showed their respect for them by fussing over them and harrying them harder than even before or after. It was then that they received their greatest publicity – which was both a cause and an effect of what governments were doing – and one result of this was that the extraordinary fact that in many people's eyes they became respectable». Roberts, *The Mythology of Secret Societies*, cit., p. 300.

[792] Nel 1796 *Der Genius* di Carl Grosse fu tradotto in inglese dapprima da Joseph Trapp con il titolo di *The Genius; or the Mysterious Adventures of Don Carlos de Grande*, poi nel 1797 da Peter Will con il titolo di *Horrid Mysteries. A Story From the German Of The Marquis Of Grosse* per i tipi della Minerva Press. A proposito del successo del romanzo di Grosse in Inghilterra Le Tellier definisce *Der Genius* «a work of unique importance in the assessment of the degree of interrelationship between the novels of the two nations». Le Tellier, *Kindred Spirits*, cit., p. II.

[793] T. J. Hogg - J. E. Tralawny, *The Life of Percy Bysshe Shelley*, 2 vols., qui vol. I, J.M. Dent, London 1933, p. 376.

[794] Secondo P. M. Yarker, ad esempio, «The central character, Scythrop, is a clear portrait of Shelley as a youth; and his situation between Marionetta and Stella closely follows that of Shelley when he wanted Mary for a wife and Harriet for a sister». P. M. Yarker, *Introduction*, in T. L. Peacock, *Headlong Hall and Nightmare Abbey*, Dent, London 1974, pp. VII-XV, qui p. XIV.

[795] Peacock, *Nightmare Abbey*, cit., p. 149.

addirittura costruito nella torre del maniero in cui abita una serie di passaggi segreti e tunnel sotterranei che – proprio come nel romanzo di Grosse – rimandano a quelli frequentati (almeno nell'immaginazione popolare) al tempo dagli Illuminati di Baviera[796], nei quali decide di nascondersi dalle autorità a causa delle dottrine libertarie professate[797] e in cui darà rifugio a Stella – ovvero Mary Shelley –, anch'essa in fuga «from an atrocious persecution»[798]. Come è evidente nel romanzo di Peacock, ciò che spinse P. B. Shelley alla lettura del *Genius*[799] sembra essere stata in realtà una smodata curiosità – o una vera e propria passione – per il tema delle società segrete, in particolare per le vicende degli Illuminati:

He now became troubled with the passion for reforming the world. He built many castles in the air, and peopled them with secret tribunals, and bands of Illuminati, who were always the imaginary instruments of his projected regeneration of the human species. As he intended to institute a perfect republic, he invested himself with absolute sovereignty over these mystical dispensers of liberty[800].

Stando al ritratto di Peacock, pare che l'ammirazione del poeta per la formazione latomistica fu in realtà condiviso anche da Mary Shelley, nel romanzo raffigurata in Stella, di cui l'autore offre il seguente profilo:

Stella, in her conversations with Scythrop displayed a highly cultivated and energetic mind, full of impassioned schemes of liberty, and impatience of masculine usurpation. She had a lively sense of all the oppressions that are done under the sun; and the vivid pictures with her imagination presented to her of the numberless scenes of injustice and misery which are being acted at every moment in every part of the inhabited world, gave an habitual

[796] Del resto, in *Waverley* (1814) W. Scott osservava come nessun autore di romanzi gotici, all'epoca, fosse «so obtuse as not to imagine forth a prolificate abbot, an oppressive duke, a secret and mysterious association of Rosycrucians and Illuminati, with all their properties of black cowls, caverns, daggers, electric machines, trap-doors, and dark lanterns». W. Scott, *Waverley, or, 'This Sixty Years since* (1814), qui J. M. Dent, London 1910, p. 64.

[797] «Scythrop had a certain portion of mechanical genius, which his romantic projects tended to develop. He constructed models of cells and recesses, sliding panels and secret passages, that would have baffled the skill of the Parisian police. […] Scythrop foresaw that a great leader of human regeneration would be involved in fearful dilemmas, and determined the benefit of mankind in general, to adopt all possible precautions for the preservation of himself». Peacock, *Nightmare Abbey*, cit., pp. 151-152.

[798] *Ivi*, p. 212.

[799] In *Nightmare Abbey* di Peacock sono presenti altri espliciti rimandi a *Der Genius* di Grosse, il cui modello diventa per il protagonista un vero e proprio punto di riferimento esistenziale (o meglio, una fissazione), come quando Scythrop propone a Marionetta, la sua prima fidanzata: «"Do as Rosalia does with Carlos, divine Marionetta. Let us each open a vein in the other's arm, mix our blood in a bowl, and drink it as a sacrament of love. Then we shall see visions of transcendental illumination, and soar on the wings of ideas into the space of pure intelligence". Marionetta could not reply; she had not so strong a stomach as Rosalia, and turned sick at the proposition». *Ivi*, p. 157.

[800] *Ivi*, p. 149.

seriousness to her physiognomy, that made it seem as if a smile had never once hovered on her lips. She was intimately conversant with the German language and literature; and Scythrop listened with delight to her repetitions of her favorite passages from Schiller and Goethe, and to her encomiums on the sublime Spartacus Weishaupt, the immortal founder of the sect of the Illuminati[801].

Il motivo della fascinazione di Scythrop e Stella per la letteratura tedesca e, in particolare, per la setta degli Illuminati, diretta dal «sublime Spartaco Weishaupt», un tema ricorrente nel romanzo di Peacock, edito nel 1818 e dunque contemporaneo al *Frankenstein* di Mary, sembra in realtà gettare luce sulle passioni – «romantic and philosophical visions»[802] osserva Peacock – dei coniugi Shelley in quegli anni.

L'interesse dei due autori per la storia degli Illuminati di Baviera traspare anche da un'altra circostanza, estremamente interessante dal punto di vista filologico. Thomas Jefferson Hogg racconta di come P. B. Shelley a Oxford leggesse le *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* di Augustine Barruel, tradotte in inglese nel 1799 da Robert Clifford, «swallowing with eager credulity the fictions and exaggerations of that readily believing, or readily inventing author»[803]. Anche Mary, l'11 ottobre 1814, annotava nel suo *Journal* come nel corso del viaggio nell'Europa continentale il marito fosse solito leggere ad alta voce il terzo tomo dell'opera di Barruel, completamente dedicato al sistema latomistico e ai rituali degli Illuminati tedeschi: «Shelley reads the *History of the Illuminati*, out of Bar[r]uel, to us»[804], mentre nel febbraio del 1812 in una lettera a Elizabeth Hitchener, lo stesso P. B. Shelley scriveva: «Did you ever read the Abbé Barruel's *Memoirs of Jacobinism*? Although it is half filled with the vilest and most unsupported falsehood, it is a book worth reading. To you who know how to distinguish truth, I recommend it»[805].

Certamente il lettore che si avvicinava al tema delle società segrete attraverso la ricostruzione del gesuita francese doveva essere in grado di distinguere e separare il «vero» dal «falso». Del resto, già nei *Proposals for an Association* (1812), P. B. Shelley attaccava esplicitamente la prospettiva reazionaria e conservatrice delle *Mémoires* di Barruel, definendole «the poetic aristocracy of an expatriated Jesuit, as

[801] *Ivi*, p. 214.
[802] *Ivi*, p. 216.
[803] Hogg-Tralawny, *The Life of Shelley*, cit., p. 376.
[804] *Mary Shelley's Journal*, ed. by F. L. Jones, University of Oklahoma Press, Norman 1947, p. 19. Cfr. anche le annotazioni di martedì 23 e giovedì 25 agosto 1814, in *ivi*, p. 11.
[805] *The Complete Works of P. B. Shelley*, qui Volume VIII: *Letters 1803 to 1812*, edited by R. Ingpen, Gordian Press, New York 1965, p. 284.

the executive of a bigoted policy»[806], mentre, al contrario, come dimostra anche la testimonianza di Thomas Love Peacock, il poeta inglese non poteva non sentirsi vicino alla dottrina di stampo libertario e repubblicano degli Illuminati, i cui contenuti riuscivano, nonostante la forte impostazione critica e reazionaria, a filtrare dalle pagine del gesuita. Sappiamo che sulla scia dell'entusiasmo per l'operato della formazione latomistica tedesca, Shelley giunse addirittura a contattattare l'intellettuale radicale Leigh Hunt al fine di costituire un'associazione «of enlightened unprejudiced members», con l'obiettivo «to resist the coalition of the enemies of liberty», convinto che una tale iniziativa fosse indispensabile per promuovere riforme politiche e sociali in Inghilterra, dal momento che «it has been for want of societies of this nature that corruption has attained the height at which we now behold it»[807]. In proposito il critico William Peck ipotizza che il poeta, leggendo le *Mémoires* di Barruel, rimase probabilmente affascinato dai contenuti dell'ideologia progressista degli Illuminati:

> The notion of a former Golden Age, from which society had, as a result of Priestercraft and Kingcraft, degenerated into a state of slavery and fear, and of a future Golden Age, to be obtained first by personal regeneration, and then, without unconcerted or violent revolution, by the dissemination of Truth and the concerted power of Mind upon all reigning tyrannies, which, though "thousands and thousands of years may elapse before this happy period of perpetual peace" might come, will at length overthrow them and leave Man free – this philosophy […] is Shelley's in every line[808].

In realtà, tutto questo traspariva soltanto a tratti dall'opera di Barruel, essendo sovrastato dall'aspra retorica reazionaria anti-illuministica e anti-massonica del gesuita, le cui tracce P. B. Shelley, del resto, poteva contemporaneamente

---

[806] P. B. Shelley, *Proposals for an Association* (1812), in Id., *The Prose Works of P. B. Shelley*, ed. by E. B. Murray, Clarendon Press, Oxford 1993, pp. 39-55, qui Vol. I, p. 51.

[807] *The Letters of Percy Bisshe Shelley*, ed. by F. L. Jones, Clarendon Press, Oxford 1964, Vol. I, p. 54.

[808] W. E. Peck, *Shelley and the Abbe Barruel*, in "Publications of the Modern Language Association of America", 36 (1921), pp. 347-353, qui p. 352. Anche secondo Chris Baldick «Percy Shelley himself, whose idealism stretched so far as to claim that poets were the unacknowledged legislators of the world, must have found Barruel's conspiracy theory so attractive because of the enormous influence it attributed to a determined and enlightened élite». C. Baldick, *In Frankenstein's Shadow. Myth, Monstrosity, and Nineteenth-century Writing* (1987), Clarendon Press, Oxford 1990, p. 20. Rogalla von Bieberstein ha del resto osservato come nel periodo della Restaurazione le *Memorie* di Barruel furono non solo il *medium* di diffusione privilegiato delle teorie complottistiche ma anche delle dottrine degli Illuminati bavaresi, che subirono in questo modo un rapido processo di propagazione e popolarizzazione. Cfr. Rogalla von Bieberstein, *Der Mythos von der Verschwörung*, cit., p. 160.

rintracciare anche nel *Genius*. A ben vedere, infatti, un profondo legame unisce la descrizione dell'Ordine massonico di impostazione razionalistica nel romanzo di Grosse e la critica anti-massonica come formulata da Barruel al termine del Settecento, rivolta principalmente *contro* gli Illuminati bavaresi e le loro presunte *trame* cospirative, volte alla distruzione delle fondamenta civili e religiose della società occidentale:

> Society then calls upon me to develop more than the existence, or even the extent of the plots of the sect --- I say, it calls on me loudly to proclaim the dangers which threaten us; yes, the evils which threaten all society must be clearly shown. A manner of proceeding and an artful cunning big with crime, which will speedily plunge nations into those disasters which they may believe chimerical, is to be clearly ascertained. I have to unfold the whole of a system, an entire code, in which each institute, each maxim, each regulation, is a new step toward a universal revolution which shall strike society a mortal blow. I am not then about to inform each citizen that his religion, his country, *his property,* that every society, people, or nation, are menaced; unfortunately that would be a task too easily performed. But I am bound to say, "In this horrible plot, such are the dangers which threaten your country, and such the perils that hang over your persons". I must show extensive resources combined with consummate villany, where you imagined that nothing existed but the delirium of modern Philosophism, destitute of means[809].

Ancora agli inizi dell'Ottocento il massimo esempio di retorica anti-giacobina e anti-massonica era rappresentato dalle *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* di Barruel, edite in cinque volumi tra il 1797 e il 1799, il primo compiuto tentativo di dare una forma sistematica e, non da ultimo, "narrativa" alle teorie del complotto "rivoluzionario" ordito dagli Illuminati bavaresi, che ebbero all'epoca un grandissimo successo, come dimostrano le molte traduzioni in tutta Europa[810]. L'opera del gesuita, coadiuvato nel suo lavoro di reperimento delle informazioni dalla supervisione della redazione della rivista "Eudämonia", di Johann August Starck, Leopold Alois Hoffmann e Johann Georg Zimmermann, giungeva al culmine proprio con la terza parte dedicata alla "Congiura dei Sofisti dell'empietà e dell'anarchia"[811], che aveva per oggetto un'accurata e minuziosissima descrizione

[809] Cito dalla traduzione di R. Clifford, A. Barruel, *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, Part III - Volume III: *The Antisocial Conspiracy*, Isaac Collins, New York 1799, p. 16. D'ora in poi BA, seguita dal numero delle pagine citate.

[810] Sulla vita e la fortuna dell'opera di Barruel cfr. Roberts, *The Mythology of Secret Societies*, cit., pp. 188-202.

[811] Il volume dell'opera di Barruel riguardante la storia e il sistema latomistico degli Illuminati letto dai coniugi Shelley, come risulta dal *Journal* di Mary, è edito in Italia con il titolo *Gli Illuminati di Baviera. Una setta massonica del Settecento tra congiura e mistero*, Mondadori, Milano 2004, basato sulla traduzione uscita a Carmagnola nel 1852 per i tipi di Pietro Barbiè.

delle concezioni filosofiche e del sistema operativo degli Illuminati, ricavato da un'attenta, ma estremamente "partigiana" lettura delle *Originalschriften*, pubblicate in Germania nel 1787. Se come abbiamo detto, il "mito" del complotto massonico nacque dal bisogno di ridurre la complessità, e cioè dalla necessità di individuare gli attori "fisici" e reali per i mutamenti sociali sovra-personali di grande portata che ebbero luogo nel Settecento, nelle *Memorie* di Barruel compiutamente lo spirito dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese, come già delineato criticamente da Edmund Burke – non a caso protettore del gesuita durante il suo soggiorno londinese –, assumeva una fisionomia ben precisa, estremamente ripugnante, *mostruosa*, quella di Adam Weishaupt e dei suoi Illuminati. Riprendendo una metafora già sfruttata dalla propaganda anti-giacobina, a proposito dell'associazione segreta tedesca, Barruel usava spesso l'immagine del *mostro*. Nell'introduzione, ad esempio, circa l'opera contemporanea dello scozzese John Robison, nonostante gli errori e le imprecisioni, il gesuita lodava «his zeal in combating the monster» (BA XII), e parlava della «monstrous nature of the Sect» (BA XII), che aveva per guida Weishaupt, a sua volta, «a monster of impiety and of wickedness» (BA 142): un'immagine, questa, che sembra dunque aver oltremodo sollecitato l'immaginazione dei coniugi Shelley, come dimostra la scrittura del *Frankenstein*.

Il riferimento all'opera di Barruel presente nel romanzo di Mary Shelley, soprattutto nella metafora della creatura "mostruosa" nata dagli esperimenti di Viktor Frankenstein[812] e nell'ambientazione di Ingolstadt in Baviera, dal 1776 il quartier generale degli Illuminati[813], è stata da tempo individuato dalla critica[814]. Lee

[812] Pamela Clemit nota come la Shelley adotti, soprattutto nei discorsi di Victor Frankenstein con i quali si rivolge al mostro, «images of monstrosity drawn from anti-Jacobin propaganda». P. Clemit, *"Frankenstein", "Matilda", and the Legacies of Godwin and Wollstoncraft*, in E. Schor (ed. by), *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 26-43, qui p. 34.

[813] Secondo Baldick «the University of Ingolstadt appears as a result of Percy's interest in the alleged Illuminati conspiracy which Barruel traced to that town». Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, cit., p. 36. Anche secondo Gregory, alla luce dell'interesse degli Shelley per l'opera di Barruel e per gli Illuminati, «man braucht sich also nicht zu wundern, wenn Frankensteins Konstruktion eines künstlichen Menschen sich in eben jener etwas abgelegenen Universitätsstadt ereignen wird, in der Professor Weishaupt die künstliche Maschine des Illuminatenordens in Gang gesetzt hat». Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 440.

[814] Sul riferimento a Ingolstadt, agli Illuminati di Baviera e alla metafora del mostro ripresa nel *Frankenstein* dall'opera di Barruel, cfr. L. Sterrenburg, *Mary Shelley's Monster: Politics and Psyche in "Frankenstein"*, in G. Levine - U. C. Knoepflmacher (ed. by), *The Endurance of Frankenstein. Essays on Mary Shelley's Novel*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1979, pp. 143-171; H. Moeller, *Prometheus im romantischen Heiligen-Kalender*, in H.-J. Zimmermann

Sterrenburg, ad esempio, ha affermato: «there is reason to assume that Mary Shelley had Barruel in mind when she composed *Frankenstein*»[815]. Tuttavia, al di là di interventi sparsi e di rimandi in note a piè di pagina, è questo un tema che la critica sembra non aver mai preso seriamente in considerazione, ma che in realtà, alla luce di un esame approfondito, pare rivelarsi estremamente interessante e – come cercheremo di dimostrare – ricco di implicazioni per la nostra ricerca sul tema del rapporto tra Massoneria e letteratura.

Del resto, nell'introduzione dell'edizione del 1831, la stessa Shelley evidenziato il carattere "composito" del suo romanzo giovanile, che non era nato dal nulla, bensì da un *caos* di materiali eterogenei, da cui l'autrice aveva saputo poi trarre lo spirito, il *plot* della narrazione:

> Every thing must have a beginning, to speak in Sanchean phrase; and that beginning must be linked to something that went before. […] Invention, it must be humply admitted, does not consist in creating out of void, but out of chaos; the materials must, in the first place, be afforded: it can give form to dark, shapeless substances, but cannot bring into being the substance itself. […] Invention consists in the capacity of seizing on the capabilities of a subject: and in the power of moulding and fashioning ideas suggested to it[816].

Molto probabilmente, tra questi «materiali» – spesso fornitile dal marito Percy Bisshe –, che la Shelley decise di «modellare» in vista della scrittura del *Frankenstein* ci furono anche le *Memorie* di Barruel, che la scrittrice – come qui vorremmo dimostrare – s'impegnò a utilizzare come una sorta di "sottotesto" per il suo romanzo ma anche a "rileggere", molto probabilmente con l'obiettivo di distinguere e ricavare nelle dichiarazioni del gesuita francese «la verità» dalla «menzogna», in base all'avvertenza, già considerata, di P. B. Shelley rivolta a Elizabeth Hitchener.

(hrsg. v.), *Antike Tradition und neuere Philologie*, FS Rudolf Sühnel, Heidelberg 1984, pp. 151-175; M. Roberts, *Gothic Immortals. The Fiction of the Brotherhood of the Rosy Cross*, Routledge, London-New York 1990, in particolare le pp. 57-120; G. Blaicher, *Mary Shelley's "Frankenstein" und seine deutschen Kontexte*, in Id. (hrsg. v.), *Mary Shelley's "Frankenstein": Text, Kontext, Wirkung: Vorträge des Frankenstein-Symposium in Ingolstadt (Juni 1993)*, Essen, Die Blaue Eule 1994, pp. 67-80, in particolare le pp. 75-77; T. Straub, *Illuminaten - Wirklichkeit und Legende. Zum historisch-politischen Kontext der „Frankenstein"-Genese*, in Blaicher (hrsg. v.), *Mary Shelley's "Frankenstein"*, cit., pp. 81-99; Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., in particolare le pp. 438-446.

[815] Sterrenburg, *Mary Shelley's Monster*, cit., p. 157.

[816] Cito dal testo della prima edizione del 1818 (a mio avviso più fedele all'intenzione originaria dell'autrice), M. Shelley, *Frankenstein or the Modern Prometheus. The 1818 Text*, ed. by M. Butler, Oxford University Press, Oxford 1998, p. 195. D'ora in poi FR, seguita dal numero delle pagine citate.

In particolare, Barruel intraprendeva la narrazione del terzo tomo delle sue *Memorie* ripercorrendo le tappe che avevano portato alla fondazione della società segreta da parte di Adam Weishaupt, docente di diritto canonico e filosofia pratica presso l'università di Ingolstadt in Baviera, la stessa università nella quale, come è noto, studia Victor Frankenstein nel romanzo della Shelley. Proprio nella cittadina bavarese era nato il proposito di Weishaupt di formare un'intera generazione di suoi studenti in base ai principi dell'Illuminismo più maturo, avendo compreso l'importanza dell'educazione e della pedagogia come pure il fascino che le associazioni segrete erano in grado di esercitare sulla fantasia dei suoi giovani allievi. In virtù dei coevi principi del materialismo illuminista di stampo francese, Weishaupt vedeva nell'uomo una tabula rasa da educare progressivamente, attraverso la sollecitazione di un processo di crescita e di emancipazione, che andava portato a termine nello spazio della loggia tramite un lento programma di modificazione del sé delle reclute. Il sistema massonico degli Illuminati si concepiva come una sorta di laboratorio in cui sarebbe nato l'"uomo nuovo", riformato internamente ed esternamente in base ai principi della *Aufklärung* più consapevole. Si badi che anche Victor Frankenstein, nel romanzo della Shelley, s'impegna nella creazione artificiale di una creatura "perfetta", o meglio, come dirà in seguito, «a rational creature» (FR 185):

> It was with these feelings that I began the creation of a human being. As the minuteness of the parts formed a great hindrance to my speed, I resolved, contrary to my first intention, to make the being of a gigantic stature; that is to say eight feet in height, and proportionably large. After having formed this determination and having spent some months in successfully collecting and arranging my materials I begun (FR 35-36).

Come Weishaupt, che il 1 maggio 1776 aveva dato vita all'Ordine dei "Perfettibilisten", nel racconto lo scienziato è mosso dall'aspirazione di creare una nuova «specie» di uomini "perfetti": «A new species would bless me as its creator and source; many happy and excellent natures would owe their being to me» (FR 36). Nel *Frankenstein* l'obiettivo di Victor è quello di impiegare la sua scienza «to the solid advantage of mankind» (FR 31), volendo ricreare artificialmente la vita, letteralmente "facendo rivivere i morti", riaccendere la scintilla vitale nascosta nelle profondità della materia, «bestowing animation upon lifeless matter» (FR 34). A ben vedere, il rimando all'arte alchemica allude a un percorso di perfezionamento della

materia grezza la quale va sublimata attraverso un paziente lavoro di spiritualizzazione. È questa la finalità "umanistica" e "manipolatoria" sottesa alla scienza praticata nel *Frankenstein* da Victor. Nel racconto l'oggetto degli studi dello scienziato non è la materia inorganica, come negli esperimenti alchemici, bensì l'uomo, che in base alla tradizione massonica va trasformato, nel quale va risvegliata la scintilla dello spirito vitale e soprattutto – come vedremo – della consapevolezza critica. È proprio questo ciò che si proponeva pure Weishaupt in quel di Ingolstadt, il quale, sfruttando il suo ruolo accademico, intendeva *infiammare* gli spiriti dei neofiti della sua società, gli studenti della sua facoltà per i nuovi ideali dell'Illuminismo, fino a proporsi di utilizzare – come già osservato – *l'elettricità* nei rituali d'iniziazione. Riporta Barruel:

> It was nevertheless at the college of Ingolstadt that Weishaupt, affecting the greatest zeal for his duty, conceived himself to be admirably situated for forming and conducting by invisible means the great revolution which he had planned. He justly estimated the influence which his office of teacher gave him over his scholars, and he had the courage to supply in private the *deficiency* of those lessons which he was obliged to give them in public (BA 7).

Come Victor Frankenstein, il quale lavora pazientemente alla sua creazione «collecting and arranging my materials» (FR 36), secondo Barruel, anche Weishaupt, per il suo progetto di riforma universale, aveva bisogno di giovani forze che doveva plasmare, costruire, formare: «I cannot employ men as they are; I must form them» (BA 28). Nella scelta dei suoi studenti o «materiali», Weishaupt – riporta il gesuita – raccomandava allora ai suoi collaboratori o «reclutatori» «to pay attention to the figure, and select the well-made men and handsome young fellows» (BA 28). Si badi che in base allo stesso principio anche lo scienziato seleziona nel *Frankenstein* i "cadaveri" dai cui *materiali* dovrà nascere la sua "perfetta" creatura. A ben vedere, la principale critica rivolta a Weishaupt in seguito alla scoperta e del bando dell'Ordine da parte delle autorità fu proprio quella di sfruttare i suoi studenti come vero e proprio "materiale" da forgiare a piacimento, da indottrinare, spesso inconsapevolmente, ai contenuti ideologici dell'associazione, fino a renderli una sorta di "macchine", o meglio, di "automi". Nelle anime impressionabili dei ragazzi

Weishaupt scorgeva del resto «viele brennende Materialien»[817], essendo convinto dell'educabilità dell'uomo e della sua infinita manipolabilità:

O! gewiß mit und aus Menschen ist alles zu machen. Vom ersten Monarchen der Erde bis zum, letzten Bettler ist keiner, der widersteht, wenn er angehörig angegriffen behandelt wird. […] Es ist eine ewige, durch alle Erfahrungen bestätigte Wahrheit: wenn dein Mann nicht wird, was er werden soll und kann, so ist es deine Schuld[818].

Weishaupt, reclutando giovane leve nella sua università, intendeva dunque educare le generazioni future, gettando le fondamenta per un progressiva trasformazione dell'intera umanità. Per il suo piano di riforma universale, – spiega Barruel –

he needed nothing less than a whole generation. It was therefore to multiply the number of the adepts, to dispose them by insensible degrees to receive their ideas, their wishes, their actions, and their combined efforts, that the code of laws which he framed for Illuminism constantly tended (BA 18).

Nell'università della cittadina bavarese, il professore di diritto sceglieva allora i migliori tra i suoi allievi per istruirli e formarli in base ai principi della sua dottrina libertaria, proponendosi di rivelare loro «systems of morality, of education, and of polity, all entirely new» (BA 19). Attraverso il lavoro sotterraneo che doveva avvenire dapprima nelle logge massoniche, in una prospettiva più estesa, l'obiettivo degli Illuminati era quello di agire anche sulla società civile al fine di diffondere lo spirito della *Aufklärun*g e, più in generale, «to enlighten the people» (BA 29). Allo stesso modo, nel romanzo della Shelley, significativamente, attraverso i suoi esperimenti che anche qui si svolgono *sull'uomo*, Victor Frankenstein è deciso a infondere «a torrent of light into our dark world» (FR 36).

Mary Shelley sembra dunque voler raffigurare nel *Frankenstein* la nascita dell'"uomo nuovo" come ideato da Weishaupt e dagli Illuminati, che, tuttavia, non avviene soltanto nell'università e nel laboratorio dello scienziato, ma anche e soprattutto nella foresta di Ingolstadt (FR 80), dove pare aver luogo la vera e propria "illuminazione" e cioè la formazione intellettuale del "mostro", a ben vedere,

[817] A. Weishaupt, *Pythagoras oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungskunst*, Frankfurt a.M.-Leipzig 1790, p. 666.
[818] "Unterricht für die Mitglieder des ersten Grades", in [A. Weishaupt (hrsg. v)], *Da verbesserte System der Illuminaten mit allen seinen Einrichtungen und Graden*, Grattenauer, Frankfurt a.M.-Leipzig 1787, pp. 64-65.

ricalcata anch'essa sulle istruzioni degli Illuminati come riportate da Barruel nelle sue *Memorie*.

Il sistema della società segreta – spiegava il gesuita – era diviso in gradi: la prima classe, che era costituita dai livelli di "novizio", "minervale" e "illuminato minore", «is that of preparation» (BA 19), nel quale gli iniziandi erano impegnati nel proprio perfezionamento interiore e in cui «the novices are to be formed» (BA 21). Successivamente si aveva accesso al grado di "Illuminatos dirigentes", in cui si era messi a parte degli obiettivi politici – secondo Barruel, violenti e rivoluzionari – dell'associazione. Ora, mi sembra che l'intera esperienza del "mostro" nel *Frankenstein* sembra rispettare lo schema che il gesuita pone alla base della sua opera di denuncia delle presunte "trame" dei massoni bavaresi: dalla maturazione interiore dell'iniziato – e della creatura – alla sua scelta "politica" di agire nella società circostante attraverso l'uso della forza e della violenza. A ben vedere, nel romanzo della Shelley l'evoluzione della parabola del mostro si compie esattamente secondo l'ordine seguito dal *pamphlet* antimassonico di Barruel, il quale trovava una significativa corrispondenza tra i rituali di iniziazione della formazione latomistica e gli esiti rivoluzionari del giacobinismo:

> This First Part will comprehend the plan of their conspiracies, the extract and analysis of the code of laws which they had constructed for attaining their ends. The Second Part will show their progress and their successes from their first origin, till that period when, powerful in Revolutionary Legions, without leaving their secret dens, they unite and confound themselves with the Jacobins, and in unison with them prosecute that war of desolation which menaces with total ruin the Altar of every God – the Throne of every Monarch – the Law of every Society – and the Property of every Citizen (BA 10).

Tuttavia la "rilettura" di Mary Shelley sembra proporsi di smentire proprio tale assunto di Barruel, dimostrandone la «falsità»: come è noto, nel *Frankenstein* il "mostro" si dimostra buono e, anzi, la sua voce presenta una valida alternativa all'antropologia pessimistica e alla volontà repressiva di Viktor Frankenstein, il vero responsabile, nel romanzo, della catastrofe finale e della reazione spropositata del mostro, che culmina, al termine, nello sconvolgimento rivoluzionario. Se Anne K. Mellor ha affermato che la creatura «enters the novel as the sign of the unknown, the

never-before-perceived»[819] mi sembra che si possa allora dire che sia la dottrina degli Illuminati di Baviera a entrare – sebbene non per la prima volta, come vedremo – in un romanzo[820]: in questo caso, tuttavia, diversamente dal *Genius* di Grosse, con l'obiettivo di abbattere i pregiudizi circa le società segrete e riconsiderarne, al contrario, la positività e l'utilità sociale. È del resto significativo che un recensore dell'epoca, sulle colonne dello "Scots Magazine", definisse *Frankenstein* un «wild fiction», le cui «monstrous conceptions» erano il risultato delle «wild and irregular teories of the age»[821], tra cui, probabilmente, quella degli Illuminati.

La Massoneria settecentesca, e in particolare, l'Ordine di Weishaupt, aveva come obiettivo la nascita dell'uomo nuovo nel segno della *Aufklärung*, il quale entra in loggia per *ricevere la luce* e, mediante il percorso iniziatico, una nuova consapevolezza di se stesso e del suo ruolo nel mondo. Come accennato, la loggia si presentava come una sorta di "laboratorio", uno spazio liminale, che offriva la possibilità di un ritorno a una condizione libertaria d'innocenza primordiale. Nel passaggio dalle "tenebre" alla "luce", l'iniziato imparava un nuovo linguaggio, mentre tutto ciò che ci era familiare all'esterno dello spazio "esoterico" veniva *riletto* in modo inedito. L'iniziazione si presentava come una ripulitura interiore, una perdita di sovrastrutture intellettuali che doveva spingere al miglioramento di sé, rendendo il neofita cosciente delle contraddizioni insite nel mondo profano. Il percorso iniziatico come auspicato dagli Illuminati esortava il ricercatore all'esercizio virtuoso dell'auto-conoscenza, promuoveva il miglioramento etico e morale dell'individuo, richiamato, dopo aver lasciato cadere i pregiudizi che si portava dall'esterno, a una matura presa di coscienza della distanza esistente tra il proprio sé e il mondo circostante, che andava riformato – secondo l'analisi di Barruel, anche con mezzi violenti e rivoluzionari. Per Weishaupt lo spazio isolato della loggia, «fern vom Geräusche der Welt»[822], doveva consentire al neofita un

[819] A. K. Mellor, *Making a "Monster": an Introduction to «Frankenstein»*, in Schor (ed. by), *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, cit., pp. 9-25, qui p. 20.
[820] Non sono d'accordo con Christa Knellwolf e Jane Goodall, secondo i quali «*Frankenstein* does not contain any direct references to the Illuminism [inteso come Illuminatismo], or its founder Adam Weishaupt […]». C. Knellwolf - J. Goodall, *Introductio*n, in Id. (ed. by), *Frankenstein's Science. Experimentation and Discovery in Romantic Culture 1780-1830*, Ashgate 2008, pp. 1-15, qui p. 4.
[821] "Edinburgh [Scots] Magazine", 2nd ser., II (March 1818), pp. 249-253.
[822] [J. H. Faber (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat oder die wahren, unverbesserten Rituale der Illuminaten. Enth. 1. Die Vorbereitung, 2. Das Noviziat, 3. den Minervalgrad, 4. den kleinen und 5.*

minuzioso lavoro di trasformazione del proprio corpo e del proprio intelletto, normalmente precluso all'uomo a causa del rumore, della confusione della vita profana e quotidiana. Non a caso, Weishaupt prometteva agli iniziati, insieme all'entrata in loggia, «die Entdeckung einer neuen, mitten in der alten verborgenen, Welt»[823]. A Zwack, il 13 novembre 1778, Weishaupt scriveva: «der Endzweck des Ordens ist, frey zu sein, unabhängig von Auswärtigen»[824]. A ben vedere, anche nel romanzo di Shelley la libertà concessa dallo spazio "libero" della foresta di Ingolstadt – dove nella realtà storica si svolgevano effettivamente le iniziazioni degli Illuminati[825] – permette al mostro di "estraniarsi" dal clamore della vita organizzata, mentre la sua innocenza e "ingenuità" lo spingono poi a impegnarsi a fondo nel proprio perfezionamento intellettuale. Mi sembra alquanto indicativo che nel *Frankenstein* il racconto in prima persona della creatura inizi con l'immagine di una *forte luce* che penetra nei suoi occhi, come in una sorta di iniziazione:

> By degree, I remember, a stronger light pressed upon my nerves, so that I was obliged to shut my eyes. Darkness then came over me, and troubled me; but hardly had I felt this, when, by opening my eyes, as I now suppose, the light poured in upon me again. I walked, and, I believe, descended; but I presently found a great alteration in my sensations. Before, dark and opaque bodies had surrounded me, impervious to my touch or sight; but I now found that I could wander on at liberty, with no obstacles which I could not either surmount or avoid (FR 80).

Significativamente, anche nel romanzo della Shelley la formazione del "mostro" avviene in uno spazio "eteropico", laddove per Foucault le "eterotopie" rappresentano luoghi «*assolutamente* differenti; luoghi che si oppongono a tutti gli altri e sono destinati a cancellarli, a compensarli, a neutralizzarli o a purificarli. Si tratta in qualche modo di contro-spazi»[826]. Questi luoghi costituiscono, secondo il filosofo francese, sovente delle «contestazioni […] dello spazio in cui viviamo»[827], si trovano spesso «fuori del tempo»[828] e creano al loro interno «un altro spazio reale tanto perfetto, meticoloso e ordinato, quanto il nostro è disordinato, mal organizzato

---

Grossen Illuminatengrad. Ohne Zusatz und ohne Hinweglassung, Edessa (Frankfurt a.M.) 1788, p. 140.

[823] [A. Weishaupt], *Schilderung der Illuminaten*, Nürnberg 1786, p. 23.

[824] La lettera è citata nelle *Originalschriften*, cit., p. 272.

[825] Nelle *Originalschriften* si legge che le iniziazioni avvenivano «in einem einsamen, abgelegenen, etwaig dunklen Orte, z. B. einem Wald». *Einige Originalschriften*, cit., p. 70.

[826] Foucault, *Utopie - Eterotopie*, cit., p. 12.

[827] *Ivi*, p. 14.

[828] *Ivi*, p. 21.

e caotico»[829]. In questo luogo "altro", situato nella foresta vicino a Ingolstadt, la creatura – come pure il lettore del romanzo –, mediante l'esperienza della luce e l'esercizio di una «perpetual attention» (FR 87) riesce a rendersi conto di dettagli in precedenza sconosciuti, affinando la propria sensibilità:

> Several changes of day and night passed, and the orb of night had greatly lessened when I began to distinguish my sensations from each other. […] I began also to observe, with greater accuracy, the forms that surround me, and to perceive the boundaries of the radiant roof of light which canopied me. […] My sensations had, by this time, become distinct, and my mind received every day additional ideas. My eyes became accustomed to the light, and to perceive objects in their right forms […] (FR 81).

Come si sa, nel romanzo della Shelley, in breve tempo, in virtù di tale isolamento dal clamore del mondo, la "creazione" di Victor Frankenstein comincia pian piano ad acquisire una sua dignità umana e una notevole intelligenza: prende coscienza dei suoi sensi e sentimenti attraverso la conoscenza degli altri e di sé stesso e impara anche a leggere i classici, da cui avrà materia di meditazione sui vizi e le virtù del genere umano e, più in generale, spunti di elevazione interiore. In questo modo l'essere si stacca gradualmente dallo stadio bruto atavico, acquisendo autonomia intellettuale ed *emancipandosi* dalla tutela del suo creatore.

Erano in realtà queste le tappe del percorso iniziatico all'interno del sistema degli Illuminati, finalizzato a far sì che il neofita, esercitando costantemente il proprio spirito critico, prendesse coscienza di sé, degli altri e del suo posto nel mondo. A tal fine, all'interno del sistema un ruolo importantissimo era attribuito – spiega Barruel – al «knowledge of men» (BA 43). Mediante la compilazione di diari, rapporti e relazioni, l'iniziando era sempre esortato ad affinare le proprie capacità di osservazione e di riflessione considerando e analizzando con consapevolezza, cura e rigore, i motivi dei propri e degli altrui comportamenti:

> To make himself master of his this science, the Novice receives the model of a journal in the form of tablets […]. Provided with this journal, he is to make his observations on everybody he finds himself in company with; he is to trace their characters, and account to himself for everything he has seen or heard. […] To render him more expert in the art of drawing the characters of the living, he will exercise the Novices on ancient authors, and on the heroes of antiquity (BA 73).

[829] *Ivi*, p. 25.

Se nel sistema degli Illuminati, – come è scritto nelle *Originalschriften* – l'iniziato «beschäftiget sich […]: 1) Mit Erforschung menschlicher Charaktere, ihrer Entstehung, Gründe, Folgen […]. 2) Mit der Einrichtung der menschlichen Natur überhaupt. 3) Er untersuchet die Gründe, Triebfedern menschlicher Handlungen»[830], anche nel *Frankenstein* la creatura se ne sta costantemente in disparte a osservare da lontano le azioni e i movimenti dei suoi vicini, «watching, and endeavouring to discover the motives which influenced their actions», tentando di risalire alle cause del loro malcontento, migliorando gradualmente il proprio spirito di osservazione, fino a renderlo «more active» (FR 91):

> Yet why were these gentle beings unhappy? […] I was at first unable to solve these questions; but perpetual attention, and time, explained to me many appearances which were at first enigmatic. A considerable period elapsed before I discovered one of the causes of the uneasiness of this amiable family; it was poverty: and they suffered that evil in a very distressing degree (FR 87).

Nel percorso sapienziale degli Illuminati tali esercizi erano finalizzati a far si che l'iniziato si rendesse più consapevole e virtuoso nelle sue scelte e comportamenti. Non è un caso che il mostro, nel romanzo della Shelley, presa coscienza dell'infelicità dei suoi vicini, s'impegni ad aiutarli con abnegazione e spirito di sacrificio. In particolare, nel corso della sua formazione all'interno dell'Ordine, l'obiettivo del novizio "illuminato" era «to form his heart in such a manner to gain not only the affection of his friends but even of his enemies. He is positively ordered to endeavor with all his might to acquire both interior and exterior perfection. […] The morality he is taught is that of Epictetus, Seneca, Antoninus and Plutarch» (BA 42). Nel sistema degli Illuminati la metafora della luce indicava che l'iniziato che si avvicina alla dottrina dell'Ordine entrava in una sorta di universo parallelo in cui imparava un nuovo linguaggio, una nuova geografia rispetto a quella del mondo profano. In particolare, il candidato al grado "minervale", come simbolo di rinascita e di rigenerazione, assumeva un nome ricavato da un personaggio dell'antichità

[830] *Einige Originalschriften*, cit., p. 14. E ancora: «9. Inner dieser Zeit arbeitet der Kandidat an der Erforschung seiner selbst, an der Erforschung seiner Nebenmenschen, zeichnet alles fleißig auf, notiert auf eine gewisse eigne Methode und denkt und beobachtet überhaupt mehr, als er liest. […] 12. Unter den Beobachtungen haben physiognomische Bemerkungen, gefundene Regeln, menschliche Charaktere zu beurteilen, ein großes Verdienst. 13. Auch mit Leuten, mit welchen man stark umgeht, haltet man ein eigenes Buch, wo unter die Rubrik jeder solcher Person geschrieben wird, auf der einen Seite das Gute, auf der andern das Böse, so sie uns getan». *Ivi*, p. 30.

greco-romana, di cui s'impegnava a studiarne la biografia, per adeguarsi al modello di virtù stoica e repubblicana da questi rappresentato. Come dimostrava il nome di loggia di Weishaupt, – osserva Barruel – «Spartacus (a name so famous in Rome because he waged the war of the slaves against their masters)» (BA 40), gli pseudonimi erano scelti dalla letteratura greco-latina, il cui immaginario filosofico e repubblicano caratterizzava altresì l'ideologia libertaria dell'Ordine: era dunque cura del neofita, al fine di trasformarsi interiormente e conformarsi al modello di virtù proposto dai superiori, osserva Barruel, «to study and write the history of his new patron; he will by this method recognize in the qualities and actions of his hero the particular services which the order will expect from him» (BA 39). Perché gli animi degli iniziati si impregnassero di tale spirito, era favorita la lettura di molta letteratura filosofica morale greca-romana. Nelle *Originalschriften* si legge che l'iniziato «macht sich die alten und neuern System der Moral, Philosophie als stoischen, epikureischen etc. bekannt»[831]. Affinché il neofita acquisisse tale sapere antropologico, la lettura era considerata da Weishaupt come uno dei mezzi privilegiati di progressiva iniziazione alle massime dell'Ordine, soprattutto nel grado "minervale": «Damit alle Mitglieder von einem Geist beseelt werden und unter ihnen ein Verstand und ein Wille werde, so sind ihnen auch gewisse Bücher vorgeschrieben, welche sie lesen und aus welchen sie sich bilden können»[832]. Oltre a una lista di libri consigliati, che conteneva opere di Seneca, di Plutarco, di Wieland, di Alexander Pope, di Adam Smith, di Montaigne ecc. si ammettevano anche altre letture edificanti: «Überhaupt ist kein Buch ausgeschlossen, daß zur Bildung des Herzens dienet, […] und alle andere, die an Bildern oder moralisch und politischen Maximen reich sind»[833]. La lettura non era considerata da Weishaupt un semplice "passatempo", in base alla moda del tempo, ma doveva contribuire alla conoscenza di sé dell'iniziato e al raffinamento del suo spirito critico:

> Flüchtige Lektüre, aus Modesucht, Eitelkeit, Vorwitz unternommen würkt nicht auf den Charakter […]. Aber anhaltendes Denken, subjektives Lesen, angewandt auf sich, auf

[831] *Ivi*, p. 15.
[832] *Ivi*, p. 32.
[833] *Ivi*, p. 34.

andere, auf die Umstände […] diese sind es, welche uns vollkommener, zu besseren Menschen machen[834].

Ora, si badi che anche nel romanzo della Shelley il mostro è costantemente impegnato nella «coltivazione dell'intelletto» attraverso la lettura – Horst Moeller parla addirittura di una «ästhetische Erziehung» che avviene sulle opere di Plutarco, Milton e Goethe[835]. Nel *Frankenstein*, ben presto «the science of letters» dischiude alla creatura «a wide field for wonder and delights» (FR 95) attraverso cui – osserva il protagonist – «I learned […] to admire […] virtues, and to deprecate the vices of mankind» (FR 102), tramite l'immedesimazione nelle storie lette e nei caratteri raffigurati: «As I read, however, I applied much personally to my own feelings and condition. I found myself similar, yet at the same time strangely unlike the beings concerning whom I read, and to whose conversation I was a listener» (FR 103). Così le «wonderful narrations» contenute in *The Ruins of Empires* di Volney gli si imprimono nel profondo della memoria (FR 97), insegnandogli che «to be a great and virtuos man appared the highest honour that can befall a sensitive being; to be base and vicious, as many on record have been, appeared the lowest degradation more abject than that of the blind mole or harmless worm» (FR 95-96); mentre *Le vite* di Plutarco, la cui lettura «developed new and mightier scenes of action», spingono l'essere «to admire and love the heroes of past ages» (FR 105). Anche il riferimento a *Die Leiden des jungen Werthers* di Goethe e alle riflessioni ivi contenute «upon death and suicide» (FR 103), a ben vedere, rimanda alla realtà storica degli Illuminati: tra i documenti trovati nel 1785 in casa Zwack e pubblicati tra le *Originalschriften* vi erano alcuni *Gedanken über den Selbstmord*, redatti proprio dal giovane collaboratore di Weishaupt, in realtà, nulla di più che estratti dal romanzo giovanile di Goethe, che – come è immaginabile – provocarono grande scalpore tra l'opinione pubblica[836].

Nelle *Memorie* Barruel procedeva ricostruendo come all'interno del percorso iniziatico degli Illuminati i progressi intellettuali dei neofiti, «their progress in the spirit and morals of the order» (BA 43), dovessero essere costantemente accertati in

[834] "Unterricht für die Mitglieder des ersten Grades", in [Weishaupt (hrsg. v.)], *Das verbesserte System der Illuminaten*, cit., p. 55.
[835] Moeller, *Prometheus im romantischen Heiligen-Kalender*, cit., p. 169.
[836] Cfr. in proposito L. Bianchini - A. Trombetta, *Goethe, Mozart e Mayr. Fratelli illuminati*, Archè, Milano 2001, p. 129, e Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., nota a p. 88.

veri e propri «trials» (BA 25), tenuti a intervalli regolari dai superiori. In vista di questi "esami" e al fine di un graduale perfezionamento interiore, l'iniziando al grado doveva esercitarsi nella pratica dell'auto-osservazione, in particolare attraverso la redazione di una vera e propria autobiografia da consegnare poi ai superiori, i quali ne dovevano attestare la veridicità e l'obiettività: «Under the pretence of knowing himself better, while studying the art of knowing others, the Novice is to draw a faithful picture of himself, to unfold his interests and connections, as well as those of his family» (BA 78). Come detto, gli esercizi esortavano il neofita a una costante auscultazione interiore, ad assumere un atteggiamento sempre vigile e critico rispetto ai propri atteggiamenti e ai propri pensieri. Ora, non è un caso se, nel romanzo della Shelley, la creatura attenda con ansia «an interview» con i suoi vicini che spera lo accolgano amorevolmente, un «esame» in cui deve dimostrare – afferma – «that my understanding improved so much with every day's experience» (FR 106). È indicativo che, nel *Frankenstein*, durante il cosiddetto "esame", il vecchio De Lacey inviti il mostro a raccontargli la storia della sua vita, o meglio, «i particolari» della sua «storia» (FR 109), per accertarsi della sua benevolenza e virtù. Tale volontà di perfezionamento interiore, tuttavia, finisce per togliere la tranquillità alla creatura, rendendola sempre più consapevole della propria imperfezione:

> Increase of knowledge only discovered to me more clearly what a wretched edge out cast I was. I cherished hope, it is true; but it vanished, when I betel my person reflected in water, or my shadow in the moon-shine, even as that frail image and that inconstant shade. I endeavoured to crush these fears, and to fortify myself for the trial which in a few months I resolved to undergo (FR 106).

A ben vedere, ciò che nel *Frankenstein* determina la tragedia del mostro sembra essere proprio l'eccesso di attenzione per i particolari e di amore per la virtù che ne determina l'isolamento dal mondo circostante. Si badi che anche nel romanzo della Shelley sono molti i riferimenti alla letteratura greca e latina, spesso associate alla virtù stoica, che, tuttavia, rischia spesso di assumere un carattere sinistramente "disumano". Se nei lavori dei poeti orientali, «life appears to consist in a warm sun and garden of roses, – in the smiles and frowns of a fair enemy, and the fire that consumes your own heart. How different from the manly and heroical poetry of Greece and Rome» (FR 50). E ancora: «Those maxims of the Stoics, that death was no evil, and that the mind of man ought to be superior to despair on the eternal

absence of a beloved object, ought not to be urged. Even Cato wept over the dead body of his brother» (FR 54). Anche all'interno della cornice del suo racconto in prima persona, invece di vivere in armonia e in sintonia con gli altri, la creatura è sempre impegnata nell'esercizio dell'introspezione e nell'esame critico dei motivi e delle ragioni delle proprie e altrui azioni. Il mostro afferma: «I cannot describe to you the agony that these reflections inflicted upon me; I tried to dispel them, but sorrow only increate with knowledge» (FR 96). L'essere del *Frankenstein* sembra rappresentare l'individuo che, secondo le aspirazioni di Weishaupt e in base ai principi della *Aufklärung*, ha imparato a "pensare", ha deciso di migliorare se stesso, modificare la sua posizione nel mondo, ma per far questo ha dovuto separarsi dalla società dei suoi simili, dai legami organici con la tradizione, fino a superarla, rileggendola criticamente: è per questo motivo che è diventato un "mostro". Non è un caso se Prometeo, alla cui figura fa riferimento Mary Shelley nella scelta del sottotitolo del romanzo, stia letteralmente per "colui che riflette (prima)", tracciando una distanza tra sé e l'ambiente circostante, e venga punito per aver spinto gli uomini a fare lo stesso[837]. Leggendo meglio, sembra che ciò che rende la creatura "un mostro" sia il suo sentimento di inadeguatezza, la sua perenne volontà di auto-migliorarsi. È indicativo che anche nel *Frankenstein* – come vedremo poi nel *Don Karlos* di Schiller e nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe – ritroviamo l'immagine cara agli Illuminati dello «specchio», nell'ambito dei rituali una sorta di "ritratto" costituito dalle osservazioni annotate dagli altri membri circa i comportamenti del singolgo neofita, che nelle pratiche illuminate, nonostante le accuse di manipolazione e di "spionaggio" di tutti su tutti, doveva positivamente rendere l'iniziato consapevole dei propri errori e delle proprie mancanze, al fine di richiamarlo alla necessità di un auto-perfezionamento, mediante una continua revisione dei propri pensieri e lo smantellamento critico dei pregiudizi:

Wollen Sie sich nicht beleidigt fühlen, wenn ich Ihnen hier ein Portrait vorlese, das die Versammlung ihrer treuesten Freunde von ihnen entworfen hat? Doch nein: wie könnte sie das beleidigen? Dies Portrait kann Ihnen keine Schande machen, sonst würden wir uns hier heute nicht sehen, und ganz fehlerfrei wird ein Mann von ihrem Verstande sich nicht

[837] Cfr. in proposito M. Centini, *Errata corrige: dalla creazione del Golem al sogno di Victor Frankenstei*n, Arethusa, Torino 2010, pp. 18-21.

glauben. Also zur Sache: Hier ist das Bild […]. Sie werden in diesem Bilde wenigstens einige von Ihren Zügen erkennen[838].

Attraverso tale pratica "soggettivante", è stato osservato, il soggetto diventa oggetto, la coscienza dell'iniziato giunge a sdoppiarsi, concependo il proprio sé come un materiale su cui la volontà deve agire e intervenire[839]. Michel Foucault, il quale vede nello specchio una particolare eterotopia, un modo di infrangere la nostra usuale percezione del reale che ci riporta a noi stessi e alla nostra precisa immagine, e cioè alla nostra presenza oggettiva, ha osservato: «A partire da questo sguardo che in qualche modo si posa su di me, dal fondo di questo spazio virtuale che si trova dall'altra parte del vetro, io ritorno verso di me e ricomincio a portare il mio sguardo verso di me, a ricostituirmi là dove sono […]»[840]. Nel *Frankenstein* la creatura afferma:

How was I terrified, when I viewed myself in a transparent pod! At first I started back, unable to believe that I was indeed I who was reflected in the mirror; and when I became fully convinced that I was in reality the monster that I am, I was filled with the bitterest sensations of despondence and mortification (FR 90).

Con il mostro "illuminato" di Mary Shelley sembra insomma prendere corpo «l'uomo critico, l'uomo che interroga se stesso»[841], essendo ormai diventato l'oggetto di un *nuovo sapere*, la nuova scienza antropologica che nasce nel Settecento, che caratterizza il sistema degli Illuminati e che i neofiti erano chiamati a interiorizzare attraverso le pratiche soggettivanti e auto-riflessive (compresa la lettura) di cui abbiamo detto. A ben vedere, il problema della creatura, nel *Frankenstein*, sembra essere la sua eccessiva virtù, la sproporzionata evoluzione dell'intelletto a scapito del fisico, come dimostra la sua richiesta di una compagna, il cui sostegno e affetto potrebbe raddolcirlo e alleviare la sofferenza. Ma anche questo motivo rimanda alla storia degli Illuminati bavaresi, tacciati da Barruel di essere eredi del manicheismo degli antichi per il loro eccessivo rigore morale e impegnati in discussioni sulla possibilità per le donne di entrare nell'Ordine, essenzialmente maschile, in base alla tradizione latomistica. Nelle sue *Memorie* il gesuita parlava di

[838] [Faber (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat*, cit., p. 189.
[839] Cfr. in proposito Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., pp. 253-262.
[840] M. Foucault, *Des espaces autres* (1984), trad. it. Di S. Vaccaro - T. Villani, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2008, p. 24.
[841] D. Tarrizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. VIII.

una legge dell'associazione «which excluded women; but it is certain, that this law was, during a long time at least, only provisional; and many of the brethren sought to revoke it» (BA 23). Il piano redatto da Zwack per consentire l'accesso di membri di sesso femminile nell'Ordine, inserito nelle *Originalschriften* sotto la dicitura "Vorschlag zur Einrichtung eines Weiberordens", una prospettiva che fu da subito contrastata da Weishaupt, prevedeva la formazione di due classi interne, di cui

> the first shall be composed of virtuous women; the second, of the wild, the giddy, and the voluptuous, *aufschweifenden*. […] The Brethren who are intrusted with this superintendence shall forward their instructions without making themselves known. They shall conduct the first, by promoting the reading of good books, but shall form the latter to the arts of *secretly gratifying their passions, durch begnugung ihrere leidenschaftlichen im verborgenen* (BA 24).

Rimodellando tale motivo, la Shelley sembra alludere alla circostanza che il confronto tra il sé e l'esterno promosso dal discorso sulla morale della *Aufklärung*, fatto proprio dalla "filosofia pratica" degli Illuminati di Baviera produce una sorta di coscienza insanabile della crisi – come ha osservato Koselleck[842] –, da cui sembra non ci sia ritorno. A ben vedere, il distacco della creatura dall'ambiente è in *Frankenstein* il prodotto di una consapevolezza "critica" acquisita gradualmente, lungo un percorso di indagine intellettuale praticato, non da ultimo, con lo studio e la lettura, di cui i «sofismi» (FR 138) del mostro ne sono il risultato evidente. Se per Koselleck, nel Settecento, la «creazione di uno spazio particolare» come quello "segreto" della loggia massonica, nella quale cadono le distinzioni di ceto e di religione, in cui si declina l'utopia, come nel caso degli Illuminati, di una società più armonica e giusta e in cui i massoni lavorano al proprio perfezionamento etico e morale, conduce alla «divisione critica tra società e mondo esterno»[843], allora Mary Shelley sembra descrivere nel suo romanzo la condizione di «crisi, messa in moto dal processo intentato dalla morale alla storia»[844].

Come ha dimostrato Koselleck, il discorso massonico sulla virtù del singolo, al termine del Settecento, non tardò ad assumere rilevanza politica, in particolare nel sistema degli Illuminati. In seguito al percorso di crescita, durante il quale l'iniziato era esortato a risvegliare il proprio spirito critico per esercitarlo anche e soprattutto

[842] Koselleck, *Critica illuminista*, cit.
[843] *Ivi*, p. 97.
[844] *Ivi*, p. 15.

verso l'esterno, nell'ambito della società segreta soltanto i migliori e i più meritevoli erano messi a parte degli obiettivi direttamente politici – in realtà essenzialmente riformistici – della formazione: nel discorso che veniva pronunciato direttamente da Weishaupt per il conferimento del grado di "Illuminato dirigente", la nota *Anrede an die neu aufzunehmenden lllluminatos dirigentes*, l'*iter* sapienziale del neofita era inserito in quadro più ampio che comprendeva la storia dell'intero genere umano, che, decaduto in una condizione di prostrazione a causa delle disfunzioni causate dal dispotismo dei regimi assolutistici, in una prospettiva utopica e progressista, era chiamato a reclamare i suoi diritti originari, le sue antiche libertà. Nel discorso redatto personalmente da Weishaupt nel 1782, riportato da Barruel come "prova inconfutabile" dei propositi eversivi dell'Ordine, si spiegava che nel primitivo stato di natura, «that of savage and uncouth nature» (BA 173), «men enjoyed the two most inestimable blessing Equality and Liberty; they enjoyed them to their utmost extent; they would have forever enjoyed them, had they chosen to follow the track which Nature had traced for them». Tuttavia, ben presto, all'interno di questo idillio, «an unfortunate germ soon vivifies in the breast of man, and his primitive peace and felicity disappear» (BA 175). La perdita della primitive libertà dell'uomo, il quale viveva in principio in una condizione edenica di pace perpetua insieme ai suoi simili, coincise con la nascita delle divisioni politiche e religiose, della proprietà privata, degli egoismi e degli interessi individuali, dei confini nazionali, in una parola, del dispotismo politico e religioso:

> Men then had passed from their peaceble state to the yoke of servitude; Eden, that terrestrial paradise, was lost to them. Subjects of sin and slavery, they were reduced to servitude, and obliged to gain their bread by the sweet of their brow. – In the number of these men some promised to protect, and thus became their chiefs – at first they reigned over herds or clans – these were soon either conquered, or united together in order to form a numerous people; hence arose nations and their chiefs – kings of nations. At the formation of states and nations, the world ceased to be a great family, to be a single empire: the great bond of nature was rent asunder (BA 179-180).

A partire da questa condizione di prostrazione morale, per Weishaupt il compito dell'uomo che voleva riacquisire la sua previa dignità e autonomia era quello di prendere coscienza, attraverso le pratiche iniziatiche, della propria situazione, di reagire e di tornare, mediante la moderazione virtuosa delle proprie passioni e desideri, creati artificialmente dal potere assolutistico al fine di creare dipendenza tra

i sudditi, a quel primitivo e incorrotto stato di natura. Ora, si badi che anche nel *Frankenstein*, sulla base delle virtù acquisite gradualmente nel bosco di Ingolstadt, la creatura si rende conto della «barbarity of man» (FR 84), prendendo consapevolezza «of the division of property, of immense wealth and squalid poverty; or rank, descent, and noble blood» (FR 96), sognando addirittura di poter contribuire a mettere fine alle ingiustizie sociali vissute dai suoi vicini: «I thought (foolish wretch!) that it might be in my power to restore happiness to these deserving people» (FR 91).

Come si sa, nel romanzo della Shelley i sogni di armonia e benevolenza della creatura si infrangono ben presto di fronte alla reazione di una società che reprime le sue istanze e che non vuole esaudire la sua domanda d'affetto, determinando la catastrofe e causando indirettamente l'opera di distruzione cui si lascia andare il "mostro", il quale, in realtà, si dimostra tale soltanto a seguito di questa esclusione di cui è vittima. Allo stesso modo, secondo Barruel, all'interno del sistema degli Illuminati l'iniziazione era finalizzata a far si che il candidato, confrontando il grado di perfezionamento raggiunto interiormente con le disfunzioni della società contemporanea, provasse il «più grande scontento dell'ordine attuale delle cose» e sentisse, dentro di sé, la necessità di «una rivoluzione» che cambiasse «la faccia dell'universo». Il *plot* del *Frankenstein* si basa sul medesimo schema. Nelle *Memorie*, Barruel, travisando gli autentici obiettivi dell'associazione, laddove in realtà Weishaupt nella sua *Anrede* era stato preciso, per cui il rivolgimento sociale e il cambiamento di mentalità dei singoli promossi dalla formazione latomistica sarebbero avvenuti gradualmente, senza l'uso della forza e della violenza, «ohne Gewaltthätigkeit», vedeva concretizzarsi questa aspirazione nella Rivoluzione francese, attribuendo alla società segreta

> The vow of annihilating every idea of religion, even to the very name of a God; the plan for overthrowing every government, even to the obliteration of every vestige of laws, authority, or civil society; the wish of destroying our arts and sciences, our towns, and even villages, that they may realize their systems of Liberty and Equality; the desire of exterminating the greater part of human nature, to work the triumph of their vagabond clans, over the remaining part of mankind (BA 240).

Secondo Barruel, al termine dell'*iter* sapienziale, presso gli Illuminati, la distanza tra la propria virtù e l'arretratezza delle strutture politiche e sociali spingeva il neofita a

una presa di coscienza che il mondo andava trasformato, anche con mezzi dubbi e – a detta del gesuita – violenti e rivoluzionari. Anche nel *Frankenstein*, nonostante la sua virtù, la sua bontà *innata* e buonafede, di fronte ai pregiudizi della società, i sentimenti della creatura diventano presto

> those of rage and revenge. I could with pleasure have destroyed the cottage and its habitants, and have glutted myself with their shrieks and misery. […] I was like a wild beast that had broken the toils; destroying the objects that obstructed me, and ranging through the wood with a stag-like swiftness. […] No: from that moment I declared everlasting war against the species, and, more than all, against him who had formed me, and sent me forth to this insupportable misery (FR 111).

A seguito di tale esclusione, il mostro è destinato a un'esistenza solitaria e notturna, ridotto ai margini della società civile. Del resto, il fine ultimo dell'associazione segreta bavarese era, secondo l'analisi di Barruel, quello di far ricadere l'umanità nel caos della barbarie e dell'inciviltà, mentre il gesuita paragonava esplicitamente l'azione rivoluzionaria degli Illuminati a quella delle popolazioni barbariche scese dall'Europa del Nord, «northern clans falling from their forests and desolating the most flourishing countries of Europe, firing its towns, beating down its empires and strewing the earth with ruins» (BA 283).

Tuttavia, alla luce di questa "trama", nel romanzo della Shelley ci troviamo di fronte a uno scarto decisivo, dettato evidentemente dalla volontà dell'autrice di abbattere i pregiudizi del tempo circa le società segrete e in particolare gli Illuminati, separando, nella narrazione di Barruel, la «verità» dalla «menzogna»: a differenza del gesuita, infatti, nel *Frankenstein* l'autrice sembra puntare l'attenzione sull'atmosfera di repressione che circonda la creatura, sulle condizioni ambientali che hanno fatto sì essa che diventasse un "mostro": a ben vedere, leggendo a fondo, è palese che è la violenza di Victor Frankenstein che si abbatte sulla sua creazione e sulle speranze di questa in un futuro migliore, "più umano" a provocare in fine la catastrofe, o meglio, lo sconvolgimento rivoluzionario. Non è un caso se più volte, di fronte alle accuse che, ad esempio, colpiscono la povera Justine circa l'assassinio del piccolo William, la Shelley attribuisca sempre la colpevolezza allo scienziato, che si dimostra essere, – è lui stesso ad ammetterlo – il vero e unico responsabile dei diversi omicidi che si susseguono nel romanzo in seguito all'emarginazione della creatura. Tuttavia, per comprendere questo il lettore deve essere in grado di leggere

"tra le righe" ed *esercitare il proprio spirito critico* sulla materia, narrata in prima persona da Victor.

Proprio come nelle *Memorie* di Barruel, in cui, districandosi tra le molte "falsità" era possibile accostarsi ad altrettante "verità", anche nel racconto di Shelley, quella che Michael Gassenmeier definisce significativamente «l'apologia del mostro»[845] penetra attraverso la voce dominante nel romanzo, quella di Victor Frankenstein, il quale, non a caso, sembra far sua la retorica anti-massonica e anti-giacobina di primo Ottocento. Se – come afferma Gassenmeiner – Mary Shelley intuisce il «Wirkungspotential für die kalkulierte Desorientierung des Lesers»[846] prodotta dalla narrazione in prima persona della creatura, con questa il lettore è chiamato a riflettere sulle diverse prospettive che si fronteggiano nel romanzo, quella dello scienziato e quella del mostro, soppesandole criticamente e confrontandole tra di loro. Osserva Gassenmeiner:

> Sobald sich der Leser nämlich auf des Monsters eigene Sicht der Dinge einzulassen genötigt sieht, erkennt er nicht nur die völlige Unangemessenheit von Waltons Frankensteinsbild, […] sondern auch die Fragwürdigkeit von Frankensteins eigener Darstellung seiner Person, seiner Tätigkeit und seines Geschöpfs[847].

Il lettore, nota Gassenmeiner, grazie allo "straniamento" favorito dal racconto della creatura è portato a raffrontare l'immagine estremamente "positiva" di questa con quella del tutto negativa che, a ben vedere, l'autrice tratteggia dello scienziato: se leggiamo bene, infatti, Victor Frankenstein è definito «unsocial» (FR 50) dalla Shelley, «the most wretched of human beings» (FR 55), è dipinto come «the author of unalterable evils» (FR 70), e se il mostro parla la lingua della ragione e della filosofia, dimostrandosi aperto e ben disposto verso gli altri, nei confronti della sua creatura lo studioso si rivolge sempre e solo con il linguaggio guerrafondaio e "partigiano" della reazione. Non è un caso se lo scienziato, all'inizio del romanzo, affermi: «A human being in perfection ought always to preserve a calm and peaceful mind, and never to allow passion or a transitory desire to disturb his tranquillity» (FR 37), facendo il ritratto della sua "perfetta" creatura e dimostrando come egli stesso

---

[845] M. Gassenmeier, *Erzählstruktur, Wertambivalenz und Diskursvielfalt in Mary Shelley's „Frankenstein"* in Blaicher (hrsg. v.), *Mary Shelley's "Frankenstein"*, cit., pp. 25-46, qui p. 32.
[846] *Ibid.*
[847] *Ivi*, p. 42.

sia ben lontano da tale tranquillità "filosofica" [848]. Alquanto significativamente, in base a tale revisione dei pregiudizi sollecitata dal racconto del mostro, nel *Frankenstein* le accuse – e dunque «le falsità» secondo gli Shelley – che Barruel aveva rivolto ad Adam Weishaupt si riferiscono ora tutte a Victor, cui, nell'economia dell'opera, è attribuita la voce della retorica reazionaria e di condanna dei misfatti del "mostro", al quale, al contrario, sono attribuite prerogative assolutamente positive. Se la creatura dimostra pian piano di avere sentimenti del tutto "umani", è infatti lo scienziato a rivelarsi un vero e proprio "mostro" di disumanità[849], facendo suo il linguaggio della violenza e della vendetta. A proposito del "natura demoniaca" del loro "sublime" Weishaupt, i coniugi Shelley potevano leggere nell'opera di Barruel:

> There sometimes appear men formed with such unhappy dispositions, that we are led to consider them in no other view than as emanations from the evil genius, bereft by the avenging God of the power of doing good. Imbecil in the sphere of wisdom, such men are only efficient in the arts of vice and destruction; they are ingenious in those conceptions, skilful in that cunning, and fruitful in those resources which enable them despotically to reign in the schools of falsehood, depravity, and wickedness. […] In the den of conspirators they are pre-eminent by the atrocity of their deeds; they excel in the arts of preparing revolutions, and of combining the downfall of the Altar with that of Empires (BA 1-2).

Il gesuita dipingeva Weishaupt come un mostro di malignità, «a Monstrous Sophister» (BA 2), un gufo che opera i suoi artifici malefici nelle tenebre: «Shunning, like the ill-boding owl, the genial rays of the sun, he wraps around him the mantel of darkness; and history shall record of him, as of the evil spirit, only the black deeds which he planned or executed» (BA 2-3). Soprattutto, il capo dell'associazione segreta era accusato da Barruel di «ateful depravity of the most consummate villany» (BA 3) per aver sedotto la moglie di un suo fratello defunto ed essersi poi macchiato di *infanticidio* avendola convinta ad abortire al fine di evitare lo scandalo che avrebbe causato la notizia dell'unione: «Atrocious father! It was for the murder of his offspring that he solicited poison and the dagger. – Execrable hypocrite! he implored, he conjured both art and friendship to destroy the innocent victim, the child whose birth must betray the morals of his father» (BA 3). Entrambi i motivi sembrano tornare nel *Frankenstein*. Si badi che nell'edizione del 1818 la

[848] Baldick osserva come «Victor is in many ways more impulsive than his very rational creature». Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, cit., p. 48.
[849] È ciò che nota anche Harold Bloom in *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, in "Partisan Review", 32 (1965), pp. 611-618.

relazione tra Victor e Elizabeth è significativamente associata a un incesto, come fanno notare le parole del padre dello scienziato:

"I confess, my son, that I have always looked forward to your marriage with your cousin as the tie of our domestic comfort, and the stay of my declining years. You were attached to each other from your earliest infancy; you studied together, and appeared, in dispositions and tastes, entirely suited to one another. But so blind is the experience of man, that what I conceived to be the best assistants to my plan may have entirely destroyed it. You, perhaps, regard her as your sister, without any wish that she might become your wife […]" (FR 125).

Che Mary Shelley, redigendo la prima versione del romanzo, fosse stata consapevole di aver accentuato il carattere "innaturale" e incestuoso del rapporto tra Victor e sua cugina lo dimostra la circostanza che nell'edizione successiva del 1831 – come osserva la curatrice del primo *Frankenstein*, Marilyn Butler – «the family and their blood-ties are carefully revised […] Elizabeth is no longer F's first cousin, but a stranger. A lesser theme hinting at incest is thus removed»[850]. E ancora: nel *Frankenstein* la creatura si macchia esplicitamente di infanticidio per vendicarsi del suo creatore, mentre è poi, come osservato, lo stesso scienziato ad assumersi la responsabilità dell'omicidio del piccolo William, attribuendolo alle proprie «murderous machinations» (FR 148). Secondo Barruel la dottrina anti-religiosa e barbarica di Weishaupt si concretizzava nei «sofismi» della sua dottrina razionalistica e quindi assolutamente "astratta" che – in base all'analisi già considerata di Edmunde Burke sullo spirito della Rivoluzione francese – intendeva recidere i legami organici e tradizionali, su cui poggiavano le fondamenta valoriali dell'Antico Regime:

No, this hellish sect acknowledges no ties. All those of Nature, as well as those of government or religion, were to be dissolved in Weishaupt's last mysteries. […] Yes, it is by the most abandoned depravation of all morals, by the extintion of the purest and justest sentiments of nature, that these conspirators consummate their last mysteries. In the name of Liberty and Equality, they abjure the love and the authority of their country; in that name they curse the authority and love of their own family (BA 276-277).

Ma, leggendo bene, nel romanzo della Shelley anche questi tratti sono attribuiti all'"asociale" Victor Frankenstein, il quale decide di abbandonare i propri affetti più cari per dedicarsi agli studi presso l'università di Ingolstadt e non al mostro, il quale,

[850] M. Butler, *Appendix B*, in Shelley, *Frankenstein. The 1818 Text*, cit., p. 200.

al contrario, sogna di potersi creare una famiglia. E ancora: se per la creatura è la sua virtù a spingerla a cercare costantemente il contatto con gli altri, poiché è consapevole che si possa crescere e maturare soltanto condividendo le proprie esperienze – come dimostra il suo racconto e insieme il rituale massonico, laddove il neofita è chiamato sempre a confrontarsi «con lo sguardo degli altri»[851] – nel caso dello scienziato, è evidentemente la propria volontà di *vendetta* a separarlo dal suo ambiente familiare e affettivo, fino a relegarlo in una condizione di solitudine e isolamento; mentre durante il suo soggiorno nei boschi il "mostro" è costantemente impegnato ad agire "invisibilmente" per aiutare i suoi vicini, alla base della scienza di Victor vi è unicamente un «selfish pursuit» (FR 51); inoltre, laddove la creatura ha sensi sviluppati abbastanza finemente per godere delle delizie della natura nel bosco di Ingolstadt, le cupe riflessioni dello scienziato gli impediscono di aderire senza veli mentali e pregiudizi alla realtà:

> It was a most beautiful season; never did the fields bestow a more plentiful harvest, or the vines yeld a more luxuriant vintage: but my eyes were insensible to the charms of nature. And the same feelings which made me neglect the scenes around me caused me also to forget those friends who where so many miles absent, and whom I had not seen for so long a time (FR 37).

La "miopia" che affligge Victor nel romanzo della Shelley sembra stare per quella che, a un livello superiore, coinvolgeva la società europea all'inizio dell'Ottocento, come dimostra la fortuna delle teorie del complotto. All'epoca, queste rappresentavano una facile scorciatoia per evitare di confrontarsi con le vere cause delle trasformazioni sociali in atto, come pure con le ingiustizie sociali che le determinavano. Mi sembra indicativo il fatto che, nel romanzo, l'impossibilità dello scienziato di aderire spassionatamente al reale, causata dalla sua «disturbing imagination» (FR 43) – come nel caso del protagonista del *Genius* di Grosse – faccia sì che sia proprio lui ad articolare la retorica anti-massonica e anti-rivoluzionaria. Laura Caretti ha osservato che se «dalla prospettiva della restaurazione post-napoleonica e della reazione antigiacobina ormai vincente in tutta Europa, Mary Shelley scrive questa sua storia nei termini espliciti del dibattito più controverso del suo tempo» e fa dunque «parlare dal basso il "mostro" in difesa di sé con le

[851] Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 256.

argomentazioni della filosofia illuminista e radicale», allo stesso modo, l'autrice mette in bocca a Victor Frankenstein le stesse accuse che con Burke molti strategici difensori dell'ordine ristabilito usavano contro ogni rivendicazione dei diritti di uguaglianza […]»[852]. A ben vedere, le parole rancorose dello scienziato nei confronti della creatura non possono non rimandare alla retorica anti-illuminata e anti-giacobina:

> My abhorrence of this fiend cannot be conceived. When I thought of him, I gnashed my teeth, my eyes became inflamed, and I ardently wished to extinguish that life which I had so thoughtlessly bestowed. When I reflected on his crimes and malice, my hatred and revenge burst all bounds of moderation. I would have made a pilgrimage to the highest peak of the Andes, could I, when there, have precipitated him to their base. I wished to see him again, that I might wreak the utmost extent of anger on his head, and avenge the deaths of William and Justine (FR 71).

Le ripetute invettive con cui Frankenstein si riferisce al "mostro" sembrano palesemente attingere gli argomenti dalla polemica "partigiana" anti-massonica articolata da Barruel: nel romanzo della Shelley lo scienziato si rivolge alla sua creatura, al suo "nemico", con gli epiteti di «daemon» (FR 14), «demoniacal corpse», «wretch» (FR 40), «dreaded spectre», «monster» (FR 43), «devil», «aborred monster» (FR 77). In preda alla rabbia e ai pregiudizi, sentendosi dentro «a hell […], which nothing could extinguish» (FR 68), *senza aver prima riflettuto* e ascoltato le sue parole, lo scienziato attribuisce – come nel *Genius* nel caso di Elmire – al mostro la serie di violenze che si sono abbattute sulla sua famiglia, dall'omicidio del fratello William e dell'amico Henry e a quello della moglie Elizabeth, sognando di *vendicarsi* – ancora una volta allo stesso modo del protagonista del romanzo di Grosse – con inaudita violenza:

> "Abhorred monster! Fiend that thou art! the tortures of hell are too mild a vengeance for thy crimes. Wretched devil! you reproach me with your creation; come on then, that I may extinguish the spark which I so negligently bestowed". My rage was without bounds; I sprang on him, impelled by all the feelings which can arm one being against the existence of another (FR 77).

Nel romanzo, allora, se la creatura si dimostra benevola nei confronti degli altri, usa la sua intelligenza per andare oltre le apparenze e scoprire i veri motivi che spingono

[852] L. Caretti, *Introduzione*, in M. Shelley, *Frankenstein*, A. Mondadori, Milano 1982, pp. 5-22, qui p. 18.

gli uomini ad agire, è Victor a fermarsi alle prime impressioni, giudicando l'essere soltanto in base al suo aspetto esteriore e ai propri pregiudizi, facendo sì che il sentimento prevalente nelle sue azioni sia costantemente la paura del diverso, fino a reagire nevroticamente, con violenza e aggressività.

Nelle immagini dipinte icasticamente da Mary Shelley nel *Frankenstein* non possiamo non scorgere riferimenti all'infiammato dibattito che in Europa opponeva liberali e conservatori in base a concezioni antropologiche dell'uomo radicalmente divergenti. I discorsi "partigiani" di Victor Frankenstein e di Augustine Barruel, nei quali, come abbiamo detto, è il linguaggio della guerra e in particolare la parola "nemico" a prevalere, dimostrano come l'idea di Thomas Hobbes dello stato di natura dell'uomo, inteso come una condizione di guerra permanente di tutti contro tutti, possa giustificare ideologicamente il monopolio patriarcale dell'assolutismo sui propri sudditi, una concezione caratteristica del Vecchio Regime. In base a tale principio, il singolo è chiamato a delegare le sue libertà allo Stato affinché questo garantisca la sua sicurezza contro nemici interni e esterni. Secondo Stephan Gregory, soltanto sulla scorta di questa paura, «nur um dem noch größeren Übel eines Krieges aller gegen alle zu entgehen, unterwerfen sich die Menschen den Einschränkungen, die der gesellschaftlichen Zustand verhängt»[853]. A ben vedere, la Shelley, riprendendo il modello russoiano del "buon selvaggio", si impegna a evidenziare la perversità di tale meccanismo, rendendo visibile, nel racconto del mostro che si inserisce "clandestinamente" nel discorso "ufficiale" di Frankenstein, un'immagine *altra* dell'uomo, che, non a caso, anche Weishaupt aveva delineato nella sua *Anrede*, – per Gregory – redatta anch'essa «im Bann von Rousseaus neuer Mythologie»[854]. Al di là delle divisioni politiche, nel sistema degli Illuminati si articolava infatti – sulla scia della proposta massonica formulata di Lessing – l'utopia di una nuova società cosmopolitica dove le differenze confessionali e nazionali avrebbero cessato di esistere e produrre lacerazioni, a ben vedere, proprio la stessa visione che si delinea nella storia del contrastato amore tra l'araba Safie e il cristiano Felix, di cui la creatura, nel *Frankenstein*, si fa, ancora una volta, testimone[855].

[853] Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 300.
[854] *Ivi*, p. 302.
[855] Anne K. Mellor sottolinea il carattere utopico dell'ideale che traspare «in the happy domesticity of the loving De Lacey family, where Felix (whose name means happiness) and Agatha (whose name

Nelle parole del mostro sembra insomma *trasparire in controluce* l'utopia di una umanità finalmente liberata ed emancipata dalle strutture del passato: «The picture I present to you is peaceful and human, and you must feel that you could deny it only in the wantonness of power and cruelty» (FR 120). Un'*immagine* di fronte alla quale, tuttavia, Victor Frankenstein prova un profonda paura, dedicandosi all'esercizio della repressione e della vendetta:

> Even if they were to leave Europe, and inhabit the deserts of the new world, yet one of the first results of those sympathies for which the daemon thirsted would be children, and a race of devils would be propagated upon the earth, who might make the very existence of the species of man a condition precarious and full of terror. Had I right, for my own benefit, to inflict this curse upon everlasting generations? (FR 138).

La parabola dello scienziato sembra porre in evidenza l'intima contraddizione connaturata all'epoca di primo Ottocento, laddove le istituzioni s'impegnano a "creare la vita", ma paradossalmente poi, invece di promuoverla, decidono di reprimerla. Il problema individuato dalla Shelley nel *Frankenstein* – in realtà già "biopolitico" – sembra essere quello di come sia possibile risvegliare artificialmente lo spirito vitale nella società, di come possa essere «comunicato» all'individuo, un proposito che, a ben vedere, è al contempo l'obiettivo del rituale massonico, come delineatosi dalla metà del Settecento in poi, in particolare, presso il sistema degli Illuminati. Ciò che è stato ben poco evidenziato dalla critica è che nel romanzo, che si svolge significativamente nel Settecento – come dimostrano le date delle missive nella narrazione – l'esperimento si svolge non sulla materia inerte, bensì sull'uomo, il quale diventa oggetto della scienza – all'inizio progressista – di Victor Frankenstein. Michel Foucault ha osservato come la modernità inizi con l'Illuminismo, nel momento in cui «l'uomo e l'umanità» sono posti al centro di un «campo di interrogazioni e indagini indefinite», in cui l'individuo comincia a essere visto «come soggetto e oggetto della sua riflessione»[856]. La modernità, argomenta Foucault, è l'epoca in cui si diffonde una nuova forma di potere, essenzialmente "biopolitico", che si svincola dalla legge della spada, dal codice classico della sovranità, per farsi carico della promozione della vita: il suo motto è *Fai vivere*,

---

means goodness) eagerly embrace the racial other, the Turkish/Christian Safie (whose name means wisdom)». Mellor, *Making a "monster": an Introdution to «Frankenstein»*, cit., qui p. 24.

[856] Tarizzo, *La vita, un'invenzione recente*, cit., p. VII.

impegnandosi ad accelerare il processo evolutivo dell'umanità. A riguardo, Davide Tarizzo osserva che «con l'avvento della modernità […] il vivente acquista il senso di "vivente" non più in rapporto agli altri viventi, e alla sua posizione in mezzo a loro, bensì in rapporto all'unità segreta e sintetica che ognuno di essi *nasconde*»[857]. La "vita" rappresenta una forza segreta che va "risvegliata" nella società attraverso la sollecitazione delle energie del singolo. Ed è forse proprio tale passaggio, che Foucault – come pure Mary Shelley – ha individuato e tracciato in maniera esemplare, a caratterizzare maggiormente l'esperienza latomistica degli Illuminati, i quali si impegnarono nella riforma della società del loro tempo, ripromettendosi di accelerare il piano di rischiaramento dell'umanità concepito universalmente dallo natura, partendo da una nuova concezione e una nuova immagine dell'uomo, in cui tale spirito andava effettivamente risvegliato: a ben vedere, lo stesso proposito che si prefigge Victor Frankenstein con la creazione del suo "mostro", che tuttavia, paradossalmente, lo scienziato decide di annientare.

La Shelley sembra individuare nel *Frankenstein* l'antinomia della Restaurazione, laddove era palese l'enorme distanza tra i risultati raggiunti al termine del Settecento, il raffinamento generale delle menti, il progresso delle scienze e della cultura e la situazione politica estremamente arretrata nei primi anni dell'Ottocento. Nel romanzo della Shelley allora, i contenuti scientifici abbozzati a proposito degli esperimenti di Victor[858] nascondono riflessioni ben più profonde sulle differenti concezioni dell'uomo che all'epoca determinavano altresì il dibattito politico. Come l'autrice nel racconto in prima persona del mostro, Weishaupt nella *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos* aveva delineato l'immagine russoiana di un "nuovo" tipo di individuo emancipato dalle autorità, che non ha più bisogno di una guida esterna e che anzi può crescere e svilupparsi soltanto se libero di autogovernarsi e coltivare il proprio sé in modo armonico, esplicando le sue forze vitali:

[857] *Ivi*, p. IX.
[858] A ben vedere, come ha già osservato la critica, i temi scientifici non sono molto approfonditi nel romanzo. Secondo James Rieger, ad esempio, «Frankenstein's chemistry is switched-on magic, souped-up alchemy, the electrification of Agrippa and Paracelus». J. Rieger, *Introduction*, in M. Shelley, *Frankenstein, or the Modern Prometheus: The 1818 Text*, University of Chicago Press, Chicago 1982, p. XXVII. Anche secondo Knoepflmacher «Science in *Frankenstein* is of course pesudo-science». U. C. Knoepflmacher, *The Endurance of 'Frankenstein'*, University of California Press, Berkeley 1979, p. 317.

What strange blindness can have induced men to imagine that human nature was always to be governed as it has hitherto been. Where shall we find a man acquainted with all the resources of nature? Who dare prescribe limits, and say *thus shalt thou proceed, and no farther,* to that nature, whose law is unity in the variegated infinite? Whence shall issue the command, that it shall always run the fame course, and for ever renew it again --- Where is the being who has condemned men, the best, the wisest, and the most enlightened of men, to perpetual slavery? *Why should human nature be bereft of its most perfect attribute, that of governing itself? Why are those persons to be always led who are capable of conducting themselves? Is it then impossible for mankind or at least the greater part, to come to their majority?* If one be enabled to do it why should not another; show to one person what you have taught another; teach him the grand art of mastering his passions and regulating his desires; teach him, that from his earliest youth he stands in need of others; that he must abstain from giving offence if he wishes not to be offended; that he must be beneficent if he wishes to receive favours. Let him be patient, indulgent, wife, and benevolent. Let these virtues be made easy to him by principles, experience, and examples; and you will soon see whether he needs another to conduct him? (BA 112).

Presentando tale immagine positiva dell'uomo, Weishaupt, attribuiva, al contrario, la responsabilità del declino del genere umano all'arretratezza delle istituzioni sociali e politiche: «*No, no; man is not so wicked as an arbitrary morality would make him appear*. He is wicked, because Religion, the State, and bad example, perverts him» (BA 119). P. B. Shelley, nella nota dal titolo *On "Frankenstein"*, scritta nel 1832, individuava proprio in tale consapevolezza – a ben vedere, la stessa condivisa da Weishaupt e Rousseau –, secondo la quale la catastrofe finale di cui si fa artefice il mostro non è attribuibile al suo carattere, essenzialmente buono, ma al trattamento subito dalla società repressiva del suo tempo, la «morale» del romanzo:

Nor are the crimes and malevolence of the single Being, though indeed withering and tremendous, the offspring of any unaccountable propensity to evil, but flow irresistibly from certain causes fully adequate to their production. They are the children, as it were, of Necessity and Human Nature. In this the direct moral of the book consists; and it is perhaps the most important, and of the most universal application, of any moral that can be enforced by example. Treat a person ill, and he will become wicked. Requite affection with scorn; – let one being be selected, for whatever cause, as the refuse of his kind – divide him, a social being, from society, and you impose upon him the irresistible obligations – malevolence and selfishness. It is thus that, too often in society, those who are best qualified to be its benefactors and its ornaments are branded by some accident with scorn, and changed, by neglect and solitude of heart, into a scourge and a curse[859].

Se le teorie del complotto massonico tendono a evitare il confronto con le cause reali che provocano i mutamenti sociali, gli Shelley cercano attraverso il *Frankenstein* di richiamare il lettore alla necessità di risalire alle motivazioni alla base dei conflitti e

[859] P. B. Shelley, *On "Frankenstein; or The Modern Prometheus"* (1818), in Id., *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley*, cit., pp. 282-284, qui p. 283.

delle rivoluzioni, individuandone le ragioni nella politica conservatrice e repressiva della Restaurazione e non nell'azione delle società segrete, promotrici, al contrario, di progresso civile e benessere sociale.

In altri termini, al di là del ritratto negativo offerto da Barruel nelle sue *Memorie*, nel romanzo di Mary Shelley, che, come abbiamo visto, pare proporsi di separare «il vero» dal «falso», di curare i pregiudizi, di rivalutare la figura e il "discorso" del mostro, la nuova antropologia proposta dagli Illuminati rappresenta una valida alternativa, mentre la negatività, la violenza e la furia della Rivoluzione sono attribuite alla reazione politica che decide di reprimere e soffocare, invece di educare, l'uomo[860]. In altre parole, se nel *Frankenstein* il processo di "pacifica" maturazione dell'individuo raffigurata nel racconto della creatura non giunge al termine, la voce dell'essere viene relegata in uno spazio "altro" e non assurge a valida alternativa politica, sociale, pedagogica è perché la libertà del singolo, nel 1818, in un'epoca di piena reazione e restaurazione, è negata; è perché la retorica dominante è ancora quella della conservazione e dunque della repressione, che, in base a un pessimismo antropologico di stampo hobbesiano, etichetta come "mostro" colui il quale ha deciso di scrollarsi di dosso i gravami, le zavorre del passato e della tradizione, per guardare avanti a sé in modo consapevole, autonomo e indipendente[861].

In base a tale prospettiva deriva pure la consapevolezza che le rivoluzioni potrebbero essere evitate se il percorso di perfezionamento interiore cui nel romanzo si dedica la creatura giungesse a compimento e fosse integrato, addirittura favorito dalla politica istituzionale e non fosse relegato all'ambito esoterico delle logge massoniche. Ma con ciò siamo arrivati all'assunto fondamentale degli Illuminati, i quali erano convinti di poter agire anche al di fuori della spazio "esoterico"

[860] Secondo Anne K. Mellor «Throughout the first edition of her novel, Shelley implicity endorses a redemptive alternative to Frankenstein's egotistical attempt to penetrate and manipulate nature. This is an ethic of care that would sympathize with and protect all living beings, that would live in beneficial cooperation with nature, and that would bring about social reform not through a violent French-style revolution but rather through peaceful, gradual evolution». Mellor, *Making a "Monster": an Introdution to «Frankenstein»*, cit., pp. 23-24.

[861] Secondo M. Scrivener «The monster […] is not simply a rebellious social victim or a Gothic villain spawned by a reforming intellighentsia; he is also a representation of that intellighentsia, particularly the innovating intellectual who is not permitted to employ his educated powers to reform society». M. Scrivener, *Frankenstein's Ghost Story: The Last Jacobin Novel*, in "Genre", 19 (1986), pp. 299-318, qui p. 312.

attraverso il coinvolgimento dell'intera società, il cui miglioramento, come all'interno del sistema latomistico, doveva dapprima passare per l'educazione dei singoli individui, nel contesto di un graduale processo pedagogico che – a dispetto delle "mitologie sulla Rivoluzione" – rifuggisse dall'utilizzo della violenza e da inutili spargimenti di sangue. Weishaupt afferma:

Was sollen wir also thun? Revolutionen begünstigen, Alles umwerfen, Gewalt mit Gewalt vertreiben, Tyrannen mit Tyrannen vertauschen? Das sei fern! Jede gewaltsame Reform ist verwerflich, weil sie die Sache nicht beßer macht, so lange die Menschen mit ihren Leidenschaften bleiben, wie sie sind, und weil die Weisheit solches Zwanges nicht bedarf[862].

[862] "Allgemeine Uebersicht des ganzen Ordensystems" (1782), in [Faber (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat*, cit., pp. 205-206. Secondo Stephan Gregory «Zu keinem Zeitpunkt hat man im Illuminatenorden eine direkte Konfrontation mit der politischen Macht, die Möglichkeit eines Umsturzes erwogen. Entgegen der verschwörungstheorethischen Legende, die dem Illuminatenorden für die Französische Revolution mitverantwortlich macht, ist diese Ablehnung keineswegs nur taktisch, sie ist vielmehr in der prinzipiellen Entscheidung für indirekte, unterschwellige Verfahrensweisen begründet». Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 97. In realtà, al di là delle "mitologie" intorno alla Massoneria "illuminata" di Weishaupt considerate e diversamente dall'accoglienza positiva della Rivoluzione francese presso gli ambienti teosofici e *illuminés*, come visto in particolare Saint-Martin, scorrendo gli scritti o la corrispondenza degli Illuminati risulta davvero difficile trovare conferme del carattere "rivoluzionario" dei loro obiettivi. Lo stesso Weishaupt, ad esempio, di fronte all'evoluzione degli eventi rivoluzionari in Francia, il 4 febbraio del 1790 scriveva a Johann Christian Siebenkees: «Siegt das Volk, so steht, ein Zustand bevor, der nun ärger als aller Despotismus, und der Aufklärung noch viel gefährlicher ist: wir lauffen gefahr, in einen anarchischen zustand zu verfallen» (La lettera è citata in Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., p. 31). Anche Knigge replicava alle accuse declinate dal fronte conservatore di aver provocato la Rivoluzione osservando come il nucleo centrale dell'Ordine fosse costituito «von regierenden und apanagirten, mächtigen, geistlichen und weltlichen Fürsten […], von Staats-Ministern, Räthen in hohen und niedern Reichs- und andern Gerichten, Gesandten, Herr-Führern», notando dunque quanto fosse assurdo pensare che queste persone potessero prendere parte ad «einer schändlichen Verschwörung», che, a ben vedere, come nel caso personale di Knigge, avrebbe decretato la loro rovina e la soppressione dei loro beni: «Uebrigens kann auch nur in dem Kopfe eines Schöpfes die Idee Wurzel fassen, daß ich in Teutschland eine solche Umkehrung der Dinge wünschen könnte, als in Frankreich Statt gefunden hat. Die erste Folge einer solchen Revolution würde der Verlust meines Standes, eines großen Theils meines Vermögens und meiner Bedienung seyn» (cit. in *ivi*, pp. 39-40). Allo stesso modo, Friedrich Nicolai, in una lettera al giurista Ludwig Julius Friedrich Höpfner del 1794, a proposito della sua esperienza, in realtà deludente, nelle fila degli Illuminati e dei loro "vacui" e "irrealizzabili", ma sempre positivi e lodabili obiettivi, scriveva: «Es war gut gemente Geschwätz, aber nichts Böses, denn was Böses hatte wirklich Keiner von allen den Leuten im Sinne. Daß die Schriften, wenn sie was Gefährliches enthalten, echt sind, glaube ich nicht, denn der Herzog von Gotha, sowie auch der von Weimar waren ja an der Spitze der ganzen Sache und wußten von Allem; wie läßt sich denn denken, daß in den Schriften Etwas sollte enthalten gewesen seyn, was bestehende Regierungen umzustoßen zur Absicht gehabt hätte. Würde denn der Herzog von Gotha jetzt noch immer dem Weishaupt eine Pension geben? wenn er auch jetzt erst entdeckte, daß derselbe die Regierungen hätte umstürzen wollen, noch mehr wenn er die franz. Revolution hätte veranlassen wollen, welche jetzt ganz Deutschland in so großes Unglück bringt». La lettera, del 15 dicembre 1794, è riportata in R. Markner, *»Ihr Nahme war auch darauf.«: Friedrich Nicolai, Johann Joachim Christoph Bode und die Illuminaten*, in R. Falk - A. Košenina (hrsg. v.), *Friedrich Nicolai und die Berliner Aufklärung*, Wehrhahn Verlag, Hannover 2008, pp. 199-225, qui pp. 223-224.

Tornando al *Frankenstein*, in questo caso la catastrofe finale sembra essere determinata dal fatto che uscendo dal laboratorio dove è avvenuta la sua "costruzione" e "formazione", la creatura non trovi le condizioni utili a favorire la continuazione di tale crescita e maturazione. A ben vedere, gli sforzi degli Illuminati di Baviera, al termine del Settecento, miravano proprio a produrre le condizioni ambientali atte a promuovere questa positiva "trasformazione" dei cittadini in vista della costruzione di una società più giusta e armonica. In proposito Stephan Gregory osserva:

> Für die deutsche Aufklärung, die die Perfektibilität, ohne sich am kritischen Gebrauch des Worts zu stören, zum Dogma erhebt, stellt die Vervollkommnung des Menschen vor allem eine Frage der richtigen Pädagogik dar. […] Kaum eine Überlegung beschäftigt die Intellektuellen des 18. Jahrhunderts so sehr wie die Frage nach den Mitteln oder Medien, die den Fortschritt des Menschengeschlechts zu einer unwiderruflichen Gewissheit machen sollen. […] Durch welche Teilung der Arbeiten, durch welche Strategien der Vereinfachung, durch welche zweckdienlichen Mythologien wird die Verbreitung des Lichts zu einer so selbstverständlichen und einfachen Aufgabe, dass jeder Schulmeister und jeder Dorfpfarrer in seinem kleinen Wirkungskreis zu dem großen Projekt der Aufklärung beitragen kann? Welches sind, mit anderen Worten, die »Beförderungsmittel«, die die Herbeiführung des menschlichen Glücks zu einem gleichsam mechanischen Prozess machen, dessen Gang sich mit mathematischer Genauigkeit vorhersagen lässt?[863]

Del resto, è proprio la parabola della creatura nel romanzo della Shelley a richiamare all'importanza di una corretta educazione e pedagogia: il "mostro" diventa tale a causa dell'atmosfera di repressione in cui vive. Sarebbe al contrario "virtuoso" se lasciato libero di esprimere e coltivare il suo sé al di là dei lacci imposti dalle autorità e dalla tradizione. Sembra essere questo, dopo tutto, il messaggio del romanzo, che la letteratura si incarica allora di diffondere. Anzi, a ben vedere, è proprio la letteratura degli Shelley a impegnarsi a creare quelle condizioni che potrebbero favorire l'educazione dell'uomo, evitando il pericolo di rivolgimenti politici. Come nel suo racconto il "mostro" si dimostra essere una tabula rasa che reagisce e si forma in base al contatto con gli stimoli esterni, anche Weishaupt era convinto della profonda soggettività che caratterizza l'esperienza umana, sempre filtrata dai sensi:

> Kein Mensch hat angeborne Begriffe. Alle unsre Begriffe erhalten wir erst durch die Sinne, in dem Maasse als solche besser oder schlechter, deren mehrehre oder weniger sind. Diese sind anfangs blosse Empfindungen. Allgemeine und abstrakte Begriffe entstehen erst aus

[863] Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 318.

wiederholten Empfindungen; […] können also ohne vorhergehende einzelne Empfindungen, und folglich ohne vorhergehenden Gebrauch der Sinne, gar nicht gedacht werden[864].

In virtù di tale assunto, Weishaupt era convinto che per formare una nuova umanità bisognasse dapprima agire sulla sensibilità dei singoli individui, educati con mezzi adatti fino a risvegliare nel loro intimo impressioni durature che contribuissero positivamente alla loro crescita virtuosa: la verità filosofica dell'Illuminismo, per essere compresa, doveva poter essere espressa in immagini sensibili che riuscissero a parlare a tutti, poiché – come osserva Gregory e come tra poco vedremo dimostrato nella peculiare pedagogia cui il marchese di Posa sottopone il giovane Carlos nel *Don Karlos* di Schiller, ma che in fondo è la stessa utilizzata anche dalla società della Torre con il protagonista dei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe – «das Denken sich mit Vorliebe in visuellen Metaphern präsentiert»[865]. Lo stesso Weishaupt aveva affermato: «Alle Menschenleitung läuft daher auf nichts anderes, als auf eine Veränderung der Gesichtspunkte hinaus»[866], segnalando l'esigenza di modificare costruttivamente il punto di vista degli uomini circa la loro realtà[867]. Come dimostra la parabola di *Frankenstein*, sorge in questo periodo la necessità di fornire gli individui di nuovi sensi attraverso nuovi *media*, capaci, in quanto sorta di estensioni delle possibilità umane, di trasformare l'usuale percezione che l'uomo ha del reale e di se stesso, dimostrandosi – come osserva Gregory – «sichere Erweiterungen seiner Erkenntnis»[868]. È indicativo che lo stesso Weishaupt parli dei sensi come di un «Medium, durch welches alle Einwirkung geschieht»[869].

Mi sembra che sia proprio questa la finalità del racconto del mostro nell'economia del romanzo della Shelley. Significativamente, Victor incontra la creatura, confrontandosi con l'*alterità* del suo "messaggio", nello scenario "sublime" del Montarvert e poi del Mont Blanc, che invita il pensiero dell'uomo «to soar from

[864] Weishaupt, *Höhere Mysterien*, cit., p. 157.
[865] Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 336.
[866] A. Weishaupt, *Die Leuchte von Diogenes. Oder Prüfung unserer heutigen Moralität und Aufklärung*, Montag und Weiß, Regensburg 1804, p. 68.
[867] Gregory nota a proposito del sistema pedagogico di Weishaupt: «Die Veränderung oder Verbesserung des Menschen vollzieht sich in einer Stufenfolge von >Einsichten<, von schrittweise erweiterten Perspektiven, – ein Prozess, der durch die umsichtige Regulierung der Erkenntnis- und Kommunikationsmöglichkeiten gelenkt werden muss. Menschen zu führen heißt für Weishaupt, Herr über ihre Sichtweise zu werden, die Perspektive zu bestimmen, von der aus sie die Welt wahrnehmen […]». Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 359.
[868] *Ivi*, p. 376.
[869] A. Weishaupt, *Über Materialismus und Idealismus*, Grattenauer, Nürnberg 1787, p. 369.

the obscure world to light and joy» (FR 75), richiamandolo a "ripulire" i propri sensi e a rinnovare la propria percezione della realtà. Soltanto in questo ambiente dove l'aria si fa rarefatta e l'uomo può rientrare in contatto con la natura circostante e la sua interiore Victor può dimenticare le sue paure e la sua "malinconia" e accedere alla verità *rivelatagli* dal "mostro". Come nel *Genius*, anche in *Frankenstein* la voce della creatura – e dunque degli Illuminati – si posiziona in un luogo "altro", libero dai condizionamenti della società civile, uno spazio che consente uno "straniamento", e cioè la possibilità per l'individuo di guardare criticamente al proprio sé e contemporaneamente alle fondamenta dell'intera civilizzazione occidentale. Rispetto alla visione antropologica pessimistica di Carl Grosse, ci troviamo tuttavia di fronte a uno scarto decisivo. Se nel *Genius* la società segreta si proponeva di abolire l'ordine vigente – almeno secondo la prospettiva "nevrotica" del protagonista – per lasciarsi andare a un laido edonismo, al contrario, nel *Frankenstein* soltanto in questo spazio eteropico, contrapposto a una civilizzazione pervertita che nel romanzo provocha la distruzione, può compiersi la crescita, la maturazione, l'individuazione del "mostro". Se Grosse si era impegnato in una trivializzazione delle dottrine "illuminate", non discostandosi dal coro delle voci della restaurazione politica, Mary Shelley sembra prendere sul serio la ritualità e la dottrina degli Illuminati, ponendola – se è giusta la nostra analisi – al centro del nocciolo concettuale – ma anche formale – del suo romanzo. Anzi, sembra che nella Shelley, addirittura, lo spazio esoterico e rituale della loggia massonica arrivi a sovrapporsi a quello narrativo della sua opera, la quale si presenta essa stessa come una sorta di *medium* capace di ripulire ed "estendere" i sensi dei suoi lettori, per spingerli a considerare la realtà da un inedito punto di vista, inserendoli in un nuovo orizzonte esperienziale.

Se William Godwin nel suo *Enquiry Concerning Political Justice* (1793) aveva affermato che «Man is perfectible, or in other words susceptible of perpetual improvement», con il *Frankenstein* Mary Shelley riafferma la praticabilità di tale assunto espresso del padre, descrivendo il processo di formazione di questo "nuovo uomo" e, al contempo, contribuendo essa stessa alla sua "creazione". È indicativo che l'autrice si proponga di dare spazio e voce alla figura del "mostro" utilizzando proprio il *medium* iniziatico preferito dagli Illuminati, la narrazione autobiografica,

laddove, nel percorso di perfezionamento, i neofiti erano chiamati a redigere diari o vere e proprie autobiografie in cui dovevano rendere conto ai superiori dei progressi raggiunti nel processo di smantellamento critico dei pregiudizi e nell'interiorizzazione dei valori, dell'autorità esterna. Osserva Barruel:

> Novice is to draw a faithful picture of himself, to unfold his interests and connections, as well as those of his family. Here again the Insinuates furnishes him with the tablets in the requisite form, that he may give this new proof of confidence to the order; but this will neither be the last nor the most important one for which he will be called upon. On these tablets, the Novice is to write down his name, age, functions, country, and abode; the species of study in which he occupies himself, *the books of which his library is composed*, and the secret writings of which he may be in possession; his revenue, his friends his enemies, and the reason of his enmities; in fine, his acquaintances and his protectors. To this table he is to subjoin a second, explaining the same objects with respect to his father, his mother, and all their other children. He is to be very explicit with respect *to the education they received, to their passions and prejudices, to their strong and weak sides* (BA 42).

Significativamente Laura Caretti scorge nell'«autobiografia dell'essere che cresce» il «"resoconto" dei suoi "progressi intellettuali"», la "relazione" del suo percorso che, dettato da un forte «desiderio di crescita»[870], lo porta ad avere «una conoscenza sempre più consapevole degli altri e di sé»[871]. È del resto la creatura stessa, con il suo racconto, volto ad abbattere i pregiudizi di Victor e a suscitare la sua compassione, ad ammettere di essere impegnato «in giving an account of the progress of my intellect» (FR 103). In altri termini, come osserva Marilyn Butler, il mostro, nel romanzo della Shelley, riacquista la sua dignità, la sua capacità di dire Io, proprio attraverso la narrazione autobiografica: «[…] his stature ultimately depends on his life-history, an excercise in self-observation, gradually supplemented with social observation, always accompanied by retrospective analysis»[872]. Anche nel sistema degli Illuminati, l'iniziato, mediante la *pratica* autobiografica, era esortato a non tralasciare alcun dettaglio della propria persona e del proprio carattere, spinto a riflettere in modo critico sulle esperienze vissute inconsapevolmente nel mondo profano, a esercitare costantemente un controllo su di sé, sulle proprie emozioni e reazioni, scavando a fondo per scoprire le motivazioni delle proprie e altrui azioni, fino a costruirsi una matura e responsabile identità. Tale esercizio lo portava a

[870] Caretti, *Introduzione*, cit., p. 17.
[871] *Ivi*, p. 16.
[872] M. Butler, *Introduction*, in M. Shelley, *Frankenstein. The 1818 Text*, cit., p. XXXVI.

illuminare dettagli del proprio sé finora inesplorati e lo spronava a migliorarsi costantemente, come in una sorta di specchio.

Alla luce di quanto affermato, mi sembra che sia lo stesso romanzo della Shelley ad agire come una una sorta di specchio – che non a caso nel sistema degli Illuminati si presentava in forma di testo[873] – sui sensi del lettore, richiamandolo a considerare criticamente i propri comportamenti, a *illuminarli* attraverso il filtro straniante del racconto della creatura, la quale sottopone a revisione le posizioni del discorso "ufficiale" di Victor Frankenstein. La finalità della narrazione del mostro è insomma quella di "illuminare" i suoi ascoltatori, di aprire loro gli occhi, renderli consapevoli delle disfunzioni della società di primo Ottocento. L'essere si propone con il suo racconto in prima persona, letteralmente, di «illuminare un altro mondo» (FR 79). Laura Caretti ha osservato:

> È questa la dimensione più inedita per chi legge *Frankenstein* per la prima volta, e scopre che l'essere di cui conosceva la mostruosità e i delitti non mugola in modo bestiale ma parla, discute, racconta in prima persona la sua storia, chiede non di essere "visto" con orrore ma di essere "ascoltato" e amato[874].

Anche Pamela Clemit nota come Mary Shelley si riprometta con il romanzo di incoraggiare nel lettore «a gradual transformation in moral consciousness through the experience of reading»[875]. La stessa Shelley è precisa a riguardo, laddove nell'introduzione, riconsiderando le circostanze che hanno visto nascere il *Frankenstein*, confessa di aver pensato all'effetto del racconto sul pubblico leggente, richiamato, in tal modo, alla «excellence of universal virtue» (FR 4):

> The circumstance on which my story rests was suggested in casual conversation. It was commenced, partly as a source of amusement, and partly as an expedient for exercising any untried resources of mind. Other motives were mingled with these, as the work proceeded. I am by no means indifferent to the manner in which whatever moral tendencies exist in the sentiments or characters it contains shall affect the reader […] (FR 3).

Lo stesso percorso fatto dal mostro, sembra insomma farlo anche il lettore, richiamato dall'autrice, attraverso la pratica critica, autoriflessiva della lettura, a esercitare «any untried resources of mind» (FR 3). Nel gennaio 1781 Weishaupt raccomandava a Zwack: «Lesen Sie fleißig, und erforschen sie sich selbst, setzen sie

[873] Cfr. Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 260.
[874] Caretti, *Introduzione*, cit., p. 11.
[875] Clemit, *"Frankenstein", "Mathilda"…*, cit., p. 37.

sich in die Lage anderer – erforschen sie, welche Eindrücke sie auf andere machen. Durch diesen Weg bin ich in der Moral so weit gekommen, als es vielleicht irgend ein Mensch gebracht hat»[876]. E ancora, in *Über die Kantischen Anschauungen* (1788), Weishaupt affermava: «Ich habe sehr über mich selbst gedacht und ich hoffe noch dereinst […] einen redenden Beweiß zu geben, daß vielleicht wenige Falten meines Herzens sind, von welchem ich nicht, die oft sehr verborgenen Quellen und Triebfedern […] mit großer Genauigkeit anzugeben weiß»[877]. Attraverso il racconto autobiografico dell'essere, il lettore del *Frankenstein*, grazie al modello di virtù presentatogli, è spinto a riflettere criticamente sulle proprie preconoscenze, esortato a considerare la possibilità di un'alternativa politica all'attuale stato di cose[878]. Se la nostra analisi è giusta, il lettore, esposto all'immagine utopica di un'umanità liberata che filtra dalle parole dell'essere, è invitato a prendere consapevolezza delle proprie potenzialità al di là dell'antropologia negativa proposta dall'ideologia della restaurazione che traspare dalla prospettiva di Victor Frankenstein. È questa una emancipazione costruttiva, una crescita graduale che avviene mediante l'esercizio della virtù promosso dal *medium* romanzo e dalla pratica soggettivante della lettura. Ed è proprio alla virtù, il tratto più caratteristico della "mostruosa" figura, cui il lettore sembra essere costantemente richiamato dalla Shelley. Se l'obiettivo degli Illuminati – come riportato da Barruel – era

> to inspire men with a zeal for the perfection of their moral characters, to impregnate them with humane and sociable sentiments, to counteract the plans of the wicked, to succour oppressed and suffering virtue, to favour the advancement of men of merit, and to render those sciences universal which are as yet hidden from the generality of men (BA 42),

un obiettivo da realizzarsi anche mediante la lettura, da cui i neofiti potessero ricavare validi modelli di virtù, «damit alle Mitglieder von einem Geist beseelt werden und unter ihnen ein Verstand und ein Wille werde»[879], mi sembra allora che si possa affermare che Mary Shelley si proponga esattamente lo stesso fine dei massoni tedeschi e, in più, con gli stessi mezzi – o *media*. Sembra che l'obiettivo del

[876] Cit. in Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 255.
[877] A. Weishaupt, *Über die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen*, Grattenauer, Nürnberg 1788, pp. 176-177.
[878] Secondo Baldick, nel racconto in prima persona del mostro, «the monster's initial *naïveté* is a useful devide by which Mary Shelley can lift the veil of familiarity from our view of social institutions». Baldick, *In Frankenstein's Shadow*, cit., p. 53.
[879] *Einige Originalschriften*, cit., p. 32.

romanzo sia riuscito. In una recensione alla seconda edizione del *Frankenstein*, pubblicata sul "Knight's Quarterly Review", si legge:

> For my own part, I confess that my interest in the book is entirely on the side of the monster. His eloquence and persuasion, of which Frankenstein complains, are so because they are truth. The justice is indisputably on his side, and his sufferings are, to me, touching to the last degree[880].

La voce del "mostro", cui nel 1818 è negato il riconoscimento politico, relegata dunque nella "clandestinità" – come nel caso degli Illuminati in seguito al bando in Baviera –, non ammutolisce ma si trasferisce significativamente nell'ambito della letteratura, trovando "spazio" e risonanza nel romanzo di Mary Shelley. Mi sembra indicativa la circostanza per cui verso il termine del racconto la creatura si faccia sempre più sfuggente e riesca a scampare dall'inseguimento di Victor trasformandosi quasi in uno "spettro" inafferrabile che tormenta la coscienza estremamente scossa dello scienziato. Si rileggano le pagine in cui lo studioso cerca di convincere il magistrato che lo ha accusato dell'omicidio dell'amico Henry dell'esistenza del "mostro" che lo perseguita, suscitando, come è comprensibile, l'incredulità dell'interlocutore. È significativo che Victor, ormai in fin di vita, di fronte alla consapevolezza che la creatura è ormai destinata a sopravvivergli, metta in guardia il giovane Walton dalla sua «power of eloquence and persuasion» (FR 188), considerato che i fautori della teoria del complotto, tra la fine del Settecento e gli inizi dell'Ottocento, erano fermi nel denunciare il tentativo dell'Illuminatismo massonico di conquistare simpatie tra le elite intellettuali e letterarie. Nel *Frankenstein*, nel 1818, insomma l'Illuminatismo da realtà politica sembra essersi definitivamente trasformato – come la creatura del romanzo – in una sorta di spirito immateriale, lo stesso che Victor, in base alla retorica reazionaria dei tempi, è deciso a combattere, in realtà, inutilmente: «[…] who could attempt to pursue him? It is impossibile; one might as well try to overtake the winds, or confine a mountainstream with a straw» (FR 58).

Nel 1818 Thomas Love Peacock, in *Nightmare Abbey*, attribuiva al giovane P. B. Shelley il proposito di diffondere con la sua letteratura esattamente gli stessi ideali degli Illuminati bavaresi, che all'autore sembravano una sorta di materia

[880] "Knight's Quarterly Magazine", III (1824), p. 198.

gassosa che doveva propagarsi nel mondo e infiltrarsi nelle coscienze dei singoli individui. Nel racconto di Peacock Scythrop scrive un trattato dall'eloquente titolo di *Philosophical Gas; or a Project for a General Illumination of the Human Mind*, attraverso il quale il protagonista si ripromette – come nel caso di Weishaupt, di Victor Frankenstein, ma anche di Mary Shelley con la scrittura del romanzo – di «illuminare il mondo»[881]. Del resto, Scythrop è consapevole della responsabilità avvertita dalle elite intellettuali rispetto al benessere civile e culturale della propria nazione, il cui pensiero deve essere indirizzato e modellato "dall'alto", mediante un lento lavoro di propaganda che abbia come principale obiettivo quello di «rigenerare il mondo»:

"Action," thus he soliloquised, "is the result of opinion, and the new-model opinion would be to new-model society. Knowledge is power; it is in the hands of a few, who employ it to mislead the many, for their own selfish purposes of aggrandisement and appropriation. What if it were in the hands of a few who should employ it to lead the many? What if it were universal, and the multitude were enlightened? No. The many must be always in leading-strings; but let them have wise and honest conductors. A few to think, and many to act; that is the only basis of perfect society. So thought the ancient philosophers: they had their esoterical and exoterical doctrines. […] Such were the views of those secret associations of Illuminati, which were the terror of superstition and tyranny, and which, carefully selecting wisdom and genius from the great wilderness of society […] bound all human excellence in a chain, which, if it had not been prematurely broken, would have commanded opinion, and regenerated the world". Scythrop proceeded to meditate on the practicability of reviving a confederation of regenerators[882].

Sembra che anche P. B. Shelley – e probabilmente Mary – rifletté su quali fossero i *mezzi* più adatti a realizzare questo programma di "rigenerazione", come risulta dalla sua produzione saggistica. I temi affrontati in forma narrativa nel *Frankenstein* dalla moglie Mary si ritrovano nel contemporaneo *A Philosophical View of Reform* di P. B. Shelley, redatto tra il 1819 e il 1820, in cui l'autore denunciava il «vast and successful scheme for the enslaving [of] the most civilized portion of mankind»[883]. Nel saggio, il poeta criticava il modo in cui «the benefit of this increase of the power of man became, in consequence of the inartificial forms into which society came to

[881] Peacock, *Nightmare Abbey*, cit., p. 151.
[882] *Ivi*, p. 150.
[883] P. B. Shelley, *A Philosophical View of Reform* (1820), in *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*, 10 volls., ed. by R. Ingpen and W. E. Peck, Gordian Press, New York 1965, qui Volume VII: *Prose*, pp. 3-55, qui p. 5.

be distributed, an instrument of his additional evil»[884]. A fronte di tale consapevolezza, nel proporre una riforma politica che mettesse fine alle disfunzioni del presente, per ribadire i diritti inalienabili degli individui, «to excite them to the discovery of the true state of the case, and to the temperate but irresistible vindication of their rights», perché «they should be instructed in the whole truth, […] they should see the clear grounds of their rights, the objects to which they ought to tend»[885], P. B. Shelley puntava l'attenzione sul potenziale pedagogico di letteratura e poesia, capaci di promuovere un «benefical change […], meaning by poetry an intense and impassioned power of communicating intense and impassioned impressions respecting man and nature»[886]. L'obiettivo delle elite intellettuali e letterarie, per il poeta inglese, era quello di richiamare all'amore per la libertà e diffondere un «all-penetrating spirit» di progresso e di emancipazione nell'umanità, fino a infondervi – proprio come nelle intenzioni di Weishaupt e di Victor Frankenstein nel romanzo di Mary Shelley – un «electric life» ed esortarla a raggiungere superiori consapevolezze:

> […] whatever systems they may [have] professed, they actually advance the interests of Liberty. It is impossible to read the productions of our most celebrated writers, whatever may be their system relating to thought or expression, without being startled by the electric life which there is in their words. […] They are the priests of an unapprehended inspiration, the mirrors of gigantic shadows which futurity casts upon the present […]. Poets and philosophers are the unacknowledged legislators of the world[887].

Come è noto, P. B. Shelley rielaborò compiutamente queste riflessioni nel saggio *A Defense of Poetry* (1821), in cui, in aperta polemica con l'amico Thomas Love Peacock, ribadiva l'utilità sociale della poesia, in grado di migliorare la condizione degli individui e più in generale dell'intera società, non in virtù di uno sterile moralismo o didatticismo, ma per la capacità di rinnovare la percezione della realtà dell'uomo e di richiamarlo alla sua interiore, innata armonia: «Poetry is ever found to coexist with whatever other arts contribute to the happiness and perfection of man»[888]. Nel saggio di Shelley la poesia è programmaticamente associata al punto di

[884] *Ivi*, p. 10.
[885] *Ivi*, p. 32.
[886] *Ivi*, p. 19.
[887] *Ivi*, p. 20.
[888] P. B. Shelley, *A Defense of Poetry* (1821), in *The Complete Works of P. B. Shelley*, cit., Volume VII: *Prose*, pp. 109-140, qui p. 119.

vista "straniato" dei bambini, i quali osservano il mondo per la prima volta – proprio come nel racconto della creatura in *Frankenstein* –, mentre il suo scopo è quello di unire ciò che il mondo quotidiano divide, «it marks the before unapprehended relations of things»[889]. Questo perché la funzione della letteratura – e dell'arte in generale – è essenzialmente quella di ampliare l'orizzonte mentale del fruitore, di *espandere* la sua sensibilità, fino ad aprirlo alla compassione nei confronti degli altri, risvegliando la legge morale iscritta nel profondo della propria coscienza:

> it awakens and enlarges the mind itself by rendering it the receptacle of a thousand unapprehended combinations of thought. Poetry lifts the veil from the hidden beauty of the world, and makes familiar objects be as if they were not familiar […]. The great secret of morals is love; or a going out of our own nature, and an identification of ourselves with the beautiful which exists in thought, action, or person, not our own. A man, to be greatly good, must imagine intensely and comprehensively; he must put himself in the place of another and of many others; the pains and pleasures of his species must become his own. The great instrument of moral good is the imagination; and poetry administers to the effect by acting upon the cause. Poetry enlarges the circumference of the imagination by replenishing it with thoughts of ever new delight, which have the power of attracting and assimilating to their own nature all other thoughts, and which form new intervals and interstices whose void for ever craves fresh food. Poetry strengthens that faculty which is the organ of the moral nature of man, in the same manner as exercise strengthens a limb[890].

Da questo Shelley deriva l'idea che la politica di uno Stato moderno, deciso a evitare metodi repressivi per governare in base a principi liberali e progressisti, possa senz'altro trovare un valido sostegno nella poesia:

> But poets, or those who imagine and express this indestructible order, are not only the authors of language and of music, of the dance and architecture, and statuary, and painting; they are the institutors of laws, and the founders of civil society, and the inventors of the arts of life, and the teachers, who draw into a certain propinquity with the beautiful and the true, that partial apprehension of the agencies of the invisible world which is called religion[891].

Ora, tornando al *Frankenstein*, a ben vedere, quello degli Shelley sembra essere un invito a scongiurare il pericolo delle rivoluzioni, dimostrando la necessità di riforme sociali, cui la poesia e, più in generale, la letteratura possono senz'altro contribuire. Il romanzo di Mary Shelley sembra allora impegnarsi a smentire la teoria del complotto massonico, a squarciare il velo delle "mitologie intorno alla Rivoluzione": l'Illuminatismo, in particolare, non provoca rivoluzioni ma aspirerebbe, al contrario,

[889] *Ivi*, p. 111.
[890] *Ivi*, p. 118.
[891] *Ivi*, p. 112.

a evitarle. Il *Frankenstein* è animato dalla stessa consapevolezza che, come vedremo, è alla base del *Don Karlos* di Schiller e dei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe – anch'essi, come cercheremo di dimostrare, impregnati di "Illuminatismo" –: che una nuova forma di potere che punta a "promuovere la vita" – ciò che fa letteralmente Victor Frankenstein nel romanzo della Shelley, ma anche la società paramassonica della Torre nel romanzo di Goethe[892] – e dunque le libertà "naturali" degli individui, ha bisogno della letteratura, e dell'arte in generale, come supporto per l'educazione dei sudditi di un nuovo Stato. A un potere che reprime e punisce si sostituisce, tra Settecento e Ottocento, la pretesa riformistica e pedagogica di un'"arte" che possa educare – come all'interno della loggia massonica – fino a far maturare organicamente gli individui, renderli liberi e allo stesso tempo consapevoli e responsabili delle proprie azioni, evitando il pericolo di violente e rivoluzionarie cesure. Forse, per andare alle radici di questa idea di questa "educazione estetica" e *mediatica* ai principi dell'Illuminatismo in cui i coniugi Shelley sembrano impegnati ancora all'inizio dell'Ottocento, bisogna fare un salto indietro nel tempo e tornare in Germania al termine del Settecento, precisamente nella Weimar di Schiller e Goethe, non a caso, insieme al "sublime" Spartaco Weishaupt, al centro delle «romantic and philosophical visions»[893] di Scythrop e Stella nel *Nightmare Abbey* di Thomas Love Peacock.

[892] È significativo che il motto della Società massonica della Torre nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe, come vedremo tra poco, sia «Gedenke zu leben», e cioè "ricordati di vivere".
[893] Peacock, *Nightmare Abbey*, cit., p. 216.

VII. «Die Wahrheit ist vorhanden für den Weisen, / Die Schönheit für ein fühlend Herz»: il *Don Karlos* di Schiller e i 'misteri' della *Aufklärung*

I

Se la nostra analisi è esatta, Mary Shelley articola la narrazione del *Frankenstein* prendendo spunto dalla teoria del complotto massonico, per cui l'Illuminatismo – tra Settecento e Ottocento – sembrò trasformarsi in una sorta di mostro, o meglio, di spettro, abbandonando l'ambito più propriamente politico per estendere il suo raggio d'azione anche in quello letterario; uno spirito che pare altresì ignorare la vasta distanza temporale che intercorre tra la parabola storica degli Illuminati, compiutasi sostanzialmente tra il 1776 e il 1785, e la scrittura del romanzo della Shelley, cominciata nel 1813. Come spiegare tale continuità? È il frutto di una casuale affinità tra gli ideali progressisti delle elite massoniche settecentesche e di quelle letterarie operanti agli inizi dell'Ottocento? Vi è un fondo di verità nelle tesi articolate dal fronte conservatore circa una consapevole unità di intenti condivisa tra la Massoneria "illuminata" e la Repubblica delle Lettere? Quando Thomas Love Peacock, in *Nightmare Abbey*, allude a un legame ideale tra i coniugi Shelley, Schiller, Goethe e gli Illuminati di Adam Weishaupt, lo fa sulla scorta di una pura e semplice congettura? E quando si chiuse effettivamente l'esperienza storica degli Illuminati?

In realtà, se la critica è molto informata sui primi passi della società segreta – come è noto, nel 1776, in Baviera –, poco si conosce del suo destino all'indomani del bando tra il 1784 e il 1785, ma è fuori dubbio il fatto che l'Ordine massonico non cessò qui la sua attività. A ben vedere, ci fu un momento nella storia dell'associazione in cui questa, al termine del Settecento, a causa delle persecuzioni da parte delle autorità bavaresi, sembrò cambiare forma, subire una profonda trasformazione, che, alquanto significativamente rispetto alla nostra analisi del rapporto tra Massoneria e letteratura nel periodo della *Goethezeit*, si sovrappose al trasferimento, alla metà degli anni Ottanta, della direzione della società dalla Baviera al ducato di Weimar. È questo un capitolo della storia tedesca scoperto soltanto di recente dalla critica germanistica, la quale è stata in grado di individuare lo stretto

legame esistente tra l'Illuminatismo massonico e la cultura weimariana[894], di cui, come è noto, Goethe e Schiller furono i massimi rappresentanti. La scoperta delle mire politiche dell'Ordine degli Illuminati da parte delle autorità bavaresi tra il 1784 e il 1785 portò, all'interno dell'associazione, a dei tentativi di riforma che – una volta messa da parte la precedente esperienza diretta da Weishaupt – furono promossi da Bode e da Reinhold e che trovarono nelle elite politiche e intellettuali weimariane – dal duca Ernst II di Gotha a Carl August di Weimar – un prezioso sostegno. Poco sappiamo dei contenuti intellettuali di tale svolta, tuttavia è possibile ricavare le linee guida del progetto riformistico considerando le critiche al precedente corso diretto da Weishaupt: la nostra tesi vuole che, con il passaggio dalla Baviera alla Turingia, l'Ordine degli Illuminati abbia abbandonato la vocazione radicaleggiante, "politica" introdotta da Weishaupt, per scegliere forme di *mediazione* e di intervento sulla società che fossero "indirettamente" politiche, sovrapponendosi, in tal modo, alla peculiare antropologia estetica del classicismo weimariano.

A ben vedere, questo preciso momento della morte del vecchio Illuminatismo – quello "politico", "bavarese" di Weishaupt – e della sua trasformazione in "altro", e dunque il passaggio di testimone a nuove forme di Illuminatismo, che trovarono un valido sostegno del mondo dell'arte, della cultura e della letteratura, sembra sia stato immortalato sia da Goethe nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* – di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo – sia da Schiller nel *Don Karlos*, scritto, alquanto significativamente, nel momento, dal 1783 al 1787, e nei luoghi, tra la Baviera e il ducato di Weimar, in cui tale metamorfosi effettivamente si compì. Nell'opera schilleriana, in particolare, l'Illuminatismo massonico sembra abbandonare l'agone più propriamente politico per trovare un valido alleato nel teatro, mentre le scene – secondo la concezione drammatica dell'autore, come espressa, negli stessi anni, in *Was kann ein gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* o meglio *Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet* (1784) – diventano letteralmente un "tribunale morale" che consente agli spettatori di sottoporre a giudizio – anche se *in forma indiretta* – sia la vicenda storica degli Illuminati, compresa la parabola discendente del loro *leader*, Adam Weishaupt (molto probabilmente raffigurato da

[894] Cfr. in proposito Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., e il volume collettaneo, a cura di Müller-Seidel - Riedel, *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit.

Schiller nella figura del marchese di Posa), sia il modello politico dell'assolutismo, osteggiato "in segreto" anche dall'associazione latomistica. Ed è proprio il teatro di Schiller – come cercheremo di dimostrare nelle pagine che seguono –, e, in particolare, il *Don Karlos*, a farsi massimo testimone di quel significativo passaggio di consegne tra la Massoneria e la Repubblica delle Lettere individuato con grande acume da Reinhart Koselleck, di cui dicevamo nel primo capitolo[895].

Spetta a Hans-Jürgen Schings il merito di aver dimostrato come nel *Don Karlos* (1787) di Schiller si rispecchi il dibattito scaturito in Germania intorno alla metà degli anni Ottanta del Settecento circa le attività degli Illuminati di Weishaupt. Seguendo le indicazioni fornite dal drammaturgo nei *Briefe über Don Karlos* (1788), il critico ha provato come nel dramma e soprattutto nella concezione della figura del marchese di Posa «Die Illuminatensache ist im Spiel. Die Illuminaten hat Schiller im Auge, wenn er an seinen Marquis denkt»[896]. Secondo Schings è, infatti, l'interesse di Schiller per le sorti degli Illuminati ad aver determinato la lunga gestazione del dramma, che va dal 1783 al 1787, il periodo in cui, a ben vedere, si compì la parabola della società segreta:

> Der merkwürdige Verlauf, den die Genese des *Don Karlos* nimmt, bleibt ohne die Illuminaten unverständlich. Sie sind für die Veränderung verantwortlich, die der Autor für seine Denk- und Empfindungsart und damit für die Konzeption seines Stückes geltend macht. Sie stehen Pate für die neuen Ideen und die neue Figur, die zu ihrem Sprachrohr wird[897].

Del resto è lo stesso Schiller nei suoi *Briefe* ad associare esplicitamente il tentativo di Posa di introdursi nella corte spagnola di Filippo II, di emancipare il giovane principe Carlos, di educarlo agli ideali della *Aufklärung* più matura e consapevole, alla Massoneria e, più da vicino, agli obiettivi progressisti e repubblicani come declinati al termine del Settecento dagli Illuminati bavaresi:

> Ich bin weder Illuminat noch Maurer, aber wenn beide Verbrüderungen einen moralischen Zweck miteinander gemein haben, und wenn dieser Zweck für die menschliche Gesellschaft

[895] Per dare sostanza alla sua tesi circa l'esistenza di un legame tra la Massoneria e la Repubblica delle Lettere, Koselleck evidenziava proprio la profonda affinità tra il progetto degli Illuminati bavaresi e la concezione schilleriana del teatro quale istituzione morale. Cfr. Koselleck, *Critica illuminista*, cit., pp. 114-118.
[896] Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., p. 4.
[897] *Ivi*, p. 101.

der wichtigste ist, so muß er mit demjenigen, den Marquis Posa sich vorsetzte, sehr nahe verwandt sein (NA XXII, 168).

Nel *Don Karlos* Schiller, con la figura del marchese di Posa e i suoi "ambigui" ideali, sembra effettivamente rimandare al piano degli Illuminati di inserirsi nelle strutture dello Stato al fine di promuovere riforme politiche "dall'alto": Posa punta alla realizzazione del suo programma libertario attraverso – dice Schiller nei *Briefe* – «ein einzigens Subjekt», il futuro regnante Carlos, «durch einen Fürsten nähmlich, der Anwartschaft hat, den größten Thron der Welt zu besteigen und durch diesen erhabenen Standpunkt zu einem solchen Werke fähig gemacht wird» (NA XXII, 168). L'ideale cosmopolitico difeso da Posa, il quale, nel dramma, si dichiara «Abgeordneter der ganzen Menschheit» (I, 2, v. 165[898]), corrisponde evidentemente a quello storico della società segreta, come pure la *vis* pedagogica del marchese nei confronti del giovane principe. Come dimostra il dramma schilleriano, gli Illuminati di Weishaupt miravano a una modernizzazione della compagine politica e sociale, a *formare*, all'interno delle cosiddette "scuole minervali", leve che avrebbero poi ricoperto incarichi istituzionali con lo scopo di approvare riforme in base ai principi dell'Illuminismo. È questo, nell'opera di Schiller, il fine di Posa, che – proprio come nel *Sethos* di Terrasson – intende "iniziare", modellare gradualmente lo spirito e la sensibilità di Carlos con l'obiettivo di renderlo, in futuro, un sovrano virtuoso, interessato al bene comune del regno piuttosto che ai suoi interessi personali. A dispetto delle "mitologie intorno alla Rivoluzione" come considerate nel precedente capitolo, in realtà, l'Ordine paramassonico di Weishaupt puntava a un riformismo illuminato, attraverso l'infiltrazione dei membri della società negli ambiti della politica, dell'educazione e della cultura: il cambiamento delle strutture della vecchia società doveva configurarsi come un processo lento e graduale che doveva passare per un programma – come già visto nella proposta massonica di Lessing – di giardinaggio e semina, di moralizzazione dei sudditi e, più in generale, della politica, insomma, – come scrive Stephan Gregory – «eine Strategie der extrem langen Dauer»[899]. Weishaupt spiegava: «Man muß denen Beförderen des Unwesens unmerklich die Hände binden, sie regieren, ohne sie zu beherrschen. […] Warum sollte es nicht erlaubt seyn, sich durch redliche und sanfte Mittel so fest zu setzen,

[898] Cito, anche in seguito, dalla *Erstausgabe* del 1787, NA VI, pp. 5-339.
[899] Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit. p. 98.

daß man Einfluß auf Regierung bekäme»[900]. Così, da Hachenburg, in Renania, membri dell'Ordine davano a Weishaupt notizia dei successi raggiunti nell'infiltrazione a corte:

> Hier stehen also die Angelegenheiten des [Ordens] gut. Der Graf ist mit lauter Illum. umgeben. Geheimer Secretaire, Arzt, Seelsorger, Räthe, alles gehöret zu uns. Des Grafen Lieblinge sind unsre feurigsten Brüder, es ist also auch für die Zukunft gesorgt. Wenn sich die Br.Br. [Brüder] allenthalben so gesetzt hätten, so commandirten wir die Welt[901].

In realtà, come raffigurato da Schiller nella tragica parabola di Posa, il declino dell'Ordine degli Illuminati, alla metà degli anni Ottanta del Settecento, fu decretato dal tentativo della società segreta di inserirsi ancora più incisivamente nello scacchiere politico europeo. Le accuse del fronte conservatore denunciarono un presunto legame tra gli Illuminati e l'imperatore austriaco Giuseppe II – nel *Don Karlos*, molto probabilmente raffigurato nel rapporto "segreto" tra Posa e Filippo –, il quale intendeva già da tempo annettersi parte della Baviera in cambio del Belgio meridionale[902]. Hans Graßl ha osservato: «In dem Augenblick, da Weishaupt mit österreichischen Maurern große Politik machen wollte, *brach* die unterirdisch schwelende Krise offen aus und zerrütterte den ganzen Bau»[903]. Già all'interno della formazione molti affiliati avevano, del resto, rifiutato la prospettiva di un coinvolgimento dell'Ordine nella grande politica d'Europa. Il membro degli Illuminati Joseph von Utzschneider, ad esempio, incaricato, presso la corte bavarese, di intercettare la corrispondenza della principessa Maria Anna a favore del progetto

---

[900] "Allgemeine Uebersicht des ganzen Ordenssystems", in [Faber (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat*, cit., pp. 206-209.

[901] "Fragment eines Berichtes ohne Anfang und Unterschrift", in *Nachtrag von weitern Originalschriften*, cit., p. 189.

[902] Sul cosiddetto progetto del *Ländertausch* che coinvolgeva la corte asburgica e quella bavarese di Carl Theodor sin dal 1777, cfr. P. P. Bernard, *Joseph II. and Bavaria. Two Eighteenth Century attempts at German Unification*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1965. Se consideriamo a fondo la vicenda, la realtà storica sembra estremamente vicina alla finzione del dramma di Schiller, essendo gli interessi di Giuseppe II e degli Illuminati rivolti soprattutto all'opera di convincimento del giovane successore di Carl Theodor, il conte Carl August von Zweibrücken, il quale – proprio come Carlos nella pièce – sembra che fosse estremamente labile dal punto di vista psicologico, che conducesse una vita dissoluta e fosse molto legato a Caterina di Russia, la quale – come Elisabetta nel *Don Karlos* – venne presto coinvolta nel progetto (non da ultimo "educativo"), in qualità di mediatrice, a causa della notevole influenza che era in grado di agire sul principe. Addirittura, pare che lo stesso Weishaupt – come Posa –, a seguito dell'allontanamento dall'università di Ingolstadt, fosse stato, in un primo tempo, destinato a fare da precettore del Zweibrücken. A proposito di tale prospettiva – che come vedremo oltre – si affiancava all'altra, relativa all'assegnazione di una cattedra presso l'università di Jena, cfr. Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., p. 110.

[903] Grassl, *Aufbruch zur Romantik*, cit., p. 182.

politico, il *Ländertausch* caldeggiato da Giuseppe II, rivelò pubblicamente l'esistenza del piano sostenuto dagli Illuminati e mostrò una lista di affiliati all'associazione. Già nel dicembre 1783 Utzschneider aveva abbandonato l'Ordine insieme a un gruppo di "Patrioti" bavaresi, contrari ai fini cosmopolitici e alle mire cospirative della formazione. I tentativi degli Illuminati di conquistare il favore di Anna Maria, vedova del defunto sovrano Max Joseph I., fallirono e questa si rivolse allora all'attuale sovrano Carl Theodor, il quale, nonostante fosse coinvolto anch'esso, segretamente, nel progetto, decise di prendere misure contro la società segreta. Non è un caso se nel dramma di Schiller, dopo il colloquio tra Posa e Filippo II e la sanzione del loro patto "segreto", ritroviamo Domingo e Alba decisi ad avvertire la regina Elisabetta di un «complotto» ordito ai danni della corte: «Durch unsre zeitge Warnung ein Komplott, / Das wider Sie gespielt wird, zu entkräften. […] Wir bitten Sie, / Vor einem Marquis Posa sich zu hüten, / Der für des Königs Majestät geheime Geschäfte führt» (IV, 23, vv. 4918-4931). E ancora, una volta scoperti i progetti di Posa e Carlos relativi alla liberazione dei Paesi Bassi dal giogo della Spagna, Alba afferma, a proposito di tale «Verräterei»: «Diesen Briefen endlich folgt / Ein ausgeführter Plan des ganzen Krieges, / Der von der span'schen Monarchie auf immer / Die Niederlande trennen soll […]» (V, 8, vv. 5841-5844).

Nella realtà storica, per il fronte "patriottico" e conservatore la questione diplomatica che legava gli Illuminati alla corte d'Austria di Giuseppe II sembrava una prova incontrovertibile dei tentativi della formazione latomistica di intromettersi in questioni di rilevanza politica e internazionale, dei suoi progetti circa un'infiltrazione nei gangli centrali dell'amministrazione statale. Dalla metà degli Ottanta del Settecento, attraverso perquisizioni, interrogatori e arresti, iniziò una vera e propria persecuzione, che ai membri dell'Ordine sembrò una controffensiva dei Gesuiti – come, d'altronde, dimostrava l'influenza, presso la corte bavarese di Carl Theodor, del confessore gesuita, affiliato rosacrociano, Ignaz Frank – il quale, nel dramma di Schiller, pare vestire i panni di Domingo[904], acerrimo nemico delle idee innovatrici di Posa. Una circolare dell'Ordine bavarese della Rosacroce d'Oro,

[904] Nella prima del *Don Karlos* presso il teatro di Mannheim Domingo veste i panni di un gesuita. Cfr. Schiller, *Sämtliche Werke: Don Karlos – Briefe über »Don Karlos« – Körners Vormittag*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1987, p. 830. Anche secondo Schings, sul palcoscenico del teatro di Mannheim, il personaggio di Domingo «beschwört so das Bild des Pater Frank herauf, des Illuminatenfeindes par excellence». Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., p. 128.

diffusa all'indomani degli editti che mettevano al bando le società segrete in Baviera e, in particolare, l'Ordine degli Illuminati, redatta molto probabilmente dallo stesso sacerdote, annunciava, del resto, che era prossimo «der jüngste Tag des Illuminaten in Bayern», affermando programmaticamente:

Seit dem Tode des vom Donner erschlagenen Priesters Lanz zu Regensburg, der neben Weishaupt fiel, und als Emissarius nach Berlin reisen sollte, habe ich mit gespannten Kräften an ihrer Zerstörung gearbeitet, zur Erhaltung der Religion Jesu, zum Heil meines Vaterlandes, zum Heil der Jugend für die gute Ordenssache[905].

Poco dopo l'editto regio con cui erano bandite le associazioni segrete in Baviera, nel luglio del 1785, a Regensburg, il pastore protestante Illuminato Jakob Lanz, durante un passeggiata con Weishaupt, morì colpito da un fulmine. Nella sua giacca furono ritrovati documenti originali dell'Ordine, in cui si alludeva al tentativo di sfruttare le altre organizzazioni massoniche per la diffusione dell'ideologia illuminata. Ancora, tra l'ottobre del 1786 e il maggio 1787, nel corso di perquisizioni effettuate nella casa di Zwack e nel castello di Sandendorf, di proprietà del barone Thomas von Bassus, vennero rinvenuti importanti incartamenti appartenenti alla società, che sembrarono confermarne le mire politico-cospirative. La reggenza bavarese lasciò pubblicare il materiale perquisito, presentandolo a un'opinione pubblica la quale era sempre più allarmata dalle voci diffuse circa la presunta congiura dei traditori "cosmopoliti", disposti addirittura a consegnare la propria terra a un sovrano straniero. Nel marzo del 1787, nella stamperia monacense di Johann Baptist Strobl, fu data alle stampe la raccolta *Einige Originalschriften des Illuminatenordens*. Nel "Vorwort", la società di Weishaupt veniva definita una pericolosa «epidemische Secte»:

Gegenwärtige Sammlung ist auf Churfüstl. Höchsten Befehl zum Druck befördert worden, um das in- und ausländische Publicum von dem offenbaren Ungrund, womit die Illuminaten noch immer über ungerechte Gewalt und Verfolgung in Bayern schreyen, desto mehr zu überzeugen, und selbes sowohl von dieser epidemischen Secte, als aller andern dergleichen verbothenen Winkelgesellschaften zu warnen, worin man nur Leichtglaubige zu betrügen, Geld zu schneuzen, und statt der vorgespielten Wahrheitsaufklär- und Sittenverbesserung, diese vielmehr im Grund zu verderben, und jene gänzlich zu unterdrücken, oder aber zu verfälschen bemühet ist. Wer an der Aechtheit dieser Sammlung einen Zweifel trägt, mag

[905] Cit. in L. Engel, *Geschichte des Illuminatens-Ordens. Ein Beitrag zur Geschichte Bayerns*, 2 Bde., Bermühler, Berlin 1906, qui Bd. I, p. 243.

sich nur bey dem hiesigen geheimen Archiv melden, allwo man ihm die Urschriften selbst vorzulegen befehliget ist[906].

L'iniziativa della corte bavarese alimentò una vera e propria isteria generale e un'imponente campagna diffamatoria nei confronti dell'Ordine: gli Illuminati, in quanto progressisti, repubblicani e cosmopoliti, furono dipinti come "traditori" della patria, deisti e atei, materialisti, epicurei ed eretici, pronti a costituire un pericoloso "Stato nello Stato", al fine di minare dall'interno le fondamenta delle istituzioni e appropriarsi definitivamente del potere. Del resto, durante il Covento di Wilhelmsbad del 1782, gli Illuminati, rappresentati da Franz Dietrich von Dithfurth, erano già stati tacciati di ateismo, in particolare, dal francese Jean-Baptist Willermoz, a capo della fazione massonica opposta, rappresentata dai Cavalieri Beneficenti della Città Santa, il quale, con grande scandalo, ricordava il discorso del deputato illuminato durante il cossesso con le seguenti parole:

que le même [ab Orno=Ditfurth] aurait la hardiesse d'entreprendre dans une assemblée de chrétiens, d'attaquer, de la manière la plus scandaleuse, tout principe de religion; de ridiculiser amèrement ce qui s'y rapporte; de rabaisser au niveau de tous les états de la société civile, les rangs et les titres des princes; enfin d'y proposer de fonder une nouvelle maçonnerie sur ces principes destructeurs de tout ce qui existe de vrais liens entre les hommes, laquelle n'aurait pour base que la nouvelle philosophie de ce siècle[907].

Ancora prima del marzo 1787, l'anno della pubblicazione delle *Originalschriften*, uscirono numerosi testi in cui si demonizzavano la dottrina e le pratiche iniziatiche degli Illuminati, rendendo pubblici i loro obiettivi, che si credeva fossero altamente destabilizzanti per la società civile. In tutto, tra il 1784 e il 1802, furono pubblicati, secondo Richard van Dülmen, non meno di 88 titoli impegnati ad attaccare l'Ordine o a prenderne le difese. Già nel 1786, lo scritto anonimo *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern* constatava che «alle Journale Deutschlands bis zum Ekel damit angefüllt sind»[908].

Come ha dimostrato Schings, quando Schiller, nei *Briefe über Don Karlos*, tratteggia i lineamenti dell'atmosfera spirituale che costituisce lo sfondo del dramma

[906] *Einige Originalschriften*, cit., o.S.
[907] [J. B. Willermoz u. J. Millanois], *Réponse aux assertions contenues dans l'ouvrage du R[everend] F[rére] L. A. Fascia ayant pour titre: De conventu Latomorum apud Aquas Wilhelmias etc*., Lyon 1784, cit. in Hammermeyer, *Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782*, cit., p. 222, n. 248.
[908] [J. J. C. Bode], *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, Göschen, [Leipzig] 1786, p. 7.

e che giustifica l'apparizione di Posa sulla scena – rispondendo, in tal modo, alle voci che volevano tale figura troppo "idealistica" –, sembra alludere proprio allo scontro tra forze progressiste e conservatrici acuitosi in seguito alla scoperta del piano cospirativo degli Illuminati presso la corte bavarese:

> Alles fand ich mir, wie durch einen dienstbaren Geist, dabei in die Hände gearbeitet; Freiheitssinn mit Despotismus im Kampfe, die Fesseln der Dummheit zerbrochen, tausendjährige Vorurteile erschüttert, eine Nation, die ihre Menschenrechte wieder fordert, republikanische Tugenden in Ausübung gebracht, hellere Begriffe im Umlauf, die Köpfe in Gärung, die Gemüter von einem begeisterten Interess gehoben (NA XXII, 162).

E ancora, facendo proprio il linguaggio con il quale pubblicamente e quotidianamente si dibatteva la questione, a ben vedere, tutta politica, il drammaturgo parlava esplicitamente di una lotta «zwischen Finsternis und Licht», «allgemeine Gärung der Köpfe, Kampf der Vorurteile mit der Vernunft, Anarchie der Meinungen, Morgendämmerung der Wahrheit» (NA XXII, 140).

In realtà, erano proprio questi i termini con i quali la pubblicistica tedesca dibatteva lo scandalo relativo al complotto degli Illuminati al termine del Settecento. A proposito del tentativo dell'Ordine massonico di accedere a importanti posizioni di potere, già nel 1784, Joseph Maria Babo – non a caso attivo, in qualità di attore, presso il teatro di Mannheim, in cui, come è noto, all'epoca, lavorava anche Schiller – aveva pubblicato un breve scritto di settantasette pagine, una «Erste Warnung», *Ueber Freymaurer, besonders in Bayern*. Nel libello, l'Ordine di Weishaupt era accusato di costituire un pericoloso "Stato nello Stato", come dimostravano le presunte affermazioni di alcuni membri della società segreta, alterati «nach vier Bouteillen Wein», che Babo riportava fedelmente: in Baviera l'associazione non avrebbe nulla da temere, poiché non esisteva testa pensante la quale non fosse «verbrüdert oder garantiert» dalla protezione dell'Ordine[909]. Nel momento stesso in cui l'autore scriveva, il governo dello Stato bavarese era servito «von lauter Männern […] die ganz der Loge angehörten», mentre «der ganze Nachwuchs der Staatsbedienten» agiva sotto il potente influsso dell'associazione[910]. Nel suo *pamphlet* Babo denunciava la sotterranea azione cospirativa, volta a penetrare nei

[909] [J. M. Babo], *Ueber Freymaurer, besonders in Bayern. Erste Warnung Sammt zwet Beylagen*, o.O. u. Dr., [München] 1784, p. 5.
[910] *Ivi*, p. 60.

gangli del potere e, a livello spirituale, nelle coscienze dei sudditi – è il caso di *Der Genius* di Carl Grosse –, come più pericolosa di una qualsiasi *manifesta* rivoluzione: «Die Inquisition in Spanien führet keine so schändlichen Grundsätze, und ein offenbarer Aufruhr wäre weniger schädlich, als dieser Staat im Staate und dieses unsichtbare Gift»[911]. Questo "veleno" che, secondo Balbo, cominciava ad agire *invisibilmente* negli animi era costituito dai fondamenti ideologici della dottrina illuminata, che l'Ordine cercava con ogni mezzo di diffondere tra le elite intellettuali – è questo, come vedremo, il senso dell'azione "pedagogica" di Posa rivolta nei confronti di Carlos nel dramma schilleriano –, fomentando l'indifferenza nei confronti dei legami naturali, costituiti da patria, reggenza e famiglia, sostituiti, al contrario, dai principi "astratti" e artificiali dell'Illuminismo e del cosmopolitismo: «Vaterland, Landesfürst, Eltern, Verwandte, Freunde, werden dem Maurer ganz sinnleere Namen, denn sein Kosmopolitengeist umfasset das All und achtet der näheren häuslichen Pflichten nicht»[912].

Da parte dell'intellighenzia tedesca illuminista, progressista e cosmopolita, tale atteggiamento diffamatorio del fronte conservatore fu presto tacciato di essere finalizzato a un contro-complotto ai danni degli Illuminati promosso in segreto dai Gesuiti e, più da vicino, in ambito massonico, dall'Ordine teosofico della Rosacroce d'Oro, deciso a contrastare con ogni mezzo la diffusione della *Aufklärung* in Baviera, come dimostra in particolare l'anonimo scritto *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, uscito anonimamente nel 1786, ma attribuibile a Bode, che va letto come una denuncia nei confronti di presunti «Söhnen der Finsternis»[913], individuati quali promotori del bando degli Illuminati e della successiva diffamazione mediatica. Secondo l'autore – il quale, si badi bene, utilizza parole che sono molto simili a quelle impiegate da Schiller nei *Briefe über Don Karlos* –, i massoni bavaresi facevano da capro espiatorio per una campagna politica diretta e manovrata dai Gesuiti al fine di riconquistare il terreno perso in una Baviera ormai avviatasi sul cammino delle riforme istituzionali, sociali e culturali promosse dallo spirito della *Aufklärung*:

[911] *Ivi*, p. 39.
[912] *Ivi*, p. 15.
[913] [Bode], *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten*, cit., pp. 8-9.

Nun stellen Sie sich vor, dass dieses Land von jeher der Sitz des Aberglaubens und der Intoleranz gewesen, dass zu eben dieser Zeit der starke Kampf zwischen Licht und Finsterniß in diesen Gegenden herrschte, dass die Intoleranz unter der Geistlichkeit in Sorgen stehen, das von Osten einbrechende Licht mögte sich auch nach Bayern verbreiten, dass sich diese folglich ihrer Haut zu wehren haben, dass dieses Land ein berühmter Sitz der Jesuiten, ein Jesuit selbst an der Spitze des Hofs und aller Verfolger stehet, dass diese kurz vorher gefallen, die Schulen verlohren, und folglich ihre alte Macht zu erringen suchen, dass sich in München eine vormals blühende, nun verfallene Loge der strikten Observanz befunden, wovon viele Mitglieder zu den Illuminaten übergetreten, dass sich dort noch mehrere geheime Gesellschaften aufhalten, denen er an glücklicher Rekrutierung mangelte, solange das System der Illuminaten bestanden, dass eben um diese Zeit die Gemüther wegen der Bayerischen Succession in beängstigender Unruhe gewesen […] – und nun ergreift man, in Ermangelung der Gründe, den schaalsten Vorwand, als eine herrliche Gelegenheit, seine Leidenschaft und Rache zu bemänteln, sich unter allen Gestalten an die so verschiedene Erwartungen, Hoffnungen und Furcht anzuschließen, sie zu benutzen, in Gährung und zum allgemeinen Geschrey zu bringen, die feindliche Partheyen gegen einen gemeinschaftlichen Feind zu vereinigen, der boshaften Kalumnie des Anstrich des Wahren, des Eifers für Religion, Sitten und Vaterland zu bringen[914].

Nel ribattere alle accuse di coloro i quali rimproveravano agli Illuminati di diffondere, insieme agli ideali cosmopolitici, veri e propri disvalori che avrebbero presto portato la popolazione a un disinteresse generale nei confroni della patria fino allo scatenamento dell'anarchia, Bode giustificava la repulsione provata dall'Ordine nei confronti di qualsiasi patriottismo, definito una «passione» negativa, «weil er am Ende in Egoismus ausarte»: «darf ein Volk sich auf Unkosten eines andern vergrößern? […] darf ich ein angränzendes Volk in der Dummheit, Unthätigkeit durch positive Anstalten erhalten, um Vortheil davon zu ziehen?»[915]. Al contrario, secondo Bode il cosmopolitismo costituisce una decisa presa di posizione filosofica contro l'egoismo e le passioni individualistiche a favore del bene pubblico e del benessere generale dell'umanità:

Ein Kosmopolit kennt die Verschiedenheit und Unterordnung der Zwecke und handelt nach dem höchsten und allgemeinsten. Er erlaubt sich daher nichts zu Beförderung eines engeren Zwecks, was diesem allgemeinen höhern hinderlich ware. Er bezeichnet daher allen seinen Neigungen die gehörige Gränzen, über welche hinaus das Unrecht beginnt. Er liebt sich, er liebt seine Familie, sein Vaterland; er liebt aber keines auf Kosten des menschlichen Geschlechts: […] er weiss, daß ganze Nationen einer noch weit größern und höhern Gesellschaft untergeordnet sind: daß sie sich gegen solche verhalten, wie eine einzelne Familie zu ihrem Staat: daher auch den nämlichen Gesetzen und denselbigen Verbindlichkeiten unterworfen sind, um den höhern Zweck zu befördern: er weiss, daß

[914] *Ivi*, pp. 13-15.
[915] *Ivi*, pp. 23-24.

dieser höhere Zweck Wohl und Verwollkommnung des ganzen Geschlechts seye, mit welchem allein das wahre Wohl aller Theile verbunden ist […][916].

L'autore si chiedeva perciò «es soll eine Thorheit seyn, die niedrige Zwecke den höhern unterzuordnen?»[917], e rispondeva citando le parole di Garve, il quale, a proposito del patriottismo, affermava:

Er erfordert eine gewisse Höhe, von welcher man einen so weiten Umfang von Menschen und Gegenständen übersehen könne; er fodert vom Menschen eine Vergessenheit seiner selbst, die nicht möglich ist, wenn er nicht diejenige Art von Kraft bei sich fühlt, wodurch man wegen des eigenen Schicksals unbesorgt gemacht wird. Aber über denselben hinauszugehen, sich eine noch allgemeinere und größere Gemeinschaft die, welche unter allen Europäern, oder unter allen Menschen ist, deutlich genug zu denken, um für das Interesse derselben erwärmt zu werden, seine Begierde bis auf das Wohl des ganzen menschlichen Geschlechts auszudehnen, und dieß mit Beharrlichkeit, daß daraus eine Richtung der Thätigkeit werde, dies ist nur auserlesenen großen Männern möglich […]: […] ihre Republik ist für sie die Welt[918].

Se leggiamo bene, affermazioni come queste con non possono non rimandare all'ideale cosmopolitico difeso da Posa nel dramma di Schiller, che sembra essere altresì alla base della peculiare pedagogia con cui il marchese tenta di educare Carlos alla virtù repubblicana, all'altruismo e all'esercizio della sublimazione dei propri egoismi e passioni, in vista di un bene spirituale più alto e duraturo[919]. Bode continuava poi articolando la difesa dell'Ordine contro le accuse dei conservatori, richiamando l'attenzione del lettore sull'utilità e l'importanza delle società segrete per la diffusione del benessere sociale e culturale di una nazione, da cui anche la reggenza di uno Stato moderno poteva senz'altro trarre giovamento al fine di un miglioramento *interiore* dei costumi morali dei propri sudditi:

der Vortheil würde überwiegend seyn. Ich kenne kein besseres Mittel, die individuelle Gedenkungsart, Karakter, Talente, Fähigkeit der Menschen auf das genaueste zu erforschen, Erfahrung, Welt- und Menschenkenntniß zu sammeln, sich in Führung der Menschen, fern von aller Gewaltthätigkeit, zu üben, gesunde Grundsätze zu verbreiten, das Uebel bei der Wurzel anzugreifen, seinen Gegnern im Verborgenen entgegen zu arbeiten, gute Plane und Anstalten zu verewigen, und der Hinfälligkeit des menschlichen Alters, und den daherrührender armseligen Folgen zu steuern, die öffentlichen Aemter mit den fähigsten,

[916] *Ivi*, pp. 26-27.
[917] *Ivi*, p. 28.
[918] *Ivi*, pp. 31-32.
[919] Per una lettura del *Don Karlos* schilleriano sullo sfondo del dibattito settecentesco sul cosmopolitismo cfr. Albrecht, *Kosmopolitismus*, cit., in particolare pp. 106-150.

uneigennützigsten und edelsten Menschen zu besetzen, Reiz für Tugend und Sittlichkeit zu erwecken, auf das Innere der Menschen zu wirken, und die Verbindlichkeit zu natürlichen sowohl, als bürgerlichen Pflichten zu verstärken. Wehe der Regierung, die diese großen Vortheile muthwillig hinwegwirft! Es soll also keinen Nutzen für den Staat haben, wenn die fähigste Köpfe ihre beste Kenntnisse hier hinterlegen, und sie al seine Belohnung nur solchen Menschen mittheilen, die in der höhern Sittlichkeit größere Fortschritte gemacht?[920]

Con queste parole Bode esprimeva l'idea già presa in considerazione per cui anche lo Stato potrebbe usufruire dell'afflato pedagogico dell'istituto latomistico, quale scuola ed esempio di virtù e moralità, per educare più capillarmente le coscienze dei sudditi e dell'intera popolazione.

Se interpretiamo il *Don Karlos* alla luce di tali documenti, risulta difficile non osservare come essi siano molto affini ai contenuti del dramma schilleriano. Addirittura, nello scritto di Bode, il nome di Illuminati era espressamente associato agli eretici del Cinquecento, vittime del potere assolutistico di Filippo II e dell'Inquisizione, immagine che sembra allora aver stimolato oltremodo la fantasia di Schiller. Ed effettivamente la Baviera era generalmente considerata dalle elite intellettuali progressiste del tempo come la Spagna della Germania in virtù del suo rigido conservatismo e del forte influsso – almeno fino agli anni Settanta del Settecento, quando fu sciolta la Compagnia di Gesù – dei Gesuiti negli apparati di potere[921]. Nel numero dell'aprile 1785 della rivista "Oberdeutsche Staatszeitung", ad esempio, in un articolo circa le misure censorie e poliziesche adottate dallo Stato bavarese, il quale aveva recentemente istituito una commissione – probabilmente con riferimento al caso di Adam Weishaupt, accusato, già prima di essere coinvolto nello scandalo degli Illuminati, di aver introdotto nella biblioteca dell'università di Ingolstadt il *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle – con il diritto «unversehens in die Häuser einzufallen, und daselbst Bücher und Schriften zu untersuchen, um zu sehen, ob sich darunter nichts wider Religion und Staat befinde»,

[920] *Ivi*, pp. 37-38.

[921] Per un ritratto della Baviera del tempo come sede del dispotismo, della conservazione politica e della superstizione religiosa (un'immagine, in realtà, non proprio obiettiva, poiché offerta dall'Illuminato Friedrich Nicolai), cfr. F. Nicolai, *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz im Jahre 1781*, 12 Bde., Nicolaische Buchhandlung, Berlin-Stettin 1783-1796. A proposito dell'opera di Nicolai, invece, cfr. H. E. Bödecker, *»Ich wünschte also eine Reise zu thun, in welcher ich, nebst den veränderten Scenen der Natur, Menschen und ihre Sitten und Industrie kennen lernen könnte«. Friedrich Nicolai auf Reise*, in Falk - Košenina (hrsg. v.), *Friedrich Nicolai & die Berliner Aufklärung*, cit., pp. 305-338.

circa il legame ideale che univa la Baviera del Settecento alla Spagna inquisitoriale cinquecentesca, si poteva leggere:

so viel Gräuel, so viel Eingriff in die Menschheitsrechte findet selbst in Spanien nicht mehr Statt; um wie viel weniger in Bayern, wo man so gerechten Abscheu wider die willkürlichen Attentate der Inquisition ernährt! Wir halten es für Pflicht, jede deutsche Nation wider solche abscheuliche Inzichten zu vertreten[922].

Lo stesso Weishaupt, rifugiatosi a Gotha, nel ducato di Weimar, già a fronte del primo bando del 1784, attribuì l'iniziativa repressiva delle autorità a un piano politico promosso dai Gesuiti attraverso l'infiltrazione nelle logge massoniche e soprattutto nelle corti quali consiglieri dei reggenti, un piano che aveva come obiettivo principale quello di bloccare il processo di diffusione dei valori dell'*Aufklärung* in Baviera, per cui – come spiegava l'autore nella *Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern* (1786) – «das gewaltsame Vorgehen gegen Freimäurer und Illuminaten» sarebbe il risultato di «Auftritte der Intoleranz, des Aberglaubens und des Fanatismus»[923], insomma della politica oscurantista dei Gesuiti. Come veniva ribadito anche nella sua *Apologie der Illuminaten* (1786),

[…] diese verschreien jeden ehrlich Mann, verwirren die Regierung, erregen allgemeines Mißtrauen durch verbreitete Lügen und haschen nach Stellen, die sie nicht verdienen. Sie übergeben sogar falsche und heimliche Anzeigen, beschwören sie mit einem Eid, zeichnen den Plan zu Inquisitionen und betrügen auf diese Art Menschen und Gott. Diese Obskuranten, die ein sehr alter, mächtiger, in aller Welt verbreiteter Orden sind, ziehen andere ihresgleichen an sich. Ihre Vereinigung ist ein Komplott gegen die Tugend[924].

E ancora, a proposito della repressione dell'Ordine promossa da tale «complotto contro la virtù», quale primo significativo esempio della battaglia tra forze conservatrici e progressiste che, da questo momento in poi, avrebbe determinato anche la storia politica d'Europa, Weishaupt affermava significativamente:

[922] "Oberdeutsche Staatszeitung", 8.4.1785, col. 222, cit. in Hippchen, *Zwischen Verschwörung und Verbot*, cit., p. 78.
[923] [A. Weishaupt], *Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, 2 Bde., In den Grattenauerischen Buchhandlung, Frankfurt und Leipzig 1786, qui Bd. I, p. 51.
[924] [A. Weishaupt], *Apologie der Illuminaten*, In den Grattenauerischen Buchhandlung, Frankfurt und Leipzig 1786, p. 122.

Die Verfolgung der Illuminaten in Bayern ist vielleicht in diesem Jahrhundert diejenige Begebenheit, welche die Menschheit am meisten empört […]. Sie ist der vollständige Sieg der Willkür, der Ungerechtigkeit, der Dummheit, Bosheit, Verläumdung, des Jesuitismus und der geistlichen Intoleranz über die menschliche Vernunft[925].

Tra le voci che in Baviera si schierarono a favore della società segreta, convinte «daß sich die Verfolgung der Illuminaten gleichzeitig gegen die Aufklärung richtete»[926], le difese dell'Ordine furono prese soprattutto dalla rivista "Das Graue Ungeheuer", diretta da Wilhelm Ludwig Wekhrlin. Qui, in un articolo del 1791, ad esempio, il bando degli Illuminati era esplicitamente associato a una «Kabale» dei Gesuiti:

Die Grundsätze dieses Instituts [der Illuminaten] müssen sehr edel und sehr rein gewesen seyn, weil es der Kabale ein Dorn im Auge war. Kaum fieng der Illuminatismus an zu wirken, seine weisen und wohltätigen Folgen zu zeigen: so zischte die Schlange; sie vergiftete den Baum, und tödete ihn in der Blüthe[927].

E ancora, in un articolo anonimo apparso sulla "Berlinische Monatsschrift" – la cui redazione era molto vicina allo spirito dell'Illuminatismo – nel dicembre del 1785, si poteva leggere: «Die Söhne Ignazs, und die Verherer Zoroasters vereinigten sich, um die Illuminaten aus Baiern zu verdrängen»[928]. Anche in questo caso l'autore si diceva convinto dell'esagerazione che contraddistingueva la campagna giornalistica ai danni dell'Ordine: «Ebenso so wenig kann ich überzeugende Spuren von gefährlichen Absichten der Illlluminaten gegen den Staat und gegen den Regenten entdecken. Die fliegenden Blätter, die gegen dieselben zu München herausgekommen sind, enthalten Injurien, und keine Thatsachen»[929]. L'anonimo autore era del resto convinto che «der Zweck dieser Gesellschaft mit dahin gehet, nützliche Kenntnisse zu erwerben, und in eienem Lande, wo noch Licht und Finsterniß mit einander streiten, zu verbreiten»[930]: «das ganze Illuminatensystem habe die Aufklärung und Verbesserung der Sitten zum

[925] [Weishaupt], *Vollständige Geschichte*, cit., Vorwort, p. 1.
[926] Hippchen, *Zwischen Verschwörung und Verbot*, cit., cfr. in particolare il capitolo dedicato a "Die Aufhebung des Illuminatenbundes in Bayern, eine Verschwörung gegen die Aufklärung oder legitime Reaktion der Obrigkeit? 1784-1792", pp. 76-110, qui p. 77.
[927] Cit. in *ivi*, p. 99.
[928] *Neuer Beitrag zu einiger Kenntniß verschiedener jetzt existierenden Geheimen Gesellschaften*, cit., p. 361.
[929] *Ivi*, p. 362.
[930] *Ivi*, p. 367.

Gegenstande»[931]. In base a tali considerazioni, gli Illuminati venivano perciò definiti nell'articolo «Märtyrer der Wahrheit»[932].

Del resto, era stato lo stesso Weishaupt, nei suoi numerosi scritti redatti al fine di rispondere alle accuse così come a mostrare all'opinione pubblica il lato positivo degli ideali e delle pratiche della società segreta, ad aver parlato di *metodi inquisitoriali* durante gli interrogatori cui era stato sottoposto, che sembravano un vero e proprio «Autodafè» degno di un Torquemada[933]. Mi sembra che si possa allora dire che nel *Don Karlos* di Schiller Posa sembra assumere i tratti di Weishaupt, caduto – allo stesso modo di Cristo, come vedremo, una figura cara all'iconografia dell'Ordine –, vittima del dispotismo bavarese di Carl Theodor e del suo confessore Ignaz Franz, i quali, nel dramma schilleriano, sono rappresentati probabilmente da Filippo II, il confessore Domingo e dal Grande Inquisitore. Se – come abbiamo detto – la battaglia condotta in Baviera dalle autorità contro gli Illuminati fu concepita dalle elite progressiste come una lotta contro la diffusione dei principi della *Aufklärung*[934], è questo un motivo che Schiller pare aver trasposto nella corte del Paese che nel Cinquecento era il più arretrato d'Europa, la Spagna, per alludere, molto probabilmente, alla Baviera di fine Settecento[935]. D'altronde, lo stesso drammaturgo, il quale lavorò a Mannheim tra il 1782 e il 1784, pare che fosse ben consapevole della condizione di arretratezza sociale e culturale della Baviera. Non è un caso se, dopo la prima di *Die Verschwörung des Fiesko zu Genua*, che alquanto significativamente Schiller volle dedicare al suo insegnante presso la Solitude di Stoccarda, l'Illuminato Jakob Friedrich Abel[936], il 5 maggio 1784, l'autore scrivesse all'amico Reinwald: «Den Fiesko verstand das Publikum nicht. Republikanische

[931] *Ivi*, p. 372.
[932] *Ibid.*
[933] Cfr. Agethen, *Geheimbund und Utopie*, cit., pp. 244-245.
[934] Cfr. in proposito Vlajavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen*, cit.
[935] Secondo Müller-Seidel la ricostruzione storica del *Don Karlos* di Schiller farebbe allusione alla realtà del suo presente: «Im achtzehnten Jahrhundert und vor der Französischen Revolution liest man solche Darstellungen nicht nur historisch. Im Handeln über die Wiederherstellung alten Rechts wird neues Recht bewußt gemacht, wird das Alte auf Neues hin aktualisiert; auf die von der europäischen Aufklärung eingeforderten Menschenrechte». W. Seidel-Müller, *Verschwörungen und Rebellionen in Schillers Dramen*, in A. Aurnhammer (hrsg. v.), *Schiller und die höfische Welt*, Niemeyer, Tübingen 1990, pp. 422-446, qui p. 432.
[936] Sull'esperienza di Abel presso gli Illuminati e la sua influenza sul giovane Schiller, cfr. Schings, *Die Brüder des Marquis Pos*a, cit., pp. 23-52, e W. Riedel, *Aufklärung und Macht. Schiller, Abel und die Illuminaten*, in Müller-Seidel - Riedel (hrsg. v.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit., pp. 107-125.

Freiheit ist hier zu Lande ein Schall ohne Bedeutung, ein leerer Name» (NA XXIII, 137). Ed è indicativo che le prime testimonianze riguardo alla stesura *Don Karlos* risalgano proprio al periodo del soggiorno del drammaturgo in Baviera. In una lettera del 14 aprile 1783, Schiller, a proposito della scrittura del dramma, ammetteva che «in diesem Schauspiel, […] in Darstellung der Inquisition» si proponeva «die prostituirte Menschheit zu rächen» (NA XXIII, 81). A testimonianza di tale intento stanno i primi atti pubblicati sulla "Thalia", i cosiddetti *Thalia-Fragmente*, nei quali risulta molto più spiccata l'impostazione anticlericale del dramma, che si dispiega a pieno nelle parole estremamente "irriverenti" con cui, già nella prima scena del primo atto, il giovane Carlos si rivolge a Domingo[937].

A proposito della contrapposizione tra le due differenti concezioni del potere che si fronteggiavano presso la corte bavarese al termine del Settecento, come dimostrano la vicenda degli Illuminati e insieme il dramma schilleriano, mi sembra altresì importante notare come nello stesso periodo della scrittura del *Don Karlos*, Carl Leonhard Reinhold, nel saggio già citato *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* (1787/1788) – che, come abbiamo detto, fu ripreso e rielaborato da Schiller in *Die Sendung Moses* (1790) e che, alquanto significativamente, uscì nello stesso anno in cui fu dato alle stampe il dramma e presso lo stesso editore Göschen – aveva parlato di una «Massoneria religiosa», di stampo gesuitico e di un suo presunto controllo delle corti e dei reggenti tedeschi. Era tale commistione tra fede religiosa, gesuitismo, Massoneria a carattere teosofico e potere politico – come visto nel caso del *Geisterseher* – a preoccupare le elite illuminate[938]. Nella ricostruzione storica della parabola teologico-politica di Mosè, Reinhold, al fine di analizzare le dottrine e il simbolismo delle correnti teosofiche

[937] «KARLOS: Ich kenne dich. / Bist du nicht der Domenikanermönch, / Der in der fürchterlichen Ordenkutte / Den Menschenmäkler machte? Bin ich irre? / Bist du es nicht, der die Geheimnisse / Der Ohrenbeicht um bares Geld verkaufte? / Bist du es nicht, der unter Gottes Larve / Die freche Brunst in fremden Ehbett löschte, / Den heißen Durst nach fremden Golde kühlte, / Den Armen fraß, und an dem Reichen saugte? / Bist du es nicht, der ohne Menschlichkeit, / Ein Schlächterhund des heiligen Gerichtes, / Die fetten Kälber in das Messer hetzte? / Bist du der Henker nicht, der übermorgen, / Zum Schimpf des Christenthums, das Flammenfest / Des Glaubens feiert, und zu Gottes Ehre / Der Hölle die verfluchte Gastung gibt? / Betrüg ich mich? Bist du der Teufel nicht, / Den das vereinigte Geschrei des Volkes, / Des Volks, das sonst an Henkerbühnen sich / Belustigt, und an Scheiterhaufen weidet, / Den das vereinigte Geheul der Menschheit / Aus dem entweihten Orden stieß –» (NA VI, pp. 357-358, vv. 248-268).

[938] Sul confronto di Schiller con il tema del legame tra Massoneria, gesuitismo e Illuminatismo, che si rispecchierebbe contemporaneamente nella scrittura del *Geisterseher* e del *Don Karlos*, cfr. Beaujean, *Zweimal Prinzenerziehung: «Don Carlos» und «Geisterseher»*, cit.

della Massoneria, si era soffermato in particolare sul sacerdozio levitico che aveva condizionato, nel corso della storia del popolo ebraico, l'operato dei re biblici, dando vita a una vera e propria teocrazia. Non è un caso se nella scena finale del *Don Karlos* in cui appare il "Grande Inquisitore" Schiller faccia riferimento alla figura di Samuele – citato anche da Reinhold – il quale, nella storia biblica, aveva rimproverato Saul, il primo re degli Ebrei, per aver disubbidito alla scuola sacerdotale dei profeti e dei Leviti – i progenitori della "Massoneria religiosa" secondo Reinhold – fino a essere sostituito dal più fidato e zelante David:

Warum rufen Sie
Den Schatten Samuels herauf? – Ich gab
Zwei Könige dem Span'schen Thron und hoffte,
mein Tagwerk nun gethan. Umsonst gelebt
zu haben, schmerzt an des Jahrhunderts Neige (V, 10, vv. 6143-6147).

Il grande Inquisitore rimprovera allora Filippo di aver voluto scrollarsi di dosso, attraverso lo stretto rapporto con Posa, tale ingerenza religiosa:

Nein, Sire. Mich hintergeht man nicht. Sie sind
Durchschaut – Uns wollten Sie entfliehen.
Des Ordens schwere Ketten drückten Sie;
Sie wollten frei und einzig sein (V, 10, vv. 6130-6133).

Del resto, era stata proprio questo tipo di "Massoneria religiosa", per Reinhold, la principale responsabile del bando degli Illuminati di Baviera, identificati dal filosofo viennese, al contrario, con la "Massoneria scientifica". Il saggio di Reinhold sui *Misteri ebraici* si concludeva proprio con un'accusa dei metodi *inquisitoriali* della "Massoneria religiosa", responsabile, a detta dell'autore, di aver decretato «das zeitliche Verderben über die *ungerathenen Freymaurer in Bayern* […], zum warnenden Beyspiele und heilsamen Schrecken aller derer, die sich beygehen lassen, das *Organ des blinden Glaubens* in ein Organ der Vernunft umschaffen zu wollen»[939]. Mi sembra che le parole del Grande Inquisitore circa la parabola e l'"esemplare" fine di Posa siano dello stesso tenore:

Durch uns zu sterben war er da. Ihn schenkte

[939] Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, cit., p. 121.

Der Nothdurf dieses Zeitenlaufes Gott,
in seines Geistes feierlicher Schändung
die pralehnde Vernunft zur Schau zu führen (V, 10, vv. 6069-6072).

D'altronde, nel dramma schilleriano è proprio il confessore Domingo ad alludere alla novità dell'atteggiamento di Carlos e di Elisabetta rispetto alla vecchia concezione del potere, per cui una futura reggenza "illuminata" dell'infante potrebbe comprometterebbe l'enorme influenza che la Chiesa ha finora avuto sulla politica del regno:

[…] Der Infant
(ich kenne ihn – ich durchdringe seine Seele)
hegt einen schrecklichen Entwurf – Toledo –
den rasenden Entwurf, Regent zu sein
und unsern heilgen Glauben zu entbehren. –
Er hält nichts von Religion.
[…] Sein Herz entglüht für eine neue Tugend,
die, stolz und sicher und sich selbst genug,
von keinem Glauben betteln will. – Das Laster
erhält der Kirche Millionen. Er
verachtet es und braucht sie nicht – Er denkt! –
sein Kopf entbrennt von einer seltsamen
Chimäre – er verehrt den Menschen – Herzog,
ob er zu unserm König taugt? (II, 12, vv. 2431-2446).

II

Se leggiamo bene, sembra che sia proprio la nuova concezione della politica come declinata dagli Illuminati di Baviera, la quale prende le mosse dall'emancipazione e la responsabilizzazione dei reggenti – e dei sudditi – attraverso l'utilizzo critico della ragione, a spaventare la corte spagnola nel dramma di Schiller. Non è un caso se Domingo, nonostante i suoi tentativi di corrompere il principe alimentando i desideri del suo corpo – e si badi che questa è la stessa strategia 'gesuitica' utilizzata dall'Armeno nel *Geisterseher* –, affermi di trovare, al contrario, una tenace resistenza nello *spirito* di Carlos e nel suo desiderio di libertà:

[…] Er ist stolz auf seine Freiheit,
des Zwanges ungewohnt, womit man Zwang
zu kaufen sich bequemen muß. – Taugt er

auf unsern Thron? Der kühne Riesengeist
wird unsrer Staatskunst Linien durchreißen.
Umsonst versuchte ichs, diesen trotzigen Muth
in dieser Zeiten Wollust abzumatten;
Er überstand die Probe… Das Geheimniß,
durch Indulgenzen Sünde zu erleichtern
und Seelen durch die Sünde zu zerstören,
mißlang bei dem Infanten – Schrecklich ist
in diesem Körper dieser Geist – und Philipp
wird sechzig Jahr alt (II, 12, vv. 2451-2463).

Nel *Don Karlos* Schiller sembra altresì impegnarsi a gettare luce sulle modalità delle pratiche iniziatiche degli Illuminati come pure sulla loro proposta politica e antropologica. Nel dramma gli ideali della società segreta si concretizzano nell'afflato pedagogico di Posa, il quale ha come oggetto lo spirito di Carlos, o meglio la sua coscienza e la sua formazione. In tal senso, la prima e la seconda scena del primo atto sono programmatiche. Domingo e Posa, «con una simmetria calcolata alla perfezione» – osserva Maria Carolina Foi[940] –, sono entrambi decisi a contendersi l'anima del giovane. Se il primo fallisce nel tentativo di fargli confessare il suo segreto, soltanto al marchese riesce di apprendere della passione dell'infante per la regina, coinvolgendo da subito il principe – come osserva Luca Crescenzi – in un «processo terapeutico»[941], e cioè sottoponendo l'animo di Carlos al suo acuto sguardo da *Menschenforscher*. Nella realtà storica degli Illuminati, Weishaupt, per l'articolazione del sistema, aveva preso come punto di riferimento – sebbene con altri obiettivi – i metodi pedagogici dei Gesuiti, impegnati in una penetrazione, a fini educativi, nelle coscienze delle proprie reclute, attraverso esercizi ascetici e penitenziali, basati su un rigido controllo e sulla pratica della confessione. Come già osservato nel caso di *Frankenstein*, sulla scorta del modello gesuitico, anche presso gli Illuminati, all'interno del percorso iniziatico, i neofiti erano costantemente richiamati a rendersi trasparenti nei confronti di se stessi e dei superiori mediante la scrittura di diari e autobiografie, esercizi miranti ad aumentare il grado di consapevolezza e vigilanza sul proprio sé. In tal modo, gli iniziati erano esortati a prendere coscienza delle proprie sfumature caratteriali come pure dei difetti della

[940] M. C. Foi, *La buona causa e i mezzi ignobili*, in F. Schiller, *Don Carlos*, Marsilio, Venezia 2004, pp. 11-47, qui p. 22.
[941] L. Crescenzi, *Il principe e il taumaturgo. Terapie della civilizzazione nel 'Don Karlos' di Schiller*, in M. Ponzi - A. Venturelli (a cura di), *Aspetti dell'identità tedesca. Studi in onore di Paolo Chiarini*, Bulzoni, Roma 2001, pp. 143-159, qui p. 150.

loro personalità, i quali andavano emendati o "rettificati" nel corso dell'itinerario sapienziale. Non è un caso se nel *Don Karlos* ciò che il marchese di Posa pretende sin dall'inizio da Carlos sia una vera e propria confessione: «[…] Sie sollen, / Jetzt sollen Sie sich öffnen, Prinz. In Worten / Erleichtert sich der schwer beladne Busen» (I, 2, vv. 359-361). Attraverso l'apertura verso l'alterità, il confronto con gli occhi dell'altro, il giovane riesce a gettare uno sguardo critico e riflessivo sulla sua situazione "edipica". Sarà poi Elisabetta – che, a ben vedere, Posa sceglie come *medium* privilegiato dei suoi messaggi – a richiamare il principe all'esercizio della *mediazione* e alla pratica emancipante e liberatoria della virtù:

[…] Unendlich,
Wie Ihre Liebe, ist ihr Schmerz. Unendlich,
Wie er, ist auch der Ruhm, ihn zu besiegen.
Erringen Sie ihn, junger Held. Der Preis
Ist dieses hohen, starken Kämpfers wert,
Des Jünglings wert, durch dessen Herz die Tugend
So vieler königlichen Ahnen rollt.
Ermannen Sie Sich, edler Prinz (I, 5, vv. 865-871).

Alquanto significativamente rispetto alla nostra analisi del *Don Karlos* schilleriano, il sistema latomistico di Weishaupt si proponeva di collaborare al miglioramento del singolo e, al contempo, alla liberazione dell'umanità intera, un graduale percorso di perfezionamento, in cui l'accento cadeva soprattutto sulla virtù e la morale: «Die Moral allein wird diese Veränderung unmerkbar herbeiführen»[942]. Il neofita, il quale, nel suo *iter* iniziatico e conoscitivo, era costantemente impegnato in una «Vervollkommung der Sitten»[943], doveva imparare a reprimere "spinozianamente" le proprie passioni, per poter accedere alla libertà morale e spirituale, diventare ideale cittadino di uno Stato anch'esso libero dagli istinti egoistici che, al contrario, erano promossi da una reggenza tirannica e dispotica, caratteristica dell'Antico Regime. Nella *Anrede* si legge: «Wer Revolutionen bewirken will, der ändere die Sitten, er mache sie besser oder schlechter, so entsteht mit der Zeit eine Republik oder ein despotischer Staat»[944].

[942] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 24.
[943] *Ivi*, p. 16.
[944] *Ivi*, p. 29.

Come dimostrano i molti rimandi alla virtù greco-romana, nei *Briefe über Don Karlos* è lo stesso Schiller a ragionare sulla *Bildung* di Carlos nei termini di una vera e propria iniziazione massonica, come delineata nel sistema degli Illuminati:

> Die Rede war also davon, einen Fürsten aufzustellen, der das höchste möglich Ideal bürgerlicher Glückseligkeit für sein Zeitalter wirklich machen sollte […]. Der Jüngling nämlich, zu dem wir uns dieser außerordentlichen Wirkung versehen sollen, mußte zuvor Begierden übermeistert haben, die einem solchen Unternehmen gefährlich werden können; gleich jenem Römer mußte er seine Hand über Flammen halten, um uns zu überführen, daß er Manns genug sei, über den Schmerz zu siegen; er mußte durch das Feuer einer fürchterlichen Prüfung gehen und in diesem Feuer sich bewähren. Dann nur, wenn wir ihn glücklich mit einem *innerlichen* Feinde haben ringen sehen, können wir ihm den Sieg über die äußerlichen Hindernisse zusagen, die sich ihm auf der kühnen Reformantenbahn entgegen werfen werden; dann nur, wenn wir ihn in den Jahren der Sinnlichkeit, bei dem heftigen Blute der Jugend, der Versuchung haben Trotz bieten sehen, können wir ganz sicher sein, daß sie dem reifen Manne nicht gefährlich mehr sein wird (NA XXII, 164-165).

E ancora più esplicitamente, l'obiettivo del percorso "iniziatico" di Carlos – dice Schiller nei *Briefe* – è quello di diventare «zu reinem Golde» e di avvicinarsi alla propria «perfezione» morale (NA XXII, 166), avvertita altresì come una liberazione politica. E questo, come cercheremo di dimostrare – ma è lo stesso Schiller ad affermarlo –, avviene poi effettivamente al termine del dramma.

Nel precedente capitolo ci siamo soffermati sulla predilezione, nel sistema degli Illuminati, per la cultura greco-latina, scuola di virtù repubblicane e modello di stili di vita improntati a massime filosofiche. In particolare, Michel Foucault si è interessato alle peculiari "arti esistenziali" o "tecniche del sè" elaborate in tale ambito culturale, pratiche attraverso le quali il singolo imparava a costituire gradualmente il proprio sè «come "soggetto morale", in cui l'individuo […] si prefigge un certo modo d'essere che varrà come compimento morale di sé, e, di conseguenza, agisce su se stesso, comincia a conoscersi, si controlla, si mette alla prova, si perfeziona, si trasforma»[945]. L'analisi del filosofo francese, condotta nell'ambito dell'individuazione di una *Storia della sessualità*, sembra essere in grado di spiegare il senso dell'utilizzo di "tecniche" soggettivanti di questo tipo presso gli Illuminati. In particolare, in questa *askesis*, allenamento o esercizio, che trova fondamento intellettuale nel socratico "conosci te stesso" e come obiettivo concreto la pratica attiva della libertà (anche politica), – spiega Foucault –

[945] Foucault, *L'uso dei piaceri*, cit., p. 33.

L'accento viene messo sul rapporto con se stessi che permette di non lasciarsi trasportare dalla concupiscenza e dai piaceri, di mantenere padronanza e superiorità nei loro confronti, di conservare i propri sensi in uno stato di quiete, di affrancarsi da ogni schiavitù interiore rispetto alle passioni e di raggiungere un modo d'essere che può essere definito dal pieno appagamento di sé o dall'assoluta sovranità di sé su di sé[946].

Tali esercizi prevedevano anche – osserva ancora Foucault – «la necessità di occuparsi di se stessi: […] l'attenzione a se stessi […] comporta non solo la necessità di conoscere (conoscere ciò che si ignora, sapere di non sapere, sapere che cosa si è), ma anche quella di guardarsi dentro, di esercitare se stessi e trasformarsi»[947]. A tal fine – come già considerato nel caso di *Frankenstein* – la loggia rappresentava per gli Illuminati una sorta di spazio "libero" ed eteropico, in cui il neofita, attraverso il costante aiuto degli altri, poteva dedicarsi a queste "tecniche del sé", che avrebbero dovuto renderlo, al termine del percorso sapienziale, un uomo libero ed emancipato e, più in là, membro ideale di una comunità anch'essa riformata. Spiega Foucault che già nell'Antichità greco-romana, «l'"ascetica" che permette di costituirsi come soggetto morale fa integralmente parte, fin nella sua stessa forma, dell'esercizio di una vita virtuosa che è anche la vita dell'uomo "libero" nel senso pieno, positivo e politico del termine»[948]:

la libertà degli individui, intesa come padronanza che essi sono capaci di esercitare su se stessi, è indispensabile allo Stato nel suo insieme. […] L'atteggiamento dell'individuo nei confronti di se stesso, il modo in cui afferma la propria libertà rispetto alle passioni, la forma di sovranità che esercita su se stesso sono un elemento costitutivo della felicità e del buon ordine dello Stato[949].

---

[946] *Ivi*, p. 35.
[947] *Ivi*, p. 78.
[948] *Ivi*, p. 82.
[949] *Ivi*, p. 84. Nell'intervista con H. Becker - R. Fornet-Bétancourt - A. Gomez-Müller del gennaio 1984, dal titolo *L'étique du souci de soi comme partique de la liberté* (ora in Foucault, *Antologia*, cit., pp. 234-253), Foucault precisa la sua posizione: «[…] credo che, presso i Greci e i Romani – soprattutto presso i Greci –, per comportarsi bene e per praticare la libertà come si deve fosse necessario occuparsi di sé, aver cura di sé, e questo al fine di conoscersi – ecco l'aspetto familiare del *conosci te stesso* – e al fine di formarsi, di andare oltre se stessi, per padroneggiare dentro di sé gli appetiti che altrimenti rischierebbero di prendere il sopravvento. Per i Greci la libertà individuale era qualcosa di molto importante […]: non essere schiavi (di un'altra città, di coloro che circondano, di coloro che ci governano, delle proprie passioni) era un tema assolutamente fondamentale; la cura della libertà è stato un problema essenziale, permanente, durante gli otto grandi secoli della cultura antica» (*ivi*, pp. 237-238).

Nella cultura greca la libertà del singolo individuo era concepita come determinante per il benessere dello Stato e dell'intera comunità, mentre l'ideale del bene comune doveva – proprio come nel *Don Karlos* di Schiller, nel motivo dell'amicizia tra Carlos, Posa e Elisabetta – servire a temperare gli atteggiamenti del soggetto, sempre attento anche agli altri, alle loro esigenze, come pure ai loro preziosi consigli. In proposito Foucault spiega:

> La cura di sè […] implica dei rapporti complessi con gli altri […] nella misura in cui la cura di sé rende capaci di occupare, nella città, nella comunità o nelle relazioni interindividuali, il posto appropriato – per esercitare una magistratura o per avere rapporti di amicizia. La cura di sé implica, inoltre, il rapporto con l'altro nella misura in cui, per avere buona cura di sé, bisogna ascoltare le lezioni di un maestro. Si ha bisogno di una guida, di un consigliere, di un amico, di qualcuno che ci dica la verità[950].

Al polo opposto di questa concezione, che, come detto, prevede l'esercizio virtuoso e responsabile della propria libertà in vista del bene comune dello Stato, – osserva ancora Foucault – vi è invece lo spettro della schiavitù nei confronti delle proprie passioni, quello della tirannia e dell'arbitrio dispotico del sovrano:

> […] se è vero che la schiavitù è il grande rischio a cui si oppone la libertà greca, vi è un altro pericolo che sembra, a un primo sguardo, come il contrario della schiavitù: l'abuso di potere. Nell'abuso di potere si oltrepassa l'esercizio legittimo del proprio potere e si impongono agli altri il proprio capriccio, i propri appetiti, i propri desideri. Incontriamo qui l'immagine del tiranno o, più semplicemente, dell'uomo potente e ricco che approfitta di questa potenza e della sua ricchezza per abusare degli altri, per imporre loro un potere illeggittimo. Ma percepiamo – è quel che dicono i filosofi greci – che quest'uomo è, in realtà, schiavo dei suoi appetiti. E il buon sovrano è proprio colui che esercita il suo potere come si deve, cioè esercita il suo potere anche su se stesso. È il potere su se stessi che regola il potere sugli altri[951].

A ben vedere, la *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, il testo che gettava le fondamenta ideologiche del sistema latomistico, si basava proprio su tale polarità individuata da Foucault: da una parte uno stile di vita informato ai valori della filosofia, misurato e virtuoso che avrebbe lentamente condotto l'umanità a un sistema politico più giusto e libero, dall'altra, la vecchia concezione del potere, rappresentata da una corte dispotica quale concentrato di vizi e debolezze con a capo il sovrano, cui i sudditi cedevano, passivamente, l'esercizio del potere:

[950] Foucault, *Antologia*, cit., p. 240.
[951] *Ivi*, pp. 240-241.

Einen Hof ohne Sitten und voll vom Verderbnisse, das sich bis in die untersten Klassen verbreitete, das laster in der Höhe, die Tugend in Ketten; Schmeicheley, Niederträchtigkeit an ihren Platz: Wissenschaften und Vernunft unterdrückt: Niemand an seiner gehörigen Stelle: die wichtigsten Aemter des Staats den Meistbietenden, der Gunst der Höflinge, und unzüchtigen Buhldirnen feil geboten: die Nation in Armuth, das Land verlassen und ungebaut, die Industrie niedergeschlagen, der Handel unterdrückt: Unsicherheit des Eigenthums: die Großen unabhängig von Gesetzen: der gerechte und tugendhafte Mann der Wuth jedes Niederträchtigen, dem er nicht huldigen wollte, Preis gegeben, und was das ärgste ist, selbst unter dem Vorwand der Gesetze und Gerechtigkeit unterdrückt. Nun war Furcht die einzige Triebfeder menschlicher Handlungen, und Gewaltthätigkeit und Gelüsten das einzige Gesetz: man sah auf allen Seiten innerliche Zerrüttung, Zwietracht, Freunde gegen Freunde, Brüder gegen Brüder, Aeltern gegen Kinder, Verräther auf allen Seiten: am Hof Schwelgerey, Schwachheit, Niederträgtigkeit, Gleichgültigkeit gegen das Schicksal der Nation, Bedrückungen und Auflagen ohne Ende und Nämen: Elend von innen und Schwäche von aussen[952].

Nel sistema latomistico degli Illuminati, la libertà del singolo doveva coincidere con la sua emancipazione politica e, viceversa, la riforma politica della società doveva necessariamente passare per un graduale miglioramento dei soggetti. Se – come ha dimostrato Koselleck – l'assolutismo, sin dallo scatenarsi delle guerre di religione del Cinquecento, si era caratterizzato per una scissione tra morale e istituzioni statali[953], gli Illuminati s'impegnarono, al termine del Settecento, in un modernissimo tentativo di "moralizzazione" della politica. Gradualmente – come già auspicato da Lessing nei *Gespräche* – l'educazione dell'individuo, spinto, attraverso le pratiche iniziatiche, a interiorizzare l'autorità giudicante esterna, avrebbe portato, a lungo andare, all'abolizione dello Stato e delle sue strutture forti.

Ad espressione di questa strategia "indiretta", che per attuarsi nell'ambito politico doveva passare per le coscienze degli individui, all'interno del sistema, il percorso iniziatico era programmaticamente diviso in due momenti, secondo l'articolazione dei culti misterici degli antichi, separati in misteri "minori" e "maggiori", come aveva dimostrato Meiners nel suo saggio sui misteri eleusini[954]: questo in base alla consapevolezza dell'importanza della *gradualità* con cui la verità iniziatica doveva essere trasmessa al neofita. Nella prima parte dell'*iter* sapienziale, il candidato era allora chiamato a lavorare su di sé al fine di acquisire la virtù interiore nelle cosiddette "scuole minervali", ricalcate sul modello di accademie

[952] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 22.
[953] Cfr. Koselleck, *Critica illuminista*, cit.
[954] Cfr. *infra*, p. 51.

scientifiche e letterarie. Come visto nel caso di *Frankenstein*, qui il neofita era impegnato nello studio e nell'approfondimento di letture edificanti che favorissero la sua crescita personale, mediante l'esempio virtuoso di figure eroiche dell'antichità greco-latina che fossero in grado di agire sulla sua sensibilità e fantasia al fine di "infiammare il suo animo", conquistandolo alla sublimità della dottrina libertaria e repubblicana promossa dall'Ordine. Nei misteri "maggiori", cui soltanto i migliori e i più virtuosi avevano accesso, si davano, al contrario, spiegazioni sugli obiettivi più direttamente politici della società, come pure circa i rudimenti della sua peculiare filosofia della storia, in cui si dichiarava di voler portare a compimento il vasto piano della natura mirante alla progressiva liberazione ed emancipazione del genere umano.

Non è un caso se, in base a tale separazione prevista nel sistema degli Illuminati tra misteri "maggiori e "minori", il giovane Carlos, nel dramma di Schiller, non possa assistere al colloquio che avviene segretamente tra Posa e Filippo, in cui – come ha osservato Schings – ritroviamo, nelle parole del marchese, espressi i fondamenti ideologici e politici della *Anrede an die neu aufzunehmende Illuminatos dirigentes*, il discorso che, all'interno del sistema degli Illuminati, segnava il passaggio dai misteri "minori" ai "maggiori" e che conteneva la vera e propria filosofia politica dell'Ordine. A ben vedere, infatti, nel *Don Karlos*, anche il marchese di Posa sembra essere in grado di servirsi, per il suo obiettivo, di una "doppia ottica", e cioè di due linguaggi differenti, articolando, da una parte, il discorso dell'amicizia, della virtù e della morale, rivolto al giovane Carlos e alla sua giovane e accesa sensibilità, e quello più direttamente politico, rivelato *esclusivamente* all'imperatore Filippo II. Da ciò deriva la peculiare "tattica" scelta dal marchese, e cioè quella di parlare al principe sempre e solo attraverso la mediazione di Elisabetta e delle sue *lettere*, che riescono a sollecitare le passioni dell'infante e a infiammarlo per gli ideali repubblicani e cosmopoliti promossi dal marchese:

CARLOS *(liest das Geschriebene noch einmal. Entzückt und feurig).*
Engel
Des Himmels! Ja, ich will es sein – ich will –
Will deiner wert sein – Große Seelen macht
Die Liebe größer. Seis auch, was es sei.

Wenn *du es* mir gebietest, ich gehorche. –
Sie schreibt, daß ich auf eine wichtige
Entschließung mich bereiten soll (IV, 5, vv. 4299-4305).

In altri termini, come risulta evidente dall'affermazione nel terzo atto di Posa, il quale confessa all'imperatore di non aver mai in precedenza rivelato i suoi ideali, i suoi sogni di un mondo migliore ad altri, il piano politico, nella sua reale portata – la ribellione o il mutamento radicale della società –, non può essere svelato al giovane Carlos, il quale, al contrario, deve essere gradualmente e con mezzi miti spinto prima a migliorarsi, grazie all'intervento "dolce" e "indolore" della regina. Non è un caso che sia allora Elisabetta, attraverso la sua bellezza, a farsi sempre mediatrice per i messaggi "politici" di Posa diretti al principe: «Ein wilder, kühner, glücklicher Gedanke / Steigt auf in meiner Phantasie. – Du sollst / Ihn hören, Karl, aus einem schönern Munde» (II, 17, vv. 2924-2926). E ancora:

MARQUIS. Ihnen,
Nur ihnen, meine Königin, wag ich
Es zu entdecken. Nur von Ihnen kann
Es Carlos hören, ohne Abscheu hören.
Der Name freilich, den es führen wird,
Klingt etwas rauh –
KÖNIGIN. Rebellion (IV, 3, vv. 4152-4158).

A ben vedere, questa "doppia ottica" è alla base della peculiare pedagogia che, nel dramma di Schiller, Posa sembra adottare nei confronti di Carlos, la cui educazione non deve passare per la rinuncia alle sue passioni giovanili ma per il loro stimolo produttivo – si badi che il marchese non evita gli incontri tra Carlos e la regina, ma anzi li sollecita costantemente, come afferma lui stesso in punto di morte: «Ich nährte diese Liebe, / Die mir nich unglückselig war» (IV, 24, vv. 5126-5127) –, e cioè essere *mediata dalla bellezza* di Elisabetta, facendo sì che l'infante *si infiammi* per i discorsi sublimi sulla virtù e sull'eroismo personale da questa pronunciati. A ben vedere, infatti, Carlos dimostra scarso interesse per il motivo politico della liberazione delle Fiandre, come prova la circostanza che, in più punti del dramma, appare disposto a mettere da parte questa priorità per ricadere schiavo della precedente passione, lasciando – come scrive Maria Carolina Foi – «cadere il

progetto politico per inseguire l'ingannevole richiamo»[955]. Del resto, il principe si trova – spiega Schiller nei *Briefe* – «in den Jahren der Sittlichkeit» (NA XXII, 164) e Posa dovrà tener conto di tale variabile nell'articolazione della sua pedagogia. Quindi, il "discorso" con cui il marchese cerca di *accendere* l'animo del giovane, seminare nel suo spirito «jene Samenkörner von Humanität und herorischer Tugend» (NA XXII, 147), è contraddistinto – scrive ancora l'autore – da «Harmonie der Gefühle, […] Liebhaberei für das Große und Schöne, […] Enthusiasmus für Wahrheit, Freiheit und Tugend» (NA XXII, 143). Questo perché Posa è consapevole che la sua azione formatrice, la realizzazione delle sue idee dovrà necessariamente passare per le passioni di Carlos, la loro energia, per dirigerle a buon fine, in vista del suo "recondito" progetto politico:

> was kann er anders tun, als diesen erloschnen Heldengeist an fremder Feuer entzünden und die einzige Leidenschaft nutzen, die in der Seele des Prinzen vorhanden ist? An diese muß er die neuen Ideen anknüpfen, die er jetzt bei ihr herrschend machen will. Ein Blick in der Königin Herz überzeugt ihn, daß er von ihrer Mitwirkung alles erwarten darf (NA XXII, 149).

Del resto, presso il sistema degli Illuminati, nella *Anrede* era espressa a chiare lettere la consapevolezza per cui la richiesta di virtù da parte dei superiori nei confronti dei giovani iniziandi non dovesse essere troppo rigida: «Aber die Moral, welche dieses bewirken soll, muss sich nicht mit Spitzfindigkeiten abgeben, den Menschen erniedrigen, und unter seine Würde herabsetzen, sorgenlos gegen das Zeitliche machen, den Genuss und die unschuldigen Freuden des Lebens verbieten […]»[956]. Questo perché «Aufklärung heißt hier nicht Wort- sondern Sachenkentniss, ist nicht die Kentniss von abstrakten, spekulativen, theoretischen Kenntnissen, die den Geist aufblasen, und das Herz um nichts bessern»[957]. Come si ricava dal progetto riformistico delineato compiutamente nella *Anrede*, gli Illuminati si dimostravano consapevoli della necessaria gradualità con cui andava diffusa la loro dottrina, del bisogno di confrontarsi con le esigenze delle singole individualità e con la loro sensibilità, che non andava repressa, ma stimolata costruttivamente in vista di un fine più alto:

---

[955] Foi, *La buona causa e i mezzi ignobili*, cit., p. 26.
[956] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 30.
[957] *Ivi*, p. 28.

Der ganze Plan des Ordens beruht darauf, die Menschen zu bilden, aber nicht durch Declamationen, sondern durch Begünstigung und Belohnung der Tugend. […] Es müßen kräftigere Mittel als das bloße Lehren angewendet werden, der Tugend äußeren Reiz für den sinnlichen Menschen zu geben. Leidenschaften laßen sich nicht ausrotten, man muß sie auf edle Zwecke zu leiten wissen…[958].

Ed è per questo motivo che Posa, una volta rivelati apertamente all'imperatore Filippo i contenuti della sua "dottrina politica", al sovrano che chiede «Bin ich der erste, / Der Euch von dieser Seite kennt?», risponda positivamente: «Von dieser / Ja!» (III, 10, 3674-3676)[959]. Osserva Filippo:

Sie haben mich gewählt vor allen andern,
in Ihrer Seele Hintergrund zu lesen[960] –
Ich glaube es Ihnen, weil ichs weiß – Um dieser
Enthaltung willen, solche Meinungen,
mit solchem Feuer doch umfaßt, verschwiegen
zu haben bis auf diesen Tag – um dieser
bescheidnen Klugheit willen, junger Mann,
will ich vergessen, daß ich sie erfahren,
und wie ich sie erfahren (III, 10, vv. 3921-3929).

Come ha dimostrato Schings, sono molti, nella scena che ha per oggetto l'incontro "a porte chiuse" tra Posa e Filippo, i rimandi alla *Anrede* redatta nel 1782 da Weishaupt, destinata, all'interno del sistema degli Illuminati, a coloro i quali avevano concluso il percorso di maturazione nei gradi "minervali"[961]. Schiller è alquanto esplicito a riguardo: in questa scena ci si confronta con la «verità» nuda e cruda del piano politico di Posa – e degli Illuminati –, al di là dei motivi della virtù e dell'amicizia, e dunque al di là di qualsiasi *mediazione*. È per questa ragione che il giovane e sensibile Carlos non può assistervi. Nella scena, – scrive il drammaturgo nei *Briefe* –

[958] [Faber (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat*, cit., pp. 206 sg.
[959] Non mi trovo d'accordo con Maria Carolina Foi, secondo la quale, nello scambio con l'imperatore, Posa non direbbe la verità, poiché avrebbe già rivelato il suo piano a Carlos. Cfr. Foi, *La buona causa e i mezzi ignobili*, cit., p. 31. A mio avviso, a Schiller sta a cuore sottolineare – e i *Briefe*, come vedremo tra poco, ne sono una chiara testimonianza – la distanza che separa i due differenti linguaggi utilizzati da Posa, con Carlos e con Filippo. Non è un caso che nello stesso scambio, Filippo osservi, a proposito della dottrina politica espressa da Posa: «Neu / zum wenigsten ist dieser Ton» (III, 10, vv. 3684-3685).
[960] Nella *letzte Ausgabe* del 1805 i versi pronunciati da Filippo iniziano significativamente con «Ich bin der erste, dem ihr euer Innerstes / Enthüllt» (NA VII 1, III, 10, vv. 3257-3258).
[961] Cfr. Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., pp. 101-129.

nähmlich jene verborgene Motive des Marquis, welche keine andre sind als Flanderns Befreiung und das künftige Schicksal der Nation, Motive, die man unter der Hülle seiner Freundschaft bloß geahndet hat, treten jetzt sichtbar hervor, und fangen an, sich der ganzen Aufmerksamkeit zu bemächtigen (NA XXII, 154).

Non è un caso se Filippo, dando voce alla sua impazienza di accedere direttamente, senza mediazioni, alla verità, affermi:

Ich brauche Wahrheit – Ihre stille Quelle
im dunkeln Schutt des Irrtums aufzugraben,
ist nicht das Los der Könige. Gieb mir
den seltnen Mann mit reinem, offnem Herzen,
mit hellem Geist und unbefangnen Augen,
der mir sie finden helfen kann […] (III, 5, vv. 3311-3316).

Sfruttando il favore che il destino gli ha concesso, Posa si ripromette allora, nel corso dell'udienza, di gettare «eine Feuerflocke Wahrheit» (III, 9, v. 3493) nella dura coscienza dell'imperatore, mentre poco dopo afferma di essere addirittura disposto a esporre «la verità al pericolo». Tuttavia, come si sa, questa avventatezza gli si rivelerà, di lì a poco, fatale.

Come detto, nel sistema degli Illuminati la *Anrede* conteneva la vera e propria filosofia politica dell'Ordine. In essa si ripercorrevano la nascita, lo sviluppo, la decadenza del genere umano. Dallo stato di natura, in cui l'uomo viveva in armonia con sé e con il suo prossimo in una idillica condizione edenica di uguaglianza e fraternità, si era passati alla nascita della proprietà privata, alle divisioni economiche e nazionali e alle ingiustizie sociali. L'uomo era passato dal primordiale stato di libertà a quello attuale e artificiale della società civile e della schiavitù politica. Le nazioni, come pure i sudditi, erano lentamente diventate patrimonio, proprietà privata dei principi, mentre al bene generale della comunità erano state anteposte le prerogative privatistiche dei reggenti:

da entstunden endlich die Patrimonial-Reiche, und der Despotismus stürmte über die sorglose Menschen herein […]. Statt des Gesetzes trat die Willkühr der Fürsten ein: sie selbsten machten sich zum Zweck: die Nation war blos Mittel, um die Phantasie des Fürsten zu befriedigen. […] Leben, Gut und Ehre der Bürger war ihrer Willkühr überlassen. Nunmehr sahe man Fürsten ohne Einsicht, und sorgenlos über das Schicksal ihrer Unterthanen in Wollüsten ersäuft[962].

[962] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 22.

Al fine di ribadire il loro dominio, i principi avevano dunque trovato i modi «die menschliche Würde bis zum Vieh zu erniedrigen»[963]. Anche nel *Don Karlos* di Schiller, secondo Posa, gli individui hanno abbandonato il loro diritti naturali e inalienabili, diventando una "funzione" all'interno della monarchia spagnola:

Menschen
sind Ihnen brauchbar, weiter nichts; so wenig
als Ohr und Auge für sich selbst vorhanden.
Nur für die Krone zählen zie. In ihr
ging ihres Wesens Eigenthum, ihr Selbst
und ihres Willens hohes Vorrecht unter.
Zu einer Pflanze fiel der Geist (III, 10, vv. 3629-3635).

Nel *Don Karlos*, secondo Posa anche Filippo sembra aver «degradato gli uomini ad accordi» del proprio strumento (vv. 3745-3747). Nel ritratto delineato del marchese, del resto, sono i sudditi stessi ad aver dimenticato la loro destinazione spirituale, ad aver rinunciato alle proprie prerogative di uomini liberi,

[…] sie haben
freiwillig ihres Adels sich begeben,
freiwillig sich auf diese niedre Stufe
herabgestellt. Erschrocken fliehen sie
vor dem Gespenste ihrer innern Größe,
gefallen sich in ihrer Armut, schmücken
mit feiger Weisheit ihre Ketten aus,
und Tugend nennt man, sie mit Anstand tragen (III, 10, vv. 3700-3706).

Ed è proprio su questa minorità dei sudditi, sulla loro schiavità intellettuale, morale e politica che prospera l'assolutismo e il suo sistema morale e valoriale. Secondo l'immagine delineata nella *Anrede*, lo Stato assolutistico cresce infatti con la promozione e la produzione di bisogni e passioni artificiali, in base alla consapevolezza per cui

Wer Menschen von sich abhängig machen will, der erwecke unter ihnen Bedürfnisse, deren Befriedigung sie nur durch ihn erhalten können: […] Je häufiger und lebhafter und dringender diese Bedürfnisse werden, je mehr werden sie von ihm abhangen: er verbreite unter ihnen Furcht, Unwissenheit und Liebe zum sinnlichen Vergnügen[964].

[963] *Ivi*, p. 21.
[964] *Ivi*, p. 27.

È ciò che sottolinea anche Posa nel discorso rivolto a Filippo, per cui la corona ha creato

ein Glück,
das *sie* noch reich genug ist auszuteilen,
und in dem Menschenherzen neue Triebe,
die sich von diesem Glücke stillen lassen (III, 10, vv. 3591-3594).

Allora, la liberazione da tale stato di sottomissione potrà avvenire, secondo la dottrina degli Illuminati, – e ciò spiega il senso della pedagogia del marchese e dell'"iniziazione" di Carlos che si compie nell'opera di Schiller – unicamente attraverso la limitazione da parte dei singoli dei propri istinti egoistici e delle proprie passioni irriflesse:

Wer alle Menschen frey machen will, der vermindre ihre unedle Bedürfniße, deren Befriedigung nicht in ihrer Gewalt ist: der mache sie aufgeklärt, muthig, und verschaffte ihnen strenge Sitten: der lehre sie Mäßigkeit, Nüchternheit, und die große Kunst vernünftig zu begehren. Wer den Menschen Mäßigkeit, Genügsamkeit und Zufriedenheit mit ihrem Stand predigt, ist den Thronen weit gefährlicher, als wenn er den Königsmord predigte[965].

Questo perché, in questa condizione di oppressione e prostrazione dello spirito causata dalla proliferazione dei vizi e dei bisogni secondari, nasce lentamente nei sudditi – e in special modo nelle elite intellettuali, culturali, massoniche – la necessità di tornare ad assaporare la precedente libertà e indipendenza:

Die Menschen untersuchen ihre ursprünglichen Rechte, und greifen endlich zu den so lang verkannten Mitteln, um die Gelegenheit zu benutzen, sich in der Mittelzeit zu verstärken, auf diese Art die bevorstehende Revolution des menschlichen Geists zu befördern, sich vor den Rückfall zu sichern, und über ihre bisherige Unterdrücker einen ewigen Sieg zu erfechten[966].

In tal senso, agenti promotori del progresso politico e sociale, per la diffusione della *Aufklärung* sono le società segrete – come dimostra l'intervento di Posa per il bene di Carlos e insieme delle provincie spagnole nel dramma schilleriano – che contribuiscono al miglioramento della società civile, impegnandosi a promuovere un

[965] *Ivi*, p. 27.
[966] *Ivi*, p. 24.

necessario e inevitabile processo di emancipazione, fino ad auspicare «die Erlösung des Menschen-Geschlechts»[967]:

> Diese Mittel sind geheime Weisheitsschulen, diese waren vor allzeit die Archive der Natur, und der menschlichen Rechte, durch sie wird der Mensch von seinem Fall sich erholen, Fürsten und Nationen werden ohne Gewaltthätigkeit von der Erde verschwinden, das Menschen Geschlecht wird dereinst eine Familie, und die Welt der Aufenthalt vernünftiger Menschen werden[968].

Gli Illuminati sono decisi a promuovere – all'interno, ma anche e soprattutto al di fuori dell'ambito massonico – un lento processo di evoluzione, il cui termine è rimandato al futuro, un processo inevitabile poiché è la natura stessa a spingere l'umanità verso il progresso. Nella *Anrede*, gli Illuminati si definiscono quindi «Zuschauer und Werkzeuge der Natur: beschleunigen keinen Erfolg, und erlauben uns keine andere Mittel, als Aufklärung, Wohlwollen und Sitten unter Menschen zu verbreiten»[969], affermando di voler lavorare per la prossima generazione, per «das Vergnügen und die Glückseligkeit der Nachwelt»[970]. Significativamente anche Posa, nel dramma di Schiller, si dice essere in sintonia con il «Rade des Weltverhängnisses, das unaufhaltsam / in vollem Laufe rollt» (III, 10, vv. 3807-3809), mentre la colpa storica dell'imperatore Filippo II, al contrario, è quella di essere costantemente in «lotta con la natura» (III, 10, v. 3828). Del resto, anche secondo Carlos il complotto dei congiurati corrisponderebbe a un piano divino e provvidenziale, come dice egli stesso al priore del convento in cui avvengono gli incontri segreti con Posa: «Was wir / Verheimlichen, kann euern Gott nicht schänden. Es ist sein eignes, schönstes Werk» (II, 17, vv. 2711-2713). Nella dottrina degli Illuminati, mediante l'impegno delle società segrete, il cui compito è quello di favorire l'esercizio e la pratica attiva della morale, e cioè «Menschen zu bessern, und aufzuklären»[971], l'umanità acquisterà allora «die Fähigkeit, sich selbst zu leiten»[972], attraverso una graduale riforma dei costumi, che finirà per rendere obsolete le vecchie forme di potere. Come nella *Anrede*, anche nelle parole di Posa si articola

[967] *Ivi*, p. 24.
[968] *Ivi*, p. 24.
[969] *Ivi*, p. 37.
[970] *Ibid.*
[971] *Ivi*, p. 25.
[972] *Ivi*, p. 25.

l'utopia di una futura liberazione, che tuttavia il marchese crede – erroneamente – di poter *realizzare subito*, attraverso il sostegno di Filippo:

Geben Sie,
was Sie uns nahmen, wieder. Lassen Sie,
großmüthig wie der Starke, Menschenglück
aus Ihrem Füllhorn strömen – Geister reifen
in Ihrem Weltgebäude. Geben Sie,
was Sie uns nahmen wieder. Werden Sie
von Millionen Königen ein König (III, 10, vv. 3843-3847).

E ancora:

[…] Stellen Sie der Menschheit
verlornen Adel wieder her. Der Bürger
sei wiederum, was er zuvor gewesen,
der Krone Zweck […] (III, 10, vv. 3888-3891).

Nel sistema degli Illuminati i due differenti passaggi previsti dal percorso iniziatico erano tra loro strettamente legati: il vero e proprio progetto politico che prevedeva la creazione di una società più giusta e armonica, svelato soltanto a pochi per non mettere a repentaglio la pur necessaria sicurezza dello Stato, poteva realizzarsi soltanto attraverso una mediazione, soltanto se i singoli fossero stati dapprima gradualmente e *indirettamente* educati all'autogoverno delle proprie passioni. Ora, nel *Don Karlos*, Posa, come è noto, sbaglia, perché, da un certo punto in poi, pensa di poter evitare di percorrere questo lungo cammino. Nel proposito del marchese di «accorciarsi la strada» – come dice espressamente Schiller nei *Briefe über Don Karlos* – con la decisione di *rivelare la verità senza mediazioni*, di sfruttare l'appoggio "politico" dell'imperatore, Posa si dimentica di Carlos, della sua individualità e delle sue esigenze: «in diesem weiten Prospekte», dice l'autore, «verchwindet nur allzuleicht das kleinere Interesse des Individuums» (NA XXII, 170): «Daß er zu sehr nach seinem Ideal von Tugend in die Höhe und zu wenig auf seinen Freund herunter blickte, wurde beider Verderben. Karlos verunglückte, weil sein Freund sich nicht begnügte, ihn auf eine gemeine Art zu erlösen» (NA XXII, 171). Anticipiamo qui la nostra tesi: al termine del dramma Posa deciderà di riparare all'errore ristabilendo la necessaria mediazione, e cioè puntando nuovamente su Carlos, sfruttando la *Wirkung*, l'impressione *estetica* e il sentimento di ammirazione

(*Bewunderung*) che la sua morte saprà suscitare sulla sensibilità del giovane – e, a nostro avviso, del pubblico del dramma schilleriano. Ma, nel frattempo, soffermiamoci sull'errore del machese, che sembra corrispondere a quello storico commesso dagli Illuminati e, in particolare, dalla loro guida, Adam Weishaupt, alla metà degli anni Ottanta.

III

A ben vedere, se si leggono i documenti dell'epoca, anche il motivo dell'errore di Posa, il suo tentativo di "accorciarsi la strada" nella realizzazione del piano, conquistandosi la fiducia di Filippo, sembra rimandare all'esperienza degli Illuminati in Baviera. Lo sbaglio di Posa, scrive Schiller nei *Briefe,* è quello di non avere messo al corrente Carlos dei suoi rapporti con l'imperatore (cfr. NA XXII, 169), circostanza che allude anch'essa alla realtà dell'Ordine bavarese, laddove la maggior parte degli affiliati al sistema, diviso in gradi come compartimenti stagni, era all'oscuro delle mire più propriamente politiche della società segreta. In realtà, come abbiamo accennato, il tentativo degli Illuminati di infiltrare i loro membri nelle strutture statali era culminato nel sostegno – presunto, mai provato – dato all'imperatore asburgico Giuseppe II, la cui politica riformistica sembrava poter soddisfare le aspirazioni dell'associazione fino a coinvolgere, in virtù del *Ländertausch*, anche la più arretrata Baviera. In particolare, erano queste – come ha evidenziato la critica – le speranze della loggia viennese "Zur wahren Eintracht", succursale viennese degli Illuminati, guidata dal mineralogista Ignaz von Born. I massoni austriaci erano convinti che, grazie a tale rapporto preferenziale con il re, i loro ideali di progresso e di emancipazione universale avrebbero trovato un canale privilegiato di realizzazione. Reinhold, a proposito di tale aspirazione dei massoni illuminati a uscire dall'ambito della loggia per agire anche nella società circostante, nel mondo profano, in un discorso tenuto nella loggia nel 1784, affermava:

> Oder bauen wir nun für uns allein? Ist die Menschheit nicht in unseren [Logen] eingeschlossen? Fördert sie nicht da wo die Bedürfnisse am dringendsten sind, nicht auch unsre Eifrigsten Dienste? und ist dieß nicht gerade ausserhalb unsers Kreises? Nein m. Br.!

Unser Orden ist keine Scheidewand zwischen uns und der übrigen Welt; er ist ein Tempel des allgemeinen Menschenwohls[973].

Tuttavia Giuseppe II disattese ben presto le aspettative degli Illuminati viennesi, dimostrando fino a che punto fossero inconciliabili – come nel *Don Karlos* di Schiller – le ideali aspirazioni umanitarie e filosofiche dei massoni e i mezzi "sporchi" della politica. A proposito di questo passo falso, commesso nell'agone politico – che, a ben vedere, non può non rimandare a quello commesso anche da Posa nel dramma schilleriano –, Wilgert Te Lindert ha osservato che, a causa del bisogno di voler sfruttare il favore del sovrano asburgico,

hatten Born und seine Anhängerschaft das ursprüngliche credo der Freimaurerei verlassen und sich in die Arena der politischen und religiösen Diskussionen begeben. Und dies sogar mit einem religiösen Fanatismus grenzenden Aufklärungsdrang. Die Bruderschaft fiel diesem Ideal zu Opfer […][974].

Anche secondo Stephan Gregory fu il tentativo di agire *direttamente* nel territorio della politica a rivelarsi fatale per l'Ordine massonico, fino a decretarne la fine, almeno in Baviera:

Die Einmischung in die Ländertauschaffäre erweist sich für den Orden als fatal. Das Verhängnis scheint nicht in der politischen Einmischung als solcher zu liegen […], sondern in einem unbedachten Wechsel des Registers: Unzufrieden mit den kleinen Schritten der mikropolitischen Intervention ist man in die Welt der >großen< Politik gesprungen; anstatt die Macht von innen zu unterwarden, hat man sich mit einer außenstehenden verbündet […][975].

Ed è forse proprio questo il senso profondo della parabola di Posa nel *Don Karlos* di Schiller, il quale, come è noto, sbaglia proprio laddove cerca di «accorciarsi la strada», mettendo da parte il suo interesse per il giovane Carlos, la cui graduale educazione richiederebbe molto, forse troppo tempo, per rivolgersi, invece, «senza mediazioni» all'imperatore Filippo II. Nella realtà storica, di fronte al fallimento del progetto, appoggiato dagli Illuminati, di conquistare la Baviera, si assistette a un irrigidimento della politica imperiale asburgica, che nel 1785 si concretizzò in un editto il quale metteva le logge massoniche austriache sotto controllo governativo.

[973] "Journal für Freymaurer", 4 (1784), p. 185.
[974] Te Lindert, *Aufklärung und Heilserwartung*, cit., pp. 117-118.
[975] Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 394.

Da qui la profonda delusione dei massoni viennesi. Ignaz von Born lasciava la direzione della loggia "Zur wahren Eintracht", mentre Gottlieb Leon, il 16 agosto 1786, scriveva a Reinhold:

> So geht denn nun das so schöne zur Aufnahme der Aufklärung u. Wissenschaften in unserm Bezirke errichtete Gebäude zu Trümmern, […] u. da man denn am Ende eines gescheiterten Projektes allezeit zu moralisiren anfängt, so zieh'ich aus unserer ganzen Brüdergeschichte die ganz ungezweifelte Schlußfolge: daß ächte und unverfälschte Fr. Maurerey zwar in einzelnen Individuen, wohl aber selten oder nie in Verbindung einer ganzen gemeinsamen Gesellschaft bestehen könne[976].

Come dimostra l'osservazione di Gottlieb von Leon, l'esperienza fallimentare di Weishaupt richiamò gli iniziati al sistema all'esigenza di elaborare un'alternativa che, al di là di fredde astrazioni politiche, universalistiche e cosmopolitiche, sapesse tenere conto delle esigenze dei «singoli individui». Ed è proprio questa riflessione che riesce forse a cogliere a pieno il senso della riforma interna alla società segreta degli Illuminati che si compì nel ducato di Weimar all'indomani del bando in Baviera. All'interno dell'Ordine le critiche si diressero soprattutto alla conduzione di Weishaupt, accusato di idealismo e radicalismo eccessivi. A ben vedere, Schiller giunse a Weimar proprio nel momento in cui la riforma della formazione era in pieno sviluppo e il dibattito circa il professore bavarese era giunto al culmine: «Weishaupt ist jetzt sehr das Gespräch der Welt», scriveva il drammaturgo a Körner, il 10 settembre 1787 (NA XXIV, 153); mentre l'amico, nella risposta, a proposito degli obiettivi e dei mezzi "ambigui" degli Illuminati, parlava di «Despotismus der Aufklärung» (NA XXXIII/I, 145).

È stato W. D. Wilson a evidenziare l'incidenza del progetto degli Illuminati nell'ambito della cultura weimariana, che riuscì a coinvolgere i grandi di Weimar, da Carl August a Goethe, a seguito del bando dell'Ordine in Baviera. Spiega il critico germanista a proposito di questa «illuminatischen Tätigkeit in Weimar»:

> Das Herzogtum wurde (mit dem benachbarten Herzogtum Gotha) nach den Verfolgungen in Bayern nun zu einem Zentrum von Versuchen, den Orden in reformierter Gestalt wieder zu beleben. Die Hauptfiguren in diesen Bemühungen, die bis in die 1790er Jahre fortgesetzt wurden, waren Johann Joachim Bode […] und […] Karl Leonhard Reinhold[977].

[976] La lettera è citata in Te Lindert, *Aufklärung und Heilserwartung*, cit., p. 117.
[977] Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., p. 19.

Del resto, già nel 1783, dunque poco prima del bando, Bode aveva scritto al duca Ernst di essere convinto dell'importanza dell'attività dell'Ordine massonico al fine della promozione del benessere dell'intera umanità, osservando come il piano condotto nel «più silenzioso segreto» dall'associazione potesse addirittura farsi più efficace grazie al trasferimento nel ducato di Weimar:

> daß [der Orden], wenn besonders hin und wieder Etwas modificirt würde von gar großen und nützlichen Einfluß für die Menschheit seyn werde. – Ich glaube dies so innigst, daß ich wünschte, wofern dieser [Orden] auch im Reiche durch diesen Zwist [zwischen Knigge und Weishaupt] einen Stoß leiden sollte, er dennoch als dann in unsern Gegenden, nach einem zur höchsten Aprobation vorzulegenden Plan in der geheimsten Stille fortgepflanzt werden möchte[978].

In realtà, a prescindere dagli studi di W. D. Wilson e di Hermann Schüttler[979], sappiamo ben poco della riforma interna all'Ordine che si concretizzò in Turingia grazie all'impegno di Bode e Reinhold, ma è certo che essa fece tesoro delle critiche rivolte a Weishaupt a ridosso del bando della società segreta in Baviera. Non è un caso che, già nel 1784, Knigge, per lamentarsi della conduzione "dispotica" di Weishaupt, viaggiò da Amburgo a Weimar per incontrare la nuova elite dirigenziale che si stava sostituendo all'altra: l'incontro in cui la spinosa questione fu dibattuta avvenne addirittura in casa di Goethe, il 13 febbraio 1784[980]. In effetti, già prima del bando, le contraddizioni insite nel sistema degli Illuminati erano già esplose nella lite tra Weishaupt e Knigge del 1784, che, a ben vedere, può contribuire a gettare luce sui nodi salienti dei contrasti, laddove si contrapponevano il radicalismo del primo e il moderatismo del secondo, essendo – come scrive Marino Freschi – «il problema della mediazione, religiosa e politica, […] costantemente presente alla meditazione di Knigge, che veniva sempre più a controbilanciare il radicalismo e l'anticlericalismo di Weishaupt […]»[981]. Dall'inizio degli anni Ottanta, Knigge aveva contribuito a diffondere il sistema latomistico nella Germania del Nord, accrescendo

[978] Cit. in *ivi*, p. 130.
[979] Cfr. in proposito H. Schüttler, *Vorwort*, in Bode, *Journal von einer Reise*, cit., in particolare le pp. 63-129; Id., *Johann Christoph Bodes Wirken im Illuminatenorden*, in H. Reinalter (hrsg. v.), *Der Illuminatenorden (1776-1785/87). Ein politischer Geheimbund der Aufklärungszeit*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1997, pp. 307-321; Id., *Karl Leonhard Reinhold und die Illuminaten im Vorfeld der Französischen Revolution*, in Reinalter (hrsg. v.), *Der Illuminatenorden*, cit., pp. 323-349.
[980] Cfr. Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., pp. 86-92.
[981] Freschi, *Dall'occultismo alla politica*, cit., p. 112.

notevolmente le fila della società segreta, mentre Weishaupt non condivideva la politica del primo, richiamando alla necessità di una più rigida selezione degli iniziati, criticando soprattutto i cerimoniali ideati da Knigge, che secondo lui risentivano di una forte impostazione religiosa, misterica e financo cattolica: a Zwack parlava di «Narrheiten, welche seinen kleinen Geist verrathen»[982]. Da parte sua, Knigge attaccava aspramente i metodi "gesuitici" di Weishaupt, il fatto «daß er zu Durchsetzung seiner Pläne einen Despotismus der Obern gegen die Untergebenen und einen unbedingten, blinden Gehorsam Dieser gegen Jene für nötig hielt […]»[983]; il suo dirigismo e i suoi obiettivi direttamente politici, come risulta, in particolare, dai *Philos endliche Erklärung und Antwort auf verschiedene Anforderungen und Fragen, die an ihn ergangen, seine Verbindung mit dem Orden der Illuminaten betreffend* (1788), dove l'autore rifletteva a posteriori sulle motivazioni che avevano decretato la fine dell'Ordine, individuandole soprattutto nell'astratto idealismo e nell'intransigenza ideologica di Weishaupt. In realtà, Knigge delineava la storia di una delusione personale. Si era avvicinato all'Ordine convinto «daß er für die folgende Generation arbeiten wolle»[984], credendo che il piano del professore bavarese «nur dahin ging, junge Leute in dem Geiste des Ordens zu erziehen, […] jene gebildeten Jünglinge dann als Erzieher der folgenden Generation an die Spitze des Werks zu stellen»[985]. Knigge era stato letteralmente "infiammato" dall'immagine

> einer Verbindung, die durch die feinsten und sichersten Mittel den Zweck erlangt, der Tugend und Weisheit in der Welt über Dummheit und Bosheit den Sieg zu verschaffen, die wichtigsten Entdeckungen in allen Fächern der Wissenschaften zu machen; ihre Mitglieder zu edeln, großen Menschen zu bilden und diesen dann dann den gewissen Preis ihrer Verwollokommnung auch in dieser Welt schon zuzusichern; sie gegen Verfolgungen, Schicksale und Unterdrückungen zu schützen und dem Despotismus aller Art die Hände zu binden[986].

Knigge spiegava dunque che, nelle intenzioni originarie, l'obiettivo dell'Ordine era quello di educare le nuove generazioni al culto della morale, della virtù e della libertà

[982] La lettera, datata 7 febbraio 1783, è contenuta in *Nachtrag von Originalschriften*, cit, p. 94.
[983] A. F. von Knigge, *Philos endliche Erklärung und Antwort auf verschiedene Anforderungen und Fragen, die an ihm ergangen, seine Verbindung mit dem Orden der Illuminaten betreffend* (1788), ora in Id., *Über Freimaurer, Illuminaten und echte Freunde der Wahrheit*, cit., pp. 121-194, qui p. 152.
[984] *Ivi*, p. 140.
[985] *Ivi*, p. 154.
[986] *Ivi*, p. 141.

repubblicana. A tal fine, era necessario «sich zuerst eine hinlängliche Anzahl fester, gebildeter Männer zu Mitarbeitern zu wählen, und dann erst von oben hinab zu wirken […]»[987]. A fronte di tale programma mirante a una *lenta* e *graduale* azione culturale, che prevedeva il sostegno attivo delle elite intellettuali tedesche e che fosse in grado di riformare progressivamente il pensiero e i costumi degli affiliati, a Knigge sembrava decisamente fuori luogo il radicalismo di Weishaupt come pure la sua volontà di inserirsi *direttamente* nella vita politica della nazione: «Die Art, sich in politischen Händel zu mischen und den Ordens-Mitgliedern bürgerliche Vorteile zu verschaffen, gefiel mir auch nicht allerdings»[988]. Knigge continuava lamentandosi del metodo dirigenziale – simile a quello dei Gesuiti – di Weishaupt, «seinen Eigensinn; […] seinen Despotismus; […] seine jesuitische Art, sie unter einander zu entzweien, um durch Trennung zu herrschen; […] seinen Wankelmut in Grundsätzen»[989]: «Er halte sich für den Ersten aller Menschen, für einen zweiten Messias […]. Sein Herz habe kein Gefühl von Dankbarkeit und persönlichem Wohlwollen; er liebe und nütze die Leute nur, solange er ihrer zu bedürfen galube»[990].

A ben vedere, l'analisi di Knigge pone in evidenza una profonda divergenza tra diverse impostazioni intellettuali, risalente, in realtà, alla diversa provenienza geografica, essendo il radicalismo di Weishaupt il prodotto del contesto in cui era cresciuto, e cioè il risultato ultimo della situazione di arretratezza culturale e intellettuale della Baviera. L'autore hannoveriano offriva il seguente ritratto di Weishaupt *alias* Spartacus:

> Spartacus war unleugbar ein vortrefflicher Kopf, ein tiefer Denker, und um so mehr aller Achtung und Bewunderung wert, da er seine ganze Bildung, mitten unter den Hindernissen einer stupiden catholischen Erziehung, seine eigenen Nachdenken und der Lectür guter Bücher zu danken hatte, deren Habhaftwerdung in dortigen Gegenden allein schon mit Schwierigkeiten verbunden ist, die Manchen abschrecken. Dabei glühete sein Herz von dem uneigennützigen Eifer, etwas Großes und der Menschheit Wichtiges zu unternehmen, und keine Schwierigkeit schreckte ihn ab; doch bemerkte ich auch an ihm einen Zug, den ich nachher so oft als den Stempel großer Genies erkannt habe, nämlich daß kleine Hindernisse und Neckereien ihn mutlos und unbehaglich machten, größere Unglücksfälle hingegen, wie er es nachher gezeigt hat, seine ganze Standhaftigkeit hervorriefen, alle seine Kräfte zum

[987] *Ivi*, p. 156.
[988] *Ivi*, p. 160.
[989] *Ibid.*
[990] *Ivi*, p. 161.

Tragen und Widerstehn concentrierten. Von der andern Seiten war er damals noch ohne alle practische Menschen-Kenntnis. Die mehrsten seiner Ideen von dem, was sich in der Welt nützlich tun ließe, waren aus Büchern entlehnt, in welchen er freilich mit seltenem Scharfsinne Wahrheit und Weisheit von Vorurteil, Daclamation und Schwäche zu sichten verstand, sich aber doch nicht enthalten konnte, so richtig er auch aus sich selbst dachte, seine Brief mit dem *S*[*alutis*] *p*[*lurimus*] *d*[*icit*], den Mottos und den unerträglich gehäuften Citationen aus alten und neuen Büchern auf eine so pedantische Weise auszuschmücken, daß diese Floskeln, dieser Professor-Ton, den Eindruck schwächten, den sonst seine warme Beredsamkeit machen mußte[991].

Knigge giustificava, in fine, gli errori commessi da Weishaupt, dettati dal suo astratto idealismo, con parole che non possono rimandare alle stesse usate da Schiller nei *Briefe über Don Karlos* a proposito della *schwärmerei* di Posa:

Leuchtete Schwärmerei hervor, so war es gewiß eine Schwärmerei, die das Herz zu edeln Taten trieb und erwärmte. Will man den Einwurf machen, daß diese Maschine einst gemißbraucht werden konnte, so darf man nicht vergessen, daß dies bei allen Anstalten in der Welt der Fall ist und daß hier wenigstens, so viel möglich, dem Mißbrauche vorgebeugt war […][992].

Nel momento in cui Schiller arrivò a Weimar, dunque, le elite intellettuali e illuminate riflettevano proprio su questi temi: è probabile che il *Don Karlos* e i *Briefe* risentano di tali considerazioni fatte a posteriori sull'esperienza degli Illuminati. Se Weishaupt, allo stesso modo di Posa nel dramma di schilleriano, aveva tentato di abbreviarsi la strada, mettendo da parte la consapevolezza della gradualità necessaria a determinare duraturi cambiamenti politici, per realizzare concretamente "qui e adesso" il suo astratto ideale di emancipazione dell'umanità intera, è probabile che i tentativi di riforma di Bode e di Reinhold fossero indirizzati a riaffermare il principio della mediazione, sottolineando la necessità di rispettare – kantianamente – le esigenze dei singoli, come i loro punti di vista individuali, cercando dunque altri mezzi per diffondere i valori dell'Illuminatismo[993]. Ad esempio, a proposito della

[991] *Ivi*, pp. 152-153.
[992] *Ivi*, p. 183. Schiller a proposito del marchese di Posa nei *Briefe über Don Karlos*: «Nennen Sie mir, lieber Freund – um aus unzähligen Beispielen nur eins auszuwählen – nennen Sie mir den Ordenstifter oder auch die Ordensverbrüderung selbst, die sich – bei den reinsten Zwecken und bei den edelsten Trieben – von Willkürlichkeit in der Anwendung, von Gewalttätigkeit gegen fremde Freiheit, von dem Geiste der Heimlichkeit und der Herrschsucht immer rein erhalten hätte» (NA XXII, 171).
[993] Per Martin Mulsow i "riformatori" della società Bode e Reinhold consideravano l'Ordine «als moralischer Bildungsanstalt» e credevano «daß diese moralische Funktion […] dasjenige war, was aus der Erbmasse der alten Illuminaten gerettet werden sollte, und sei es gegen Weishaupts spekulative Philosophie und mit der neuen Kantischen Moralbegründung». Mulsow, »*Steige also, wenn du kannst, höher und höher zu uns herauf*«, cit., p. 40.

volontà di voltare pagina rispetto alla conduzione di Weishaupt, Reinhold scriveva al von Halem:

> Das Spreu hat sich vom Weizen abgesondert – und die wahren Weisen dürften durch die traurigen Erfahrungen angemaßter Weisen, Weiser geworden seyn. Ich sehe dem Erwachen unsres schlafenden O[rdens] der itzt von den Strapatzen seiner Krise ausruht mit Hoffnung und Sehnsucht entgegen… – Alles Gute bleibt – alles was zweydeutig, unbestimmt, dem Mißbrauche ausgesetzt war, fällt weg – und wir sollen in Zukunft nichts a[n]nehmen was wir nicht gesehen, geprüft, Kopf und Herzen gebilligt haben. […] Spartacus [Weishaupt], welcher immer noch in Gotha privatisirt, und nun gegen Kant, den er fast noch mehr als den Zweck des O[rdens] missversteht, geschrieben hat und noch schreibt. Er und die Seinigen bleiben weg; ihnen bleibt sogar die Existenz des O[rdens] ein Geheimnis[994].

Le parole di Reinhold risultano estremamente indicative perché, tra l'altro, rimproverano a Weishaupt di aver scritto contro la filosofia di Kant e, allo stesso tempo, di aver male interpretato lo spirito dell'associazione segreta. Anche gli altri massoni, alla luce del bando, biasimavano gli Illuminati guidati da Weishaupt per aver tentato di accorciarsi la strada attraverso il passaggio per la politica. Il 3 gennaio 1786 Alxinger scriveva a Reinhold: «Die Herren Illuminaten hätten ihre eigenen Lehren. Besser mit sicheren Schritten jahrundertelang gearbeitet, als durch Einen Fehltritt die Arbeiten von Jahrtausenden zerstöret fein hübsch in Ausführung bringen sollen […]»[995].

A proposito dell'avvicinamento di Schiller a Weimar, Schings fa notare come i primi contatti che il drammaturgo cercò, una volta giunto nella cittadina turingia, fossero proprio quelli di Bode e di Reinhold[996]. Addirittura, il granducato di Carl August sembra che rappresentasse all'epoca una sorta di rifugio per gli Illuminati che erano stati costretti ad abbandonare le proprie patrie a causa del bando: non è un caso se lo stesso Weishaupt, grazie al particolare interessamento del duca Ernst II, trovò rifugio nel ducato di Gotha, mentre, addirittura, in un primo tempo, le elite illuminate

---

[994] La lettera è citata in G. W. Fuchs, *Karl Leonhard Reinhold – Illuminat und Philosoph. Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1994, pp. 105-106.

[995] La lettera è citata in H. Reinalter, *Ignaz von Born und die Illuminaten in Österreich*, in Id. (hrsg. v.), *Der Illuminatenorden*, cit., pp. 351-391, qui p. 369.

[996] Cfr. Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., p. 131. Al termine dell'agosto 1787 Schiller soggiorna per sei giorni presso la casa di Reinhold a Jena, mentre il 3 settembre successivo l'autore scrive a Körner a proposito di una serata trascorsa insieme a Bode, il quale è appena tornato dal viaggio a Parigi: «Ich lebe noch und liebe Euch herzlich, aber der Kopf ist mir ganz abscheulich von einem kleine Rausche verwüstet, den ich mir gestern Nacht in einem tête-à-tête mit Bode geholt habe. Laßt mir's also noch, bis ich nüchtern bin. Heute habe ich getan, was ich konnte» (NA XXIV, 151).

weimariane – compresi Carl August e Goethe – considerarono la possibilità di chiamare il professore di diritto bavarese a ricoprire una cattedra presso l'università di Jena[997]. Le ragioni per il fallimento del progetto gettano luce sul nuovo indirizzo scelto della società all'indomani dell'allontanamento di Weishaupt. La successiva chiamata all'università di Jena di Reinhold – il quale, alquanto significativamente, trovò anch'egli rifugio a Weimar dopo la fuga da Vienna a causa del bando degli Illuminati nei territori asburgici grazie all'intercessione di Wieland, di cui sposò la figlia Sophie e con cui collaborò al "Teutscher Merkur" – evidenzia la svolta che si volle imporre all'esperienza latomistica degli Illuminati dalla metà degli anni Ottanta. Come ha saputo dimostrare Mulsow, il disegno che coinvolgeva Weishaupt non andò in porto principalmente a causa della natura *eccessivamente idealistica* delle riflessioni filosofiche formulate dal bavarese nei *Größeren Mysterien*, diretti agli iniziati ai gradi superiori dell'Ordine, che – come ha dimostrato Mulsow – costituivano «eine Reaktion auf die Kantische Kritik der reinen Vernunft»[998]. Infatti, se nella *Anrede*, scritta nel 1782, – come visto – veniva ribadita a chiare la lettere la necessità della mediazione, del ricorso a una gradualità che, nel percorso iniziatico, sapesse tener conto della soggettività dei singoli e delle loro esigenze, nei *Grandi Misteri*, composti tra il 1784 e il 1785, al contrario, Weishaupt, delineando il programma di riforma universale promosso dalla società, richiamava il lettore a considerare le individualità – è questa la stessa prospettiva, si badi bene, di Posa nel *Don Karlos* di Schiller oppure nei successivi *Briefe* – «als bloße Mittel», convinto «dass, […] es einen höchsten, allgemeinsten geben, wozu alle übrigen, hohe und niedrige Zwecke, entweder sich bloß als Mittel, oder wohl gar als Hindernisse verhalten»[999]. In questi scritti, dunque, con un'evidente sterzata rispetto al suo precedente atteggiamento, tacciato di materialismo, Weishaupt arrivava addirittura a difendere la tesi della metempsicosi, attraverso la quale il soggetto potrebbe avvicinarsi alla realtà metafisica della "cosa in sé"[1000]. I *Briefe über die Kantische*

[997] Su questa prospettiva cfr. Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., pp. 106-129, e, più in particolare, Mulsow, »*Steige also, wenn du kannst, höher und höher zu uns herauf«*, cit.
[998] *Ivi*, p. 31.
[999] Gli *Originaltexte* dei *Grössere[n] Mysterien* e degli *Höhere[n] Mysterien* sono stati ripubblicati da H. Schüttler in appendice a Bode, *Journal von einer Reise*, cit., pp. 361-394, e, più recentemente, in *Die neuesten Arbeiten des Spartacus*, cit., pp. 130-172, da cui qui si cita, p. 130.
[1000] È forse proprio in base a queste concezioni di Weishaupt come espresse nei testi dei *Grandi Misteri* che possiamo comprendere anche l'ideologia dell'Ordine massonico presente nel *Genius* di

Philosophie di Reinhold, tendenti ad una rivalutazione della prospettiva – sempre *relativa* – del soggetto, – come ha osservato Mulsow – possono essere letti come reazione alle "pericolose" concezioni di Weishaupt. Non è un caso che la cattedra all'università di Jena – come pure la conduzione dell'Ordine – venne poi affidata proprio al kantiano Reinhold e non all'altro. Del resto, era stato proprio il filosofo viennese, in una serie di recensioni sulla "Allgemeine Literatur Zeitung"[1001], ad attaccare la concezione estremamente idealistica di Weishaupt, per ribadire una posizione più moderna, kantiana.

A ben vedere, le affermazioni radicaleggianti di Weishaupt non potevano non stonare nel contesto intellettuale, estremamente liberale, di Weimar – che grazie alla mediazione di Reinhold, scopriva proprio all'ora la filosofia di Immanuel Kant. Proprio questa consapevolezza è espressa con parole estremamente pregnanti dal duca Ernst II von Gotha in una lettera indirizzata a Bode riguardante la mancata assegnazione della cattedra e la distanza presa da Weishaupt dalla nuova dirigenza degli Illuminati:

Wenigstens – dies sey ganz in Vertrauen gesagt – glaub ich nicht, daß Er [Weishaupt] mit Abaris [Goethe] und Damasio [Herder] gestimmt haben würde. Ein jeder dieser Männer, hat

---

Carl Grosse, considerato nel precedente capitolo. In realtà, anche nei *Briefe* di Schiller sono molti i rimandi "cifrati" a Weishaupt e alla sua concezione di Illuminatismo quale formulata nei testi dei *Grandi Misteri*, in cui la guida della società segreta affermava che il singolo individuo andava considerato come mezzo per un fine più ampio e non come fine a sé («Alle Teile sind Mittel nicht Zweck»), un piano, portato avanti dalla natura, che secondo l'autore poteva addirittura essere contemplato in tutta la sua vastità – da qui l'accusa di eccessivo idealismo e di *Schwärmerei* da parte degli altri membri, una polemica le cui tracce troveremo ancora nei *Wilhelm Meisters Wanderjahre* di Goethe – soltanto con la morte, non termine ultimo dell'esperienza umana, bensì passaggio a uno stato superiore di consapevolezza: «Um viele, noch verborgene Eigenschaften der Wesen, um neue Manifestationen dieser unsichtbaren Kräfte zu erfahren, wird es nötig sein, oft zu sterben. Jedes Sterben ist Hervorspringen in neues Licht zum neuen Leben» (Weishaupt, *Höhere Mysterien*, cit., p. 169). Ora, mi sembra che questo, nei *Briefe*, rimandi ai passi in cui Schiller rimprovera a Posa il suo "essere per la morte", ribadendo, al termine dell'ultima lettera, – e citando le parole di Elisabetta – «das Leben ist doch schön».

[1001] Come ha fatto notare Mulsow, i testi dei *Grandi Misteri* erano stati pubblicati, già nel 1786, da Weishaupt stesso nel suo *Ueber Materialismus und Idealismus. Ein philosophisches Fragment*, Nürnberg 1786, e, in seguito, con delle lievi modifiche, in *Geschichte der Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts*, Grattenauer, Frankfurt a.M und Leipzig 1788. Reinhold recensisce il testo di Weishaupt sulle colonne della "Allgemeine Literatur Zeitung" del 17.7.1787, in cui afferma di non comprendere «warum mache Lehrsätze, die nicht zur Moral gehörten, in einem dogmatischen Tone vorgetragen worden sind» e osservando che molti contenuti dottrinali «mit dem vortrefflichen Grundsatz des Ordens, Freyheit im Denken und Untersuchen auf alle Weise zu befördern, gar nicht übereinzustimmen scheinen». Cfr. Mulsow, *»Steige also, wenn du kannst, höher und höher zu uns herauf«*, cit., pp. 60-63 e la nota 121.

seinen eigenen Ideen gang – sein eigenes System – solche untereinander verbinden zu wollen, würde nie thunlich gewesen seyn […][1002].

L'osservazione del duca Ernst mi sembra alquanto significativa rispetto alla nostra analisi: la proposta radicale, politica di Weishaupt contro l'antropologia weimariana della *Bildung* graduale e organica, come declinata in quegli anni "sistematicamente" da Goethe, Herder e Schiller!

Fu dunque il trasferimento della società segreta dal Sud, essenzialmente cattolico, nel Nord protestante della Germania a far sì che l'Ordine mutò lentamente la sua natura, allontanandosi dalle idee radicaleggianti di Weishaupt, in realtà giustificabili – e si badi che sono queste le medesime ragioni con cui Schiller nei *Briefe* "giustifica" il carattere idealistico di Posa[1003] – per il contesto di arretratezza caratteristico della Baviera in cui la società segreta era nata. Secondo Wilson, infatti,

unterscheiden sich Weishaupts Ansichten von denjenigen der seit den 1780er Jahren beigetreten vornehmlich protestantischen Illuminaten in Nord- und Mitteldeutschland – vor allem Adolph Freiherr von Knigge, der den Bund seit 1781 umgestaltete, aber infolge der Streitigkeiten mit Weishaupt ein paar Jahre später aus dem Orden ausschied. Weishaupt herrschte despotisch über den Orden, während Knigge und die Nord- bzw. Mitteldeutschen eine lockerere Organisation anstrebten (hier spielten die Weimarer Illuminaten eine Rolle)[1004].

[1002] La lettera, datata 28 aprile 1785, è citata in Mulsow, *»Steige also, wenn du kannst, höher und höher zu uns herauf«*, cit., pp. 29-30.

[1003] «Was man gegen diesen Charakter aus dem Zeitalter einwendet, in welchem ich ihn auftreten lasse, dünkt mir vielmehr für als wider ihn zu sprechen. Nach dem Beispiel aller großen Köpfe entsteht er zwischen Finsternis und Licht, eine hervorragende isolierte Erscheinung. Der Zeitpunkt, wo er sich bildet, ist allgemeine Gärung der Köpfe, Kampf der Vorurteile mit der Vernunft, Anarchie der Meinungen, Morgendämmerung der Wahrheit – von jeher die Geburtsstunde außerordentlicher Menschen. Die ideen von Freiheit und Menschenadel, die ein glücklicher Zufall, vielleicht eine günstige Erziehung in diese rein organisierte, empfängliche Seele warf, machen sie durch ihre Neuheit erstaunen und würken mit aller Kraft des Ungewohnten und Überraschenden auf sie; selbst das Geheimnis, unter welchem sie ihr wahrscheinlich mitgeteilt wurde, mußte die Stärke ihres Eindrucks erhöhen. Sie haben durch einen langen abnützenden Gebrauch das Triviale noch nicht, das heutzutage ihren Eindruck so stumpf macht; ihren großen Stempel hat weder das Geschwätz der Schulen noch der Witz der Weltleute abgerieben. Seine Seele fühlt sich in diesen Ideen gleichsam wie in einer neuen uns schönen Region, die mit allem ihrem blendenden Licht auf sie wirkt und sie in den lieblichsten Traum entzückt. Das entegengesetzte Elend der Sklaverei und des Aberglaubens zieht sie immer fester und fester an diese Lieblingswelt; die schönsten Träume von Freiheit werden ja im Kerker geträumt. Sagen Sie selbst, mein Freund – das kühnste Ideal einer Menschenrepublik, allgemeiner Duldung und Gewissensfreiheit, wo konnte es besser und wo natürlicher zur Welt geboren werden als in der Nähe Philipps II. und seiner Inquisition?» (NA XXII, 140-141). Se teniamo conto dell'accostamento tra la Spagna inquisitoriale e la Baviera al termine del Settecento mi sembra che in questo ritratto proposto da Schiller le esperienze di Posa e quelle di Weishaupt possano giungere a sovrapporsi.

[1004] Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., p. 20.

La distanza tra le due impostazioni intellettuali, riconducibili a diversi ambiti geografici e culturali, è del resto ricavabile dalla corrispondenza dell'Ordine rinvenuta nella cosiddetta "cassa svedese" appartenente a Bode, che sembra essersi rivelata di particolare interesse al fine della ricostruzione delle sorti della società segreta all'indomani del bando come pure per la riscoperta di tale capitolo nascosto della storia letteraria tedesca[1005]. Ad esempio, circa la prospettiva di una chiamata di Weishaupt presso l'università di Jena e il coinvolgimento di quest'ultimo nel nuovo corso dell'Ordine, circostanze che avrebbero trasportato l'Illuminatismo in un'"altra" atmosfera spirituale, slegandolo dal "repressivo" contesto bavarese, l'Illuminato Johann Benjamin Koppe osservava:

für unsre Verbindung wäre es, glaube ich, zweifacher wesentlicher Vortheil, daß durch sein Weggehen aus Bayern der ganze Illuminatismus dort, wo er nach seiner ganzen Anlage mehr geschadet als gefruchtet zu haben scheint, einschliefe; und dafür in unsren und in den protestantischen Gegenden überhaupt, durch die nahe Vereinigung mit Andrus [=Göttingen] sicherer und ausgebreiteter wirken könnte[1006].

Lo stesso Bode si dichiarava convinto che la vicinanza con i grandi di Weimar avrebbe contribuito a smussare il carattere acerbo e spigoloso di Weishaupt, a curare la sua *Schwärmerei*, fino a richiamarlo alla necessità di una *mediazione* tra le diverse anime dell'associazione e, dunque, a una totale trasformazione del sistema latomistico, osservando come

es vielleicht ein sehr gutes Geschick für den O[rden] ist, daß Spart[acus] unter Protestanten versetzt wird. Er muß in der neuen Lage solche Erfahrungen, über die nothwendige Verschiedenheit in der Behandlung so verschieden denkender Menschen machen, von denen

[1005] Lo studio di questa «geheime[n] Schattenseite der Weimarer Klassik und einiger ihrer Hauptfiguren» (Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., p.13) è stato reso possibile dal recupero della cosiddetta "cassa svedese". Si tratta della cesta che conteneva la corrispondenza dell'Ordine (con lettere dello stesso Bode, di Weishaupt, Knigge, Carl August, Ernst II, Reinhold, Goethe, Koppe, ecc.) conservata in segreto da Bode, che dopo la morte di quest'ultimo, avvenuta nel dicembre 1793, ebbe una storia alquanto misteriosa e avventurosa. La stessa notte in cui Bode morì, la cassa fu fatta prelevare dal duca Ernst II, fino a passare, agli inizi dell'Ottocento, all'archivio segreto della Gran Loggia di Svezia. La cassa tornò a Gotha alla fine del secolo e fu conservata gelosamente dalla loggia "Ernst zum Kompaß". Trafugata dai servizi segreti nazisti e portata a Berlino, all'indomani della liberazione della città, nel 1945, fu presa in consegna dall'Armata Rossa, arrivando in Russia, per poi tornare in Germania, per diretto interessamento del governo della DDR, soltanto alla fine degli anni Cinquanta. Oggi la cesta è conservata nel "Geheimer Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz" ed è accessibile soltanto a studiosi e ricercatori autorizzati.

[1006] Cit. in Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., p. 107.

er in Ephesus [= Ingolstadt] vielleicht kaum dunkle Ideen hatten; und das könnte und würde bey der vorliegenden Revision der Hefte, von sehr glücklichen Folgen seyn[1007].

La critica germanistica si è a lungo interrogata sui contenuti della riforma avvenuta in seguito al bando degli Illuminati in Baviera e il suo trasferimento nel ducato di Weimar. In realtà, come dimostrano i continui rimandi alla necessità di una mediazione, tutte le testimonianze a riguardo fanno pensare a una volontà di continuare l'esperienza latomistica con "altri mezzi", che non fossero quelli "diretti" della politica, che all'Ordine si erano rivelati fatali. È molto probabile che la riorganizzazione interna sollecitata da Bode e Reinhold, grazie al confronto con l'atmosfera intellettuale weimariana, mirò dunque a spostare il terreno d'influsso dell'Illuminatismo dal terreno politico a quello più propriamente culturale, estetico, letterario. Del resto, fu proprio in virtù di tale trasformazione che si articolò tra Weimar e Gotha che le teorie complottistiche del fronte conservatore cominciarono a prosperare, a partire dagli anni Novanta, denunciando – come scrive Stephan Gregory – «eine philosophische und literarische Konspiration, als ein geheimes Kartell zur Lenkung der öffentlichen Meinung, angesiedelt an den Shaltstellen und Umschlagplätzen des aufgeklärten Publikations- und Vertriebswesens»[1008]. Lo stesso Weishaupt, nonostante fosse stato lasciato all'oscuro dell'iniziativa, nel 1793 scriveva a Zwack confermando le supposizioni della pubblicistica reazionaria: «[Ich] finde also leider, daß die Journalisten nicht ganz unrecht haben, wenn sie behaupten, der I[lluminaten] O[rden] daure noch fort, nur unter einem anderen Nahmen». E proprio Weishaupt parlava della ricerca, da parte dell'Ordine riformato, di «klügere[n] Mittel» per raggiungere «einen guten erreichbaren Endzweck»[1009].

Del resto, Wieland, in *Das Geheimnis des Kosmopolitenordens* (1788) – considerato, a torto, una critica agli Illuminati *tout court*[1010], in realtà, soltanto al corso di Weishaupt – nello stesso periodo, richiamava i "veri" cosmopoliti a *uscire* dalle logge massoniche per mostrarsi alla luce del sole, per continuare la propria azione di riforma della società coinvolgendo nel processo di emancipazione e rischiaramento degli intelletti anche la più vasta opinione pubblica. Nel saggio,

[1007] Cit. in *ivi*, p. 108.
[1008] Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 414.
[1009] La lettera, datata 29 ottobre 1793, è citata in Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 411.
[1010] È questa, ad esempio, la posizione di Andrea Albrecht, *Kosmopolitismus*, cit., pp. 97-105.

l'autore evidenziava l'evidente contraddizione esistente tra il segreto muratorio e l'apertura rispetto al pubblico caratteristica della *Aufklärung*, auspicando un cambiamento di mentalità e riflettendo su come, a partire dagli anni Ottanta del Settecento, la politica del segreto praticata dalla Massoneria fosse ormai divenuta obsoleta per il notevole sviluppo dei mezzi di comunicazione:

> Das kürzeste und meines Erachtens auch das edelste Mittel, diesen Zweck zu erreichen, und den Gaukelspielen aller gegenwärtigen und künftigen Pseudo-Kosmopoliten ein Ende zu machen – es wäre denn, daß die Welt schlechterdings mit sehenden Augen betrogen sein wollte – ist unstreitig der Entschluß, den ich mit vorausgesetzter unausbleiblicher Genehmigung und im Namen des ganzen Ordens gefaßt habe, das, was bisher das Geheimnis desselben war, ohne alle Zurückhaltung so aufrichtig und deutlich bekannt zu machen, daß es auch dem einfältigsten Menschenverstande in Zukunft unmöglich sein soll, echte und unechte Kosmopoliten jemals mit einander zu verwechseln. Die Zeit ist endlich gekommen, wo nicht Gutes das Licht zu scheuen Ursache hat […]. Die Kosmopoliten können durch die Bekanntmachung ihres Geheimnisses in den Augen aller verständigen und guten Menschen nur gewinnen. – Es ist nicht das geringste weder in ihrer Verfassung, noch in ihrem Zwecke, noch in ihren Mitteln, das sich hinter allegorische Schleier, und in hieroglyphischen Dunkelheit verbergen müßte (SW XXX, 159-160).

Se leggiamo bene, il testo di Wieland si dimostra d'importanza centrale poiché in grado di sottoporre a critica la cultura latomistica dell'arcano o piuttosto – riprendendo il medesimo argomento di Lessing nei *Gespräche* – di mostrarne l'inutilità – e financo la pericolosità – in un momento storico in cui le verità morali e filosofiche a cui il massone, ancora agli inizi del Settecento, poteva avvicinarsi unicamente nello spazio "esoterico", segreto della loggia raggiungevano ormai tutti attraverso la pubblicità e l'influsso dei nuovi mezzi di comunicazione. Ed è proprio in virtù di tale consapevolezza che sono da intendere, a mio avviso, gli esperimenti letterari dei coniugi Shelley nel *Frankenstein*, di Schiller nel *Don Karlos*, e di Goethe nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in cui – come vedremo tra poco – il protagonista sembra venir "iniziato" alle verità filosofiche della Massoneria in modo *inconsapevole*, e cioè già attraverso l'esperienza "profana" – estetica e insieme mediatica – del teatro.

Come testimonia l'interesse dimostrato da Wieland per "l'Ordine dei cosmopoliti", la discussione sugli Illuminati spinse dunque i membri della società e, più in generale, gli intellettuali progressisti tedeschi a riflettere sulla legittimità del ricorso al segreto muratorio, e cioè se fosse lecito, soprattutto nell'età della

Aufklärung, continuare ad agire "a porte chiuse" – si badi che questo è proprio quello che, nel suo abbaglio, fa Posa con Filippo nel dramma di Schiller. Lo stesso Knigge, il quale – come visto – aveva condiviso con Weishaupt l'esperienza del primo Illuminatismo, ad esempio, decise di uscire alla luce del sole, nel tentativo di continuare la battaglia per l'emancipazione intellettuale e culturale dell'intera nazione tedesca anche e soprattutto mediante il coinvolgimento del pubblico leggente. Significativo in tal senso è il suo *Manifest einer nicht geheimen, sondern sehr öffentlichen Verbindung echter Freunde der Wahrheit, Rechtschaffenheit und bürgerlichen Ordnung an ihre Zeitgenossen* (1795), nel quale l'autore prendeva le distanze dalla Massoneria, e, in particolare, dal piano "politico" di Weishaupt, «durch seine Machinationen die Hände in alle Regierungen zu bekommen und seine Creaturen, mit Zurücksetzung besserer Menschen, in die wichtigsten Staats-Bedienungen einzuschieben»[1011], per ribadire la necessità di perorare la causa dell'Illuminismo «durch erlaubte, das Licht nicht scheuende Mittel»[1012], e dunque attraverso la scrittura e l'attività pubblicistica, affinchè il pubblico di lettori venisse "illuminato" già – come era, in fondo, all'interno del sistema degli Illuminati – mediante la *pratica* edificante della lettura: «Das lesende Publikum wird dringend gebeten, das nachfolgenden Manifest nicht etwa halb und flüchtig durchzublättern, sondern ihm vom Anfang bis zu Ende seine ganze Aufmerksamkeit zu widmen»[1013]. In realtà, – come nel caso di Schiller nel *Don Karlos* – ad accompagnare il proposito del *Manifest* di "rischiarare" le menti e di raggiungere tutti era la consapevolezza che la verità filosofica andasse mediata, "tradotta", resa comprensibile a un vasto pubblico, al fine di evitare incomprensioni o, addirittura, lo scatenamento del radicalismo rivoluzionario. Anzi, leggendo il *Manifesto* di Knigge si avverte quasi la consapevolezza che sia proprio il confronto con il "foro pubblico" della *Öffentlichkeit* a costituire il freno più adatto per radicalismi vari, che la Rivoluzione francese aveva già fatto esplodere. Scrivendo nella speranza «daß diese Bogen auch von solchen Personen mögen gelesen werden, die der Anblick eines Buches

[1011] A. F. von Knigge, *Manifest einer nicht geheimen, sondern sehr öffentlichen Verbindung echter Freunde der Wahrheit, Rechtschaffenheit und bürgerlichen Ordnung an ihre Zeitgenossen* (1795), ora in Id., *Über Freimaurer, Illuminaten und echte Freunde der Wahrheit*, cit., pp. 195-224, qui p. 212.
[1012] *Ivi*, p. 213.
[1013] *Ivi*, p. 196.

zurückscheut»[1014], Knigge richiamava i lettori più consapevoli del suo *Manifest* alla preziosa avvertenza:

> Aufmerksame Leser werden indessen bald gewahr werden, welche Anwendung wir in den folgenden Abschnitten von diesen Wahrheiten machen und wie sehr es uns am Herzen liegt, vor dem unzeitigen Reformations- und Revolutionsgeiste zu warnen, der in schlecht organisierten Körper jetzt so viel Verwirrung anrichtet[1015].

A riprova della volontà di *diffondere* il più possibile il rischiaramento generale delle coscienze, al fine di «viel Gutes zu bewirken» e nella convinzione «dass keinem Erdensohne der Weg versperrt werden dürfe, das edelste Geschenk des Himmels, die gesunde Vernunft, frei und ungehindert über alle Gegenstände zu Rate zu ziehen»[1016], stava la proposta dell'autore hannoveriano di formare una «società di corrispondenza»[1017] utilizzando il *medium* della posta, inteso significativamente quale catena intellettuale capace di unire spiritualmente, al di là dei confini regionali, tutti i partecipanti al progetto:

> Unsre Art zu verfahren […] ist folgende: In jeder der oben erwähnten vierundzwanzig teutschen Städte tragen diejenigen dort wohnenden Männer, welche an der Vereinigung Teil nehmen wollen, Einem von ihnen auf, den Briefwechsel zu übernehmen, welches, wie man hören wird, gar kein beschwerliches Geschäfte ist. Folglich haben wir vierundzwanzig correspondierende Mitglieder, wovon Jeder einem Cirkel von Freunden und Bekannten, den er nach Gutdünken sich wählen und erweitern mag, die erhaltenen Nachrichten mitteilt und ihre Aufträge empfängt. Jeder dieser Correspondenten hält einen oder mehr Bogen Papier in Bereitschaft, worauf er, wenn er Lust und Muße dazu hat, alles dasjenige in kurzen Worten notiert, was er dem Zwecke der Gesellschaft angemessen findet, also Nachrichten, Anfragen, Forderungen, Vorschläge, auch, wenn er will, keine Abhandlugen über verschiedne Gegenstände[1018].

In realtà, già l'esperienza illuminata aveva mirato a ribadire la profonda interconnessione tra il singolo e i suoi compagni, e, in più, proprio grazie allo strumento della scrittura e dello scambio epistolare: l'individuo imparava, in tal modo, a trasformarsi esponendo costantemente la propria condotta allo sguardo altrui. E questo mi sembra possa spiegare purre la sostanza del rapporto tra Posa, Elisabetta e Carlos nel *Don Karlos* di Schiller, laddove i primi, non da ultimo

[1014] *Ibid.*
[1015] *Ibid.*
[1016] *Ivi*, p. 215.
[1017] *Ibid.*
[1018] *Ivi*, p. 216.

attraverso il *medium* delle lettere, sono in grado – come osserva Luca Crescenzi – di restituire «a Carlos uno sguardo lucido sulla realtà»[1019].

L'importanza della moderazione (o mediazione) e del costruttivo confronto con l'altro da sé al fine di evitare soggettivismi e solipsismi è una consapevolezza che ritroviamo, del resto, anche in *Über den Umgang mit Menschen* (1788) dello stesso Knigge, laddove il rapporto con l'alterità e il suo punto di vista deve spingere il singolo a rettificare gradualmente la propria condotta e affinare la propria consapevolezza di sé e del mondo circostante. Anzi a leggere meglio, sembra che sia proprio l'autore, con la sua opera, a voler contribuire a migliorare i lettori rendendoli più coscienti delle proprie azioni quotidiane, educandoli cioè alla forma, richiamando l'individuo alla necessità «sein ganzes Wesen […] umzuformen»[1020], in base a una rinnovata «Wachsamkeit auf sich selber»[1021]. Il famosissimo manuale di buone maniere di Knigge può essere letto allora come un tentativo di sottoporre il pubblico di lettori alla stessa pratica rituale massonica attraverso mezzi letterari. Come abbiamo già osservato, infatti, il massone che entra in loggia si ritrova su una sorta di palcoscenico, costantemente "illuminato" dallo sguardo giudicante dei suoi fratelli (ovviamente di diverse estrazioni sociali), attraverso il cui filtro deve imparare a guardarsi con "nuovi" occhi – come, del resto, fa Carlos nel dramma schilleriano attraverso il sostegno "esterno" di Posa e Elisabetta. Knigge è del resto esplicito circa l'origine "illuminata" dello spirito che informa il suo libro:

> Es ist dem Publiko nicht unbekannt, welchen tätigen Anteil ich an der Verbindung der sogenannten Illuminaten genommen, wovon ich in einer eignen Schrift (*Philos Erklärung etc.*) Rechenschaft gegeben habe. Diese Verbindung, an deren Spitze Personen standen, die zum Teil, ihrer Geburt, ihren bürgerlichen Verhältnissen und ihren Talenten nach, zu den wichtigsten Männern in Teutschland gehörten, machte vorzüglich auch Menschenkentniss zu einem Gegenstande ihrer Nachforschungen. Der, durch dessen Hände, wie das bei mir eine Zeitlang der Fall war, fast alle Geschäfte einer so ausgebreiteten Gesellschaft gingen, fand freilich Gelegenheit genug, Leute aus allen Ständen und von sehr verschieder Bildung und Stimmung, welche Mitglieder des Ordens waren, von mancher Seite und in allerlei Lagen kennen zu lernen; allein da man mit diesen Leuten größtenteils nur schriftlichen Umgang pflog, so gewann im ganzen meine praktische Erfahrung nicht so viel dabei […][1022].

[1019] Crescenzi, *Il principe e il taumaturgo*, cit., p. 151.
[1020] A. F. Knigge, *Über den Umgang mit Menschen* (1788), qui Reclam, Stuttgart 2009, p. 12.
[1021] *Ivi*, p. 15.
[1022] *Ivi*, pp. 27-28.

D'altronde, già nella *Philos endliche Erklärung*, nell'articolare la critica al radicalismo e all'intransigenza di Weishaupt, Knigge era tornato a riflettere sulla necessità di gestire la positiva eterogeneità della base sociale dell'Ordine, composta da personalità diverse con posizioni intellettuali e interessi che erano, in molti casi, completamente divergenti tra loro:

> Nun gab es unter uns […] erklärte Deisten; religiöse Schwärmer; Grübler, Alchymisten; Theosophen; Leute, die Ruhe lieben und nicht gern arbeiten; unruhige Köpfe; solche, die einen Hang zur Intrige hatten; fleißige und tätige Menschen; Herrschsüchtige; Ehrgeizige; Ahnenstolze; Eigennützige; solche, die Beförderung im bürgerlichen Leben, und Andre, die Hilfe und Unterstützung bei gelehrten Unternehmungen suchten; einige, die an Feierlichkeiten Vergnügen fanden, und Andre, die alles, was Ceremonie hieß, verachteten; Philosophen und Philosophaster – kurz! Leute von allerlei Ständen, Gemütsarten, Fähigkeiten und Stimmungen – ich glaube, daß dies genug gesagt ist, um den ganzen Orden und mich zu entschuldigen, wenn das System, welches für alle diese Leute möglichst passend sein mußte, nicht Jedem als ein Ideal von Vollkommenheit aller Art erscheint[1023].

Nello *Umgang mit Menschen* di Knigge, allora, il foro giudiziale sul cui sfondo si compie il rituale massonico sembra significativamente passare dall'ambito latomistico a quello dei mezzi di comunicazione, organo di una più astratta opinione pubblica[1024]: ed è proprio questa, a ben vedere, con cui l'individuo, attraverso il manuale, si deve confrontare. I *media*, nel Settecento, come organo espressivo della *Öffentlichkeit* sottopongono infatti il soggetto, e l'autore che esprime le *sue* verità, all'esercizio della mediazione, al confronto con uno sguardo esterno che si configura come un metro giudizio cui il singolo punto di vista deve sottomettersi o comunque rapportarsi. Non è un caso che ancora Knigge, in *Ueber Schriftsteller uns Schriftstellerey* (1793), richiamando gli scrittori ai loro «diritti» e «doveri», alle numerose «Foderungen des Publikums an ihn», come pure alla «erwartende Wirkung auf Gefühl, Vernunft und Sitten», affermasse:

> Schriftstellerey ist also öffentliche Mittheilung der Gedanken; gedruckte Unterhaltung; laute Rede, an Jeden im Publiko gerichtet, der sie hören will, Gespräch mit der Lesewelt; und aus

[1023] Knigge, *Philos endliche Erklärung*, cit., pp. 166-167.

[1024] Anche secondo Jürgen Habermas, l'idea di una sfera "pubblica" separata da quella privata trae altresì origine dalle riunioni dei massoni nelle logge: qui «la riunione dei privati in modo da formare un pubblico è perciò anticipata in segreto; la sfera pubblica è ancora largamente anticipata a porte chiuse. La prassi dell'arcano, tipica, nell'età dell'Illuminismo, non solo delle logge, ma anche di molte associazioni e società conviviali, ha un carattere dialettico». Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p. 42.

diesem Gesichtspuncte betrachtet, können wir die Rechte und Pflichten der Schriftsteller bestimmen[1025].

D'altronde Knigge era consapevole che, mediante la scrittura e grazie all'invenzione della stampa, «schnell geht nun die Austauschung neuer Ideen unter den Denkern aller Nationen von Statten»[1026].

Come dimostrano l'esperienza di Knigge e insieme i documenti che ci sono pervenuti dall'esperienza degli Illuminati, l'Ordine massonico sembrava, sin dalle sue origini, oltremodo interessato alle sorti del mondo letterario e culturale tedesco. È allora molto probabile che questa vocazione trovò maggior soddisfazione proprio nell'atmosfera intellettuale di Weimar a seguito del trasferimento dalla Baviera. In tal senso, mi sembra alquanto indicativo che addirittura Carl August e Goethe furono iniziati alla dottrina degli Illuminati, e, in più, con ruoli dirigenziali, in particolare, al grado di "reggenti". Questi, nel sistema dell'Ordine, dovevano impegnarsi a favorire una politica di reclutamento volta a ingrandire le fila della società segreta con personalità e forze intellettuali, fino a penetrare nelle istituzioni civile e culturale:

Militär-Schulen, Akademien, Buchdruckereien, Buchläden, Dom-Kapitel, und alles, was Einfluss auf Bildung und Regierung hat, muss nie aus den Augen gelassen werden, und die Regenten sollen unaufhörlich Pläne entwerfen, wie man es anfangen könne, über dieselben Gewalt zu bekommen[1027].

Tra le altre funzioni, gli iniziati al grado di "reggente" erano chiamati a prestare attenzione ai giovani scrittori, che si doveva cercare, con tutti i mezzi, di guadagnare alla dottrina progessista dell'Ordine: «Wenn ein Schriftsteller in eine öffentlichen gedruckten Buch Sätze lehrt, die wenn sie auch wahr sind, noch nicht in unseren Welt-Erziehungsplan passen, sondern zu früh kommen, so soll man den Schriftsteller zu gewinnen suchen, ohne ihn zu verschreien»[1028]. Come abbiamo visto, la società segreta era infatti consapevole del potenziale pedagogico della lettura, laddove, già all'interno del sistema, l'iniziazione prevedeva – come si ricava ancora dalle istruzioni per i "reggenti" – «das Lesen solcher Bücher, welche die Begierde

[1025] A. F. von Knigge, *Ueber Schriftsteller und Schriftstellerey*, bey Christian Ritscher, Hannover 1793, p. 9.
[1026] *Ivi*, p. 7.
[1027] "Direktions-System des ganzen Ordens", ora in *Die Arbeiten von des Spartacus und Philos*, cit., pp. 66-85, qui p. 73.
[1028] *Ivi*, p. 71.

entstehen machen, sich zu bessern, sich zu unterscheiden, groß zu werden, in welchen die Tugend liebenswürdig und interessant, das Laster abscheulich und sich selbst zur Strafe dargestellt wird»[1029]. La lettura di poesie, romanzi, favole veniva considerata quale il mezzo più congeniale, il principale *medium* di diffusione, in forma sensibile e cioè *mediata*, raggiungibile da tutti, di preziose verità morali e filosofiche:

> Man soll die Zöglinge gewöhnen, sich jede moralische Wahrheit sinnlich unter Bildern vorzustellen. Daher begünstigen wir gute Dichter, Fabeln und Romane; und wer andere unterrichten will, soll sich vorzüglich mit Bildern und Beispielen bekannt machen, um seinem Unterricht die gehörige Lebhaftigkeit zu geben[1030].

Nelle prossime pagine cercheremo di dimostrare come questa pretesa non sia, in realtà, molto distante dal metodo che Posa sceglie per far attecchire i suoi insegnamenti in profondità nell'animo di Carlos al termine del dramma schilleriano, come pure dall'intento formativo e pedagogico dell teatro di Schiller nei confronti del suo pubblico.

IV

Alla luce di quanto affermato, mi sembra che le critiche di Schiller nei confronti di Posa come espresse nei *Briefe über Don Karlos* risultino maggiormente comprensibili se riportate su tale sfondo. Ma questo vuol dire anche che la condanna dell'operato marchese nei *Briefe* da parte del drammaturgo non coincida con una condanna *tout court* dell'Ordine degli Illuminati e dei suoi obiettivi – come, al contrario, ha affermato la maggior parte della critica che si è occupata del dramma. In tal proposito mi sembrano significative le parole di W. D. Wilson circa l'impossibilità di identificare la società segreta soltanto con la figura di Weishaupt:

> Der Orden darf nicht mit Weishaupts oder auch nur mit Knigges Ordensplänen identifiziert werden, sondern diese müssen zusammen mit Bodes Reform als Prozeß verstanden werden, der im Richtung einer ständig zunehmenden Öffnung, "Reinigung" (wie die Illuminaten es selbst nannten) und gar Demokratisierung verlief[1031].

[1029] *Ivi*, p. 78.
[1030] *Ivi*, p. 79.
[1031] Wilson, *Geheimräthe gegen Geheimbünde*, cit., p. 135.

A ben vedere, le riflessioni del drammaturgo sulla parabola di Posa contenute nei *Briefe* sembrano corrispondere alle stesse articolate dai membri dell'associazione, decisi a evidenziare le mancanze del loro *leader*, ma anche a sottolineare, più in generale, i buoni propositi come pure l'utilità sociale della formazione latomistica al fine dell'emancipazione della nascente nazione tedesca dalle strutture autoritarie del passato. Del resto, sembra che lo stesso Schiller fosse ben consapevole della differenza tra i fini dell'Ordine e la conduzione di Weishaupt, come dimostra la lettera – già citata –, indirizzata a Körner, del 10 settembre 1787: «Alle Maurer die ich noch gehört habe, brechen den Stab über ihn und wollen ihn ohne Gnade bürgerlich vernichtet haben. Aber der Orden bleibe ehrwürdig, auch nachdem ein schlechter Kerl sei» (NA XXVI, 153).

Forse una chiara e obiettiva descrizione delle finalità e della rapida parabola dell'associazione la si può trovare nel giornale "La Spezieria di Sondrio", nell'articolo – già riportato nel capitolo precedente – che smentiva la presunta commistione tra Cagliostro e gli Illuminati, proponendosi, al contrario, di porre in evidenza la specificità di questi ultimi. Dopo aver ribadito che il programma dell'Ordine era «lungi dal distruggere la Religione, il bene dello Stato, ed i buoni costumi», mentre, al contrario, «potrebbe esserne il sostegno», nell'articolo si citavano le parole di Mirabeau a proposito dell'ascesa e del declino della società segreta bavarese nella sua *Storia della Monarchia Prussiana*:

> In un tempo, ove questi misteri d'iniquità erano meno noti, furono in Baviera alcuni Uomini saggi, virtuosi, e pieni di zelo per il bene dell'umanità, che credettero di trovare nel seno stesso delle Società segrete il rimedio contro gli abusi, e pericoli, che ne risultano. La loggia *Teodoro del Buon Consiglio* era stanca di vedersi agitata dalle inutili querele e vane promesse dell'arte muratoria. I capi della stessa risolvettero d'innestare sopra quel ramo un'altra Società, che nominarono l'Ordine degli Illuminati. La base di questo sistema era di attrarre la Gioventù, d'ispirare il gusto della lettura, delle Scienze e della riflessione. […] Si trattava di formare un nodo universale, che stringesse un gran numero di gente nei limiti della fraternità, ed eguaglianza, donde risultano l'obbligo, e la facilità di soccorrersi vicendevolmente, e d'occuparsi del bene dell'Umanità. Si progettava di estendere la sfera delle conoscenze utili sino alla classe del Popolo, per introdurvi la ragione, il buon senso, e le sane notizie dei diritti dell'uomo, di perfezionare a passo lento e impercettibile il presente sistema dei Governi e della Legislazione; acciocché il despotismo fosse almeno ristretto nei limiti del buon senso; di abolire la Schiavitù, li diritti delle mani morte, e tutti i costumi e privilegi, che avviliscono l'Umanità; d'incoraggiare le arti, ed il commercio; di proteggere la libertà delle stampe, d'inspirare lo spirito di tolleranza e di pubblicare libri elementari, che istituissero l'uomo dei suoi diritti, di opporsi alle ingiustizie de' potenti e non potendo

impedirle, di pubblicarle e d'imprimerle il cocente ferro dell'infamia. Questo progetto era bello, nobile, grande ma si mancò nell'esecuzione. Si pretese di vederne subito l'effetto, e non si osservò, che ogni edifizio richiede tempo, acciò sia durevole. Si moltiplicarono le defezioni; alcuni furbi e malvagi penetrarono nell'Ordine, ed informarono i sostegni dell'ignoranza e della superstizione di quanto si meditava contro di loro: questi armarono il braccio del Governo e la Società fu soppressa[1032].

Secondo Mirabeau, se gli Illuminati si erano, da principio, proposti di «attrarre la Gioventù, d'ispirare il gusto della lettura, delle Scienze e della riflessione», «di formare un nodo universale, che stringesse un gran numero di gente», «di estendere la sfera delle conoscenze utili sino alla classe del Popolo, per introdurvi la ragione, il buon senso, e le sane notizie dei diritti dell'uomo, di perfezionare a passo lento e impercettibile il presente sistema dei Governi e della Legislazione», il fallimento del progetto era stato, al contrario, decretato dalla pretesa «di vedere subito l'effetto» del piano, non considerando «che ogni edifizio richiede tempo, acciò sia durevole». Sono queste considerazioni, a mio avviso, a caratterizzare pure le riflessioni di Schiller sugli Illuminati come espressi nel *Don Karlos* e nei di poco successivi *Briefe über don Karlos*.

Alla luce di tali consapevolezze, bisognerebbe cominciare a leggere questi documenti *da un altro punto di vista* – ed è lo stesso Schiller, come dimostreremo tra poco, che ci invita a farlo. Innanzitutto, mi sembra che nei *Briefe* l'autore s'impegni soprattutto a evidenziare il *carattere politico* del suo dramma – e mi sembra interessante osservare come il drammaturgo possa farlo soltanto nel 1788 (la data in cui le lettere furono pubblicate sul "Teutscher Merkur") e, per di più, unicamente una volta giunto a Weimar, laddove, al contrario, nella "cattolica" Baviera era stato costretto a occultarne il movente politico. A mio avviso, se nel *Don Karlos* Schiller si propone di gettare luce sulle pratiche e la dottrina politica e filosofica degli Illuminati, come pure sulla "doppia logica" utilizzata da Posa per la trasmissione del loro "spirito" nei confronti di Carlos, le *Lettere sul Don Karlos* possono essere lette come la testimonianza da parte dell'autore di una precisa comunione di intenti. Non è un caso che lo stesso Schiller individui l'unità del dramma, e dunque il reale «Zusammenhang des Stückes» (NA XXII, 137), proprio nell'"ambigua" azione di Posa. A ben vedere, infatti, i *Briefe* contengono molto più che una semplice critica

[1032] L'articolo è citato in Bianchini - Trombetta, *Goethe, Mozart e Mayr fratelli illuminati*, cit., pp. 172-173.

all'operato del marchese – che, in realtà, si articola soltanto nelle ultime due lettere, le più lette e interpretate dalla critica[1033] –, bensì anche interessanti riflessioni riguardo al problema della *mediazione*, e cioè al rapporto tra i fini e i mezzi nella realizzazione del piano di Posa. Ad esempio, i critici che si sono occupati del *Don Karlos* si sono a lungo dibattuti su come interpretare il dramma, se fosse una tragedia familiare, come scriveva l'autore a Wolfgang Heribert von Dalberg a Mannheim, nella "cattolica" e "retrograda" Baviera, oppure fosse più propriamente politica. A proposito di questo dibattito che ha diviso e che divide ancora la critica schilleriana, Walter Müller-Seidel afferma:

> Daher stellt sich die Frage, welcher Thematik Priorität gebührt. Das ist durchas kein Pseudo-Problem sondern ein Problem von zentraler Bedeutung zum Verständnis seiner Dramen. Es schließt die Frage ein, ob sich das eine dem anderen unterzuordnen habe, ob die politische Motive zur Nebenmotive in einer Dramatik sind, die man vorzüglich als Familiendrama zu verstehen hat; oder ob umgekehrt die Familie zur dramaturgischen Steigerung der geschichtlich-politischen Welt als den erklärten Ziel dieser Dramatik zu dienen habe[1034].

Ora, leggendo meglio, mi sembra che la risposta a tale quesito sia contenuta proprio nei *Briefe*, laddove Schiller rimprovera al suo corrispondente, il quale ha finora considerato unicamente il motivo *empfindsam* dell'amicizia tra Posa e Carlos, di aver contemplato il dramma da un punto di vista assai "limitato":

> Also auch Sie nehmen es, wie die meisten meiner Leser, als ausgemacht an, daß es schwärmerische Freundschaft gewesen, was ich mir in dem Verhältnis zwischen Karlos und Marquis Posa zum Ziel gesetzt habe? Und aus diesem Standpunkt haben Sie folglich diese beiden Charaktere und vielleicht das ganze Drama bisher betrachtet? Wie aber, lieber Freund, wenn Sie mir mit dieser Freundschaft wirklich zu viel getan hätten? wenn es aus dem ganzen Zusammenhang deutlich erhellte, daß sie dieses Ziel nicht gewesen und auch schlechterdings nicht sein konnte? Wenn sich der Charakter des Marquis, so wie er aus dem Total seiner Handlungen hervorgeht, mit einer solchen Freundschaft durchaus nicht vertrüge, und wenn sich gerade aus seinen schönsten Handlungen, die man auf ihre Rechnung schreibt, der beste Beweis für das Gegenteil führen ließe? (NA XXII, 142).

[1033] Ad esempio, secondo Peter André Alt, nelle *Lettere sul Don Karlos*, «Schiller liefert hier eine illusionslose Darstellung des verstörenden Umschlags moralischer Ansprüche in diktatorische Praxis, die auch für die Moderne ihre Geltung besitzen dürfen». Alt, *Schiller: Leben - Werk - Zeit*, Bd. I, cit., p. 465. Cfr. in proposito anche L. Crescenzi, *La critica della morale e il martire della storia. Studi sui 'Briefe über Don Carlos'*, in G. Pinna - P. Montani - A. Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, Carocci, Roma 2006, pp. 91-108.

[1034] Müller-Seidel, *Verschwörungen und Rebellionen*, cit., p. 423.

Se Schiller, nel dramma e nei *Briefe*, – come abbiamo visto – si è soffermato sul "doppio livello" della pedagogia di Posa, per cui il marchese intende conquistare Carlos alla dottrina, in realtà "politica" dell'Ordine, attraverso il passaggio per la sua sensibilità, per le sue passioni e cioè mediante il discorso sulla virtù stoica e repubblicana, a mio avviso, la stessa "ambiguità" ritorna nella distinzione tracciata dall'autore tra il motivo dell'amicizia, «leidenschaftliche Freundschaft» (NA XXII, 142), e quello più propriamente politico del dramma; dunque tra un «errore» adatto a tutti e una «verità» destinata soltanto ai pochi che leggeranno i *Briefe*:

> Wozu daher diese weit ausgeholte Mühe, den Leser aus einem Irrtum zu reißen, der ihm vielleicht angenehmer als die Wahrheit ist? Wie würde es um den Reiz der meisten moralischen Erscheinungen stehen, wenn man jedesmal in die innerste Tiefe des Menschenherzens hineinleuchten und sie gleichsam werden sehen müßte? […] Wir genießen dann die reine Schönheit dieses Freundschaftgemäldes als ein einfaches moralisches Element, unbekümmert, in wieviel Teile es auch der Philosoph noch zergliedern mag (NA XXII, 161).

In realtà, Schiller è estremamente preciso circa l'importanza di questa differenziazione tra l'«errore» e la «verità» per la comprensione del dramma quando si chiede retoricamente: «Wie aber, wenn die Berechtigung dieses Unterschieds für das ganze Stück wichtig wäre?» (NA XXII, 161). Si badi che la scissione tra misteri "maggiori" e "minori", su cui si basava l'"ambigua" politica degli Illuminati, verteva proprio sulla distanza tra «l'illusione» dei profani e «la verità» conosciuta soltanto dai saggi – alle cui «poche teste» (NA XXII, 137) Schiller decide, probabilmente, di parlare attraverso le *Lettere*. Ma questo vuol dire anche che se il motivo dell'amicizia di Posa ne nasconde uno politico – nel senso che tale occultamento aveva presso la dottrina degli Illuminati –, è questo lo stesso fine che si propone – anche se *indirettamente* – la tragedia di Schiller:

> so muß der letzte Endzweck des Stückes mit dem Zwecke des Marquis wenigstens zusammenfallen. Das große Schicksal eines ganzen Staats, das Glück des menschlichen Geschlechts auf viele Generationen hinunter, worauf alle Bestrebungen des Marquis, wie wir gesehen haben, hinauslaufen, kann nicht wohl Episode zu einer Handlung sein, die den Ausgang einer Liebesgeschichte zum Zweck hat. Haben wir einander also über Posas Freundschaft mißverstanden, so fürchte ich, wir haben es auch über den letzten Zweck der ganzen Tragödie. Lassen Sie mich sie Ihnen aus diesem neuen Standepunkt zeigen, vielleicht, daß manche Mißverhältnisse, an denen Sie bisher Anstoß genommen, sich unter dieser neuen Ansicht verlieren (NA XXII, 161).

Ora, come detto, il *Don Karlos* di Schiller non fa che ribadire la necessità di questa *mediazione* rispetto alla verità nuda e cruda, la verità "politica" e filosofica alla base del suo dramma, che probabilmente si esprime a pieno nelle parole di Posa di fronte al sovrano. Sin dalla prima pubblicazione della pièce, del resto, l'autore sembra essere stato consapevole di dover necessariamente misurare la sua opera secondo il metro dello sguardo giudicante del suo pubblico[1035]. Nell'introduzione ai *Thalia-Fragmente* del *Don Karlos*, Schiller affermava programmaticamente:

> Die Ursache, warum das Publikum die Tragödie »Dom Karlos« in Bruchstücken voraus empfängt, ist keine andre als der Wunsch des Verfassers, Wahrheit darüber zu hören, eh er sie wirklich vollendet. Bei dem anhaltenden starren Hinsehn auf die nämliche Fläche kann es nicht anders kommen, als daß die Augen, auch des schärfsten Beobachters, anfangen trübe zu werden, und die Objekte verwirrt durcheinanderzuschwimmen. Wenn der Dichter nicht Gefahr laufen will, sich in seinen zigene Irrgängen zu verwickeln, und über der ängstlichen Farbenmischung des Details die Perspektive des Ganzen zu verziere, so ist es nötig, daß er zuweilen aus seinen Illusionen heraustrete, daß seine Phantasie von ihrem Gegenstand erkalte, und fremde Empfindung seine eigne zurechtweise. Mit den Lieblingswerken unsers Geistes ergeht es uns beinahe wie mit unsern Mädchen – endlich werden wir blind für ihre Flecken, und stumpf durch Genuß. Dort wie hier sind kurze Entfernungen, kleine Spannungen oft heilsam, die erlöschende Glut des Affekts wieder anzublasen. Die Flamme der Begeisterung ist keine ewige Flamme. Oft ist es nötig, daß sie von außenher borge, und sich durch sympathetische Reibung erneure. Wie schätzbar sind einem Dichter heir geschmakvolle fühlende Freunde, die über seine Schöpfungen wachen, und das neugeborene Kind seines Genius mit liebevoller Sorgsamkeit warten und pflegen! Dieser Dienst ist es, den ich bei Vorlegung dieser Fragmente von dem Publikum mir erbette wollte. Jeder Leser und jede Leserin […] – euch alle fordre ich auf, […] mir den Anspruch eures Gefühls mit der strengsten Offenherzigkeit mitzuteilen (NA VI, 343-344).

In realtà, questa immagine tratteggiata da Schiller raffigurante il rapporto – quasi morboso – tra l'autore e la sua opera prima dell'intervento dello "sguardo altro" del pubblico, e cioè della *Öffentlichkeit*, sembra rimandare pure alla costellazione in cui si ritrovano i personaggi del *Don Karlos* prima dell'apparizione di Posa, il quale ribadisce costantemente la necessità della mediazione, favorita principalmente dal confronto con gli altri e la loro prospettiva. Tuttavia, se Carlos impara lentamente a modellare i propri sentimenti e affetti attraverso il prezioso apporto degli altri, è invece proprio il marchese, da un certo punto in poi, a dimenticarsi di dover mediare i suoi istinti e desideri. Si dimentica, in altre parole, di dover passare per lo sguardo

[1035] Sul rapporto tra Schiller e il suo pubblico e l'esperimento mediatico tentato dal drammaturgo nel *Don Karlos* attraverso la pratica della sottoscrizione dei lettori, cfr. C. Stockinger, *Der Leser als Freund. Das Medienexperiment „Dom Karlos"*, in "Zeitschrift für Germanistik", 16/3 (2006), pp. 482-503.

dell'opinione pubblica e di dover *mediare* la sua "dottrina politica", rivolgendosi esclusivamente a Filippo, ricorrendo, cioè, alla cultura massonica del segreto, dell'arcano. Per Schiller, invece, l'obiettivo politico va mascherato, conseguito *con altri mezzi*: è questa la consapevolezza che l'autore, il quale si dimostra, in tal modo, molto più cauto e avveduto di Posa, aveva forse ricavato dalla sua esperienza presso il teatro di Mannheim già con la scrittura del *Fiesko*, forse troppo spiccatamente "repubblicano", e, al conttempo, dal fallimento dell'esperienza degli Illuminati presso la corte bavarese. Tutti i *Briefe über Don Karlos* del 1788 – rivolti in realtà a un pubblico di formazione più elevata rispetto ai semplici spettatori del dramma – non fanno che ribattere su tale punto, sulla finalità politica della pièce al di là del suo apparente carattere "sentimentaleggiante"[1036], e dunque non fanno che confutare la lettera che il 7 giugno 1784 Schiller aveva scritto a Dalberg durante il soggiorno a Mannheim:

> Carlos würde nichts weniger seyn, als ein politisches Stück – sondern eigentlich ein Familiengemählde in einem fürstlichen Haußе, und die schrekliche Situation eines Vaters, der mit seinem eigenen Sohn so unglücklich eifert, die schreklichere Situazion eines Sohns, der bei allen Ansprüchen auf das gröste Königreich der Welt ohne Hoffnung liebt, und endlich aufgeopfert wird, müßten denke ich höchst interеßant ausfallen (NA XXIII, 144).

In base a questa analisi, non possiamo allora non leggere l'intero dramma di Schiller e i *Briefe* come una riflessione su come sia possibile *mediare* la verità filosofica e "politica" al centro della dottrina degli Illuminati, di come comunicarla e diffonderla all'intera società tedesca, e, al contempo, interpretarli quali tentativi di mettere in pratica tale consapevolezza attraverso il *medium* del teatro.

A tal fine, è necessario considerare nuovamente la peculiare pedagogia utilizzata da Posa con giovane Carlos, il suo errore "politico" e il tentativo di riparazione al termine del dramma. Come abbiamo detto, nella *pièce* di Schiller, lo sbaglio del marchese consiste, da un certo punto in poi, nel tentativo di rinunciare alla sua opera di mediazione, anteponendo la politica alla graduale educazione di Carlos. Mentre quest'ultimo impara lentamente a gestire i propri sentimenti, è, al contrario, Posa, mosso da una «Unreifen Einbildung», come osserva Elisabetta nella

[1036] Anche Roberto Saviane nota come nei *Briefe über Don Karlos* «a Schiller interessa principalmente confutare l'opinione che [nel *Don Karlos*] vengano trattate vicende familiari […]. Non il privato, ma il pubblico sta a cuore a Schiller». Saviane, *Goethezeit*, cit., pp. 151-152.

scena 21 del IV atto, a peccare di eccessive avventatezza e ingenuità, decidendo di rivelare *apertamente*, «unmitttelbar» – come dice l'autore nei *Briefe* – il suo programma a Filippo. Osserva Schiller:

> Kühn gemacht durch einen Erfolg, der all sein Hoffen übertraf, und durch einige Spuren von *Humanität*, die ihn an dem Könige überraschen, in Feuer gesetzt, verirrt er sich, auf einen Augenblick, bis zu der ausschweifenden Idee, sein herrschendes Ideal von Flanders Glück usw. unmittelbar an die Person des Königs anzuknüpfen, es unmittelbar durch diesen in Erfüllung zu bringen. Diese Voraussetzung setzt ihn in eine Leidenschaft, die den ganzen Grund seiner Seele öffnet, alle Geburten seine Phantasie, alle Resultate seines stillen Denkens ans Licht bringt, und deutlich zu erkennen gibt, wie sehr ihn diese Ideale beherrschen. Jetzt in diesem Zustand der Leidenschaft werden alle die Triebfedern sichtbar, die ihn bis jetzt in Handlung gesetzt haben, jetzt ergeht es ihm wie jedem Schwärmer, der von seiner herrschenden Idee überwältigt wird. Er kennt keine Grenze mehr, im Feuer seiner Begeisterung *veredelt er sich den König*, der mit Erstaunen ihm zuhört, und vergißt sich so weit, Hoffnungen auf ihn zu gründen, worüber er in den nächsten ruhigen Augenblicken erröten wird. An Karlos wird jetzt nicht mehr gedacht. Was für eine langer Umweg, erst auf diesen zu warten! Der König bietet ihm eine weit nähere und schnellere Befriedigung dar. Warum das Glück der Menschheit bis auf seinen Erben verschieben? (NA XXII, 156).

Con questo, il marchese decide insomma di mettere da parte il cuore, la sensibilità di Carlos; rapito dal suo astratto progetto di liberare l'intera umanità, si dimentica del particolare, dei diritti, delle esigenze del singolo. Ma, come si sa, Posa, al termine del dramma, riconosce il suo errore e – come scrive Maria Carolina Foi – «cerca pure di porvi rimedio»[1037]. Alla luce della nostra analisi, nel *Don Karlos*, Schiller, descrivendo la parabola fallimentare di Posa, sembra dunque ribadire l'importanza della mediazione proprio alla luce delle riflessioni sul declino degli Illuminati e in base alle conseguenti critiche rivolte dagli altri membri dell'Ordine al radicalismo di Weishaupt, ai suoi propositi "direttamente" politici. Del resto era stato lo stesso bando ad aver dimostrato che i tempi non fossero ancora maturi perché la verità del progetto politico di formare una società più giusta e armonica in base ai principi dell'*Aufklärung* fosse rivelata «unmittelbar», apertamente a tutti. Da qui il bisogno di usare *mezzi* indiretti, e per Schiller, come si sa, "estetici". Non è un caso se al termine dei *Briefe über Don Karlos* la figura di Posa venga espressamente associata a quella di Licurgo, colpevole di considerare «Menschen als Mittel und nicht als Zwecke» (NA XVII, 425), alla cui "disumana" legislazione, nel saggio *Die Gesetzgebung des Lykurg und Solon*, poco dopo, Schiller contrapporrà l'azione

[1037] Foi, *La buona causa e i mezzi ignobili*, cit., p. 37.

riformatrice di Solone, il quale aveva puntato, invece, l'attenzione sul potenziale pedagogico dell'arte e della bellezza:

> Schön und trefflich war es von Solon, daß er Achtung hatte für die menschliche Natur, und nie den Menschen dem Staat, nie den Zweck dem Mittel aufopferte, sondern den Staat dem Menschen dienen ließ. Seine Gesetze waren laxe Bänder, an denen sich der Geist der Bürger frey und leicht nach allen Richtungen bewegte, und nie empfand, daß sie ihn lenkten; die Gesetze des Lykurgus waren eiserne Fesseln, an denen der kühne Muth sich wund rieb, die durch ihr drückendes Gewicht den Geist niederzogen. Alle mögliche Bahnen schloß der atheniensische Gesetzgeber dem Genie und dem Fleiß seiner Bürger auf, der spartanische Gesetzgeber vermauerte den seinigen alle bis auf eine einzige – das politische Verdienst. Lykurg befahl den Müssigang durch Gesetze, Solon strafte ihn strenge. Darum reiften in Athen alle Tugenden, blühten alle Gewerbe und Künste, regten sich alle Sehnen des Fleißes, darum wurden alle Felder des Wissend dort bearbeitet. Wo findet man in Sparta einen Sokrates, einen Thucydides, einen Sophokles und Plato? Sparta konnte nur Herrscher und Krieger, – keine Künstler, keine Dichter, keine Denker, keine Weltbürger erzeugen. Beide, Solon wie Lykurg, waren große Männer, beide waren rechtschaffne Männer, aber wie verschieden haben sie gewirkt, weil sie von entgegensetzten Principien ausgiengen. Um den atheniensischen Gesetzgeber steht die Freiheit und die Freude, der Fleiß und der Ueberfluß – stehen alle Künste und Tugenden, alle Grazien und Musen herum, sehen dankbar zu ihm auf, und nennen ihn ihren Vater und Schöpfer. Um den Lykurgus sieht man nichts als Tyranney und ihr schreckliches Gegentheil, die Knechtschaft, die ihre Ketten schüttelt, und dem Urheber ihres Elends flucht (NA XVII, 440-441).

Come è stato più volte ribadito dalla critica, sarà proprio in base a tali riflessioni sulla *Schwärmerei* idealistica di Posa, che Schiller articolerà la sua proposta di una graduale educazione *estetica* dell'individuo alla forma[1038], un impegno destinato a durare – a differenza della "fretta" che nel dramma contraddistingue la parabola del marchese – «für mehr als ein Jahrhundert» (NA XX, 329). Tuttavia, mi sembra che questa idea possa essere ritrovata – e messa altresì in pratica da Schiller – già nel *Don Karlos*, soprattutto nel modo con cui, come abbiamo già considerato, Posa cerca in un primo momento – precedentemente alla "svolta politica" – di conquistare Carlos alla sua dottrina, e cioè passando per la mediazione di Elisabetta. Ma si badi che è poi lo stesso marchese, *in punto di morte*, e cioè una volta resosi conto del suo errore, a ribadire l'importanza della mediazione "estetica", scegliendo, alquanto programmaticamente, di passare il testimone alla regina:

> im Herzen seiner Königin leg ich
> Mein letztes Kostbares Vermächtnis nieder,

[1038] Cfr., ad esempio, M. Freschi, *A proposito dell'ideale di Humanität in Schiller*, in Id., *L'utopia nel Settecento tedesco*, cit., pp. 95-148, in particolare le pp. 120-121.

Hier find er's, wenn ich nicht mehr bin (IV, 21, vv. 5046-5048).

La volontà di Posa di affidare il suo messaggio all'opera di *mediazione* di Elisabetta, la quale dovrà diventare «der Heldentugend Schöpferin» (v. 5144) e ricordare costantemente al giovane Carlos «Das kühne Traumbild eines neuen Staates / der Freundschaft göttliche Geburt» (v. 5060-5061), è ribadita con forza attraverso la reiterazione dell'esortazione del marchese «Sagen Sie ihm» (ai versi 5051, 5061, 5070, 5079) ed espressamente nei versi: «Die Weisheit ist vorhanden für den Weisen / die Schönheit für ein fühlend Herz. Sie beide / gehören füreinander» (vv. 5164-5165). Ora, questa affermazione, alla luce della nostra analisi, non può non rimandare alle riflessioni che Schiller, nei primi anni Novanta del Settecento, articolerà compiutamente nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* circa il bisogno di mediare la proposta filosofica e politica della costituzione di un nuovo Stato attraverso l'arte e la bellezza[1039], come pure, nel nostro specifico caso, al principio della "doppia ottica" utilizzata e nei culti misterici degli antichi e, in particolare, nel sistema degli Illuminati, basati, come detto, sulla distinzione tra le modalità iniziatiche dei "misteri minori" e quelle dei "maggiori". Qui, soprattutto nel grado di "minervale", i giovani andavano conquistati alla dottrina dell'Ordine non attraverso massime astratte e filosofiche, bensì mediante immagini "sublimi" che fossero in grado di *infiammare* la loro sensibilità. Del resto, nel *Don Karlos*, già Posa sembra consapevole che per smuovere a fondo l'anima del giovane Carlos conta più l'entusiasmo («Begeisterung») dei suoi "sogni" giovanili – che la sua stessa morte sarà in grado di suscitare – che la saggezza («Weisheit») trasmessa in modo freddo e astratto:

Sagen Sie
ihm, daß er für Träume seiner Jugend
soll Achtung tragen, wenn er Mann sein wird,
nicht öffnen soll dem tötenden Insekte

[1039] Sulla finalità indirettamente politica che sottostà ai *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* di Schiller cfr. P.-A. Alt, *»Arbeit für mehr als ein Jahrhundert«. Schillers Verständnis von Ästhetik und Politik in der Periode der Französischen Revolution (1790-1800)*, in "Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft", XLVI (2002), pp. 102-132; P. Schneyder, *L'arte del governare. Retorica e gioco nel progetto dell'educazione estetica*, in Pinna - Montani - Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, cit., pp. 177-196; M. C. Foi, *Progetto estetico e educazione politica in Schiller. La nona lettera e i giacobini tedeschi*, in Pinna - Montani - Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, cit., pp. 197-215.

gerühmter besserer Vernunft das Herz
der zarten Götterblume – daß er nicht
soll irre werden, wenn des Staubes Weisheit
Begeisterung, die Himmelstochter, lästert (IV, 21, 5070-5077).

Ed è proprio in tal modo che il marchese decide, a ben vedere, di riparare al precedente errore, rimandando l'attuazione del suo programma a un futuro prossimo; in altre parole, puntando tutto sulla «Bewunderung» (v. 5188), e cioè sulla *Wirkung* che la sua morte "spettacolare" provocherà nell'animo del giovane e sensibile Carlos, come spiega *lucidamente* Posa a Elisabetta:

Und sagen Sie ihm, daß
ich Menschenglück auf seine Seele lege,
das ich es sterbend von ihm fordre – fordre
und sehr dazu berechtigt war (IV, 21, vv. 5079-5082).

In altri termini, se l'errore del marchese era stato quello di rivelare direttamente la verità a Filippo, con questo gesto Posa sembra impegnarsi a ristabilire il principio della mediazione che aveva precedentemente infranto, abbandonando l'ambito concreto della politica e puntando ora a colonizzare un nuovo territorio: quello spirituale della coscienza di Carlos.

A ben vedere, il *Don Karlos* di Schiller è la dimostrazione che un nuovo tipo di potere – rappresentato dal marchese Posa e insieme dalla dottrina degli Illuminati – che mira a una moralizzazione dei costumi e dunque a una maggiore e più capillare azione di diffusione dell'autorità deve cambiare terreno di intervento per farsi più invisibile fino a spiritualizzarsi ed entrare nelle coscienze dei singoli[1040]. Si badi che, nel dramma, Posa fallisce nell'attuazione del suo piano laddove decide di non passare più per la coscienza di Carlos, di non *mediare* più la sua dottrina, di rivelarla in tutta la sua evidenza e urgenza. Paradossalmente, laddove il principe riesce a

[1040] Peter Schneyder considera il teatro di Schiller come messa in pratica delle nuove tecniche di governamentalità dell'età moderna, per cui «[…] si tratta di intendere il progetto schilleriano di un'educazione estetica non *a priori* come utopia o politica dei mezzi apolitici, bensì come prosecuzione conseguente di tecnologie d'indirizzo effettive che sono state sviluppate nel secolo XVIII». Infatti, – spiega ancora Schnyder – «[…] nel XVII e XVIII secolo si sviluppò in certo qual modo accanto o al di sotto del governo e per mezzo di leggi esplicitamente costrittive un ampio quadro di tecnologie d'indirizzo grazie alle quali il potere statale estese in modo sempre più sottile il proprio controllo su ambiti che erano rimasti in precedenza esclusi dalla sfera della politica. […] Si tratta dunque di volgere lo sguardo su questa zona grigia relativa alla storia posta tra politica e morale e collocare il progetto schilleriano dell'educazione estetica in questo contesto per nulla utopico». Schneyder, *L'arte del governare. Retorica e gioco nel progetto dell'educazione estetica*, cit., p. 181.

sublimare la sua passione per Elisabetta, a controllare i suoi istinti per rimettere in circolo l'energia, spendendola nel superiore vincolo simpatetico e spirituale che contraddistingue il rapporto tra i "congiurati", il marchese, a causa del suo abbagliamento, sembra compiere il cammino inverso, fino a dimostrarsi incapace di dominarsi davanti a Filippo. Non è un caso se nel *Don Karlos* il progetto dei tre fallisca proprio nel momento in cui dall'ambito spirituale, laddove rappresenta un segreto da serbare silenziosamente nella coscienza dei singoli, una promessa utopica la cui realizzazione è destinata a un prossimo futuro, passa per quello materiale, "sporco" della sfera della politica. In tal senso, la morte di Posa, al termine del dramma, è segnale di una rinnovata *spiritualizzazione* della sua dottrina, che non si estingue allora del tutto, ma viene *trasmessa* in altro modo, e cioè rimessa in circolo attraverso l'opera di mediazione della "bella apparenza" di Elisabetta, ma anche, a un livello superiore, attraverso il teatro di Schiller: in poche parole, *mediante* l'arte, che mostra al pubblico un nuovo eroe, un modello sublime ed esemplare da offrire agli spettatori, al fine di modificare il loro punto di vista, rendendoli cioè consapevoli della possibilità di una radicale alternativa esistenziale, antropologica e insieme politica. Se Stephan Gregory ha osservato che l'Ordine degli Illuminati, a seguito del bando in Baviera, «mit dem zusammenbruch eines organisierenden Zentrums erlebt […] zugleich eine Art Transsubstantiation von Fleisch in Text»[1041] come dimostra pure *Frankenstein* di Mary Shelley, è questo ciò che sembra accadere proprio nel *Don Karlos* di Schiller, e precisamente con la figura di Posa, il quale, nel dramma, si trasforma – quasi alla lettera – in nuovo Cristo redentore[1042].

È infatti, a mio avviso, lo stesso Schiller che intende dedicare al marchese, e perciò agli Illuminati, «einen Leichtstein» (V, 11, v. 6193) attraverso la sua arte, presentando agli spettatori la figura di Posa quale *exemplum virtutis*, fino a renderlo – come si dice nei *Briefe* – «zu einem Gegenstand der Rührung und Bewunderung», per imprimere «einen unauslöschlichen Eindruck» (NA XXII, 174) nel cuore del suo

[1041] Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 415.
[1042] Anche secondo Luca Crescenzi «che Posa […] possegga tutte le caratteristiche del redentore non è difficile da dimostrare. […] La redenzione della tirannia dai suoi misfatti, dell'umanità dai suoi mali, di Carlos dalla sua debolezza: sono queste le finalità che Posa si ripromette con la sua azione rivoluzionaria». Questo verrebbe in evidenza soprattutto con il gesto finale del martirio, che inserirebbe la figura del marchese «nella storia esemplare dell'eroismo europeo. Una lunga serie di martiri che riconducono fino al sacrificio originario di Gesù si rispecchiano nella morte di Posa». Crescenzi, *La critica della morale e il martire della storia*, cit., pp. 104-106.

pubblico. Schiller afferma, del resto, che lo stesso marchese è stato spinto al gesto eroico e sublime dell'auto-sacrificio, perché «seine ganze Phantasie von Bildern romatischer Größe angefüllt und durchdrungen ist», poiché «die Helden des Plutarch in seiner Seele leben und […] sich also unter zwei Auswegen immer der *heroische* zuerst und zunächst ihm darbieten muß» (NA XXII, 176). È questo un retaggio dell'educazione "minervale" di Posa, il cui gesto, a sua volta, deve essere da esempio all'interno del "nuovo" tipo di educazione di Carlos e, insieme, degli spettatori del dramma. Mi sembra allora che, con la figura del marchese, il drammaturgo decida di consegnare alle scene tedesche un eroe moderno, al di là della posizione critica espressa nei *Briefe*, rivolta, evidentemente, a pochi: secondo Schiller, infatti, gli spettatori del dramma «genießen […] die reine Schöhnheit dieses Freundschaftsgemälde als ein einfaches moralisches Element, unbekümmert, in wieviel Teile es auch der Philosoph noch zergliedern mag» (NA XXII, 161). Dieter Borchmeyer ha parlato, a proposito del *Don Karlos*, di una mirata «Sympathielenkung des Dramas, welche offenkundig auf die affektive Identifikation des Publikums mit Posa zielt»[1043], definendo quella del marchese «keine Warnfigur, sondern eine tragische Sympathiefigur»[1044].

Del resto, tornando alle "ambigue" pratiche degli Illuminati, era stato proprio Weishaupt nella *Anrede* a spiegare agli iniziati al grado di "sacerdote" che la graduale riforma della società che stava a cuore all'Ordine doveva contemplare la possibilità di un nuovo "governo", più efficace e capillare, delle coscienze dei singoli. Al fine di coinvolgere le individualità, con le loro peculiari esigenze, nel più generale processo di emancipazione dell'intera società, nella *Anrede* si richiamava

[1043] D. Borchmeyer, *»Marquis ist große Mode«. Schillers Tragödie >Don Carlos< und die Dialektik der Gesinnungsethik*, in Müller-Seidel - Riedel (hrsg. v.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit., pp. 127-144, qui p. 142.

[1044] *Ivi*, p. 143. D'altronde, già con *Die Verschwörung von Fiesko*, concepito a Mannheim, in Baviera, Schiller si era proposto di propagare tra il suo pubblico gli ideali cosmopolitici di virtù repubblicana, come si legge nella *Erinnerung an das Publikum*, per cui, se l'azione di Fiesco appare al drammaturgo «gleich dem gebärenden Geist auf dem Chaos» (NA XXII, 89), allo stesso modo la sua opera o la sua arte devono ugualmente contribuire a risvegliare lo spirito assopito, «den sterbenden Funken des Heldenmuts» nel petto degli spettatori: «Wenn es zum Unglück der Menschheit so gemein und alltäglich ist, daß so oft unsere göttlichesten Triebe, daß unsere besten Keime zu Großem und Gutem unter dem Druck des bürgerlichen Lebens begraben werden – wenn Kleingeisterei und Mode der Natur Kühnen Umriß beschneiden – wenn tausend lächerliche Konvenienzen am großen Stempel der Gottheit herumküsteln – so kann dasjenige Schauspiel nich zwecklos sein, das uns den Spiegel unserer ganzen Kraft vor die Augen hält, das den sterbenden Funken des Heldenmuts, belebend wieder emporflammt – das uns aus dem engen, dumpfen Kreise unsers alltäglichen Lebens in eine höhere Sphäre rückt. Dieses Schauspiel, hoffe ich, ist Fieskos Verschwörung» (NA XXII, 90).

alla necessità di ricorrere a figure mediatrici che favorissero "dolcemente" l'educazione dei cittadini e si faceva in particolare l'esempio di Gesù Cristo, il quale aveva contribuito alla salvezza e alla liberazione del genere umano, rivelando al mondo il culto naturale ed edificante della virtù e dell'amore fraterno. Cristo, attraverso la semplicità del suo messaggio e del suo esempio sensibile, era riuscito a parlare al cuore di tutti, a diffondere la sua dottrina tra il popolo, a penetrare a fondo nelle anime dei sudditi, al fine di renderli virtuosi e liberarli così dalla schiavitù delle proprie passioni:

> Dieser unser großer und unvergesslicher Meister Jesus von Nazareth eschien zu einer Zeit in der Welt, wo solche in allgemeinen Verderbnis lag, unter einem Volk, das den Druck der Knechtschaft von undenklichen Zeiten am nachdrücklichsten fühlte […]. Dieses Volk lehrte er die Lehre der Vernunft, und um sie desto wirksamer zu machen, machte er sie zur Religion, benutzte die Sage, die unter dem Volk ging und verband solche auf eine kluge Art mit der damals herrschenden Volksreligion und den Gebräuchen, in welche er das innerliche und wesentliche seiner Lehre verborgen. Die ersten Anhänger seiner Lehre sind keine weisen, sondern einfältigen, aus der untersten Klasse des Volks herausgewählte Männer, um zu zeigen, dass seine Lehre allgemeine für alle Klassen und Stände der Menschen möglich und begreiflich sei: und dass es kein ausschließendes Vorrecht der Vornehmeren sei, den Wahrheiten der Vernunft Beifall zu geben, er zeigte nicht den Juden allein, sondern dem ganzen menschlichen Geschlecht durch die Beobachtung seiner Gebote den Weg zu seiner Errettung […][1045].

Come dimostra il riferimento a Gesù, a ben vedere, per gli Illuminati agire sui singoli significa "illuminarli", renderli consapevoli della propria situazione: ed è questo ciò che si propone pure l'arte schilleriana, che agisce come una sorta di richiamo della coscienza, uno sguardo *straniante* sulla realtà quotidiana dello spettatore.

A tale proposito, è significativo notare come, nello stesso periodo della scrittura del *Don Karlos*, Schiller riflettesse non sulla figura di Cristo, bensì su quella affine di Mosè, il quale, anch'egli da "illuminato", per liberare il suo popolo dal dispotismo della reggenza egizia, era ricorso alla stessa mediazione, aveva cioè usato una medesima "doppia" logica, "essoterica" ed "esoterica". Mosè aveva deciso cioè di annunciare il "vero" Dio dei filosofi, astratto nella sua incomunicabilità, – come scrive Roberto Saviane – «in maniera fiabesca», sfruttando i sensi, le passioni, la fantasia dei fedeli, «così come i sacerdoti egizi si erano serviti del velo segnico dei

[1045] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 30.

geroglifici per educare gli adepti»[1046]. Nella ricostruzione di Schiller Mosè si presenta sia come legislatore sia come artista: poiché non può certo operare miracoli ogni giorni per tenere viva la fede nel suo popolo o intervenire direttamente sui sudditi con misure repressive e poliziesche – mi sembra che sia questo il caso di Posa nel *Don Karlos* –, decide di agire nel profondo delle coscienze dei fedeli mediante la potenza immaginifica dei geroglifici e delle pratiche rituali, affinchè le verità morali e le leggi attecchiscano maggiormente tra i sudditi della nazione che essi andranno a formare.

Ora, la portata "estetica" della missione politica di Mosè – che, a ben vedere, sembra essere simile a quella tentata da Posa attraverso la mediazione di Elisabetta e insieme a quella di Schiller e, più in generale, dell'ambiente intellettuale weimariano – è stata colta anche da Renato Saviane che si è chiesto: «Quale rapporto ha tale ricostruzione della missione mosaica con la concezione schilleriana dell'arte?»[1047]. Leggendo meglio, anche per Schiller, infatti, la politica culturale dell'Egitto – come visto già nel *Sethos* di Terrason – sembra diventare un punto di riferimento, laddove rimanda all'ideale di una classe sacerdotale "illuminata" cui sta a cuore l'educazione morale della nazione e che decide di agire in profondità sulla sensibilità del proprio popolo attraverso una peculiare educazione alla forma. La figura di Mosè, su cui si sofferma l'autore, come abbiamo già detto, all'epoca era accostata alla Massoneria e in particolare agli Illuminati di Baviera[1048]. Non è un caso se Schiller, nella *Sendung Moses*, rimandi in nota al testo *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerey* di Carl Leonhard Reinhold, in cui tale nesso risulta più esplicito[1049]. Con evidente richiamo alla distinzione tra misteri "minori" e "maggiori", secondo Schiller, Mosè era stato costretto a basare la sua nuova legislazione politica su una narrazione, comprendendo «die politische Funktion der Fabel»[1050], incalzato dalla

[1046] Saviane, *Goethezeit*, cit., p. 161.
[1047] *Ivi*, p. 160. Qui Saviane accosta significativamente il progetto di Mosè «all'eccezionale missione assegnata all'artista» nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*.
[1048] Cfr. in proposito Y. Wübben, *Moses als Staatsgründer. Schiller und Reinhold über die Arkanpolitik der Spätaufklärung*, in Neugebauer-Wölk (hrsg. v.), *Arkanwelten im politischen Bereich*, cit., pp. 125-158. Nel saggio la Wübben mette significativamente a confronto le figure di Mosè e di Posa, identificati quali Illuminati.
[1049] Per una lettura del saggio di Reinhold sui *Misteri ebraici* in base al dibattito intorno agli Illuminati e al loro tentativo di uscire dall'ambito più propriamente epoptico, mi permetto di rimandare nuovamente al mio saggio *Reinhold, "I misteri ebraici" e il dibattito massonico nel Settecento*, cit.
[1050] Wübben, *Moses als Staatsgründer*, cit., p. 151.

necessità di trovare un modo per parlare a tutti, comunicare verità filosofiche e morali di difficile comprensione, sfruttando la sapienza degli Egizi circa il potere fascinatorio delle immagini e dei geroglifici, in grado di impressionare i sensi e di agire costruttivamente sulla fantasia e sugli animi dei fedeli. A proposito della comunione di intenti tra Mosè nella *Sendung* e Posa nel *Don Karlos*, come pure del contesto "iniziatico" e "illuminato" in cui sembra compiersi la formazione dei due, Yvonne Wübben ha giustamente osservato:

> mit den Figuren Posa und Moses werden offenbar zwei Facetten desselben Themenkreises aufgegriffen. Ihre Gemeinsamkeiten liegen auf der Hand. Beide verstehen sich als Befreier eines unterdrückten Volkes, beide sind Gegner des Despotismus und beide handeln 'expressis verbis' im Namen der Menschenrechte[1051].

Schiller è infatti convinto «daß wir der mosaischen Religion einen großen Teil der Aufklärung danken, deren wir uns heutiges Tags erfreuen» (NA XVII, 377). Mosè si propone di infondere nel suo popolo «die Idee von einem allgemeinen Zusammenhang der Dinge […], die erste Idee von der Einheit des höchsten Wesens zuerst in einem menschlichen Gehirne» (NA XVII, 383). Tuttavia, ciò gli riesce mediante l'utilizzo di immagini che siano in grado di sintetizzare in forma sensibile difficili concetti filosofici. In base all'esempio degli Egiziani, Mosè decide allora «seinen wahren Gott auf eine fabelhafte Art zu verkündigen» (NA XVII, 392). Come nel caso del giovane Carlos nel dramma, anche in *Die Sendung Moses* l'idea di uno scopo, della presenza di un Dio che osserva dall'alto e giudica le nostre azioni, e cioè il pensiero di un'armonia universale che sottostà alle cose e agli eventi del mondo, secondo Mosè, deve servire a ridare al popolo «die Eigenschaften […] die eine lange Verwilderung in ihm erstickt hat, das heißt, muß Hoffnung, Zuversicht, Heldenmut, Enthusiasmus in ihm entzünden» (NA XVII, 390). Ma proprio come nel caso del *Don Karlos*, anche qui la "favola" che sta alla base del monoteismo, «seine Erzählung» è un manto che serve a "occultare" il fine recondito di Mosè, evidentemente "politico", e cioè la liberazione del suo popolo dalle tenebre del dispotismo, ovvero la declinazione di un'utopia di un mondo più giusto e armonico. Significativamente, Schiller si chiede:

[1051] *Ivi*, p. 153.

[…] was war eigentlich sein Plan, den Moses in der arabischen Wüste ausdachte? Er wollte das israelitische Volk aus Ägypten führen, und ihm zum Besitz der Unabhängigkeit und einer Staatsverfassung in einem eigenen Lande helfen. Weil aber die Schwierigkeiten recht gut kannte, die sich ihm bei diesem Unternehmen entgegnstellen würden, weil er wußte, daß auf die eigenen Kräfte dieses Volks so lange nicht zu rechnen sei, bis man ihm Selbstvertrauen, Mut, Hoffnung und Begeisterung gegeben, weil er voraussah, daß seine Beredsamkeit auf den zu Boden gedrückten Sklavensinn der Hebräer gar nicht würken würde, so begriff er, daß er ihnen einen höhern, einen überirdischen Schutz ankündigen müsse, daß er sie gleichsam unter die Fahne eines göttlichen Feldherrn versammeln müsse (NA XVII, 395).

In tal senso, la politica estetica di Mosè «läßt eine ganze Nation an einer Wahrheit teilnehmen, die bis jetzt nur das Eigentum weniger Weisen war» (NA XVII, 397). Il problema che emerge in *Die Sendung Moses* e nel *Don Karlos* – ed è lo stesso che si erano posti gli Illuminati, come si ricava in particolare dalla *Anrede* e che dovette manifestarsi in tutta la sua urgenza in seguito al bando in Baviera – è quello di individuare il modo di portare avanti, con i mezzi più appropriati, il progetto di riforma, o meglio, di come *trasmettere*, far attecchire *diffusamente* importanti verità morali e filosofiche nel profondo delle coscienze dei sudditi di un "nuovo" Stato, in base ad una "nuova" politica: «eine bisher in der Staatsklugheit noch unaufgelöste Aufgabe», come si legge nella *Anrede*[1052].

Del resto, Schiller era ben consapevole di quanto le immagini proposte dal suo teatro potessero rimanere impresse negli animi degli spettatori, come dimostra il saggio, dal titolo assai programmatico *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?*:

Es ist nicht Uebertreibung, wenn man behauptet, daß diese auf der Schaubühne aufgestellten Gemählde mit der Moral des gemeinen Manns endlich in eines zusammen fließen, und in einzelnen Fällen seine Empfindung bestimmen. […] Diese Eindrücke sind unauslöschlich, und bei der leisesten Berührung steht das ganze abschröckende Kunstgemählde im Herzen des Menschen wie aus dem Grabe auf. So gewiß sichtbare Darstellung mächtiger wirkt, als toder Buchstabe und kalte Erzählung, so gewiß wirkt die Schaubühne tiefer und daurender als Moral und Gesetze (NA XX, 92-93).

Come è noto, Schiller, al termine del Settecento, considerava il teatro come una istituzione morale, per cui il saggio legislatore, proprio come Mosè, ma anche Posa con il giovane Carlos, non dovrebbe soffocare le passioni del suo popolo, ma sfruttarle quali «Werkzeuge höherer Plane» (NA XX, 90). Nel saggio teorico, il

[1052] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., pp. 13-14.

drammaturgo evidenziava, del resto, la capacità dell'arte drammatica di agire costruttivamente sulle coscienze degli spettatori, di far sì che la sua legislazione morale penetrasse «bis in die verborgensten Winkel des Herzens» (NA XX, 91):

> Die Schaubühne ist der gemeinschatliche Kanal, in welchen von dem denkenden bessern Teile des Volks das Licht der Weisheit herunterströmt; und von da aus in milderen Strahlen durch den ganzen Staat sich verbreitet. Richtigere Begriffe, geläuterte Grundsätze, reinere Gefühle fließen von hier durch alle Adern des Volks; der Nebel der Barbarei, des finstern Aberglaubens verschwindet, die Nacht weicht dem siegenden Licht (NA XX, 97-98).

È proprio attraverso tale legame spirituale, questa «allwebende Sympathie» promossa dal teatro (NA XX, 100), in grado di coinvolgere in profondità gli animi e le coscienze dei sudditi che l'autore svevo credeva, al termine del Settecento, potesse formarsi la nazione tedesca. È indicativo che Schiller usi, al termine, del saggio, proprio l'immagine – illuministica e latomistica – della luce che scaccia le tenebre, qui significativamente diffusa attraverso il *medium* della scena. Questa permette agli spettatori di *aprire gli occhi* sulla realtà della loro condizione, di guardare a essa come attraverso uno «specchio», consente loro di esercitare il giudizio morale sull'azione rappresentata. Soltanto attraverso questa opera di trasformazione e sublimazione che avviene gradualmente nella sensibilità del singolo il teatro può dunque contribuire a modificare pure la realtà circostante, mentre lo spirito o la luce della *Aufklärung* comunicarsi dall'alto, dai migliori intelletti, dalle elite culturali dei "patrioti" giù fino all'intero pubblico:

> So groß und vielfach ist das Verdienst der bessern Bühne um die sittliche Bildung; kein geringeres gebührt ihr um die ganze Aufklärung des Verstandes. Eben hier in dieser höhern Sphäre weiß der große Kopf, der feurige Patriot sie erst ganz zu gebrauchen. Er wirft einen Blick durch das Menschengeschlecht, vergleicht Völker mit Völkern, Jahrhunderte mit Jahrhunderten, und findet, wie sklavisch die größere Masse des Volks an Ketten des Vorurtheils und der Meinung gefangen liegt, die seiner Glückseligkeit ewig entgegen arbeiten – daß die reinern Stralen der Wahrheit nur wenige einzelne Köpfe beleuchten, welche den kleinen Gewinn vielleicht mit dem Aufwand eines ganzen Lebens erkauften. Wodurch kann der weise Gesetzgeber die Nation derselben theilhaftig machen? (NA XX, 97).

In tal senso, mi sembra che si possa ora dire che Schiller, con il *Don Karlos*, si proponga di raggiungere il medesimo obiettivo quale espresso pochi anni prima in sede teorica nel saggio del 1784. La nona lettera dei *Briefe* è precisa a riguardo: qui

l'autore si sofferma sulla *Wirkung* che il dramma deve provocare sulla sensibilità dello spettatore e fa riferimento a delle immagini che rimandano, senza ombra di dubbio, alla *Anrede* degli Illuminati. Non è un caso se, subito dopo, nella lettera successiva, e cioè la decima, si faccia esplicito riferimento alla società segreta e ai suoi obiettivi, che, a ben vedere, sono gli stessi di Posa e dunque, per esplicita ammissione dell'autore, del *Don Karlos*. Come abbiamo accennato, nella *Anrede* redatta da Weishaupt, si confrontavano due concezioni del potere contrapposte, raffigurate, da una parte, da una corte corrotta e dispotica e, dall'altra, da un'umanità che aspirava alla liberazione e all'esercizio positivo della virtù:

> Einen Hof ohne Sitten und voll vom Verderbnisse, das sich bis in die untersten Klassen verbreitete, das laster in der Höhe, die Tugend in Ketten; Schmeicheley, Niederträchtigkeit an ihren Platz: Wissenschaften und Vernunft unterdrückt: Niemand an seiner gehörigen Stelle: die wichtigsten Aemter des Staats den Meistbietenden, der Gunst der Höflinge, und unzüchtigen Buhldirnen feil geboten: die Nation in Armuth, das Land verlassen und ungebaut, die Industrie niedergeschlagen, der Handel unterdrückt: Unsicherheit des Eigenthums: die Großen unabhängig von Gesetzen: der gerechte und tugendhafte Mann der Wuth jedes Niederträchtigen, dem er nicht huldigen wollte, Preis gegeben, und was das ärgste ist, selbst unter dem Vorwand der Gesetze und Gerechtigkeit unterdrückt. Nun war Furcht die einzige Triebfeder menschlicher Handlungen, und Gewaltthätigkeit und Gelüsten das einzige Gesetz: man sah auf allen Seiten innerliche Zerrüttung, Zwietracht, Freunde gegen Freunde, Brüder gegen Brüder, Aeltern gegen Kinder, Verräther auf allen Seiten: am Hof Schwelgerey, Schwachheit, Niederträgtigkeit, Gleichgültigkeit gegen das Schicksal der Nation, Bedrückungen und Auflagen ohne Ende und Nämen: Elend von innen und Schwäche von aussen[1053].

Mi sembra possibile che Schiller abbia articolato il suo dramma proprio in base a questa immagine polarizzata, costituita, da un lato, dalla corte spagnola "corrotta" di Filippo, dall'altro, dall'alternativa utopica e repubblicana promossa dall'impegno di Posa e dal suo gesto esemplare, sublime, di stampo stoico e repubblicano – con rimandi alla figura di Cristo. Alquanto significativamente rispetto alla nostra analisi del *Don Karlos*, nel corso dell'investitura al grado di "sacerdote", il neofita, all'interno del sistema degli Illuminati, prima di ascoltare il discorso della *Anrede*, partecipava alla seguente cerimonia, che molto presumibilmente aveva come obiettivo quello di agire sulla sensibilità del candidato con effetti calcolati:

[1053] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 22.

Nun tritt er in ein Zimmer, welches prächtig erleuchtet und roth, kostbar tapezirt ist. Im Hintergrunde sieht man einen Thron unter einem Himmel, und vor demselben steht ein Tisch, auf welchem eine Krone, ein Scepter, Schwerdt, Gold, Kostbarkeiten und Fesseln liegen. Zu den Füßen desselben liegen auf einem rothen Kissen die priesterlichen Kleidungsstücke. Im Zimmer befindet sich kein Stuhl, außer einem niedrigen gepolsterten Stühlchen ohne Lehne ohnfern der Thüre im Vordergrunde gerade gegen dem Thron über. Wenn der Ritter die Thür verschloßen hat, und nun stille steht, so wird ihm zugerufen: Schaue auf N. N. blendet dich der Glanz dieses Throns? Gefällt dir dies Spielwerk, diese Krone, dieser Scepter, diese kostbaren Monument menschlicher Herabwürdigung? Sprich! Gefällt dir dies, so können wir vielleicht deine Wünsche befriedigen. Unglücklicher! wenn dein Herz daran hängt, wenn du dich hinaufschwingen, wenn du helfen willst deine Brüder elend machen, sie unterdrücken, so thue es auf deine Gefahr. Suchst du Macht, Gewalt, falsche Ehre, Ueberfluß, so wollen wir für dich arbeiten, dir zeitliche Vortheile zu verschaffen suchen; wir wollen dich den Thronen so nahe bringen, als du es wünschest, und dich dann den Folgen deiner Thorheit überlassen: aber unser inneres Heiligthum bleibt einem solchen verschlossen. Willst du aber Weisheit lernen, willst du lernen Menschen klüger, besser, frey und glücklich machen, so sey uns dreymal willkommen. Hier siehst du Zeichen der königlichen Würde prangen, und dort auf jenem Kißen das bescheidene Kleid der Unschuld: Was wählest du? Gehe hin und ergreife, was dein Herz befriedigt. Sollte der Kandidat wider Vermuthen nach der Krone greifen, so ruft man ihm zu: Fort Ungeheuer! Bestecke nicht diesen heiligen Ort, geh! Fliehe, weil es noch Zeit ist! Sein Freund kommt ins Zimmer, führt ihn wieder heraus, und die Aufnahme kommt nicht zu Stande. Greift er aber nach dem Priesterkleide, so wird ihm zugerufen: Heil dir Edler! Das konnten wir von dir erwarten; aber halt ein! noch darfst du dies Kleid nicht anziehen. Höre erst, wozu wir dich bestimmt haben! Setze dich auf einen Stuhl und merke auf![1054].

Ora, nella nona lettera, laddove Schiller si sofferma sull'"iniziazione" di Carlos con accenti che richiamano alla virtù stoica degli antichi, il drammaturgo riprende proprio l'immagine del trono cara agli Illuminati. Individuando l'«unità del dramma» che permetterebbe di comprendere e armonizzare «alle einzelnen Bestandteile desselben» (NA XXII, 167), il drammaturgo afferma – cone evidente richiamo allo spirito della *Anrede* – di voler raffigurare nel *Don Karlos*, per *renderne consapevole* lo spettatore, il punto di incontro tra due alternative storiche, il passato e il futuro, rimandando proprio a quell'immagine – o meglio, simbolo – centrale per il sistema e per l'ideologia degli Illuminati, quello della scelta virtuosa, responsabile e consapevole dell'iniziato, volta alla rinuncia "sublime" di fronte alla tentazione dei benefici offerti dal potere, rappresentati dal trono e dalle sue ricchezze:

Ebenso begreifen Sie nunmehr, warum es nötig war, den Charakteren Philipps und seiner Geisteswerwandten einen so großen Spielraum zu geben […] und warum überhaupt dem *geistlichen, politischen und häuslichen Despotismus* ein so weites Feld gelassen worden. Da aber mein eigentlicher Vorwurf war, den künftigen *Schöpfer des Menschenglücks* aus dem Stücke gleichsam *hervorgehen* zu lassen, so war es sehr an seinem Orte, *den Schöpfer des*

[1054] *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philos*, cit., pp. 12-13.

Elends neben ihm aufzufüren und durch ein vollständiges schauderhaftes Gemälde des Despotismus sein reizendes Gegenteil desto mehr zu erheben. Wir sehen den Despoten auf seinem traurigem Thron, sehen ihn mitten unter seinen Schätzen darben, wir erfahren aus seinem Munde, daß er unter allen seinen Millionen allein ist, daß die Furien des Argwohns seinen Schlaf anfallen, daß ihm seine Kreaturen geschmolzenes Gold statt eines Labetrunks bieten; wir folgen ihm in sein einsames Gemach, sehen da den Beherrscher einer halben Welt um ein – menschliches Wesen bitten und ihn dann, wenn das Schicksal ihm diesen gewährt hat, gleich einem Rasenden selbst das Geschenk zerstören, dessen er nicht mehr würdig war. Wir sehen ihn unwissend den niedrigsten Leidenschaften seiner Sklaven dienen; sind Augenzeugen, wie sie die Seele drehen, woran sie den, der sich einbildet, der alleinige Urheber seiner Taten zu sein, einem Kleinen gleich lenken. Ihn, vor welchem man in fernen Weltteilen zittert, sehen wir vor einem herrischen Priester eine erniedrigende Rechenschaft ablegen und eine leichte Übertretung mit einer schimpflichen Züchtigung büßen. Wir sehen ihn gegen Natur und Menschheit ankämpfen, die er nicht ganz besiegen kann, zu stolz, ihre Macht zu erkennen, zu ohnmächtig, sich ihr zu entziehen; von allen ihren Genüssen geflohen, aber von ihren Schwächen und Schrecknissen verfolgt; herausgetreten aus seiner Gattung, um als ein Mittelding von Gescöpf un Schöpfer – unser Mitleiden zu erregen (NA XXII, 166).

In tal senso, anche all'interno del dramma, nella nona scena del primo atto, Posa utilizza la stessa immagine della scelta consapevole di fronte al trono, richiamando Carlos alla «difficile prova» del superamento delle tentazioni (*Versuchung*) del potere e della ricchezza:

[…] Ist mein Karl
auch seiner so gewiß, den Reizungen
der unumschränksten Majestät zu trotzen?
Noch ist ein großer Tag zurück – ein Tag –
wo dieser Heldensinn – ich will Sie mahnen –
in einer schweren Probe sinken wird.
Don Philipp stirbt. Karl erbt das größte Reich
der Christenheit. – Ein ungeheuer Spalt
reißt vom Geschlecht der Sterblichen ihn los,
und Gott ist heut, wer gestern Menschen noch war.
Jetzt hat er keine Schwächen mehr. Die Pflichten
der Ewigkeit verstummen ihm. Die Menschheit
– Noch heut ein großes Wort in seinem Ohr –
verkauft sich selbst und kriecht um ihren Götzen.
Sein Mitgefühl löscht mit dem Leiden aus,
in Wollüsten ermattet seine Tugend,
für seine Torheit schickt ihm Peru Gold,
für seine Laster zieht sein Hof ihm Teufel.
Er schläft berauscht in diesem Himmel ein,
den seine Sklaven listig um ihn schufen (I, 9, vv. 1082-1100).

Ma qui risulta evidente che questa immagine – a ben vedere, allo stesso modo dei contenuti ideologici e politici della *Anrede*, pronunciata da Posa/Weishaupt di fronte

a Filippo e dunque davanti al pubblico – esca dall'ambito "epoptico" degli Illuminati per trovare, ancora una volta, un canale privilegiato di diffusione attraverso il dramma di Schiller. Se leggiamo bene, infatti, il discorso che il drammaturgo fa nei *Briefe* riguardo a tale simbolo è rivolto evidentemente alla *Wirkung* che esso deve agire sullo spettatore, il quale, confrontando le due alternative proposte nel «ritratto», deve risolversi per l'opzione "sublime" dei congiurati: «Je mehr uns aber dieses schreckhafte Gemälde zurückstößt, desto stärker werden wir von dem Bilde sanfter Humanität angezogen, die sich in Carlos, in seines Freundes und in der Königin Gestalt vor unsern Augen verklärt» (NA XXII, 166). Ora, mi sembra indicativo che Schiller individui proprio in questa immagine il punto di svolta nella concezione del suo dramma, «die Hauptidee des Stückes» – afferma –, invitando il suo interlocutore a riflettere a fondo, considerando «das Stück aus diesem neuen Standort noch einmal»:

> Was Sie für *Überladung* gehalten wird es jetzt vielleicht weniger sein; in der *Einheit*, worüber wir uns jetzt verständigt haben, werden sich alle einzelnen Bestandteile desselben auflösen lassen. Ich könnte den angefangenen Faden noch weiter fortführen, aber es sei mir genug, Ihnen durch einige Winke angedeutet zu haben, worüber in dem Stücke selbst die beste Auskunft enthalten ist. Es ist möglich, daß, um die Hauptidee des Stückes herauszufinden, mehr ruhiges Nachdenken erfordert wird, als sich mit der Eilfertigkeit verträgt, womit man gewohnt ist dergleichen Schriften zu durchlaufen; aber der Zweck, worauf der Künstler gearbeitet hat, muß sich ja am Ende des Kunstwerks erfüllt zeigen (NA XXII, 167).

Se la nostra analisi è esatta, mi sembra che si possa allora dire che sia lo stesso dramma di Schiller a farsi *medium* – allo stesso modo della Shelley nel *Frankenstein* – di diffusione – anche se in forma *indiretta*, per quanto abbiamo detto – del messaggio "politico" del marchese Posa, della «große Idee» (NA XXII, 155) che è alla base del sistema degli Illuminati: le parole utilizzate dall'autore e riferite all'imperatore, «Wärs auch nur ein Feuerfunke Wahrheit, in die Seele dieses Menschen geworfen, der noch keine Wahrheit gehört hat» (NA XXII, 155), potrebbero essere adatte anche per lo spettatore, che per la prima volta, attraverso la *mediazione* del dramma, si confrontava con l'altra «verità», l'altra immagine dell'uomo proposta dalla *Anrede* degli Illuminati, abbattendo i suoi «Vorurteile»: «Diese Wirkung konnte wohltätig sein, wenn sie auch bloß dazu diente, die Vorurteile dieses Menschen auf einen Augenblick zu erschüttern […] und dieser

Eindruck mußte desto länger bei ihm nafte, je mehr er ohne Beispiel war» (NA XXII, 155-156). Non è un caso se proprio Filippo, nel terzo atto del dramma, ricavi dal discorso politico di Posa un inedito, «erhabne[s] Muster» (III, 10, v. 3883) dell'umanità, e affermi esplicitamente: «Ich habe / solch einen Menschen nie gesehen» (v. 3937-3938); al che Posa risponde: «Sie sehn jetzt unter diesem sanftern Bilde / vielleicht zum erstenmal die Freiheit» (vv. 3956-3957). Nel sistema degli Illuminati, del resto, il candidato che giungeva al grado di "sacerdote" e che ascoltava la *Anrede*, si trovava metaforicamente – proprio come lo spettatore di fronte al dramma di Schiller e il lettore del *Frankenstein* – al punto di svolta tra passato e futuro, mentre il messaggio del discorso doveva colpire la sensibilità dell'iniziato con la forza della luce che modifica la percezione del reale, come negli antichi culti misterici: «Die Finsternis verschwindet, der Tag des Lichts bricht herein […]»[1055]. L'iniziato alla dottrina dell'Ordine era in tal senso rivolto verso il futuro, doveva lasciarsi alle spalle il passato, perché apprendeva finalmente il vero obiettivo – politico e filosofico – dell'Ordine e, al contempo, la propria destinazione spirituale:

> Du stehst hier in der Mitte zwischen der vergangenen und künftigen Welt: einen Blick in die vergangenen Zeiten zurück, und so gleich fallen die zehntausend Riegel hinweg, und die Thore der Zukunft öffnen sich. *Mache dich gefaßt einen flüchtigen, aber kühnen Blick hinein zu wagen* (corsivo mio): Du wirst den unaussprechlichen Reichttum und Vorrath Gottes und der Natur, die Erniedrigung und Würde des Menschen, und die Welt und das Menschengeschlecht in seinen Jünglinsjahren, wo nicht gar in seiner Kindheit erblicken, da wo sie es schon in grauen hinfälligen Alter nahe bey seinem Untergang und Herabwürdigung zu finden vermutheten[1056].

La *Anrede*, delineando l'immagine negativa della politica attuale, rappresentata da una corte corrotta e dedita al vizio e proponendo, al contempo, quella inedita di una umanità libera ed emancipata, richiamava, insomma, gli iniziati *a modificare il proprio punto di vista* sulla realtà circostante, a *prendere consapevolezza* dello stato delle cose, al fine di modificarlo costruttivamente.

Nella nona lettera dei *Briefe*, a proposito dell'«obiettivo» ultimo del dramma che l'artista aveva in mente – «der Zweck, worauf der Künstler gearbeitet hat» (NA XXII, 167) –, Schiller prosegue descrivendo la scena del dramma in cui Carlos, di fronte all'immagine della morte dell'amico, sembra effettivamente cominciare a

[1055] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 13.
[1056] *Ivi*, pp. 15-16.

guardare la realtà con "altri" occhi, o meglio, pare accedere a una nuova, "sublime" consapevolezza, fino a rinunciare alla sua precedente illusione, alla guida di Elisabetta e della sua bellezza:

[…] Ich habe
in einem langen schweren Traum gelegen.
Ich liebte – jetzt bin ich erwacht. Vergessen
sei das Vergangne. Endlich sehe ich ein, es gibt
ein höher wünschenswerter Gut, als dich
besitzen – Hier sind Ihre Briefe
zurück. Vernichten Sie die meinen. Fürchten
Sie keine Wallung mehr von mir. Es ist
Vorbei. Ein reiner Feuer hat mein Wesen
Geläutert – Einen Leichstein will ich
ihm setzen, wie noch teine Könige zu teil
geworden – Über seiner Asche blühe
ein Paradies!

KÖNIGIN. - - So hab ich Sie gewollt!
Das war die große Meinung seines Todes (NA XXII, 167).

Non è un caso se qui Carlos, di fronte al gesto "sublime" di Posa, che, come afferma Elisabetta, mirava proprio a tale *Wirkung*, si definisca "morto" e, al contempo, "rinato" a nuova vita; e non è un caso che Schiller, pochi anni dopo, definisca l'esperienza del sublime con le seguenti parole:

Das Erhabene verschafft uns also einen Ausgang aus der sinnlichen Welt, worin uns das Schöne immer gefangen halten möchte. Nicht allmählich (denn es gibt von der Abhängigkeit keinen Uebergang zur Freiheit), sondern plötzlich und durch eine Erschütterung reißt es den selbständigen Geist aus dem Netze los, womit die verfeinerte Sinnlichkeit ihn umstrickte, und das um so fester bindet, je durchsichtiger es gesponnen ist (NA XXI, 45).

Jan Assmann ha dimostrato come nell'idea di sublime estetico quale formulata Schiller siano presenti espliciti rimandi ai culti misterici degli antichi[1057]. La

[1057] Cfr. J. Assmann, *Über das Erhabene. Schiller im Licht von Kant und Mozart*, in "Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft", LI (2007), pp. 166-182, dove si rimanda a Plutarco e al suo racconto sui culti misterici degli Egizi (in particolare dei "misteri maggiori") come a una possibile fonte per la definizione di sublime in Schiller: «Hier ist die Seele ohne Erkenntnis außer wenn sie dem Tode nah ist. Dann aber macht sie eine Erfahrung, wie sie jene durchmachen, die sich der Einweihung in die Großen Mysterien unterziehen. Daher sind auch das Wort „sterben" ebenso wie der Vorgang, den es ausdrückt, (τελευταν) und das Wort „eingeweiht werden" (τελεισθαι) ebenso wie damit bezeichnete Handlung einander gleich. Die erste Stufe ist nur mühevolles Umherirren, Verwirrung, angstvolles Laufen durch die Finsternis ohne Ziel. Dann vor dem Ende, ist man von jeder Art von Schrecken erfaßt, und alles ist Schaudern, Zittern, Schweiß und Angst. Zuletzt aber grüßt ein wunderbares göttliches Licht und man wird in reine Gefilde und bluhende Wiesen aufegenommen, wo Stimmen

scissione operata in sede teorica dal drammaturgo tra sentimento del "bello" e del "sublime", a ben vedere, può, infatti, essere paragonata a quella tra misteri "minori" – destinati a tutti – e "maggiori" – riservati ai pochi –, come pure alla graduale "iniziazione" cui è spinto Carlos nel dramma. Nel saggio *Ueber das Erhabene* Schiller afferma:

> Zwey Genien sind es, die uns die Natur zu Begleiterin durchs Leben gab. Der Eine, gesellig und hold, verkürzt uns durch sein munteres Spiel die mühvolle Reise, macht uns die Fesseln der Nothwendigkeit leicht, und führt uns unter Freude und Scherz bis an die gefährlichen Stellen, wo wir als reine Geister handeln und alles körperliche ablegen müssen, bis zur Erkenntniß der Wahrheit und zur Ausübung der Pflicht. Hier verläßt er uns, denn nur die Sinnenwelt ist sein Gebieth, über diese hinzu kann ihn sein irrdischer Flügel nicht tragen. Aber jetzt tritt der andere hinzu, ernst und schweigend, und mit starkem Arm trägt er uns über die schwindliche Tiefe. In dem ersten dieser Genien erkennt man das Gefühl des Erhabenen. Zwar ist schon das Schöne ein Ausdruck der Freyheit; aber nich derjenigen, welche uns über die Macht der Natur erhebt und von allem körperlichen Einfluß entbindet, sondern derjenigen, welche wir innerhalb der Natur als Menschen genießen. Wir fühlen uns frey bey der Schönheit, weil die sinnlichen Triebe mit dem Gesetz der Vernunft harmonieren; wir fühlen uns frey beym Erhabenen, weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ober unter keine andern als seinen eigenen Gesetzen stünde (NA XXI, 41).

Insomma, come dimostra la fine della pièce, Carlos raggiunge la definitiva maturità e la liberazione – riesce cioè a guardare alla realtà delle cose senza bisogno di mediazioni estetiche e a contemplare l'idea di una radicale alternativa all'attuale stato di cose, la ribellione[1058] – non con il confronto "diretto" con la politica – da cui rimane escluso, come prova evidentemente la scena del dialogo "a porte chiuse" tra Posa e Filippo nel terzo atto –, ma *gradualmente*, mediante il confronto con "la bella apparenza", e cioè dapprima attraverso la bellezza, la mediazione di Elisabetta, e poi di fronte alla scena "sublime" della morte di Posa, alla cui immagine, a ben vedere,

---

erklingen und man Tänze erblickt, wo man feierlich-heilige Gesänge hört und göttliche Erscheinungen erblickt. Unter solchen Klängen und Erscheinungen wird man dann, endlich vollkommen und vollständig eingeweiht, frei und wandelt ohne Fesseln mit Blumen bekränzt, um die heiligen Riten zu feiern im Kreise der heiliger und reiner Menschen». Secondo Assmann, «Schiller und Kant kannten diesen Text. Wir verstehen jetzt vielleicht besser, woran Schiller unter anderem gedacht haben mag, als er seine Theorie des Erhabenen auf die Brüskierung des Selbsterhaltungs- und des Vorstellungstriebes gegründet». *Ivi*, p. 173.

[1058] A mio avviso, come cercheremo di dimostrare nel prossimo capitolo, anche il percorso del protagonista dei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe si basa su tale schema, – secondo la nostra analisi – basato sulla distinzione tra misteri "minori" – l'esperienza estetica di Wilhelm – e "maggiori" – la matura presa di responsabilità rispetto alla realtà della propria esistenza.

Schiller sembra allora esporre non solo il giovane principe ma anche il pubblico del dramma.

Ora, nei culti misterici degli antichi, all'iniziato all'ultimo grado del percorso sapienziale era rivelata la "funzionalità" delle *immagini* della religione tradizionale. Nei misteri "maggiori", l'iniziazione sfociava nella disillusione del neofita rispetto al precedente punto di vista e nella visione mistica della divinità[1059], o meglio della natura, da contemplare senza veli e mediazioni, ma soltanto una volta che l'iniziando avesse raggiunto un certo grado di maturazione e di controllo delle proprie passioni – mi sembra essere questo il caso di Carlos: «Bin ich nicht stark, Elisabeth? Ich halte / in meinem Armen Sie und wanke nicht» (V, 11, vv. 6262-6263). Nel sistema degli Illuminati, soltanto ai migliori veniva rivelato il fine ultimo dell'associazione, il piano politico di emancipazione dalla strutture di potere tradizionali in base ai dettami della natura e del progresso. Carlos, al termine del dramma, una volta attinto a questa consapevolezza, si dimostra pronto per mettersi a capo della ribellione, alla cui realtà può ora guardare senza necessità di mediazioni. In altre parole, se il giovane deve essere dapprima educato attraverso il discorso dell'amicizia, della virtù, mediante la bellezza di Elisabetta, soltanto al termine del dramma può diventare un vero e proprio uomo "saggio". Era questo il fulcro della vera iniziazione nei culti misterici e nel percorso degli Illuminati: – come nel *Frankenstein* – la possibilità di guardare la realtà *con nuovi occhi*, con un produttivo distacco nei confronti della contingenza, come dimostra, più da vicino, l'esperienza "epoptica" di Carlos che si compie al termine del dramma.

Del resto, era proprio questo l'obiettivo ultimo dell'*iter* iniziatico presso gli Illuminati, come espresso nei testi dei *Grösseren Mysterien* redatti da Weishaupt: «Wir wollen sehen, wer dabei stark genug ist, sich aus dieser allgemeinen Täuschung heraus zu arbeiten, sich auf eine Zeit vom Körper und den Sinnen los zu machen, sich zu verklären, und in eine andere Welt hinein zu denken»[1060]. Qui Weishaupt, dopo aver considerato come «Kein Mensch hat angeborne Begriffe. Alle unsere Begriffe erhalten wir erst durch die Sinne, in dem Maß als solche besser oder

[1059] Spiega Assmann: «Einweihung ist wesentlich ein Prozeß der Desillusierung. Beim Überschreiten der Schwelle zwischen den kleineren und den größeren Mysterien soll der Initiand seinen früheren Glauben aufgeben, dessen irrigen und fiktiven Charakter durchschauen und „die Dinge so sehen, wie sie sind"». Assmann, *Moses der Ägypter*, cit., p. 141.
[1060] Weishaupt, *Grössere Mysterien*, cit., p. 157.

schlechter, deren mehrere oder weinger sind», giunge alla conclusione per cui «mit anderen Sinnen würden sich auch unsere Vorstellungen, Empfindungen ändern; wenn der Bau unsres Auges Mikroskopisch wäre: so würden wir eine neue, ganz andere Welt sehen, eine andere Sprache und Philosophie haben»[1061]. Ed è proprio questo, del resto, il significato della parola "illuminare", e cioè dotare gli uomini – come visto nel caso del *Frankenstein* della Shelley, anche attraverso il *medium* della letteratura – di nuovi sensi con i quali guardare criticamente alla realtà circostante, attraverso cui l'umanità sia in grado di modificarsi e migliorarsi costantemente, grazie anche al progressivo accrescimento della cultura materiale e spirituale. A ben vedere, come si ricava dai testi dei *Grandi Misteri*, sembra che, nel sistema degli Illuminati, il motivo politico fosse addirittura subordinato a questo più vasto progetto di una graduale trasformazione antropologica degli individui, di cui ci si impegnava a creare, attraverso i *media*, – secono la nota idea di Marshall McLuhan – una sorta di nuove "estensioni" (che derivi da questo la mostruosità della creatura immaginata dalla Shelley nel *Frankenstein*?). Mi sembra alquanto indicativo il fatto che – come vedremo tra poco – nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, ma anche *Wanderjahre* di Goethe, la società paramassonica della Torre sia impegnata a educare il giovane protagonista da lontano, modificando soprattutto la sua percezione della realtà, allargando costantemente il suo orizzonte esperienziale.

V

Se la nostra analisi è esatta, tutto questo significa che, attraverso il *Don Karlos*, il messaggio "illuminato" non è più confinato alla segretezza dello spazio esoterico ma decide di coinvolgere l'intera opinione pubblica: in altri termini, l'elite illuminata, la quale aveva ragionato sulle modalità di una nuova politica che fosse in grado di trasformare *interiormente* i sudditi, sembra rendersi conto, insieme a Schiller, dell'importanza del teatro, della letteratura, dei nuovi mezzi di comunicazione per la diffusione capillare, spirituale, dei contenuti della sua dottrina. Al di là della politica di gabinetto di Posa, che si svolge nelle stanze del potere, Schiller sceglie un'altra opzione. Del resto, l'autore è alquanto esplicito a riguardo quando nei *Briefe* afferma

[1061] *Ibid.*

di voler condividere, attraverso il dramma, con il suo pubblico, «einen der lieblichen Träume, in denen das Herz so angenehm schwelgt»: «Verbreitung reiner sanfterer Humanität, über die höchst-mögliche Freiheit der *Individuen* bei des Staats höchster Blüte, kurz, über den schönen Zustand der Menschheit, wie er in ihrer Natur und in ihren Kräften als erreichbar angegeben liegt» (NA XXII, 162). Qui Schiller dichiara – lo scrive esplicitamente nelle decima lettera dei *Briefe*, e cioè in quella stessa in cui rimanda esplicitamente al progetto degli Illuminati – di essere intenzionato, con il suo *Don Karlos*, a diffondere pubblicamente «sacre» verità che finora erano state patrimonio soltanto di pochi attraverso il *medium* delle «belle arti». Se il fine dell'associazione segreta di cui Posa si fa il portavoce nel dramma è cercare di riunire in un vincolo spirituale e simpatetico l'umanità divisa, afferma il drammaturgo, allo stesso modo

> es schien mir eines Versuchs nicht ganz unwert, „Wahrheiten, die jedem, der es gut mit seiner Gattung meint, die heiligsten sein müssen, und die bis jetzt nur das Eigentum der Wissenschaften waren, in das Gebiet der schönen Künste herüberzuziehen, mit Licht und Wärme zu beseelen und, als lebendig wirkende Motive in das Menschenherzgepflanzt, in einem kraftvollen Kampfe mit der Leidenschaft zu zeigen" (NA XXII, 168)[1062].

Anche all'interno del *Don Karlos*, il progetto riformistico e libertario di Posa, Elisabetta e Carlos si fonda del resto su un vincolo fraterno e spirituale, mediato costantemente – proprio come nella realtà storica degli Illuminati – da un fitto scambio di corrispondenza[1063]. Se – come ha dimostrato Albrecht Koschorke – la

[1062] A proposito di queste parole Roberto Saviane nota significativamente: «Tale presa di posizione equivale ad una dichiarazione in favore dell'arte impegnata, al riconoscimento dell'arte come tramite privilegiato per l'azione, mezzo potente di propaganda e convincimento. La verità, dice qui Schiller, e per verità intende null'altro che gli inalienabili diritti dell'uomo, non deve più rimanere limitata a piccole cerchie di iniziati (significativamente la lettera decima inizia con queste parole: "Io non sono né un illuminato né una massone […]"), deve venir conosciuta da tutti ed esplicare quindi tutte le sue potenzialità rivoluzionarie». Saviane, *Goethezeit*, cit., p. 157.

[1063] Alquanto significativamente il personaggio di Raimondo von Taxis, che nella novella di Saint-Réal era «sovrintendente alle scuderie» (Saint-Réal, *Don Carlos. Novella storica*, a cura di L. Carcereri, Marsilio, Venezia 1997, p. 141), nel dramma di Schiller si trasforma nell'«Oberpostermeister», con evidente riferimento a Thaddäus Graf von Thurn und Taxis, direttore generale delle poste tedesche e, dal 1782, affiliato all'Ordine bavarese degli Illuminati. A proposito dell'estrema importanza della posta come mezzo di comunicazione interno alla società segreta di Weishaupt, la cui espansione sovraregionale avveniva per mezzo della scrittura (ovviamente cifrata), Gregory afferma: «Ohne Übertreibung kann man sagen, dass das illuminatische System durch seine postalischen Bedingungen bestimmt wird. Das betrifft zunächst ganz schlicht die Ausdehnung: Weishaupts Imperium reicht so weit wie seine Kommunikationen, ist also prinzipiell koestensiv mit dem Postnetz» (Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 64). Laddove Carlos, nel dramma di Schiller, afferma: «die Post des Reiches, ich weiß es, hat geheime / Befehle», aggiungendo: «Don Raimond /

cultura della corte, tra Seicento e Settecento, è nel segno del corpo e della sua presenza[1064], nel dramma di Schiller i "congiurati" decidono di agire in una sfera "altra", la quale è creata "virtualmente" attraverso il *medium* della scrittura e, dunque, della *comunicazione a distanza*. Se Filippo è sovrano dei corpi degli individui, la sfera intima della coscienza di questi gli rimane preclusa: sarà proprio su questo campo che – come testimonia la scena iniziale del dramma, nella quale Domingo cerca inutilmente di penetrare il segreto dell'infante – agirà il piano di Posa. Se – come ha osservato Foucault – la vecchia forma di potere, fino alle soglie dell'età moderna, si basa sulla visibilità dei suoi apparati – nel *Don Karlos* l'imperatore Filippo è costantemente intenzionato a ribadire la propria autorità attraverso punizioni esemplari e autodafé che siano da monito per i fedeli – il "territorio" che gli Illuminati cercano di "colonizzare" – come ha osservato Stephan Gregory – «non è di questo mondo», ed è costituito, in particolare, dalle coscienze degli individui, da trasformare e modellare in vista della costituzione di una società futura, più armonica e giusta, in cui i singoli possano giungere – lessinghianamente e dunque anche attraverso il sostegno valoriale della letteratura – ad autogovernarsi. In vista della colonizzazione di questo "continente", gli Illuminati si dimostrano dunque – come visto anche nel caso del *Frankenstein* – consapevoli dell'importanza dei *media*[1065].

Von Taxis ist mein guter Freund» (II, 15, vv. 2941-2945), è evidente il rimando alle preoccupazioni, ad esempio, di Joseph Utzschneider, il quale avvertiva il sovrano Carl Theodor dei tentativi degli Illuminati «Postämter in allen Ländern nach und nach mit ihren Brüdern zu besetzen», con l'obiettivo «Briefe zu öffnen, und wieder zuzuschließen, ohne daß man's merke» (citato, tuttavia senza riferimento al *Don Karlos* di Schiller, in Gregory, *Wissen und Geheimnis*, cit., p. 65).

[1064] Cfr. Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr*, cit.

[1065] Koshorke spiega che, in virtù del cambiamento di indirizzo nella gestione del potere che avviene nel Settecento, nasce anche l'esigenza di trovare nuovi metodi di governamentalità, che si traducono ben presto in un processo di «individualizzazione» e «medializzazione»: «Daraus erwachsen nicht nur Legitimationsschwierigkeiten; problematisch wird der funktionelle Zusammenhalt des Gesellschaftskörpers als solchen. Jedenfalls ist er nicht mehr mit herkömmlichen Mitteln, das heißt mit Mitteln, die zu physischer Machtausübung affin sind, mitsamt der entsprechenden Symbolik, zu stiften. Es bedarf einer Reform der Fortpflanzungsweise und Vernetzungsformen von sozialer Kontrolle. Was den im engeren Sinn politischen Bereich angeht, so läuft dies auf die moderne Staatenbildung und die für sie kennzeichnende Erzetzung personaler Herrschaftsinstanzen durch zusehends anonyme Regulationen hinaus. Der Stufenbau der Hierarchie, der vom *pater familias* über die verschiedenen Obrigkeiten bis hin zum Monarchen als weltlichem Herrschaftsinhaber führte, tritt hinter die Figur immer erst nachträglich und in zweiter Hinsicht personell verkörperten *Autonomie des Gesetzes* zurück. Dieser Konstitutionalisierungsprozeß trifft, als politisches Phänomen im weiteren Sinn, mit einer zunehmenden Indirektheit der gesellschaftlichen Überwachung auch im staatsfern scheinenden Alltag zusammen. Der neuen Unübersichtlichkeit des städtischen Lebens, das sich mit der frühen Industrialisierung abzuzeichnen beginnt, der Totalisierung der Geld- und Warenströme und

Il discorso sulla mediazione, centrale – come abbiamo cercato di dimostrare – nel *Don Karlos*, non può, infatti, non presupporre quello parallelo sui *media*, perché – come spiega Carmine di Martino – «*medium* è tutto ciò che sta in mezzo, che svolge una funzione mediatrice»[1066]. Sulla scorta dell'opera di Marschall McLuhan, lo studioso individua infatti nei *media* delle «pratiche» che provocano nei soggetti delle «aperture di senso»: «Il messaggio di un *medium* è infatti propriamente l'apertura di senso che esso rende possibile, la modificazione del ritmo, delle proporzioni e degli schemi dell'esperienza […]»[1067]. Di Martino spiega in tal modo il significato dell'espressione mecluhiana secondo cui il *medium* non si fa portatore di un messaggio preciso ma è esso stesso, o meglio, la sua funzionalità, a farsi messaggio: «Il messaggio di un *medium* è innanzitutto da intendere come l'insieme delle sue conseguenze pratiche, degli abiti che esso apre o, più genericamente, delle attività che consente, dei comportamenti che inaugura e rende possibili»[1068]. Di Martino fa l'esempio dell'avvento della luce elettrica che non trasmette particolari

---

damit der ökonomischen Abhängigkeiten sind die Autoritätsformen älteren Typ nicht mehr gewachsen. Die Gesellschaft hat nicht nur aufgehört, der Summe ihrer Interaktionen zu ähneln, sie läßt sich auf dem Niveau der Interaktion auch nicht mehr steuern. Die Entstehung der individuellen Privatsphäre – ein Vorgang, der im 18. Jahrhundert erstmals breitere Schichten erreicht – bietet ein Indiz für dieses Abschwächen der Interaktionssteuerung. Privatheit entzieht sich der "Augenkontrolle", durch die in traditionalen Kulturen Gruppen Aufsicht über ihre Mitglieder führen. Doch ist der Verfall der Sichtbarkeit kein Phänomen, das sich auf Freizeit und Familie beschränkt. In allen Sozialräumen, die von der wachsenden stratifikatorischen, berufsweltlichen und geographischen Mobilität erfaßt werden, verlieren die Individuen ihre angestammte soziale Markierung. Sie sind infolgedessen mit herkömmlichen Mitteln der Außensteuerung nur noch begrenzt zu erreichen. Und dies ist der Einsatzpunkt für neue, umfassende Adressierungsweisen der Macht. Der moderne Adressat heißt *Subjekt*. Er wird in dieser Eigenschaft weniger in seinem Gruppenzusammenhang als in seiner Einsamkeit aufgesucht, das heißt gerade dort, wo die traditionalen Kenntlichkeiten sich zu verdunkeln beginnen. Als solitäres Wesen ist er aber nur auf dem Umweg über Medien ansprechbar. Insofern supplementieren Medien die sich lockernden Interaktionsbindungen. Sie greifen auf den von der Gruppenöffentlichkeit abgewandten und gleichsam verschatteten Teil des Individuums zu und verbinden es mit anderen zu einem Kollektiv "randständiger" Existenzen. Man kann noch weitergehen und sagen, daß die Individualisierungsprozese aus dem Blickwinkel der Ständegesellschaft notwendig in eine unüberwindliche Anomie führen müßten, wenn nicht parallel dazu Kommunikationsnetze aufgebaut würden, die das freigesetzte Potential an Kontingenz sozial handhabbar machen und insoweit reintegrieren. Umgekehrt, darauf wurde schon hingewiesen, ist die Entstehung von *Innenwelten* nur möglich, wenn eine Semantik der Weltabwendung bereitsteht und kommuniziert werden kann, die diese Dunkelräume der Nicht-Interaktion gleichsam erleuchtet und mit dem Vermögen der Selbstreflexion, als einem Modus kommunikativer Selbstreferenz, auszustatten vermag. Individualisierung und Medialisierung sind dasselbe, je nachdem, ob man diesen Prozeß von "innen" oder von "außen" beschreibt». *Ivi*, pp. 264-265.

[1066] Di Martino, *Il 'medium' e le pratiche*, cit., p. 37.

[1067] *Ivi*, p. 10.

[1068] *Ivi*, p. 32.

informazioni, ma permette al soggetto un'inedita presa di coscienza e una graduale trasformazione delle sue precedenti abitudini:

> Il messaggio di un *medium* risiede propriamente ed essenzialmente in questo potere di trasformazione. L'avvento della luce elettrica, per esempio, rende possibile un inaudito universo di avvenimenti, di percezioni, di sensi, di abiti, ed opera una trasformazione degli schemi d'esperienza preesistenti […][1069].

In altri termini, i *media* consentono al soggetto un distacco produttivo nei confronti dell'ambiente e del mondo circostanti, i quali vengono percepiti in maniera differente grazie all'elemento mediatore, che permetterebbe – secondo di Martino – una «rivelazione di mondo»[1070]. Da qui deriva la celebre idea di Marshall McLuhan, il quale parla dei *media* come di *estensioni* del corpo umano, che concedono all'uomo la possibilità di una maggiore libertà di movimento e di presa sul mondo, risultati – dice ancora di Martino – del «tentativo dell'organismo di far fronte alle pressioni provenienti dall'ambiente e di esercitare un sempre maggiore potere e controllo su di esso […]»[1071]. In questo modo, dunque, grazie all'avvento di nuovi *media*, sempre più sofisticati ed elaborati, «cambiano anche i modelli di *percezione* sensoriale e di *consapevolezza*»[1072]. Infatti, la «modificazione della sfera sensoriale» consentita dai *media* «significa […] sempre una modificazione dei modelli percettivi e delle forme di consapevolezza, del senso e dell'organizzazione dell'esperienza, vale a dire, sinteticamente, della fisionomia del soggetto e correlativamente del mondo»[1073]. Rispetto alla distanza rispetto all'ambiente consentita all'uomo dall'utilizzo dei *media*, anche Lambert Wiesing osserva:

> Hätte der Mensch keine Medien, so wäre er ein bloßes Stück der Welt – er würde sich quallenartig in einer Identitätsbeziehung zu seiner Umwelt befinden, man könnte eigentlich gar nicht von Umwelt sprechen. […] Der Mensch verdankt seine menschliche Existenz der Verwendung von Medien, denn weil es Medien gibt, lebt der Mensch nicht nur in der physischen Natur, sondern auch in einer Kultur. […] Medien befreien den Menschen von dem allgegenwärtigen Diktat der physikalischen Welt[1074].

[1069] *Ivi*, p. 34.
[1070] *Ivi*, p. 40.
[1071] *Ivi*, p. 42.
[1072] *Ivi*, p. 44.
[1073] *Ivi*, p. 45.
[1074] L. Wiesing, *Was sind Medien?*, in Münker - Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, cit., pp. 235-248, qui p. 248.

Ora, nel dramma di Schiller l'afflato cosmopolitico del marchese sembra manifestarsi soprattutto nella peculiare "filosofia della distanza" che prevede un inedito e alquanto consapevole utilizzo del *medium* della lettera. A ben vedere, Posa non fa altro che sottoporre costantemente la condotta di Carlos a una istanza mediatrice, giudicante, riflessiva, a uno sguardo "altro", che sia di Elisabetta o delle lettere dei ribelli che questa gli recapita, che possiamo definire – insieme a Sybille Krämer, la quale riprende delle intuizioni di Lévinas – *media* messaggeri «einer radikalen Differenz und unzugänglichen Andersheit», attraverso cui «ein Ich sich mit dem Anderen verständigt»[1075] e con cui il soggetto acquista «ganz neue Züge», entrando cioè in un nuovo orizzonte conoscitivo ed esperienziale:

> Eingelassen in diese Erfahrung der Unzulänglichkeit des Anderen, bekommt das, was wir unter Subjekt zu verstehen haben, ganz neue Züge: Das Subjekt ist nicht mehr die aktive, sondern die erleidende Instanz, ausgesetzt und unterworfen dem, was ihm fremd bleiben muss. Der darin angelegten latenten Struktur von Gewaltsamkeit kann nur begegnet werden durch die Achtung und den Respekt vor der Fremdheit und Unverfügbarkeit des Anderen[1076].

In tal senso, mi sembra significativa la didascalia che nel *Don Karlos* descrive i movimenti di Elisabetta nel momento in cui riceve da Posa la missiva dei ribelli, all'inizio della quarta scena del primo atto: «Die Königin erbricht die Briefe, die der Marquis ihr gegeben, und scheint überrascht zu werden». Abbiamo già osservato, nel caso specifico di Knigge, come gran parte dell'esperienza massonica presso degli Illuminati avvenisse in forma "scritta", si era cioè risolta in un «schriftlichen Umgang», un fitto scambio epistolare tra i membri dell'Ordine, coinvolti in tal modo in un vincolo spirituale e simpatetico che fosse in grado di coinvolgere costruttivamente i singoli, fino a modificare con gradualità le loro coscienze e i loro comportamenti. Il medesimo uso delle epistole tra i "congiurati" lo ritroviamo significativamente anche nel *Don Karlos*. Qui, già all'inizio, attraverso il confronto con l'alterità di un messaggio "altro", con lo sguardo esterno di Posa, con il suo abbraccio che lo rimette – anche in senso "cosmopolitico" – in sintonia con il mondo intero, al di là del *milieu* chiuso della corte, Carlos ammette paradigmaticamente di

[1075] S. Krämer, *Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht*, in Münker - Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, cit., pp. 65-90, qui p. 89.
[1076] *Ivi*, p. 90.

sentirsi guarire il cuore: «O jetzt ist alles wieder gut. In dieser / Umarmung heilt mein krankes Herz» (I, 2, vv. 140-141).

Ma ciò significa anche che le tecniche iniziatiche *praticate* nello spazio "esoterico" della loggia dagli Illuminati, con il dramma di Schiller si rivolgono ora anche a un pubblico "profano". Se nell'Ordine massonico, la produzione di testi e documenti, e cioè la scrittura di autobiografie, diari, rapporti, basati sulla conoscenza di sé e degli altri esprimeva la necessità del singolo di migliorarsi attraverso il confronto con lo sguardo giudicante dell'"altro"; se nel percorso sapienziale, l'iniziato era sempre richiamato dai suoi compagni a un atteggiamento vigile, critico mediante l'esposizione a tali "specchi", che – utilizzando un termine di Giorgio Agamben – potremmo definire "dispositivi soggettivanti"[1077], con cui egli esaminava la propria condotta e attraverso i quali allargava la sua prospettiva intellettuale; se i rapporti tra i membri della società avvenivano soprattutto *a distanza* attraverso i *media* della scrittura e dell'epistola; se tutti questi motivi li ritroviamo pure nel dramma schilleriano, laddove caratterizzano il rapporto "spirituale" tra Posa, Carlos ed Elisabetta; mi sembra che si possa affermare che, a un livello superiore, sia lo stesso teatro di Schiller a prefiggersi di raggiungere il medesimo obiettivo con gli spettatori. Non è un caso se il dramma schilleriano, come abbiamo osservato, si apra

[1077] Partendo dall'analisi di Foucault circa i nuovi metodi di governamentalità dell'età moderna, Giorgio Agamben definisce "dispositivi" l'«insieme di prassi, di saperi, di misure, di istituzioni il cui scopo è di gestire, governare, controllare e orientare in un senso che si pretende utile i comportamenti, i gesti e i pensieri degli uomini» (Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, cit., p. 24), peculiari pratiche «che separano il vivente da se stesso e dal rapporto con il suo ambiente» *(ivi*, p. 25), dunque «processi di soggettivazione» *(ivi*, p. 12.) che invitano l'individuo a prendere coscienza delle proprie potenzialità di soggetto e a lavorare su se stesso. Agamben fa proprio l'esempio della confessione: «Ogni dispositivo implica […] un processo di soggettivazione, senza il quale il dispositivo non può funzionare come dispositivo di governo, ma si riduce a un mero esercizio di violenza. Foucault ha così mostrato come, in una società disciplinare, i dispositivi mirino attraverso una serie di pratiche e di discorsi, di saperi e di esercizi alla creazione di corpi docili, ma liberi, che assumono la loro identità e la loro "libertà" di soggetti nel processo stesso del loro assoggettamento. Il dispositivo è, cioè, innanzitutto una macchina che produce soggettivazioni, e solo in quanto tale è anche una macchina di governo. L'esempio della confessione è qui illuminante: la formazione della soggettività occidentale, insieme scissa e, tuttavia, padrona e sicura di sé, è inseparabile dall'azione plurisecolare del dispositivo penitenziale, in cui un nuovo Io si costituisce attraverso la negazione e, insieme, l'assunzione del vecchio. La scissione del soggetto operata dal dispositivo penitenziale era, cioè, produttiva di un nuovo soggetto, che trovava la propria verità nella non-verità dell'Io peccatore ripudiato» (*ivi*, pp. 29-30).

con una confessione, con la quale l'infante decide di sottoporre il segreto nascosto nella sua coscienza allo sguardo da pedagogo di Posa, attraverso cui il giovane, rispecchiandosi, prende gradualmente consapevolezza di sé e della propria condizione di subalternità, esistenziale e politica. In base a quanto detto, mi sembra si possa dire che sia lo stesso *Don Karlos* di Schiller a presentarsi come uno «specchio», o meglio un "dispositivo soggettivante", in grado di coinvolgere il pubblico in un costruttivo processo auto-riflessivo rispetto alla propria quotidianità irriflessa, di responsabilizzazione e di emancipazione dalle strutture del passato. È lo stesso teatro schilleriano a contribuire, in questo caso, a "illuminare" le coscienze degli spettatori, a restituire loro «uno sguardo lucido sulla realtà» – come nel caso di Posa con Carlos. Del resto, il saggio teorico che risponde alla domanda *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?*, già considerato, mi sembra estremamente esplicito a riguardo.

Come è noto, nei primi anni Novanta del Settecento, Schiller tornerà a riflettere compiutamente sulla funzione mediatrice dell'arte, sulla necessità di una sua «Vermittlung» (NA XX, 383) al fine della graduale educazione dei cittadini di un "nuovo" Stato. All'idea di un rivolgimento subitaneo dello stato delle cose, che avrebbe causato – come aveva dimostrato la Rivoluzione francese e soprattutto il periodo del Terrore – barbarie e inciviltà, l'autore contrapponeva la proposta di una lenta riforma del pensiero e dei costumi degli individui attraverso la promozione del sentimento del gusto:

> Alle Verbesserung im politischen soll von Veredlung des Charakters ausgehen – aber wie kann sich unter den Einflüssen einer barbarischen Staatsverfassung der Charakter veredeln? Man müßte also zu diesem Zwecke ein Werkzeug aufsuchen, welches der Staat nicht hergiebt, und Quellen dazu eröffnen, die sich bey aller politischen Verderbniß rein und lauter erhalten. […] Dieses Werkzeug ist die schöne Kunst, diese Quellen öffnen sich in ihren unsterblichen Mustern (NA XX, 332-333).

Nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Schiller si poneva dunque il problema della costituzione «einer wahren politischen Freiheit» (NA XX, 311), giungendo alla conclusione che «es die Schönheit ist, durch welche man zu der Freiheit wandert» (NA XX, 312). Proprio come nel *Don Karlos*, anche in questo caso, la riflessione si imperniava intorno al tema della ricerca dei mezzi più appropriati per *trasmettere* e *comunicare* verità filosofiche nel profondo degli animi

dei sudditi di uno Stato: «Ganze Jahrhunderte lang zeigen sich die Philosophen wie die Künstler geschäftigt, Wahrheit und Schönheit in die Tiefen gemeiner Menschheit hinabzutauchen […]» (NA XX, 333). La «Staatsveränderung» (NA XX, 328) che Schiller auspicava era affidata a un mirato intervento sulla sensibilità degli individui, educati gradualmente attraverso la bellezza e la forma, una graduale pedagogia che avrebbe spinto gli uomini a una maggiore consapevolezza rispetto al proprio vissuto e alla contingenza. Per l'autore, infatti, la bellezza riesce ad assolvere al suo compito pedagogico soprattutto laddove educa all'uomo a riflettere criticamente su se stesso e sulla sua condizione, esortandolo a trasformarsi continuamente e a riaffermare «seine Selbständigkeit gegen die Natur» (NA XX, 395):

> Solange der Mensch, in seinem ersten physischen Zustande, die Sinnenwelt bloß leidend in sich aufnimmt, bloß empfindet, ist er auch noch völlig eins mit derselben, und eben weil er selbst bloß Welt ist, so ist für ihn noch keine Welt. Erst wenn er in seinem ästhetischen Stande sie außer sich stellt oder *betrachtet*, sondert sich seine Persönlichkeit von ihr ab, und erscheint ihm eine Welt, weil er aufgehört hat, mit derselben eins auszumachen. Die Betrachtung (Reflexion) ist das erste liberale Verhältnis des Menschen zu dem Weltall, das ihn umgibt. […] Sobald es Licht wird in dem Menschen, ist auch außer ihm keine Nacht mehr […]. Aus einem Sklaven der Natur, solang er sie bloß empfindet, wird der Mensch ihr Gesetzgeber, sobald er sie denkt. Die ihn vordem nur als *Macht* beherrschte, steht jetzt als *Objekt* vor seinem richtenden Blick (NA XX, 394).

Ora, rispetto alla nostra analisi, non è un caso che l'autore, inviando i *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* al principe danese Friedrich Christian Augustenburg, facesse ancora una volta riferimento al *Don Karlos* e, in particolare, al legame tra Posa e il giovane Carlos, alludendo probabilmente alla consapevolezza che la continuità e soprattutto la realizzabilità del progetto del marchese nel dramma schilleriano fosse ora affidato al mecenatismo del principe e, insieme, all'idea di un'educazione estetica del genere umano. In questo caso, risulta evidente l'urgenza di Schiller di rendere concrete «eine Idee der Philosophen und eine Phantasie der Dichter», trasformandole in «VolksGlückseligkeit»:

> Mit dem lebhaftesten Antheil, den alles mir einflößt, was auf das Wohl der Menschheit Beziehung hat, habe ich die glückliche Veränderung vernommen, welche Eurer Durchlaucht einen Ihrem hohen Verdienste gebührenden und Ihrem wohltätigen Triebe so angemeßen Wirkungskreis eröfnet hat. Das Wohl vieler Menschen ist jetzt in ihren Händen, und Ihr großes und edles Herz, welches von jeher aus eigener freyer Neigung für das Beste der Menschheit thätig war, hat nunmehr auch von dem Schicksal einen äußern Beruf und eine würdige Sphäre dazu erhalten. Wie würde ich das Geschick meiner deutschen Mitbürger

preisen, wenn es überal einer solchen Fürsterhand anvertraut wäre, und mit welcher Sicherheit könnte man sich als dann für die Erfüllung aller der VolksGlückseligkeit verbürgen, welche biß jetzt leider nur eine Idee der Philosophen und eine Phantasie der Dichter gewesen ist. Die Achtung, die ich der Bescheidenheit Ihres Herzens schuldig bin, verstattet mir nicht, das Bild auszumahlen, das meine prophetische Einbildungskraft sich von der Regierung eines eben so gefühlvollen als philosophischdenkenden Fürsten verspricht. Aber ich habe in dem Charakter des Don Karlos und Posas mein Herz reden laßen, und was ich dort nur als Dichter träumte, das spreche ich hier als der Zeitgenoße Friedrich Christians mit der gegründeten Ahndung aus, daß alles das Gute, was nun immer die Umstände möglich machen durch Sie und Ihrer Sphäre realisiert werden wird (NA XXVII, 124).

Hans Jürgen Schings ha richiamato l'attenzione della critica germanistica sul coinvolgimento del principe Augustenburg e del poeta Jens Baggesen nel progetto di rivitalizzazione, tra la Danimarca e la Germania, dell'Ordine degli Illuminati negli anni Novanta del Settecento, un piano definito programmaticamente – considerata la morte del vecchio tipo di Illuminatismo, quello "politico" alla Weishaupt – "Phoenix"[1078]. Le speranze dell'Augustenburg, il quale sembra che rimase molto affascinato dall'esperienza latomistica degli Illuminati tedeschi, trovarono presto soddisfazione nella conoscenza delle figure di Reinhold, Schröder e Friedrich Münter, i quali, proprio insieme al principe e al poeta, diedero vita, nella metà degli anni Novanta, tra Kiel e Amburgo, al "Bund des Einverständnisses"[1079]. Ora, rispetto alla nostra analisi, mi sembra indicativa la circostanza per cui fu proprio un fervente Illuminato il mecenate e il referente principale dei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* di Schiller, l'apporto del quale, in realtà, Augustenburg e Baggesen ritennero decisivo per la definizione del programma della rinata società segreta: «Er wäre der Mann, der vagen Materie die Form zu geben, wenigstens die Zeichung zu machen, die eine Meisterhand erfordert, weil Vorsicht mehr als jemals nöthig ist»[1080]. Come dimostra l'affermazione riportata da Schings, infatti, è certo che Augustenburg e Baggesen considerarono «Schiller als Programmatiker des "Phoenix", als Ideologe des neu erstandenen Illuminatenordens!»[1081]. In realtà, è molto probabile – come osserva il germanista – che i due presero un abbaglio. Tuttavia l'idea che la concezione schilleriana dell'educazione estetica dell'uomo altro non fosse che una trasposizione dell'Illuminatismo dall'ambito politico a quello

[1078] Cfr. Sching, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., pp. 187-209.
[1079] Cfr. in proposito Schüttler, *Karl Leonhard Reinhold und die Illuminaten*, cit., p. 327.
[1080] La lettera è citata in Schings, *Die Brüder des Marquis Posa*, cit., p. 203.
[1081] *Ibid.*

estetico – e cioè un tentativo di realizzare *i medesimi obettivi* di Posa, ma *con altri mezzi* – era sostenuta, all'epoca, anche dai teorici del complotto massonico. In un libro dedicato a Knigge e allo spirito dell'Illuminatismo, che, negli anni Novanta del Settecento, sembrava aver ormai altresì impregnato il mondo della cultura e della letteratura, un piccolo libello dal titolo *Freyherrn von Knigge Welt und Menschenkenntniß. Ein Pedant zu dem Buche Umgang mit Menschen* (1796), Grolman osservava:

> Ein Erz-Illuminat, aber von den feinern Art, tritt in einem neuen Illuminaten-Journal, den Horen von Schiller, gleich im ersten Stück mit seinen *Briefen über die ästhetischen Erziehung des Menschen*, auf, und baut auf kantische Grundsätze, da ein System von Vervollkommnung des Menschen in politischer Sicht, welches mit der Aesthetik nichts zu tun hat, welches manchen betrügen wird, und nichts anders enthält, ald diejeinige heutigen Illuminaten-Grundsätze, die man zur Mode machen will. Man sehe den 3ten, 4ten und folgende Briefe. Die jetzigen Verfassungen sind nur ein Nothstaat zu nennen. Die zur Reife gekommene Vernunft soll man dessen Natur-Zustand auflösen, und (unter der Vormundschaft der Illuminaten) einen moralischen Staat bilden[1082].

Anche in questo caso ci troviamo certamente di fronte a un esempio di quel rozzo riduzionismo che abbiamo visto essere sempre connaturato alle teorie complottistiche tra Settecento e Ottocento. Ma allora, quando nei suoi *Wilhelm Meisters Lehrajhre* Goethe rende il suo protagonista l'oggetto *inconsapevole* del programma pedagogico ed estetico promosso in segreto dalla società paramassonica della Torre, lo fa per giocare ironicamente con le affermazioni della critica conservatrice, oppure allude effettivamente a un piano degli Illuminati, interessati, ancora al termine del secolo, non più a un astratta riforma politica e universalistica dell'intera società – com'era nel caso di Weishaupt e di Posa –, ma alla graduale *Bildung* di un singolo individuo, che sembra compiersi, almeno fino a un certo punto e soprattutto negli anni della sua giovinezza, attraverso l'arte e in particolare con il *medium* del teatro?

[1082] [F. L. A. Grolman], *Freyherrn von Knigge Welt und Menschenkenntniß. Ein Pedant zu dem Buche Umgang mit Menschen*, Frankfurt a.M. und Leipzig 1796, p. 77. Il passo è citato e commentato da Marino Freschi in *Dall'occultismo alla politica*, cit., pp. 295-296.

VIII. 'Missione teatrale' o 'apprendistato massonico'? Educazione estetica e pedagogia illuminata nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre* di Goethe

Che Goethe, con i *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, abbia voluto inserirsi nel dibattito tardo-settecentesco sulle società segrete lo si ricava dalla dichiarazione dello stesso autore, che, in età avanzata, ammetteva: «Endlich aber, um dieses Thema zu erledigen, war damals die Zeit der geheimen Bündnisse, alles war darauf gestellt, so geriet es einem denn auch wohl in den Roman, als etwas, was ganz in Herkommen und Ordnung sei»[1083]. Il passaggio dalla *Theatralische Sendung*, del 1777, ai *Lehrjahre*, conclusi definitivamente nel 1796 dopo una lunga gestazione, sembra essere il risultato dell'esperienza latomistica di Goethe, che segna la svolta e lascia traccia nell'opera, ora caratterizzata dall'introduzione del motivo della società della Torre.

L'iniziazione massonica dell'autore risale precisamente al 23 giugno 1780, quando il giovane francofortese, che già nel 1764 aveva tentato di essere iniziato nella loggia di Francoforte "Arkadische Gesellschaft zu Phylandria"[1084], tuttavia senza successo, viene ammesso nella loggia "Amalia zu den drei Rosen" di Weimar, dopo aver accettato l'invito di Carl August a trasferirsi nel ducato. Esattamente un anno dopo, nel giugno 1781, verrà iniziato al grado di Compagno e nel marzo 1782 a quello di Maestro[1085]. Più in là, nel febbraio del 1783, per interessamento di Bode, Carl August e Goethe (quest'ultimo con il nome di "Abaris") diventeranno "Illuminati", saltando i gradi iniziali per accedere direttamente a quello di "reggenti"[1086].

[1083] H. G. Gräf, *Goethe ueber seine Dichtungen. Versuch einer Sammlung aller Äußerungen des Dichters über seine poetischen Werke, Bd. I.2: Die epischen Dichtungen*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1902, pp. 940-942.

[1084] Cfr. M. Freschi, *Goethe. L'insidia della modernità*, Donzelli, Roma 1999, pp. 15-16.

[1085] Cfr. in proposito T. Richert, *Der Geheime Rat Goethe als Freimaurer und Illuminat. Sachsen-Weimars Politik gegenüber den geheimen Gesellschaften*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 36 (1999), pp. 45-89.

[1086] W. D. Wilson sostiene la tesi secondo la quale Goethe e Carl August sarebbero entrati a far parte dell'Ordine di Weishaupt nel 1783 per accertarsi che l'operato della società segreta non avesse propositi cospirativi nei confronti dello Stato. Cfr. Wilson, *Geheimräte gegen Geheimbünde*, cit. La tesi di Wilson sull'attività di "spionaggio" di Goethe, in seguito ridimensionata dallo stesso germanista (nella monografia *Unterirdische Gänge*, cit.) ha provocato la reazione della critica, in particolare di Hans-Jürgen Schings, secondo il quale il modello per la società della Torre, come pure le sue finalità e i suoi obiettivi, nei *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, sarebbero da individuare proprio nell'Ordine e nella dottrina progressista degli Illuminati, cui l'autore francofortese aderì,

Il motivo della *Turmgesellschaft* che accompagna il percorso di Wilhelm nei *Lehrjahre* è introdotto nei libri settimo e ottavo e impone una revisione dei precedenti, in cui vengono inseriti gli incontri con gli emissari della società segreta. Rappresentati della *Bildung* iniziatica del protagonista sono gli uomini della Torre, il *deus ex machina* che – come notava Schiller, attento lettore dell'opera nel corso della sua gestazione – sorregge adesso l'impianto del romanzo, l'elemento che consentirà, soprattutto nella seconda parte, a Wilhelm di gettare uno sguardo di consapevolezza critica sulla sua esperienza da teatrante. Il motivo del *Geheimbund*, presente nel *Geisterseher* di Schiller, nella *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland, in *Der Genius* di Carl Grosse viene letto da Goethe da una nuova angolazione e sembra rimandare, in particolare, – come ha osservato la critica – al suo impegno nel sistema latomistico degli Illuminati[1087]. Nel romanzo, Jarno spiega del resto che all'interno della società della Torre si effettua una distinzione tra chi cerca «ein Hausmittel zum Wohlbefinden, Rezepte zum Reichtum und zu jeder Art

---

sostanzialmente senza riserve. Ciò anche in considerazione del fatto che, come abbiamo detto, la direzione della società segreta, dopo il bando in Baviera, si trasferì proprio in Turingia, tra Weimar e Gotha, grazie all'impegno di Bode e di Reinhold, con il beneplacito di Carl August e dello stesso Goethe. Cfr. H.-J. Schings, *Wilhelm Meister und das Erbe der Illuminaten*, in Müller-Seidel - Riedel (hrsg. v.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit., pp. 177-203. Il documento (segretato) che attesta l'impegno contratto da Goethe nei confronti dell'Ordine degli Illuminati recita: «Ich endes unterschriebner, verpflichte mich bey meiner Ehre und gutem Nahmen, mit Verzicht auf allen geheimen Vorbehalt, von denen mir durch den H. Hof und Legationsrath Bode anvertrauten Sachen, meine Aufnahme in eine geheime Gesellschaft betr. gegen niemanden, auch nicht gegen die vertrautesten Freunde und Verwandte, auf keine irgend mögliche Weise, weder durch Wort, Zeichen noch Blicke, oder sonst niemals nicht das geringste zu offenbaren, es mag nun diese meine Aufnahme zu Stande kommen oder nicht. Dies um so mehr, da man mich versichert, daß in dieser Gesellschaft nichts gegen den Staat, Religion und gute Sitten unternommen werde. Auch verspreche ich die mir desfalls mitzutheilenden Schriften und zu erhaltenden Briefe, nach vorher gemachten, außer mir niemand verständlichen, nötigen Auszügen sogleich zurückzugeben. Und wenn ich künftig Ordens Schriften in meine Gewahrsam bekommen sollte, dieselben besonders verschliesen und mit einer Adresse an ein belehrtes rechtschaffenes Ordensglied versehen will, damit dieselben auf meinen unvorhergesehnen Todtesfall auf keine Weise, Art und Weege in fremde Hände gerathen könne. Dies alles verspreche ich ohne geheimen Vorbehalt und erkläre: daß ich keine Verbindlichkeit von einer andern Gesellschaft auf mir habe, Geheimniße, welche man mir unter dem Siegel der Verschwiegenheit anvertraut, andern mitzutheilen, so wahr ich ein ehrlicher Mann bin und seyn will». Il testo è riprodotto in D. Kemper, *»… die Vorteile meiner Aufnahme«. Goethes Beitrittserklärung zum Illuminatenorden in einem ehemaligen Geheimarchiv in Moskau*, in "Goethe Jahrbuch", 111 (1994), pp. 315-322, qui p. 319.

[1087] Cfr. in proposito R. Nicolai-Haas, *Die Turmgesellschaft in Wilhelm Meisters Lehrjahren. Zur Geschichte des Geheimbundromans und der Romantheorie im 18. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1975; F. Kittler, *Über die Sozialisation Wilhelm Meisters*, in G. Kaiser - F. A. Kittler, *Dichtung als Sozialisationsspiel. Studien zu Goethe und Gottfried Keller*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 13-124; M. Windfuhr, *Herkunft und Funktion der Geheimgesellschaft von Turm in Goethes "Wilhelm Meisters Lehrjahren"* in Id., *Erfahrung und Erfindung. Interpretationen zum deutschen Roman vom Barock bis zur Moderne*, C. Winter, Heidelberg 1993, pp. 66-88; Schings, *Wilhelm Meister und das Erbe der Illuminaten*, cit.

von Glückseligkeit», non vuole «auf ihre Füße gestellt sein» e dunque è abbagliato da «Mystificationen und anderem Hokuspokus» e coloro che, al contrario, «lebhaft fühlten und deutlich bekannten, wozu sie geboren seien, und die sich genug geübt hatten, um mit einer gewissen Fröhlichkeit und Leichtigkeit ihren Weg zu verfolgen»[1088]. Con le espressioni «Mystificationen und anderem Hokuspokus» sembra che nel romanzo si faccia riferimento alle divisioni causate nell'universo massonico dal proliferare di sistemi a carattere mistico-teosofico. Le motivazioni della Torre, impegnata nell'educazione "filosofica" del protagonista, si muovono in ben altra direzione[1089], come dimostra il programma cosmopolitico e progressista della società, «die sich in alle Teile der Welt ausbreiten, in die man aus jedem Teile der Welt eintreten kann» (SW IX, 945).

Nei *Lehrjahre* ritroviamo dunque gli "sconosciuti" tipici dei romanzi massonici, le figure introdotte da Schiller nel *Geisterseher*, di cui Goethe sembra tuttavia mettere in forse gli stereotipi[1090]. Se in Wieland e Schiller – come visto – gli emissari del *Geheimbund* sembrano agire per conto del "destino", ingannando i sensi dei protagonisti e presentandosi come figure misteriose, dai tratti soprannaturali, nel romanzo goethiano, gli "sconosciuti", dall'aspetto evidentemente più dimesso e quotidiano, invitano, al contrario, Wilhelm a tornare sulla "retta via", a ricorrere all'uso della ragione e a mettere da parte la fede nel destino. Nei *Lehrjahre*, infatti, l'iniziazione alla dottrina dell'Ordine massonico avviene mediante il richiamo alla consapevolezza critica, la quale smaschera come ingannevoli le impressioni legate al mondo del teatro, che rendono il protagonista dipendente dalla sua sfera istintiva e pulsionale. Se i protagonisti del *Geisterseher* di Schiller e della *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* di Wieland non raggiungono mai tale maturità, affascinati dalla facciata esterna dei rituali massonici che tiene avvinti i loro sensi, alienandoli dal mondo circostante, l'esperienza latomistica di Wilhelm si articola dunque nella direzione opposta e cioè nel senso dell'autonomia intellettuale del neofita, che deve

[1088] Cito da J. W. v. Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, qui Bd. IX: *Wilhelm Meisters Teatralische Sendung, Wilhelm Meisters Lehrjahre, Unterhaltungen deutscher Ausgewanderten*, hrsg. v. W. Voßkamp - H. Jaumann. Unter Mitwirkung von Almuth Voßkamp, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1992, p. 930. D'ora in poi le opere di Goethe saranno indicate con SW, seguita dal numero del volume e dalle pagine citate.

[1089] Cfr. in proposito Windfurh, *Herkunft und Funktion der Geheimgesellschaft,* cit., p. 70.

[1090] Secondo la Haas «Goethe hat Personen, Gegenstände und Stilmittel aus jener Literatur in die *Lehrjahre* übernommen, freilich nicht als "Stoff", sondern im Sinne der Anspielung aus großer, oft ironischer Distanz». Nicolai-Haas, *Die Turmgesellschaft in Wilhelm Meisters Lehrjahren*, cit., p. 38.

dimostrarsi capace, al termine del percorso iniziatico, di rinnovare la propria percezione di sé e del mondo e di inserirsi attivamente nella realtà circostante.

Il problema del protagonista dei *Lehrjahre* è infatti, fino a un certo punto, rappresentato dalla *fede nel destino*, significativamente legata alla passione infantile per il *teatro delle marionette* e all'amore adolescenziale per Mariane, che non gli permettono di vedere la realtà delle cose e che ben presto si tramutano in isolamento narcisistico. L'illusione giovanile legata a tale costellazione, «bildete […] ein Gemälde auf Nebelgrund, dessen Gestalten freilich sehr ineinanderflossen; dafür aber auch das Ganze eine desto reizendere Wirkung tat» (SW IX, 386-387). La fascinazione per il teatro si lega al mondo dell'illusione estetica e alla passione per Mariane, la quale avvolge il ragazzo in un «glücklichen Leben»: la ragazza «war ihm zuerst in dem günstigen Lichte der theatralischen Vorstellung erschienen, und seine Leidenschaft zur Bühne verband sich mit der ersten Liebe zu einem weiblichen Geschöpfe» (SW IX, 365). Più in là Wilhelm si chiederà: «War es denn bloße Liebe zu Marianen, die mich ans Theater fesselte? oder war es Liebe zur Kunst, die mich an das Mädchen festknüpfte?» (SW IX, 642). L'abbandono della casa paterna e la frequentazione dell'ambiente teatrale sono all'inizio vissuti con serenità dal protagonista, che scorge nella sua "missione" artistica «den Wink eines leitenden Schicksals» (SW IX, 394). A fronte di tale condizione di passività e inconsapevolezza, intervengono gli "emissari" della Torre che cercano di richiamare Wilhelm alla responsabilità etica nei confronti della realtà della vita, ribadendo l'importanza della ragione a dispetto del destino, da cui il protagonista pensava di essere mosso nell'esperienza da teatrante. La passione acritica per l'arte drammatica è infatti significativamente legata alla sua abitudine «seinen lebhaften Neigungen den Willen höherer Wesen unterzuschieben» (SW IX, 423), una fede che il primo "sconosciuto" che Wilhelm incontra sulla sua strada è deciso a smentire, per richiamare il protagonista all'uso autonomo e virtuoso della ragione, in grado di modellare le circostanze esterne e il caso:

> Das Gewebe dieser Welt ist aus Notwendigkeit und Zufall gebildet; die Vernunft des Menschen stellt sich zwischen beide und weiß sie zu beherrschen; sie behandelt das Notwendige als den Grund ihres Daseins; das Zufällige weiß sie zu lenken, zu leiten und zu nutzen, und nur, indem sie fest und unerschütterlich steht, verdient der Mensch, ein Gott der Erde genannt zu werden (SW IX, 423-424).

E ancora:

> Ick kann mich nur über den Menschen freuen, der weiß, was ihm und andern nütze ist, und seine Willkür zu beschränken arbeitet. Jeder hat sein eignen Glück unter den Händen, wie der Künstler eine rohe Materie, die er zu einer Gestalt umbilden will. Aber es ist mit dieser Kunst wie mit allen; nur die Fähigkeit dazu wird uns angeboren, sie will gelernt und sorgfältig ausgeübt sein (SW IX, 424).

Anche secondo l'Abate, che nel secondo libro Wilhelm incontra durante la gita in barca, «das Schicksal […] ist ein vornehmer aber teurer Hofmeister. Ich würde mich immer lieber an die Vernunft eines menschlichen Meisters» (SW IX, 475). Lentamente, attraverso questi interventi dall'esterno, il protagonista si avvicina all'ambiente della Torre, capace di condurlo «zu einer reinen und sichern Tätigkeit» (SW IX, 869), «um anderen willen zu leben und seiner selbst in einer pflichtmässigen Tätigkeit zu vergessen» (SW IX, 493).

1. Misteri maggiori

Nel romanzo goethiano, assistiamo a una vera e propria iniziazione massonica, che, come ha osservato la critica, rimanda in particolare alla realtà del sistema degli Illuminati[1091]: come nei riti di passaggio alla base della tradizione latomistica, Wilhelm viene lasciato solo da Jarno per essere fatto entrare in una sala buia, debolmente illuminata da un riflesso del sole. Dopo essersi trovato «in einem dunkeln und engen Behältnisse» (SW IX, 871), immagine che rappresenta al meglio la condizione "liminale" in cui è precipitato dopo aver abbandonato la casa paterna e a contatto con la compagnia di teatranti girovaghi, al termine della cerimonia, il protagonista giunge all'*illuminazione*, che gli permette di dare un nuovo significato alla precedente esperienza. La cerimonia, nel romanzo goethiano, si svolge significativamente in una cappella sconsacrata, che molto probabilmente rimanda alla nuova sacralità mondana della Massoneria settecentesca e al culto della ragione,

[1091] Secondo Windfuhr «mit der Aufnahme wird […] dem Kandidaten deutlich, daß durch sie der Übergang Wilhelms von der bloßen Selbstbildung zur tätigen Arbeit nach außen vollzogen wird. Das entspricht der Erhebung in die höheren Grade des Illuminaten-Ordens, insbesondere in die untere Stufe der Kleinen Mysterien, den Priestergrad, der wie die freimaurerischen Hochgrade, von seinen Mitgliedern die aktive Betätigung der empfangenen Lehren im Leben, im Beruf und außerberuflich verlangte». Windfuhr, *Herkunft und Funktion*, cit., p. 82.

la quale invita a riscoprire la presenza di Dio nell'immanenza, dopo aver abbattuto i pregiudizi di carattere religioso e – nel romanzo – *estetico*. È significativo che l'iniziazione di Wilhelm non avvenga di notte come negli altri romanzi massonici presi in considerazione[1092] bensì «vor Sonnenaufgang» (SW IX, 872). Nell'episodio, la critica ha rilevato particolari che rimandano da vicino alle cerimonie iniziatiche degli Illuminati[1093]: se, nei *Lehrjahre*, una volta introdotto nella stanza, «Wilhelm setzte sich auf einen kleinen Armstuhl […] es war kein anderer Sitz im ganzen Zimmer, er mußte sich darein ergeben, ob ihn schon die Morgensonne blendete; der Sessel stand fest, er konnte nur die Hand vor die Augen halten» (SW IX, 872), nelle regole d'iniziazione al grado "minervale" presso gli Illuminati si legge: «Das Kennzeichen ist, daß man die Hand flach über die Augen halte, wie man zu thun pflegt, wenn uns ein Licht blendet»[1094]. A simboleggiare tale trapasso *dal buio* del mondo profano *alla luce* dell'illuminazione massonica, l'iniziazione si conclude poi significativamente con la consegna a Wilhelm del *Lehrbrief* e del rotolo contenente l'esatto ritratto dei suoi "anni di apprendistato", cui il protagonista è ora in grado, attraverso il necessario distacco consentito dai *media* della scrittura e della lettera, di guardare con consapevolezza critica, come attraverso uno «specchio»:

> Es ist eine schauderhafte Empfindung, wenn ein edler Mensch mit Bewußtsein auf dem Punkte steht, wo er *über sich selbst aufgeklärt werden soll* (corsivo mio). Alle Übergänge sind Krisen, und ist eine Krise nicht Krankheit? Wie ungern tritt man nach einer Krankheit vor den Spiegel! […] Er fand die umständliche Geschichte seines Lebens in großen, scharfen Zügen geschildert; weder einzelne Begebenheiten, noch beschränkte Empfindungen gaben ihm Fingerzeige, ohne ihn zu beschämen, und er sah zum erstenmal sein Bild außer sich, zwar nicht, wie im Spiegel, ein zweites Selbst, sondern wie im Porträt ein anderes Selbst: man bekennt sich zwar nicht zu allen Zügen, aber man freut sich, daß ein denkender Geist uns so hat fassen, ein großes Talent uns so hat darstellen wollen [...] (SW IX, 884).

La critica più recente si è molto interrogata sul concetto di *Bildungsroman*, mettendo in dubbio soprattutto le prime acquisizioni di Wilhelm Dilthey secondo cui tale

[1092] Lo fa notare M. Titzmann nel saggio *Strukturen und Rituale von Geheimbünden in der Literatur um 1800 und ihre Transformation in Goethes Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in D. Blondeau - G. Buscot - Ch. Maillard (hrsg. v.), *Jeux et fêtes dans l'oeuvre de J.W. Goethe. Fest und Spiel im Werk Goethes*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2000, pp. 197-224.
[1093] Cfr. in particolare la Nicolai-Haas, *Die Turmgesellschaft in Wilhelm Meisters Lehrjahren*, cit., e Windfuhr, *Herkunft und Funktion*, cit.
[1094] [Faber (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat*, cit., p. 39.

forma prevedesse un lieto fine e l'ingresso del protagonista nella società[1095], ciò che in realtà non avviene al termine del romanzo. Oggi si è invece più inclini adintendere il concetto di *Bildung* come quella ricerca di senso e di significato in cui Wilhelm è costantemente impegnato nel percorso accidentato ed errabondo dei suoi *Lehrjahre*[1096]. In base a tale prospettiva, mi sembra che a fondamento del *Bildungsroman* goethiano stia, più da vicino, proprio il concetto di *Bildung* iniziatica come intesa in particolare dagli Illuminati di Baviera, se nel sistema di questi il neofita, attraverso il percorso in loggia, era chiamato soprattutto a rivedere le sue posizioni, a riflettere criticamente sul proprio vissuto nell'ambito profano[1097]. Non è un caso che nell'Ordine di Weishaupt, come abbiamo visto, gli iniziandi fossero sempre chiamati a leggere e a scrivere, come pure a redigere autobiografie e diari, per essere spinti, in tal modo, ad assumere un atteggiamento sempre vigile e consapevole rispetto alle proprie azioni e alle proprie esperienze quotidiane. Nel romanzo di Goethe, significativamente, il *Wendepunkt* nel percorso di Wilhelm è rappresentato dalla *lettura* di uno scritto *autobiografico*, i *Bekentnisse einer schönen Seele*, che segna il passaggio dal mondo profano del teatro a quello iniziatico della Torre. Paradigmaticamente le *Confessioni* vengono date al protagonista dal medico al servizio della società – forse proprio al fine di "guarire" Wilhelm dalla sua precedente "malattia". A tale proposito, Klaus-Detlef Müller ha saputo mettere in evidenza lo stretto rapporto esistente – esemplificato significativamente dai

[1095] Secondo Dilthey, nel romanzo goethiano, «Eine gesetzmäßige Entwicklung wird im Leben des Individuums angeschaut, jede ihrer Stufen hat eine Eigenwert und ist zugleich Grundlage einer höheren Stufe. Die Dissonanzen und Konflikte des Lebens erscheinen als die notwendigen Durchgangspunkte des Individuums auf seiner Bahn zur Reife und zur Harmonie. Und „höchstes Glück der Erdenkinder" ist die „Persönlichkeit", als einheitliche und feste Form des menschlichen Daseins». W. Dilthey, *Hölderlin*, in Id., *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin* (1910), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, p. 272.

[1096] Per una critica al punto di vista di Dilthey e al concetto canonico di *Bildungsroman* cfr. A. Reininger, *Eine "schöne menschliche Natur" oder ein "armer Hund"?*, Forum, Udine 2008, mentre per una riconsiderazione del concetto di *Bildung*, cfr. L. Saariluoma, *Erzählstruktur und Bildungsroman. Wielands „Geschichte des Agathon", Goethes „Wilhelm Meisters Lehrjahre"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004.

[1097] Si confronti la citazione dai *Lehrjahre* appena riportata, nella scena in cui si consegna a Wilhelm il ritolo, con il rituale (già citato nel capitolo sul *Frankenstein*) degli Illuminati: «Wollen Sie sich nicht beleidigt fühlen, wenn ich Ihnen hier ein Portrait vorlese, das die Versammlung ihrer treuesten Freunde von ihnen entworfen hat? Doch nein: wie könnte sie das beleidigen? Dies Portrait kann Ihnen keine Schande machen, sonst würden wir uns hier heute nicht sehen, und ganz fehlerfrei wird ein Mann von ihrem Verstande sich nicht glauben. Also zur Sache: Hier ist das Bild […]. Sie werden in diesem Bilde wenigstens einige von Ihren Zügen erkennen». [Faber (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat*, cit., p. 189.

Lehrjahre goethiani – tra la nascita del *Bildungsroman* e lo sviluppo del genere dell'autobiografia nel periodo della *Goethezeit*, che in questo momento riesce a diventare vera e propria "Kunstform", «gewinnt [...] Anschluß an das ästhethische Programm der Aufklärung und wird selbst zu einer Form der Literatur»[1098]. Spiega Müller:

> Die Literarisierung der Autobiographie war an zwei Bedingungen verbunden, die nur in einem relativen kurzen Zeitraum gegeben waren: 1. an die Vorstellung, daß epische Totalität aus dem Horizont individuellen Daseins und individueller Erfahrung zu gewinnen sei; 2. an die Form des (realistischen) Lebenslaufs als Grundlage epische Konsistenzbildung. Solange diese beiden Prämissen galten, waren die Erzählprobleme der literarischen Autobiographie und des Romans so sehr aufeinander bezogen, dass die formalen Lösungen korrespondierten. Damit konnte sich die Autobiographie – wie in analoger Weise auch der Roman – von der begrenzten Geltung der Zweckform lösen und zum Teil der "hohen Literatur werden", indem sie zugleich ihren Gegenstandsbereich erweiterte und sich von den Beschränkungen oder bloß referierenden Berichtform befreite[1099].

Più da vicino, come dimostra il racconto dell'anima bella al centro del romanzo, che narra di una sorta di conversione e di presa di consapevolezza rispetto al proprio sé più intimo, e dunque di un passaggio dall'esterno (il mondo) all'interno (la coscienza), l'autobiografia consente di ricondurre la vita, solitamente una sorta di tempesta, determinata eteronomamente dalla dipendenza dai fattori esterni che spesso ci spingono alla deriva e soffocano il nostro spirito d'autonomia e indipendenza, a un'unità pregna di significato. Wilhelm Dilthey, ad esempio, nel saggio *Das Erleben und die Selbstbiographie* descrive con le parole seguenti la categoria dell'*esperienza*, dell'*Erlebnis* irriflessa, che caratterizza la contingenza e la vita di tutti i giorni: «Das Schiff unseres Lebens wird gleichsam auf einem beständig fortdrehenden Strom dahintengetragen, und Gegenwart ist immer, wo wir auf diesen Wellen leben, leiden, wollen, erinnern, kurz wo wir in der Fülle unserer Realität erleben»[1100]. Al contrario, la *pratica* autobiografica rientra per Dilthey nella categoria dei significati che siamo soliti strappare all'esistenza, per ricavare il «Zusammenhang des Lebens» e una forma significativa:

[1098] K.-D. Müller, *Die Autobiographie der Goethezeit. Historischer Sinn und gattungsgeschichtliche Perspektiven*, in Niggl (hrsg. v.), *Die Autobiographie*, cit., pp. 459-481, qui p. 466.
[1099] *Ivi*, pp. 472-473.
[1100] W. Dilthey, *Das Erleben und die Selbstbiographie*, ora in Niggl (hrsg. v.), *Die Autobiographie*, cit., pp. 21-32, qui p. 22.

Die in ihr enthaltene Beziehung bestimmt und gliedert die Auffassung unseres Lebensverlaufs; sie ist aber auch der Gesichtspunkt, unter welchem wir das Neben- und Nacheinander von Lebensverläufen in der Geschichte erfassen und darstellen, das Bedeutsame heraushebend nach der Bedeutung, jedes Geschehnis gestaltend[1101].

Anche per Georg Misch, autore di una *Geschichte der Autobiographie* (1907), la funzione dell'autobiografia è di far sì che possiamo "raccontare" e di rendere "leggibile" la nostra esperienza quotidiana; la pratica autobiografica consente di rappresentare la vita, spesso incoerente, di un individuo, come un «tutto coerente», fino a risvegliare «la consapevolezza» del nostro essere più profondo:

In diesem einheitlichen Ganzen haben allen Tatsachen und Gefühle, Handlungen und Reaktionen, die er [l'individuo] aus dem Gedächtnis hervorzieht, die Vorfälle, die ihn erregten, die Menschen, denen er begegnete, ihren bestimmten Platz, dank ihrer Bedeutung für das Ganze. […] Das eigentümlich Identitätsverhältnis, auf dem diese Vorzüge beruhen, ist etwas ganz Fundamentales. […] Als eine Äußerung des Wissens des Menschen von sich selbst hat die Autobiographie ihre Grundlage in dem ebenso fundamentalen wie rätselhaften psychologischen Phänomen, das wir Selbst-Bewußtsein nennen. Unser Leben verläuft nicht bloß in der Welt als ein naturhafter Vorgang, ein Ablauf von Handlungen, Gefühlen und Reaktionen ("vita motus perpetuus"), sondern wir führen unser Leben mit Bewußtsein, wobei Selbstbewußtsein und Weltbewußtsein gleich ursprünglich sind. Die Geschichte der Autobiographie ist in einem gewissen Sinne eine Geschichte des menschlichen Selbstbewußtsein[1102].

Ora, come nel caso dei *Lehrjahre* goethiani, nel sistema latomistico degli Illuminati i neofiti erano costantemente chiamati a redigere autobiografie e diari, poiché questa pratica doveva spingere il soggetto alla consapevolezza del proprio sé, laddove il percorso iniziatico esigeva un atteggiamento critico, obiettivo e distaccato[1103] nei confronti dei propri comportamenti, delle proprie azioni e dei propri pensieri, nel bisogno costante di rintracciare, per eliminarli, i propri difetti e le proprie mancanze – come visto nel *Frankenstein* di Mary Shelley e nel *Don Karlos* di Schiller – al fine di un miglioramento e di una trasformazione interiori. Questo perché, secondo Weishaupt, la conoscenza di se stessi ottenuta attraverso la scrittura condurrebbe alla

[1101] *Ivi*, p. 23.
[1102] G. Misch, *Begriff und Ursprung der Autobiographie*, in Niggl (hrsg. v.), *Die Autobiographie*, cit., pp. 33-54, qui pp. 41-42.
[1103] Non è un caso se Marshall Mcluhan individui proprio in tali caratteristiche i principali tratti delle pratiche di lettura legate alla nascita e allo sviluppo del *medium* della stampa a caratteri mobili dal Rinascimento in poi, che, come è noto, raggiunge il picco di massima diffusione nel corso del Settecento. Cfr. Mcluhan, *La galassia Gutenberg*, cit.

«Mäßigung» della propria natura istintuale, alla «Macht über sich selbst»[1104], attingibile unicamente attraverso la «Aufhellung dessen, was in der Seele dunkel ist»[1105]. La scrittura autobiografica era intesa da Weishaupt e dagli Illuminati quale vera e propria pratica psicanalitica *ante-litteram*, un sostituto della *confessione*, anche di stampo gesuitico, capace di *illuminare* – nel senso settecentesco del termine –, al fine di emendare e rettificare, gli aspetti bui della propria coscienza. Paradigmaticamente, nella seconda parte dei *Lehrjahre*, quella che si distingue di più dalla *Sendung* per l'introduzione del motivo massonico della Torre, sembra che tutti si impegnino a redigere vere e proprie confessioni – così Mariane o Barbara per lei, l'arpista, Nathalie, lo stesso Wilhelm – attraverso racconti autobiografici, che hanno per scopo principale quello di sciogliere i nodi irrisolti dell'esistenza del protagonista, il quale finora, nella prima parte del romanzo, sembra aver vissuto senza troppa consapevolezza.

In tal senso, la vista del sole durante l'iniziazione, la lettura della propria biografia, la circostanza per la quale, subito dopo il rituale, a Wilhelm sembri di vedere il mondo con *nuovi occhi* e attraverso *nuovi sensi*, sono elementi che sembrano tutti rimandare alle pratiche iniziatiche e al nucleo concettuale della dottrina degli Illuminati. L'idillica immagine della passeggiata di padre e figlio nel giardino in seguito alla cerimonia sembra rappresentare quel ritorno consapevole allo stato di natura edenico e rousseauiano di cui aveva parlato Weishaupt nella *Anrede*, che abbiamo già considerato, e nei testi dei *Grandi Misteri* dell'Ordine[1106]. Nel romanzo goethiano *l'affinamento dei sensi* incalza infatti il protagonista a una nuova

---

[1104] Weishaupt, *Pythagoras oder Ueber die geheime Welt- und Regierungskunst*, qui cit. in A. Peggy Pawlowski, *„… sich begnügen, im Geheimen für das Gute zu wirken". Der Beitrag Johann Adam Weishaupts zur Pädagogik des Illuminatismus*, Diss., Jena 2004, p. 112.

[1105] A. Weishaupt, *Ueber Selbsterkenntnis, ihre Hindernisse und Vorteile*, Nürnberg 1794, p. 80, cit. in Pawlowski, *„… sich begnügen, im Geheimen für das Gute zu wirken"*, cit., p. 112.

[1106] Nel testo dei *Größeren Mysterien* (1787) Weishaupt tesseva un elogio della natura e, in particolare, della paternità, in grado di incrementare il patrimonio insieme materiale e culturale dell'intero genere umano: «Wer also die Welt vermehrt, hat auch eben dadurch das Seinige zum Vorschrift der Kultur, und zur Vollkommenheit und zur Glückseligkeit seines Geschlechts beigetragen. Von dieser Beitragsfähigkeit hat also die Natur kein liebendes Wesen ausgeschlossen. Jeder kann, entweder durch Einsicht und Talente, oder sogar durch den sinnlichsten aller Triebe, die Vernunft herbei führen, und das Wohl der Erde befördern. – O! Welche Hoheit und Würde ist es demnach Vater zu sein! – Diese unmündigen Kleinen um sich, in ihren Enkeln, und aus seinen Lenden dereinst ein ganzes werdendes Volk, lauter Werkzeuge zur Menschenglückseligkeit hervorgehen zu sehen! noch in seinen Nachkommen zu leben, und zum Wohl der Erde zu leben! - - O ihr alle, die Ihr von unserm Bunde seid, werdet Väter! Väter guter wohlgeratener Kinder!». Weishaupt, *Größere Mysterien*, cit., pp. 140-141.

presa di coscienza, gli consente di riscoprire gli infiniti particolari di cui è composta la realtà, prima invisibili al suo sguardo offuscato dalla fede nel destino e dalle proiezioni metafisiche che lo tenevano legato all'illusione estetica adolescenziale:

> Felix war in den Garten gesprungen, Wilhelm folgte ihm mit Entzücken, der schönste Morgen zeigte jeden Gegenstand mit neuen Reizen, und Wilhelm genoß den heitersten Augenblick. Felix war neu in der freien und herrlichen Welt, und sein Vater nicht viel bekannter mit den Gegenständen, nach denen der Kleine wiederholt und unermüdet fragte. Sie gesellten sich endlich zum Gärtner, der die Namen und den Gebrauch mancher Pflanzen hererzählen mußte; Wilhelm sah die Natur durch ein neues Organ, und die Neugierde, die Wißbegierde des Kindes ließen ihn erst fühlen, welch ein schwaches Interesse er an den Dingen außer sich genommen hatte, wie wenig er kannte und wußte. An diesem Tage, dem vernügsten seines Lebens, schien auch seine eigne Bildung erst anzufangen: er fühlte die Notwendigkeit, sich zu belehren, indem er zu lehren aufgefordert war (SW IX, 877).

Al centro dell'iniziazione nel romanzo sembra esservi insomma il culto – spinoziano – della natura e della ragione, cui il protagonista può accedere solo dopo essersi liberato della sua abitudine «seinen lebhaften Neigungen den Willen höherer Wesen unterzuschieben» (SW IX, 423) e aver ripreso in mano il filo della sua esistenza e ripulito i suoi sensi.

In particolare, la dottrina "illuminata" della ragione e della natura, all'epoca della scrittura dei *Lehrjahre*, come visto, era alla base delle speculazioni filosofiche della loggia viennese "Zur wahren Eintracht", affiliata al sistema degli Illuminati e diretta dal mineralogo Ignaz von Born[1107]. In questo caso l'insegnamento "esoterico" dell'antico culto misterico egiziano si rivelava il fulcro della "vera" illuminazione massonica: la divinità è interamente fusa nella natura, il cui corso, una volta abbattuti i pregiudizi religiosi attraverso l'*iter* iniziatico, non va ostacolato, ma promosso e accelerato, al fine di promuovere progresso e benessere sociale. Spiega Born: «Die Kenntniß der Natur ist der Endzweck unsrer Anwendung. Diese Zeugerinn, Näherinn und Erhalterinn aller Geschöpfe verehren wir unter dem Bilde der Isis. – Nur jener deckt ihren Schleyer ungestraft auf, der ihre ganze Macht und Kraft kennet»[1108]. La dottrina "esoterica" egiziana, «All-Einheits-Lehre»[1109], diventa al tempo – come ha dimostrato Jan Assmann – il punto di riferimento per i massoni "illuminati" tedeschi e austriaci:

[1107] Cfr. Te Lindert, *Aufklärung und Heilserwartung*, cit., e Assmann, *Moses der Ägypter*, cit.
[1108] Cit. in Assmann, *Moses der Ägypter*, cit., p. 187.
[1109] *Ivi*, p. 210.

Spinozismus, Pantheismus und alle die anderen Träume oder Alpträume der Zeit weisen nach Ägypten als der Heimat des Kosmotheismus. […] Ägypten wurde als geschichtliche Verkörperung dieser Utopie imaginiert, als Heimat einer *religio prisca* oder *religio naturalis* […]. In diesen Jahren steigerte sich die Ägyptophilie zur Ägyptomanie[1110].

Anche nel romanzo di Goethe, la stanza del passato, nella residenza dello zio, è significativamente arredata in stile egizio, tanto che a Wilhelm non sembra una casa, ma un «tempio». La casa possiede inoltre «eine Bibliothek, eine Naturaliensammlung, ein physikalisches Kabinett» (SW IX, 896), un dettaglio che pare rimandare da vicino alla realtà storica della loggia viennese "Zur wahren Eintracht", la quale – spiega Voges – «verfügte über ein Naturalienkabinett und einen botanischen Garten, zudem über eine reich ausgestatte Bibliothek»[1111]. Il carattere "egizio" dell'iniziazione di Wilhelm alla dottrina della Torre è del resto confermato dall'affermazione di Friedrich, il quale s'aspetta, addirittura, «die berühmten Pyramiden, die doch in Ägypten so fest stehen […] im Garten meines Oheims zu finden» (SW IX, 936)[1112]. Inoltre, l'architettura della casa/tempio rimanda espressamente al culto misterico egizio:

Unter diesen Worten waren sie wieder in das Hauptgebäude gelangt. Sie führte ihn durch einen geräumigen Gang auf eine Türe zu, vor der zwei Sphinxe von Granit lagen. Die Türe selbst war auf ägyptische Weise oben ein wenig enger als unten, und ihre ehernen Flügel bereiteten zu einem ernsthaften, ja zu einem schauerlichen Anblick vor (SW IX, 920).

La cerimonia iniziatica cui Wilhelm è stato sottoposto una volta entrato a contatto con la realtà della Torre ha dunque sancito il passaggio dalla sfera dei sensi e del mondo profano a quella della ragione e dell'ambito epoptico, ora capace di illuminare i particolari dell'esistenza al di là di sterili proiezioni soggettive e metafisiche. Dopo l'iniziazione Wilhelm si chiede paradigmaticamente: «Und das,

[1110] *Ivi*, pp. 209-210.
[1111] Voges, *Aufklärung und Geheimnis*, cit., p. 57.
[1112] Come dimostra il romanzo di Goethe, l'egittomania dell'epoca si esprimeva altresì nella particolare architettura egizia che informava i giardini al termini del Settecento. L'esempio più vicino a Goethe è rappresentato dal "giardino inglese" a Gotha in Turingia, voluto da Ernst II. von Sachsen-Gotha-Alteburg, esponente di spicco, come detto, degli Illuminati. Cfr. a proposito M. Niedermeier, *Der Herzogliche Englische Garten in Gotha und das Geheimbundwesen*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst*, cit., pp. 127-151. In realtà, il giardino "egizio" di Gotha, dove, dalla metà degli Ottanta del Settecento in poi, si trasferì il quartier generale degli Illuminati, dimostra fino a che punto la società segreta scorse nel culto sacerdotale egizio della natura un prezioso punto di riferimento, che sembra aver avuto ripercussioni anche sulla peculiare antropologia del classicismo weimariano. Gli stessi *Lehrjahre* di Goethe ne sono una testimonianza.

was wir Schicksal nennen, sollte es bloß Zufall sein?» (SW IX, 872). Ancora, nel corso dell'iniziazione, la tenda che si alza rivela «eine leere, dunkle Öffnung» (SW IX, 872), che sembra stia a rappresentare *un vuoto metafisico* che impone all'iniziato di inserirsi attivamente nel presente, un vuoto che sarà tuttavia programmaticamente *riempito* dall'apparizione degli emissari della Torre.

In particolare, il vero senso dell'illuminazione massonica come intesa dagli Illuminati e dalla loggia viennese diretta da Born può essere ricavato dallo scritto, già citato, di Reinhold sui *Misteri ebraici*, in cui l'autore si proponeva di far risalire il monoteismo biblico e il simbolismo massonico che da esso deriva alla religione misterica egizia, un discorso che si inserisce nel contesto di quella *Spinozarenaissance* che coinvolge, da Lessing a Goethe e Herder, le elite intellettuali tedesche sul finire del Settecento, e che assume un preciso significato nel dibattito sulle "vere" origini della Massoneria, alla luce della crisi che la sconvolge all'indomani del convento di Wilhelmsbad del 1782. Lo scritto, uscito in due parti tra il 1785 e il 1786, è il contributo di Reinhold al "Journal für Freymaurer", diretto da Ignaz von Born, e ai lavori di ricerca sulle origini della massoneria condotti dalla loggia viennese "Zur wahren Eintracht". Spiega Reinhold che le verità che l'iniziato, negli antichi culti misterici, comprendeva al termine del suo percorso sapienzale erano di natura filosofica, comprensibili attraverso il corretto uso della ragione, e non avevano nulla a che fare con verità di fede, che anzi l'iniziazione contribuiva a mettere in dubbio:

> Die *Mysterien der Alten* hatten einen Zeitpunkt, da kein Eingeweihter ihren Gegenstand verkennen und folglich durch Gleichgültigkeit vernachlässigen, noch durch Schwärmerey missbrauchen konnte. Es war dieses die Zeit ihrer Blüte, die so lange dauerte, als sie […] die erhabenen Lehren von der *Einheit Gottes* und der *Unsterblichkeit der Seele* fortpflanzten und in ihrem höheren Grade theil *historische*, theils *philosophische* Aufschlüsse über die Volksreligion ertheilten. Die *Einweihung* war damals nichts weniger als ein leeres sinnloses Gepräng, wodurch der Neueigeweihte um nichts klüger geworden wäre. Nachdem dieser nach vorhergegangener Prüfung einmal im Heiligthume eingeführt war, gab es für ihn keine Geheimnisse, keine unerklärbaren Ceremonien, keine räthselhaften Formeln, keine vieldeutigen Hieroglyphen. Nichts wurde hier seiner Vernunft entzogen und seiner Einbildungskraft überlassen […][1113].

Il *Pantheismus-Streit* che esplode nei primi anni Ottanta del Settecento tra le elite intellettuali tedesche a causa delle affermazioni di Jacobi sullo spinozismo di Lessing

[1113] Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, cit., pp. 15-16.

e di Goethe costituisce lo sfondo su cui nascono le riflessioni sulla nascita del monoteismo ebraico di Reinhold. Nello scritto, il filosofo kantiano cerca in particolare di dimostrare come già Mosè nell'annunciare al popolo ebraico il culto dell'unico Dio, avesse soprattutto in cuore il concetto filosofico dell'Uno-Tutto spinoziano, l'idea ricavata dal confronto con la cultura egizia di una divinità immanente alla natura e non trascendente a essa. I principali simboli della massoneria e del monoteismo ebraici vengono ricondotti da Reinhold a "prestiti" storici, mutuati dall'ebraismo biblico dal repertorio simbolico di quella religione della natura che fu la religiosità egizia, espressione più alta – nel Settecento tedesco che riscopre l'*Hen kai Pan* spinoziano[1114] – di quel «*Deus sive natura*», che «si identifica […] con quell'ordine naturale che viene indagato dalla filosofia e dalla scienza, in assoluta autonomia, respingendo le ingerenze rabbiose dei teologi»[1115] e che Reinhold pone alla base del culto egiziano di Iside, come espresso dall'iscrizione sulla Piramide di Sais: «*Ich bin alles, was ist, war, und sein wird, meinen Schleyer hat kein Sterblicher aufgehoben*»[1116]. Secondo Reinhold infatti:

> Jehovah heisst seiner hebräischen Etimologie nach so viel als: *der da ist*, und bedeutet das *Daseyn von sich selbst*, das sogenannte *Wesen der Gottheit*, das *Attribut*, aus dem sich alle übrigen herleiten lassen, die erhabenste aller göttlichen Eigenschaften, die man in den *grösseren Mysterien* den Epopten enthüllte[1117].

Ora, nel romanzo goethiano, alquanto significativamente, una volta introdotto nella sala del passato, a contatto con il suo ordine e la sua armonica struttura architettonica, Wilhelm, facendo chiaramente riferimento all'iscrizione isiaca, afferma: «Welch ein Leben, rief er aus, in diesem Saale der Vergangenheit! man könnte ihn ebensogut den Saal der Gegenwart und der Zukunft nennen. So war alles, und so wird alles sein!» (SW IX, 921).

Ma forse ci siamo spinti troppo all'interno del santuario ed è ora il momento di cercare di capire perchè l'Abate dica esplicitamente a Wilhelm che i suoi "anni di apprendistato", i quali solitamente iniziano nel momento in cui il profano decide di

[1114] Sulla *Spinozarenaissance* nel Settecento tedesco, cfr. H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit.* Bd. I: *Die Spinozarenaissance*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974.
[1115] R. Cantoni, *Introduzione*, a B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, Utet, Torino 2005, pp. 9-75, qui p. 13.
[1116] Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien*, cit., p. 42.
[1117] *Ivi*, p. 44.

diventare massone, si siano svolti prima di venire a contatto con la realtà della Torre. Il fatto che l'apprendistato del protagonista non sia avvenuto all'interno della società – come di solito nella loggia massonica – ma prima dell'iniziazione, non può non significare che il suo processo di crescita si sia in realtà già compiuto attraverso il *medium* del teatro e l'esperienza *formativa* che questo ha consentito. Infatti, se al centro della dottrina "esoterica" della Torre – come visto – vi è il culto egiziano della natura, Wilhelm è stato spinto "essotericamente", già attraverso l'arte e il teatro, a fare esperienza della *propria* natura, fino alla maturazione. Nel romanzo sembra dunque non esserci cesura tra prima e dopo l'iniziazione: in questa interviene solamente la consapevolezza che il percorso del protagonista non sia stato il frutto dell'intervento del destino, come pensava Wilhelm, bensì il risultato di una logica razionale e mondana, decisa a promuovere, in segreto – come vedremo, proprio attraverso il *medium* dell'*arte* –, la sua crescita e maturazione, attraverso il graduale affinamento della sua sensibilità[1118].

Dopo l'iniziazione, Wilhelm si pone due domande che mi sembrano centrali per comprendere cosa in realtà il protagonista – e forse Goethe – abbia "scoperto" in loggia: «Sonderbar! sagte er bei sich selbst, sollten zufällige Ereignisse einen Zusammenhang haben? und das, was wir Schicksal nennen, sollte es bloß Zufall sein?» (SW IX, 872). Con la seconda affermazione si esprime la critica a Wilhelm che finora si è lasciato andare al *flusso* degli eventi, e si introduce alla nuova fede nella ragione critica che deve animare l'iniziato; tuttavia si rimanda anche a un piano della natura, a cui l'uomo, ormai libero ed emancipato da sterili proiezioni metafisiche, può contribuire attivamente. Il «destino» diventa infatti, nella domanda di Wilhelm, «caso», che tuttavia, come si ricava dalla prima affermazione, può essere guidato da un *Zusammenhang*, cioè da una logica razionale e mondana, nel romanzo evidentemente rappresentata dall'istituzione massonica della Torre, come aveva lucidamente intuito Schiller:

[1118] Anche secondo Giuliano Baioni «alla fine del suo noviziato Wilhelm apprenderà attraverso un vero e proprio rituale di iniziazione massonica che quell'itinerario che credeva il proprio destino, espressione del proprio genio e della propria vocazione artistica, è stato in realtà seguito, favorito, corretto e addirittura progettato dalla Società della Torre che l'ha condotto attraverso la peripezia del teatro affinchè egli giungesse in virtù di una esperienza personale alla verità della Società degli eletti, "poiché l'errore, – si sentirà dire Wilhelm, – può essere guarito solo attraverso l'errore"». G. Baioni, *Goethe. Classicismo e rivoluzione* (1969), Einaudi, Torino 1998, p. 167.

Der Roman, so wie er da ist, nähert sich in mehreren Stücken der Epopee, unter andern auch darin, daß er Maschinen hat, die in gewissem Sinne die Götter oder das regierende Schicksal darin vorstellen. Der Gegenstand fordert dieses, Meisters Lehrjahre sind keine bloß blinde Wirkung der Natur, sie sind eine Art von Experiment. Ein verborgen wirkender höherer Verstand, die Mächte des Turms, begleiten ihn mit ihrer Aufmerksamkeit, und ohne die Natur in ihrem freien Gange zu stören, beobachten, leiten sie ihn von ferne und zu einem Zwecke, davon er selbst keine Ahnung hat, noch haben darf (Lettera a Goethe del 8.7.1796, in SW IX, 1264).

L'individualità moderna, in assenza di appigli metafisici, è dunque aiutata e supportata nel suo solitario cammino, almeno nel romanzo di Goethe e nelle intenzioni dell'esperienza storica degli Illuminati, dall'intervento della Torre, che come vedremo si propone in questo caso di "educare" e formare il singolo mediante il ricorso all'arte. Se leggiamo bene, nei *Lehrjahre* la società segreta sembra, infatti, essere grado di promuovere il suo piano di emancipazione attraverso una doppia ottica, "essoterica" ed "esoterica", che nel romanzo di Goethe è alla base della scissione operata espressamente dalla società tra «arte» e «vita»: «die Ausbildung des Kunstsinnes», di cui si occupa l'Abate, mentre «die zweite handelt vom Leben» (SW IX, 929), materia di Jarno. Ne deriva che quello che a Wilhelm è sembrato un *errore*, e cioè la sua esistenza estetica, rientra nel variegato e differenziato piano della natura che è al centro della dottrina filosofica della Torre, indulgente verso qualsiasi espressione e manifestazione dello spirito umano, come spiega Jarno in seguito all'iniziazione del protagonista:

Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt. Diese sind unter sich oft im Widerstreit, und indem sie sich zu zerstören suchen, hält sie die Natur zusammen, und bringt sie wieder hervor. Von dem geringsten tierischen Handwerkstriebe bis zur höchsten Ausübung der geistigen Kunst, vom Lallen und Jauchzen des Kindes bis zur trefflichsten Äußerung des Redners und Sängers, vom ersten Balgen der Knaben bis zu den ungeheuren Anstalten, wodurch Länder erhalten und erobert werden, vom leichtesten Wohlwollen und der flüchtigsten Liebe bis zur heftigsten Leidenschaft und zum ernstesten Bunde, von dem reinsten Gefühl der sinnlichen Gegenwart bis zu den leisesten Ahnungen und Hoffnungen der entferntesten Zukunft, alles das und weit mehr liegt im Menschen und muß ausgebildet werden; aber nicht in einem, sondern in vielen. Jede Anlage ist wichtig, und sie muß entwickelt werden. Wenn einer nur das Schöne, der andere nur das Nützliche befördert, so machen beide zusammen erst einen Menschen aus. Das Nützliche befördert sich selbst, denn die Menge bringt es hervor, und alle könnens nicht entbehren; das Schöne muß befördert werden, denn wenige stellens dar, und viele bedürfens (SW IX, 932-933).

Del resto nei *Lehrjahre* viene più volte sottolineato il carattere euristico e pedagogico dell'arte, che consente un *distacco* produttivo nei confronti della contingenza,

permettendo di *penetrare* più intimamente il movimento della realtà, fino a rendere visibile l'armonia che – anche se in maniera occulta – informa l'esistenza: «Ist doch wahre Kunst […] wie gute Gesellschaft: sie nötigt uns auf die angenehmste Weise, das Maß zu erkennen, nach dem und zu dem unser Innerstes gebildet ist» (SW IX, 896). A ben vedere, l'esperienza teatrale di Wilhelm, la pratica quotidiana della recitazione, non si sono infatti rivelate inutili, ma lo hanno fatto crescere, perché in base a tale disposizione estetica e sulla scorta di tale necessità interiore di forma, egli ha saputo trasformare gradualmente se stesso, insieme mente e corpo, aprendosi alla realtà circostante fino a fare esperienza del mondo e della propria intima natura: «Heil Dir, junger Mann, Deine Lehrjahre sind vorüber, die Natur hat dir losgesprochen» (SW IX, 876) dirà l'Abate al termine dell'apprendistato. Se Goethe indica l'*esperienza* nel mondo del teatro come un "apprendistato" di tipo massonico, e dunque un rituale, è evidente anche che sottolinei come parte della maturazione di Wilhelm sia avvenuta tramite questo, il quale gli ha consentito di *aprirsi* all'esistenza e alle sue molteplici sfumature, se la filosofia della Torre è espressa dal motto «*Gedenke zu leben*» (SW IX, 920)[1119]. Seguire la propria natura al di là di ogni barriera, e dunque riscoprire nel profondo di sé e degli eventi il principio spirituale che informa l'immanenza, è il fulcro della filosofia di stampo spinoziano che sorregge il progetto "pedagogico" della Torre. Nel romanzo di Goethe, il teatro sembra diventare il mezzo funzionale al piano della società, che si propone, mediante l'«arte», di *risvegliare* negli individui l'istinto alla forma, come pure la sfera dell'affettività, la voce nascosta della natura, per promuovere libertà, consapevolezza ed emancipazione individuale e insieme sociale. A ben vedere la funzione educativa del teatro e il suo potenziale pedagogico sono più volte ribaditi nel romanzo. Secondo Wilhelm:

> Welche köstliche Empfindung müßte es sein, wenn man gute, edle, der Menschheit würdige Gefühle ebenso schnell durch einen elektrischen Schlag ausbreiten, ein solches Entzücken unter dem Volke erregen könnte, als diese Leute durch ihre körperliche Geschicktlichkeit

[1119] Ladislao Mittner nota a proposito: «Poeta in erba e attore mancato, Wilhelm è un dilettante della famiglia di Werther; ma il suo dilettantismo alla fine si rivela forza positiva, una quasi geniale curiosità, irrequietezza e versatilità, che sono di per sé desiderio e capacità di comprendere i più diversi apetti della realtà. Il suo stesso desiderio di sognare (da poeta) e di giocare e di travestirsi (da attore) sono in sostanza una risoluta volontà di "vivere", di sperimentare la vita». Mittner, *Storia della letteratura tedesca. II. Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, cit., p. 534.

getan haben; wenn man der Menge das Mitgefühl alles Menschlichen geben, wenn man sie mit der Vorstellung des Glücks und Unglücks, der Weisheit und Torheit, ja des Unsinns und der Albernheit entzünden, erschüttern und ihr stockendes Innere in freie, lebhafte und reine Bewegung setzen könnte (SW IX, 459).

L'importanza della missione civilizzatrice promossa dalla società segreta della Torre anche *attraverso il medium del teatro* viene ribadita a chiare lettere nei *Lehrjahre*, quando – in un passo che significativamente nella *Sendung* non era presente[1120] –, ad esempio, Aurelie racconta dell'incontro con Lotario, il quale è riuscito a strapparla alla sua indifferenza, a *risvegliare il suo spirito assopito*, richiamandola a un compito più alto, che può essere raggiunto attraverso l'influsso dell'arte drammatica sulla nazione tedesca: «Es fragt sich, ob unter der großen Masse eine Menge von Anlagen, Kräften und Fähigkeiten verteilt sei, die durch günstige Umstände entwickelt, durch vorzügliche Menschen zu einem gemeinsamen Endzwecke geleitet werden können» (SW IX, 628-629). Un progetto, questo declinato da Lotario, che nelle sue finalità non può non rimandare all'esperienza storica degli Illuminati.

2. Misteri minori

Come abbiamo già detto, la strutturazione interna dell'Ordine degli Illuminati era articolata in base alla separazione tra "misteri minori" e "maggiori", secondo la convinzione che non a tutti poteva essere rivelato il vero e sublime obiettivo dell'istituzione. Il neofita andava infatti educato individualmente e gradualmente, fino a renderlo strumento inconsapevole del vasto piano di riforma sociale. Spiega Weishaupt in proposito:

Jeder Grad hat seinen eigenen wichtigen Unterricht, jedes Mitglied kann zur Vollkommenheit des Ganzen beytragen; jeder unserer Schritte führt näher zur Vollendung, zur Erhöhung; jeder Grad gibt neue Einsichten, einen neuen Gesichtspunkt zu Beschäftigung, die eine vernünftigen Mannes würdig sind; jede dieser Beschäftigung ist ein wesentlicher Bestandteil unserer Glückseligkeit, macht uns fähiger in Andre zu wirken und Gutes hervorzubringen, andre äußere Vortheile zu geschweigen[1121].

[1120] Lo fa notare la Nicolai-Haas in *Die Turmgesellschaft in Wilhelm Meisters Lehrjahren*, cit., pp. 62-63.
[1121] [Faber (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat*, cit., p. 96.

Del resto, nella *Anrede* si ribadiva a chiare lettere la consapevolezza della gradualità che informa insieme il corso della natura e la crescita dell'uomo, il quale va educato a seconda delle esigenze sviluppate in rapporto alle diverse età:

> Die Natur, welche stuffenweise Entwicklung eines unedlichen Plan ist, wo das nemliche Urbild in allen möglichen Veränderung, Graduationen und Formen zum Grunde liegt, und von uns Menschen nach Verschiedenheit seiner Gestalt verschiedene Nämen erhaltet, macht in allen dieser ihren Veränderungen keinen Sprung: sie fängt von dem kleinst möglichen, und unvollkommenen an, durchlauft ordentlich alle Mittelstufen, um zum größten und vollkommensten dieser Art zu gelangen, welches höchste vielleicht neuerdings die niederste Stuffe einer neuen höhern Veränderung ist: sie macht Kinder, und aus ihnen Männer […][1122].

D'altronde, come detto, Weishaupt aveva articolato il percorso all'interno del suo Ordine proprio sulla base dello studio degli antichi culti misterici, basati sulla distinzione tra "essoterismo" ed "esoterismo", come aveva dimostrato lo studio di Meiners sui *Misteri eleuisini*.

Alquanto significativamente rispetto alla nostra analisi dei *Lehrjahre* goethiani, nel saggio, Meiners si era soffermato soprattutto sul potenziale estetico dei "misteri minori", articolati come rappresentazioni teatrali, vere e proprie esperienze di flusso, capaci di agire profondamente sui sensi e sull'immaginazione dei profani a scopo iniziatico, edificante e costruttivo:

> Die meisten Mysterien wurden des Nachts gefeyert, und zwar aus mehrern sehr begreiflichen Ursachen, unter welchen folgende wohl die natürlichste und wichtigste war: daß alle theatralische Vorstellungen den tieffsten Eindruck machen, und die stärkste Täuschung erregen, wenn der Schauplatz selbst durch die Erleuchtung von Lampen oder Kerzen vorzüglich die Aufmerksamkeit an sich zieht, der Zuschauer hingegen an weniger erleuchteten Oerten sich befindet, und durch Mauren von der übrigen Welt getrennt ist. Es gehört fernet kein großer Scharfsinn dazu, um zu bemerken, daß das Feyerliche der dramatischen Handlung durch die Stille und Dunkelheit der Nacht erhöht werden müsste; und daß alle Arten von Maschinen nirgends glücklicher, als in eingeschlossenen Oerten, dergleichen die Tempel waren, gebraucht werden konnten, mit deren Winkeln und Gängen die Zuschauer nicht genau bekannt waren, wo man Licht und Finsterniß austheilen konnte, wie man wollte, wo man endlich die Einzuweihenden so stellen konnte, daß auch ein zu neugieriges und scharfsichtiges Auge das geheime Spiel der Priester nicht durchzuschauen im Stande war[1123].

Nel saggio di Meiners, le rappresentazioni teatrali sono frutto dell'astuzia dai sacerdoti, decisi ad eccitare gli animi dei sottoposti per spronarli a comportamenti civili e virtuosi. Il *destino* non esiste e tuttavia la *fede* in questo va stimolata nel

[1122] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 169.
[1123] Cit. in Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft*, cit., pp. 28-29.

neofita, perché questi venga educato alla forma e sia spinto, anche se inconsapevolmente, a *mettere in pratica* quella verità che viene rivelata "esotericamente", nei "misteri maggiori", soltanto a coloro capaci di comprenderla nella sua interezza e astrattezza.

La critica ha rivolto l'attenzione al carattere teatrale che nel romanzo di Goethe connota l'iniziazione nella società della Torre, ma precedentemente Wilhelm era giunto alla consapevolezza di doversi allontanare dalla compagnia di teatranti già nel corso della rappresentazione – *pubblica* – dell'*Amleto*. Nell'episodio, indicativamente, la società della Torre assume i tratti di una figura paterna che richiama il protagonista alle sue responsabilità, a ben vedere, ricorrendo all'«arte», e in particolare al *medium* del teatro. Nella rappresentazione, l'emissario della società veste infatti i panni dello spirito del vecchio Amleto, il quale, dopo aver acceso la fantasia e i sensi di Wilhelm, lo pone in ascolto della propria coscienza: «*Zum ersten- und letztenmal! Flieh! Jüngling, flieh!*» (SW IX, 697), come recita la misteriosa scritta che il protagonista ritrova sul suo mantello, che tuttavia corrisponde all'intimo desiderio di Wilhelm. È significativo che Jarno, poco più in là, arrivi a dire esplicitamente che l'Abate «gern ein wenig das Schicksal spielt» (SW IX, 635). Nella rappresentazione dell'*Amleto* shakespeariano, il sacerdote indossa letteralmente i panni del «destino» di Wilhelm, dietro al quale sembra esserci dunque il piano *razionale* della Torre, che riesce agire attraverso il teatro, per spingere "essotericamente" il protagonista a percorrere quel cammino di emancipazione e maturazione che sta reconditamente e segretamente a cuore alla società[1124].

Come dimostra la rappresentazione dell'*Amleto*, nel romanzo di Goethe, il dramma, rappresentazione del destino altrui, ci pone di fronte a uno *specchio*, rendendoci consapevoli del nostro proprio, attraverso un graduale passaggio dalla sfera affettiva, accesa dall'illusione che provoca l'immedesimazione, a quella *riflessiva* della ragione. Significativamente il percorso di Wilhelm raggiunge il culmine proprio nella rappresentazione dell'*Amleto*, nel cui personaggio il protagonista si immedesima a tal punto da provare timore nei confronti del *destino* del principe, e dunque del suo, e unicamente sullo sfondo di questo sentimento riesce

[1124] Anche secondo la Haas «damit repräsentiert der Turm jenen Zusammenhang, der im Roman das Schicksal vertritt». Nicolai-Haas, *Die Turmgesellschaft in Wilhelm Meisters Lehrjahren*, cit., p. 54.

a sentire la voce del padre, cioè quella degli emissari della Torre. L'*apparizione dello spirito* scuote infatti l'animo di Wilhelm fino nelle sue fondamenta, producendo una sorta di *aragnosis* che incalza a una superiore presa di coscienza. Solo sul terreno oscuro dell'affezione dei sensi, dell'illusione estetica che il teatro come formulato da Lessing, Schiller e Friedrich Ludwig Schröder nella seconda metà del Settecento è deciso ad accrescere[1125], può dunque tornare ad agire attivamente «der Geist» (SW IX, 689).

Nei *Lehjahre* viene del resto programmaticamente formulata la distinzione tra il romanzo e il dramma, tra la passività che contraddistingue il protagonista del primo e l'azione che fa, al contrario, da motore del secondo:

> Im Roman sollen vorzüglich Gesinnungen und Begebenheiten vorgestellt werden; im Drama Charaktere und Taten. Der Roman muß langsam gehen, und die Gesinnungen der Hauptfigur müssen, auf welche Weise es wolle, das Vordringen des Ganzen zur Entwicklung aufhalten. Das Drama soll eilen, und der Charakter der Hauptfigur muß sich nach dem Ende drängen und nur aufgehalten werden. Der Romanheld muß leidend, nicht im hohen Grade wirkend sein; von dem dramatischen verlangt man Wirkung und Tat. Grandison, Clarisse, Pamela, der Landespriester von Wakefield, Tom Jones selbst sind, wo nicht leitende, doch retardierende Personen, und alle Begebenheiten werden gewissermaßen nach ihren Gesinnungen gemodelt. Im Drama modelt der Held nichts nach sich, alles widersteht ihm, und er räumt und rückt die Hindernisse aus dem Wege oder unterliege ihnen (SW IX, 675-676).

Se il caso è alla base della prospettiva del romanzo, il destino caratterizza al contrario la forma drammatica, il cui carattere riflessivo fa sì che il fruitore, come il protagonista, riconosca la necessità e il filo che lega tra loro gli avvenimenti, altrimenti privi di *telos* e finalità. Wilhelm durante il romanzo è costantemente esposto al caso e all'instabilità della contingenza e si presenta come passivo e mutabile – da qui l'osservazione del vecchio Goethe che definì il suo protagonista «ein armer Hund». Laddove l'invito degli emissari è, al contrario, rivolto all'uso della ragione che deve essere in grado di modellare le circostanze e il caso, il *punto di svolta* nell'esperienza del protagonista avviene mediante la componente performativa e insieme riflessiva insita sia nel dramma sia nel rituale, e cioè nella rappresentazione teatrale dell'*Amleto*, poi nella lettura dei *Bekentnisse einer schönen*

[1125] Cfr. a proposito S. Eigenmann, *Zwischen ästhetischer Raserei und aufgeklärter Disziplin. Hamburger Theater im späten 18. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994.

Seele e nell'iniziazione massonica che segue[1126]. Tali pratiche iniziatiche e auto-riflessive rendono il protagonista consapevole del proprio destino, gli consentono di ritrovare il *Zusammenhang* della propria esistenza, spingendolo soprattutto alla consapevolezza di dovere agire, da qui in poi, più attivamente nei confronti della realtà[1127].

Il Settecento è infatti convinto che – come scrive Ursula Regener - «il mondo virtuale possa educare»[1128]. Il *Wilhelm Meister* goethiano si inserisce allora organicamente nell'ambito della riflessione sul potenziale pedagogico dell'«arte» e dei *media*, e fino ad un certo punto del romanzo, del dramma. L'estetica settecentesca riscopre come positiva la sfera affettiva dell'individuo, su cui si può agire a fini "educativi" e "pedagogici". Si può intervenire direttamente sulla disposizione morale degli spettatori, agendo sulla loro sensibilità, mediante la rappresentazione degli affetti altrui. Attraverso il *medium* della compassione, lo spettatore si accosta simpateticamente al destino dei personaggi rappresentati sulla scena. La paura di dover confrontarsi con un simile destino porta poi all'autoconsapevolezza, al rigetto degli affetti e del comportamento del protagonista della rappresentazione. La catarsi interviene in seguito come depurazione razionale dalle affezioni accese dal dramma. In ambito tedesco, come è noto, il primo a formulare compiutamente questa teoria fu Lessing nella *Hamburgische Dramaturgie* (1767-1769), convinto che «wenn Aristoteles behauptet, daß die Tragödie Furcht und Mitleid errege, um Mitleid und Furcht zu reinigen […] diese Reinigung» consista «in

[1126] La Haas nota in proposito come «die traditionellen theatralischen Demonstrationen, auf die Goethe zurückgreifen konnte, werden nun aber inmitten eines Romans, der von der Welt des Theaters handelt und die Auseinandersetzung der Gattungen Roman und Drama in sich austrägt, zum Ausgangspunkt vielfältiger und weitreichender Perspektiven». Nicolai-Haas, *Die Turmgesellschaft in Wilhelm Meisters Lehrjahren*, cit., p. 86.

[1127] La Haas osserva ancora come, nel romanzo di Goethe, «gilt "Zusammenhang" (nexus) […] nicht als genuin episches, sondern als dramatisches Prinzip», notando come entrambe le rappresentazioni «spielen nicht in der Alltagswelt der Romans, sondern auf der Bühne». *Ivi*, p. 91. La corrispondenza tra la rappresentazione dell'*Amleto* e l'iniziazione massonica è sottolineata anche dalla Schult: «Die eigentlichen Zusammenhänge erhellen sich für Wilhelm […] erst in dem Moment, in dem er in den Turm aufgenommen wird und auf theatralische Art und Weise in einem bühnenmässig ausstaffierten Saal alle Stationen seines Lebens vor seinen Augen ablaufen sieht». A. Schult, *Zum Motiv der Geheimen Gesellschaft in Goethes Wilhelm-Meister-Romanen*, Magisterarbeit, Braunschweig 2002, p. 62. Anche Neumann nota: «Bis ins Detail der […] Verhüllung durch […] Vorhang stimmt der Beginn der theatralischen Vorstellung mit der späteren Zeremonie im Turm überein». M. Neumann, *Roman und Ritus. Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992, p. 58.

[1128] U. Regener, *„Kühnheit des Zwecks" – „Seltsamkeit der Mittel". Zur Paradoxie einer ästhetischen Erziehung*, in H. Koopmann - M. Misch (hrsg. v.), *Grenzgänge. Studien zur Literatur der Moderne. Festschrift für Hans-Jörg Knobloch*, Mentis, Padeborn 2002, pp. 25-37, qui p. 25.

nichts anders […] als in der Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten»[1129]. La capacità dell'individuo di provare compassione, attraverso il necessario passaggio dalla sfera oscura dell'affettività a quella della consapevolezza critica, diventa insomma, al termine del Settecento, il mezzo privilegiato per la promozione del progresso sociale e dell'unione spirituale della *Kulturnation* tedesca.

Come detto nel capitolo sul *Don Karlos*, negli anni Ottanta del Settecento anche Schiller considerava significativamente «die Schaubühne» quale una «moralische Anstalt» che consentirebbe al legislatore di sfruttare «Die Neigungen seines Volks […] als Werkzeuge höherer Plane» (NA XX, 90). Il drammaturgo colse appieno l'affinità tra il teatro e gli antichi culti misterici e religiosi, capaci di agire sulla sensibilità dei fedeli fino a spingerli a comportamenti civili:

> Religion (ich trenne hier ihre politische Seite von ihrer göttlichen), Religion wirkt im ganzen mehr auf den sinnlichen Teil des Volks – sie wirkt vielleicht durch das Sinnliche allein so unfehlbar. Ihre Kraft ist dahin, wenn wir ihr dieses nehmen – und wodurch wirkt die Bühne? Religion ist dem größern Teile der Menschen nichts mehr, wenn wir ihre Bilder, ihre Probleme vertilgen, wenn wir ihre Gemälde von Himmel und Hölle zernichten – und doch sind es nur Gemälde der Phantasie, Rätsel ohne Auflösung, Schreckbilder und Lockungen aus der Ferne. Welche Verstärkung für Religion und Gesetze, wenn sie mit der Schaubühne in Bund treten, wo Anschauung und lebendige Gegenwart ist, wo Laster und Tugend, Glückseligkeit und Elend, Torheit und Weisheit in tausend Gemälden faßlich und wahr an dem Menschen vorübergehen, wo die Vorsehung ihre Rätsel auflöst, ihren Knoten vor seinen Augen entwickelt, wo das menschliche Herz auf den Foltern der Leidenschaft seine leisesten Regungen beichtet, alle Larven fallen, alle Schminke verfliegt, und die Wahrheit unbestechlich wie Rhadamanthus Gericht hält (NA XX, 91).

Solo attraverso tale esperienza di flusso, mediante la completa immedesimazione fornita dall'illusione scenica, secondo Schiller lo spettatore può giungere, in completa autonomia, a quelle consapevolezze che per religione e Stato rimangono dogmi, lettera "morta", priva di spirito: «So gewiß sichtbare Darstellung mächtiger wirkt, als toter Buchstab und kalte Erzählung, so gewiß wirkt die Schaubühne tiefer und daurender als Moral und Geseze» (NA XX, 93). Per il drammaturgo, il teatro permetterebbe allo spettatore, attraverso un autonomo percorso conoscitivo, di fare esperienza della realtà, paradossalmente allontanandosene, fino a penetrare nei moti più inconsci e reconditi dell'animo umano: «Die Schaubühne ist mehr als jede andere öffentliche Anstalt des Staats eine Schule der praktischen Weisheit, ein Wegweiser

[1129] "78° Stuck", in GW VI, 398-399.

durch das bürgerlichen Leben, ein unfehlbarer Schlüssel zu den geheimsten Zugängen der menschlichen Seele» (NA XX, 95). Per Schiller, il legislatore deve allora essere in grado di saper sfruttare «diesen Hang des Volks» al fine di promuovere l'unità empatica della nazione, da cui possa sgorgare la vera *Humanität*:

> Und dann endlich – welch ein Triumph für dich, Natur! – wenn Menschen aus allen Kreisen und Zonen und Ständen, abgeworfen jede Fessel der Künstelei und der Mode, herausgerissen aus jedem Frange des Schicksals, durch eine allwebende Sympathie verbrüdert, in ein Geschlecht wieder aufgelöst, ihrer selbst und der Welt vergessen und ihrem himmlischen Ursprung sich nähern. Jeder einzelne genießt die Entzückungen aller, die verstärkt und verschönert aus hundert Augen auf ihn zurückfallen, und seine Brust gibt jetzt nur einer Empfindung Raum – es ist diese: ein Mensch zu sein (NA XX, 100).

In una prospettiva non dissimile a quella proposta da Schiller, ai giorni nostri, anche l'antropologo inglese Victor Turner ha messo in correlazione la pratica teatrale con i riti di passaggio dei culti misterici[1130], che si concretizzano in vere e proprie rappresentazioni drammatiche, esperienze liminali e di flusso, le quali hanno come obiettivo quello di rimettere l'individuo in consonanza spirituale con il proprio ambiente sociale. In questi riti – spiega Turner –

> Sentiamo che è importante stabilire una relazione diretta con un'altra persona come essa si presenta nell'*hic et nunc*, comprenderla in modo simpatetico, libero dai gravami del suo ruolo, status, reputazione, classe, casta, sesso, o altri incasellamenti strutturali definiti culturalmente. Gli individui che interagiscono nella modalità della *communitas* spontanea vengono totalmente assorbiti in un unico evento fluido sincronico[1131].

Il rito di passaggio si risolve in un'esperienza estetica nella quale l'individuo abbandona il mondo profano e la sua precedente identità alla ricerca di un'inedita armonia e «si protende verso la natura e gli altri uomini» perché «nell'esperienza del flusso il soggetto sente che tutti gli uomini, e addirittura le cose, costituiscono un'unità»[1132]. È questa una fase liminale che favorisce l'«invenzione ludica»[1133], dove gli elementi simbolici della tradizione e del mondo profano vengono riletti e modificati per essere compresi più profondamente. Spiega Turner che è questo «un settore della cultura libero e sperimentale, un settore in cui possono essere introdotti

[1130] Turner, *Dal rito al teatro*, cit.
[1131] *Ivi*, p. 93.
[1132] *Ivi*, p. 108.
[1133] *Ivi*, p. 66.

non solo nuovi elementi, ma anche nuove regole combinatorie […]»[1134]. Questa zona liminale diventa allora

> un campo misterioso in cui le normali consuetudini dei rapporti di parentela, dell'ambiente di residenza, delle leggi e dei costumi della tribù vengono accantonati, dove il bizzarro diventa normale, e dove, mediante lo scioglimento delle connessioni fra elementi abitualmente legati l'uno all'altro in determinate combinazioni, e mediante il loro rimescolamento e la loro ricombinazione in forme mostruose, fantastiche e innaturali, i novizi sono indotti a riflettere, e a riflettere seriamente, su esperienze culturali che fino ad ora avevano date per scontate. Essi imparano che in realtà non sapevano ciò che credevano di sapere[1135].

Tale fase liminale è inoltre per Turner caratterizzata dalla «liberazione delle potenzialità umane di conoscenza, sentimento, volizione, creatività, ecc.»[1136] che deve tuttavia sfociare in un processo di emancipazione, di trasformazione del sé e di auto-conoscenza. Secondo l'antropologo inglese infatti nelle azioni rituali, basate sul concetto di performance e di *Erlebnis* individuale, è insita anche una forte componente autoriflessiva perché «il gruppo o la comunità non si limita, in queste performance, a "fluire" all'unisono, ma cerca, più attivamente, di comprendere se stesso per trasformarsi. Questa dialettica tra "flusso" e riflessività caratterizza i generi della performance […]»[1137]. Secondo Turner allora

> il teatro è forse il genere più vigoroso, o se preferite più attivo, di performance culturale […]. Nessuna società è – infatti – priva di qualche forma di meta-commento, espressione illuminante di Geertz per indicare "una storia che un gruppo racconta a se stesso e su se stesso" o, nel caso del teatro, un dramma che una società rappresenta su se stessa: non solo una lettura della propria esperienza, ma una nuova rappresentazione interpretativa della medesima[1138].

Nel romanzo di Goethe sembra dunque avvenire una significativa sovrapposizione di "liminale" e "liminoide": la funzione armonizzante dal punto di vista sociale e culturale dei rituali misterici degli antichi viene svolta dal Teatro Nazionale tedesco. Nei *Lehrjahre* tale stato "liminale" individuato da Turner sembra essere infatto rappresentato dall'esperienza estetica di Wilhelm. Qui, il mondo "liminoide" del

[1134] *Ivi*, p. 62.
[1135] *Ivi*, pp. 82-83.
[1136] *Ivi*, p. 86.
[1137] *Ivi*, p. 181.
[1138] *Ivi*, p. 185.

teatro, dello svago, del gioco[1139] è contrapposto a quello "borghese" delle sicurezze quotidiane, del lavoro e della tradizione, fuori «aus dem stockenden, schleppenden bürgerlichen Leben» (SW IX, 386). A ben vedere, è l'intero romanzo a presentarsi dunque come un rito di passaggio iniziatico[1140], che va dal necessario abbondono della casa paterna, passa per la fondamentale esperienza del teatro in cui Wilhelm mette in forse i valori ereditati dalla tradizione in base alla ricerca del valore individuale della forma, per poi concludersi con l'ingresso nella società della Torre e il ritorno dello «spirito» e della riflessione critica che nascono sullo sfondo della consapevolezza acquisita. Del resto, è alquanto evidente come in questo caso sia l'esperienza del teatro ad assolvere la medesima funzione del rituale massonico, ad agire in profondità fino a *modificare* sostanzialmente Wilhelm, trasformandolo nel corpo e nel carattere, facendolo maturare, come osserva Werner, il quale ritrova l'amico «größer, stärker, gerader, in seinem Wesen gebildeter und in seinen Betragen angenehmer» (SW IX, 877). Anche secondo l'Abate, infatti, l'arte del recitare, di immedesimarsi in panni altrui, «ist die beste Art, die Menschen aus sich heraus und durch einen Umweg wieder in sich hinein zu führen» (SW IX, 473). Attraverso questo fondamentale passaggio per la fase liminale e di flusso, Wilhelm scopre l'importanza della forma e della legge interiore e, allo stesso tempo, si apre all'esterno, alla compassione nei confronti degli altri.

Il momento storico rappresentato nei *Lehrjahre* è certamente quello caratterizzato, in ambito letterario, dalla *Empfindsamkeit*, che Michael Neumann ha definito la prima «Protestbewegung der Moderne»[1141], il discorso che, dalla metà del Settecento, forma e definisce la *Gemeinschaft* tedesca, che per lo più si ritrova a teatro per riscoprire l'importanza della forma, della natura e dei sentimenti. In

[1139] Anche Johan Huzinga sottolinea una profonda affinità tra il gioco, lo svago e la ricreazione e la sacralità dei culti religiosi: «Nella forma e nella funzione di un gioco (che è una qualità indipendente del vivere) l'idea di esser noi compresi in un cosmo, cioè in un ordine sacro, ottiene la sua primeva e suprema espressione. Dentro il gioco viene incuneandosi a mano il senso di un "atto sacro". Il culto s'innesta al gioco». Huizinga, *Homo ludens*, cit., p. 23. Nel romanzo goethiano, alquanto significativamente l'esperienza ludica di Wilhelm con il teatro delle marionette è, come osserva Neumann, costantemente associata a una iniziazione misterica: «es baute sich ein Portal in die Höhe, das von einem mystischen Vorhang verdeckt war». Poi «der Vorhang rollte in die Höhe, und zeigte eine hochrot gemalte Aussicht in den Tempel». La tenda del proscenio nel romanzo è detta «mystischen Schleier» e lo spazio nascosto «Heiligtume». Quando gioca con le marionette Wilhelm è costantemente colto da una «Ehrfurcht». Neumann nota insomma come, costantemente nel romanzo, «das Theater wird zur Epiphanie des Göttlichen». Cfr. Neumann, *Roman und Ritus*, cit., p. 59.
[1140] Cfr. Neumann, *Roman und Ritus*, cit.
[1141] *Ivi*, p. 102.

particolare, Neumann ha interpretato il movimento culturale settecentesco come "stadio liminale" che ha saputo coinvolgere la nazione tedesca, impegnandola nella preziosa ricerca di una nuova identità spirituale e incalzandola alla necessità di emanciparsi dai retaggi del passato e della tradizione:

> Die Empfindsamkeit richtet sich gegen die herrschenden Verhältnisse, auch gegen die an Einfluß gewinnende Aufklärung, verharrt dabei aber in einem strike unpolitischen Bereich. Die Empfidsamen setzen das Gefühl gegen die Vernunft, die spontane Tugend gegen den Zwang der Gesetze, das Recht des Herzens gegen die Konventionen der Moral, das Authentische gegen das Nützliche, die Natur gegen die Zivilisation, die Seelenfreundschaft gegen die seelenlose Gesellschaft, den Reichtum und die Reinheit der Innerlichkeit gegen die Entfremdung einer verdorbenen Außenwelt. Obwohl der Begriff bis heute überwiegend literarhistorisch verwendet wird, handelt es sich doch um eine breite kulturgeschichtliche Strömung, die von nicht wenigen mit religiöser Inbrust durchlebt und von der großen Masse des gebildeten Publikums als eine mächtige Mode nachgeahmt wurde[1142].

Come è noto la cultura dell'*Empfindsamkeit* in Germania fu creata soprattutto attraverso il *medium* del teatro, che, nel corso del Settecento, diventò sempre di più istituzione "educativa" e "pedagogica". Importante a definire questo spartiacque, che Goethe sembra cogliere a pieno nel suo romanzo, fu la prima rappresentazione dell'*Amleto* ad Amburgo nel 1777, che segnò un punto di svolta nella storia del teatro tedesco[1143], il quale cominciò a recepire, per mettere in pratica, la lezione di Lessing a favore di una riscoperta del teatro inglese e shakesperiano contro il modello classicista francese. In questo passaggio si dimostrò d'importanza fondamentale la riforma teatrale introdotta dal direttore del teatro d'Amburgo, Friedrich Ludwig Schröder, impegnato in una «Istitutionalisierung und Professionalisierung»[1144] dell'arte drammatica. Nel romanzo di Goethe, Serlo, dopo la rappresentazione dell'*Amleto,* usa parole che fanno evidente riferimento alla riforma proposta ad Amburgo da Schröder:

> Wir sind auf einem guten Wege, sagte Serlo einst, und wenn wir so fortfahren, wird das Publikum auch bald auf dem rechten sein. Man kann die Menschen sehr leicht durch tolle und unschikliche Darestellungen irre machen; aber man lege ihnen das Vernünftige und Schikliche auf eine interessante Weise vor, so werden sie gewiß darnach greifen. Was unserm Theater hauptsächlich fehlt, und warum weder Schauspieler noch Zuschauer zur Besinnung kommen, ist, daß es darauf im ganzen zu bunt aussieht, und daß man nirgends eine Grenze hat, woran man sein Urteil anlehnen könnte. Es scheint mir kein Vorteil zu sein,

[1142] *Ibid*.
[1143] Cfr. in proposito Eigenmann, *Zwischen ästhetischer Raserei und aufgeklärter Disziplin*, cit.
[1144] *Ivi*, p. 45.

daß wir unser Theater gleichsam zu einem unendlichen Naturschauplatze ausgeweitet haben; doch kann jetzt weder Direktor noch Schauspieler sich in die Enge ziehen, bis vielleicht der Geschmack der Nation in der Folge den rechten Kreis selbst bezeichnet. Eine jede gute Sozietät existiert nur unter gewissen Bedingungen, so auch ein gutes Theater (SW IX, 710-711).

Friedrich Ludwig Schröder fu allo stesso tempo una figura di spicco dell'universo massonico e "illuminato"[1145] e non può non far riflettere la circostanza che, nel romanzo goethiano, Serlo, durante la rappresentazione shakespeariana, faccia intervenire proprio la voce "illuminata", "paterna", di un emissario della società della Torre[1146], il mezzo attraverso il quale il giovane Wilhelm riesce a risvegliare in sé «lo spirito», e cioè la propria legge morale. Si badi che la parola "massone" compare una sola volta all'interno del romanzo ed è pronunciata da Serlo – in cui la critica ha scorto tratti del direttore del teatro d'Amburgo[1147] – il quale, alquanto significativamente, la associa al mondo degli attori e del teatro: «ist nichts lustiger, als wenn Schauspieler von Studieren sprechen; es kommt mir ebenso vor, als wenn die Freimäurer von Arbeiten reden» (SW IX, 677)[1148].

Goethe sembra dunque voler accostare nel romanzo l'esperienza teatrale di Wilhelm a un rito di passaggio e dunque a una iniziazione massonica, che, a ben vedere, si basa sugli stessi presupposti e cioè sulla filosofia spinoziana ed *empfindsam*, tanto cara alla Torre, del lavoro, della pratica, dell'esperienza: è questa la filosofia liberale dell'Abate che punta sull'autonomia, la libertà e la natura

[1145] Cfr. il capitolo dedicato all'esperienza massonica di Schröder in Runkel, *Geschichte der Freimaurerei*, cit., pp. 300-327.

[1146] Del resto molti massoni Illuminati, da Schröder a Bode e a Knigge, erano attivamente impegnati nell'iniziativa del *Nationalthater* amburghese. Sui rapporti tra Knigge e Schröder, ad esempio, cfr. M. Rüppel, *Knigge und das Theater*, in H. L. Arnold (hrsg. v.), *Adolph Freiherr Knigge*, "Text+Kritik", IV (96), pp. 67-73.

[1147] Secondo la Eigenmann nei *Lehrjahre* «Wilhelm wendet sich der „lebhaften Handelsstadt" […] Hamburg […] und dem berühmten Theaterleiter Serlo zu, den Goethe in vielem Schröder nachgebildet hat. Serlos fiktives wie Schröders Theater sind führende Bühnen der Zeit, was Goethes genaue und illusionslose Analyse zeitgenössischen Theaters so interessant macht». Eigenmann, *Zwischen ästhetischer Raserei und aufgeklärter Disziplin*, cit., p. 101. Addirittura, sembra che dopo il bando dell'Ordine in Baviera, Amburgo divenne, insieme a Weimar e a Gotha, un punto nevralgico nella geografia degli Illuminati. Secondo Hermann Schüttler «Hamburg wurde […] vor allem durch Friedrich Ludwig Schröder zur zweiten „Säule" des Ordens in Deutschland nach den bayerischen Verfolgungen […]». Schüttler, *Johann Christoph Bodes Wirken im Illuminatenorden*, cit., p. 313.

[1148] Lo fa notare W. Barner in *Geheime Lenkung. Zur Turmgesellschaft in Goethes Wilhelm Meister*, in W. J. Lillyman (hrsg. v.), *Goethes's Narrative Fiction. The Irving Goethe Symposium*, Berlin u.a. 1983, pp. 85-109. Non a caso, lo stesso Schröder era stato iniziato nella massoneria da Bode ad Amburgo e aveva lui stesso fondato una loggia massonica aperta esclusivamente ad attori di teatro, la "Elisa zum warmen Herzen". Cfr. in proposito E. Lennhoff - O. Posner - D. A. Binder (hrsg. v.), *Internationales Freimaurer Lexicon* (1932), Herbig, München 2006, p. 759.

dell'individuo, il quale può apprendere la sua destinazione sociale e spirituale unicamente attraverso un cammino accidentato e errabondo che lo porti a fare libera esperienza della realtà, poichè «der Irrtum könne nur durch das Irren geheilt werden» (SW IX, 931). La funzione dell'errore, fondamentale per lo sviluppo personale di Wilhelm, è d'altronde esplicitata anche nei *Bekentnisse einer schönen Seele*:

> Ich konnte anfangs keinen Plan in dieser Erziehung sehn, bis mir mein Arzt zuletzt eröffnet: der Oheim habe sich durch den Abbé überzeugen lassen, daß, wenn man an der Erziehung des Menschen etwas tun wolle, müsse man sehen, wohin seine Neigungen und Wünsche gehen. Sodann müsse man ihn in die Lage versetzen, jene sobald als möglich zu befriedigen, diese sobald als möglich zu erreichen, damit der Mensch, wenn er sich geirrt habe, früh genug seinen Irrtum gewahr werde, und wenn er das getroffen hat, was für ihn paßt, desto eifriger daran halte und sich desto emsiger fortbilde (SW IX, 792).

Il protagonista dei *Lehrjahre* sembra dunque accedere a una consapevolezza massonica attraverso il teatro: *si apre al mondo* fino a giungere ad abbattere definitivamente, in maniera autonoma – attraverso un processo messo tuttavia in moto e guidato dall'esterno –, i suoi pregiudizi, a trasformare intimamente se stesso e a rimodellare gradualmente la propria sensibilità. Goethe sembra comprendere a pieno la profonda essenza del rituale massonico, fondato sul concetto di *Erlebnis*, perché unicamente l'esperienza personale e la pratica, al di là di quanto imposto esternamente dai dogmi e dalla tradizione, producono consapevolezza, abbattendo barriere e allargando l'orizzonte conoscitivo dell'individuo.

La filosofia dell'esperienza alla base della cultura latomistica settecentesca si riflette nella performatività del rituale, che – come abbiamo osservato – ha i tratti di una rappresentazione drammatica. In loggia la fissità delle immagini tramandate dalla tradizione culturale, religiosa e soprattutto biblica viene messa in forse dall'esperienza del massone, che le adatta alla sua situazione personale, comprendendole più a fondo nella *pratica* rituale. Solo attraverso l'esperienza personale è possibile riscoprire il piano "razionale" del Grande Architetto dell'Universo, che dall'esterno appare agire per grazia, in modo "sovrannaturale". La vera essenza della divinità, che si riversa *attivamente* nella creazione, è attingibile unicamente nell'azione e dunque nel continuo cambiamento, una volta messa da parte la rigidità della morale, che, al contrario, si impone attraverso dogmi e precetti che rischiano di pietrificare la realtà. È in fondo questo ciò che spiega il *Lehrbrief*

consegnato a Wilhelm dopo l'iniziazione, che chiarisce anche l'essenza, il profondo significato del suo "apprendistato":

> Wer sie [die Kunst] halb kennt, ist immer irre und redet viel, wer sie ganz besitzt, mag nur tun und redet selten oder spät. […] Die Worte sind gut, sie sind aber nicht das Beste. Das Beste wird nicht deutlich durch Worte. Der Geist, aus dem wir handeln, ist das Höchste […] denn wo die Worte fehlen, spricht die Tat (SW IX, 874-875).

I rituali massonici sono basati sul potenziale estetico dei simboli che stimolano e accendono l'immaginazione dell'iniziato, che tuttavia al termine della cerimonia, deve dimostrarsi in grado, mediante la performatività e la riflessività del rituale, di comprenderne, in completa autonomia e libertà, il significato razionale, filosofico, etico. Porciatti spiega infatti che «le iniziazioni Massoniche […] toccano profondamente e risvegliano la sensibilità, colpiscono l'immaginazione e inducono alla riflessione, raggiungendo così lo scopo fondamentale di qualsiasi iniziazione»[1149]. La cerimonia massonica si presenta come un'azione dinamica in cui il neofita è chiamato ad agire, a riflettere criticamente e autonomamente sui simboli ricavati dal passato religioso e dunque – secondo la metafora muratoria propria dell'istituto latomistico – come un passaggio dalla contemplazione della facciata esterna del Tempio di Salomone alla consapevolezza della sua concretezza, alla difficoltà della sua costruzione. Nel romanzo goethiano, Jarno spiega la storia, l'essenza, la funzione della società della Torre, che prende «durch ein Gleichnis, die Gestalt eines Handwerks an, das sich bis zur Kunst erhob. Daher kamen die Benennungen von Lehrlingen, Gehilfen und Meistern» (SW IX, 930). Con il termine «Handwerk» Goethe fa riferimento alla muratoria e con l'espressione «Kunst» rimanda all'*arte reale* che regola la costruzione del Tempio di Salomone e che deve informare pure il percorso del massone, espressa soprattutto nei gradi "simbolici" di Apprendista, Compagno e Maestro. L'ideale del *costruttivismo* è alla base del simbolismo massonico e si esprime appieno nella leggenda di Hiram Abif, vero costruttore del Tempio di Salomone, «in cui – dice ancora Porciatti – si sintetizza tutta la capacità di fare, nel mondo terreno, ciò che è bello ed utile». Mentre il re «Salomone con la sua corte sacerdotale e laica rappresenta il fasto della tirannide», piena di «ori, gemme, uniformi, abiti talari, funzioni, […] cose tutte ingannevoli e

[1149] Porciatti, *Simbologia massonica*, cit., p. 27.

frutto di furto, di inganno, di ozio», e cioè la facciata esteriore del culto che colpisce i sensi dei profani, Hiram è, al contrario,

> il simbolo del lavoro costruttivo […]; rappresenta il trionfo del lavoro, del lavoro che redime l'uomo dalla schiavitù, che si impone per la maestria grande delle opere e per la semplicità estrema del portamento; e non soltanto del lavoro visibile ma pure di quello speso per l'abbellimento spirituale che dovrà far coincidere l'uomo all'ideale[1150].

Ora, la scissione tra "esterno" e "interno" sembra essere anche alla base dei *Lehrjahre*. In questo senso, il primo emissario della società che il protagonista incontra sul suo cammino è l'uomo che si è occupato della vendita delle *opere d'arte* della collezione paterna e con questo Wilhelm ha un colloquio fondamentale per la comprensione del senso del romanzo. Il protagonista è affascinato dal contenuto del quadro che rappresenta il principe consumato edipicamente dall'amore per la moglie del padre fino a dimenticarsi di comprendere l'arte che lo informa e proiettarvi unicamente le proprie inclinazioni personali. Allo sconosciuto, il quale nota: «Es war eben nicht das beste Gemälde, nicht gut zusammengesetzt, von keiner sonderlichen Farbe, und die Ausführung durchaus manieriert», Wilhelm risponde: «Das verstand ich nicht und versteh es noch nicht; der Gegenstand ist es, der mich an einem Gemälde reizt, nicht die Kunst» (SW IX, 422). Lo sconosciuto allora ribatte

> Diese Gefühle sind freilich sehr weit von jenen Betrachtungen entfernt, unter denen ein Kunstliebhaber die Werke großer Meister anzusehen pflegt; wahrscheinlich würde Ihnen aber, wenn das Kabinett ein Eigentum Ihres Hauses geblieben wäre, nach und nach der Sinn für die Werke selbst aufgegangen sein, so daß Sie nicht immer nur sich selbst und Ihre Neigung in den Kunstwerken gesehen hätten (SW IX, 423).

Il dipinto si trova infatti «in dem äußersten Vorsaale» (SW IX 422), e ciò significa che per comprendere l'"arte", l'armonia e la forma che informano realmente il quadro, che il protagonista ritroverà nella casa dello zio – e che quindi è diventato proprietà della Torre –, Wilhelm dovrà farsi *più all'interno* del santuario fino a contenere i suoi istinti per attivare la sfera della riflessione e interiorizzare la legge esterna.

Ciò spiega, a mio avviso, anche la trasformazione che subisce il romanzo e in particolare il titolo, per cui la «missione teatrale», estetica, di Wilhelm si tramuta

[1150] *Ivi*, p. 174.

programmaticamente in «apprendistato» massonico. Spiega Porciatti che nel grado di Apprendista, che rappresenta «il trapasso da una vita profana ad una vita iniziatica, il morire per risorgere ad una nuova vita spirituale»[1151], «si procede ad una specie di ripulitura intellettuale e morale avente per iscopo di sbarazzare lo spirito di tutto ciò che può impedire alla luce di giungere sino ad esso; da ciò le purificazioni che l'Apprendista deve subire, poiché è per esse che egli potrà pervenire a ricevere la luce»[1152]. Come detto, l'iniziazione al grado di Apprendista rappresenta un fondamentale passaggio attraverso una fase liminale che deve allontanare il neofita dal mondo profano e dalle certezze della vita precedente, affinchè questi possa riflettere profondamente e criticamente sulla propria identità e sulla propria condizione, perché – secondo Porciatti – «per imparare a pensare è necessario isolarsi ed astrarsi; ci si perviene rientrando in se medesimi, guardandosi nell'interno senza lasciarsi distrarre da quanto succede al di fuori»[1153]. A tal fine, spiega ancora Porciatti, «il Profano che si presenta per essere ammesso in Massoneria è dapprima introdotto in un luogo appartato ove lo si invita a spogliarsi di tutti gli oggetti metallici che può avere su di sé: monete, armi, gioielli, decorazioni […]»[1154]. Questo perché «il pensiero deve porsi da se medesimo nelle condizioni di purezza e di innocenza che sono attribuite allo stato originario; è ritornando alla semplicità della più giovane età che si realizzano le condizioni più favorevoli alla ricerca disinteressata del vero»[1155]. Poi il neofita viene chiuso nel Gabinetto delle Meditazioni, una «piccola stanza parata a nero con emblemi e simboli della morte», un «locale, situato fuori dal Tempio che – come spiega Gallego – è volutamente angusto e arricchito da una simbologia destinata a produrre un notevole impatto sui livelli fisico ed emotivo del profano»[1156] e su cui l'iniziato è portato a riflettere criticamente. L'iniziazione al grado deve infatti, al termine della cerimonia, – osserva Cretzschmar – sfociare in una «Selbsterkenntniß», che nasce dal bisogno di contenere «Trieben, Affekten und Leidenschaften», di lavorare costruttivamente su

[1151] *Ivi*, p. 88.
[1152] *Ibid.*
[1153] *Ivi*, p. 84.
[1154] *Ivi*, p. 82.
[1155] *Ivi*, p. 83.
[1156] O. Gallego, *La Massoneria come istituzione pedagogica*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2006, p. 39.

se stessi e dunque di sottoporre a revisione i preconcetti che ci si è trascinati dietro dal mondo profano:

> Der, so wirkende Maurer wird die Ueberzeugung gewinnen, daß sein Geist die, ihm wohnende, Macht ist, wodurch er sich von der Herrschaft der sinnlichen Eindrücke der Außenwelt befreien, durch die er sich vor den stürmischen Anregungen, die in seinem Inneren laut werden, schützen kann, durch welche er überhaupt sein besseres Selbst vor jedem Verfall, vor jeder Entartung zu sichern im Stande ist. Hat er in diesem erhabenen Sinne die geistige Freiheit erworben, […] dann erwacht aber auch zuverlässig in ihm der Gedanke, daß er, vermöge seiner Geistigkeit, den Beruf in sich trage, nach dem Plane des Großen Baumeisters schon im Erdenleben göttliche Werke zu vollbringen, und nun erst erkennt er seine Würde und die Hoheit des Menschen, weil er in eine, durch geistige Thätigkeit vermittelte, Beziehung zu Gott gesetzt wird. So ist die Selbsterkenntniß des Freimaurers in dem ersten Grade ein Bildungsmittel, das geeignet erscheint für die Veredlung jedes Menschen, der nur einigermaßen seiner geistigen Selbstständigkeit im Verlaufe seines Lebens bewußt geworden ist […][1157].

3. La 'Bildung' del lettore

Se nel romanzo di Goethe è ribadito più volte il valore pedagogico dell'arte, funzionale in questo caso alla *Bildung* iniziatica di Wilhelm e dunque a quello stesso processo di maturazione ed emancipazione cui gli Illuminati intendevano spingere l'intera nazione tedesca al termine del Settecento, sembra allora che siano gli stessi *Lehrjahre* a contribuire a tale progetto, coinvolgendo – attraverso la stessa "doppia logica", "essoterica" ed "esoterica" – il lettore in questo "apprendistato"[1158]. In tal senso, sembra essere significativa l'osservazione di Schiller secondo cui «Meisters Lehrjahre sind keine bloße Wirkung der Natur, sie sind eine Art von Experiment» (SW IX, 1264), un esperimento che Goethe sembra voler fare sul lettore del suo romanzo, allo stesso modo di quello messo in atto dalla Torre con il protagonista.

[1157] J. P. Cretzschmar, *Religionsysteme und Freimaurerei untersucht in ihren geistigen Beziehungen*, Frankfurt a.M. 1844, p. 93.

[1158] È ciò che nota, ad esempio, Friedrich Kittler: «Wilhelm Meister, der vorbildlich Sozialisierte, sozialisiert sein Leser». Kittler riporta numerose citazioni di saggi critici tra Sette- e Ottocento a riprova di tale tesi. Ad esempio, già Emile Montégut in *Essais de morale et de littérature* affermava a proposito dei *Lehrjahre*: «Nulle part ces qualités ne se montrent mieux que dans le "Wilhelm Meister", livre écrit tout entier à l'adresse de la jeunesse des classes moyenns, et qu'on pourrait appeler le guide moral du jeune bourgeois au XIXe siècle. C'est à l'enfant des classes moyennes, et non à l'enfant de la familie aristocratique ou à l'enfant du peuple, que s'adressent ses conseils, et c'est à lui seul qu'ils peuvent servir. Goethe lui apprend ce qu'il doit fuir ou rechercher dans la vie, sur quels principes il doit s'appuyer, vers quel but il doit tendre de préférence. Il a pour lui la plus haute ambition, et il tient pour lui école de manières nobles et polies. […] Sous ce rapport, "Wilhelm Meister" est une véritable initiation des classes moyennes». Cit. in Kittler, *Über die Sozialisation*, cit., p. 111.

Anche all'interno dei *Lehrjahre*, paradigmaticamente, il passaggio di Wilhelm dal mondo profano del teatro a quello della *Turmgesellschaft* avviene attraverso la *pratica* della lettura. Il protagonista, da frequentatore di teatri diventa, a ben vedere, pian piano lettore, in particolare – proprio al modo degli Illuminati – lettore di biografie, proprie e altrui. Se la "socializzazione primaria" è avvenuta per l'eroe attraverso l'esperienza del teatro, quella secondaria avviene insomma mediante il *medium* più "individualizzante" della letteratura. È ciò che, ad esempio, osserva Friedrich Kittler:

> Wilhelm Meister, der Schauspieler nicht werden kann, weil er zu sehr Individuum ist, geht statt ins Theater in die Literatur ein, weil Literatur Individuen machen und von Individuen gemacht werden kann. […] Ins Feld der Literatur getreten, wird Wilhelm Meister Leser und Schreiber[1159].

Non è un caso se, come abbiamo visto, grande importanza nell'iniziazione nel sistema degli Illuminati fosse riservata oltre che all'esercizio della scrittura autobiografica a quello della lettura, tanto che il grado "minervale", soprattutto, era articolato sul modello delle *Lesegesellschaften*[1160], nelle cui prove di esame i neofiti erano chiamati a esprimere opinioni sui libri letti consigliati dai superiori oppure a redigere veri e propri saggi critici. Nel percorso iniziatico presso gli Illuminati le letture scelte dovevano essere sempre edificanti e contenere un alto grado di riflessività, per evitare che la lettura si riducesse – come visto nel caso del *Geisterseher* schilleriano – a un esercizio meramente meccanico e passivo. Secondo Weishaupt infatti: «Das Lesen allein genommen versetzt die Seele in einen blos leidenden Zustand. Es unterhält daher unser Hang zur Trägheit. Die meisten Leser gleichen Menschen, welche, um Vorstellungen zu erhalten, sich ganze Tage hindurch

---

[1159] *Ivi*, pp. 107-108.

[1160] L'importanza della lettura all'interno del sistema degli Illuminati è d'altronde dimostrata dal fatto che l'esperimento latomistico più vicino allo spirito dell'illuminatismo articolatosi dopo la soppressione dell'Ordine nel 1784 è costituito dalla "Deutsche Union", guidata da Carl Friedrich Bahrdt, associazione para-massonica organizzata prevalentemente sul modello delle società di lettura settecentesche e come una sorta di «Freien Gelehrten-Republik», che si definiva «eine stille Verbindung des schreibenden und lesenden Publikums» (*Geheimer Plan der Deutschen Union*, Halle 1788, p. 1) , il cui obiettivo era «Aufklärung bis in die Hütten des Volks zu verbreiten» (*Ivi*, p. 2). A proposito della Deutsche Union, cfr. in particolare G. Mühlpfordt, *Europarepublik im Duodezformat. Die internationale Geheimgesellschaft »Union« - ein radikalaufklärischer Bund der Intelligenz (1786-1796)*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurer und Geheimbünde*, cit., pp. 319-359.

an das Fenster stellen»[1161]. Si noti che anche nei *Lehjahre* il genere del romanzo è associato a una condizione di passività del protagonista e del lettore, cui Goethe con il suo *Bildungsroman* si propone allora di porre rimedio – forse proprio in base alla consapevolezza ricavata dall'esperienza latomistica "illuminata" – trasformandolo cioè in una *Bildung* e, insieme, in un rituale, in base alla *riflessività* insita in tale *performance* culturale. Ciò che determina il passaggio dalla *Sendung* ai *Lehrajhre* e che connota la nascita del genere letterario del *Bildungsroman* è, infatti, proprio il grado di auto-riflessività raggiunto dal protagonista rispetto alle proprie azioni ed esperienze quotidiane e "profane" – secondo la nostra analisi ricavato dal confronto di Goethe con l'esperienza latomistica presso gli Illuminati –, come pure, a un livello superiore e formale, la «prospettiva eminentemente critica e spesso saggistica» (Baioni) del romanzo rispetto allo «spigliato realismo stürmeriano» (Mittner) della prima versione. Significativamente, la differenza nell'atteggiamento richiesto da Goethe ai lettori dei due romanzi fu all'epoca già individuata da Herder: mentre nella *Theatralische Sendung* «man lernte den jungen Menschen von Kindheit auf kennen, interessierte sich für ihn allmählich und nahm an ihm teil, auch da er sich verirrte», al contrario, nei *Lehrjahre* «jetzt hat der Dichter ihm eine andere Form gegeben; wir sehen ihm gleich da, wo wir ihn nicht sehen mögen, können uns seine Verirrungen nur durch den Verstand erklären, interessiert aber hat er uns noch nicht so sehr, daß wir irgend mit ihm sympathisieren könnten»[1162]. Ora, secondo Linda Saariluoma: «die Verdünnung des „Realismus" überall in den *Lehrjahren* ist das allgemeine Mittel, durch das der Leser dazu angehalten wird, sich in die fiktive Welt einzuleben, und dazu gebracht wird, in den Ereignissen selbständig nach Zusammenhängen und Bedeutungen zu suchen»[1163]. La studiosa nota come il lettore dei *Lehrjahre* sia spinto costantemente ad assumere un atteggiamento critico e distaccato nei confronti della narrazione, laddove, ad esempio, all'inizio, conosce più di quanto sappia di sé il giovane Wilhelm, già sappia che Mariane lo tradisce, ed è dunque privato dell'identificazione simpatetica con il protagonista, com'era al contrario nella

[1161] A. Weishaupt, *Materialien zur Beförderung der Welt und Menschenkunde. Eine Zeitschrift in zwangslosen Heften*, Bd. I/3, Gotha 1809, p. 385, cit. in Pawlowski, *„… sich begnügen, im Geheim für das Gute zu wirken"*, cit., p. 156.
[1162] Lettera a Karoline Adelheid Gräfin von Baudissin del 1796, in J. G. Herder, *Werke in fünf Bänden*, Bibliothek deutscher Klassiker, Berlin-Weimar 1969, qui Bd. II, p. 95.
[1163] Saariluoma, *Erzählstruktur und Bildungsroman*, cit., p. 213.

Sendung. A proposito di tale *distanza* del lettore favorita dai *Lehrjahre* da Goethe, la Saariluoma nota in particolare:

> Die absichtliche, konsequente Distanzierung von der Perspektive des Helden ist etwas Neues in der Literatur des 18. Jahrhunderts, in der gerade erst die sympathetische Einführung in den Helden als ein wesentliches Mittel der Einwirkung eingeführt worden war. […] Das sympathetische Mittel war für den Romanleser der 90er-Jahre schon die selbstverständliche Leserwartung geworden, und deswegen war es für den Autor der *Lehrjahre* nötig, besondere Mittel anzuwenden, um das zu verhindern und dem Leser eigenständige, active Mitwirkung bei der Interpretation des Geschehenen abzuzwingen[1164].

Tutto ciò serve a spingere il lettore goethiano ad attivare il suo spirito critico e riflessivo rispetto alla narrazione e alla trama, a spingerlo – proprio come Wilhelm circa il suo percorso e allo stesso modo del *Frankenstein* di Mary Shelley – a un atteggiamento ricettivo rispetto ai dati della realtà, esortandolo a ricavare un senso, un significato, una forma compiuta dagli eventi narrati dall'autore. A ben vedere, infatti, nel romanzo di Goethe gli interventi degli emissari della Torre non inducono soltanto il protagonista a riflettere criticamente sulle sue precedenti esperienze, ma anche il lettore. Non è un caso che il primo emissario inviti Wilhelm a penetrare, ad andare oltre la facciata esteriore del quadro che rappresenta il principe che ama la regina, facendo esplicito riferimento alla *Wirkungsästhetik* dell'opera d'arte, e dunque all'atteggiamento del fruitore, il quale deve essere attivo e non puramente contemplativo – come già visto nel caso dell'"arte massonica" proposta da Lessing.

Alquanto significativamente, soltanto tre anni dopo l'uscita dei *Lehrjahre* in un saggio dal titolo *Die Kunst, Bücher zu lesen* (1799), Johann Adam Bergk elevava a norma generale tale atteggiamento critico e interpretativo del lettore rispetto al testo, introdotto dai *Lehrjahre* goethiani:

> Alles muß von uns als von seinem Urquelle ausgehen, was wir auflösen wollen. „Lesen" heißt daher nicht Begriffe, die uns von außen gegeben werden auffassen, sondern den Stoff dazu in sich selbst ins leben rufen: es heißt nicht Buchstaben und Sylben zählen, sondern die mancherlei Zustände des menschlichen Gemüths in sich selbst verstehen lernen; es heißt nicht einzelne Eindrücke aufnehmen, sondern alles unter einen Gesichtspunkt zusammenfassen; es heißt nicht den Sinn der einzelnen Worte verstehen, sondern das Ganze überschauen, und darüber Reflexionen anzustellen. Das Buch, das wir lesen, darf uns nicht als Sklaven behandeln, sondern wir müssen als freies Wesen über seinen Inhalt herrschen. […] Wir müssen uns von dem Stoffe des Buches nicht unterjochen lassen, sondern wir müssen ihn als Selbstdenker bearbeiten, und ihn als Eigenthum unsers Geistes behandeln.

[1164] *Ivi*, pp. 211-212.

Unser Bestreben beim Lesen muß stets dahin gehen, uns über den Stof zu erheben, um ihn beherrschen zu können[1165].

In tal senso, proprio come nei *Lehrjahre* e come nell'esperienza latomistica degli Illuminati, Bergk considera l'esercizio della lettura come una vera e propria cura filosofica alle noie che accompagnano la vita quotidiana, poichè in grado di strappare alla contingenza e di far riflettere criticamente e consapevolmente, nella calma della solitudine, su di essa:

Unser Körper wird von den schrecklichsten Schmerzen gefoltet, und unser Geist sinkt ohnmächtig unter der Last dahin, die uns das Schicksal aufbürdete. Wir denken nur an unsere Leiden, sie verschlingen unsere ganze Aufmerksamkeit und werden dadurch immer großer und heftiger. Phantome und Grillen plagen uns, und unser Leben ist eine unendliche Masse von selbst geschaffenen Qualen. Was giebt es nun für Mittel, unsern Schmerz zu stillen und die Quälgeister aus unserm Gemüther zu verjagen? Wir müssen zu einem Buche fliehen, das uns zu den [sic] angestrengsten Nachdenken einladet, das reich an Ideen, anziehend durch die neuen Ansichten, die es uns gibt, und erquikend für das Herz ist. Unsere Leiden verschwinden, wir begraben sie in das Nichtbewußtsein derselben. Durch die Nichtaufmerksamkeit auf ihr Daseyn vertilgen wir die Schmerzen und beruhigen das Gemüth. Die Menschen sind gewaltig, sobald sie nur ihre Vorstellungen in ihrer Gewalt haben, und diese wird ihnen gewiß zu Theil, sobald sie sich nur beherrschen und Herren durch die Vernunft und die Freyheit seyn wollen, und der Sklaverei ihrer thierischen Begierden und Leidenschaften entsagen[1166].

Se, come ha affermato Norbert Elias, l'importanza crescente della letteratura, al termine del Settecento, si inserisce nel più generale "processo di civilizzazione" e contribuisce a un crescente modellamento degli affetti, per cui

Das stärkere Verlangen nach Büchern innerhalb einer Gesellschaft ist an sich bereits ein sicheres Zeichen für einen starken Zivilisationsschub; denn die Triebverwandlung und –regulierung, die es sowohl erfordert, Bücher zu schreiben, wie sie zu lesen, ist in jedem Falle beträchtlich[1167],

con l'introduzione del concetto di *Bildung* in ambito letterario, Goethe decide allora di accordare all'arte e, in particolare, al genere romanzo un'inedita funzione di guida e orientamento nell'epoca priva di modelli e riferimenti valoriali della modernità, laddove – secondo Lisa Saariluoma –

[1165] J. A. Bergk, *Die Kunst, Bücher zu lesen. Nebst Bemerkungen über Schriften und Schriftsteller*, In der kempelschen Buchhandlung, Jena 1799, p. 62 sg.
[1166] *Ivi*, p. 7.
[1167] N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981-82, qui Bd. II, p. 376. A proposito del processo di alfabetizzazione nel Settecento cfr. il già citato Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr*.

die wichtige Funktion der Literatur der Moderne ist es, der Zersplitterung des Welt- und Selbstverständnisses entgegenzuwirken, die der funktionellen Differenzierung des gesellschaftlichen Lebens und dem Zerfall des traditionellen Weltbildes erfolgt, und einen Ort für die Reflexion der Erfahrung der Welt eines Individuums und für die Konstruktion eines Gesamtbildes der Welt anzubieten[1168].

Se la funzione primaria del rituale – come ha osservato Jan Assmann in riferimento alla cultura egizia, presente significativamente anche nei *Lehrjahre* – è quella di ristabilire la struttura connettiva di una società, il romanzo goethiano, facendo propria la riflessività caratteristica dell'esperienza rituale, si fa insomma significativa espressione del passaggio, nel Settecento, «dalla coerenza rituale a quella testuale» – secondo un'epressione coniata dallo stesso Assmann, per cui – come ha affermato Giovanni Sampaolo – «la semantica del *Bildungsroman*» si intreccia necessariamente «con la semantica della questione nazionale» tedesca[1169].

Tornando agli Illuminati e alle loro pratiche all'interno della loggia, non risulta privo d'interesse per la nostra analisi dei *Lehrjahre* considerare la circostanza che lo stesso Weishaupt avesse organizzato il percorso iniziatico e pedagogico proprio in base alla lettura del primo esperimento di *Bildungsroman*, la *Geschichte des Agathon* (1766-67) di Wieland, che ritroviamo anche nella lista di libri consigliati per l'acquisizione del grado "minervale"[1170]. D'altronde, già Lessing aveva definito il romanzo di Wieland «der erste und einzige Roman für den denkenden Kopf, von klassischen Geschmacke» (GW VI, 356). Similmente a quanto avviene nei *Lehrjahre*, nell'opera wielandiana, infatti, il senso morale del protagonista è costantemente sottoposto a prove ed esami, attraverso i quali si tratta per Agathon di riuscire a preservare la propria autonomia interiore di fronte ai pericoli della contingenza e agli sviamenti che propone l'esterno. Il mondo di Agathon fa parte di un universo ancora pieno di significato, connotato illuministicamente da uno spiccato punto di vista morale, diviso in senso manicheo fra vizi e virtù, tra cui il protagonista deve imparare a discernere e a orientarsi[1171]. Di fronte alle lusinghe dell'edonismo proposto dal sofista Hippias, il quale esorta

[1168] Saariluoma, *Erzähstruktur und Bildungsroman*, cit., p. 22.
[1169] Sampaolo, *Bildungsroman*, cit., p. 107.
[1170] A proposito dell'influsso dell'*Agathon* sul pensiero e il progetto massonico di Weishaupt cfr. Graßl, *Aufbruch zur Romantik*, cit., pp. 192-195.
[1171] Lo fa notare la Saariluoma, *Erzählstruktur und Bildungsroman*, cit., pp. 94-95.

costantemente Agathon a «uscire da se stesso», a perdere il proprio centro interiore e la propria autonomia, il protagonista oppone costantemente l'intima esigenza di riacquisire la propria indipendenza morale e consapevolezza etica, la propria unità e integrità interiori. È qui significativo – soprattutto per la nostra lettura dei *Lehrjahre* e il suo rimando alle pratiche iniziatiche e autobiografiche "illuminate" – che Wieland presenti il suo romanzo quale riassunto del diario privato del protagonista, per cui come osserva acutamente Ladislao Mittner «la lunga autobiografia di Agathon, la "storia segreta" della sua anima, […] ci riporta ai diari introspettivi del Settecento»[1172]. Infatti, non è un caso che l'eroe, «in eine unbekannte Welt gestoßen» (SW, I, 53), alla ricerca di «Ordnung und Zusammenhang», che costituiscono «die Kennzeichen der Wahrheit» (SW I, 52), non di rado ritrovi la pace interiore soltanto quando può «mit sich selbst sprechen» (SW I, 52) e reagire in tal modo alla «Erniedrigung ihres Zustandes» (SW I, 61). In altre parole, anche nel romanzo di Wieland – come in fondo nei *Lehrjahre* e nel *Frankenstein* – il racconto in prima persona e autobiografico è il mezzo usato da Agathon per salvaguardare il proprio sé più intimo e metterlo al riparo dagli assalti dell'esterno, per superare «die Hindernisse, […] die Versuchungen, […] die Unordnung der Begierden, und die Trägheit, welche die Seele so oft erfährt, wenn sie sich erheben will» (SW I, 93). Come nei *Lehrjahre* goethiani, il fatto di poter narrare il suo «Lebenslauf» permette ad Agathon di illuminare costantemente «die innersten Triebfedern seiner Seele» (SW II, 148), come pure gli consente di confermare «seine herrschende Neigung zur Unabhängigkeit und Ruhe des spekulativen Lebens» (SW II, 149). La modernità del romanzo sta allora proprio in queste inserzioni introdotte da Wieland nella narrazione con cui il protagonista comunica direttamente i suoi pensieri e le sue riflessioni al lettore, attraverso una sorta di monologo interiore con cui Agathon tenta costantemente di prendere le distanze dalle situazioni contingenti, ribadendo la sua libertà morale. Wieland sembra essere consapevole della novità introdotta, come pure del potenziale pedagogico del suo romanzo, che sembra allora esso stesso offrire al lettore la possibilità di ritrarsi in disparte e riflettere in solitudine sulle proprie esperienze, vissute altrimenti senza alcuna consapevolezza:

[1172] Mittner, *Storia della letteratura tedesca*, II: *Dal pietismo al romanticismo (1700-1820)*, cit., p. 263.

Er hatte während seiner Fahrt nach Sicilien, welche durch keinen widrigen Zufall beunruhiget wurde, Zeit genug, Betrachtungen über das, was zu Smyrna mit ihm vorgegangen war anzustellen. Wie? rufen hier einige Leser, schon wieder Betrachtungen? Allerdings, meine Herren, und in seiner Situation würde es ihm nicht zu vergeben gewesen sein, wenn er keine angestellt hätte. Desto schlimmer für euch, wenn ihr, bei gewissen Gelegenheiten, nicht so gerne mit euch selbst redet als Agathon; vielleicht würdet ihr sehr wohl tun, ihm diese kleine Gewohnheit abzulernen (SW II, 218).

L'atteggiamento "critico" di Agathon rispetto all'esistenza, la sua continua ricerca di significato, di senso e di forma è d'altronde il risultato di una particolare educazione "artistica ed estetica" compiutasi attraverso l'esposizione a «Gemälde, […] Schnitzwerke und Bilder» (SW II, 4), che assume estremo rilievo nel racconto del protagonista riguardo la propria giovinezza e formazione presso il santuario di Delfi, in cui Agathon può notare «wie groß der Beitrag sei, welchen die schönen Künste zu Bildung des sittlichen Menschen tun können» (SW II, 6):

Noch unfähig, von den Verdiensten und dem wahren Wert der vergötterten Helden mir einen echten Begriff zu machen, stand ich oft vor ihrern Bildern, und fühlte, indem ich sie betrachtete, mein Herz mit geheimen Empfindungen ihrer Größe und mit einer Bewundrung erfüllt, wovon ich keine andre Ursache als mein innres Gefühl hätte angeben können. Einen noch stärkern Eindruck machte auf mich die große Menge von Bildern der verschiednen Gottheiten, unter welchen unsere Voreltern die erhaltenden Kräfte der Natur, die manchfaltigen Vollkommenheiten des menschlichen Geistes und die Tugenden des geselligen Lebens vorgesttelt haben […] (SW II, 5).

In questo caso Wieland sottrae all'arte religiosa la sua valenza dogmatica e sacrale per concentrarsi sul suo potenziale estetico, pedagogico, geometrico e costruttivistico e, in particolare, sull'influsso che in questo caso agiscono sull'animo del giovane e impressionabile Agathon e sul suo senso morale. In tal senso, religione, arte, bellezza e geometria costituiscono nel romanzo di Wieland un sistema compiuto,

welches uns in der anscheinenden Verwirrung der Natur eine majestätische Symmetrie, in der Regierung der moralischen Welt einen unveränderlichen Plan, in der unzählbaren Menge von Classen und Geschlechtern der Wesen einen einzigen Staat, in den verwickelten Bewegungen aller Dinge einen allgemeinen Richtpunct, in unsrer Seele einen künftigen Gott, in der Zerstörung unsers Cörpers die Wiedereinsetzung in unsre ursprüngliche Vollkommenheit, und in dem nachtvollen Abgrund der Zukunft helle Aussichten in grenzenlose Wonne zeigt (SW II, 11).

Come nell'*Agathon* di Wieland, anche all'interno dei *Lehrjahre* di Goethe ritroviamo riflessioni approfondite sul potenziale pedagogico dell'arte e della letteratura, le quali

si basano proprio sull'idea – insieme massonica e schilleriana – dell'educazione del genere umano all'auto-riflessione, alla forma, la quale riesce ad agire sugli individui secondo differenti gradazioni d'intensità e attraverso diversi *media* in base alle diverse età dell'uomo: dall'esperienza pubblica, "in presenza" del teatro all'atteggiamento assorto e riservato, "privato" del lettore di romanzi. L'episodio forse più significativo in tal senso, quello della casa dello zio, la cui architettura impressiona fortemente lo spirito della nipote, stimolando la sensibilità dell'"anima bella", rimanda ancora una volta a una consapevolezza massonica, la quale sembra altresì potersi rivelare di fondamentale importanza per la comprensione del carattere "performativo" e "trasformativo" del romanzo, poiché proprio a questo contesto latomistico – ed "egizio" – è affidata nell'opera una riflessione sul ruolo costruttivo dell'arte, in grado di stimolare l'umano impulso alla forma, spingendo costantemente l'individuo al proprio miglioramento e al perfezionamento interiori, contribuendo più in generale all'educazione "civica" dell'intera società. Nei *Bekenntnisse einer schönen Seele* lo zio accenna al nucleo più profondamente costruttivistico dell'arte in termini esplicitamente geometrici e massonici:

> Der Menschen größtes Verdienst bleibt wohl, wenn er die Umstände so viel als möglich bestimmt und sich so wenig als möglich von ihnen bestimmen läßt. Das ganze Weltwesen liegt vor uns, wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild mit der größten Ökonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt. Alles außer uns ist nur Element, ja ich darf wohl sagen: auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten läßt, bis wir es außer uns oder an uns, auf eine oder die andere Weise, dargestellt haben (SW IX, 777).

Mi sembra che si possa allora dire che sia lo stesso romanzo goethiano a contribuire a stimolare questa «schöpferische Kraft» nel lettore, se – come afferma Bergk nella sua propedeutica alla lettura – «Jedes Buch ist eine todte Masse, die bloß dadurch belebt wird, daß wir mit unserm Verstand selbstthätig bei der Lectüre desselben verfahren»[1173]. Un programma antropologico e formativo, quello che si propone Goethe con il suo romanzo / rito, che alla luce di quanto detto fin qui non può essere allora compreso a fondo se non considerando allo stesso tempo la peculiare *Bildung*

[1173] Bergk, *Die Kunst, Bücher zu lesen*, cit., p. 184.

insieme estetica e massonica declinata in Germania al termine del Settecento dagli Illuminati.

IX. I *Wanderjahre* di Goethe e l'utopia massonica

La distanza che separa i *Wanderjahre* dai *Lehrjahre* colpì subito i lettori contemporanei che non accolsero favorevolmente l'opera del tardo Goethe. Già all'indomani dell'uscita della prima edizione del 1821, Friedrich Karl Julius Schütz, ad esempio, nel suo studio dal titolo *Göthe und Pustkuchen* rimproverava all'autore di aver disatteso le aspettative suscitate con il primo romanzo. Il movimento che informa l'opera goethiana sembra essere anticipato sin dall'*incipit*. Se i *Lehrjahre* si chiudevano con un *happy end*, i *Wanderjahre* si aprono, al contrario, con una «brusca svolta verso il profondo»: «Im Schatten eines mächtigen Felsen saß Wilhelm an grauser, bedeutender Stelle, wo sich der steile Gebirgsweg um eine Ecke herum schnell nach der Tiefe wendete» (SW X, 263). Al centro del romanzo non vi è più la *Bildung* di Wilhelm – e la prospettiva antropologica dell'educazione estetica weimariana – come sviluppo *organico* della sua personalità, ma il *viaggio continuo* del protagonista attraverso una realtà che si presenta ormai priva di punti di riferimento e appigli metafisici. Del resto, gli anni che separano la scrittura dei *Lehrjahre* da quella dei *Wanderjahre* vedono l'accelerazione repentina del corso della storia, che si presenta estremamente frammentaria e spinge fino al limite il processo di secolarizzazione che già nel Settecento aveva investito ogni ambito dell'esperienza umana. Secondo Manfred Engel i *Wanderjahre* tematizzano allora una modernizzazione epocale e offrono una «Diagnose der Moderne» capace di mettere a fuoco soprattutto il processo di razionalizzazione che travolge l'Europa, «die Ablösung der symbolischen Weltbilder, der traditionellen Metaphysik durch die Sphäre der Wissenschaft, die "Entzauberung" der Welt von einem sinn- und zweckvollen kosmischen Ganzen zu einem zweckfreien, naturgesetzlich beschreibbaren Mechanismus»[1174].

La perdita del rapporto con il mondo della tradizione viene raffigurata da Goethe con il tema del viaggio di Wilhelm, costantemente esposto all'incertezza del suo pellegrinare. La rinuncia del protagonista si articola soprattutto come rinuncia a opporsi con proiezioni soggettive e difensive a una *estrema apertura nei confronti*

[1174] M. Engel, *Modernisierungskrise und neue Ethik in Goethes "Wanderjahren"*, in H. Kössler (hrsg. v.), *Wertwandel und neue Subjektivität*, Erlanger Forschungen, Erlangen 2000, pp. 87-111, qui p. 89.

della realtà, che tuttavia, non più sorretta da un impianto metafisico, rischia costantemente di precipitare nel caos. Secondo Henriette Herwig, i *Wanderjahre* sono testimonianza del processo di secolarizzazione che «hat den Menschen aus theologischen und metaphysischen Totalitätsvorstellungen gelöst. Eine neue Lebensimmanenz des Sinns wird seither zur Forderung an ihn, die Verantwortung für eine sinnvolle Gestaltung seines Lebens selbst zu übernehmen»[1175]: la rinuncia di cui si parla nei *Wanderjahre* è soprattutto rinuncia alla ricerca di verità ultime e definitive sull'esperienza umana, che all'individuo non si dà più come totalità ma come frammento e spinge a un continuo "pellegrinare" secondo un movimento *orizzontale* che rifiuta quello verticale dell'introspezione difensiva. Al centro del romanzo goethiano sembra esservi la riscoperta dell'immanenza come sfera terrena della socialità. Secondo la Herwig, per Goethe «zu Selbsterkenntnis gelange der Mensch nicht durch Introspektion, sondern durch Öffnung zur Welt, Wendung zum Mitmenschen, Anschauung der Natur und Kenntnis der kulturellen Erbes»[1176]. Una realtà, quella dell'immanenza, che Goethe, tuttavia, al di là di facili programmi utopici, è stato in grado di rendere estremamente problematica.

«Man rühmt das achzehnte Jahrhundert, daß es sich hauptsächlich mit Analyse abgegeben; dem neunzehnten bleibt nun die Aufgabe: die falschen obwaltenden Synthesen zu entdecken und deren Inhalte aufs neue zu analysieren» (*Aus Makariens Archiv*, in SW X, 754): l'opera del tardo Goethe sembra, in realtà, mettere soprattutto in forse le acquisizioni culturali settecentesche che si erano spesso declinate in proposte utopiche, perché – come spiega Freschi – «il razionalismo nel Settecento fu […] in Germania sempre incalzato da nostalgie mistiche e da anticipazioni utopiche»[1177]. Come nei *Lehrjahre*, anche nei *Wanderjahre* sono molti i particolari che rimandano, in particolare, all'antropologia massonica, strettamente legata al tema dell'utopia settecentesca razionalista e costruttivista. L'ideale del costruttivismo è evidente nelle parole di Odoard, che, per definire il progetto di colonizzazione dell'America, utilizza espressamente la metafora latomistica della costruzione del Tempio salomonico:

[1175] H. Herwig, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*. *Geschlechterdifferenz, Sozialer Wandel, Historische Antropologie*, Francke Verlag, Tübingen-Basel 2002, p. 17.
[1176] *Ivi*, p. 22.
[1177] Freschi, *L'utopia nel Settecento tedesco*, cit., p. 1.

Diesmal kann hier nur von solchen Beschäftigungen die Rede sein, welche den Aufbau sich zur Angelegenheit machen; die sämtlichen hier anwesenden Männer, jung und alt, bekennen sich zu dieser Klasse. […] Die Steinmetzen nenn'ich voraus, welche den Grund- und Eckstein vollkommen bearbeiten, den sie mit Beihülfe der Maurer am rechten Ort in der genauesten Bezeichnung niedersenken. Die Maurer folgen hierauf, die auf den streng untersuchten Grund das Gegenwärtige und zukünftige wohl befestigen. Früher oder später bringt der Zimmermann seine vorbereiteten Kontignationen herbei, und so steigt nach und nach das Beabsichtigte in die Höhe. […] Die Stufen von Lehrling, Gesell und Meister müssen aufs strengste beobachtet werden (SW X, 693-694).

Qui Odoard pare accennare all'allegoria centrale dell'istituto massonico, e cioè quella della ricostruzione del Tempio, e dunque al simbolismo della pietra che da "grezza" deve essere squadrata fino a diventare "cubica", affinché possa essere utilizzata nella costruzione dell'edificio di un'umanità migliore. Spiega Porciatti:

la Pietra greggia simboleggia il neofita che non può essere impiegato utilmente sin quando la sua preparazione intellettuale e morale non abbia raggiunto un tale grado di perfezione da potere dare il conveniente affidamento; la pietra greggia dovrà essere squadrata quel tanto che è necessario, le angolosità eccessive che ne impediscano l'impiego con le altre dovranno essere tolte, la pietra insomma dovrà essere portata ad una forma tale che ne consenta l'impiego, forma che, il più delle volte, è ad angoli retti. Quando questa forma è raggiunta la pietra diventa "cubica" e simboleggia il Compagno che può essere vantaggiosamente utilizzato con altri, incorporato nel tempio, concorrendo così al suo maggiore splendore[1178].

È questa la metafora che in loggia spiega al meglio il passaggio dal grado di Apprendista a quello di Compagno e che si rivela utile a comprendere il significato del cammino di Wilhelm come pure la distanza che separa i *Wander*- dai *Lehrjahre*: «Mentre nel grado di Apprendista – afferma Porciatti – il compito dell'Iniziato era quello di penetrare il grande mistero della propria esistenza, e, migliorandosi, di rendersene più degno, nel grado di Compagno il compito diviene quello di fare, di concorrere, di rendersi utile»[1179]. Anche secondo Cretzschmar l'iniziato al nuovo grado deve allora essere capace «eine rein menschliche Thätigkeit in sich hervorzurufen, […] für Menschheit zu sein oder zu werden, was er sich selbst ist»:

Sich selbst soll er kennen gelernt haben, bevor er zum Wohle der Menschheit thätig erscheinen mag; allein um dieses vollbringen zu können, muß er sich die Kenntniß der Welt und der Menschen aneignen. Darum soll er nun seine Schritte nach allen Richtungen hinwenden, er soll die Werke, die Erzeugnisse der Menschen näher kennen lernen und

[1178] Porciatti, *Massoneria azzurra*, cit., p. 66.
[1179] *Ivi*, p. 134.

deswegen sich mit den Wissenschaften und Künsten nach Kräften bekannt zu machen suchen[1180].

Il percorso iniziatico del neofita, volto dunque all'inserimento attivo nella realtà circostante, è rappresentato dal simbolismo del viaggio, presente sia nel grado di Apprendista che in quello di Compagno. Nel primo grado, «prestato il giuramento, […] l'Iniziando compie i viaggi simbolici» in cui «l'uomo che si è prefisso di pensare […] al principio procede come un cieco; brancola, inciampa ad ogni passo contro ostacoli» e cade «di errore in errore. Sono questi delle specie di trappole o di tranelli da cui l'intelligenza deve sapersi liberare»[1181]. Il motivo del viaggio torna poi anche nel grado di Compagno, a cui «il Venerabile […] ricorda i tre viaggi simbolici compiuti per conseguire l'iniziazione al 1° grado […] e lo previene che per divenire Compagno è necessario che egli compia 5 nuovi viaggi simbolici», al cui centro vi è «una missione: quella di concorrere alla "costruzione del Tempio"»[1182]. La prova si articola dunque come una progressiva presa di coscienza della realtà concreta e ha come fine «la profonda ed esatta percezione di quanto ci avviene attorno»[1183], mettendo da parte soggettivismo, false idee e preconcetti, perché – come spiega ancora Porciatti – «non possiamo trascurare di tener conto delle condizioni reali nelle quali noi viviamo poiché un ideale astratto non si realizza che nella misura nella quale esso si può adattare alle necessità concrete»[1184]. Anche il viaggio di Wilhelm ha come fine l'inserimento del protagonista «in die Welt und ihre mannigfaltigen Zustände» (SW X, 341), attraverso un percorso che lo porta a spogliarsi dei preconcetti che gli impediscono di vedere la realtà dell'esistenza, che tuttavia nel romanzo si presenta talmente caotica da mettere in dubbio – come vedremo meglio oltre –, insieme all'unità narrativa dell'opera, la stessa prospettiva utopica della Massoneria.

Da questo punto di vista, nel romanzo del tardo Goethe la *Bildung* di Wilhelm sembra raggiungere l'apice: non più il soggettivismo narcisistico dell'attore dilettante che nei *Lehrjahre* arriva a recitare l'*Amleto*, ma il confronto "pratico" e senza riserve

[1180] Cretzschmar, *Religionssysteme und Freimaurerei. Untersucht in ihren gegenseitigen Beziehungen*, cit., pp. 96-97.
[1181] Porciatti, *Massoneria azzurra*, cit. p. 95.
[1182] *Ivi*, p. 119.
[1183] *Ibid.*
[1184] *Ivi*, p. 120.

con la realtà concreta del mondo pare interessare l'autore. La *Entsagung* del protagonista si presenta allora, a ben vedere, come *rinuncia spinoziana*, e cioè come cura delle passioni solipsistiche generate soprattutto dalle disfunzioni causate dalla religione e dogmi metafisici[1185]. Nel romanzo goethiano ne consegue una problematizzazione del rapporto con l'arte e la religione, che, se non impiegate per scopi costruttivi e pragmatici, finiscono per ingannare i sensi e impedire il confronto con la realtà. Nei primi due capitoli, Goethe sembra anticipare il movimento che informa l'intero romanzo, al cui centro – come è stato notato dalla critica – vi è un rapporto problematico con le immagini e quindi con la tradizione. Giovanni Sampaolo ha richiamato l'attenzione della critica sulle diverse prospettive cognitive e i diversi registri che sembrano essere presenti nell'opera: la figurazione, il racconto, la riflessione. Subito all'inizio del romanzo, la "sacra famiglia" che appare all'improvviso sulla strada di Wilhelm pare rappresentare un'icona in una disposizione spaziale che rimanda alla staticità della tradizione, poi il racconto di Joseph che si svolge sul piano temporale dell'evoluzione sembra mettere in dubbio la validità dell'archetipo, che, pur continuando a fare da modello, viene riformulato, o meglio "rivissuto" dal personaggio[1186]. Da qui il momento della riflessione – affidata al lettore – che compara i due piani e prende coscienza della distanza che li separa. A ben vedere, l'avvicinamento di Wilhelm alla realtà concreta si articola sempre come *disvelamento* o vero e proprio straniamento, come presa di coscienza che incalza poi a una riflessione e che mette in forse le preconoscenze. Nel caso dell'apparizione di Joseph, dapprima l'immagine colpisce e alletta i sensi perché, a distanza, rappresenta una totalità compiuta: «Er fand sich auf einer Stelle, wo der Weg weniger abhängig

[1185] Cfr. in proposito H.-J. Schings, *Goethes >Wilhelm Meister< und Spinoza*, in W. Wittowski (hrsg. v.), *Verantwortung und Utopie. Zur Literatur der Goethezeit. Ein Symposium*, Niemeyer, Tübingen 1988, pp. 57-66.

[1186] Secondo Giovanni Sampaolo «è un vero e proprio quadro vivente che replica fin nella limpidezza dei colori il modello iconografico della sacra famiglia e ne riflette il valore d'immagine esemplare. Ma il resoconto con cui poi il capofamiglia spiega a Wilhelm in che modo egli sia divenuto a poco a poco un secondo San Giuseppe scioglie la staticità del quadro ripercorrendo dinamicamente le vicende attraverso le quali esso si è prodotto. Nell'eziologia proposta dal racconto, la somiglianza tra i singoli dettagli e gli attributi della santa immagine si scopre frutto di casi particolari e pressoché insignificanti, nonché di un patetico sforzo d'imitazione esteriore. C'è dunque un'ambivalenza del testo, che si spiega con la duplicità del trattamento narrativo. Da un lato sta una sacra parvenza col suo valore di icona, di archetipo "universalmente umano", dall'altro vi è la storia biografica dell'imitatore in cui si ravvisa sottotraccia la caricatura del dilettante romantico neocattolico». G. Sampaolo, *La metamorfosi, il sistema, l'osservatore: Anni di viaggio di Wilhelm Meister*, in"Panoptikon", VI (2007), pp. 89-96, qui p. 90.

war, und verschlang mit den Augen die wunderlichen Bilder, die seine Aufmerksamkeit so sehr an sich gezogen hatten» (SW X, 265). Ma quando si avvicina alla figura, Wilhelm percepisce particolari che allargano la prospettiva e inducono a una riflessione: «Erst jetzt war es ihm möglich, noch einen und den andern besondern Umstand zu bemerken. Der junge, rüstige Mann hatte wirklich eine Polieraxt auf der Schulter und ein langes, schwankes eisernes Winkelmaß» (SW X, 265). Del resto, gli strumenti di cui si serve Joseph nel suo lavoro rimandano evidentemente al contrasto tra mutamento e forma: da una parte l'ascia con cui si distrugge, dall'altra la squadra che dà forma. La stessa contrapposizione si ripresenta nel momento in cui Wilhelm fa visita alla "sacra" famiglia e si ritrova davanti «ein großes, halb in Trümmern liegendes, halb wohlerhaltenes Klostergebäude» (SW X, 270). E ancora: «unser Wanderer fand sich in einer sehr reinlichen, wohlerhaltenen Kapelle, die aber, wie er wohl sah, zum häuslichen Gebrauch des täglichen Lebens eingerichtet war» (SW X, 271). La sfera immobile del sacro, rappresentata dalla cappella, lascia qui il posto alla mutevolezza della quotidianità e del lavoro. Il motivo della distanza tra l'ideale e la realtà, tra l'immagine e la vita, tra la forma e il mutamento percorre tutto l'episodio e sembra che Goethe accenni in realtà alla possibilità di un cristianesimo che sappia adattarsi al mutare dei tempi e al corso della natura, lasciando la fissità della cornice in cui lo hanno relegato sterili dogmi o proiezioni soggettive dei fedeli:

> Dem heiligen Joseph war nichts Geringeres aufgetragen, als einen Thron für den König Herodes zu machen. Zwischen zwei gegebenen Säulen soll der Prachsitz aufgeführt werden. Joseph nimmt sorgfältig das Maß von Breite und Höhe und arbeitet einen köstlichen Königsthron. Aber wie erstaunt ist er, wie verlegen, als er den Prachtsessel herbeischafft: er findet sich zu hoch und nicht breit genug. Mit König Herodes war, wie bekannt, nicht zu spaßen; der fromme Zimmermeister ist in der größten Verlegenheit. Das Christkind, gewohnt, ihn überallhin zu begleiten, ihm in kindlich demütigen Spiel die Werkzeuge nachzutragen, bemerkt seine Not und ist gleich mit Rat und Tat bei der Hand. Das Wunderkind verlangt vom Pflegevater, er solle den Thron an der einen Seite fassen; es greift in die andere Seite des Schnitzwerks, und beide fangen an zu ziehen. Sehr leicht und bequem, als wär' er von Leder, zieht sich der Thron in die Breite, verliert verhältnismäßig an der Höhe und paßt ganz vortrefflich an Ort und Stelle, zum größten Troste des beruhigten Meisters und zur vollkommen Zufriedenheit des Königs (SW X, 276).

Anche la cappella in cui vive Joseph con la sua famiglia è evidentemente il prodotto del suo lavoro, cui fa da sfondo la tradizione che funge da punto di riferimento e che

tuttavia ogni volta va riformulata in funzione delle esigenze pratiche dettate dalla quotidianità:

Besonders wußte ich einige verfallene Scheuern und Remisen für den häuslichen Gebrauch wieder nutzbar zu machen; und kaum war dieses geschehen, als ich meine geliebte Kapelle zu räumen und zu reinigen anfing. In wenigen Tagen war sie in Ordnung, fast wie Ihr sie sehet; wobei ich mich bemühte, die fehlenden oder beschädigten Teile des Täfelwerks dem Ganzen gleich wiederherzustellen. Auch solltet Ihr diese Flügeltüren des Eingangs wohl für alt genug halten; sie sind aber von meiner Arbeit. Ich habe mehrere Jahre zugebracht, sie in ruhigen Stunden zu schnitzen, nachdem ich sie vorher aus starken eichenen Bohlen im ganzen tüchtig zusammengefügt hatte (SW X, 278).

L'episodio della «fuga in Egitto» che apre il romanzo trova una paradigmatica corrispondenza in quello del pellegrinaggio di Wilhelm alla volta del santuario dei Tre nella Provincia Pedagogica, in cui il protagonista si abbandona a una serie di *riflessioni*, "rivivendo" i motivi delle immagini tramandate dalla tradizione biblica. Anche qui le icone religiose sembrano essere da Goethe private di sostanza dogmatica per caricarsi invece di valenza etico-civile, tanto che al viaggiatore sembrano «più vive» e «significative»: «Die Betrachtenden schritten weiter. Wilhelm fand meistens bekannte Gegenstände, jedoch lebhafter und bedeutender vorgetragen, als er sie sonst zu sehen gewohnt war» (SW X, 425). La religione – come nel caso di San Giuseppe in apertura –, una volta staccatasi dalla fissità in cui la tradizione l'ha relegata, diventa nella Provincia Pedagogica punto di riferimento etico e morale per l'educazione dei fanciulli: è per tale motivo che nessuna delle tre confessioni professate supera le altre, e tutte, indistintamente, sono rispettate dalla Provincia, in quanto capaci di infondere "rispetto" negli educandi. È questa la consapevolezza degli "iniziati", mentre i simboli, le immagini, che nella loro fissità sanno eccitare i sensi e la sfera della percezione sensoriale, mantengono la loro validità "dogmatica" per coloro che non sono ancora maturi per percorrere il difficile cammino dell'indagine intellettuale:

So waren ihm durch Zusammenstellung der Bilder, durch die Reflexionen seines Begleiters manche neue Ansichten entsprungen, und er freute sich, daß Felix durch eine so würdige sinnliche Darstellung sich jene großen, bedeutenden, musterhaften Ereignisse für sein ganzes Leben als wirklich, und als wenn sie neben ihm lebendig gewesen wären, zueignen sollte (SW X, 426).

Per chi non ha ancora raggiunta la maturità di sviluppare «neue Ansichten», i precetti, i dogmi metafisici velati dai "misteri" sono necessari per spronare a un buon comportamento civile: «Gewissen Geheimnissen, und wenn sie offenbar wären, muß man durch Verhüllen und Schweigen Achtung erweisen, denn dieses wirkt auf Scham und gute Sitten» (SW X, 416). Lo stesso Wilhelm riconosce la necessità di diversi livelli di conoscenza a secondo delle differenti età dell'individuo:

"Ich danke", versicherte jener, "dass ihr mir dieses, als einem Erwachsenen, dem die drei Sinnesarten nicht fremd sind, so klar und zusammenhängend aussprechen wollen, und wenn ich nun zurückdenke, daß ihr den Kindern diese hohe Lehre erst als sinnliches Zeichen, dann mit einigem symbolischen Anklang überliefert und zuletzt die oberste Deutung ihnen entwickelt, so muß ich es höchlich billigen" (SW X, 423-424).

Mentre i saggi vanno oltre l'aspetto esteriore dei simboli religiosi per riconoscervi verità assolutamente filosofiche e razionali, la sostanza etico-civile, per la loro formazione i bambini hanno ancora bisogno di immagini che *impressionino* i sensi. Al tema della verità filosofica e razionale che non può essere rivelata a tutti si accenna anche nel terzo capitolo del primo libro, quando Wilhelm e Montan commentano l'impazienza di Felix di arrivare alle conclusioni ultime:

"Die Mannigfaltigkeit der Gegenstände verwirrt jeden, und es ist bequemer, anstatt sie zu entwickeln, geschwind zu fragen: woher? und wohin?" – "Und doch kann man", sagte Jarno, "da Kinder die Gegenstände nur oberflächlich sehen, mit ihnen vom Werden und vom Zweck auch nur oberflächlich reden". – "Die meisten Menschen", erwiderte Wilhelm, "bleiben lebenslänglich in diesem Falle und erreichen nicht jene herrliche Epoche, in der uns das Faßliche gemein und albern vorkommt". "Mann kann sie wohl herrlich nennen", versetzte Jarno, "denn es ist ein Mittelzustand zwischen Verzweiflung und Vergötterung" (SW X, 290).

Wilhelm e Goethe sembrano dunque prendersela con chi, raggiunta la maggiore età, non è disposto a compiere lo sforzo intellettuale della ricerca filosofica, "disperata" eppure "divina", che permette di penetrare la scorza dei simboli, che, senza una consapevole presa di distanza e senza il necessario confonto con la sfera pratica dell'esistenza, sembrano solleticare unicamente la sfera pulsionale dell'individuo.

A ben vedere, il romanzo si apre significativamente proprio con una contrapposizione tra chi è disposto ad aprirsi alla variegata realtà della natura senza riserve, fino a riconoscere l'infinità dei particolari di cui è composta, e chi, al contrario, deciso ad "accorciarsi la strada", si ferma alla prima *apparenza*:

”Wie nennt man diesen Stein, Vater?” sagte der Knabe. “Ich weiß nicht”, versetzte Wilhelm. ”Ist das wohl Gold, was darin so glänzt?” sagte jener. ”Es ist keins!”, versetzte dieser, “und ich erinnere mich, dass es die Leute Katzengold nennen”. “Katzengold!” sagte der Knabe lächelnd, “und warum?”. “Wahrscheinlich weil es falsch ist und man die Katzen auch für falsch hält” (SW X, 263).

Sembra che qui Goethe faccia riferimento alla pietra filosofale come obiettivo e fine del processo alchemico[1187]. La metafora alchemica con cui si apre il romanzo è evidentemente legata al proliferare in Germania di sistemi massonici a sfondo mistico esoterico, al cui centro vi era la pretesa di poter penetrare i segreti della natura fino alla produzione della pietra filosofale e che aprono le porte a ciarlatani di ogni tipo, che dalla fine del Settecento in poi promettevano elisir di lunga vita e pozioni ringiovanenti – proprio come il teatrante che fa visita al protagonista in *Der Mann von fünfzig Jahren* –: un esempio su tutti Cagliostro, la cui figura interessa e preoccupa Goethe, come dimostra la commedia *Der Gross-Cophta* (1791)[1188]. La *Entsagung* di Wilhelm nei *Wanderjahre* si presenta allora anche come rinuncia ad accorciarsi l’accidentato cammino dell’esperienza – che Goethe intende evidentemente come un lungo processo di maturazione intellettuale – attraverso la scorciatoia della speculazione mistica e della teosofica, in odore di ciarlataneria. L’arte alchemica, cui alludono la pietra e l’oro dei teosofi, decisi ad annullare “artificialmente” l’intera catena emanazionistica e la dura realtà della vita nel sogno di un’improbabile *unio mystica* con la sapienza divina, è da Goethe contrapposta all’arte “naturale” dei guardaboschi, i quali, al contrario, «[…] wissen zu säen, zu pflanzen und *zu warten* (corsivo mio), dann lassen sie die Stämme wachsen und groß werden, wie sie können”» (SW X, 263).

Alludendo a questa contrapposizione, Goethe sembra far riferimento al serrato dibattito che ha contrapposto la corrente umanitaria e razionalista della Massoneria a quella misterico-teosofica e che, tra Sette- e Ottocento, era culminato con l’istituzione del sistema “eclettico” dell’“Eklektischer Bund” di Francoforte, grazie all’impegno di

[1187] Lo fa notare D. Brüggemann nel suo studio *Makarie und Mercurius, Goethes ‘Wilhelm Meisters Wanderjahre’ als hermetischer Roman*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1999.
[1188] A proposito del rimando implicito a Cagliostro nella novella goethiana *Der Mann von fünfzig Jahren* cfr. G. Dane, »*Die heilsame Toilette«: Kosmetik und Bildung in Goethes »Der Mann von fünfzig Jahren«*, Wallstein, Göttingen 1994, in particolare le pp. 28-29.

Franz Friedrich von Ditfurth[1189] e soprattutto con la riforma del rituale massonico di Friedrich Ludwig Schröder[1190], il quale, agli inizi dell'Ottocento, si era impegnato in una depurazione del simbolismo dei tre gradi da qualsiasi simbolismo misterico e teosofico, convinto che «da die Wahrheit einfach ist, so muß auch das Symbol einfach sein»[1191]. La riforma di Schröder, le cui istruzioni saranno stampate proprio a Jena con il beneplacito di Carl August, troverà particolari accoglienza e favore proprio nella loggia "Anna Amalia zu den drei Rosen" di Weimar dopo la riapertura nel 1808. Lo stesso Goethe, in una lettera del 31 dicembre 1807 indirizzata a Christian Gottlob von Voigt, scriveva in proposito:

> Als bei dem Eindringen der Franzosen man an mehreren Beispielen gewahr werden konnte, daß sie die Freimaurerei schätzen, an ihr hingen und sich durch dieses Mittel oft besänftigen ließen, so entstand ein allgemeiner Wunsch auch in unseren Landen, diesen alten Talisman wieder hervorzusuchen. Ich tat den Vorschlag, die hiesige Loge Anna Amalia zu den drei Rosen, welche niemals aufgehoben, sondern nur quisziert hatte, wieder aufs neue zu beleben. Und da die hier noch übrigen Meister, welche sich nicht ganz zurückgezogen hatten, mit der Rudolstäedter Loge in Konnexion standen, diese sich aber zu dem sehr vernünftigen Schröderischen System bekannte, auch Serenissimus diesem Mann nicht abneigt waren, wie man aus der Allstedtischen Konzession abnehmen konnte, so tat ich den Vorschlag, man möchte sich auf diese Seite wenden, jenes Ritual annehmen, in Jena allenfalls eine Schwesterloge errichten und dadurch zwischen Rudolstadt, Weimar und Jena ein ganz schikliches Triangel abschliessen[1192].

Secondo la nota dell'*Internationales Freimaurer Lexicon*, al centro del rituale "riformato" di Schröder, che Goethe definisce significativamente «sehr vernünftigen», vi è infatti «Nicht ein planloses Schwärmen, kein Versuch der Belehrung über Anschauungen, die auf das religiöse Gebiet gehören, nicht ein Eindringenvollen in die letzten Geheimnisse, deren Vorgang zu lüften den Menschen versagt ist»[1193]. Il romanzo goethiano sembra allora inserirsi organicamente nel

---

[1189] Ricorda Cretszchmar: «Der eklektischer Freimaurer Bund datirt sein Entnstehen von dem Wilhelmsbader Kongresse. Die Logen, welche sich zu diesem Bunde vereinigten, nachdem der Kongreß sich aufgelöst hatte, waren übereingekommen, daß sie die Ursachen der zersplitterten Maurerei in Deutschland in den Tendenzen der höhern Grande erkennend, diese dadurch einflußlos machen wollten, daß sie ihre Arbeiten auf die drei symbolischen Grade der altenglischen Maurerei beschränkten». Cretzschmar, *Religionsysteme*, cit., p. 12.

[1190] Sull'itinerario massonico di Schröder e sulla riforma del rituale cfr. Runkel, *Geschichte der Freimaurerei*, cit., Bd. II, pp. 301-27, e Maurice, *Freimaurerei um 1800*, cit.

[1191] Lehnhoff - Posner - Binder, *Internationales Freimaurer Lexicon*, cit., p. 759.

[1192] La lettera è citata in Richert, *Der Geheime Rat Goethe als Freimaurer und Illuminat*, cit., p. 75.

[1193] Lehnhoff - Posner - Binder, *Internationales Freimaurer Lexicon*, cit., p. 160. Vorrei citare, come esempio delle voci che contribuiscono al dibattito massonico dell'epoca, il discorso pronunciato da Jakob Weil nell'occorrenza dell'anniversario della fondazione della loggia ebraica "Zur aufgehenden

dibattito massonico dell'epoca, per prendere posizione a favore della riscoperta dell'originario carattere etico e umanitario della Massoneria[1194], cui aspirano, tra il Settecento e il primo Ottocento, le logge raccolte intorno al sistema dell'"Eklektischer Bund"[1195], che rappresentava un'alternativa anche nei confronti del "vecchio" Illuminatismo, quello "politico" proposto da Weishaupt, del cui radicalismo abbiamo già detto.

Non è un caso che Goethe nei *Wanderjahre* faccia criticamente riferimento a simboli impiegati nelle cerimonie della Massoneria a carattere mistico-tesosofico, e cioè la cassetta e la chiave. È significativo che *la scatola d'oro* venga trovata proprio da Felix, che nel romanzo è costantemente associato all'irrequietezza e all'impazienza della gioventù e non ha ancora preso distanza dalla sfera istintiva, pulsionale. Si badi che il motivo della cassetta ritorna pure nella novella *Der Mann von fünfig Jahren* ed è evidentemente legato a una promessa di ringiovanimento – e pare rimandare all'elisir di lunga vita degli alchimisti[1196] – che tuttavia finisce per rendere il maggiore «mumienhaft, zwischen einem Kranken und einem

---

Morgenrothe" di Francoforte, che gravita intorno all'"Eklektischer Bund": «Auf dem Wege der Mystik kann […] das Geheimniss der freien Maurerei nicht gefunden werden. Fruchtlos ist das Streben, zu erforschen was dem Menschen unerforschlich ist, zu *schauen*, wo sich nun *ahnen* lässt, die Decke hienieden zu lüften, welche die Vorsehung erst jenseits von dem treuen Arbeiter nimmt, das verlorne Wort zu finden, das der Meister allein für sich behält und das auf Erden so oft von betrogenen oder betrügenden Gesellen durch ein falsches ersetzt wird. […] Die Kunst hat in unserer Zeit kein Geheimniss als ihr erhabenes Wesen selbst. […] Die Liebe ist es, die nicht trennt und nicht scheidet, die durch politische Meinungen nicht gestört, durch religiöse nicht geändert wird, die über die Grenzen des Landes, über den Unterschied der Stände, über die Verschiedenheit der Glaubensarten hinausgeht, die in jedem Biedermann den Bruder sieht und den Profanen nur in dem, der die Liebe verleugnet. Unserem Bunde ist die grosse Aufgabe geworden ein Bruderbund zu seyn, der die Verschiedenheit der *Völker* auflöse, in die Gleichheit der *Menschen*, und den Zwiespalt der menschlichen *Meinungen* in die Aehnlichkeit der menschlichen *Gefühle*». *Festgabe dargebracht von Brüdern der Loge zur aufgehenden Morgenröthe im Orient zu Frankfurt am Main zur Feier ihres 25 jährigen Jubiläums*, Frankfurt a.M. 1833, p. 31.

[1194] Anche secondo Batley «das Profil des Goetheschen Verhältnisses zur Freimaurerei» è caratterizzato da «ein erwecktes Engagement für Freimaurerei nach englischem Muster, das noch deutlicher in seinen literarischen Schriften als, soweit festgestellt werden kann, in seiner Beteiligung an der regelmäßigen Arbeit der Anna-Amalia-Loge zum Ausdruck kam». E. M. Batley, *Die Reform der Freimaurerei und ihr literarischer Niederschlag bei Goethe*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 36 (1999), pp. 91-103, qui p. 101.

[1195] Il riferimento nel romanzo goethiano alla «eklektische Philosophie», per cui «ein Eklektiker aber ist ein jeder, der aus dem, was ihn umgibt, aus dem, was sich um ihn ereignet, sich dasjenige aneignet, was seiner Natur gemäß ist; und in diesem Sinne gilt alles, was Bildung und Fortschreitung heißt, theoretisch oder praktisch genommen» (*Aus Makariens Archiv*) non può che rimandare alle parole di Ditfurth circa la filosofia del "Bund" francofortese: «Lassen Sie uns endlich jenen berühmten Männern des Altertums, den eklektischen Philosophen nachahmen, die, ohne sich an ein besonderes Lehrsystem zu binden, aus allen das Beste und Überzeugendste heraus nahmen […]». Cit. in Runkel, *Geschichte der Freimaurerei*, cit., p. 340.

[1196] Cfr. lo studio già citato di Dane, »*Die heilsame Toilette*«.

Einbalsamierten» (SW X, 445), incapace cioè di accettare il passare del tempo e l'inevitabile, necessario mutamento. La chiave che più in là verrà trovata nella tasca della giacca di Fitz – che non merita la simpatia di Wilhelm e vuole, costantemente nel romanzo, "accorciarsi la strada"[1197] – è già stata messa in relazione alla Massoneria da Wilhelm Emrich[1198]. A ben vedere, i simboli dell'urna da aprire e della chiave spezzata si rivelano di grande importanza nelle istruzioni della Massoneria "scozzese" e "iniziatica". Secondo Ugo Poli:

> Il segreto è il contenuto dell'Urna chiusa, che emblematicamente compare sul Collare distintivo del Maestro Segreto insieme ad una Chiave spezzata. […] A questo primo livello l'Urna è chiusa. Il Maestro Segreto sa che cosa vi è contenuto, ma non è ancora in grado di impadronirsene, di farlo suo, in quanto la chiave che può aprirla è spezzata. Per poter comprendere, cioè recepire in noi, la Conoscenza integrale occorre ricomporre la Chiave, occorre cioè imparare a servirsi delle "chiavi" interpretative idonee a scoprire i segreti del Reale[1199].

Nei *Wanderjahre* Goethe sembra dunque proporsi di mettere in dubbio la possibilità per l'uomo di raggiungere «la Conoscenza integrale» e «scoprire i segreti del Reale»[1200], che restano inevitabilmente preclusi all'individuo[1201] cui è dato solo il frammento e non la totalità, perché «das Wahre ist gottähnlich; es erscheint nicht unmittelbar, wir müssen es aus seinen Manifestationen erraten» (*Aus Makariens Archiv*, in SW X, 746). È forse per tale motivo che a Wilhelm, impegnato nella sua

---

[1197] Anche secondo Scott Abbott, Fitz è legato al «mysterious, secret, irrational, questionable world […] known by many eighteenth-century Freemasons». Abbott, *Fictions of Freemasonry*, cit., p. 64.

[1198] Cfr. W. Emrich, *Das Problem der Symbolinterpretation im Hinblick auf Goethes Wanderjahre*, in "DVJS", 26 (1952), pp. 331-352.

[1199] U. Poli, *Massoneria scozzese. La via iniziatica*, Atanòr, Roma 2006, p. 37. Anche Porciatti si sofferma sui simboli, presenti negli alti gradi massonici, dell'«urna chiusa e della chiave»: «I M[assoni] sono i custodi della Soglia del Tempio ove si trovano le spoglie di Hiram, dell''Eccelso', dell''Altezza dell'Anonimo', raccolte nel 'Sancta Sanctorum' raffigurato dall'urna, nella quale sono, simbolicamente, racchiuse le virtù riconosciute al Maestro; il cofano dunque, e per esso l'urna, racchiude le più alte aspirazioni di cui l'uomo può essere capace, l'ispirazione divina, la Luce. Di questo cofano i M[assoni] hanno la chiave, ma non è ancora dato loro modo di aprirlo perché la chiave è spezzata epperciò inusabile; il cofano resta ancora chiuso ma i Maestri Segreti già sanno ove è la Luce, la Verità, per quanto ancora non possano impadronirsene». U. G. Porciatti, *Simbologia massonica. Gradi scozzesi*, Atanòr, Roma s.d., p. 63.

[1200] Si badi che, anche all'interno del sistema degli Illuminati, le accuse dei riformatori si erano indirizzate contro la concezione "anti-kantiana" di Weishaupt espressa nei testi dei *Grandi Misteri* in cui veniva addirittura rivalutata la prospettiva della metempsicosi quale possibilità per il singolo di avvicinamento alla verità metafisica della cosa in sé. Cfr. *infra*, pp. 384-385.

[1201] Secondo Abbott «the fact that the box ultimately remains closed to Wilhelm and Felix manifests the enigmatic quality of the novel or, more important, the fact that the message lies not in a spurious transcendental signifier, but rather in the figures themself. The only person to open the box, in the end, is the goldsmith. His daily work with gold teaches him the secrets of the trick key; but he counsels amateurs to leave the contents of the box untouched». Abbott, *Fictions of Freemasonry*, cit., p. 63.

difficile "missione" di rendersi utile, con spirito pratico, alla società, non interessa di conoscere il contenuto della cassetta:

> er war gegenwärtig zu ernstlich beschäftigt, als daß ihn auch nur die mindeste Neugierde, was in jenem Kästchen befindlich sein möchte, hätte reizen dürfen. Auch gaben ihm einige Unfälle, die den derbsten Gliedern dieser tüchtigen Gesellschaft begegneten, Gelegenheit, sich meisterhaft in der von ihm ergriffenden Kunst zu beweisen (SW X, 600).

Il poemetto massonico dal titolo *Symbolum* (1814) sembra, del resto, spiegare in che modo Goethe deve aver inteso l'attività muratoria:

Des Maurers Wandeln
Es gleicht dem Leben,
Und sein Bestreben
Es gleicht dem Handeln
Der Menschen auf Erden.

Die Zukunft decket
Schmerzen und Glücke.
Schrittweis dem Blicke,
Doch ungeschrecket
Dringen wir vorwärts.

Und schwer und schwerer
Hängt eine Hülle
Mit Ehrfurcht. Stille
Ruhn oben die Sterne
Und unten die Gräber.

Betracht'sie genauer
Und siehe, so melden
Im Busen der Helden
Sich wandelnde Schauer
Und ernste Gefühle.

Doch rufen von drüben
Die Stimmen der Geister,
Die Stimmen der Meister:
"Versäumt nicht zu üben
Die Kräfte des Guten.
[…]"[1202]

Le verità ultime, simboleggiate dalla stelle e dalle tombe, rimangono per il "vero" massone, impegnato nel suo difficile percorso, «still», mute, insondabili. Dopo la *Critica* di Kant, la sfera metafisica rimane lontana e il mistero che da questa si

[1202] Cit. in *ivi*, pp. 69-70.

sprigiona può unicamente suscitare nell'individuo una «Ehrfurcht» che deve tuttavia spingere all'attività pratica, all'apertura nei confronti del mondo e della realtà circostante. Come nel caso della "fuga in *Egitto*" di Giuseppe, l'accento si sposta quindi dalla fissità della tradizione religiosa alla soggettività dell'esperienza della fede, che va vissuta in completa autonomia, una volta liberata da astratti dogmi metafisici, nella sua funzione "regolatrice" e pragmatica, e perciò in costante confronto con il divenire e con la mutevolezza della storia. Se l'essenza della divinità è lontana, se le ultime verità metafisiche si rivelano insondabili, – sembra dire Goethe – il massone deve mettere da parte i dogmi religiosi, residui di un passato ormai non più praticabile, come pure la ricerca mistico-spirituale che lo isola dal mondo, per ispirarsi ai principi pratici dell'imperativo categorico e della morale iscritti nel profondo della coscienza individuale. In questo senso, è significativo che nel santuario dei "tre" si getti un velo sul *corpo* e dunque sul mistero della morte e della resurrezione di Cristo[1203] e si faccia riferimento unicamente alla sua vita che egli visse *in mezzo agli altri* da «vero filosofo» e da «saggio»:

Auch kehrten die beiden Wandelnden am Ende des Ganges um, indem Wilhelm eine Bedenklichkeit äußerte, daß man hier eigentlich nur bis zum Abendmahle, bis zum Scheiden des Meisters von seinen Jüngern gelangt sei. Er fragte nach dem übrigen Teil der Geschichte. "Wir sondern", versetzte der Älteste, "bei jedem Unterricht, bei aller Überlieferung sehr gerne, was nur möglich zu sondern ist; denn dadurch allein kann der Begriff des Bedeutenden bei der Jugend entspringen. Das Leben mengt und mischt ohnehin alles durcheinander, und so haben wir auch hier das Leben jenes vortrefflichen Mannes ganz von dem Ende desselben abgesondert. Im Leben erscheint er als ein wahrer Philosoph […], als ein Weiser im höchsten Sinne" (SW X, 429).

In queste parole si delinea il nucleo dell'utopia massonica umanitaria e civile settecentesca, come declinata, già sul finire del Settecento, dagli Illuminati di Weishaupt e Knigge, impegnati nella creazione di un «allgemeines Sittenregiment», che in una prospettiva deista, riscoprisse il valore *pratico* e civile del cristianesimo come modello di morale e virtù illuministica:

Und so wäre also der Zweck der ächten Freymaurerei durch thätiges Christenthum, durch die Verbreitung der Lehre Jesu, und durch die Aufklärung der Vernunft, die Menschen zu ihrer Freyheit fähig zu machen: die Welt, und die durch verschiedene Einrichtungen getrennte

[1203] Cfr. in proposito A.-R. Meyer, *Zeigeverbot und Schaulust. Zur Stellung von Martyrien und der Passion im Bereich des Schönen*, in "DVJS", 83 (2009), pp. 165-178.

Menschen in eine Familie zu vereinigen, und das Reich der Gerechten und Tugendhaften herbeyzuführen[1204].

Come visto, Weishaupt e Knigge avevano proposto un cristianesimo *attivo* che gettasse le fondamenta per un sistema massonico i cui valori portanti fossero quelli della morale e della virtù, articolando uno schema triadico della storia che prevedeva al termine un ritorno nello stato di natura e la definitiva liberazione dalle passioni e dai vizi generati dai sistemi politici e religiosi, in una prospettiva comunitaria, proto-socialista e cosmpolitica che fosse in grado di liberare il singolo dall'egoismo e dalla ricerca del profitto personale. L'"utopia" della società filantropica dei *Wanderjahre* sembra del resto proporsi i medesimi fini. Secondo il progetto pedagogico dell'Abate:

Wir wollen der Hausfrömmigkeit das gebühende Lob nicht entziehen: auf ihr gründet sich die Sicherheit des Einzelnen, worauf zuletzt denn auch die Festigkeit und Würde des Ganzen beruhen mag; aber sie reicht nicht mehr hin, wir müssen den Begriff einer Weltfrömmigkeit fassen, unsre redlich menschlichen Gesinnungen in einen praktischen Bezug ins Weite setzen und nicht nur unsre Nächsten fördern, sondern zugleich die ganze Menschheit mitnehmen (SW X, 514).

Lo stesso Lenardo considera il viaggio in America come ritorno a un incorrotto stato di natura[1205]:

In Gefolg dieser Sinnesart will ich denn auch gern bekennen, daß ich unwiderstehlich nach uranfänglichen Zuständen hingezogen werde, daß meine Reisen durch alle hochgebildeten Länder und Völker diese Gefühle nicht abstumpfen können, daß meine Einbildungskraft sich über dem Meer ein Behagen sucht und daß ein bisher vernachlässigter Familienbesitz in jenen frischen Gegenden mich hoffen läßt, ein im stillen gefaßter, meinen Wünschen gemäß nach und nach heranreifender Plan werde sich endlich ausführen lassen (SW X, 407).

[1204] *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos*, cit., p. 35.

[1205] Ludwig Hammermeyer ha dimostrato l'esistenza di un forte interesse degli Illuminati per le sorti politiche del continente americano. Nel 1780 cominciano ad articolarsi veri e propri piani di colonizzazione. Si voleva infatti «in America eindringen und daselbst eine Colonie gründen». L. Hammermeyer, *Der Geheimbund der Illuminaten und Regensburg*, in "Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg", 110 (1970), pp. 61-92, qui 66. L'immagine dell'America rappresenta per gli Illuminati un ideale di vita semplice e naturale tra pari, lontani dai lacci imposti dalla tradizione. All'interno del sistema, nel grado di "Magus" si spiegava: «Mit den ersten Pflanzern mußte sich die Neigung zum Mutterland verlieren, mit ihrer Vermehrung muß sich auch das Gefühl von ihrer Kraft vermehren […] auch muß ihnen die Unmöglichkeit und Unschlicklichkeit einleuchten, ein ungeheueres Land in einer solchen Entfernung […] in ewiger Unterwürfigkeit vom Mutterland zu erhalten. Eigene Kräfte, große Wahrscheinlichkeit eines glücklichen Erfolges und dieser natürliche Trieb und Wunsch des Menschen nach Unabhängigkeit und Freiheit, müssen den mutigen Entschluß hervorbringen, sich vom Mutterland abzureißen und nach eigenen Gesetzen zu leben». Cit. in Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft*, cit., p. 52-55.

Tuttavia nel romanzo goethiano il viaggio viene continuamente procrastinato per imprevisti e difficoltà, che smascherano l'afflato meramente utopico della proposta, mostrandone contraddizioni e aporie. L'episodio della "brunetta" che sta a cuore a Lenardo è in fondo la storia di una vittima dei propositi dell'organizzazione paramassonica. A Wilhelm, ormai reticente nei confronti di qualsiasi facile soluzione e scrociatoia, è affidato il compito «seinem Freund nochmals gewisse Bedenklichkeiten ans Herz zu legen» (SW X, 408). E ancora la Provincia Pedagogica, nel romanzo goethiano, è definita «eine Art von Utopien […], unter dem Bilde der Wirklichkeit, eine Reihe von Ideen, Gedanken, Vorschlägen und Vorsätzen […], die freilich zusammenhingen, aber in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge wohl schwerlich zusammentreffen möchten» (SW X, 406) e spesso assume nel romanzo tratti evidentemente totalitari[1206]. La messa in forse del progetto utopico massonico è allora affidata da Goethe ai racconti e le novelle che infrangono la fissità, l'ordine, la linearità della trama narrativa caratteristica della cornice. Sampaolo ha osservato, in particolare, come

> la cornice dei *Wanderjahre* […] realizza il solo polo dell'ordine spingendolo fino all'iperbole, costruisce società utopiche che, insieme ad aspetti esemplari, posseggono tratti volutamente preoccupanti – totalitari, diremmo –, mentre la dinamica del tempo, la vita, sta tutta nei racconti, spinta però a sua volta fino a un disordine angoscioso e distruttivo. L'autore si rifiuta di dare modelli ideali, fornisce solo i termini opposti di un problema[1207].

Se nell'utopia massonica, e in particolare in quella degli Illuminati, – come ha osservato Reinhart Kosellek – «il piano divino di salvazione» universale si era

[1206] Se si vogliono individuare le basi ideologiche che contraddistinguono l'impresa del *Geheimbund* nel romanzo di Goethe, come, in particolare, vengono delineate dalle parole di Leonardo nel IX capitolo del III libro, e dunque un elogio del progresso, del bisogno continuo dell'uomo di mobilità e di colonizzare nuove terre, fino all'abbatimento di qualsivoglia confine, bisogna forse considerare nuovamente i testi dei *Grandi Misteri* come redatti da Weishaupt negli anni Ottanta del Settecento, in cui veniva elogiato il desiderio umano di indipendenza e libertà, testimoniato dalla tendenza alla «Auswanderung» e, in particolare, dalla colonizzazione del territorio americano. Come abbiamo detto, i testi dei *Grandi Misteri* furono tuttavia tacciati di eccessivo idealismo e spinsero a tentativi di riforma interna all'Ordine, da cui sembrano aver preso le mosse sia l'esperienza dell'Eklektischer Bund francofortese che la riforma dei rituali di Schröder.

[1207] Sampaolo, *La metamorfosi, il sistema, l'osservatore*, cit., p. 98. Anche secondo Heinz Schlaffer «Exoterisch bestätigen Goethes Romane die jeweils zeitgenössischen Ideen: Freiheit, Bildung, Sittlichkeit, Fortschritt; esoterisch enthüllen sie, wie im Komplex der Zeit diesen zur Ideologie entstellten Idee die Negation innewohnt: Illusion, Entleerung, Naturverfallenheit, Tod». H. Schlaffer, *Exoterik und Esoterik in Goethes Romanen*, in "Goethes Jahrbuch", 95 (1978), pp. 212-226, qui p. 225.

secolarizzato, «trasformandosi in pianificazione razionale della storia»[1208], Goethe sembra voler dimostrare, con il romanzo, la precarietà di tale visione narrativa, utopica e teleologica, che si propone come un nuovo tentativo di trovare una comoda scorciatoia di fronte a una storia che non prevede linearità e armonia, ma si articola sempre lungo un percorso faticoso ed estremamente accidentato, lo stesso che *sceglie* il viandante-poeta goethiano: «Die Geheimnisse der Lebenspfade darf und kann man nicht offenbaren; es gibt Steine des Anstoßes, über die ein jeder Wanderer stolpern muß. Der Poet aber deutet auf die Stelle hin» (*Aus Makariens Archiv*, in SW X, 746).

[1208] Koselleck, *Critica illuminista*, cit., p. 177.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

- [J. Anderson], *The Constitutions of the Free-Masons*, W. Hunter, London 1723;

- Aristotele, *Poetica*, qui traduzione e introduzione di G. Paduano, Laterza, Roma-Bari 2007 (prima edizione 1998);

- [J. M. Babo], *Ueber Freymaurer, besonders in Bayern. Erste Warnung Sammt zwet Beylagen*, o.O. u. Dr., [München] 1784;

- A. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* (1797-1799), 4 voll., trad. it. *Memorie per servire alla storia del giacobinismo*, 4 voll., (Venezia) 1800;

- Id., *Memoirs Illustrating the History of Jacobinism*, Part III / Volume III: *The Antisocial Conspiracy*, trad. ingl. di R. Clifford, Isaac Collins, New York 1799;

- Id., *Storia del giacobinismo. Massoneria e Illuminati di Baviera*, a cura di A. C. Ambesi, Arktos, Carmagnola 1989;

- Id., *Gli Illuminati di Baviera. Una setta massonica del Settecento tra congiura e mistero*, Mondadori, Milano 2004;

- J. A. Bergk, *Die Kunst, Bücher zu lesen. Nebst Bemerkungen über Schriften und Schriftsteller*, In der kempelschen Buchhandlung, Jena 1799;

- W. Blake, *Complete Poetry and Prose*. *Complete in one volume* (1927), ed. by G. Keynes, The Nonesuch Press, London 1948;

- Id., *The Marriage of Heaven and Hell*, ed. by G. Keynes, Oxford University Press e Trianon Press, London & New York 1975;

- [J. J. C. Bode], *Examen impartial du livre, intitulé: des erreurs et de la verité; par un frère làique en fait de science*, Weimar 1782;

- [Id.], *Gedanken über die Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, Göschen, [Leipzig] 1786;

- [Id.], *Ist Cagliostro der Chef der Illuminaten? Oder, das Buch: Sur la Secte des illumines in Deutsch*, [Ettinger], Gotha 1790;

- J. J. C. Bode, *Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich. Im Jahr 1787*, herausgegeben sowie mit einer Einleitung, Anmerkungen, einem Register und einem dokumentarischen Anhang versehen von Hermann Schüttler, ars una, München 1994;

- Id., *Anbefohlenes, pflichtiges Bedenken über das höchstverehrliche, provisorische Circular S.M.S.O. a Victoria sub dato 19 september 1780, einen allgemeinen*

Convent betreffend, abseiten Fr. Christoph Eq. a Lilio Convalium. Gedr. als Mspt. in der Privatdruckerei des Verfassers, Weimar den 12. März 1781;

- J. Böhme, *Aurora oder die Morgenröthe* (1612), trad. it. di C. Muratori, *Aurora nascente*, Mimesis, Milano 2007;

- N. de Bonneville, *Die Schottische Maurerey verglichen mit den drey Ordens-Gelübden und das Geheimniß der Tempelherren aus dem vierzehnten Jahrhunderte. Aus dem Französischen, mit Anmerkungen des Uebersetzers (Johann Joachim Christoph Bode). 2. Theil: Einerleyheit der vier Gelübde bey der Gesellschaft des heiligen Ignaz und der vier Grade in der Freymärerey des heiligen Johannes*, Göschen, Leipzig 1788;

- [I. von Born], *Ueber die Mysterien der Aegypter*, in "Journal für Freymaurer", I (1784), pp. 15-132;

- *Breve dettaglio della Società o Setta scoperta nell'arresto di Ottavio Cappelli, tratto dalle carte allo stesso perquisite,* Roma 1790, ora in appendice a De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati"*, cit., pp. 215-230;

- *Die Brüder St. Johannes des Evangelisten aus Asien in Europa*, Erich Schmidt, Berlin 1803;

- E. Burke, *Reflections on the Revolution in France and on the Proceedings in Certain Societies in London Relative to that Event: in a Letter Intended to have been sent to a Gentleman in Paris* (1790), trad. it. di M. Respinti, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia e sulle relative deliberazioni di alcune Società di Londra in una lettera indirizzata a un gentiluomo di Parigi dell'Onorevole Edmund Burke*, Edizioni Ideazione, Roma 1998;

- *Compendio della vita, e delle gesta di Giuseppe Balsamo denominato il Conte di Cagliostro che si è estratto dal processo contro di lui formato in Roma l'anno 1790 e che può servire di scorta per conoscere l'indole della setta dei Liberi Muratori*, Stamperia della Rev. Camera Apostolica, Roma 1791;

- P. J. Cretzschmar, *Religionssysteme und Freimaurerei. Untersucht in ihren gegenseitigen Beziehungen. Sein Beitrag zur gründlichen Beleuchtung der Frage über die Anlassung der israelitischen Freimaurer*, Frankfurt a.M. 1838;

- *Dénonciation à toutes les puissances de l'Europe, d'un plan de conjuration contre sa tranquillité générale: Suivie d'un discours prononcé au club de la propagande, le 21. mai 1790*, au Congrès des Souverains, Paris 1790;

- [K. von Eckartshausen], *Ueber die Gefahr, die den Thronen, den Staaten und dem Christenthume den gänzlichen Verfall drohet: durch das falsche System der heutigen Aufklärung, und die kecken Anmassung sogenannter Philosophen, geheimer Gesellschaften und Sekten. An die Grossen der Welt von einem Freunde der Fürsten*

und der wahren Aufklärung. Mit Datis und Urkunden belegt aus dem Archiv unsers Jahrhunderts, o.O. [München] 1791;

- *Einige Originalschriften des Illuminatenordens, welche bey dem gewesenen Regierungsrath Zwack durch vorgenommene Hausvisitation zu Landshut den 11. und 12. Oktober 1786 vorgefunden worden. Auf höchsten Befehl Seiner Churfürstlichen Durchleucht zum Druck befördert*, Anton Franz, München 1787;

- *Ein wichtiges Dokument des Deutschen Jakobinismus*, in "Eudämonia, oder deutsches Volksglück", I (1795), pp. 2-42;

- [J. H. Faber, (hrsg. v.)], *Der ächte Illuminat oder die wahren, unverbesserten Rituale der Illuminaten. Enth. 1. Die Vorbereitung, 2. Das Noviziat, 3. den Minervalgrad, 4. den kleinen und 5. Grossen Illuminatengrad. Ohne Zusatz und ohne Hinweglassung*, Hermannsche Buchhandlung, Edessa [Frankfurt a.M.] 1788;

- *Festgabe dargebracht von Brüdern der Loge Zur aufgehenden Morgenröthe im Orient zu Frankfurt am Main zur Feier ihres 25 jährigen Jubiläums*, Frankfurt a.M. 1833;

- J. G. Fichte, *Philosophie der Maurerei* (1803), trad. it. di A. Manuali, *Filosofia della massoneria*, Bastogi, Roma 1995;

- Fulcanelli, *Les demeures philosophales et le symbolisme hermetique dans ses rapports avec l'art sacre et l'esoterisme du grand œuvre* (1930), qui Pauvert, Paris 1964;

- C. de Gebelin, *Lettres sur le magnètisme animal*, Hervier, Paris 1784;

- J. W. Goethe, *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, 40 Bde., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a.M. 1987-2002;

- Id., *Der Gross-Kophta* (1791), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. VI, pp. 21-109;

- Id., *Italienische Reise* (1817), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. XV/I-II;

- Id., *Wilhelm Meisters Lehrjahre* (1795-1796), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. IX, pp. 355-992;

- Id., *Wilhelm Meisters Wanderjahre oder die Entsagenden* (1829), in Id., *Sämtliche Werke*, cit., Bd. X, pp. 261-774;

- C. Goldoni, *Le donne curiose* (1753), ora in Danesin, *Massoneria e Illuminismo a Venezia*, cit., pp. 89-168;

- [E. A. A. von Göchhausen], *Enthüllung des Systems der Weltbürger-Republik. In Briefen aus der Verlassenschaft eines Freymaurers*, Göschen, Rom-Leipzig 1786;

- [L. A. C. v. Grolman], *Ein wichtiger Aufschluß über eine noch weniger bekannte Veranlassung der französischen Revolution (Mitgeteilt von zuverlässiger Hand)*, in "Wiener Zeitschrift", 2 (1793), Bd. V, pp. 145-158;

- [Id.], *Nachrichten von einem großen aber unsichtbaren Bund gegen die christliche Religion und die monarchischen Staaten*, in "Die neuesten Religionsbegenheiten mit unpartheyischen Anemerkungen", 16 (1793), pp. 499-576;

- [Id.], *Endliches Schicksal des Freymaurer-Ordens in einer Schlußrede gesprochen von Br.** vormals Redner der Loge zu *** [Giessen] am Tage ihrer Auflösung, 8. 1794*, in [Hoffmann], *Fragmente zur Biographie des verstorbenen Geheimen Raths Bode in Weimar*, cit., pp. 91-109;

- [Id.], *Freyherrn von Knigge Welt und Menschenkenntniß. Ein Pedant zu dem Buche Umgang mit Menschen*, Frankfurt a.M. und Leipzig 1796;

- C. Grosse, *Über das Erhabene* (1788), ora hrsg. v. C. Zelle, Röhrig Verlag, St. Ingbert 1997;

- Id., *Der Genius. Aus den Papieren des Marquis C* von G*** (1791-1795), ora Zweitausendeins, Frankfurt a.M. 1984;

- J. G. Herder, *Werke in fünf Bänden*, Bibliothek deutscher Klassiker, Berlin-Weimar 1969;

- *Heutige Aufklärungsmethode*, in "Eudämonia oder Deutsches Volksglück", VI (1798), pp. 337-351;

- R. Hindmarsh, *Rise and Progress of the New Jerusalem Church in England, America and other Parts*, Hodson & Son, London 1861;

- Th. Gottlieb von Hippel, *Kreuz- und Querzüge des Ritters a bis Z* (1793-1794), qui Sammlung Zenodot, Berlin 2008;

- E.T.A. Hoffmann, *Briefwechsel*, 3 Bde., Winkler, München 1967;

- [L. A. Hoffmann], *Prolog*, in "Wiener Zeitschrift", 1 (1792), Bd. I, pp. 3-6;

- [Id.], *Fragmente zur Biographie des verstorbenen Geheimen Raths Bode in Weimar. Mit zuverlässigen Urkunden*, auf Kosten der Propaganda, Rom [Wien] 1795;

- L. A. Hoffmann, *Höchst wichtigen Erinnerungen zur rechten Zeit*, 2 Bde., Ch. P. Rehm, Wien 1795-1796;

- C. W. Hufeland, *Mesmer und sein Magnetismus*. Teil I, in "Teutscher Merkur", Bd. IV (1784), pp. 60-90;

- F. H. Jacobi, *Einige Betrachtung über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist*, in "Deutsches Museum", Bd. I (1788), pp. 153-188;

- J. H. Jung-Stilling, *Theobald oder die Schwärmer*, Weygandsche Buchhandlung, Leipzig 1784-1785;

- Id., *Lehrbuch der Staats-Polizey-Wissenschaft*, Weygandsche Buchhandlung, Leipzig 1788;

- Id., *Lebensgeschichte (Jugend)* (1777). Vollständige Ausgabe mit Anmerkungen, hrsg. v. G. A. Benrath, Darmstadt 1976;

- Id., *Das Heimweh*. Vollständige, ungekürzte Ausgabe nach der Erstausgabe von 1794-1796 herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen und Glossar versehen von Martina Maria Sam, Verlag am Goetheanum, Leck 1994;

- [A. F. v. Knigge], *Beytrag zur neuesten Geschichte des Freymaurerordens in neuen Gesprächen. Mit Erlaubniß meiner Obern* (1786), ora in Id., *Über Freimaurer, Illuminaten und echte Freunde der Wahrheit*, cit., pp. 21-119;

- [Id.], *Philos endliche Erklärung und Antwort auf verschiedene Anforderungen und Fragen, die an ihn ergangen, seine Verbindung mit dem Orden der Illuminaten betreffend*, In der Schmidsten Buchhandlung, Hannover 1788, ora in Id., *Über Freimaurer, Illuminaten und echte Freunde der Wahrheit*, cit., pp. 121-194;

- [Id.], *Manifest einer nicht geheimen, sondern sehr öffentlichen Verbindung echter Freunde der Wahrheit, Rechtschaffenheit und bürgerlichen Ordnung an ihre Zeitgenossen*, Wien 1795, ora in Id., *Über Freimaurer, Illuminaten und echte Freunde der Wahrheit*, cit., pp. 195-224;

- A. F. v. Knigge, *Über den Umgang mit Menschen* (1788), qui Reclam, Stuttgart 2009;

- Id., *Ueber Schriftsteller und Schriftstellerey*, bey Christian Ritscher, Hannover 1793;

- Id., *Über Freimaurer, Illuminaten und echte Freunde der Wahrheit*, hrsg. v. W. Fenner, Marix Verlag, Wiesbaden 2008;

- J. K. Lavater, *Ausgewählte Werke*, 4 Bde., Zwingli-Verlag, Zürich 1943;

- G. E. Lessing, *Gesammelte Werke*, 10 Bde., hrsg. v. P. Rilla, Aufbau-Verlag, Berlin 1954-1958;

- Id., *Laokoon* (1766), in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. V, pp. 7-216;

- Id., *Hamburgische Drammaturgie* (1769), in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VI, pp. 5-519;

- Id., *Gespräche für Freymäurer* (1778), in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VIII, pp. 547-589;

- Id., *Nathan der Weise* (1779), in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. II, pp. 319-481;

- Id., *Anti-Goeze* (1780), in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VIII, pp. 202-252 e pp. 377-405;

- Id., *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780), in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. VIII, pp. 590-615;

- J.-P.-L. de Luchet, *Essai sur la secte des illuminés*, Paris 1789;

- J. de Maistre, *Considérations sur la France* (1796), in Id., *Ouvres complètes*, Slatkine Reprints, Genève 1979, Tome I, pp. XLV-184;

- Id., *Les soirées de Saint-Pétersbourg ou entretiens sur le gouvernment temporel de la Providence*, in Id., *Ouvres complètes*, cit., Tome IV e V, pp. 1-282;

- *Mary Shelley's Journal*, ed. by F. L. Jones, University of Oklahoma Press, Norman 1947;

- Ch. Meiners, *Ueber die Mysterien der Alten, besonders über die Eleusinischen Geheimnisse*, in Id., *Vermischte philosophische Schriften*, Weygand, Leipzig 1776, Bd. III, pp. 164-342;

- *Minutes of a General Conference of the Members of the New Church, Signified by the New Jerusalem in the Revelation: Held in the Great East Cheap, London, from the 13th to the 17th of April 1789*, R. Hindmarsch, London 1789;

- W. A. Mozart, *Die Zauberflöte* (1791), ora in *Tutti i libretti di Mozart*, a cura di M. Beghelli, UTET, Torino 1995, pp. 610-677;

- *Nachtrag von weitern Originalschriften, welche die Illuminatensekte überhaupt, sonderbar aber den Stifter derselben Adam Weishaupt, betreffen, und bey der auf dem Baron Bassuischen Schloß zu Sanderdorf, einem bekannten Illuminaten-Neste, vorgenommenen Visitation entdeckt, sofort auf Churfürstlich höchsten Befehl gedruckt und zum geheimen Archiv genommen worden sind, um solche jedermann auf Verlangen zur Einsicht vorlegen zu lassen. Zwo Abtheilungen*, Lentner, München 1787;

- *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden* (1794), ora Bohmeier Verlag, Leipzig 2007;

- F. Nicolai, *Versuch über die Beschudigungen, welche dem Tempelherrenorden gemacht worden und über dessen Geheimniß. Nebst einem Anhang über das Entstehen der Freymaurergesellschaft*, Nicolai, Berlin-Stettin 1782;

- Id., *Beschreibung einer Reise durch Deutschland und die Schweiz, im Jahre 1781. Nebst Bemerkungen über Gelehrsamkeit, Industrie, Religion und Sitten*, 12 Bde., Nicolai, Berlin-Stettin 1783-1796;

- A. Nordenskjold (et alii), *Plan for a Free Community Upon the Coast of Africa Under the Protection of Great Britain, but Entirely Independent of All European Laws and Government*, London 1789;

- *L'Ordre des Francs-Maçons Trahi, et le Secret des Mopses Révélé*, Amsterdam 1745;

- M. de Pasqually, *Traité sur la Réintégration des êtres dans leur premièr propriété, vertu et puissance spirituelle divines.* Version originale édité pour la première fois, en regard de la version publiée en 1899, accompagnée du tableau universel précédée d'une introduction et de documents inédits par R. Amadou, ora Robert Dumas, Paris 1974; per la traduzione italiana si rimanda a *Trattato sulla reintegrazione degli esseri. Le concezioni teurgico-massoniche dell'Ordine dei Cavalieri eletti Cohen dell'Universo*, a cura di O. La Pera, Libreria Chiari, Firenze 2003;

- *Patriotische Reflexionen über den Zweck und die Veranlassung besagter Urkunden [zum Behuf der allerneuesten deutschen Reichsgeschichte]*, in "Wiener Zeitschrift", IV (1792), Bd. III, pp. 137-161;

- T. L. Peacock, *Headlong Hall and Nightmare Abbey*, Dent, London 1974;

- A. J. (Dom) Pernety, *Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées et réduites au même principe, avec une explication des hiéroglyphes et de la guerre de Troie*, 2 voll., Bauche, Paris 1758;

- Id., *Dictionnaire mytho-hérmetique, dans lequel on a trouvé les allégories fabuleuses des poètes, les métaphores, les énigmes et les termes barbares des philosophes hermétiques expliqués*, Bauche, Paris 1758;

- Platone, *Leggi*, qui trad. it. di A. Zadro, in Id., *Opere complete. Vol. 7: Minosse, Leggi, Epinomide*, Laterza, Roma-Bari 1998 (quarta edizione), pp. 15-418;

- S. Prichard, *Masonry Dissected. Being A Universal and Genuine Description Of all its Branches from the Original to this Present Time. As it is deliver'd in the Constituted Regular Lodges Both in City and Country, According to the Several Degrees of Admission. Giving an Impartial Account of their Regular Proceeding in Initiating their New Members in the whole Three Degrees of Masonry*, J. Wilford, London 1730;

- *Prospectus [des Verlegers]*, in "Eudämonia, oder deutsches Volksglück", I (1795), pp. III-VI;

- C. L. Reinhold, *Die Hebräischen Mysterien oder die älteste religiöse Freymaurerei* (1787), ora hrsg. v. J. Assmann, Edition Mnemosyne, Neckargemünd 2001 e 2006; per la traduzione italiana si rimanda a *I misteri ebraici ovvero la più antica massoneria religiosa*, a cura di G. Paolucci, Quodlibet, Macerata 2011;

- J. Robison, *Proof of a Conspiracy Against all the Governments of Europe, Carried on in the Secret Meetings of Free Masons, Illuminati and Reading Societies*, Georg Foreman, New York 1798;

- L.-C. de Saint-Martin, *Œuvres majeurs*, editées par R. Amadou, Georg Olms, Hildesheim-New York 1975-2008;

- Id., *Des erreurs et de la verité ou les Hommes rappelés au principe universel de la science* (1775), in Id., *Œuvres majeurs*, cit., Tome I, pp. VII-564; per la traduzione italiana si rimanda a *Degli errori e della verità, ovvero gli uomini richiamati al principio universale della scienza*, a cura da O. La Pera, FirenzeLibri, Reggello (FI) 2009;

- Id., *Tableau naturel des Rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers* (1782), in Id., *Œuvres majeurs*, cit., Tome II;

- Id., *Lettre a un ami, ou Considérations politiques, philosophiques et religieuses sur la Révolution française* (1795), in Id., *Œuvres majeurs*, cit., Tome VII, pp. 77-167;

- Id., *Le Crocodile, ou la guerre du bien et du mal, arrivée sous le règne de Louis XV. Poème épiquo-magique en 102 chants* (1799), in Id., *Œuvres majeurs*, cit., Tome IX;

- Id., *Œuvres posthumes*, 2 voll., Georg Olms, Hildesheim-New York 2009;

- Saint-Réal, *Don Carlos. Novella storica*, a cura di L. Carcereri, Marsilio, Venezia 1997;

- F. Schiller, *Schillers Werke*. *Nationalausgabe*, Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar 1943-2010;

- Id., *Was kann eine gute stehende Schaubühne eigentlich wirken?* (1784), in *Schillers Werke*. *Nationalausgabe*, cit., Bd. XX, pp. 87-100;

- Id., *Der Geisterseher* (1787-1789), in *Schillers Werke*. *Nationalausgabe*, cit., Bd. XVI, pp. 45-184;

- Id., *Don Karlos* (1787), in *Schillers Werke*. *Nationalausgabe*, cit., Bd. VI;

- Id., *Briefe über Don Karlos* (1788), in *Schillers Werke*. *Nationalausgabe*, cit., Bd. XXI, pp. 137-177;

- Id., *Die Sendung Moses* (1790), in *Schillers Werke*. *Nationalausgabe*, cit., Bd. XVII, pp. 377-397;

- Id., *Die Gesetzgebung des Lykurgus und Solon* (1790), in *Schillers Werke. Nationalausgabe*, cit., Bd. XVI, pp. 414-444;

- Id., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen* (1793), in *Schillers Werke. Nationalausgabe*, cit., Bd. XX, pp. 309-412;

- Id., *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen* (1795), in *Schillers Werke. Nationalausgabe*, cit., Bd. XXI, pp. 3-37;

- Id., *Briefe*: *17.4.1785 - 31.12-1787*, in *Schillers Werke. Nationalausgabe*, cit., Bd. XXIV;

- Id., *Briefe an Schiller: 1780 - 28.21790*, in *Schillers Werke. Nationalausgabe*, cit., Bd. XXXIII;

- Id., *Sämtliche Werke: Don Karlos - Briefe über »Don Karlos« - Körners Vormittag*, Aufbau Verlag, Berlin-Weimar 1987;

- Id., *Don Carlos*, a cura di M. C. Foi, Marsilio, Venezia 2004;

- W. Scott, *Waverley, or, 'This Sixty Years since* (1814), ora J.M. Dent, London 1910;

- F. L. Schröder, *Abhandlung über alte und neue Freimaurerei* (1816), ora in T. Richert, *Die Freimaurerische Unterricht der Großen Loge von Hamburg von 1815*, Selbstverlag der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati e.V., Bayreuth 1985;

- M. Shelley, *Frankenstein or the Modern Prometheus. The 1818 Text*, ed. by M. Butler, Oxford University Press, Oxford 1998;

- P. B. Shelley, *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*, ed. by R. Ingpen and W. E. Peck, 10 volls., Gordian Press, New York 1965;

- Id., *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley*, ed. by E. B. Murray, Clarendon Press, Oxford 1993;

- Id., *Proposals for an Association of Philanthropists* (1812), in *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley*, cit., pp. 39-55;

- Id., *On "Frankenstein; or, The Modern Prometheus"* (1818), in *The Prose Works of Percy Bysshe Shelley*, cit., pp. 282-284;

- Id., *A Philosophical View of Reform* (1820), in *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*, cit., vol. VII: *Prose*, pp. 3-55;

- Id., *A Defense of Poetry* (1821), in *The Complete Works of Percy Bysshe Shelley*, cit., vol. VII: *Prose*, pp. 109-140;

- Id., *The Letters of Percy Bisshe Shelley*, ed. by F. L. Jones, Clarendon Press, Oxford 1964;

- J. v. Sonnenfels, *Briefe über die Wienerische Schaubühne* (1767-1769), qui hrsg. v. Hilde Haider-Pregler, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz 1988;

- R. Steiner, *Briefe. Band II: 1890-1925*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach 1987;

- E. Swedenborg, *Deliciae sapientiae de amore coniugali*, Amsterdam 1767-1768;

- *La Teurgia dei Cavalieri Massoni eletti Cohen dell'Universo. Istruzione segreta. Dai manoscritti riservati di Louise-Claude de Saint-Martin*, a cura di O. La Pera, Libreria Chiari, Firenze 2004;

- J. Terrasson, *Sethos. Histoire ou Vie tirée des monuments anecdote de l'ancienne Egypte* (1731), 2 voll., Amsterdam 1732;

- W. H. Wackenroder, *Werke und Briefe*, L. Schneider, Heidelberg 1967;

- [A. Weishaupt], *Anrede an die neu aufzunehmenden Illuminatos dirigentes* (1782), ora in *Die neuesten Arbeiten des Spartacus und Philo in dem Illuminaten-Orden*, cit., pp. 13-37;

- [Id.], *Grössere Mysterien. Philosophi. Weltweise* (1784), ora in *Die neuesten Arbeiten des Spratacus und Philo*, cit., pp. 130-156;

- [Id.], *Höhere Mysterien. 2te Klasse, Doceten* (1784), ora in *Die neuesten Arbeiten des Spratacus und Philo*, cit., pp. 157-172;

- [Id.], *Apologie der Illuminaten*, In den Grattenauerischen Buchhandlung, Frankfurt a.M. und Leipzig 1786;

- [Id.], *Schilderung der Illuminaten*, Nürnberg 1786;

- [Id.], *Vollständige Geschichte der Verfolgung der Illuminaten in Bayern*, 2 Bde., In den Grattenauerischen Buchhandlung, Frankfurt a.M. und Leipzig 1786;

- [Id. (hrsg. v)], *Das verbesserte System der Illuminaten mit allen seinen Einrichtungen und Graden*, Grattenauer, Frankfurt a.M. und Leipzig 1787;

- A. Weishaupt, *Über Materialismus und Idealismus*, Grattenauer, Nürnberg 1787;

- Id., *Über die Kantischen Anschauungen und Erscheinungen*, Grattenauer, Nürnberg 1788;

- Id., *Pythagoras oder Betrachtungen über die geheime Welt- und Regierungskunst*, Frankfurt a.M. und Leipzig 1790;

- Id., *Ueber Selbsterkenntnis, ihre Hindernisse und Vorteile*, Nürnberg 1794;

- Id., *Die Leuchte von Diogenes. Oder Prüfung unserer heutigen Moralität und Aufklärung*, Montag und Weiß, Regensburg 1804;

- Ch. M. Wieland, *Sämmtliche Werke*, C. H. Beck, Hamburg 1984;

- Id., *Geschichte des Agathon* (1766-1767), in *Sämmtliche Werke*, Bd. I, II e III;

- Id., *Über den Hang der Menschen an Magie und Geistererscheinungen zu glauben* (1781), in Id., *Sämmtliche Werke*, cit., Bd. XXIV, pp. 53-68;

- Id., *Das Geheimnis des Kosmopolitenordens* (1788), in Id. *Sämmtliche Werke*, cit., Bd. XXX, pp. 155-203;

- Id., *Gedanken über den freyen Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen* (1788), in Id. *Sämmtliche Werke*, cit., Bd. XXIX, pp. 28-50;

- Id., *Geheime Geschichte des Peregrinus Proteus* (1791), in Id. *Sämmtliche Werke*, cit., Bde. XXVII e XXVIII;

- G. Van Swieten, *De musicae in medicina influxu atque utilitate*, Leiden 1773;

Letteratura critica

- S. Abbott, *Fictions of Freemasonry. Freemasonry and the German Novel*, Wayne State University Press, Detroit 1991;

- N. Adamowsky, *Eine Natur unbegrenzter Geschmeidigkeit. Medientheorethische Überlegungen zum Zusammenhang von Aisthesis, Performativität und Ereignishaftigkeit am Beispiel des Anormalen*, in Münker - Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, cit., pp. 30-64;

- G. Agamben, *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1* (2003), Bollati Boringhieri, Torino 2010;

- Id., *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006;

- M. Agethen, *Geheimbund und Utopie. Illuminaten, Freimaurer und deutsche Spätaufklärung*, Oldenbourg, München 1984;

- A. Albrecht, *Kosmopolitismus. Weltbürgerdiskurse in Literatur, Philosophie und Publizistik um 1800*, De Gruyter, Berlin-New York 2005;

- P.-A. Alt, *»Arbeit für mehr als ein Jahrhundert«. Schillers Verständnis von Ästhetik und Politik in der Periode der Französischen Revolution (1790-1800)*, in "Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft", XLVI (2002), pp. 102-132;

- Id., *Schiller: Leben - Werk - Zeit. Eine Biographie*, 2 Bde., C. H. Beck, München 2004;

- H.-J. Althof, *Carl Friedrich August Grosse alias Graf Edouard Romeo von Vargas-Bedemar. Ein Erfolgsschriftsteller des 18. Jahrhunderts*, Diss., Bochum 1975;

- R. Amadou, *Introduction*, in Saint-Martin, *Œuvres majeures*, Tome IX: *Le Crocodile, ou la guerre du bien et du mal, arrivée sous le règne de Louis XV*, cit., pp. 7-39;

- R. Ambelain, *Le Martinisme. Histoire et Doctrine*, Editions Niclaus, Paris 1946;

- G. Anders, *Kafka pro und contra. Die Prozess-Unterlagen*, C. H. Beck, München 1967;

- P. Arnold, *Histoire des Rose-Croix* (1955), trad. it. di G. Bonerba, *Storia dei Rosacroce*, Bompiani, Bologna 2003;

- R. Ascarelli, *Maschere, messianesimo e Massoneria. 'Die Brüder St. Johannes des Evangelisten aus Asien in Europa'*, in "Cultura Tedesca", *Ebraismo e Massoneria*, 34 (2008), pp. 41-56;

- R. Ascarelli - K. Davidowicz (ed. by), *Along the Road to Esau. Studies on Jakob Frank and Frankism*, Bibliotheca Aretina, Arezzo 2011;

- Id., *The Unfortunate Encountersof Moses Dobrushka*, in Ascarelli - Davidowicz (ed. by), *Along the Road to Esau*, cit., pp. 131-151.

- J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (1992), C. H. Beck, München 2007;

- Id., *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism* (1997), trad. it. di E. Bacchetta, *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Adelphi, Milano 2000;

- Id., *Die Zauberflöte. Oper und Mysterium* (2005), Fischer, Frankfurt a.M. 2008;

- Id., *Über das Erhabene. Schiller im Licht von Kant und Mozart*, in "Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft", LI (2007), pp. 166-182;

- Id., *Of Gog and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism* (2008), trad. it. di L. Santi, *Dio e gli dei. Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, Il Mulino, Bologna 2009;

- F. Attardi, *Viaggio intorno al Flauto Magico*, Libreria Musicale Italiana, Lucca 2006;

- A. Aurnhammer (hrsg. v.), *Schiller und die höfische Welt*, Niemeyer, Tübingen 1990;

- J. L. Austin, *How to do Things with Words* (1962), trad. it. di C. Villalta, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987;

- G. Baioni, *Il Giovane Goethe*, Einaudi, Torino 1996;

- Id., *Goethe. Classicismo e rivoluzione* (1969), Einaudi, Torino 1998;

- C. Baldick, *In Frankenstein's Shadow. Myth, Monstrosity, and Nineteenth-century Writing* (1987), Clarendon Press, Oxford 1990;

- H. Bankl, *Hiram. Biblisches - Sagenhaftes - Historisches*, Edition zum rauhen Stein, Studien Verlag, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2000;

- J. Barkhoff - H. Böhme - J. Riou (hrsg. v.), *Netzwerke. Eine Kulturtechnick der Moderne*, Böhlau, Köln 2004;

- J. Barkhoff, *Die Anwesenheit des Abwesenden im Netz. Kommunikative Vernetzung im Mesmerismus*, in Barkhoff - Böhme - Riou (hrsg. v.), *Netzwerke*, cit., pp. 69-85;

- W. Barner, *Geheime Lenkung. Zur Turmgesellschaft in Goethes Wilhelm Meister*, in Lillyman (hrsg. v.), *Goethes's Narrative Fiction*, cit., pp. 85-109;

- A. Basso, *L'invenzione della gioia. Musica e massoneria nell'età dei Lumi*, Garzanti, Milano 1994;

- E. M. Batley, *Die Reform der Freimaurerei und ihr literarischer Niederschlag bei Goethe,* in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 36 (1999), pp. 91-103;

- J. Bauer - G. Müller, *Die "Strikte Observanz" - Freimarerisches System oder politisches Instrument?*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 40 (2003), pp. 33-42;

- J. Bauer, *Von Johnssen zu Cagliostro. Freimaurerische „Hochstapler" und arkanpolitische Machtakkumulation im 18. Jahrhundert*, in Neugebauer-Wölk (hrsg. v.), *Arkanwelten im politischen Kontext*, cit., pp. 67-103;

- M. Beaujean, *Zweimal Prinzenerziehung: 'Don Carlos' und 'Geisterseher'. Schillers Reaktion auf Illuminaten und Rosenkreuzer*, in "Poetica", 10 (1978), pp. 217-35;

- P. P. Bernard, *Joseph II. and Bavaria. Two Eighteenth Century attempts at German Unification*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1965;

- M. Bianca - N. M. di Luca (a cura di), *Le radici esoteriche della massoneria. L'arca vivente dei simboli*, Atanòr, Roma 2003;

- M. Bianca, *Ermetismo noetico e dottrina massonica*, in Bianca - di Luca (a cura di), *Le radici esoteriche della massoneria*, cit., pp. 15-27;

- M. L. Bianchi, *Teofrasto Paracelso e la nuova medicina*, in G. Ernst (a cura di), *La filosofia del Rinascimento* (2003), Carocci, Roma 2006, pp. 215-227;

- L. Bianchini - A. Trombetta, *Goethe, Mozart e Mayr. Fratelli illuminati*, Archè, Milano 2001;

- H. Biedermann, *Das verlorene Meisterwort. Bausteine zu einer Kultur- und Geistesgeschichte des Freimaurertums*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1999;

- G. Blaicher, *Mary Shelley's "Frankenstein": Text, Kontext, Wirkung. Vorträge des Frankenstein-Symposium in Ingolstadt (Juni 1993)*, Essen, Die Blaue Eule 1994;

- Id., *Mary Shelley's "Frankenstein" und seine deutschen Kontexte,* in Id. (hrsg. v.), *Mary Shelley's "Frankenstein": Text, Kontext, Wirkung*, cit., pp. 67-80;

- D. Blondeau - G. Buscot - C. Maillard (hrsg. v.), *Jeux et fêtes dans l'oeuvre de J.W. Goethe. Fest und Spiel im Werk Goethes*, Presses Universitaires De Strasbourg, Strasbourg 2000;

- H. Bloom, *Frankenstein, or the Modern Prometheus*, in "Partisan Review", 32 (1965), pp. 611-618;

- K. Bohnen (hrsg. v.), *Lessings „Nathan der Weise"*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1984;

- Id., *>Nathan der Weise<. Über das „Gegenbild einer Gesellschaft" bei Lessing*, in Id. (hrsg. v.), *Lessings „Nathan der Weise"*, cit., pp. 374-401;

- C. Bonvecchio, *Gnosi e Libera Muratoria*, in Bianca - di Luca, (a cura di), *Le radici esoteriche della massoneria*, cit., pp. 89-109;

- D. Borchmeyer, *»Marquis ist große Mode«. Schillers Tragödie >Don Carlos< und die Dialektik der Gesinnungsethik*, in Müller-Seidel - Riedel (hrsg. v.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit., pp. 127-144;

- D. Borrelli, *Pensare i media. I classici delle scienze sociali e la comunicazione*, Carocci, Roma 2010;

- J. Boucher, *La Symbolique maçonnique* (1949), trad. it. *La simbologia massonica*, Atanòr, Roma 2006;

- H. E. Bödeker - U. Herrmann (hrsg. v.), *Aufklärung als Politisierung. Politisierung der Aufklärung*, Meiner, Hamburg 1987;

- H. E. Bödecker, *»Ich wünschte also eine Reise zu thun, in welcher ich, nebst den veränderten Scenen der Natur, Menschen und ihre Sitten und Industrie kennen lernen könnte«. Friedrich Nicolai auf Reise*, in Falk - Košenina (hrsg. v.), *Friedrich Nicolai & die Berliner Aufklärung*, cit., pp. 305-338;

- H. Böhme - P. Matussek, *Die Natur der Medien und die Medien der Natur*, in Münker - Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, cit., pp. 91-111;

- G. Bonerba, *L'alchimia di Cagliostro*, in Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 53-70;

- L. Bramani, *Mozart massone e rivoluzionario*, Bruno Mondadori, Milano 2005;

- A. Brandini, *La via oscura. Introduzione al Sentiero di Mano Sinistra*, Atanòr, Roma 2008

- G. Braunsperger, *Aufklärung aus der Antike: Wielands Lukianrezeption in seinem Roman „Die geheime Geschichte des Philosophen Peregrinus Proteus"*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1993;

- G. Brighenti, *L'esoterismo massonico*, in Greco - Monda (a cura di), *Sarastro e il serpente verde*, cit., pp. 119-125;

- P. Brooks, *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative* (1984), trad. it. di D. Fink, *Trame. Intenzionalità e progetto nel discorso narrativo*, Einaudi, Torino 1995;

- J. Bruner, *Acts of Mening* (1990), trad. it. di E. Prodon, *La ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009;

- Id., *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita* (2002), trad. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006;

- D. Brüggemann, *Makarie und Mercurius, Goethes "Wilhelm Meisters Wanderjahre" als hermetischer Roman*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1999;

- Id., *Kleist. Die Magie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004;

- R. Cantoni, *Introduzione*, in B. Spinoza, *Etica e Trattato teologico-politico*, UTET, Torino 2005, pp. 9-75;

- L. Caretti, *Introduzione*, in M. Shelley, *Frankenstein*, A. Mondadori, Milano 1982, pp. 5-22;

- E. Cassirer, *Mythischer, ästhetischer und theorethischer Raum* (1931), in Id., *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, hrsg. v. E. W. Orth - J. M. Krois, Meiner, Hamburg 1985, pp. 93-119;

- Id., *Die Philosophie der Aufklärung* (1932), trad. it. di E. Pocar, *La filosofia dell'illuminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1974;

- M. Centini, *Errata corrige: dalla creazione del Golem al sogno di Victor Frankenstein*, Arethusa, Torino 2010;

- R. Ceserani, *Convergenze. Gli strumenti letterari e le altre discipline*, B. Mondadori, Milano 2010;

- Z. Ciuffolotti - S. Moravia (a cura di), *La Massoneria. La storia, gli uomini, le idee* (2004), A. Mondadori, Milano 2009;

- P. Clemit, *"Frankenstein", "Matilda", and the legacies of Godwin and Wollstoncraft*, in Schor (ed. by), *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, cit., pp. 26-43;

- M. Cometa, *Occultismo e illuminismo ne «Il visionario» di Schiller*, in Id., *Il romanzo dell'infinito. Mitologie, metafore e simboli dell'età di Goethe*, Aesthetica, Palermo 1990, pp. 133-174;

- Id., *Postfazione*, in F. Schiller, *Il Visionario*, :duepunti edizioni, Palermo 2006, pp. 157-172;

- P. Cortesi, *Cagliostro. Maestro illuminato o volgare impostore?*, Newton & Compton, Roma 2004;

- R. M. Cover, *The Supreme Court, 1982 Term: Nomos and Narrative*, in "Harvard Law Review", XCVII (1 novembre), pp. 1-306;

- L. Crescenzi, *Antropologia e poetica della fantasia. Per una genealogia della narrativa fantastica nel romanticismo berlinese*, Schena, Brescia 1996;

- Id., *Il principe e il taumaturgo. Terapie della civilizzazione nel 'Don Karlos' di Schiller*, in M. Ponzi - A. Venturelli (a cura di), *Aspetti dell'identità tedesca. Studi in onore di Paolo Chiarini*, Bulzoni, Roma 2001, pp. 143-159;

- Id., *La critica della morale e il martire della storia. Studi sui 'Briefe über Don Carlos'*, in Pinna - Montani - Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, cit., pp. 91-108;

- I. P. Culianu, *Eros et magie à la Renaissance (1484)* (1984), trad. it. di G. Ernesti, *Eros e magia nel Rinascimento. La congiunzione astrologica del 1484*, Bollati Boringhieri, Torino 2006;

- J. Culler, *The Literary in Theory*, Stanford University Press, Stanford (California) 2007;

- G. Cunico, *Da Lessing a Kant. La storia in prospettiva escatologica*, Marietti, Genova 1992;

- E. Cuomo, *Il sovrano luminoso. Fondamenti della filosofia politica di Louis-Claude de Saint-Martin*, Giappichelli Editore, Torino 2000;

- G. Dammann, *Nachwort*, in Grosse, *Der Genius*, cit., pp. 725-835;

- G. Dane, »*Die heilsame Toilette«: Kosmetik und Bildung in Goethes »Der Mann von fünfzig Jahren«*, Wallstein, Göttingen 1994;

- L. Danesin, *Massoneria e Illuminismo a Venezia. Carlo Goldoni e "Le donne curiose"*, Atanòr, Roma 2008;

- M. D. Danilewicz, *"The King of the New Israel": Thaddeus Grabianka (1740-1807)*, in "Oxford Slavonic Papers", New Series, 1 (1968), pp. 49-73;

- R. Darnton, *Mesmerism and the End of the Enlightenment in France* (1968), trad. it. di R. Carretta - R. Viola, *Il mesmerismo e il tramonto dei Lumi*, Medusa, Milano 2005;

- R. De Felice, *Note e ricerche sugli "Illuminati" e il misticismo rivoluzionario (1789-1800)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960;

- C. De Martino, *Il medium e le pratiche*, Jaca Book, Milano 1998;

- E. de Martino, *Sud e magia* (1959), Feltrinelli, Milano 2010;

- R. De Pol, *Alle soglie della rivoluzione. Schiller e la politica*, La quercia edizioni, Genova 1989;

- G. Di Bernardo, *Filosofia della massoneria. L'immagine massonica dell'uomo*, Marsilio, Venezia 2002;

- W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin* (1910), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965;

- Id., *Das Erleben und die Selbstbiographie* (1910), ora in Niggl (hrsg. v.), *Die Autobiographie*, cit., pp. 21-32;

- K. Drexel, *„Die Ihr einem neuen Grade der Erkenntnis nun euch naht!". Überlegungen zu Mozarts Freimaurermusik*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst*, cit., pp. 117-126;

- R. Dziergwa, *Lessing und die Freimaurerei. Untersuchungen zur Rezeption von G. E. Lessings Spätwerk „Ernst und Falk. Gespräche für Freymäurer" in den freimaurerischen und antifreimaurerischen Schriften des 19. und 20. Jahrhunderts (bis 1933)*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1992;

- Id., *Lessings Freimaurergespräche "Ernst und Falk"*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 41 (2004), pp. 185-204;

- U. Eco, *Il superuomo di massa. Retorica e ideologia nel romanzo popolare*, Bompiani, Milano 1978;

- Id., *I limiti dell'interpretazione* (1990), Bompiani, Sonzogno 2004;

- Id., *Migrazioni di Cagliostro*, in Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 135-152;

- A. Ego, *Die Revolutionierung eines Heilkonzepts: politische Implikationen des Mesmerismus*, in Neugebauer-Wölk (hrsg. v.), *Aufklärung und Esoterik*, cit., pp. 442-454;

- K. Eibl, *Animalpoeta. Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie*, Mentis Verlag, Padeborn 2004;

- S. Eigenmann, *Zwischen ästhetischer Raserei und aufgeklärter Disziplin. Hamburger Theater im späten 18. Jahrhundert*, Metzler, Stuttgart-Weimar 1994;

- H. Eisenhut - A. Lütteken - C. Zelle (hrsg. v.), *Heilkunst und schöne Künste. Wechselwirkungen von Medizin, Literatur und bildender Kunst im 18. Jahrhundert*, Wallstein, Göttingen 2001;

- M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères* (1957), trad. it. di G. Cantoni, *Miti, sogni e misteri*, Lindau, Torino 2007;

- N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1981-1982;

- W. Emrich, *Das Problem der Symbolinterpretation im Hinblick auf Goethes Wanderjahre*, in "DVJS", 26 (1952), pp. 331-352;

- L. Engel, *Geschichte des Illuminatens-Ordens. Ein Beitrag zur Geschichte Bayerns*, 2 Bde., Bermühler, Berlin 1906;

- M. Engel, *Modernisierungskrise und neue Ethik in Goethes "Wanderjahren"*, in Kössler (hrsg. v.), *Wertwandel und neue Subjektivität*, cit., pp. 87-111;

- K. Epstein, *The Genesis of German Conservatism* (1966), trad. ted. di J. Zischler, *Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland*, Ullstein, Frankfurt a.M.-Berlin 1973;

- J. Evola, *La tradizione ermetica* (1931), Mediterranee, Roma 1996;

- Id., *Il mistero del Graal* (1937), Mediterranee, Roma 2002;

- Id., *Metafisica del sesso* (1969), Mediterranee, Roma 2002;

- J. Fabry, *Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817). Esotérisme chrétien et prophétisme apocalyptique*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 2003;

- R. Falk. - A. Košenina (hrsg. v.), *Friedrich Nicolai und die Berliner Aufklärung*, Wehrhahn Verlag, Hannover 2008;

- F. Fiorentino (a cura di), *Al di là del testo. Critica letteraria e studio della cultura*, Quodlibet, Macerata 2011;

- Id., *Introduzione. Infinite reti: la letteratura nell'ipertesto della cultura*, in Id. (a cura di), *Al di là del testo*, cit., pp. 9-59;

- M. C. Foi, *La buona causa e i mezzi ignobili*, in F. Schiller, *Don Carlos*, Marsilio, Venezia 2004, pp. 11-47;

- Id., *Progetto estetico e educazione politica in Schiller. La nona lettera e i giacobini tedeschi*, in Pinna - Montani - Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, cit., pp. 197-215;

- M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975), trad. it. di A. Tarchetti, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993;

- Id., *La volonté de savoir* (1976), trad. it. di P. Pasquino - G. Procacci, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1*, Feltrinelli, Milano 2005;

- Id., *L'usage des plaisirs* (1984), trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2009;

- Id., *Des espaces autres* (1984), trad. it. di S. Vaccaro - T. Villani, *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Mimesis, Milano 2008;

- Id., *L'hermenéutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982* (2001), trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano 2011;

- Id., *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France 1977-1978* (2004), trad. it. di P. Napoli, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2007;

- Id., *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979* (2004), trad. it. di M. Bertani - V. Zini, *Nascita della biopolitica. Corso al Collège de France (1978-1979)*, Feltrinelli, Milano 2007;

- Id., *Les hétérotopies - Les corps utopique* (2004), trad. it. di A. Moscati, *Utopie - Eterotopie*, Cronopio, Napoli 2011;

- Id., *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2006;

- E. Franzini, *L'estetica del Settecento* (1995), Il Mulino, Bologna 2002;

- D. Freedberg, *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response* (1993), trad. it. di G. Perini, *Il potere delle immagini. Il mondo delle figure: reazioni e emozioni del pubblico*, Einaudi, Torino 2009;

- M. Freschi, *Dall'occultismo alla politica. L'itinerario illuministico di Knigge (1752-1796)*, AION, Quaderni di studi tedeschi 14, Napoli 1979;

- Id., *Goethe. L'insidia della modernità*, Donzelli, Roma 1999;

- Id., *Il Cagliostro di Goethe*, in "Cultura tedesca", 17, Annali Goethe 2001/II, *Goethe e la scena*, pp. 73-88;

- Id., *L'utopia nel Settecento tedesco* (1974), Liguori, Napoli 2004;

- Id., *Il messaggio d'Oriente*, in *Lessing dall''Emilia' al 'Nathan'*, "Cultura Tedesca", 39 (2010), pp. 9-13;

- K. R. H. Frick, *Licht und Finsternis. Okkulte Geheimgesellschaften bis zur Wende des 20. Jahrhunderts* (1975), Marix Verlag, Wiesbaden 2005;

- Id., *Die Erleuchteten. Gnostisch-theosophische und alchemistisch-rosenkreuzerische Geheimgesellschaften* (1978), qui Marix Verlag, Wiesbaden 2005;

- N. Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake* (1947), trad. it. di C. Plevano Pezzini - F. Valente, *Agghiacciante simmetria. Uno studio su William Blake*, Longanesi & Co., Milano 1976;

- G. W. Fuchs, *Karl Leonhard Reinhold – Illuminat und Philosoph. Eine Studie über den Zusammenhang seines Engagements als Freimaurer und Illuminat mit seinem Leben und philosophischen Wirken*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1994;

- H. Fuhrmann, *Lessings "Nathan der Weise" und das Wahrheitsproblem*, in "Lessings Jahrbuch", XV (1983), pp. 63-94;

- A. J. Gabay, *The Covert Enlightenment: Eighteenth-Century Counterculture and its Aftermath*, Swedenborg Foundation, West Chester (PA) 2005;

- O. Gallego, *La Massoneria come istituzione pedagogica*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2006;

- D. Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro. Atti del Convegno Internazionale Presenza di Cagliostro San Leo, 20, 21, 22 giugno 1991*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1994;

- Id., *Dalle biografie ai romanzi: il mito di Cagliostro tra scienza, utopia e avventura*, in Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 177-190;

- C. Garrett, *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1975;

- M. Gassenmeier, *Erzählstruktur, Wertambivalenz und Diskursvielfalt in Mary Shelley's „Frankenstein"* in Blaicher (hrsg. v.), *Mary Shelley's "Frankenstein"*, cit., pp. 25-46;

- R. D. Geffarth, *Religion und arkane Hierarchie: der Orden der Gold- und Rosenkreuzer als Geheime Kirche im 18. Jahrhundert*, Brill, Leiden 2007;

- M. Geiger, *Aufklärung und Erweckung. Beiträge zur Erforschung Johann Heinrich Jung-Stillings und der Erweckungstheologie*, EVZ, Zürich 1963;

- K. Gerlach, *Kunst und Künstler in den Freimaurerlogen des Alten Preußen*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst*, cit., pp. 13-56;

- G. Giarrizzo, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del '700,* Marsilio, Venezia 1994;

- H. Göbel, *Die Bildlichkeit im "Nathan"*, in Bohnen (hrsg. v.), *Lessings "Nathan der Weise"*, cit., pp. 229-266;

- H. G. Gräf, *Goethe ueber seine Dichtungen. Versuch einer Sammlung aller Äusserungen des Dichters über seine poetischen Werke, Bd. I.2: Die epischen Dichtungen*, Rütten & Loening, Frankfurt a.M. 1902;

- A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale* (1950), Editori Riuniti, Roma 1975;

- H. Grassl, *Aufbruch zur Romantik. Bayerns Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte 1765-1785*, C. H. Beck, München 1968;

- G. Greco - D. Monda (a cura di), *Sarastro e il serpente verde. Sogni e bisogni di una massoneria ritrovata*, Pendragon, Bologna 2003;

- S. Gregory, *Wissen und Geheimnis: Das Esperiment des Illuminanordens*, Stroemfeld / Nexus, Frankfurt a.M.-Basel 2009;

- G. Gruber, *Heilende Kraft und Zauberwirkung der Musik*, in Eisenhut - Lütteken - Zelle (hrsg. v.), *Heilkunst und schöne Künste*, cit., pp. 38-45;

- K.-J. Grün, *Schönheit des sinnlichen Denkens*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 43 (2006), pp. 127-136;

- S. E. Gustafson, *„Der Zustand des stummen Staunens": Language Skepticism in "Nathan der Weise" and "Ernst und Falk"*, in "Lessing Yearbook", XVII, pp. 1-19;

- R. Haas-Nicolai, *Die Turmgesellschaft in Wilhelm Meisters Lehrjahren. Zur Geschichte des Geheimbundromans und der Romantheorie im 18. Jahrhundert*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1975;

- Id., *Die Anfänge des deutschen Geheimbundesromans*, in P. Ch. Ludz (hrsg. v.), *Geheime Gesellschaften*, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Band V/1, Heidelberg 1979, pp. 267-292;

- J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962), trad. it. di F. Masini - V. Perretta, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari 2008;

- S. Habersaat, *Verteidigung der Aufklärung 1. Friedrich Nicolai in religiösen und politischen Debatten*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001;

- L. Hammermeyer, *Der Geheimbund der Illuminaten und Regensburg*, in "Verhandlungen des Historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg", 110 (1970), pp. 61-92;

- Id., *Der Wilhelmsbader Freimaurer-Konvent von 1782. Ein Höhe und Wendepunkt in der Geschichte der deutschen und europäischen Geheimgesellschaften*, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, V/2, Heidelberg 1980;

- A. v. Hanstein, *Wie enstand Schillers Geisterseher* (1903), qui Gerstenberg, Hildesheim 1977;

- G. Hartmann, *Karl Grosses ‚Genius'. Eine Studie zum Menschenbild im Bundesroman des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, Moers, Köln 1957;

- K. Hasselmann, *Das Freimaurer-Ritual als "Cultural Performance"*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst*, cit., pp. 79-89;

- Id., *Inszenierte Ereignisse - Das freimaurerische Ritual als Drama*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 43 (2006), pp. 121-126;

- Id., *Die Rituale der Freimaurer. Zur Kostitution eines bürgerlichen Habitus im England des 18. Jahrhunderts*, transcript Verlag, Bielefeld 2009;

- E. A. Havelock, *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present* (1986), trad. it. di M. Carpitella, *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo*, Laterza, Roma-Bari 2005;

- P. Heller, *Dialektik und Dialog in Lessings >Nathan der Weise<*, in Bohnen (hrsg. v.), *Lessings "Nathan der Weise"*, cit., pp. 219-228;

- H. Herwig, *Wilhelm Meisters Wanderjahre. Geschlechterdifferenz, sozialer Wandel, historische Antropologie*, Francke Verlag, Tübingen-Basel 2002;

- Ch. Hippchen, *Zwischen Verschwörung und Verbot. Der Illuminatenorden im Spiegel deutscher Publizistik (1776-1800)*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 1998;

- T. G. Hogg - J. E. Tralawny, *The Life of Percy Bysshe Shelley*, 2 Vols., J. M. Dent, London 1933;

- E. Hornung, *Das esoteriche Ägypten. Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland* (1999), trad. it. di A. Rezzi, *Egitto esoterico. La sapienza segreta degli Egizi e il suo influsso sull'Occidente*, Lindau, Torino 2006;

- J. Huizinga, *Homo ludens* (1933), trad. it. di C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002;

- S. Y. Huang, *Literatur und Performanz im deutscher Roman um 1800*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 2007;

- M. Idel, *Qabbalah. New Perspectives* (1988), trad. it. di F. Lelli, *Qabbalah. Nuove prospettive*, Adelphi, Milano 2010;

- M. Introvigne, *Presenza di Cagliostro nei movimenti magici contemporanei*, in Gallingani (a cura di), *Presenza di Cagliostro*, cit., pp. 25-51;

- N. Jacques-Lefèvre, *Louis-Claude de Saint-Martin, le philosophe inconnu (1743–1803). Un Illuministe au siècle des Lumières*, Dervy, Paris 2003;

- F. Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968;

- Id., *Mitologie intorno all'Illuminismo* (1972), qui Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990;

- G.-K. Kaltenbrunner (hrsg. v.), *Geheimgesellschaften und der Mythos der Weltverschwörung*, Herder, Freiburg 1987;

- K. Kanzog, *E.T.A. Hoffmann and Karl Grosse's Genius*, in "Mitteilungen der E.T.A. Hoffmann Gesellschaft", 7 (1960), pp. 16-23;

- J. Katz, *Jews and Freemasons in Europe 1723-1939*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1970;

- D. Kemper, *»... die Vorteile meiner Aufnahme«. Goethes Beitrittserklärung zum Illuminatenorden in einem ehemaligen Geheimarchiv in Moskau*, in "Goethe Jahrbuch", 111 (1994), pp. 315-322;

- K. H. Kiefer, *Okkultismus und Aufklärung aus medienkritischer Sicht. Cagliostro-Rezeption Goethes und Schillers im zeitgenössischen Kontext*, in K. Richter - J. Schönert (hrsg. v.), *Klassik und Moderne. Die Weimarer Klassik als historisches Ereignis und Herausforderung im kulturgeschichtlichen Kontext. Walter Müller-Seidel zum 65. Geburtstag*, Metzler, Stuttgart 1983, pp. 207-227;

- F. A. Kittler, *Über die Sozialisation Wilhelm Meisters*, in G. Kaiser - F. A. Kittler, *Dichtung als Sozialisationsspiel. Studien zu Goethe und Gottfried Keller*, Göttingen 1978, pp. 13-124;

- Id., *Die Laterna magica der Literatur: Schillers und Hoffmanns Medienstrategien*, in "Athenäum. Jahrbuch für Romantik", 1994, pp. 219-237;

- R. Klaunitzer, *Poesie und Konspiration. Beziehungssinn und Zeichenökonomie von Verschwörungsszenarien in Publizistik, Literatur und Wissenschaft 1750-1850*, de Gruyter, Berlin 2007;

- C. Knellwolf - J. Goodall (ed. by), *Frankenstein's Science. Experimentation and Discovery in Romantic Culture 1780-1830*, Ashgate, Aldershot u.a. 2008;

- Id., *Introductio*n, in Knellwolf - Goodall (ed. by), *Frankenstein's Science*, cit., pp. 1-15;

- M. Kohlenbach, *Ansichten der Nachtseite der Romantik. Zur Bedeutung des animalischen Magnetismus bei E.T.A. Hoffmann*, in N. Saul (hrsg. v.), *Die deutsche literarische Romantik und die Wissenschaften*, Iudicium, München 1991, pp. 209-233;

- J. Kohnen, *„Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z". Theodor Gottlieb von Hippel als Kritiker der Geheimen Gesellschaften des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, in N. Hinske (hrsg. v.), *Die Aufklärung und die Schwärmer*, Meiner, Hamburg 1988, pp. 49-72;

- E. Kornerup, *Graf Edouard Romeo Vargas – Carl Grosse. Eine Untersuchung ihrer Identität*, Ejnar Munksgaards Forlag, København 1954;

- A. Koschorke, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, Wilhelm Fink, München 1999;

- R. Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (1755), trad. it. di G. Panzieri, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna 1984;

- A. Koyré, *La philosophie de Jacob Boehme*, Vrin, Paris 1979;

- H. Kössler (hrsg. v.), *Wertwandel und neue Subjektivität*, Erlanger Forschungen, Erlangen 2000;

- S. Krämer, *Medien, Boten, Spuren. Wenig mehr als ein Literaturbericht*, in Münker - Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, cit., pp. 65-90;

- G. Krüger, *Die Eudämonisten. Ein Beitrag zur Publizistik des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, in "Historische Zeitschrift", 143 (1931), pp. 467-500;

- O. La Pera (a cura di), *La Massoneria e la Rivoluzione. Gli scritti di carattere politico, filosofico e religioso di Louis-Claude de Saint-Martin*, Libreria Chiari, Firenze 2002;

- Id., *Il filosofo incognito, ovvero Louis-Claude de Saint-Martin. Studio della sua opera e della sue via per la rigenerazione e la reintegrazione dell'uomo*, Libreria Chiari, Firenze 2006;

- R. Le Forestier, *La Franc-maçonnerie, occultiste au XVIIIe siècle et l'Ordre des Elus Coëns*, Dorbon O.J., Paris 1928;

- Id., *La Franc-maçonnerie templière et occultiste au XVIIIe et XIXe siècles*, Aubier Montaigne-Nauwelaerts, Paris 1970; per la traduzione italiana si rimanda a *La massoneria templare e occultista*, trad. di P. Imperio, edito dalla casa editrice Atanòr (Roma) e diviso in quattro volumi: *La Stretta Osservanza* (1991), *I Cavalieri Beneficienti della Città Santa* (1997), *Il sistema di Wilhelmsbad* (2002), *Gli ultimi Templari* (2006);

- R. I. Le Tellier, *Kindred Spirits: Interrelation and Affinities Between the Romantic Novels of England and Germany (1790-1820), with Special Reference to the Work of Carl Grosse (1768-1847) Forgotten Gothic Novelist and Theorist of the Sublime*, Diss., Salzburg 1982;

- E. Lehnhoff - O. Posner - D. A. Binder, *Internationales Freimaurer Lexicon* (1932), qui Herbig, München 2000;

- *Lexicon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg 1960;

- G. Levine - U. C. Knoepflmacher (ed. by), *The Endurance of Frankenstein. Essays on Mary Shelley's Novel*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1979, pp. 143-171;

- W. J. Lillyman (hrsg. v.), *Goethe's Narrative Fiction. The Irving Goethe Symposium*, de Gruyter, Berlin u.a. 1983;

- H. Lindner, *Dem Gaukelspiel eine Folie unterlegen. Der „Geisterseher" im Kontext des technisch-magischen und psychologischen Diskurses*, in G. Rácz - L. V. Szabó (hrsg. v.), *„Schöne Welt, wo bist du?". Studien zu Schiller anlässlich des Bizentenars seines Todes*, Praesens Verlag, Wien 2006, pp. 29-40;

- P. Ch. Ludz (hrsg. v.), *Geheime Gesellschaften*, Wolfenbüttler Studien zur Aufklärung Band V/1, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1979;

- G. Lukács, *Theorie des Romans* (1920), trad. it. di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, SE, Milano 2004;

- I. Mainguy, *Les initiations et l'initiation maçonnique* (2008), trad. it. di M. Faccia, *Le iniziazioni e l'iniziazione massonica*, Edizioni Mediterranee, Roma 2010;

- E. J. Manucci, *Gli altri lumi. Esoterismo e politica nel Settecento francese*, Sellerio, Palermo 1988;

- R. Markner, *»Ihr Nahme war auch darauf.«: Friedrich Nicolai, Johann Joachim Christoph Bode und die Illuminaten*, in Falk - Košenina (hrsg. v.), *Friedrich Nicolai und die Berliner Aufklärung*, cit., pp. 199-225;

- W. Martens, *Die deutsche Schaubühne im 18. Jahrhundert – moralische Anstalt mit politischer Relevanz?*, in Bödeker - Herrmann (hrsg. v.), *Aufklärung als Politisierung*, cit., pp. 90-107;

- L. H. Martin - H. Gutman - P. H. Hutton (a cura di), *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault* (1988), trad. it. di S. Marchignoli, *Tecnologie del sé. Un seminario con Michel Foucault*, Bollati Boringhieri, Torino 2011;

- A. Marx, *Die Gold und Rosenkreuzer. Ein Mysterienbund des ausgehenden 18. Jahrhunderts in Deutschland*, Sporn, Leipzig 1930;

- F. Maurice, *Freimaurerei um 1800. Ignaz Aurelius Feßler und die Reform der Großloge Royal York in Berlin*, Niemeyer, Tübingen 1997;

- M. Mcluhan, *The Gutenberg Galaxy. The Making of Typographic Man* (1962), trad. it. di S. Rizzo, *La galassia Gutenberg. Nascita dell'uomo tipografico*, Armando, Roma 2011;

- Id., *Understanding Media*: *The Extentions of Men* (1967), trad. it. di E. Capriolo, *Gli strumenti del comunicare*, Il Saggiatore, Milano 2008;

- A. K. Mellor, *Making a "Monster": an Introduction to «Frankenstein»*, in Schor (ed. by), *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, cit., pp. 9-25;

- N. Merker, *Introduzione a Lessing*, Laterza, Roma-Bari 1991;

- M. Meschini, *Le pietre e la luce. La cattedrale del Medioevo*, Sellerio, Palermo 2011;

- M. Meumann, *Zur Rezeption antiker Mysterien im Geheimbund der Illuminaten: Ignaz von Born, Karl Leonhard Reinhold und die Wiener Freimaurerloge >Zur Wahren Eintracht<*, in Neugebauer-Wölk, *Aufklärung und Esoterik*, cit., pp. 288-304;

- A.-R. Meyer, *Zeigeverbot und Schaulust. Zur Stellung von Martyrien und der Passion im Bereich des Schönen*, in "DVJS", 83 (2009), pp. 165-178;

- P. Michelsen, *Die „wahren Taten" der Freimaurer. Lessings „Ernst und Falk"*, in Id., *Der unruhige Bürger. Studien zu Lessing und zur Literatur des achtzehnten Jahrhunderts*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1990, pp. 137-59;

- G. Misch, *Begriff und Ursprung der Autobiographie*, in Niggl (hrsg. v.), *Die Autobiographie*, cit., pp. 33-54;

- L. Mittner, *Storia della letteratura tedesca. II: Dal pietismo al romanticismo (1700-1820). Tomo secondo*, Einaudi, Torino 1971;

- H. Moeller, *Prometheus im romantischen Heiligen-Kalender*, in H.-J. Zimmermann (hrsg. v.), *Antike Tradition und neuere Philologie*, FS Rudolf Sühnel, Heidelberg 1984, pp. 151-175;

- H. Möller, *Die Bruderschaft der Gold- und Rosenkreuzer. Struktur, Zielsetzung und Wirkung einer anti-aufklärerischen Geheimgesellschaft*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurer und Geheimbünde*, cit., pp. 199-239;

- F. Moore, *The Crocodile Strikes Back: Saint Martin's Interpretation of the French Revolution*, in "Eighteenth-Century Fiction", 19 (2006), pp. 71-97;

- S. Moravia, *La filosofia della Massoneria. Un'immagine della sua rinascita moderna nel XVIII secolo*, in Ciuffoletti - Moravia (a cura di), *La Massoneria. La storia, gli uomini, le idee*, cit., pp. 3-32;

- E. Morenghi, *Jung-Stilling. Quarzi di vita: una figura eclettica della Germania tra Settecento e Ottocento*, Monte Università Parma Editore, Parma 2004;

- G. Mühlpfordt, *Europarepublik im Duodezformat. Die internationale Geheimgesellschaft »Deutsche Union« - ein radikalaufklärischer Bund der Intelligenz (1786-1796)*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurer und Geheimbünde*, cit., pp. 319-359;

- M. Mulsow, *»Steige also, wenn du kannst, höher und höher zu uns herauf«: Adam Weishaupt als Philosoph*, in Müller-Seidel - Riedel (hrsg. v.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit., pp. 27-66;

- K.-D. Müller, *Die Autobiographie der Goethezeit. Historischer Sinn und gattungsgeschichtliche Perspektiven*, in Niggl (hrsg. v.), *Die Autobiographie*, cit., pp. 459-481;

- W. Müller-Seidel - W. Riedel (hrsg. v.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde***,** Königshausen & Neumann, Würzburg 2003;

- S. Münker - A. Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008;

- E. Nardini, *Saint-Martin e gli Illuminati. Un'interpretazione del "Coccodrillo"*, Convivio, Firenze 2003;

- M. Neugebauer-Wölk, *Esoterische Bünde und bürgerliche Gesellschaft. Entwicklungslinien zur modernen Welt im Geheimbundwesen des 18. Jahrhunderts*, Wallstein, Göttingen 1995;

- Id. (hrsg. v.), *Aufklärung und Esoterik*, Meiner, Hamburg 1999;

- Id., *Nicolai – Tiedemann – Herder: Texte und Kontroversen zum hermetischen Denken in der Spätaufklärung*, in Trapp - Lehmann (hrsg. v.), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis*, cit., pp. 397-448;

- Id. (hrsg. v.), *Arkanwelten im politischen Kontext (Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 15)*, Meiner, München 2003;

- Id., *Arkanwelten im 18. Jahrhundert. Zur Struktur des Politischen im Kontext von Aufklärung und frühmoderner Staatlichkeit*, in Id. (hrsg. v.), *Arkanwelten im politischen Kontext*, cit., pp. 7-65;

- M. Neumann, *Die Macht über das Schicksal. Zum Geheimbundroman des ausgehenden 18. Jahrhunderts*, in "Literarturwissenschaftliches Jahrbuch der Görres Gesellschaft", 28 (1987), pp. 49-84;

- Id., *Roman und Ritus. Wilhelm Meisters Lehrjahre*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1992;

- M. Nicosia, *La tradizione pitagorica e la massoneria*, in Greco - Monda (a cura di), *Sarastro e il serpente verde*, cit., pp. 33-55;

- M. Niedermeier, *Der Herzogliche Englische Garten in Gotha und das Geheimbundwesen*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst*, cit., pp. 127-151;

- G. Niggl (hrsg. v.), *Die Autobiographie: Zu Form und Geschichte einer literarischen Gattung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989;

- Id., *Zur Säkularisation der pietistischen Autobiographie im 18. Jahrhundert*, in Id. (hrsg. v.), *Die Autobiographie*, cit., pp. 367-391;

- A. Panaino, *Il tempio massonico come spazio meta-temporale tra edificazione e destrutturazione*, in "Hiram. Rivista del Grande Oriente d'Italia", 1 (2008), pp. 87-93;

- G. Paolucci, *Massoneria ed ebraismo in Germania tra Settecento e Ottocento*, in "Cultura Tedesca", *Ebraismo e Massoneria*, 34 (2008), pp. 101-207;

- Id., *Goethe e l'esoterismo*, in M. Freschi (a cura di), *200 anni Faust*, "Cultura Tedesca", 37 (2009), pp. 67-82;

- Id., *Reinhold, "I misteri ebraici" e il dibattito massonico nel Settecento*, in Reinhold, *I misteri ebraici*, cit., pp. 203-247;

- L. Parinetto, *Introduzione*, in G. E. Lessing, *Il teatro della verità. Massoneria, utopia, libertà*, Mimesis, Milano 1997, pp. 7-26;

- Id., *Alchimia e utopia* (1990), Mimesis, Milano 2004;

- P. Partner, *The Murdered Magicians: the Templars and their Myth* (1987), trad. it. di L. Angelini, *I Templari*, Einaudi, Torino1993;

- A. P. Pawlowski, *„… sich begnügen, im Geheimen für das Gute zu wirken". Der Beitrag Johann Adam Weishaupts zur Pädagogik des Illuminatismus*, Diss., Jena 2004;

- W. E. Peck, *Shelley and the Abbe Barruel*, in "Publications of the Modern Language Association of America", 36 (1921), pp. 347-353;

- M. Pereira, *Arcana sapienza. L'alchimia dalle origini a Jung* (2001), Carocci, Roma 2007;

- S. Pesnel, *Voltaire e Lessing: un teatro della tolleranza*, in *Lessing dall''Emilia' al 'Nathan'*, "Cultura Tedesca", 39 (2010), pp. 137-145;

- D. v. Petersdorff, *Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller*, Niemeyer, Tübingen 1996;

- P. Pfaff, *Theaterlogik. Zum Begriff einer poetischen Wahrheit in Lessings "Nathan der Weise"*, in "Lessing Jahrbuch", XV (1983), pp. 95-109;

- A. Pfahl-Traughber, *„Bausteine" zu einer Theorie über „Verschwörungstheorien": Definitionen, Erscheinhungsformen, Funktionen und Ursachen*, in Reinalter (hrsg. v.), *Verschwörungstheorien*, cit., pp. 30-44;

- G. Pinna - P. Montani - A. Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, Carocci, Roma 2006;

- U. Poli, *Massoneria iniziatica. La via scozzese*, Roma 2006 (seconda edizione);

- K. Popper, *Conjectures and Refutations: the Growth of Scientific Knowledge* (1969), trad. it. di G. Pancaldi, *Congetture e reputazioni: lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Il Mulino, Bologna 1972;

- U. G. Porciatti, *Simbologia massonica. Massoneria azzurra* (1948), Atanòr, Roma 2004;

- Id., *Simbologia massonica. I gradi scozzesi*, Atanòr, Roma s.d.;

- J. Rachold (hrsg. v.), *Die Illuminaten: Quellen und Texte zur Aufklärungsideologie des Illuminatenordens (1776-1785)*, Berlin 1984;

- U. Regener, *„Zufall oder Intention?" Zum verborgenen Plan von Schillers «Geisterseher»*, in A. Gößling - St. Nienhaus (hrsg. v.), *Critica Poeticae. Lesarten zur deutschen Literatur. Hans Geulen zum 60. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, pp. 125-38;

- Id., *„Kühnheit des Zwecks" - „Seltsamkeit der Mittel". Zur Paradoxie einer ästetischen Erziehung*, in H. Koopmann - M. Misch (hrsg. v.), *Grenzgänge. Studien zur Literatur der Moderne*, Mentis, Padeborn 2002;

- Id., *«Cagliostros und Starkes, Flamels, Geisterseher, geheime Chronicken, Reiseberichte (...) - das sind Objecte für Journale»: alternative Kontexte zu Schillers "Geisterseher"*, in P. P. Riedl (hrsg. v.), *Schiller neu denken. Beiträge zur Literatur-, Kultur- und Kunstgeschichte*, Schnell & Steiner, Regensburg 2006;

- H. Reinalter, (hrsg. v.), *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983;

- Id., (hrsg. v.), *Der Illuminatenorden (1776-1785/1787*), Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1997;

- Id., *Ignaz von Born und die Illuminaten in Österreich*, in Id. (hrsg. v.), *Der Illuminatenorden (1776-1785/1787)*, cit., pp. 351-391;

- Id., *Die Freimaurer* (2000), C. H. Beck, München 2010;

- Id. (hrsg. v.), *Verschwörungstheorien. Theorien - Geschichte - Wirkung*, Studien Verlag, Innsbruck-Wien-München-Bozen 2002;

- Id. (hrsg. v.), *Freimaurerische Kunst - Kunst der Freimaurerei*, Studien Verlag, Insbruck-Wien-München-Bozen 2005;

- A. Reininger, *Eine "schöne menschliche Natur" oder ein "armer Hund"?*, Forum, Udine 2008;

- Th. Richert, *Die Freimaurerische Unterricht der Großen Loge von Hamburg von 1815*, Selbstverlag der Freimaurerischen Forschungsgesellschaft Quatuor Coronati e.V., Bayreuth 1985;

- Id., *Der Geheime Rat Goethe als Freimaurer und Illuminat. Sachsen-Weimars Politik gegenüber den geheimen Gesellschaften*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 36 (1999), pp. 45-89;

- W. Riedel, *Aufklärung und Macht. Schiller, Abel und die Illuminaten*, in Müller-Seidel - Riedel (hrsg. v.), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit., pp. 107-125;

- J. Rieger, *Introduction*, in Shelley, *Frankenstein, or the Modern Prometheus: The 1818 Text*, cit., pp. XI-XXXVIII;

- R. Rix, *William Blake and the Cultures of Radical Christianity*, Ashgate, Aldershot 2007;

- J. M. Roberts, *The Mythology of Secret Societies*, Secker & Warburg, London 1972;

- M. Roberts, *British Poets and Secret Societies*, Croom Helm, London & Sidney 1986;

- Id., *Gothic Immortals: the Fiction of the Brotherhood of the Rosy Cross*, Routledge, London 1990;

- J. Rogalla von Bieberstein, *Der Mythos von der Weltverschwörung. Freimaurer, Juden und Jesuiten als „Menschenfeinde"*, in G.-K. Kaltenbrunner (hrsg. v.), *Geheimgesellschaften und der Mythos der Weltverschwörung*, Herder, Freiburg 1987, pp. 24-62;

- Id., *Die These von der freimaurerischen Verschwörung*, in Reinalter (hrsg. v.), *Freimaurer und Geheimbünde*, cit., pp. 85-111;

- Id., *Der Mythos von der Verschwörung. Philosophen, Freimaurer, Juden, Liberale und Sozialisten als Verschwörer gegen die Sozialordnung*, Marix Verlag, Wiesbaden 2008;

- M. Rohrwasser, *Coppelius, Cagliostro und Napoleon. Der verborgene politische Blick E.T.A. Hoffmanns. Ein Essay*, Stroemfeld / Roter Stern, Frankfurt a.M. 1991;

- B. Rossi, *Elogiando una ragione illuminata. Considerazioni su musica e massoneria nel Settecento*, in Greco - Monda (a cura di), *Sarastro e il serpente verde*, cit., pp. 145-159;

- F. Runkel, *Geschichte der Freimaurerei* (1932), 2 Bde., ora Lempertz, Königswinter 2006;

- M. Rüppel, *Knigge und das Theater*, in H. L. Arnold (hrsg. v.), *Adolph Freiherr Knigge*, "Text+Kritik", IV (96), pp. 67-73;

- L. Saariluoma, *Erzählstruktur und Bildungsroman. Wielands „Geschichte des Agathon", Goethes „Wilhelm Meisters Lehrjahre"*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004;

- B. Saint-Girons, *Il sublime*, trad. it. di G. Colosi Russotti, Il Mulino, Bologna 2006;

- G. Sampaolo, *Critica del moderno, linguaggi dell'antico. Goethe e "Le affinità elettive"*, Carocci, Roma 1999;

- Id., *La metamorfosi, il sistema, l'osservatore: Anni di viaggio di Wilhelm Meister*, in "Panoptikon", VI (2007), pp. 89-106;

- Id., *'Bildungsroman': genealogia linguistica di un mito tedesco*, in F. Fiorentino (a cura di), *Icone culturali d'Europa*, Quodlibet, Macerata 2009, pp. 99-120;

- R. Sanesi, *Repertorio*, in W. Blake, *I libri profetici*, Bompiani, Milano 2005 (sesta edizione), pp. VII-XXVII;

- S. Sanna, *I personaggi di Lessing da "Henzi" a "Nathan il Saggio"*, in *Lessing dall'Emilia' al 'Nathan'*, "Cultura Tedesca", 39 (2010), pp. 15-40;

- R. Saviane, *Goethezeit. Studi di letteratura tedesca classico-romantica*, Bibliopolis, Napoli 1987;

- N. Schindler, *Der Geheimbund der Illuminaten - Aufklärung, Geheimnis und Politik*, in Reinalter, *Freimaurer und Geheimbünde im 18. Jahrhundert in Mitteleuropa*, cit., pp. 284-318;

- H.-J., Schings, *Goethes >Wilhelm Meister< und Spinoza*, in Wittowski (hrsg. v.), *Verantwortung und Utopie*, cit., pp. 57-69;

- Id., *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Niemeyer, Tübingen 1996;

- Id., *Wilhelm Meister und das Erbe der Illuminaten*, in Müller-Seidel - Riedel (hrsg. v), *Die Weimarer Klassik und ihre Geheimbünde*, cit., pp. 177-203;

- H. Schlaffer, *Exoterik und Esoterik in Goethes Romanen*, in "Goethes Jahrbuch", 95 (1978), pp. 212-226;

- J. Schlobach, *Theosophie und Revolution bei Saint-Martin*, in Neugebauer-Wölk, *Aufklärung und Esoterik*, cit., pp. 455-468;

- E. Schmidt, *Lessing. Geschichte seines Lebens und seiner Schriften*, 2 Bde., Weidmann, Berlin 1923;

- W. Schmidt-Biggemann, *Politische Theologie der Gegenaufklärung. Saint-Martin, De Maistre, Kleuker, Baader*, Akademie Verlag, Berlin 2002;

- C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität* (1922), trad. it. di P. Schiera, *Teologia politica*, qui da C. Schmitt, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 29-88;

- Id., *Begriff des Politischen* (1932), trad. it. di P. Schiera, *Il concetto di "politico"*, in Id., *Le categorie del politico*, cit., pp. 101-165;

- M. Schmitz-Emans, *Die Zauberlaterne als Darstellungsmedium. Über Bildgenese und Weltkonstruktion in Schillers Geisterseher*, in W. Hinderer (hrsg. v.), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2006, pp. 375-99;

- F. J. Schneider, *Die Freimaurerei und ihr Einfluß auf die geistige Kultur in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*, Taussig & Taussig, Prag 1909;

- H. Schneider, *Quest for Mysteries. The Masonic Background for Literature in Eighteenth-Century Germany*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1947;

- H. J. Schneider, *Aufklärung und Fiktion in Lessings Parabel*, in H. Schmiedt - H. J. Schneider (hrsg. v.), *Aufklärung als Form. Beiträge zu einem historischen und aktuellen Problem*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, pp. 46-63;

- Id., *Humanity's Imaginary Body. The Concepts of Empathy and Sympathy and the New Theater Experience in the 18th Century*, in "DVJS", 82 (2008), pp. 382-399;

- P. Schneyder, *L'arte del governare. Retorica e gioco nel progetto dell'educazione estetica*, in Pinna - Montani - Ardovino (a cura di), *Schiller e il progetto della modernità*, cit., pp. 177-196;

- G. Scholem, *Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit*, in "Publications of the Leo Baeck Institute. Year Book", VII (1962), pp. 247-278;

- Id., *Kabbalah* (1974), trad. it. di R. Rambelli, *La Cabala*, Mediterranee, Roma 1992;

- Id., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* (1982), trad. it. di G. Russo, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Torino 2003;

- E. Schor (ed. by), *The Cambridge Companion to Mary Shelley*, Cambridge University Press, Cambridge 2003;

- J. Schröder, *"Nathan der Weise". Ein Drama der Verständigung*, in Bohnen (hrsg. v.), *Lessings "Nathan der Weise"*, cit., pp. 267-289;

- U. Schröder, *Theodor Gottlieb von Hippels „Kreuz- und Querzüge des Ritters A bis Z"*, Diss., Hamburg 1972;

- M. K. Schuchard, *Dr. Samuel Jacob Falk: A Sabbatian Adventurer in the Masonic Underground*, in M. D. Goldish - R. H. Popkins (ed. by), *Jewish Messianism in the Early Modern World*, Dordrecht-Boston-London, Kluwer 2001, pp. 203-227;

- Id., *Why Mrs. Blake Cried: William Blake and The Sexual Basis of Spiritual Vision*, Century, London 2006;

- A. Schult, *Zum Motiv der Geheimen Gesellschaft in Goethes Wilhelm-Meister-Romanen*, Magisterarbeit, Braunschweig 2002;

- J. Schultze, *Forschungen zur brandenburgischen und preußischen Geschichte. Ausgewählte Aufsätze*, de Gruyter, Berlin 1964;

- H. Schüttler, *Einleitung*, in Bode, *Journal von einer Reise von Weimar nach Frankreich*, cit., pp. 7-152;

- Id., *Johann Christoph Bodes Wirken im Illuminatenorden*, in Reinalter (hrsg. v.), *Der Illuminatenorden (1776-1785/1787*), cit., pp. 307-321;

- Id., *Karl Leonhard Reinhold und die Illuminaten im Vorfeld der Französischen Revolution*, in Reinalter (hrsg. v.), *Der Illuminatenorden (1776-1785/1787*), cit., pp. 323-349;

- M. Scrivener, *Frankenstein's Ghost Story: The Last Jacobin Novel*, in "Genre", 19 (1986), pp. 299-318;

- W. Seidel-Müller, *Verschwörungen und Rebellionen in Schillers Dramen*, in Aurnhammer (hrsg. v.), *Schiller und die höfische Welt*, cit., pp. 422-446;

- V. Serino, *Il simbolismo esoterico del tempio: suggestioni della via iniziatica*, in Bianca - di Luca (a cura di), *Le radici esoteriche della massoneria*, cit., pp. 209-217;

- A. Simonis, *Freundschafts- und Verwandschaftsbeziehungen in Lessings Drama "Nathan der Weise"*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 41 (2004), pp. 121-131;

- L. Simonis, *Die Kunst des Geheimen*: *esoterische Kommunikation und ästhetische Darstellung im 18. Jahrhundert*, C. Winter, Heidelberg 2002;

- Id., *Handlung und Gespräch im freimaurerischen Ritual. Erziehung und Selbstreflexion als Drama*, in "Quatuor Coronati Jahrbuch", 40 (2003), pp. 61-73;

- V. Sorrentino, *Le ricerche di Michel Foucault*, in Foucault, *Antologia*, cit., pp. VII-LV;

- M. Springer, *Das >Große Gewitter von Mscrpt.<. Schillers Geisterseher*, in "Text + Kritik": *Schiller*. Sonderband IV/05, pp. 82-95;

- L. Sterrenburg, *Mary Shelley's Monster: Politics and Psyche in "Frankenstein"*, in Levine - Knoepflmacher (ed. by), *The Endurance of Frankenstein*, cit., pp. 143-171;

- C. Stockinger, *Der Leser als Freund. Das Medienexperiment „Dom Karlos"*, in "Zeitschrift für Germanistik", 16/3 (2006), pp. 482-503;

- Th. Straub, *Illuminaten - Wirklichkeit und Legende. Zum historisch-politischen Kontext der „Frankenstein"-Genese*, in Blaicher (hrsg. v.), *Mary Shelley's "Frankenstein"*, cit., pp. 81-99;

- D. Tarrizzo, *La vita, un'invenzione recente*, Laterza, Roma-Bari 2010;

- W. Te Lindert, *Friedrich Hegrad, ein Logenbruder Mozarts*, in "Österreichische Musikzeitschrift", 48 (1993), pp. 3-11;

- Id., *Aufklärung und Heilserwartung. Philosophische und religiöse Ideen Wiener Freimaurer (1780-1795)*, Lang, Franfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1998;

- M. Thalmann, *Die Romantik des Trivialen. Von Grosses "Genius" bis Tiecks "William Lovell"*, List, München 1970;

- E. P. Thompson, *Witness Against the Beast: William Blake and the Moral Law* (1993), trad. it. di P. Adamo, *Apocalisse e rivoluzione. William Blake e la legge morale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996;

- H. Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit.* Bd. I: *Die Spinozarenaissance*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1974;

- M. Titzmann, *Strukturen und Rituale von Geheimbünden in der Literatur um 1800 und ihre Transformation in Goethes Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in Blondeau – Buscot - Maillard (hrsg. v.), *Jeux et fêtes dans l'oeuvre de J.W. Goethe. Fest und Spiel im Werk Goethes*, cit., pp. 197-224;

- C. Torra-Mattenklott, *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Teorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*, Wilhelm Fink Verlag, München 2002;

- F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie* (1935), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991;

- A. Ch. Trapp - H. Lehmann (hrsg. v.), *Antike Weisheit und kulturelle Praxis. Hermetismus in der Frühen Neuzeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2001;

- U. Treder, *Wundermann oder Scharlatan? Die Figur Cagliostros bei Schiller und Goethe*, in "Monatshefte", 79 (1987), pp. 30-43;

- V. Turner, *From Ritual to Theatre*, trad. it. di P. Capriolo, *Dal rito al teatro*, Il Mulino, Bologna 1986;

- Id., *The Anthropology of Performance* (1986), trad. it. di S. Mosetti, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna 1993;

- F. Valjavec, *Die Entstehung der politischen Strömungen in Deutschland 1770-1815*, Oldenbourg, München 1951;

- M. F. M. Van Berk, *The Magic Flute. An Alchemical Allegory*, Brill, Leiden 2004;

- R. Van Dülmen, *Der Geheimbund der Illuminaten. Darstellung, Analyse, Dokumentation*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1977;

- A. Van Gennep, *Les rites de passage* (1909), trad it. di M. L. Remotti, *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino 2009;

- G. Van Rijberk, *Martines de Pasqually: un thaumathurge au XVIII° siècle*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 1982;

- A. Viatte, *Les sources occultes du Romantisme. Illuminisme. Théosophie 1770-1820*, 2 voll., Champion, Paris 1927;

- J. Viering, *Schwärmerische Erwartung bei Wieland, im trivialen Geheimnisroman und bei Jean Paul*, Böhlau, Köln-Wien 1976;

- M. Voges, *Aufklärung und Geheimnis. Untersuchungen zur Vermittlung von Literatur- und Sozialgeschichte am Beispiel der Aneignung des Geheimbundmaterials im Roman des späten 18. Jahrhunderts*, Niemeyer, Tübingen 1987;

- J. Vogl, *Staatsbegehren. Zur Epoche der Policey*, in "DVJS", 74 (2000), pp. 600-626;

- I. Watt, *The Rise of the Novel* (1957), trad. it. di L. Del Grosso Destrieri, *Le origini del romanzo borghese. Studi su Defoe, Richardson e Fielding*, Bompiani, Milano 2006;

- L. Wiesing, *Was sind Medien?*, in Münker - Roesler (hrsg. v.), *Was ist ein Medium?*, cit., pp. 235-248;

- M. Windfuhr (hrsg. v.), *Erfahrung und Erfindung. Interpretationen zum deutschen Roman vom Barock bis zur Moderne*, Heidelberg 1993;

- Id., *Herkunft und Funktion der Geheimgesellschaft vom Turm in Goethes Wilhelm Meisters Lehrjahren*, in Windfuhr (hrsg. v.), *Erfahrung und Erfindung*, cit., pp. 66-88;

- Id., *Universalismus oder Spezialisierung? Zum Tätigkeitsideal in „Wilhelm Meisters Wanderjahren"*, in Windfuhr (hrsg. v.), *Erfahrung und Erfindung*, cit., pp. 89-102;

- W. D. Wilson, *Geheimräte gegen Geheimbünde. Ein unbekanntes Kapitel der klassisch-romantischen Geschichte Weimars*, J. B. Metzler, Stuttgart 1991;

- Id., *Unterirdische Gänge. Goethe, Freimaurerei und Politik*, Wallstein, Göttingen 1999;

- W. Wittowski (hrsg. v.), *Verantwortung und Utopie. Zur Literatur der Goethezeit. Ein Symposium*, Niemeyer, Tübingen 1988;

- K. Wölfel, *Politisches Bewußtsein und Politisches Schauspiel. Zum Thema >Aufklärung als Politisierung<*, in Bödeker - Herrmann (hrsg. v.), *Aufklärung als Politisierung*, cit., pp. 72-90;

- S. Wölfle-Fischer, *Junius Frey (1753-1794): Jude, Aristokrat und Revolutionär*, Lang, Frankfurt a.M. u.a. 1997;

- Y. Wübben, *Moses als Staatsgründer. Schiller und Reinhold über die Arkanpolitik der Spätaufklärung*, in Neugebauer-Wölk (hrsg. v.), *Arkanwelten im politischen Kontext*, cit., pp. 125-58;

- P. M. Yarker, *Introduction*, in Peacock, *Headlong Hall and Nightmare Abbey*, cit., pp. VII-XV;

- F. A. Yates, *The Art of Memory* (1966), trad. it. di A. Biondi, *L'arte della memoria*, Einaudi, Torino 1992;

- G. Zanlonghi, *La psicologia e il teatro nella riflessione gesuitica europea del Cinque-Seicento*, in "Memorandum", 4 (2003), pp. 61-85;

- T. Zemella, *La pietra grezza. La critica massonica tedesca del XIX secolo e i dialoghi per massoni*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1984;

- H. Zimmermann, *Aufklärung und Erfahrungswandel, Studien zur deutschen Literaturgeschichte des späten 18. Jahrhunderts*, Wallstein, Göttingen 1999;

- H.-J. Zimmermann (hrsg. v.), *Antike Tradition und neuere Philologie*, FS Rudolf Sühnel, Heidelberg 1984;

- R. C. Zimmermann, *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., Wilhelm Fink, München 1969.