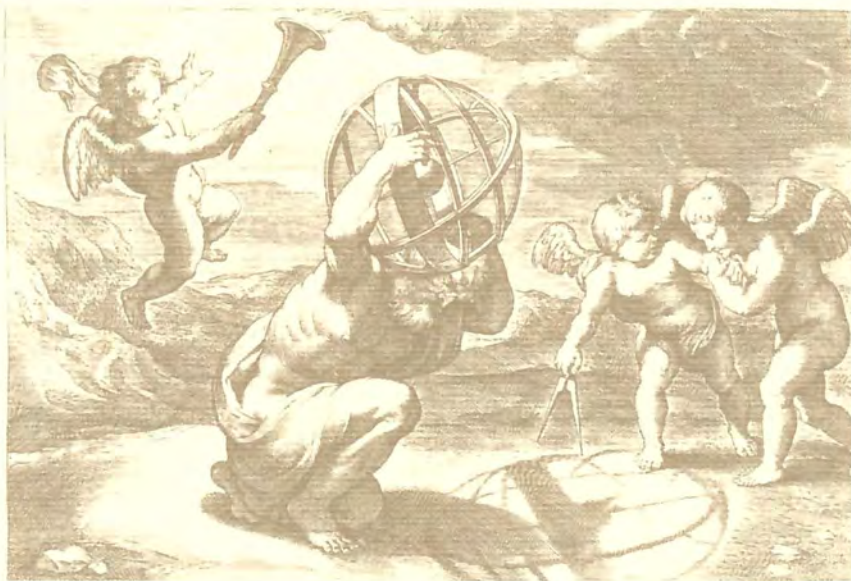


RIVISTA DI STUDI ESOTERICICI



L'ACACIA

N° 1-2 • GENNAIO - AGOSTO 1999

• 1 *Editoriale* • 3 *Mario Rigato*, SULLA SPIRITUALITÀ • 9 *Riccardo Scarpa*,
LIBERTÀ DI SPIRITO E SPIRITO LIBERO • 11 *Virgilio Lazzeroni*, LA SPIRITUALITÀ
IN GUÉNON • 17 *Adamaria Bonatti Gallego*, ...PARLIAMO DI
TRANSPERSONALITÀ • 25 *Alberto Moscato*, LA METAFISICA DEL SILENZIO • 37
Mariano L. Bianca, FRAINTENDIMENTI E FASCINAZIONI DELLO SPIRITO NELLA
CONTINUITÀ DEL PULSARE TRA VUOTO E PIENEZZA • 49 *Vinicio Serino*, LA
FRANCIGENA • 59 *Mario Bernabò Silorata*, ANIMA E SPIRITO IN FEDERICO DI
SVEVIA • 63 *Giampaolo Thorel*, SPIRITUALITÀ E POTERE REGIO NEL MEDIOEVO
DI FRANCIA

RIVISTA DI STUDI ESOTERICI

L'ACACIA

N. 1-2 - gennaio - agosto 1999

NUOVA SERIE

RIVISTA QUADRIMESTRALE
DELLA SERENISSIMA GRAN LOGGIA DEL RITO SIMBOLICO ITALIANO

Direttore

Ottavio Gallego

Direttore Responsabile

Virgilio Lazzeroni

Comitato di direzione

Mariano L. Bianca

Giovanni Cecconi

Riccardo Scarpa

Vinicio Serino

Redattore capo

Paolo Civita

Collaboratori di redazione

F. Franciosi, *Università di Padova*

M. Gualtieri, *Università di Alberta (Canada)*

R. Haase, *Hans Kaiser Institut di Vienna*

H. Reinalter, *Università di Innsbruck*

A. Szabo, *Università di Budapest*

Comitato di redazione

Giuseppe Capruzzi

Nicola Cascio Ingurgio

Flavio Di Preta

Paolo Di Tullio

Francesco Ferrara

Giancarlo Ghidoni

Massimo Maggiore

Paolo Pisani

Sergio Savigni

Giuseppe Ventra

Art director e iconografia

Angelo Pontecorboli

Realizzazione editoriale e abbonamenti

EDK - Via Trieste 16 - 50139 Firenze

Tel 055/496502-fax 055/473164

Editore

Rito Simbolico Italiano

Reg. Stampa Tribunale Roma: 372/86

ISSN 0393-9782

Abbonamenti

Italia: Prezzo di una copia: L. 10.000 - Prezzo abbonamento annuo: L. 30.000

Estero: Prezzo di una copia estero: L. 20.000 - Prezzo abbonamento estero: L. 60.000



E D I T O R I A L E

Come i nostri lettori avranno notato, ogni numero dell'“Acacia” ha carattere monografico: infatti il precedente fascicolo era dedicato ad una approfondita disamina del concetto di *conoscenza* ed i vari autori hanno illustrato le modalità con le quali l'Istituzione massonica ed in particolare il Rito Simbolico Italiano si propongono, con mezzi diversi da quelli che fanno parte della cultura ordinaria, di aiutare questo bipede eccezionalmente evoluto che viene definito “*homo sapiens sapiens*” a diventare veramente sapiente, aumentando le sue conoscenze sia nel mondo profano che in quello iniziatico.

Ma a questo punto sorgono dei dubbi: sappiamo infatti che il livello evolutivo di un individuo non ha niente a che fare con quello culturale e che lo sviluppo delle facoltà intellettive non sempre agevola il processo di autorealizzazione. È anche evidente che la tecnologia, progredita in maniera eccezionalmente rapida di pari passo con l'ampliamento delle conoscenze scientifiche, sta in molti casi conducendo l'umanità verso la regressione, anziché favorire la comparsa dell'Uomo Totale. Infatti il pensiero in sé non è sufficiente a far sì che un essere umano realizzi in pieno le sue potenzialità: ciò è possibile solo allorché la razionalità venga integrata da quel misterioso elemento grazie al quale l'uomo ha potuto seguire una linea evolutiva diversa da quella di tutti gli altri animali superiori.

Nell'Era precedente, quella dei Pesci, abbiamo assistito allo sviluppo delle facoltà emotive, con il fiorire delle arti e la realizzazione di ciò che poteva appagare i bisogni estetici. Nell'attuale Era dell'Acquario, assistiamo all'affinarsi del pensiero logico e della sperimentazione scientifica, la quale però rende sempre più evidenti e drammatici i limiti invalicabili della ricerca umana. A questo punto, occorre che la Tradizione esoterica intervenga per far sì che l'*homo sapiens* acquisti coscienza di una realtà che può diventare la sua condanna, in quanto, nello stadio attuale, egli ha dimenticato ciò che potevano suggerirgli l'istinto e l'intuizione: sì che alla sola razionalità, si trova abbandonato a se stesso nel momento in cui è necessario compiere un salto di qualità.

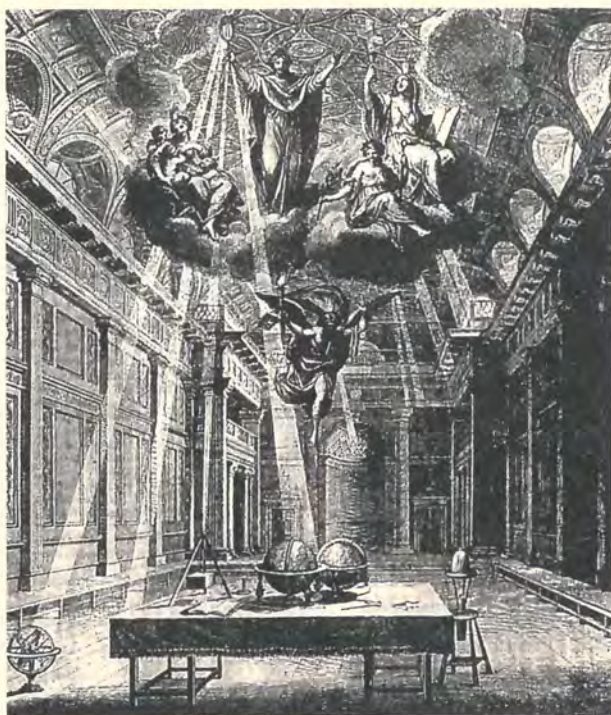
Ecco allora che le Vie tradizionali possono essere di aiuto affinché l'uomo, essere nevrotico ed insoddisfatto, senta sorgere in sé il bisogno di integrare le sue facoltà psichiche con quelle spirituali, che pure gli appartengono anche se le ha dimenticate: non vi è possibilità di reintegrazione e di realizzazione per l'*homo sapiens* che si accontenta di essere tale e non sa che il suo prossimo stadio evolutivo è quello dell'“*homo spiritualis*”.

Ottavio Gallego

GRAN MAESTRO DEL RITO SIMBOLICO ITALIANO



Hermann Hugo, Gottselige Begierde, Augusta, 1622.



SULLA SPIRITUALITÀ

Mario Rigato

1. Dualismo

Materia e spirito sono termini coniugati. Spesso i rispettivi concetti vengono intesi come irriducibilmente antitetici, forse per effetto di una interpretazione semplificata del dualismo cartesiano che separa la *res extensa* dalla *res cogitans*. La *res extensa* viene comunemente identificata con la materia concreta che costituisce la realtà fisicamente percettibile, in particolare i nostri corpi. Viceversa la *res cogitans* è vista come scaturigine di quelle manifestazioni comportamentali che appaiono non ricavabili dalle proprietà fisiche della materia, come la coscienza, il pensiero, i sentimenti. In altri termini dualistici praticamente equivalenti si distingue fra corpo e anima, fra cervello e mente. E l'ansia

di raggiungere una concezione unitaria porta invariabilmente a riproporsi l'annoso classico problema filosofico: il dualismo è obiettivo o apparente?

Contemplare la prima eventualità significa assumere che la materia, almeno quella organizzata in forma vivente, sia accompagnata da un *quid* immateriale che, mediante un meccanismo non noto, la condiziona. Questa scelta implica che quel *quid*, il relativo meccanismo d'azione e una sua eventuale possibilità di esistenza indipendente (dalla materia) siano da considerare a priori come elementi di una sfera imperscrutabile, quindi non inseribili nell'ambito della fenomenologia naturale, in definitiva non studiabili in chiave di ricerca scientifica.

Contemplare invece l'eventualità che il dualismo sia apparente significa supporre che esso sia generato da una impostazione impropria del problema, dovuta alla inadeguatezza della conoscenza finora acquisita. Significa cioè ammettere che quel *quid*, pur così distante dall'orizzonte coperto dall'attuale sapere scientifico da apparire non solo incomprensibile ma addirittura trascendente, tanto da suggerire vedute di ordine metafisico, sia in realtà espressione di proprietà della materia del tutto naturali.

Non possiamo certo sperare di trovare con facilità una soluzione, ma possiamo almeno tentar di ragionare sul problema con freddo riferimento agli studi più recenti, riguardanti in particolare la diade cervello-mente e la tecnologia dei calcolatori. In effetti l'analogia bionica è strettissima, dato che l'attività cerebrale è riducibile sostanzialmente a spostamenti di cariche elettriche.

Nel mondo dei computer, com'è noto, si parla di *hard-ware* e di *soft-ware*, intendendo indicare col primo termine la struttura materiale della macchina e col secondo lo specifico programma operativo che questa è chiamata a svolgere. Tanto per fissare le idee, adottiamo come *soft-ware* un programma che preveda una semplice addizione, per esempio $2+3$. Uno *hard-ware* idoneo alla esecuzione di quel programma può essere costituito da circuiti elettrici, da ingranaggi, da aste scorrevoli, anche dalle dita di una mano. Vale a dire che il significato astratto dell'operazione è indipendente dalla struttura materiale che la esegue. Da questo punto di vista è dunque lecito paragonare, beninteso a livello puramente qualitativo, una rete neuronale allo *hard-ware* di un computer. È invece oggetto di discussione se il concepire la mente come *soft-ware*, cioè come manifestazione funzionale di un organo, equivalga a ridurre l'attività cerebrale alla esecuzione di un programma, ovvero a trattare il cervello come una macchina rigida dal funzionamento obbligato.

2. Livelli di complessità

La questione può apparire elementare, ma non lo è. Conveniamo per un momento di partire dall'idea di una struttura relativamente semplice come una calcolatrice meccanica, e di assumere che il comportamento di qualunque macchina realizzata o possibile, anche del più complesso e raffinato computer del futuro, debba essere sempre pensabile come una estensione della prima, quindi

sempre riducibile ad un insieme di operazioni elementari rigidamente determinate come le interazioni di un sistema di ingranaggi. L'adozione di questa ottica orienta a concludere che nessuna macchina potrà mai riprodurre il comportamento umano. Ne segue che, se il cervello viene assimilato ad una macchina, la formazione della coscienza e dei sentimenti non si spiega. Il dualismo cartesiano si impone. Notiamo tuttavia che questa conclusione sarebbe inevitabile se fosse necessaria la preventiva accettazione dell'assunto riduzionistico, condizione tutt'altro che certa.

In proposito bisogna infatti prendere atto di una veduta secondo la quale il comportamento di un sistema organizzato dipende dal relativo livello di complessità. Ricordiamo da un lato che un sistema si considera organizzato quando è composto da elementi che possano assumere almeno due stati e che comunichino fra loro; dall'altro che il livello di complessità è definito come una funzione matematica dipendente dal numero degli elementi componenti e dal numero medio di connessioni fra ciascuno di essi e gli altri. A questi effetti, pertanto, una duna di sabbia non è un sistema organizzato, anche se composta da miliardi e miliardi di granelli, mentre lo è certamente un sistema biologico, in particolare una rete neuronale.

Posto questo, risulta dalla fisica dei sistemi complessi che questi presentano proprietà non ricavabili da quelle dei singoli componenti. Sia consentito in proposito un esempio grossolano. La conoscenza della struttura intima della materia, vale a dire delle leggi chimico-fisiche che governano i fenomeni in scala atomica, ha permesso di comprendere la conformazione di una membrana cellulare, ma solo dopo che questa è stata osservata, mentre non avrebbe mai suggerito di prevederla, tantomeno di prevedere il fenomeno della vita in generale. Estrapolando secondo questa linea, allora, non appare poi tanto cervellotico contemplare la possibilità che i computer del futuro, una volta raggiunti adeguati livelli di complessità, abbiano a presentare proprietà funzionali inaspettate, non deducibili da quelle dei loro elementi componenti. E nulla vieta di presumere che quelle proprietà si rivelino paragonabili a quelle facoltà umane che, secondo l'assunto precedente, nessuna macchina potrebbe possedere. Insomma, non è detto che un bel giorno non possa nascere un computer abbastanza complesso da presentare manifestazioni comportamentali del tutto imprevedute, magari un primo barlume di personalità e di coscienza. Per saperlo non c'è che da aspettare, e forse non molto, data la rapidità con cui si evolve la tecnologia.

Nell'attesa, tutto sommato, si può ritenere verosimile l'ipotesi che coscienza e sentimenti siano in realtà espressioni di proprietà cerebrali non ancora comprese. In questa prospettiva il cervello diventa sì una macchina, però, contemporaneamente, la nozione di macchina si estende a dismisura, fino a invadere dimensioni non valutabili, comunque ben oltre i tradizionali limiti di un freddo meccanicismo rigidamente deterministico.

Finora, nella chiave appena proposta, abbiamo parlato dell'attività cerebrale come probabile fonte unica di tutte le nostre funzioni razionali e affettive, integrando in tale ambito quelle facoltà spirituali che la veduta dualistica attribuisce

ad un *quid* esterno alla sfera materiale. In altri termini, seppure in sede ipotetica abbiamo assunto che lo spirito sia una proprietà della materia. O meglio, che spirito e materia siano aspetti complementari di una realtà unica. In questa concezione troviamo che l'aspetto-materia incide sull'altro, ponendogli un limite costituito dal livello di complessità della struttura operante. Quanto più la struttura è complessa, tanto più ampia è la sua potenzialità spirituale. A questo punto sarebbe ozioso domandarsi se, per l'estremo inferiore, sia meglio postulare una soglia o concepire un *quantum* elementare di coscienza da assegnare alla struttura più semplice possibile. È invece d'obbligo domandarsi se all'estremo opposto si debba collocare il sistema nervoso centrale umano, che raggiunge il più elevato livello di complessità attualmente osservato in natura, o se sia più prudente non escludere l'eventualità che prima o poi abbia a comparire un sistema artificiale ancora più complesso, con le sorprese che potrebbero derivarne. Ricordiamo in proposito, fra parentesi, che numerose difficoltà tecnologiche che sembravano porre drastici limiti teorici al numero dei componenti e alle relative connessioni sono poi state superate, tanto che oggi si punta addirittura a sfruttare lo spin di un singolo elettrone per la collocazione del bit (unità elementare di informazione).

3. Miracoli naturali

Ma torniamo all'effetto condizionante della materia sullo spirito. Ancora non abbiamo contemplato l'aspetto inverso. Riferendoci ovviamente ad un sistema di adeguata complessità, domandiamoci se lo spirito può svilupparsi tanto da condizionare a sua volta la materia, modificandone la struttura. Esistono già dei computer in grado di aggiustare il programma in funzione dell'attività svolta, cioè in funzione degli stimoli ricevuti e dei risultati delle relative elaborazioni, talché capita che due macchine gemelle presentino risposte diverse a stimoli identici perché sono diversi i loro "vissuti". Tuttavia questa circostanza, pur costituendo un primo passo promettente, non è certo adducibile come risposta, perché le modificazioni indotte riguardano il *soft-ware* e non lo *hard-ware*. Né si può rispondere osservando che il sistema nervoso condiziona l'intero organismo, perché anche questo caso, almeno in condizioni normali, malgrado la scala diversissima è in linea di principio analogo. Piuttosto ci si può riferire alle sindromi psicosomatiche, e domandarsi se certe alterazioni che ne escono siano interpretabili in quel senso.

Ricordiamo che sono di piena attualità ricerche sulle interazioni fra i sistemi nervoso, endocrino e immunitario che potrebbero condurre ad acquisizioni del tutto nuove nel quadro di quei meccanismi di autoregolazione, di difesa e di autoriparazione grazie ai quali un organismo sano si mantiene tale come un omeostato ben regolato. Questa panoramica porta a sospettare che l'intero sistema sia governato a livello centrale da un *master-driver*, situato forse nell'ipotalamo, dalla cui efficienza dipende la conservazione dello stato di salu-

te. Si può allora cominciare a parlare di psicosomatica in senso allargato, tanto a proposito di malattia quanto a proposito di guarigione. Quando il *master-driver* si intorpidisce, le difese immunitarie cadono in difetto e insorge la malattia. Quando e se si risveglia, l'unità psicofisica recupera il suo equilibrio dinamico, riorganizza i suoi meccanismi di difesa e, se lo stato generale lo consente, si ha la guarigione spontanea. Quest'ultimo evento accade di rado, purtroppo, come se l'attivazione del meccanismo di sveglia rispondesse a condizioni necessarie tanto particolari quanto improbabili.

E tuttavia accade. Le guarigioni spontanee avvengono, talvolta anche in tempi brevissimi, anche in casi giudicati disperati. E poiché riescono totalmente inspiegabili, ecco che si parla di eventi sovrannaturali, di miracoli, intesi come interventi eccezionali della Divinità. Sarebbe più razionale ricordare che l'aggettivo "sovrannaturale" è antinomico, cioè intrinsecamente contraddittorio, in quanto per assioma tutti i fenomeni osservabili rispondono a leggi costanti, note o scopribili. Ne segue che, sempre per assioma, anche le guarigioni che appaiono miracolose devono essere viste come eventi naturali, come manifestazioni da analizzare in sede scientifica, quindi come fenomeni potenzialmente provocabili a comando. Bisogna indagare per individuare condizioni sufficienti a stimolare il *master-driver*. E poiché c'è da aspettarsi che quelle condizioni siano connesse con le potenzialità della mente, la posizione più produttiva consiste certamente nell'assumere che esse dipendano per intero da insospettate funzioni cerebrali. Bisogna cercar di individuare i meccanismi di formazione di quei particolari stati mentali che per ipotesi possono indurre guarigioni psicosomatiche, anche improvvise e radicali come quelle "miracolose". Non si può escludere che quegli stati mentali siano raggiungibili mediante pratiche spirituali di natura iniziatica, comprendenti quelle religiose, né che tale processo abbia carattere più collettivo che individuale. Quest'ultima veduta si riferisce alla possibilità che la guarigione del singolo scaturisca da un'inconscia azione globale, ovvero dall'effetto risultante di insospettate interazioni interpersonali concomitanti. Ma qui bisogna fermarsi, perchè l'approfondimento di questo punto porterebbe troppo lontano.

4. Spirito e materia

In conclusione, scoprire la combinazione per aprire quella porta sarebbe un bel passo. E non è un passo impossibile. I problemi scientifici sono sempre difficili ma sempre risolvibili. Il cammino assegnato che stiamo percorrendo verso la Luce è irto di difficoltà, sempre aspre ma sempre superabili. Quella che incontriamo a questo punto richiede la forza d'animo di vincere la paura ancestrale del tabù, di riconoscere che il cercare cause naturali anche per le guarigioni che appaiono miracolose costituisce non un atto empio ma, al contrario, il superamento responsabile di un malinteso timore reverenziale che ancora conserva qualche residuo di sapore pagano.

Dio non interviene ogni tanto in risposta a preghiere, però ha disposto *ab origine* affinché tutto si svolga come se così fosse. Ma ha fatto di più. Ha anche disposto che il meccanismo operante sia sì nascosto, ma scopribile e utilizzabile. Sta a noi arrivarci.

E mentre gli scienziati convinti di questo orientamento proseguono nella ricerca, è forse bene che idee così libere e audaci come quelle qui prospettate non vengano sparse. Non tanto perché possono essere sbagliate quanto perché, se si contempla il caso contrario, si trova che proprio quelle guarigioni eccezionali che la gente semplice implora come miracoli possono scaturire davvero dalla fede e dalla preghiera. E non ha importanza, a questi fini, che il meccanismo sia diverso da quello creduto. Tanto, si ha sempre lo Spirito che domina sulla materia.

È sempre opera di Dio.



Karl von Eckhartshausen, *Zahlenlehre der Natur*, Lipsia, 1794.



LIBERTÀ DI SPIRITO E SPIRITO LIBERO

Riccardo Scarpa

Spiritus è soffio, venticello. *Versus multos uno spiritu pronunciare*, scriveva Cicerone del pronunciar molti versi in un sol fiato. Quel respiro è anche il soffio ineffabile dell'individualità. *Subrefectus conspectu alloquioque carissimi sibi spiritus*, ricreato dalla vista e dall'incontro con quel carissimo *individuo*, come ha lasciato scritto Velleio: *individuus*, che non si può separare, come gli *individa corpora*, le particelle inscindibili degli atomi. Cosa resta del soggetto davanti ad uno specchio, se riflette di non essere la posizione sociale che riveste, gli abiti o gli occhiali che indossa, e neppure le membra del corpo e gli stessi occhi, giacché anche gli orbi esistono, e di non *identificarsi* nemmeno coi sentimenti dell'anima, in quanto esisto che sia felice o triste?

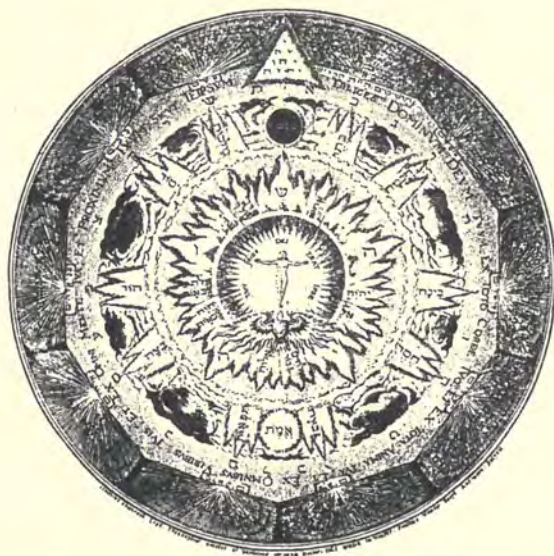
Resta, persino oltre il *cogito ergo sum*, perché posso mettere in silenzio anche la mente, quella *libertà di pensiero*, che è facoltà di volere se, quando,

come, cosa, in qual modo pensare, radice d'ogni principio pensante. *Spiritualismo*, consapevolezza della forza creatrice dello spirito; *idealismo*, convincimento che *l'idea*, l'immagine che lo spirito si dà della realtà, determini la percezione del mondo; *liberalismo*, promozione della libertà d'azione del soggetto in ogni realtà politica, non sono altro che le manifestazioni interiori, culturali e sociali del *libero pensiero*, null'altro che affermazioni dello spirito quale generalità dei principii pensanti.

Il grande contributo di Giovanni Amendola all'evoluzione del ventesimo secolo è tutto nella sua *pneumologia*, una sorta d'iniziazione della contemporaneità all'essenza dello spirito, che lega spiritualismo, idealismo e liberalismo *veri* tra loro. Analoga iniziazione il mondo antico dovette a Platone. In lui il principio ordinatore del mondo, il *Grande Architetto dell'Universo* del *Timeo*, si manifesta nel libero pensiero che percepisce le immagini dei principii pensanti oltre l'interiorità della caverna, nella premessa al dialogo sulla *società civile* (il termine *repubblica* ha poi assunto altri sensi). Ciò sottolinea il nesso fra spirito e libertà sociale, la divisione del lavoro generatrice della convivenza pacifica in Platone, come in Erberto Spencer.

Questo *soffio sacrale* dello spirito è il perno di quel senso sacro dell'uomo, nella sua soggettività assoluta, che si contrappone alla *profanità* dissacrante delle devozioni ecclesiastiche, dell'adunanza (*ekklesia*) della moltitudine *profana*, ammassata davanti al Tempio ma, in virtù del proprio vivere nella massa, esclusa da quell'interiorità cui il *singolo*, l'*Unico*, accede dopo la riflessione sulle ombre riflesse nella caverna.

Lo spirito si percepisce nel senso sacrale dell'individualismo radicale. Senso profanato da una svista. Quando Andronico Rodio trovò una cassa piena di dispense d'Aristotele pose dopo la fisica la miscellanea degli scritti sui generali principii pensanti, *metà phisikà*, e quella catalogazione bibliografica è servita agli insulsi per collocare lo spirito *oltre*, cioè *fuori* dalla realtà. La forza liberatoria dell'amore, come accesso all'esperienza unificante dello spirito sprigionata dal momento magico dell'erotismo, è stata evirata dal castrante *amor platonico* (tradimento del Maestro). I principii pensanti sono stati separati dalle immagini pensate, ridotte a categorie, catalogazioni formali, e la religiosità degradata a dogmatismo, riordino mentale delle opinioni (*dokèo*, opino). Fino alla massima delle profanazioni del secolo, la degradazione dell'idealismo in *attualismo*, che considera la mera *attività* del soggetto pensante in luogo della sua libertà di pensiero, e la corruzione del liberalismo in *totalitarismo*, che neppure vede più quella concreta manifestazione dello spirito che è l'individuo, preso dalla costruzione mentale della *totalità* dello Stato, della Società, della Storia, tutti personaggi mai visti passeggiare per la strada da chiunque sia sano di mente. Patologie dell'anima contemporanea, come lo *spiritismo*, che per abbaglio scambia per spirito le larve in disfacimento d'anime morte. Evocare o manifestare lo spirito nella libertà del singolo è atto teurgico, manifestazione teofanica, non seduta spiritica.



LA SPIRITUALITÀ IN GUÉNON

Virgilio Lazzeroni

In pochi luoghi della sua vasta produzione René Guénon ha usato il termine “spiritualità” e ha fatto riferimento al livello spirituale come indicazione di un piano intellettuale a carattere metafisico. In questo senso la spiritualità costituisce per lui l’espressione del Principio primo “per il fatto che quest’ultimo sta al di là di ogni antitesi e così non può essere designato con nessun termine implicante qualsiasi opposizione” (Crisi, 26). E rappresenta anche l’indicazione di un modo di procedere in cui ogni riferimento alla virtualità non metafisica viene abbandonata.

Mentre così Guénon rileva la “supremazia dello spirituale nei confronti del temporale” (Autorità, 141), e sottolinea che “l’autorità spirituale connessa alla conoscenza metafisica e trascendentale è la sola ad avere un carattere veramente sovrannaturale (ibidem, 92), delimita le condizioni che si oppongono alla

spiritualità. Principale fra esse è ciò che deriva dall'attuale situazione del mondo, soprattutto occidentale, che "è sempre, in realtà, l'oscuramento spirituale, in virtù delle leggi cicliche, nel corso della storia dell'umanità; è dunque avanti tutto la perdita dello stato primordiale, ed è anche, per una conseguenza diretta, quella della tradizione corrispondente, perché questa tradizione non fa che uno con la conoscenza stessa che è essenzialmente implicata nel possesso di questo stato" (Massoneria, II, 26).

Considerate sotto questo profilo le cause che ostacolano una piena spiritualità hanno il loro fondamento nel materialismo che pervade la società odierna, unito al più cieco meccanicismo, e la cui origine può essere ricondotta alla riduzione quantitativa operata da Descartes attraverso il principio dell'estensione. Materialismo teorico che si è ben presto concretizzato in "un materialismo di fatto, la cui influenza si estende molto più lontano, se molte persone, che pur non si ritengono affatto materialiste, si comportano tuttavia come tali in ogni circostanza" (Regno, 99).

La principale conseguenza del dominio del meccanicismo materialista sulla scienza e sulla vita dell'Occidente è, per Guénon, che anche coloro che intendono opporsi a questo modo di considerare le cose finiscono coll'esservi trascinati. È questo il caso di quello "che si chiama, spiritualismo e che non è che una specie di materialismo trasposto... che non ha nulla di comune con la spiritualità" (Crisi, 12).

Sviluppatosi in Francia ed in Italia all'inizio dell'Ottocento come movimento polemico verso il positivismo, lo scientismo ed il materialismo, lo spiritualismo si caratterizza per l'ipotesi del carattere complessivamente spirituale della realtà sottolineata in modo particolare nel "neospiritualismo". Ma questo "nonostante l'avversione che manifesta nei confronti del materialismo, tuttavia rassomiglia a quest'ultimo sotto più di un aspetto, al punto che si è potuto, con sufficiente ragione, usare al suo riguardo la già citata espressione di "materialismo trasposto", cioè, insomma, esteso oltre i confini del mondo corporeo" (Regno, 212).

Del neospiritualismo Guénon considera due indirizzi come esercitanti un'azione negativa sulla spiritualità nel mondo occidentale, l'intuizionismo e la psicanalisi. Di essi l'intuizionismo presenta "un carattere estremamente evoluzionistico che, collocando ogni realtà esclusivamente nel "divenire", è la formale negazione di un principio immutabile e, di conseguenza, di ogni concezione metafisica" (Regno 218), e ha il suo massimo rappresentante in Henri Bergson. Significativa è la maniera con cui Bergson nel volume "Les deux sources de la morale et de la religion" affronta il problema del carattere della religione.

Premesso che per Guénon qualsiasi teoria sulla religione ha un fondamento o psicologico, basato sulla natura dell'individuo umano, o sociologico come fatto di ordine esclusivamente sociale, "l'originalità di Bergson consiste semplicemente nell'avere cercato di mettere insieme questi due tipi di spiegazione". Ne deriva "che esistono "due specie di religione", l'una "statica" e l'altra "dinamica" che egli denomina pure, in modo piuttosto inconsueto, "religione chiusa" e "religione aperta"; la prima è di natura sociale, la seconda di natura

psicologica" (Regno, 218). È a quest'ultima che vanno le preferenze di Bergson in connessione ad una "filosofia del divenire per cui "tutto ciò che è immutabile non corrisponde a niente di reale, e per di più impedisce all'uomo di cogliere il reale così come egli lo concepisce" (Regno, 218)

Non meno negativa per la determinazione della spiritualità è la psicanalisi di cui Guénon non esita a parlare di "misfatti", rilevando come "la psicologia attuale prenda sempre in considerazione solo il "subconscio" e non il "superconscio" il quale dovrebbe logicamente essere il correlativo" (Regno, 224). Così "la psicologia come del resto, la "nuova filosofia" tende sempre più a raggiungere le posizioni della "metapsichica" che costituisce uno dei livelli più bassi raggiunto dalla cultura occidentale. Impostazione che, trasferita alla "utilizzazione principale della psicanalisi, ossia alla sua applicazione a scopo terapeutico" la "rende estremamente pericolosa sia per chi vi si sottopone, che per chi la esercita... e che si tratta di uno degli speciali mezzi impiegati per accrescere il più possibile lo squilibrio del mondo moderno e condurlo verso la dissoluzione finale". È evidente che "la psicanalisi non può avere se non l'effetto di portare alla superficie, rendendolo chiaramente cosciente, tutto il contenuto di quei "bassifondi" dell'essere che costituiscono ciò che viene chiamato propriamente il "subconscio" (Regno, 2 e 6).

Ma se la psicanalisi "confonde lo spirituale con ciò che di più basso esiste nella sfera psichica (Regno, 231), non resta meno per Guénon che questa confusione sia presente in tutto il mondo moderno. Ed è significativo che essa sia da lui collegata all'avvenuta accettazione della "dualità cartesiana dello "spirito" e del "corpo" ed al conseguente rifiuto della "distinzione dello spirito, dell'anima e del corpo.... unanimemente ammessa da tutte le dottrine tradizionali dell'Occidente sia nell'antichità che nel Medioevo (Triade, 70).

È interessante rilevare come Guénon affermi che "questa distinzione 'dello Spirito, dell'anima e del corpo è stata applicata sia al "macrocosmo" che al "microcosmo", la costituzione dell'uno essendo analoga a quella dell'altro, sicché si deve necessariamente ritrovare elementi che si corrispondano rigorosamente, da una parte e dall'altra" (Triade, 71). In questo quadro Guénon riconduce la distinzione alla dottrina dei Pitagorici, consideranti "un quaternario fondamentale e che comprendeva in primo luogo il Principio, trascendente in rapporto al Cosmo, poi lo Spirito e l'Anima universale ed infine la Hyle primordiale (Triade, 71) e la sua applicazione al livello microscopico. Qui lo Spirito è considerato "cibo che nella manifestazione è il più vicino al polo essenziale, luce emanata direttamente dal Principio" (Trade, 74), è che informa di sé la conoscenza.

Le distinzioni e gli approfondimenti compiuti da Guénon, il suo stretto riferimento al Principio primo, il richiamo a "tutto ciò che potrebbe indurre l'essere a "fondersi"... in una sorta di "coscienza cosmica" esclusiva di ogni "trascendenza" e perciò di ogni spiritualità effettiva" (Regno, 234), consentono di indicare, nella sua impostazione, la spiritualità come una proprietà e come un mezzo. Come proprietà la spiritualità rappresenta la caratteristica principale del

processo secondo cui l'Universo si muove nel manifestato nel suo continuo passare da uno stato di perfezione ad uno di decadenza. Come mezzo costituisce la modalità secondo la quale lo spirituale viene assorbito dall'individuo nel suo tendere a raggiungere il Principio. "In queste circostanze può verificarsi il caso di una specie di sviluppo "alla rovescia", il quale non soltanto non porta ad alcuna acquisizione valida, ma allontana sempre più dalla realizzazione "spirituale", fino a che l'essere non sia definitivamente sviato in quei "prolungamenti" inferiori della sua individualità... e per il cui tramite può soltanto venire in contatto con ciò che è "infraumano"; la sua situazione sarà allora senza uscita o per lo meno gli si aprirà una sola via, vale a dire la "disintegrazione totale del suo essere cosciente"(Regno, 234), agevolata sia dalla pseudo iniziazione che dalla controtradizione.

Sebbene Guénon sia convinto che la "manifestazione" proceda secondo un ordine predeterminato in cui un Manvantara sussegue ad un Manvantara, e che all'inizio di ciascuno di essi l'uomo si presenti con le stesse caratteristiche dall'umanità primitiva (Forma, 26), egli insiste sulle condizioni in cui questo si trova nell'ultimo Yuga, il Kali Yuga, di ogni Manvantara. Le ragioni di questa insistenza dipendono sia dall'approfondimento delle condizioni sotto le quali un Manvantara finisce il proprio ciclo, sia dal desiderio di Guénon di agevolare in qualche modo il passaggio all'ulteriore Manvantara. È noto, a questo riguardo come Guénon avesse ipotizzato l'istituzione di una élite capace di aiutare i suoi contemporanei a combattere il mondo della pseudo iniziazione.

Il mondo della pseudo iniziazione è definito da Guénon come "una pura e semplice parodia... di cui si può dire, cioè, che non è niente in sé stessa, che è priva di ogni realtà profonda, oppure, se si vuole, che il suo valore intrinseco, non essendo positivo come quello dell'iniziazione e neppure negativo come quello della "controiniziazione" è semplicemente nullo. Ciò nonostante la pseudo iniziazione in quanto ha, soprattutto, come oggetto quello di contraffare le caratteristiche dei riti non è da considerarsi priva di pericoli, "perché il suo attacco verte sull'aspetto interiore della Tradizione, su ciò che ne costituisce veramente lo spirito, ossia sul campo esoterico ed iniziatico" (Regno, 688).

Sono troppo note le critiche e le valutazioni che Guénon fa sulle organizzazioni pseudo iniziatiche perché si debba ulteriormente soffermarvi; merita, invece, sottolineare come tutto quello che viene fatto su questo piano tenda a meccanizzare l'essere umano, a sottrargli ogni benché minima spiritualità e sia largamente ispirato dalla controiniziazione. Questa rappresenta uno dei mezzi di cui si serve la controtradizione in un processo che ha il suo fondamento nell'antitradizione caratterizzata dal materialismo imperante alla fine del secolo scorso. La controiniziazione "non potendo condurre gli esseri agli stati "sopraumani" come l'Iniziazione, né d'altronde limitarsi al solo campo umano li conduce inevitabilmente verso "l'infraumano" che è il solo campo in cui risiede il suo potere effettivo" (Regno, 257).

“Siamo così ricondotti a considerare il duplice aspetto “benefico” e “malefico” sotto cui si presenta il cammino stesso del mondo in quanto manifestazione ciclica; se questa manifestazione - specifica Guénon - viene presa semplicemente in se stessa senza riportarla ad un insieme più vasto, tutto il suo cammino, dall’inizio alla fine, è evidentemente una “discesa” od una “degradazione” progressiva, ed ecco quello che può essere chiamato il suo aspetto “malefico!”; ma da un altro lato, questa stessa manifestazione, vista nell’insieme di cui fa parte, produce risultati che hanno un valore realmente “positivo” nell’esistenza universale” (Regno, 299). Ed è in quest’ultimo senso che la spiritualità deve essere considerata.

LE CITAZIONI NEL TESTO RIGUARDANO LE SEGUENTI OPERE DI RENÉ GUÉNON:

La crisi del mondo moderno, trad. ital. Roma, Edizioni Mediterranee, 1985

Autorità spirituale e potere temporale, trad. ital. Milano, Rusconi, 1973

Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage, Paris, Vilain, 1973

Il Regno della Quantità ed i Segni dei Tempi, trad. ital. Milano, Adelphi, 1982

La Grande Triade, trad. ital, Roma, Atanor, 1971

Forme tradizionali e cicli cosmici, trad. ital. , Roma, Edizioni Mediterranee, 1987



Guazzo indù raffigurante Vishnou sotto un triplice aspetto.



Albrecht Dürer, Melencolia I, 1514.



... PARLIAMO DI TRANSPERSONALITÀ

Adamaria Bonatti Gallego

Affrontare il tema della spiritualità da un punto di vista strettamente laico non è cosa facile, sia perché, come rileva uno dei Maestri della psicologia contemporanea, esso è sempre stato trattato principalmente dalle dottrine religiose più che da quelle filosofiche o psicologiche, sia perché, a ben pensarci, per la maggior parte di noi lo spirito è e rimane *"questo sconosciuto"*, come precisa lo Charon nel titolo di un suo famoso libro.

Tuttavia, negli anni Sessanta è proprio uno scienziato, John C. Eccles, premio Nobel 1963 per la neurofisiologia, che si interroga sulla dimensione trascendente dell'uomo ed afferma che le scienze neurologiche non hanno individuato nel cervello altro che processi fisiocchimici: per cui si deve ritenere che la coscienza individuale non sia un oggetto conoscibile con i metodi delle scienze

empiriche. E rifiutando tutte le concezioni organiciste conclude: *“Io credo che il nostro Io sia una creazione soprannaturale, sia cioè quello che le religioni definiscono anima.”*

Intanto la psicologia sta riacquistando la connotazione filosofica che le era propria nell'antichità ed offre finalmente una visione olistica dell'uomo: la psicologia umanistico-esistenziale e la psicologia dell'essere, attraverso esponenti come Fromm, Maslow, Frankl, Assagioli, riconoscono esplicitamente l'esistenza nell'uomo di una dimensione spirituale, con le sue istanze e le sue aspirazioni che necessitano di soddisfacimento al pari di tutti gli altri bisogni esistenziali. Ma il termine *spirituale* nel tempo ha assunto un significato che lo ricollega direttamente ai culti religiosi e al mondo di quelle istituzioni che finora hanno detenuto il monopolio dei mezzi idonei a soddisfare le esigenze della religiosità umana. La quale, come si è detto, esprime un bisogno esistenziale come bisogni esistenziali sono quelli del nutrimento, della socialità, dell'affettività, anche se appartenente ad un livello di coscienza più elevato. Su questo bisogno si sono create tali sovrastrutture - non solo religiose ma anche filosofiche, magiche, esoteriche, occultiste - che oggi non sono più accettabili e quindi vengono in massima parte rifiutate, specialmente dalle giovani generazioni, che nella loro ricerca di nuovo, di esotico, di anticonformista, finiscono per essere attratte da altre e più pericolose forme di culto.

Spiritualità, cioè transpersonalità

Occorre dunque che l'uomo sia aiutato a scegliere e seguire, tra le Vie della Realizzazione, quella che gli è più congeniale secondo la costituzione biopsichica di ciascun individuo. La psicologia gli offre come primo strumento la graduale presa di coscienza di ognuno dei suoi livelli - fisico, emotivo, mentale e spirituale - per arrivare alla percezione anche di quello più elevato ed al vissuto globale della propria unità bio-psico-spirituale. Il termine per esprimere tale stato, meglio di quello classico di spiritualità è, ad avviso di chi scrive, transpersonalità.

La psicologia ha incominciato con lo studiare innanzi tutto la personalità individuale, con i suoi istinti, i suoi impulsi, le emozioni, l'immaginazione, la razionalità, l'intuizione e la volontà; il livello conscio e quello inconscio; ed alla fine ci si è accorti che esisteva un *quid* abbastanza misterioso che consentiva di assemblare tutte le facoltà psichiche tra loro e con le funzioni fisiologiche, e che questa energia biopsichica trascendeva la personalità, essendo comune a tutti, che poteva identificarsi con la stessa vita.

Perciò la psicologia parla di *transpersonalità* riferendosi a quei bisogni dell'uomo ed ai relativi valori che trascendono le necessità e le pulsioni del quotidiano e fanno sì che un soggetto acquisti la consapevolezza di non essere isolato, chiuso nel guscio del suo egoismo, ma al contrario di essere incluso in un disegno universale, in cui è chiamato a fare la sua parte e in cui i valori che ha

vissuto come relativi diventano assoluti, comuni a tutta l'umanità e a tutti i viventi.

La Massoneria, per giungere a questo risultato, si avvale di mezzi più sofisticati appartenenti ad una Tradizione che va al di là del tempo e dello spazio, per condurre i suoi adepti "*alle soglie del mistero*" come dice Stanislas De Guaita. Per "mistero" non dobbiamo intendere quello che è ignoto e incomprensibile oggi, ma può essere conosciuto in futuro con il progresso della scienza: il mistero è come il segreto massonico, che trascende la razionalità e può essere solo intuito con l'aiuto di quegli strumenti appunto misteriosi, che sono i simboli e di cui l'uomo si serve da sempre, più o meno consciamente, per rendere possibile la comunicazione di ciò che è ineffabile, come l'Ain Soph dei cabbalisti, che si trova al culmine dell'Albero Sephirotico ed al quale ci si può avvicinare, senza tuttavia raggiungerlo, attraverso un'ascesa che passa dall'una all'altra sfera di coscienza fino a raggiungere gli stadi più elevati.



Robert Fludd, *Utriusque cosmi II*,
Oppenheim, 1619.

Comunicare per simboli

Si pone allora un problema di comunicazione che incomincia necessariamente con l'istruzione degli Apprendisti. Il simbolo racchiude in sé un'energia tale da superare molti ostacoli, in quanto stimola canali conoscitivi meno usati di quelli del processo logico e che consentono una acquisizione immediata, globale, sintetica, come è appunto quella che si acquista per mezzo della facoltà intuitiva. Inoltre, gli studi di Jung sull'inconscio collettivo e quelli di Assagioli sulla struttura della psiche hanno dimostrato la permeabilità della mente umana ad influssi che trascendono il comune linguaggio e rendono possibile la comprensione su piani molto più sottili.

I simboli fanno parte integrante della vita dell'uomo fin dai primordi, perché ogni cosa ed ogni evento hanno una loro realtà immanente ed una trascendente e l'individuo percepisce a volte l'una, nella sua apparenza, e a volte l'altra: e questa è proprio un'esperienza sostanziale e transpersonale. Infatti, anche se l'interpretazione del simbolo è sempre personale, tuttavia nell'inconscio collettivo si sono sedimentati i grandi archetipi della Natura, che possono essere evocati e riportati a livello conscio per utilizzarli. Le tecniche suggestive sono antichissime, sono state usate nei Misteri, nelle pratiche sciamaniche, e sono diffusissime anche nella moderna psicoterapia: il Training Autogeno Superiore, il Réve Evéillé Dirigé, le visualizzazioni guidate, le stesse pratiche meditative usano immagini simboliche per stimolare le facoltà psichiche e indurre stati di coscienza superiori. Il simbolo è un accumulatore di energie ed agisce indipendentemente dalla volontà di chi lo evoca e di chi lo introietta: nella casistica psicoterapica si annoverano casi di pazienti che con il R.E.D. sono definitivamente guariti da certi disturbi nevrotici anche gravi senza che né essi stessi né il terapeuta si rendessero conto delle modalità con cui il simbolo stava svolgendo la sua azione.

Anche in Massoneria il simbolo viene usato prima di tutto per armonizzare la personalità dell'iniziato, aiutandolo a far sì che tutte le sue facoltà e le sue potenzialità biopsichiche si integrino a vicenda, come gli strumenti di un'orchestra guidata da un buon direttore - in questo caso l'IO - e successivamente interagiscano in maniera produttiva con le altre personalità e con tutti gli esseri viventi. Prendere coscienza del fatto che l'uomo come microcosmo è soggetto alle stesse leggi universali che regolano il macrocosmo segna un traguardo importante nel cammino iniziatico: a questo punto, l'adepto è pronto per il salto di qualità, cioè per l'esperienza della transpersonalità, se il suo livello evolutivo glielo consente.

Uomo, universo ed energia cosmica

Parlando di transpersonalità, dobbiamo necessariamente rifarci alla grande Energia cosmica che impregna di sé tutto il Creato ed alla quale le varie culture



Robert Fludd, Utriusque cosmi I, Oppenheim, 1617.

hanno dato vari nomi, nel tentativo di antropoformizzare la divinità per renderla più vicina alle sue creature. Al contrario la Massoneria, che dedica il suo lavoro al Grande Architetto dell'Universo, tende a divinizzare l'uomo, cioè a renderlo consapevole delle sua componente misteriosa che ha determinato la sua evoluzione in senso verticale. Ma poichè non tutta l'umanità si trova sul medesimo gradino della scala evolutiva, anche l'esperienza transpersonale - o spirituale che dir si voglia - si svolge a seconda della crescita interiore di ciascuno: e questa differenza risulta evidente dal confronto del pensiero di tre esponenti della moderna psicologia, Jung, Frankl ed Assagioli.

Jung è il primo a staccarsi dalla concezione organicista della psiche ed a postulare l'esistenza del SÈ che successivamente la psicologia umanistica e la psicologia dell'essere porrà come caposaldo del percorso evolutivo. Assagioli, rispondendo ad un allievo che lo interrogava sul problema del SÈ, ebbe a dichiarare esplicitamente che il SÈ non è un problema, ma una realtà immanente e trascendente al tempo stesso e, quel che più conta, sperimentabile. Ecco dunque che la psicologia, attraverso la Via Scientifica, che è una delle Vie della realizzazione, assicura all'uomo la possibilità di percepire la propria dimensione spirituale consentendogli di unire la propria energia individuale all'energia universale.

Diventano così accessibili insegnamenti che appartengono ad un livello di coscienza superiore: si parla allora di Mente Cosmica che si travasa nella mente umana attraverso la facoltà intuitiva, così come molti secoli prima di Cristo la dottrina induista spiegava che il destino dell'anima umana è di riunirsi all'Atman o Grande Anima; e nell'Ottocento Louis Claude de Saint Martin affermava che *"L'uomo è un fuoco racchiuso in un involucro grossolano, e la sua legge è di distruggerlo, per riunirsi alla Sorgente dalla quale si è separato"*.

Recentemente poi Viktor Frankl, fondatore della III Scuola di psicoterapia viennese, riprendendo un concetto già espresso da Teilhard de Chardin, attribuiva all'uomo una *"dimensione noetica"* dalla quale derivano le sue capacità di autocoscienza, autodistanziamento e autotrascendenza. Ecco dunque di nuovo il concetto di transpersonalità: secondo Frankl infatti l'uomo trascende se stesso allorchè supera le pulsioni egoistiche proprie della personalità per dedicarsi agli altri o ad un ideale, trovando in ciò la propria gratificazione e il significato della propria esistenza.

Assagioli va oltre, perché il suo concetto di transpersonalità oltrepassa decisamente il piano umano, anche quello della dedizione, del sacrificio, dell'eroismo: e questo concetto appare ben chiaro se lo consideriamo dal punto di vista energetico. Infatti secondo Frankl il movimento dell'energia biopsichica individuale, allorchè l'uomo voglia trascendere se stesso, è diretto all'esterno in un'opera di servizio per gli altri: per Assagioli invece questo movimento è diretto verso l'interno perchè l'uomo ricerca se stesso e la sua origine divina e ciò che trascende non è solo la personalità, ma la stessa natura umana, per sperimentare la propria componente essenziale, il SÈ, la spiritualità.

Il cammino dell'Iniziato

Questo cammino all'interno di se stessi è quello che compie l'iniziato per mezzo dei simboli; è un cammino che ha un inizio ma non una fine, che incomincia nel *gabinetto di riflessione* con la morte del profano e la nascita dell'adepto; prosegue nel passaggio a Compagno con un'altra *piccola morte* che gli consente un salto di qualità, raggiunge l'apice nel passaggio a Maestro con la simbologia evidentissima della morte e rinascita di Hiram.

L'Istituzione massonica, che ha scelto la Via Ritualistica tra le possibili Vie della realizzazione, presenta notevoli vantaggi rispetto ad altre scuole sia religiose che filosofiche, ad altre pratiche meditative o misteriosofiche o semplicemente scientifiche, in quanto offre all'uomo ciò che gli si adatta in un determinato momento della sua crescita interiore e non lo forza a compiere passi superiori alle sue possibilità. Non gli crea illusioni, non gli fa credere che per attingere le vette della spiritualità sia necessario rinnegare il piano umano con la sua quotidianità; non gli promette altro potere se non quello su se stesso, ma gli fa scorgere la più alta delle ricompense, cioè una visione sempre più ampia e più nitida della Verità. Paragonata da Assagioli ad un immenso diamante dalle molteplici sfaccettature: sì che ognuno, dalla posizione in cui si trova, può vedere solo una minima parte. Ma l'uomo che fa posto nel suo cuore e nella sua mente alla verità degli altri, riesce a scorgerne una parte più vasta.

Dunque la spiritualità implica un ampliamento della coscienza, grazie al quale l'uomo vive se stesso non solo come individuo, ma come parte dell'umanità; ha la possibilità di aprirsi all'inconscio collettivo per attingere alla sapienza accumulata nei secoli; ma soprattutto può finalmente sentirsi a casa, nella Casa del Padre, avendo sperimentato la propria essenza di unità bio-psico-spirituale.

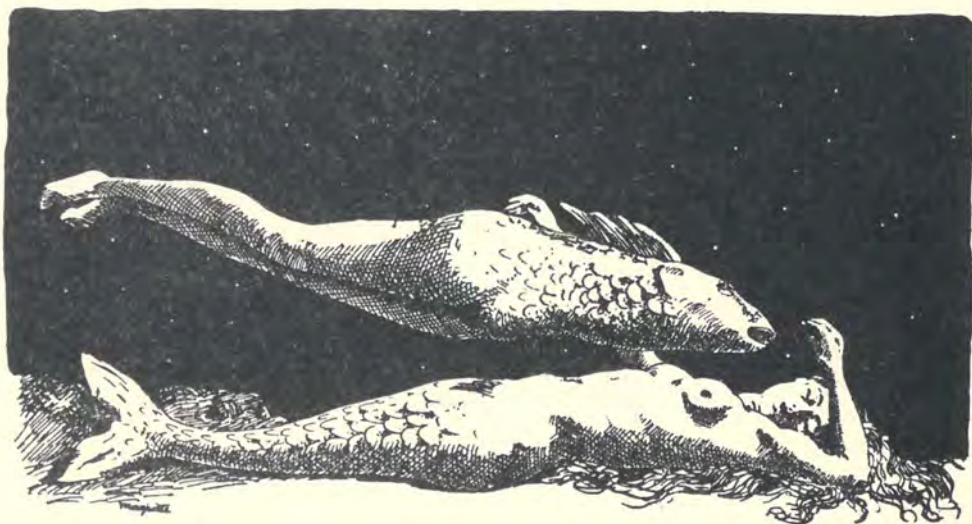
Per concludere, si può dire che l'uomo comune vive contemporaneamente questi vari livelli, ma non li percepisce tutti allo stesso modo: anzi, è solo l'uomo incamminato sulla via della realizzazione che riesce a vivere con una certa continuità anche la dimensione spirituale, dopo averla postulata razionalmente e sperimentata intuitivamente. Da questa esperienza derivano vantaggi inimmaginabili anche sul piano della personalità, nella vita quotidiana: se consideriamo l'uomo, il microcosmo, come un campo magnetico inserito nella vastità del magnetismo planetario e cosmico, ci rendiamo conto di quanto la sua energia biopsichica possa essere potenziata dall'apporto dell'energia universale, purché sappia aprirsi ai benefici influssi della transpersonalità. Se invece resta chiuso in se stesso, negli angusti limiti della personalità, questa diverrà la sua prigione e questi limiti, anziché essere vissuti quali indispensabili fattori della sua individuazione come creatura, saranno sofferti come carenza di diverse possibilità di vita.

Ma nessuna prigione e nessun limite esistono per l'uomo quando vive in piena coscienza la sua natura che è insieme umana e divina, quando scopre ed utilizza le sue potenzialità latenti per un corretto vissuto quotidiano, illuminato dalla luce della spiritualità che gli mostra sempre più chiaro il lungo cammino verso la realizzazione.

Per aiutarlo su questa strada, l'iniziazione massonica lo induce a liberarsi dai metalli ed a sgrossare la pietra grezza della propria personalità; divenuto Compagno, impara ad affinare il suo strumento psichico così come impara a servirsi degli attrezzi dell'Arte Muratoria per levigare quella pietra; giunto al grado di Maestro, conscio di muovere i suoi passi sul retto sentiero, sente l'obbligo di accompagnare gli altri su questo cammino, esercitando la sua maestria con l'esempio che stimola ogni uomo in evoluzione a conoscere, possedere e trasformare se stesso per adempiere all'aureo precetto "*diventa ciò che sei*".

Riferimenti bibliografici

- Assagioli R., *Principi e metodi della Psicosintesi Terapeutica*, Astrolabio.
 Assagioli R., *L'Atto di volontà*, Astrolabio.
 Desoille R., *Teoria e pratica del sogno da svegli guidato*, Astrolabio.
 Frankl V. E., *Alla ricerca di un significato della vita*, Mursia.
 Frankl V. E., *Teoria e terapia delle nevrosi*, Morcelliana.
 Frankl V. E., *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana.
 Fromm E., *Avere o essere?*, Mondadori.
 Fromm E., *La rivoluzione della speranza*, Bompiani.
 Fromm E., *Voi sarete come dèi*, Ubaldini.
 Jung C. G. et al., *L'uomo e i suoi simboli*, Casini.
 Maslow A. H., *Verso una psicologia dell'essere*, Astrolabio.



René Magritte, *Sogno dell'Androgino*, 1924.



LA METAFISICA DEL SILENZIO

Oltre l'abisso, al di là del sé sotto
la notte di Πόνυ nella città delle piramidi

Alberto Moscato

Prodromo

L'aurora incombeva
rilucente e drammatica
maestosa dardeggiava sulle figure
di nere, nefande profezie notturne
annientandole, i fili sottili
di una morte di luce
capillari fili taglienti
sezionano pezzetti di anima
dimenticati nella notte.

Il chiarore
pesante come il maglio divino
strisciò fuori dalla fossa notturna
diffondendosi uniformemente
su entrambi gli emisferi
l'angelo prese il coraggio,
e spezzò le catene
per unirsi carnalmente con il nuovo,
giorno.

Bianco fragore
metallo metallo metallo
vertigine di bianco fragore,
metallico
chinarsi lentamente con dolcezza
rallentando
frazione di momenti in movimento radiale
la bianca pelle e l'acuto odore del sesso –
languidi baci di luna –
morbida carne che affonda lentamente
in desideri opachi.

Il sapore di una vita dipinta con l'orrore
l'ombra del velluto squarciato
si riflette instancabile sull'occhio gelido
della telecamera.
Corneali visioni mosse
alternate da colori in fuga
scaglie di spirito
catalogate in sensazioni di vetro
lento fluire di gocce argentee dalla fessura
su tavoli di marmo densi di ombre.

Voglio ucciderti
spregevole come un torbido veleno
scivolerò sulla tua pelle,
graffiandoti l'anima.
La carne vibra e aspetta
rilancia accuse verso il sepolcro.
Nel vitreo fluire di sorgente di sangue
io lavoro con la vanga e con le creme.
L'angelo rabbrivisce ghiaccio
liquidi pensieri di morte
violenza, delitto, delitto.

L'aurora incombe, Dioniso mio.
rilucente e drammatica
Dioniso, angelo nel silenzio
uccidi Dio per me
tu canti una triste romanza
tu canti il corpo cancellato.

Luce fredda e metallica
si rifrange distorcendosi sulla lama d'argento
illumina il corpo decomposto
nella trappola delle sensazioni.

Dioniso in fiamme. Tu giaci addormentato
sulle ali della farfalla
del terrore.

I. Il grande mare

Vi sono almeno tre valide strade per giungere al Grande Mare di Binah (UHWP, Comprensione), valicando l'abisso: la prima, molto difficile ma abbastanza sicura, passa per la "Conoscenza e Conversazione col Santo Angelo Custode" e, tramite i *consigli* di Costui, procedere oltre; la seconda, difficilissima ed alquanto insicura, consiste nel proiettarsi in Thiphereth e, dopo essersi orientati, se il *Sorvegliante* lo permette, ascendere attraverso il XVII sentiero dell'Albero della Vita; la terza, apparentemente facile ma di pericolosità enorme, consiste nel pronunciare il "Giuramento del Maestro del Tempio" o "*Giuramento dell'Abisso*" e proiettarsi direttamente in Binah.

Comunque sia, ben pochi possono avere almeno una pallida idea di ciò che troveranno al di là dell'Abisso. Secondo la Cabala ortodossa, l'idea estremamente complicata dell'Impressione che si riceve dall'*esperienza* "Binah" è chia-

mata "Visione del Dolore" ed è descritta, in parole, come un Grande Mare Oscuro che proietta parte della sua influenza su tutte quelle Vie dell'Albero che sono in connessione, anche indiretta, con l'Elemento Acqua. Binah viene detta relata all'*Azoth*, non solamente perché Azoth è la Luna Infernale, ma soprattutto perché l'*Azoth* nel principale sistema Alchemico medievale corrisponde al Piombo (*Pb*), e ciò le aggiunge un'ulteriore caratteristica saturnale. Binah, quale Grande Mare Oscuro, è ovviamente anche chiamata la Grande Madre; ciò sposta le sue corrispondenze generali a Venere e alla Luna, che permeano in vari modi tutte le Vie in qualche modo collegate con la *Sephirah*.

Dal alcuni studenti dell'Autore, senza dettagliate informazioni cabalistiche ed, ovviamente, operanti al di sotto dell'Abisso, che erano stati *trascinati* mediante fluidoproiezione nella sfera di Binah sul Piano Astrale, senza però conoscere dove sarebbero stati condotti, è stata riferita sempre la medesima impressione con davvero lievi differenziazioni (affatto sostanziali) dovute quasi certamente alle differenti capacità impulsive-espressive e culturali. Una descrizione-tipo, dopo qualche decina di minuti di esperienza, suonava generalmente così: "In questa Sfera si avverte la sensazione di essere completamente avvolti, immersi totalmente con ogni senso coinvolto, in un denso liquido scuro che attutisce ogni percezione proveniente tanto dall'interno, quanto dall'esterno del Sé. L'impressione iniziale è che tale Sfera abbia una profonda influenza calmante, rilassante e rassicurante: primordiale, come il ritorno al grembo materno: ci si sente tranquilli e sembra di essere in posizione fetale mentre ci si succhia il pollice. Dopo qualche minuto, il caldo e scuro magma avvolgente comincia a popolarsi di emozioni, sensazioni, impressioni molto più sottili e raffinate di quelle ordinarie: è come se la mente cominciasse a distinguere le varie componenti della Sfera, separandole e permettendoci di analizzarle singolarmente; si acquisisce, col progredire dell'esperienza, la capacità di isolare il suono di una voce in un affollato coro ben amalgamato. È impossibile però descrivere con parole le singole componenti; si può solo dire che tutte queste, col passare del tempo, imprimono nell'io la precisa sensazione di gioia estatica, pace imperturbabile con una punta di angoscia, dovuta presumibilmente alla nostalgia per la perdita dell'avito ed *usuale* mondo fenomenico comunicativo, che perdura a lungo nell'intimo anche quando si ritorna".

Nel sistema magico dell'A.:A.:., dopo essere stati ammessi alla Gloria di Thiphereth, ed avendo compiuto con successo l'*Operazione di Abra-Melin*, o l'analogo rituale del *Liber Samekh*, e pervenendo dunque alla cosiddetta "Conoscenza e Conversazione col Santo Angelo Custode" e dunque alla relativa scoperta della propria Volontà Vera nella sua completezza, l'Ascesa tra i Piani è praticamente frutto esclusivo della corretta applicazione della precedente preparazione dell'Adepto tramite i *consigli* e le *istruzioni* del suo Santo Angelo Custode. Vi è però la necessità a questo punto di chiarire un concetto fondamentale circa la *Volontà Vera* nei primi stadi del processo iniziatico: si opera dunque per riuscire a portare il gruppo *subconscio/inconscio* al livello dell'ordinaria Coscienza, ossia si pongono in essere tecniche cognitive atte ad esplora-

rare *in toto* la parte più oscura della propria psiche. Durante l'*Operazione di Abra-Melin* poi, con tecniche ancora più raffinate, si perviene alla consapevolezza della propria *Supercoscienza*, dopo aver palesato a sé (*esposto*) i propri difetti, vizi e legami (*i démoni personali*) ed averli risolti e dopo aver amplificato le proprie migliori caratteristiche e tendenze (*il Genio Superiore*). Tutto questo processo è tecnicamente chiamato "scoperta o consapevolezza della propria Volontà Vera". Ma tale consapevolezza del Genio Superiore, o Conoscenza e Conversazione col Santo Angelo Custode non prescinde dall'espressività fenomenica e convenzionale. In pratica dunque, anche il *Superconscio* viene portato al livello del Conscio. Al di là dell'Abisso invece, abbandonate le convenzioni e l'esistenza (e mentalità) fenomenica, il gruppo subconscio/inconscio/conscio è trasferito al livello del Superconscio, in una esperienza che nello yoga è definita col termine di *Samadhi* (Unione con Dio).

Tutto questo sistema iniziatico quindi, come anche gli altri, funziona solo fino al raggiungimento della Sfera di Netzach, essendo fondato su convenzioni, spesso arbitrarie, e mezzi tecnici ed espedienti di varia natura (arredi, luci, colori, profumi, rituali, ecc.) volti ad oltrepassare la mente conscia e a colpire quella parte più intima e difficilmente visibile della psiche: una sorta, dunque, di *trucchi* che l'Adepto usa per conoscere e giungere al *noumeno* attraverso il *fenomeno*. Ma, in numerose istruzioni sul tema, si avverte lo studente che, al momento del *passaggio attraverso l'Abisso*, si rimane *solì*, privi anche del conforto del proprio Santo Angelo Custode (perché – *vide supra* – si è il proprio Angelo) e che, spesso, l'esperienza dell'Abisso è talmente tremenda anche per l'Adepto più avanzato, che si rischia di impazzire o di ritornare precipitosamente indietro nella sicurezza confortante del mondo fenomenico, tanto rassicurante per la Mente Conscia e Subconscia che *ragiona* per simboli, concetti convenzionali, e dimensioni arbitrarie create dall'uomo, per poter *conoscere*. Ed in effetti, al centro dell'Abisso, vi è la Sfera della Falsa Conoscenza (Daath); falsa non perché inesatta o ingannevole, ma perché fondata sul fenomeno e quindi sulle *convenzioni umane* anziché sul noumeno. Al di là di Daath, oltre l'Abisso, la Conoscenza, le Percezioni e dunque anche le Operazioni Magiche sono spogliate di ogni convenzione. Sono dunque noumeniche, compresse sino all'inverosimile, un *buco nero* esoterico.

Nel capitolo seguente, per quanto le parole (altre arbitrarie convenzioni umane) ce lo permetteranno, tenteremo di descrivere cosa può accadere, nell'Esperienza dell'Abisso, allorché ci si allontana dal fenomeno per esistere nel noumeno.

II. La voce del silenzio

A volte, nel tentativo di rispondere con efficacia (relativa, ovviamente) alle istanze di alcuni discepoli che indagavano sulla natura di Binah e dell'esistenza *Oltre l'Abisso*, ho chiesto loro di concentrarsi e fissarsi negli occhi, tentando di muoversi *oltre* e vedere nella mia mente e nella mia anima, mentre cercavo di

liberarmi dell'ordinaria maschera fenomenica che indosso durante la mia vita di relazione. Chiunque sia giunto al di là dell'Abisso, è ormai oltre la Ragione umana e persino oltre la Follia, del tutto distaccato dagli schemi mentali e comunicativi del genere umano: ovviamente *ricorda* chi era e come ragionava, ma non è più, non esiste più e non ha più Nulla. Per comunicare con coloro che sono al di sotto dell'Abisso deve forzatamente assumere delle *maschere*, ricreare quasi artificialmente la sua *personalità perduta* nell'annichilimento del suo ego, dopo che ha spillato ogni goccia del suo Sangue, *la sua Vita*, mescolandolo con quello dei Santi nella Coppa di Nostra Signora Babalon la Grande. Questo ricreare la propria personalità non deve però confondersi con la falsità o la menzogna: il cittadino della Città delle Piramidi è incapace di mentire, poiché non esiste più ed ha abbandonato ogni pur piccolo sentimento, schema, regola o modello umano. La cenere del suo esistere si è dispersa nel Vento e lui si trova ora nella tremenda condizione di sentirsi integrato completamente nella Natura, non distaccato dal genere umano ma racchiuso in ciascuno e dunque impotente. Si noti inoltre che la mesmerizzazione fraudolenta o contro la Volontà di chiunque, è un peccato imperdonabile ed è dunque da escludere accettando che tale esperienza sia dovuta anche ad una minima, leggera trance ipnotica. Coloro che si sono sottoposti all'esperimento hanno riferito senza eccezione alcuna, concetti estremamente interessanti: "sembra il Vuoto Assoluto, la Solitudine allo stato puro, il Nulla senza forma ma denso di inesprimibili significati."

Per coloro la cui mente è ancora legata ai concetti delle convenzioni umane, la dimensione dell'ultima (o prima) Triade, appare come il nulla inesprimibile (ed è, in effetti, il Nulla, ma *non* il Vuoto), il vuoto angosciante, solo perché tale dimensione è priva di convenzioni e fenomeni ed è perciò inintelligibile e *spaventosa*. Ma per dirla con una similitudine, è come se si avesse davanti agli occhi una scatola apparentemente vuota: la scienza ci insegna che essa contiene invece numerosi oggetti tra cui fotoni, gas di vario genere, pulviscolo, cariche elettriche, ecc. Essa ci appare vuota solo a causa della debolezza del nostro tatto e della nostra vista. Parimenti, la dimensione della Città delle Piramidi atterrisce l'Iniziato sotto l'Abisso per la sua *apparente* incomprensibilità e desolazione.

Il Silenzio, la Solitudine Assoluta, la totale assenza di elementi di paragone, per chi non abbia affinato i propri sensi durante la tortura catartica del Viaggio attraverso l'Abisso prima di abbandonarli una volta giunto a destinazione, si abbatte con fragorosa violenza sulla Mente e provoca la Paura e lo Smarrimento, evoca la proiezione di miriadi di fantasmi spaventosi: tutto ciò che viene incorrettamente ritenuto dalla massa il valore ed il significato della Vita e che, nonostante il percorso iniziatico, rimane ancora latente nella psiche dell'Adepto. La confusione della vita moderna occidentale, l'arrivismo, il caotico acquisire forsennatamente falsi valori, condiziona a tal punto ogni essere umano che la paura del Nulla è ancora più accentuata. Si ha timore della Morte in ogni sua forma perché essa è considerata come l'abbandono di ogni cosa materiale e *spirituale* acquistata faticosamente durante la vita. Ed anche il thelemita, che

considera la Morte un semplice cambiamento di stato, l'ultima e suprema Festa del vivere, è in qualche modo irrazionale contagiato da tale timore. Personalmente ho sempre creduto che la Morte dovrebbe dispiacere se avviene in modo non sereno, doloroso e/o violento, e se provoca dispiacere in persone care; ma ciò non mi ha mai impedito di provare, latentemente, un impercettibile brivido al pensiero dell'avvenimento. Tutte le informazioni biologicamente e socialmente utili, quelle comunemente ed ordinariamente considerate valide dal nostro cervello e dunque selezionate per l'apprendimento e la considerazione, sono saltate a piè pari: solo l'estatica contemplazione del Nulla nell'irrazionale ed irragionevole voluttà dell'Infinito viene considerata oltre l'Abisso.

E nella Città delle Piramidi, il Silenzio interiore ed esteriore reca una differente visione delle cose: ci si guarda allo specchio e si vede uno sconosciuto che riconosciamo solo perché siamo stati *addestrati* a considerarlo noi stesso. Ma quell'immagine ha ormai perso ogni collegamento con la percezione di sé, perché anche il Sé è stato abbandonato e col sé anche ogni altra cosa, oggetto o sensazione, ad esso collegabile. La dispersione delle componenti del proprio ego nell'Universo provoca la cessazione dell'Identità e l'inizio dell'*essere* e del *sentire* attraverso il Regno. Così, ad esempio, si raggiunge la reale Tolleranza, poiché si è in grado di avvertire la personalità, la condizione e le sensazioni degli altri; la Comprensione dei Fenomeni diviene assoluta e straordinariamente stabile, poiché si fa ormai parte del Noumeno che li genera; ed anche la Conoscenza diventa acquisita, perché ciò che un tempo era il nostro *esistere* è ora disperso nel Tutto, che è Nulla. I quattro Poteri della Sfinge si realizzano istantaneamente ed ogni meccanismo viene percepito nella sua essenza. Nella Città delle Piramidi l'Adepto smette di pensare: le parole sono solo suoni; i simboli solo immagini; gli accadimenti solo maschere di un unico esistere di cui anch'egli fa parte. La percezione comincia quando i sensi deputati a percepire non trasmettono più informazioni ai neuroni affamati di sapere. Al di là dell'Abisso vi è dunque un unico stato: il Non-Essere, che si risolve nell'Essere in Tutto.

III. Il trapasso

Sebbene il Libro della Legge (Libet AL vel Legis sub figura CCXX) non sia interpretabile dogmaticamente, nemmeno dal Profeta, il quale può (e deve, cfr. I:36 e III:39, 40), al massimo, commentarne i suoi contenuti a beneficio degli studiosi, fornirò una mia personale lettura di alcuni versi a mio giudizio attinenti al tema del presente saggio. Si tratta dell'interpretazione di un Adepto che ha varcato l'Abisso e che a lui ha giovato in questa operazione; non è detto però che dissimili, od opposte, visioni del Libro non possano essere altrettanto valide. L'interpretazione del CCXX, basandosi o meno sul commento di Ankh-f-n-Khonsu, è strettamente individuale ed ha valore per colui che la compie: è naturalmente possibile che più interpretazioni coincidano, ma ciò non ne convalida

o tantomeno ne estende la veridicità. Riporto dunque la mia interpretazione al fine di mostrare didascalicamente su quali basi religiose e filosofiche, e su quali convinzioni, ho compiuto la Traversata dell'Abisso. Devo comunque aggiungere che, relativamente a questa e ad altre parti del Libro, la mia interpretazione non è unica, ma spesso duplice o triplice, a causa dei vari sistemi adottati nel compierla e delle differenti situazioni *a quo*.

Sceglietevi un'isola!

Fortificatela!

Attrezzatela con l'ingegneria di guerra!

Vi darò uno strumento di guerra.

Con questo soggiogherete i popoli e nessuno oserà rimanere al vostro cospetto. Inganno! Ritirata! Soggiogateli! questa è la Legge della Battaglia di Conquista: questo sarà il mio

credo riguardo la segreta dimora.

(*Liber AL vel Legis, III:4-9*)

A mio parere, questa serie di versi si riferisce, nell'ottica dell'attraversamento dell'Abisso fino al Grande Mare, alla Mentalità Consucia. Come si vedrà meglio nel prossimo capitolo, la grande confusione e l'enorme varietà di stimoli psicofisici (tutt'altro che positivi) cui la nostra condizione di occidentali moderni ci sottopone, inibisce la capacità di *ascoltare il Silenzio* e di percepire il Sottile, dentro e fuori di noi. Ho creduto quindi opportuno trasformarmi in una sorta di Eremita misantropo e di *andare a dimorare sulla Montagna, in compagnia dell'Aquila e del Serpente, lontano dalle mosche del Mercato*. Il tutto, nella mia personalissima visione delle cose (confortato però, ancora, da AL, II:24), realizzato tramite la tensione ad un modulo di Pensiero Elitario che mi ha condotto ad isolarmi vieppiù dalla società moderna e da me stesso, creando un muro di cinta fortificato con tanto di *allarme* ed *armi offensive* (in caso di "attacco") attorno alla mia psiche al fine di smettere di pensare. Porre cioè fine alla *male-detta* e restrittiva condizione ed abitudine di *subire* il sorgere di pensieri (il popolo), mediante le tecniche dell'inganno (dahrana), della ritirata (dhyana) e del soggiogamento dell'intelletto animale (samadhi). Ho potuto così cominciare *tabula rasa* il mio allenamento a preparazione alla Battaglia di Conquista della segreta dimora (Daath). Il programma ha il precipuo scopo di fornire all'iniziatore la base tecnica, filosofica, attitudinale e logistica (oltre che *sottile*), finalizzata alla messa in atto di quelle tecniche di eterogenea natura ed indirizzo volte alla Conoscenza e Conversazione con il proprio Santo Angelo Custode e dunque, con i *consigli* di quest'ultimo, alla proiezione del sé oltre l'Abisso. Non è superfluo rimarcare che, sebbene gli insegnamenti succitati siano estremamente flessibili e personalizzabili, ben pochi riescono a raggiungere lo scopo nell'immediato; la percentuale aumenta tanto più passano gli anni (di costante studio, dedizione e tentativo). Al di là dell'Abisso non esistono più fenomeni e convenzioni: cose quali la qabalah, la ritualistica, la matematica, la geometria, lo yoga

e tutto il resto, non hanno più ragione di esistere, poiché esse sono solo *tecniche*, inganni, perpetrati dalla Volontà contro la Mentalità Consucia al fine di attivare la giusta porzione di Inconscio e farlo lavorare correttamente. Ma come l'esperienza dimostra, qualsiasi strada si sia scelta per giungere a Binah, tutto questo *addestramento* ha fondamentale importanza a garantire quel 75% di possibilità di successo.

Chi ha intenzione di dimorare nella Città delle Piramidi deve essere pronto a "dare le dimissioni dal Mondo", a spillare tutto il *suo* Sangue nella Coppa di Babalon: sottoporsi dunque a rigide discipline esoteriche e non, per alcuni anni, ossia ancora dalla facilità e dall'agio all'Annichilimento del Sé ed alla Disintegrazione della propria Identità. Tutte le pratiche volte alla percezione del *Sintomo dell'Universo*, del *Suono del Silenzio*, dell'*Abbattimento delle Convenzioni* e della *Conoscenza e Conversazione col Santo Angelo Custode* sono volte a diminuire la quantità di zuccheri e di vitamine a disposizione del cervello, abbassandone così l'efficienza quale strumento di "messa a fuoco" della mente sulle questioni ordinarie di vita e sul Pensiero organizzato in idee/parole (ragionamenti espressi quindi mediante convenzioni). Ed aumentandone invece la funzione che permette l'ingresso di materiale spiritualmente degno.

Nell'Abisso si è privati anche del conforto del proprio Santo Angelo Custode: si è da soli dinnanzi alla nuda desolazione del Nulla; e la mente vibra *affamata* di stimoli che non riesce più ad avere. Se si resiste, attivamente, e se non si serba nemmeno un singolo *pensiero* (che agirebbe come un cancro per lo Spirito), l'Io si annichilisce in una tremenda esplosione energetica unendosi al Non-Io, e si cessa di esistere istantaneamente, quantomeno nell'ordinario significato che si dà all'esistenza. Solo allora ogni convenzione crolla fragorosamente, trascinando con sé ogni personale vestigia di identità e le percezioni sembrano espandersi (ma in realtà —? — si è divenuti la Percezione): essendo assimilati alla Vita Universale, nel Nulla, ogni essenza diviene comprensibile all'istante, oltre la Ragione, oltre la formulazione di idee, oltre quell'inganno e quella beffa mostruosa che viene chiamata, ordinariamente, "vita".

IV. La trasvalutazione di tutti i valori

Il Santo Angelo Custode, o *supercoscienza*, di cui si è disquisito durante l'intero svolgimento di questo breve saggio, è una tenue voce interiore: le tecniche descritte nel primo capitolo per arrivare al *Grande Mare*, con la complicità di questi, e dunque dopo averlo Conosciuto ed aver avuto il favore di comprenderne il linguaggio, hanno il compito esclusivo di fare silenzio nel proprio intimo, lasciando che la *Voce* possa essere udita e compresa, visto che all'Angelo non è permesso, ad esclusione di rarissime quanto emergenti occasioni, di attivare in alcun modo l'attenzione del Consocio o dell'unione Consocio-Subconsocio-Inconscio che sia.

La necessità di attraversare l'Abisso e giungere nel Grande Mare di Binah è

dunque ampiamente giustificata da chi desidera, aneli, ottenere la completa e fruttifera “Conoscenza” e Conversazione/Comprensione” (a volontà) con l’Angelo suo poiché quest’ultimo, se non in rare occasioni, e generalmente solo nella Sfera di Thiphereth, non comunica col resto del nostro apparato psichico con simbologie e convenzioni proprie dell’Esistenza subabissale, ma si esprime nel più limpido, sublime ed universale linguaggio della *Città delle Piramidi*. Il **Silenzio** è dunque la sua tecnica espressiva, e tale *Silenzio* ultrabissale è necessario comprendere per poter poi sollevare, con il suo aiuto ed i suoi consigli i susseguenti *Veli* che ci separano da ciò che i buddisti chiamerebbero “Nirvana”.

È ora giunto il momento di accennare a tutti quei demoni, larve e *vampiri* che, con estrema facilità possono venire scambiati dallo studente per l’Angelo, durante l’Operazione di Abra-Melin. Tali elementali vagano perennemente nelle Dimore Invisibili, alla ricerca di un “*Padrone*”, da servire e gelosamente custodire: potremmo paragonarli ai Geni delle Lampade di persiana tradizione. Una volta chiamati (si suppone per un macroscopico errore nel Rituale, come ad esempio, il non aver totalmente esteriorizzato e/o bandito i propri demoni), essi amorevolmente si attaccano all’operatore, spesso fungendo da gelosissimi “cani da guardia” (ed è comprensibile, visto che è l’operatore stesso a dar loro l’*energia* per esistere), ostili nei confronti di eventuali presenze estranee. Allo studente, di solito essi non vogliono fare alcun male, e direttamente, almeno in un primo tempo, sembra che sia così: nella convenzione subabissale gli/le dicono ciò che l’Adepto ama sentirsi dire. Lo blandiscono con doni e buona sorte, chiedendo in cambio solo quel minimo di *energia* per esistere. Purtroppo, dopo poco, cominciano a crescere, e con essi anche la richiesta di *energia*, che l’Adepto difficilmente può riuscire a soddisfare a lungo. Così, *elementari* elementali quali sono, per vendicarsi, rovinano il proprio padrone, ponendolo su false piste, debilitandolo e isolandolo (se già non è successo a causa del loro carattere, dicevamo, estremamente *geloso*) dal suo naturale cerchio: quali le componenti della sua Loggia o Organizzazione Esoterica. Ma il vero pericolo risiede nel fatto che *essi* tendono a *enfiare* a dismisura l’Ego dello studente, impedendo di fatto di “stillare ogni goccia del suo sangue nella Coppa di Nostra Signora, la Cortigiana delle Stelle”. Così, mese dopo mese, in meno di un anno, l’Adepto si ritrova afflitto irreparabilmente da tutte le conseguenze che tale egoismo implica: crederà anzi, più aumenteranno le sue sofferenze, di superare l’Abisso, e cercherà di seguire i falsi consigli dell’elementale per velocizzare il processo, fornendogli così la *dose energetica* finale che lo renderà schiavo e per sempre rovinato.

Oltre l’Abisso dunque, nella Città delle Piramidi, sotto la *Notte di Pan*, l’Adepto si trova in una condizione che ben difficilmente può essere descritta: ogni **valore** precedentemente acquisito diviene *trasvalutato*; ogni **convenzione** precedentemente adottata, e nelle pratiche esoteriche, e nei semplici, quotidiani rapporti interpersonali, cede di significato; esiste solo l’**essenza** e l’**essenzialità**. L’Adepto stesso è annichilito, la sua vita (nella comune accezione della parola) cessa, la sua mente ha solo un qualcosa che potremmo definire *ricordi* di quelle

convenzioni e conoscenze fenomeniche su cui si basava tutto, prima.

Allora, un complesso Rituale diviene, spogliato delle sue caratteristiche subabissali, una semplice, immediata, rapida flessione delle onde cerebrali, un veloce indirizzamento della Volontà e non è più possibile, nemmeno volendolo, per l'Adepto che ormai è indirizzato a divenire un *Avatar*, comprendere se è vivo, se è morto, se ama, se odia, se capisce o fraintende, se esiste sul piano fisico: non è più possibile per **NEMO** "... fare differenza tra una ed ogni altra cosa ...". La perfetta Beatitudine è la sua Via, Volontà il suo Verbo, egli (Nessuno) esiste solo energeticamente, proiettando il riflesso del suo *ricordo*, al di sotto dell'Abisso, nel Regno (Malkuth) delle illusioni e dei fenomeni che i valori correntemente accettati come tali definiscono ambigualmente R.E.A.L.T.À.

Amore è la Legge, Amore sotto la Volontà.

Gloria a Babalon,

Restrizione a Choronzon.

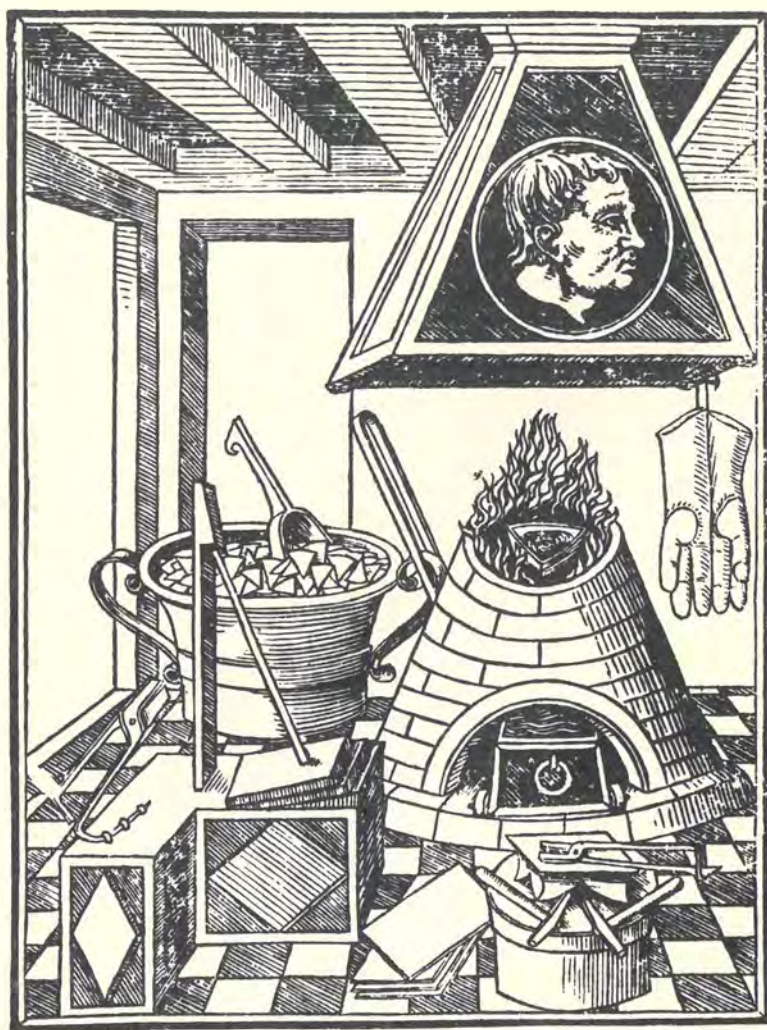
Scritto nella Città delle Piramidi, sotto la Notte di Pan
da colui i cui *conoscenti* chiamano

Alberto Moscato, adorando e benedicendo il Profeta della Dolce Stella.

Amen et Explicit.



Gloria dei principi, Ripa, 1618.



Il laboratorio dell'alchimista. Dal trattato Voarchadumia contra Alchimiam di G. Panteo, 1530.



FRAINTENDIMENTI E FASCINAZIONI DELLO SPIRITO NELLA CONTINUITÀ DEL PULSARE TRA VUOTO E PIENEZZA *Optimum non est maximum*

Mariano L. Bianca

Lo spirito è quel concetto che si fa intervenire nei ragionamenti ogni qual volta non restano altre risposte che l'ignoto; ogni qual volta ci si sofferma senza sapere più andare oltre; ogni volta che vengono poste domande che riguardano il senso e ogni volta che questo senso scompare nella quotidianità e nelle sue forme oscure.

Lo spirito diventa quindi ciò su cui viene riposta ogni certezza ed ogni vaghezza senza null'altro trovare che la nudità di se stessi e del mondo. Esso potrebbe così apparire come il salvatore dell'essere e di se stessi o meglio come una parvenza di questa possibile salvezza che come tale deve allontanarsi dall'essere nel qui ed ora ed ancor più nella concretezza della corporeità del mondo.

Questo appiglio concettuale ed esistenziale è difficile dire in cosa consista se esso deve consistere di qualcosa: od è proprio invece un inconsistente che come tale si perde non solo nella mente ma nelle pieghe dell'essere che si svolge senza cura, né etica e affanno del dove andare. Esso può essere il residuo della psiche, cioè ciò che resta di essa se viene svuotata di ogni forma concettuale, di ogni noesi e di ogni pensiero, palesandosi così come mero vuoto del sé e dell'essere al contempo. Lo spirito in tal senso, non il dato della pienezza ma del vuoto, di quell'assenza che resta in modo sottile, od almeno si può pensare che resti, ogni volta che la mente si allontana da se stessa svuotandosi di ogni contenuto.

Lo spirito è allora il pieno o il vuoto dell'essere? Se fosse il pieno tale pienezza corrisponderebbe a ciò che ogni essere è ed ogni essere non potrebbe dirigersi altrove in quanto altro non vi sarebbe di sé che quello che già è: la pienezza completa del suo stare al mondo. In modo analogo, se tale spirito fosse la sua pienezza, allora ogni essere umano sarebbe già quello che cerca e non potrebbe che ritrovare sempre e soltanto ancora se stesso in una continua affermazione di quello che è, senza poter essere altro di questo suo sussistere al mondo così come è in ogni istante del suo esistere. Egli non potrebbe aspirare che a confermare quello che è, accettando ogni sua condizione e ogni suo carattere: accettando, cioè, senza alcuna possibilità, la incontrovertibilità del suo stare al mondo.

Se lo spirito è pienezza allora coincide senza sbavature con l'essere e con ogni specifico essere, uomo incluso. In questo senso di pienezza lo spirito potrebbe essere considerato come la completezza dell'essere e appare così come quell'oltre verso il quale ogni essere potrebbe tendere per trovare la sua essenza o ciò che la mente potrebbe ritenere che essa sia tale. Come completezza lo spirito è di per sé un irraggiungibile inteso proprio come ciò che è pensato come l'oltre o, se si vuole, come l'ultimità di ogni cosa; dove tale ultimità non appare altro che ciò in cui in ogni momento si ritiene e si constata che il pensiero non può riuscire ad andare oltre.

Pienezza e completezza sono aspetti diversi dello spirito come predicazione dell'essere, cioè come un carattere che è proprio di ogni ente ma non come atto bensì come potenza, usando questi termini nel tradizionale significato scolastico: ciò che si è realizzato e ciò che può realizzarsi.

Se pensiamo allo spirito in questa prospettiva propria ed insita nell'essere, allora si deve ritenere che sia presente in ogni angolo dell'essere, sia come potenza che come atto, come qualcosa che c'è e lo rende pieno e completo, e come ciò che ci potrebbe essere rendendolo pieno e completo.

Ancora una volta, però, saremmo di fronte ad una ipostasi per cui la nostra nozione di spirito svanirebbe in quella di essere senza possibilità alcuna di distinguere essere e spirito, né senza alcuna possibilità di tentare di sfuggire dall'essere così e così, per porsi al di là in una dimensione che, per così dire, rende l'essere non ciò che è ma ciò che si può osservare che sia.

Al contrario, se questa nozione, alla quale ci si rivolge come ciò che svela,

trasforma e pone al di là, la concepiamo anche come vuoto, allora ogni condizione di vuoto d'essere è una condizione dello spirito: una condizione è spirituale quando sono presenti per così dire le forme e vengono annullate la pienezza e la completezza dell'essere.

In che modo possiamo precisare la nozione di vuoto al fine di affermare qualcosa su quella di spirito che su di essa si fonda?

È utile precisare la differenza tra vuoto e nulla e i loro caratteri in comune.

Il vuoto, da un lato, è assenza parentetica d'essere nel senso che presuppone la presenza di qualcosa che si trova intorno ad esso e lo limita senza occuparlo in alcun modo; dall'altro, il vuoto è il risultato di un processo per cui è generato proprio da qualcosa che c'era e che, per così dire, se ne è allontanato. Inoltre, il vuoto, per quanto già detto, è una condizione che si pone in relazione con ciò che c'era e con ciò che potrà esserci, anche al posto di quello che già c'era.

In tal senso il vuoto è una condizione d'essere che viene raggiunta e dalla quale si genera una prospettiva che è in grado di osservare l'essere e l'essere che c'era prima di esso e di relazionarsi in vari modi con esso, non negandolo ma ponendolo in una condizione parentetica che facilita la comprensione e l'unione con l'essere di sé e del mondo.

Al contrario, il nulla è annientamento o, se si vuole, è una assenza duratura e in tal modo è proprio ciò che non si relaziona in alcun modo con quello che ogni cosa è. Il nulla è così uno stato limite e teorico, a meno che esso faccia riferimento all'esistenza di uno specifico ente, una volta che si sia disgregato nella sua unità organica, mentre il vuoto è una condizione realmente esistente, ma mai definita bensì transeunte nel duplice senso che si trova sempre in uno stato di disequilibrio con uno sguardo verso sé ed un altro verso l'afferramento di ciò che ogni ente è.

Lo spirito, allora, come condizione è realmente presente e allo stesso tempo si pone come quello stato che permette, come si è detto in riferimento al vuoto, una prospettiva di osservazione che ha il carattere in contemporanea di porsi nel distacco e nel coinvolgimento. La prospettiva dello spirito può quindi essere intesa come quella che permette di collocarsi in una dimensione *metaseica*, cioè una dimensione del sé che permette ad esso non di negarsi in essenza ma di porre ciò che è in una condizione parentetica e al contempo di osservarsi ed osservandosi porsi diversamente da quello che è.

In riferimento al sé la sua 'spiritualizzazione' è allora quel processo che lo rende vuoto, lasciando le forme senza contenuti, e che al contempo formula una prospettiva *metaseica* in modo che esso possa osservarsi per porsi diversamente da quello che è in un dato momento. Questo processo è allora sempre una tensione verso e non già un raggiungimento di qualcosa: la vita del sé in questo senso 'spirituale' è allora il tendere verso, come dimensione che mira nella direzione dell'oltre di quello che si è. Il vuoto è così ciò che permette la spiritualizzazione del sé, in quanto la prospettiva raggiunta è sempre un punto di osservazione che non fissa contenuti per colmare e completare il vuoto, ma

contenuti che riempiono le forme e al contempo le liberano ancora una volta per poter essere 'riempite e 'risvuotate'. Lo *spirito è così il pulsare del sé* nella duplice modalità del riempire e dello svuotare, del raggiungere e dell'allontanarsi, dell'afferrare e del mollare, imprimere forma a sé e al mondo e 'sformare', annodare la mente e sciogliere i nodi, creare il mondo di sé e lasciarlo scorrere via per poterlo riafferrare e ricrearlo continuamente in forme nuove che sono pronte ad essere abbandonate per essere ritrovate, dare forma alla noesi con pensieri e stati mentali e scioglierli in innumerevoli altri e nuovamente disperderli.

Lo spirito è, quindi, il pulsare del mondo e del sé, ma ogni qual volta che questo pulsare si sofferma troppo a lungo nelle forme dello spazio e del tempo, allora lo spirito si dissolve e restano solo le sue concrezioni, le incrostazioni che si pongono al di fuori della dimensione dello spirito.

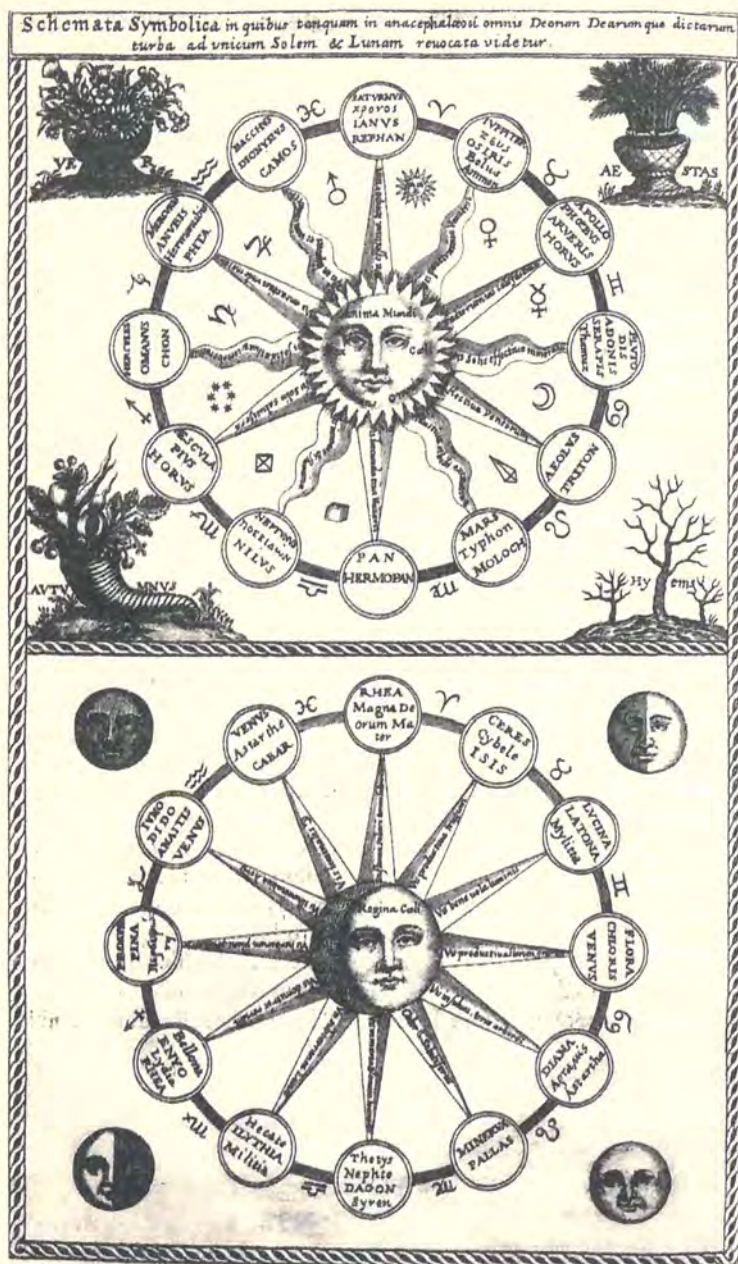
Per questi motivi lo spirito non è una tensione convergente, ma divergente che come tale fa sì che ogni soggetto coinvolto in un processo di spiritualizzazione tenda a negare ogni definitiva convergenza e si svolge in un continuo divergere e in primo luogo nel divergere da quello che è nello stato iniziale. L'inizio di un 'cammino spirituale', se si vuole usare questa espressione, prende l'avvio proprio dalla divergenza di quello che si è e, contrariamente a quanto spesso viene affermato, non mira a un luogo verso e in cui convergere, congiungersi, od annullarsi; si può dire, però che la tensione convergente non è assente ma è solo un momento della continuità di vuoto e pienezza. Quest'ultima è una convergenza che risulta da una precedente divergenza e che a sua volta lascia il posto ancora ad un'altra divergenza. Divergenza e convergenza, quindi, corrispondono rispettivamente a vuoto e pienezza per cui la prima svolgendosi raggiunge un livello di pienezza che a sua volta si dispone a divergere, generando così uno stato di vuoto.

Se intendiamo nel modo indicato lo spirito e la spiritualizzazione, allora lo spirito non è affatto il luogo del raggiungimento, non è la mèta della congiunzione o del ricongiungimento, non è neanche l'afferramento dell'essere, bensì è il luogo dell'allontanamento, da ogni alcunché incluso il proprio sé.

A questo punto è utile precisare che, in base alla prospettiva che è stata presentata, lo spirito non è in alcun modo un carattere ontologico proprio dell'essere, bensì una condizione della psiche che viene raggiunta attraverso quel processo che è stato delineato. Al contempo, però, una volta raggiunta questa condizione del pulsare tra vuoto e pienezza (la condizione di spiritualità) la psiche è propensa non solo ad assegnare a se stessa la predicazione di spiritualità, bensì anche ad estendere questa predicazione all'essere e a qualche specifico ente.

Questo processo di spiritualizzazione è tale per cui la spiritualità, e quindi lo spirito, vengono considerati come qualcosa di 'effettivamente' esistente sia entro l'essere che entro il sé, e addirittura se ne afferma la loro indipendenza ontologica dal sé e dall'essere.

Tuttavia, sebbene questa ontologizzazione dello spirito possa essere tanto



forte da farlo apparire come una specifica condizione 'essere', in realtà esso è così legato a un soggetto che non può dirsi esistente se non vi sia un soggetto che lo pone anche come predicato dell'essere. È quindi sempre la presenza di un soggetto che permette di parlare di spirito nel modo che è stato indicato e tale soggetto deve possedere una attività psichica perché è proprio questa che, come si è detto, è quella che per così dire genera lo spirito ed innesca processi di spiritualizzazione verso il sé e, in modo esteso, verso il mondo.

Si potrebbe allora sostenere che lo spirito è quel modo particolare di svolgersi di una psiche ed è quella condizione che questa psiche raggiunge una volta che rende effettivo il suo pulsare tra vuoto e pienezza; questi ultimi sono così riferiti all'attività della psiche e come tali hanno un carattere noetico. E ciò significa che sono contenuti e condizioni della psiche; il pieno è la presenza consapevole di contenuti psichici che per così dire 'occupano' in un dato tempo la psiche. Sono i suoi contenuti consapevoli, cioè quelli che sono presenti alla coscienza in un dato momento. Il vuoto, come si è accennato, è l'assenza di tali contenuti: per questo è noesi senza pensieri consapevoli ed espliciti.

Lo spirito come pulsare della psiche tra vuoto e pieno e tra convergenza e divergenza permette di superare le difficoltà che derivano dai tentativi di definire i caratteri dello spirito o la sua 'sostanza' diversa da quella del sé, della psiche e degli altri enti del mondo. La difficoltà maggiore risiede nel fatto che ogni aggettivazione dello spirito può essere accettabile e in tal modo si potrebbero formulare un numero indeterminato di definizioni. Se però qualcosa è indeterminatamente definito allora può possedere indefiniti caratteri ma proprio in questo modo non si caratterizza. E qualcosa che non si caratterizza non solo non può essere pensato ma non è neppure qualcosa se non un imprecisato alcunché di cui non si può dire e quindi non si può neanche dire qualcosa sulla sua esistenza.

Se, invece, come è stato indicato, spiritualità e spirito vengono intesi come la condizione del pulsare tra vuoto e pieno, tra divergenza e convergenza, della psiche, allora non vi sono aggettivazioni attribuibili allo spirito anche se il processo di svolgimento dello spirito genera specifici contenuti di vuoto e specifici contenuti di pieno; questi ultimi, se si vuole, possono essere di volta in volta considerati come predicazioni dello spirito se lo ipostatizziamo, cioè se non osserviamo il suo svolgersi, o meglio il processo di spiritualizzazione, cioè il pulsare tra vuoto e pieno, ma qualche particolare momento del suo svolgersi.

Del vuoto e del pieno

I contenuti dello spirito, come è stato inteso, nel suo pulsare, possono quindi essere del pieno e del vuoto. Tali contenuti sono al contempo gli stati psichici che vengono generati e quello che di essi viene avvertito in modo consapevole dalla psiche e può essere espresso nel linguaggio psichico o in quello ordinario adatto alla comunicazione intersoggettiva. Gli stati psichici sono quelle confi-

gurazioni della psiche che sono presenti in un dato momento perché sono in esso generati o perché sono stati richiamati alla memoria.

Gli stati psichici come contenuti dello spirito nel senso della pienezza sono quelli che la psiche genera nella triplice direzione di porre i suoi oggetti, di formulare le loro predicazioni e di indicare relazioni tra di essi. Questo processo è analogo per ogni attività della psiche: per questo è necessario indicare la natura di tali oggetti, non tanto le predicazioni e le relazioni in quanto esse possono in numero indeterminato a seconda del modo in cui vengono considerati e definiti. Si può dire che i contenuti degli stati psichici spirituali sono di cinque tipi: a) quelli che riguardano l'essenza, l'invisibile, l'oltre e l'ultimità, b) quelli che concernono il senso e il significato, c) quelli che si riferiscono ai fini e agli scopi, d) quelli che indicano valori ed e) quelli che forniscono orientamenti.

I contenuti dell'essenza, dell'invisibile, dell'oltre e dell'ultimità sono quelli che pongono oggetti e relazioni intesi rispettivamente come: ciò che costituisce l'oggetto e le sue relazioni, ciò che viene posto al di là di ogni apparenza fenomenica, ciò che viene inteso come possibilità di ogni ente (psiche inclusa), ciò che viene considerato dalla psiche di volta in volta come punto di arrivo, inteso anche come origine ed inizio. Questi contenuti sono per così dire i fondamenti da cui e su cui svolgere i successivi contenuti di pienezza.

I contenuti di senso e di significato sono quelle 'apposizioni' che si svolgono nella dimensione del dare ragione: dare ragione come senso significa indicare la causa, la funzione e l'obbiettivo della presenza di un alcunché, così come viene posto dalla psiche e, di conseguenza, ma non necessariamente, come ente del mondo. Dare ragione come significato, invece, indica la rilevanza di tale alcunché all'interno della intera struttura di alcunché posti dalla psiche.

Per quanto riguarda i contenuti di scopo e di fine si può dire che sono generati dalla dimensione psichica della intenzionalità, cioè quella dimensione per cui ogni alcunché generato da essa tende a relazionarsi con altri, a svolgersi e trasformarsi e ad essere rivolto al raggiungimento di una condizione successiva o a cooperare con altri per questo raggiungimento.

I contenuti valoriali, invece, si collocano entro la sfera etica, per cui ad ogni alcunché della psiche viene assegnato un predicato di interesse, rilevanza e remunerazione per cui esso si dice abbia valore se gli viene assegnato uno di questi predicati.

Infine, i contenuti psichici di orientamento sono quelli che, per così dire, stabiliscono un insieme di coordinate, nel senso stretto di questo termine, cioè un sistema di relazioni che permette di collocare un alcunché entro un ampio sistema e al contempo di spostarlo nel sistema senza modificare l'assetto globale. In tal modo, l'orientamento è ciò che permette alla psiche di svolgersi entro una scacchiera in cui poter muovere i pezzi lasciando inalterata la scacchiera.

Secondo la prospettiva indicata, questi contenuti sono considerati come processi della psiche; tuttavia, per quanto già detto, essi possono essere 'trasposti' al di fuori di essa e quindi ritenuti come 'oggetti' in sé della psiche o come 'oggetti' del mondo extrapsichico. In quest'ultimo caso, i diversi tipi di conte-

nuti vengono ritenuti come inerenti al mondo e ai suoi enti, con tutte le conseguenze che derivano da questa trasposizione e che non vengono prese in considerazione in questa sede. Tuttavia, è utile segnalare almeno che questa trasposizione pone una sorta di analogia tra psiche e mondo per la quale il mondo stesso appare come un riflesso della psiche e al contempo questa un riflesso del mondo senza stabilire in alcun modo un *primum* o un'origine di questa specularità.

Se così viene intesa la pienezza, come possiamo intendere il vuoto secondo l'accezione che abbiamo già indicato?

Si può dire che i contenuti del vuoto sono dei seguenti tipi: annullamento, negazione, parentizzazione, privazione, svuotamento, allontanamento, assenza.

Tali contenuti si possono considerare in relazione a quelli della pienezza e in tal senso sono per così dire opposti o per meglio dire li pongono nella condizione indicata dai contenuti del vuoto: così, per esempio, se ci si riferisce a quelli del senso, allora questo può essere annullato, negato od allontanato.

I contenuti del vuoto, però, possono anche autoporsi senza riferimento a quelli della pienezza e come tali sono indipendenti da essi e generano la condizione della psiche che viene da essi indicata.

L'annullamento è quel contenuto del vuoto che tende a far sì che ogni stato psichico venga sottratto all'attenzione della coscienza e non venga considerato come presente nell'attività psichica dando così luogo a una condizione di attenzione non rivolta a null'altro che a se stessa. L'annullamento può essere riferito a specifici contenuti o all'intera attività psichica per cui, in questo caso, il contenuto della psiche è l'annullamento in se stesso. In tal caso, se si vuole, l'annullamento della psiche consiste nella sua forma intesa come *recipiens* che si configura come presenza senza qualcosa che può essere da questa contenuta.

La negazione, invece, diversamente dall'annullamento è lo stato di consapevolezza di un contenuto psichico che viene negato ma che pur sempre resta, per così dire, nella psiche come un dato che si contrappone a qualcosa d'altro: la condizione della negazione è quella della presenza degli opposti anche se non sono considerati sullo stesso piano.

Tra la negazione e l'annullamento si colloca la parentizzazione che viene intesa nel senso fenomenologico della *epoché*, cioè di una sospensione che riguarda specifici eventi psichici o l'intera psichicità considerata in senso autopoietico, cioè come autogenerazione di se stessa. La sospensione è indubbiamente una forma di vuoto psichico, anche se è consapevolmente tale e mantiene alla consapevolezza ciò che è sospeso e che può essere ripreso. La sospensione rende per così dire inattivi i contenuti psichici e in particolare anche quelli indicati come contenuti della pienezza.

Per quanto riguarda i successivi contenuti del vuoto, si può dire che siano concomitanti in quanto il primo, la privazione, consiste nel togliere intenzionalmente dalla psiche qualche contenuto e renderlo inoperativo: anche in questo caso, però, esso resta come dato psichico, ma privarsene significa rinvenire il

vuoto psichico che resta 'là dove' esso era collocato. Lo svuotamento è, per così dire, una privazione di più ampia portata, più duratura nel tempo e generatrice di un vuoto più profondo. Svuotare la psiche in tal modo è una condizione che incide più a fondo il pulsare dello spirito. Si deve, inoltre, sottolineare che la privazione è riferita meramente al rendere non operativo qualche contenuto del sé, mentre lo svuotamento indica due tendenze: l'approfondimento del vuoto o la sostituzione con qualche altro contenuto. Lo svuotamento, come vuoto, pone il *recipiens* anche rivolto in modo forte verso l'azione del colmare e quindi del far salire il livello della pienezza psichica.

Consideriamo ora gli ultimi due tipi di contenuti del vuoto: l'allontanamento e l'assenza. Il primo si presenta come la generazione di una specifica distanza tra la psiche ed il sé e suoi specifici contenuti o addirittura l'intera psiche e l'intero sé. La generazione delle distanze psichiche, cioè verso i suoi contenuti, fa sì che la psiche possa, come si è detto poco sopra, generare una metaosservazione di se stessa, quella prospettiva metaseica che è preclusa alla condizione della pienezza. La prospettiva metaseica, come condizione di vuoto, è quella che permette, come già detto, di far sì che la psiche possa generare nuovi modi di osservarsi e di porsi.

Infine, l'assenza possiamo considerarla come la condizione che deriva dalla confluenza dei contenuti di vuoto che operano in contemporanea. L'assenza è proprio ciò che rende la psiche disposta a un pulsare in cui prevale il vuoto rispetto al pieno: una condizione per cui diventa sempre minore il peso del pieno e sempre maggiore quello del vuoto. Inoltre, l'assenza da sé, e quindi dal mondo, pur non essendo un isolamento fisico ma psichico, permette di far sì, la psiche verso sé e verso il mondo sia predisposta a trasformare ogni relazione e contenuto proveniente da essi nella forma dell'assenza o in una delle forme di vuoto che sono state indicate. In termini diversi, l'assenza è la condizione di vuoto che svolge il ruolo ermeneutico di interpretare i segni psichici e del mondo in modo da risolverli nella dimensione del vuoto anche se la psiche stessa tende a considerarli come contenuti del pieno. L'assenza è quindi la forma pura del vuoto che è forma attiva, generatrice e produttrice, in quanto non solo promuove e formula i contenuti del vuoto ma tende alla ricerca del pieno per operare su di esso con i contenuti del vuoto che sono stati indicati. Se si vuole usare una frase antinomica, si può dire che l'assenza è la forma del pieno senza i suoi contenuti. L'assenza è ciò che determina la presenza per il fatto che la psiche ed il sé possono subsistere nella loro forma, nel loro essere *recipiens* senza i fraintendimenti della noesi, del pensiero che incalza l'essere per poterlo racchiudere nei contenuti della pienezza.

Convergenza e divergenza tra sé e spirito

Poco sopra abbiamo posto un rapporto di simmetria tra vuoto e pieno e rispettivamente convergenza e divergenza. Come si è visto, non è certo questo l'unico modo di intendere sia vuoto/pieno che convergenza/divergenza, tuttavia in questa sede è stato utile per meglio esplicitare la considerazione dello spirito come pulsare.

Al di là di questa simmetria possiamo usare le categorie della convergenza e della divergenza per analizzare, anche se brevemente, le relazioni tra il sé, la psiche e quello che abbiamo indicato come spirito, o spiritualità psichica.

Se operiamo, come è giusto fare, una distinzione tra psiche e condizione spirituale, entrambi come aspetti o dimensione del sé, allora ci si chiede se lo spirito come pulsare tra vuoto e pieno sia in relazione convergente o divergente rispetto al sé.

Per quanto detto sinora, ci sembra plausibile sostenere che la divergenza sia la condizione primaria, mentre la convergenza sia quella accidentale. Ciò vorrebbe dire che i contenuti dei processi di spiritualizzazione tendono fondamentalmente a divergere e quindi a divergere anche dal sé: perciò quest'ultimo come deposito delle convergenze, reali, fittizie o raggiunte si trova sempre nella condizione di coprire i vuoti del divergere. Questo processo è tipico di quella che possiamo dire la 'normalità' del sé, ma la divergenza assume aspetti diversi se anche il sé si pone od è collocato entro un andamento di divergenza per cui esso stesso si pone sempre come divergente da quello che è; una condizione questa che in altra sede ho chiamato il carattere emergenziale del sé (Vedi, *Il Sé emergenziale*, Pontecorboli, Firenze).

Se la divergenza è la condizione primaria e portante dei processi 'spirituali', allora è indubbio che vi sia una continua divergenza tra i contenuti spirituali e il sé nella sua globalità; ciò significa, da un lato, che i processi spirituali si svolgono in modo più rapido del sé e, dall'altro, che questi contenuti come tali si pongono sempre in contrapposizione con la datità del sé in un dato momento. In tal senso i processi spirituali, per essere tali, devono essere sempre processi sconvolgenti, cioè che sconvolgono la datità del sé e questo sconvolgimento si fonda proprio sulla divergenza. Per tale motivo la spiritualizzazione del sé è un processo di profondo cambiamento (a volte anche rapido) che non può passare inosservato, possiede una forza superiore a quella della datità del sé e si pone sempre nella direzione dell'oltre di quello che c'è. In questa prospettiva la spiritualizzazione del sé pone quest'ultimo in una condizione di continuo superamento del suo subsistere attuale ponendo sempre un oltre che deve opporsi ai contenuti della datità del sé. Per operare in questo modo, allora, è fondamentale adottare una prospettiva che chiamo *prospettiva della divergenza/oltre*: non del mero divergere ma del divergere verso l'oltre. Il divergere verso l'oltre per essere operativo impone un dispendio di energia, da un lato, e una mancanza di limiti, dall'altro. L'uno e l'altra permettono che la spiritualizzazione

non sia una finzione del sé, ma un processo reale che si fonda su una logica a molti valori e non-aristotelica (anche nel senso dato da Newton Da Costa) e che si caratterizza per quegli aspetti che sono stati indicati come propri della dimensione del vuoto: dall'annullamento all'assenza passando attraverso gli stadi della pienezza.

Per tali motivi, i processi spirituali non sono caratterizzati dalla calma, dalla tranquillità, dalla pacatezza e dalla linearità, bensì dall'ardore, dalla veemenza, dallo slancio e dalla passione; in termini neurofisiologici, coinvolgono in modo contemporaneo la razionalità neoencefalica e la forza paleoencefalica ed ancora sia il cervello sinistro che quello destro.

Il 'fuoco interiore' è proprio ciò che da un lato brucia la datità del sé e dall'altro sconvolge e genera l'energia psichica in senso lato per sviluppare appieno la tensione divergente verso l'oltre.

Quanto detto, però, non significa che non si generino convergenze che durano più o meno a lungo nel tempo interiore ed esse, in modo particolare, oltre a specifici contenuti extrapsichici sono riferibili al sé, cioè sono stati psichici che, per così dire, generano condizioni che, con termini usuali, vengono dette di 'tranquillità', di 'pace interiore' e ancor più di un'assenza vissuta inferiormente come distacco ma anche come 'pregnanza' del proprio subsistere.

Fascinazioni e fraintendimenti

Il modo in cui è stato inteso lo spirito, come pulsare tra vuoto e pieno e tensione della divergenza verso l'oltre, ci spinge a sostenere due aspetti derivati dai processi di spiritualizzazione: da un lato, quello delle fascinazioni e dall'altro quello dei fraintendimenti.

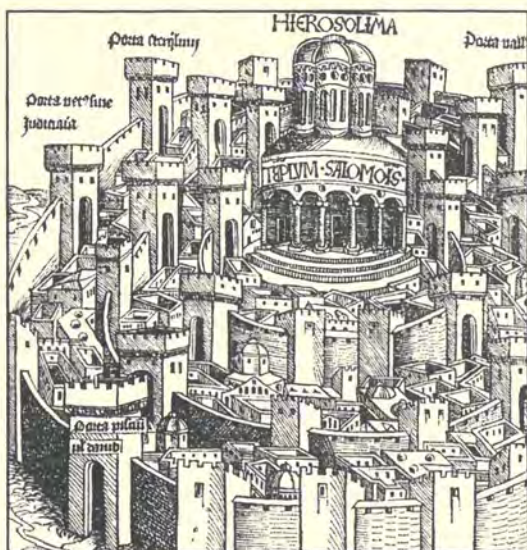
Con il termine fascinazione in questa sede ci riferiamo ad una attrazione/coinvolgimento fittizia ed ingannatrice. In riferimento allo spirito, allora, si può dire che i suoi contenuti, proprio per il modo in cui vengono prodotti con quei caratteri che sono stati indicati, svolgono un ruolo di attrazione in grado di polarizzare il sé verso di essi e quindi di concentrarlo su di essi e di distoglierlo da altri contenuti che la psiche può produrre in riferimento ad altre dimensioni e stimolazioni. La psiche si può così perdere in questa attrazione e il perdersi è proprio un aspetto caratteristico della spiritualizzazione del sé: il perdersi senza legame in alcun luogo. Tale attrazione che conduce a questo perdersi senza luogo è, al contempo, un coinvolgimento per cui il sé si fa tutt'uno con i contenuti della 'spiritualizzazione' che in tal modo dominano la vita psichica.

Attrazione e coinvolgimento, sebbene siano legati ai contenuti dello spirito, al contempo prescindono da essi e da una loro valutazione, per cui possono trasformarsi in fittizi ed ingannevoli. Fittizi in quanto forme slegate dalla realtà del sé che tuttavia ne sostituiscono le sue tensioni al tal punto da rallentare la divergenza e dare forza ad una convergenza che acquista l'aspetto della 'fissazione' (nel senso analitico del termine). Essi, per analogo motivo, possono

essere gli autoinganni del sé che lo nascondono al suo stesso sguardo, ne oscurano le tensioni e lo spingono verso l'illusione. A ciò si aggiunge, per la frattura tra sé e spirito, che quanto afferma lo spirito può non avere alcun sostegno dal sé, ed ancor più può non corrispondere a ciò che esso è o a cui potrebbe tendere.

Se la fascinazione, allora, genera la finzione e l'autoinganno, il fraintendimento, non può che essere una più ampia conseguenza. Cos'è un fraintendimento per il sé? In generale si può dire che sia il sostituire ciò che è o quello che potrebbe essere con quello che ha ritenuto di essere. Ciò che il sé ritiene di essere deriva anche, ma non solo, proprio dai contenuti provenienti dallo spirito che propone prospettive psichiche che non sempre possono soddisfare o corrispondere alle sue 'reali' e non fittizie tensioni. Ciò non significa affatto che lo spirito operi sempre in questo modo: al contrario, in termini teorici, ma solo tali, lo spirito come risultato dei processi psichici dovrebbe operare proprio in funzione di una maggiore espressione del sé. Tuttavia, sia la costituzione della psiche umana, che una volta costruita opera in modo anche indipendente dalle esigenze concrete del sé, sia lo spirito, considerato come struttura generata dalla psiche, pur con quelle trasposizioni ontologiche a cui si è fatto cenno, man mano che viene generato acquista una autonomia per cui ciò che produce, o formula sotto forma di noesi, non può dirsi che corrisponda o sia consono necessariamente alle tensioni e alle aspettative del sé; in tal senso produce proprio dei profondi fraintendimenti, se si vuole, dei nodi noetici, che per così dire nascondono il sé a se stesso o ne oscurano alcuni suoi aspetti, anche in modo inconsapevole.

Quanto sostenuto sinora ci permette di concludere che il pulsare tra vuoto e pieno e lo svolgersi tra divergenza primaria e convergenze contingenti non rende lo spirito una 'struttura', che può essere considerata come definitiva dei processi psichici, né tanto meno come ciò che è ultimo del sé e come un insieme di contenuti incontrovertibili. Al contrario, appare piuttosto come una struttura elusiva e fluida che necessita continuamente di essere posta, sviluppata e interpretata e che fluttua nella psiche confrontandosi con i contenuti provenienti da altri suoi aspetti, nonché all'interno della sua globalità e della noesi che si genera autonomamente e in relazione alla comunicazione con l'ambiente esterno (inclusa la corporeità del sé intesa anche nel senso fenomenologico indicato da Merleau-Ponty come accesso al mondo). Il suo 'andare oltre, allora, è al contempo libero e vincolato dal sé ed è in esso che può trovare spazio per svolgersi autonomamente ma sempre entro le ampie prospettive poste dal sé al di là della sua datità attuale.



LA FRANCIGENA

La strada delle mille culture che conduce a Dio

Vinicio Serino

Nella società medievale la via Francigena ha svolto una pluralità di fondamentali funzioni sociali ed economiche: centro di irradiazione culturale, via per la comunicazione degli uomini e delle merci, ma anche metafora di un viaggio verso i luoghi della fede che doveva servire a penetrare nei più riposti recessi del cuore, alla continua ricerca di Dio.

Se nell'animo dei mercanti e dei cavalieri, degli ecclesiastici e dei nobili, insomma dei potenti che la percorrevano, questa mitica strada per Roma rappresentava un insostituibile strumento per collegare uomini e paesi lontani, per altri, che egualmente ne seguivano il corso spinti da un irresistibile desiderio del Sacro, essa era molto di più. Era l'arteria della vita che recava linfa vitale e rigeneratrice. Era, appunto, il sentiero del Sacro. Così la avvertivano i Palmieri che, partendo da ogni angolo dell'Europa, battevano il suo consunto selciato

muovendo verso Gerusalemme, sede del vuoto Sepolcro di Cristo. O i Romei che se ne servivano per raggiungere la Città Eterna, sede di Pietro e dei suoi discendenti. O, infine, i Pellegrini che vi transitavano mentre si dirigevano alla volta di Sant'Iacopo di Compostela, nell'estremo Occidente del mondo, là dove si custodiva la tomba di Giacomo il Giusto. Tutti uomini che, come scriveva Dante nella sua "Vita nova", "vanno al servizio de l'Altissimo".

Osserva giustamente Paolo Caucci Von Saucken: "I testi liturgici, i testamenti, le relazioni e i diari di pellegrinaggio, gli statuti di ospedali e di confraternite mettono in evidenza... un particolarissimo 'viandante del sacro', sostanzialmente diverso da ogni altro viaggiatore, con costumi, comportamenti, esigenze interiori e vocazioni del tutto particolari, tali da poter definire una precisa tipologia".¹ Questa tipologia identifica nel pellegrino vero e proprio - ma potremmo aggiungere che ciò vale anche per il romeo e per il palmiero - un iniziato, che ha conseguito tale condizione attraverso un vero e proprio rito. Un rito nel corso del quale ha indossato il caratteristico sarrocchino e ricevuto la piccola bisaccia dove custodisce quel poco che possiede e che lascia sempre aperta a significare il suo impegno a condividere con i poveri la propria modesta scorta. E poi il bordone, il bastone col quale si sosterrà durante il lungo cammino e che lo difenderà da tutte le insidie del percorso. Simbolo, a sua volta, della fede che lo sorreggerà nei momenti più difficili del viaggio e che saprà proteggerlo contro le inevitabili insidie a cui lo esporrà il Maligno. Infine, su quelle povere vesti, dovrà cucire la conchiglia, a testimonianza del lungo cammino che si accinge ad intraprendere. Lo stesso segno che troverà lungo tutto il percorso là dove sono presenti spedali, confraternite, mansiones deputate al ristoro, al ricovero, alla assistenza dei viandanti del sacro. La conchiglia infatti rappresenta quell'involucro che custodisce un autentico tesoro, la perla: metaforicamente essa occulta il bene più prezioso ed invisibile, lo spirito, la goccia di divino che rende l'uomo simile al suo Artefice.

Ed è quindi con la sua "vestizione" che il pellegrino inizia il viaggio alla volta del sacro. Un viaggio che lo porta a battere tante contrade in alcune delle quali, a dispetto di tutto, a dispetto di una modernità devastante e volgare si possono ancora oggi, a distanza di molti secoli, cogliere i retaggi di quella straordinaria ed appassionata ricerca...

Chi scrive ha voluto rivivere quella emozionante esperienza ripercorrendo un brevissimo tratto della Francigena, sentiero del sacro sulla quale ha soffiato - e forse soffia ancora - lo Spirito dell'Eterno in un tratto della Toscana Meridionale, quello che occupa il territorio già proprio della antica e gloriosa Repubblica di Siena. Ed ecco allora, qui appresso, alcune delle suggestioni evocate da quella straordinaria esperienza sulle tracce delle antiche culture che ne hanno fatto, almeno a partire dalla metà dell'VIII secolo - quando il re Longobardo Ratchis fondò il Monastero di Abbazia San Salvatore - la strada più "magica" della Cristianità.

¹ Paolo Caucci Von Saucken, Introduzione a "Guida del pellegrino di Santiago", Jaca Book, Milano 1989, pag. 32.

Michele Longobardo e . . . Solare

Lo Spirito di Dio ispirò, certamente, l'azione dei coraggiosi guerrieri longobardi, quando li avviò al culto, quasi ossessivo, per l'Arcangelo Michele, il Principe delle Milizie celesti, colui che, nell'Apocalisse vince l'immondo Dragone: "E seguì in cielo una grande battaglia: Michele coi suoi Angeli combatterono contro il dragone, e il dragone e i suoi angeli combatterono: ma non vinsero, e il loro luogo non fu più trovato nel cielo. E fu precipitato quel gran dragone, quell'antico serpente, che si chiama diavolo e satana, il quale seduce tutto il mondo..." (Apocalisse, XII - 7-9).

I longobardi del Ducato di Spoleto, nel cui territorio si trova il Monte Gargano, luogo del primo e principale culto dell'Angelo, lo avevano elevato a loro celeste patrono dopo che, nel 647, avevano combattuto e vinto contro i tradizionali nemici bizantini, attribuendo proprio al merito del capo delle milizie angeliche il loro trionfo.

Sul percorso della Francigena - anche prima che la strada per Roma assumesse questo nome - la figura dell'Arcangelo è ricorrente. La sua presenza è familiare, anche nell'area della Repubblica Senese, al pellegrino compostellano, come pure al romeo o al palmiero. Particolarmente interessante, da questo punto di vista, il caso della Badia di San Michele Arcangelo in quel di Marturi, nei pressi di Poggibonsi, rinata nel 998 ma, molto verosimilmente, già esistente due secoli prima, all'epoca in cui Ratchis fondava il Monastero di San Salvatore sull'Amiata.

Altrettanto significativa la presenza, in Siena, nell'Abbadia Vallombrosana di San Michele Arcangelo - dove ora è la parrocchia di San Donato nella piazza, appunto detta dell'Abbadia - e la Chiesa di San Michele Arcangelo, sul poggio antistante la zona denominata di San Miniato.

Il continuo riferimento al culto di questo Santo rappresenta bene il senso di quella che Renato Stopani ha definito la Koinè culturale costituita appunto dalla Francigena. Koinè, nell'etimo greco che la parola possiede di comune, ossia di appartenenza ad un comune ceppo, ad una comune cultura, è l'espressione più rappresentativa del senso di questa strada².

Ed il culto di Michele Arcangelo, oltre a presentarsi, da questo punto di vista, fortemente emblematico, risulta oggi, come doveva esserlo allora per il viandante, anche notevolmente suggestivo. Specie se si ha riguardo al modo in cui il pittore Coppo di Marcovaldo - lo stesso che, catturato dopo la Battaglia di Montaperti, quando il sangue delle truppe fiorentine colorò di rosso le acque del fiume Arbia, fu costretto dai senesi a dipingere la celebre Madonna, attualmente custodita presso la Basilica dei Servi, denominata del Bordone - intorno alla metà del XIII secolo, lo rappresentò in un celeberrimo dossale, ora nel Museo di Arte Sacra in quel di San Casciano Val di Pesa. Il capo delle milizie celesti, dalle lunghe ali d'aquila, indossa la clamide purpurea. Nella destra regge una lancia

² Renato Stopani, *La via Francigena. Storia di una strada medievale*, Firenze 1998, pagg. 152 e segg.

rivolta verso il basso. Particolare estremamente importante, nella mano sinistra sostiene un globo sul quale è riprodotta una croce dai due bracci: una sorta di doppia croce di Lorena, con la quale, probabilmente, si intende alludere all'albero della vita, fatto di più rami che crescono sull'unico tronco.

Quella raffigurazione di Coppo, per altro molto successiva alla fine dell'avventura longobarda in Italia è, appunto, fortemente rappresentativa del senso di Koinè della Francigena, di una cultura comune condivisa dagli strati sociali più diversi - dagli umili pellegrini agli Ecclesiastici ed ai Signori dell'Impero - che vi ritrovavano molti motivi propri delle antiche tradizioni delle loro remote contrade. Nelle quali, assai spesso, alla pratica del Cristianesimo venivano accomunati usi, ritualità, simboli di provenienza molto diversa rispetto a quella della religione "ufficiale". Appunto, nel caso del Dosso di Coppo la clamide rossa ed il globo sono altrettanti riferimenti ad una divinità pagana e solare che con l'Arcangelo ha straordinari punti in comune: Mitra. Lo ricorda, tra gli altri, Alfredo Cattabiani, nel suo ormai classico "Santi d'Italia", quando cita un rilievo del VI secolo, ora al British di Londra o l'affresco rinascimentale, attribuito a Domenico Zaga, situato nella sala della Giustizia di Castel Sant'Angelo. Ebbene: in queste due testimonianze iconografiche il santo capo delle Milizie celesti appare proprio come lo ha effigiato Coppo e quindi col globo sulla destra, "simbolo della sua funzione di demiurgo e di kosmocrator, signore ed animatore del cosmo"³.

Per altro, dal punto di vista iconografico, l'attribuzione del globo solitamente è da riferire al Cristo, signore di tutte le cose, così come, ad esempio, a Siena lo rappresentò, in un affresco dell'Anticoncistoro di Palazzo Pubblico, Taddeo di Bartolo. Che, appunto, agli inizi del '400, lo effigiò bambino sulle spalle di un enorme San Cristoforo, con il globo del mondo ritto sul suo piccolo dito indice della mano sinistra.

D'altra parte la vicenda della fondazione del celeberrimo santuario sul Gargano, alla quale egualmente allude Coppo in uno dei sei riquadri che ornano la scena centrale del dossale, è un ulteriore riferimento alla vicenda di Mitra che, proprio all'interno di una grotta, aveva sacrificato il Toro cosmico, simbolo, nella cultura mediterranea, della forza dirompente della natura, dal cui sangue germina la vita che inonda prepotente il mondo intero.

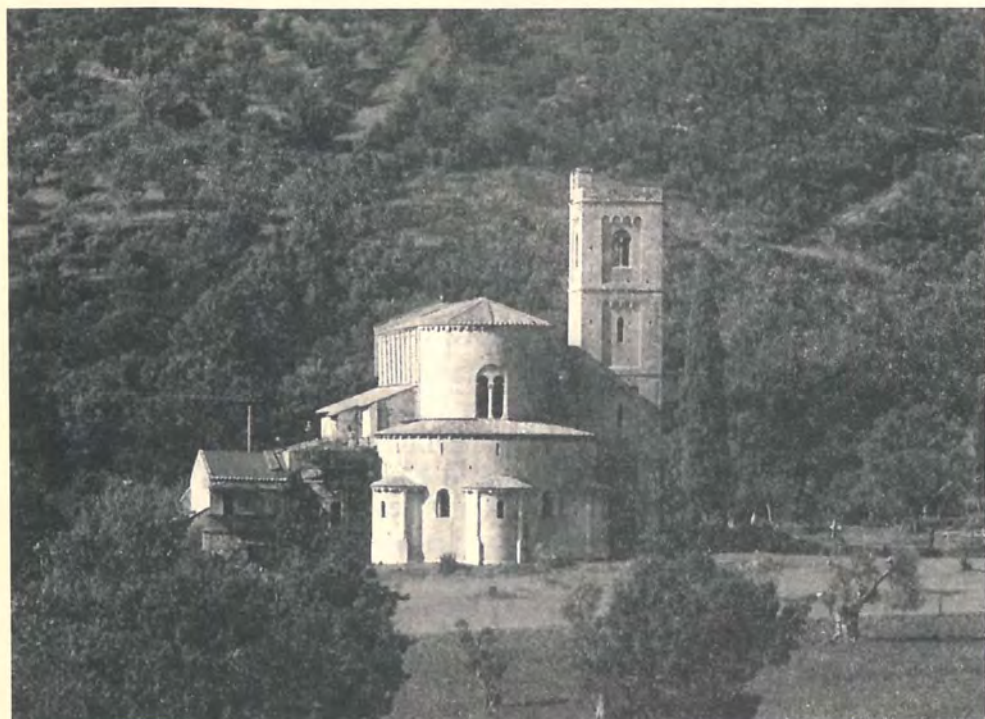
Michele-Mitra, continuamente presente sul cammino della Francigena, costituisce appunto un esempio ghiotto di Koinè culturale, nella quale, di continuo, elementi del così detto paganesimo e del cristianesimo si uniscono, si incontrano, si fondono in maniera spesso pressoché indissolubile.

Tutto questo, ad esempio, si nota in maniera davvero esemplare nella chiesa parrocchiale di Paganico, nel cuore della Maremma toscana: un edificio sacro certamente fuori dai percorsi ufficiali della via Francigena seppure tutt'altro che lontana, dove viene esaltato, in un celebre ciclo di affreschi trecenteschi attribuiti a Biagio di Goro, la funzione dell'angelo di pesatore di anime, oltre che di

³ Alfredo Cattabiani, *Santi d'Italia*, Milano 1993, pag. 722.



Interno della Cattedrale di Santiago de Compostela



Abbazia di Sant'Antimo

psicopompo. Cioè di trasportatore delle anime stesse dalla nostra alla dimensione dell'al di là. Sì che stavolta la sua figura quasi si confonde con quella di un'altra divinità pagana dell'area mediterranea, quella di Hermes-Mercurio, il quale, in quanto dio mediatore per eccellenza, svolge anche questo compito di tramite tra il mondo dei vivi e quella dei morti.

Ai pellegrini della Francigena non era certo incomprensibile questa "ingenua" ma sicuramente espressiva iconografia.

La Francigena Carolingia

La Koinè francigena si arricchisce, ovviamente, dell'apporto della spiritualità carolingia che trova una rapida espansione in tutta l'area centroeuropea nel momento fatidico in cui nasce il Sacro Romano Impero.

Nell'area di influenza senese questa cultura trova un centro di importante irradiazione nella Abbazia di Sant'Antimo, nei pressi di Montalcino, realizzata in prossimità di un'antichissima arteria etrusca che, partendo da Roselle - già celebre lucumonia, oltre che centro primario termale del popolo Rasenna - si addentrava attraverso la valle dell'Ombrone per raggiungere proprio il colle dell'attuale Sant'Antimo, e quindi l'Orcia, finendo per spingersi verso Est, in direzione della Val di Chiana e dell'importantissima città di Chiusi, il regno del re Porsenna. . .

In questa stessa area si riscontrano tutta una serie di importanti testimonianze di apporti culturali non... ortodossi, che provengono proprio dal cosiddetto ambiente pagano. Ne citerò solo una. Tipico esempio di cultura "altra" rispetto a quella ortodossa proposta dal Cristianesimo e dal proprio apparato teologico. Proprio a poche centinaia di metri dal luogo in cui sorge Sant'Antimo, esiste un'area sacrale antichissima e certamente di origine non cristiana. Quale, appunto, è la "magica" Fonte Lattaia che si ritrova nella macchia sottostante all'Abbazia e che, già molti secoli prima dell'avvento del Dio Unico, garantiva alle madri il prezioso latte per le loro nuove proli.

Si tratta di un sito davvero "pagano", la visita del quale suscita, oggi come ieri, forti sensazioni, legato come è al culto delle acque e della fecondità delle acque, connesso ad una lunga serie di divinità femminili con forti connotazioni materne: anzitutto Uni-Giunone, la prosperosa sposa del re degli déi, tutrice del matrimonio e delle riproduzione materna. E poi, soprattutto, Artmini-Diana, la dea cacciatrice, rappresentazione della luna e delle sue tre fasi - a loro volta emblematica raffigurazione del ciclo della fertilità femminile - preposta alle acque. E quindi alle acque della vita e della fecondità e, per questo, invocata protettrice dei parti. Il "mitico" fiume sotterraneo di Siena è, come è ben noto, appellato la Diana probabilmente proprio perché con le sue acque origina e consente la vita stessa della città intera.

Certamente la sottile forza incantatrice di quella divinità pagana, che aveva a che fare col mondo delle fascinatrici e della magia, doveva essersi ben mante-

nuta nell'immaginario collettivo - ma anche spirituale - del popolo senese se, ancora agli inizi del '400, San Bernardino tuonava, nella piazza del Campo, contro quelle prave femmine, quelle streghe figlie della notte e devote della Luna...

Sigeric e i... Comacini

Ma in questa parte di Toscana Francigena non è solo questo. È anche Sigeric. Più precisamente il viaggio di Sigeric, l'arcivescovo di Canterbury che nel 990, e quindi pochi anni prima del fatidico anno Mille - Mille e non più Mille... - ritorna da Roma, ove era andato a ricevere il 'pallio arcivescovile, alla sua sede di Canterbury, nella lontana e brumosa terra del Kent. Il viaggio dell'Arcivescovo, per lo più una lunga enumerazione di nomi di località attraversate offre lo spunto, per quanto riguarda l'area senese, per una serie di annotazioni. Si inoltra in Val d'Orcia, lasciandosi alla sinistra il poggio di Radicofani e raggiunge la submansio di Abricula (Le Briccole), "che", scrive Stopani, "sarà in seguito ricordata come sede di uno Spedale dedicato a San Pellegrino". Quindi raggiunge Sce Quiric, cioè San Quirico, che già all'epoca era una delle tappe principali del percorso prima di giungere, attraverso le tappe intermedie di Turreneir (Torrenieri) e Arbia (Ponte d'Arbia), a Seocine (Siena).

Omettendo di considerare la circostanza che Sigeric era stato educato "nella prestigiosa Abbazia di Glastonbury", luogo, come è noto, legato al Santo Graal ed al suo "mito", interessa soffermarsi un attimo su Sce Quiric, appunto San Quirico e sul portale ovest della Romanica Collegiata dedicata al piccolo, omonimo martire ed a sua madre Giulitta. Un portale che Sigeric sicuramente non vide anche se ebbe senz'altro modo di godere della hospitalitas della antica Pieve di Osenna della quale sono attestate notizie fin dall'VIII secolo.

Bene. Quel portale, sotto cui sarebbero passati, negli anni d'oro dei pellegrinaggi, centinaia di devoti di ogni condizione e provenienza, presenta il segno inconfondibile, l'autentico sigillo della più celebre confraternita di costruttori del Medioevo: quella dei Maestri Comacini che, lungo le strade della Francigena, si mossero con grande rapidità, lavorando sicuramente alla realizzazione di molti edifici sacri che ancora si ritrovano lungo l'antica strada. Il Duomo di Modena rappresenta, certo, una dei loro più noti capolavori. E non a caso cito il Duomo di Modena. Perché proprio lì si incontra lo stesso, inconfondibile signum che si trova appunto sul portale ovest di San Quirico: quattro colonne su ambedue i lati "legate" con uno splendido nodo di pietra, il nodo di Salomone. Ma anche, forse, come propongono molti autori, tra i quali Karl Hoede, possibile riferimento al culto del serpente, praticato dalle popolazioni longobarde e di cui parla lo stesso Paolo Diacono nella sua celebre "Historia". Dove riferisce che questo culto continuò tranquillamente ad esistere anche dopo la conversione di quelle genti al Cristianesimo.

D'altra parte il rapporto tra committenza longobarda e maestri costruttori

comacini - il cui etimo è ancora incerto, forse allusione ad un collegio di costruttori insediato sul lago di Como, forse indicazione della parola alto medievale macio, cioè mattone - è molto stretto. Dal momento che questi straordinari artigiani vengono proprio citati, per la prima volta, in due articoli dell'Editto del famoso re longobardo Rotari.

A San Quirico d'Orcia, come a Modena, ma anche a Lucca, a Trento, ad Arezzo ed ovviamente a Como queste colonne annodate si ripropongono di continuo rimandando così all'opera di costruttori, anche in senso simbolico, di questa confraternita. Che, forse, operò anche alla realizzazione della Cattedrale senese, e non solo perché, come riferisce Giuseppe Merzario⁴, non sembra escludersi che anche Nicola Pisano appartenesse a quella eletta schiera, ma per la semplicissima ragione che il primo degli altari, entrando sulla sinistra, è proprio dedicato ai Santi Quattro Coronati. La cui festività è celebrata, secondo quanto riferisce don Mino Marchetti nella sua "Liturgia e storia della Chiesa di Siena nel Secolo XII", l'8 di novembre, ricorrenza del loro martirio. Orbene, quei quattro Santi, Clemente, Simproniano, Claudio e Nicostrato, martirizzati dall'Imperatore Diocleziano che aveva invano chiesto loro di realizzare una Statua di Esculapio dio della medicina e per questo erano stati rinchiusi in una cassa di piombo poi gettata nel fiume, quei quattro santi, appunto, sono proprio i patroni dei Maestri Comacini. E, da questo specifico punto di vista, la loro presenza nel Duomo di Siena, emblematicamente definita figlia della strada, non sembra proprio essere un caso.

Siena e i cavalieri di San Bernardo

Il tempo dei Comacini è anche quello che assiste al degrado dei pellegrini sciamanti sulle vie del sacro e che segna, irrimediabilmente, il tempo dei mercanti, degli scambi commerciali e finanziari, della nascita di soggetti politici nuovi che col loro attivismo, mettono ormai in crisi il vecchio ordine delle cose faticosamente creato da Carlo Magno in quella fatidica notte di Natale dell'anno 800 dell'Era Volgare.

È l'epoca che sanziona l'ultima grande fase eroica del Medioevo, quella che anche a Siena, come in molti altri liberi comuni della penisola, avrebbe portato, già nella prima metà del XII secolo, due dei più potenti ordini cavallereschi dell'età medievale: quello degli Ospitalieri di San Giovanni, con la propria Commenda di San Leonardo, là dove ora la Contrada del Montone ha impiantato il Museo delle sue memorie storiche e l'Ordine del Tempio presente in Camollia, con la sua Chiesa di San Pietro, ovviamente alla Magione.

Fa sorridere, oggi, che due delle storiche contrade nemiche nella carriera del Palio, il Montone ed il Nicchio, si ritrovino in qualche modo sotto l'insegna del pellegrinaggio compostellano. Il Montone, appunto, per la presenza sul suo

4 Giuseppe Merzario, *I Maestri Comacini*, Rist. An., Bologna, 1893.

territorio della Commenda giovannita, mentre il Nicchio per l'emblema stesso del suo popolo, un emblema che, come ha più volte sostenuto Paolo Caucci Von Saucken, potrebbe non essere estraneo proprio al continuo fluire di pii viatores in viaggio per la Galizia e che inalberavano fieramente sulla veste la celebre conchiglia. Segno, come è già stato accennato, di rinascita - per la sua natura di dimora temporanea destinata ad essere abbandonata come la tomba nel momento della resurrezione - che, una volta compiuto il pellegrinaggio, il devoto era tenuto a raccogliere sulle rive dell'Atlantico ed a riportare in patria a riprova del compimento della propria missione.

Non posso, ovviamente, sottacere quanto sia suggestiva la presenza, in Siena, praticamente fin dagli inizi della sua fondazione, dell'Ordine del Tempio, fraternità di monaci-guerrieri che aveva il compito di protezione dei viandanti oltre che di tener sgombre le strade alla volta dei Luoghi Santi. Non si sa molto di questa presenza in città. Si conosce solo che i celebri monaci-guerrieri si erano insediati in una zona prossima alle proprietà di Alessandro III, Rolando Bandinelli, che certamente, nei confronti dei Cavalieri della Rossa Croce fu abbastanza magnanimo come, al riguardo, ha ampiamente illustrato lo storico francese A. Demurger⁵. Inoltre la storia ha tramandato di un famoso passaggio che collegava la magione allo scomparso Ospedale di San Basilio, collocato al di fuori della cinta urbana, e che consentiva ai Cavalieri di muoversi a piacimento, anche quando, al calar della notte, le porte della città venivano chiuse. Quel passaggio conoscerà un momento di celebrità in occasione dell'assedio fiorentino del 1527 quando, ironia della sorte, un cavaliere gerosolimitano, Lucio Aringhieri tentò proditoriamente, ma senza successo, di farvi penetrare le milizie nemiche.

Eppure quegli indomiti combattenti della fede, che Bernardo di Chiaravalle, il loro grande patrono, nella sua lettera "In laude novae militiae", definiva "un nuovo genere di cavalieri... che le età precedenti non hanno conosciuto e che infaticabile conduce una lotta parallela sia contro la carne e il sangue, sia contro gli spiriti maligni sparsi nell'aria", eppure, dunque, hanno simbolicamente molto a che fare con la nostra strada. Se è vero che nella bolla *Omne Optimum Datum* del papa Innocenzo II - verosimilmente ispirato dalla grande personalità di Bernardo - ci si rivolge a quei "beneamati figli del Signore" per constatare come "per la grazia che spira" su di loro, bandite "le pompe mondane e la proprietà personale" hanno "abbandonato la facile strada che conduce alla morte e scelto in umiltà il duro cammino che porta alla vita". Comprovando il rigore di questa scelta "solenne" giurando "sul segno della viva croce"...

Templari e Pellegrini sono, allora, viandanti della fede. Insieme compiono un cammino che porta, deve portare, alla catarsi, alla purificazione e, quindi, alla rinascita. Proprio come una iniziazione, secondo quanto ha, in più di una occasione, sostenuto Paolo Caucci Von Saucken.

Forse mosso dalla stessa irresistibile idea, l'Imperatore Federico Barbarossa

⁵ Cfr. Alain Demurger, "Vita e morte dell'Ordine dei Templari, Milano 1987, pag. 72

aveva intrapreso il suo viaggio in questa parte della Toscana per visistare, a pochi anni dal suo transito terreno, la tomba di un santo cavaliere del luogo, Galgano Guidotti. Lì, nella rotonda di Montesiepi, certamente non sulla Francigena, ma su quella strada dei metalli che la trapassava, in direzione di Massa Marittima ed in prossimità della etrusca Volterra, Federico, forse anche spinto dal desiderio di utilizzare quello straordinario eremita-cavaliere come emblema della causa ghibellina, compiva il suo viaggio dello spirito raggiungendo la sua meta agognata. Un luogo sacro, nel quale l'imperatore, come qualunque altro viator, trovava la propria consacrazione. Un luogo sacro nel quale, almeno così sembra, si condensano due tra i più significativi simboli del pellegrinaggio cristiano: il labirinto e la rotonda, che dà la forma stessa al famoso edificio. All'interno di Montesiepi, infatti, una straordinaria teoria di cerchi concentrici, non dissimili da quelli del celeberrimo labirinto inscritto in una parete della Cattedrale di Lucca, si sviluppa verso la sommità della cupola - che appunto copre la capella dove è custodita la spada nella roccia - dando l'impressione che l'ultimo di quei cerchi rappresenti il *primum movens* dal quale si irradia la benefica forza che, con la forza della sua luce, crea l'universo, liberandolo dal buio del caos.

Il complesso rotondo, a sua volta, rimanda all'Anastasis, il santo Sepolcro di Cristo, che si ritrova di continuo sul cammino devoto della Francigena a Canosa, a Brindisi, a Vigolo Marchese nei pressi di Fiorenzuola d'Arda, da queste parti della Toscana in quel di Sant'Appiano.

In fondo si tratta di modelli evocativi, che servivano a stimolare nel fedele, come appunto sicuramente aveva stimolato a Montesiepi nell'Imperatore, l'idea della rinascita a cui il compimento del viaggio avrebbe condotto. Quegli edifici rotondi rappresentavano bene il concetto della perfezione celeste, anzi del cielo stesso nel quale il sole pellegrino cammina nel suo viaggio senza fine. E non a caso proprio la Rotonda di Montesiepi, come probabilmente molti altri loca sacra, funziona ancora oggi come una sorta di meraviglioso orologio solare che, al cadere del solstizio d'estate, produce, al proprio interno, incredibili "giochi" di luce. Che confermano la grande capacità di sintesi e di "comprensione" delle culture che per molti secoli, al seguito dei pellegrini o che si sono offerte loro durante il "*pium iter ad sacrum*", hanno manifestato al contingente i segni dello Spirito e del suo soffiare dove Lui solo vuole.

Bibliografia

- Demurger A., *Vita e morte dell'Ordine dei Templari*, Milano 1987.
 Merzario G., *I Maestri Comacini*, Rist. An., Bologna 1893.
 Cattabiani A., *Santi d'Italia*, Milano 1993.
 Caucci Von Saucken P., *Guida del pellegrino di Santiago*, Milano 1989.
 Stopani R., *La Via Francigena, Storia di una strada medievale*, Firenze 1998.

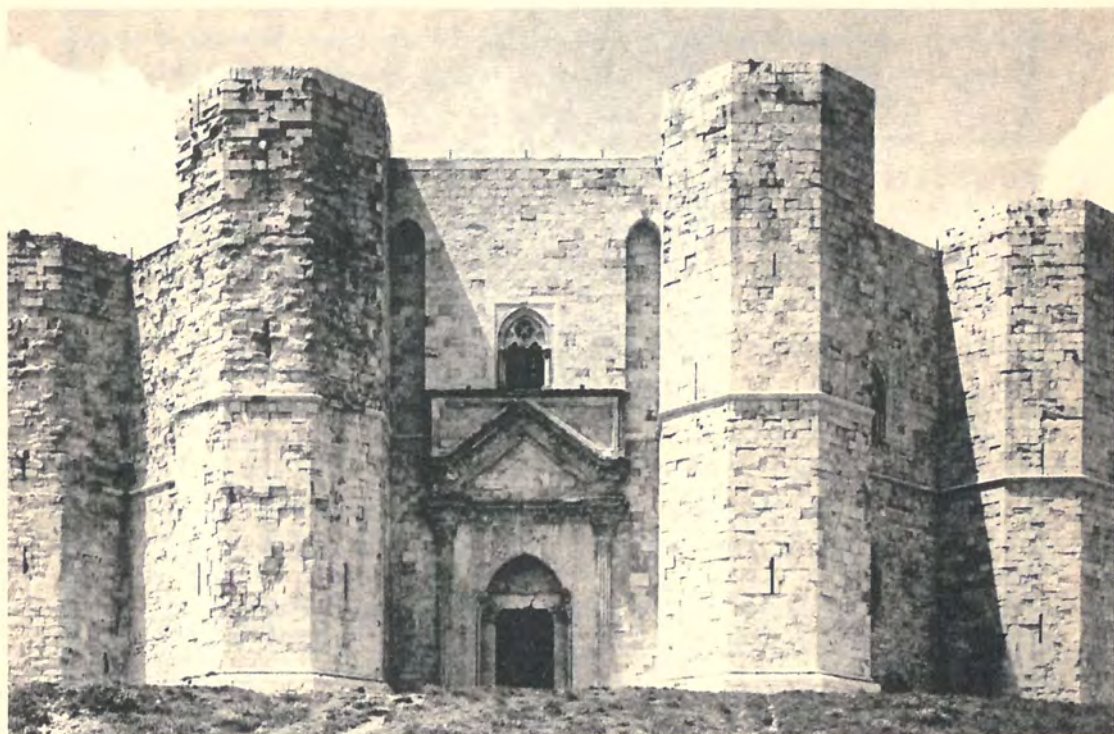


ANIMA E SPIRITO IN FEDERICO DI SVEVIA

Mario Bernabò Silorata

Spiegare e capire la personalità di un genio, credente o miscredente che fosse, non è cosa semplice, perché qui si tratta davvero di un genio rimasto sospeso sulle ali dell'immortalità; di quella immortalità che, come scrisse Cagliostro, procede di pari passo con la saggezza, di quell'immortalità che è la resurrezione dei credenti!

Mi riferisco a Federico II di Svevia, figlio di Enrico VI e nipote di Federico Barbarossa: un uomo scevro di qualsiasi pregiudizio religioso o razziale, più portato, forse, verso l'Islam rispetto a quel mondo occidentale cristiano che amava lo spargimento di sangue per seguire ed imporre la fede di una Chiesa che ben poco aveva di cristiano. Un uomo che - attraverso l'amore per la cultura da qualsiasi religione essa venisse - varcò le frontiere della tolleranza per entrare nella sfera dell'amicizia, la stessa che fu tanto cara a Gesù, trovando in



Castel del Monte fatto costruire da Federico II

essa il vero significato dell'ecumenismo tra le tre fedi del Grande Libro. Un uomo detto lo *stupor mundi*, che riuscì, con la sua crociata senza spada, a mutare il fronte d'incontro tra cristiani e musulmani, con un'impronta di amicizia e di fratellanza. Un uomo infine che, pur amando il mondo arabo, non mise mai in dubbio i dogmi della religione cristiana, né l'autorità del pontefice, nonostante gli scontri aspri con il papato che si affannava ad imporre la sua autorità in campo temporale. Né lottò mai contro la Chiesa, anzi essa lo celebrò addirittura come *"L'uomo nella chiesa valorosissimo propugnatore della fede."*

Federico fu l'uomo che in effetti combatté non contro ma a favore del Cristianesimo, di cui non ignorò mai l'importanza, e creò un impero che doveva risplendere proprio sul Cristianesimo, come si legge in una sua frase molto bella: *"Il mondo vive del suo respiro, il suo splendore illumina la cristianità nel tempo e oltre il tempo"*. Allo stesso tempo era assai vicino alla scuola islamica, che, in quegli anni, poteva insegnare molto ai cristiani, e il suo spirito trovava appagamento nell'antico detto dei maestri Sufi secondo i quali: *"la salvezza non si ottiene digiunando, né indossando particolari vesti, né flagellandosi. Queste sono superstizioni e ipocrisie. Dio ha fatto tutto puro e santo, l'uomo non ha bisogno di consacrarlo."* Questo pensiero, che innalzava Federico oltre i limiti di una fede unica e gretta, era però sconosciuto alla Chiesa di allora, e forse lo è ancora!

Federico fu l'uomo che, pare, avesse ritrovato la chiave smarrita della conoscenza, come attestano e quella magnifica, arcana costruzione, chiamata Castel del Monte, che, forse, intende simboleggiare il mistero della pietra filosofale, e quel gigantesco senso di giustizia che lo spingeva innanzi precorrendo i tempi dell'uomo e provocando la meraviglia e lo stupore di tutti.

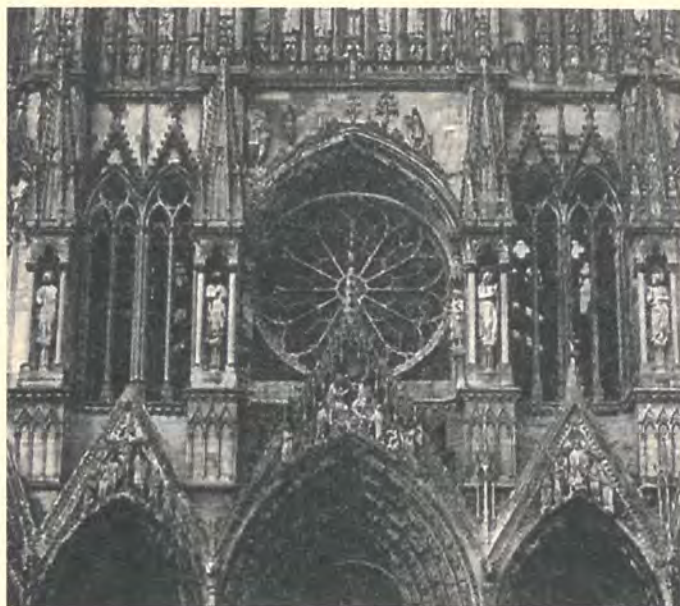
Certi storici hanno detto che Federico era un uomo gaudente, dedito ai piaceri della esistenza che viveva come un sultano battezzato, che aveva molti amori, molte donne e molti figli naturali, che perseguitava gli eretici, che infliggeva punizioni terribili e che, talvolta, specie nei casi di tradimento, si dimostrava spietato e crudele. Ma tutto questo nulla toglie alla grandezza e alla saggezza di quell'imperatore. Bisogna infatti riportarsi alle abitudini ed alle usanze di quei tempi, che rientravano nella normalità, ed erano conosciute ed accettate da tutti. È quindi grave errore giudicare quei fatti alla luce della morale di oggi, che un giorno, forse, sarà anch'essa giudicata barbara e demenziale! Si ricordi, comunque, che alla corte dello Staufen ognuno, sia greco, bizantino, cattolico, ebreo o musulmano, poteva liberamente adorare il proprio Dio nella propria lingua in uno spirito di vera libertà: una libertà che la Chiesa di allora non aveva mai concesso!

Che abbia poi perseguitato gli eretici, non sorprende affatto in quanto anche lui come re di Sicilia prima e in seguito imperatore era un regnante cattolico, e quindi soggetto al giuramento di persecuzione contro gli eretici, come prescriveva la bolla *Ad abolendam* (Lucio III, anno 1184) e la bolla *Excommunicamus* (Gregorio IX, anno 1231). Erano gli anni in cui San Tommaso d'Aquino scriveva *"..L'eresia è un peccato che merita non solo la scomunica ma anche la morte."* San Bernardo non era da meno...

Federico legiferò contro i saccheggiatori delle chiese, contro gli apostati ed i bestemmiatori, ma non tentò mai di sovvertire il potere spirituale o di provocare uno scisma. La sua spiritualità era nell'intima essenza del cristianesimo. Si era sviluppata sul sentiero della scienza araba che lo aveva introdotto nel cortile esoterico della vita. Si era nutrita di saggezza iniziatica ed aveva superato ogni umana barriera per poi concludersi dentro un misero saio da cistercense, che ne avvolse le spoglie mortali. Nessuno si è mai chiesto, a questo proposito, come mai Federico, che rientrava da una partita di caccia nella Capitanata e che, afflitto da un grave attacco di dissenteria, era riparato nella rocca di Fiorentino anziché nella reggia di Lucera, posta ad appena dodici chilometri di distanza, avesse con sé un saio da cistercense o che forse mandò a prendere proprio a Lucera, dato che la malattia si protrasse per 14 giorni (dal 29 novembre al 13 dicembre 1250)? È proprio in quest'ultimo atto che riaffiora e trionfa lo spirito di quell'uomo chiamato anche *immutator mirabilis* un'anima ancor oggi celata fra le pietre di un'antica abbazia cistercense nei pressi di Frosinone: l'Abbazia di Casamari.

Per quale oscuro motivo in quell'Abbazia spunta il giglio a sei petali degli Hohenstaufen, gigli che si ritrovano anche nascosti in una nicchia sul grande portale ove appaiono i misteriosi fioroni a otto petali che celano la storia di Federico II? A che scopo un'abbazia cistercense, di stretta osservanza cristiana, ignorò l'ordinanza di San Bernardo che vietava severamente ogni forma di immagine nel luogo sacro, facendo scolpire in siti non facilmente visibili tante immagini della casa di Svevia fino a quella magnifica protome, occultata, nel crochet di un capitello della chiesa abbaziale, che riproduce il volto giovanile di Federico II? Quale edificio di culto avrebbe riservato questo trattamento a un imperatore "miscredente" su cui pendeva l'inesorabile maledizione di Innocenzo IV: "*Annientate nome e corpo, seme e progenie di questo babilonese...*"? Quale chiesa avrebbe mai disobbedito all'autorità di un papa medievale, gelosamente conservando le memorie di un casato imperiale distrutto da un crudele angioino? Non solo, ma li conservarono in un luogo sacro come sogni di gloria di un uomo che aveva amato quell'Ordine e al quale si sentiva spiritualmente così unito da rivolgere un giorno a quei buoni padri un appello tanto sentito e commovente che un miscredente o un "babilonese" non avrebbe certamente scritto: "*Vi scongiuriamo fervidamente di accoglierci nella vostra congregazione includendoci nella vostra santa comunità di preghiera.*"

Secondo fra Salimbene da Parma, noto cronista guelfo, con la morte di Federico sarebbe morto anche l'Impero. Non è vero. A oltre settecento anni di distanza il *sole del mondo* risplende ancora sull'impero: un impero oggi esoterico circondato dalle otto torri ottagonali di quell'arcano castello che sorge maestoso su uno spoglio colle della Murgia. Ma non basta: possiamo ancora ritrovare il *sole che illumina la cristianità* fra le oscure navate di una antica chiesa abbaziale, alla quale non possiamo negare la nostra gratitudine per aver saputo tramandare certi simboli di verità inesprimibili che all'uomo non è dato di pronunciare.



SPIRITUALITÀ E POTERE REGIO NEL MEDIOEVO DI FRANCIA. Il “caso” della Cattedrale di Reims

Giampaolo Thorel

Per oltre un millennio la Cattedrale di Reims ha costituito il simbolo di consacrazione dei sovrani di Francia.

Il verbale di consacrazione di Filippo I, figlio di Enrico I, incoronato a Reims nel 1059, così recita: “L’arcivescovo di Reims, dopo aver preso il pastorale di san Remigio, spiegò perché era suo diritto, al di sopra degli altri vescovi, di eleggere e consacrare re, da quando san Remigio aveva battezzato e consacrato Clodoveo. Dopo, il re fu eletto dagli arcivescovi, dagli abati e dai chierici; poi dai cavalieri e dal popolo tutto con il grido unanime di ‘Vogliamo che sia così’”¹.

Tale cerimonia si è svolta con lo stesso rituale e nella stessa cattedrale fino al 1825, data dell’incoronazione dell’ultimo re di Francia, Carlo X. Rarissime sono le eccezioni: Enrico IV scelse Chartres e Napoleone I, invece, Notre-Dame di Parigi.

Per quali motivi la cattedrale di Reims è diventata luogo sacro in cui si fanno i re? Con ogni probabilità perché Reims possiede la "santa ampolla": una fiala contenente il sacro crisma, cioè l'olio santo usato nel 496 per il battesimo e la consacrazione di Clodoveo, re dei Franchi².

Tale ampolla è avvolta da una storia-leggenda che la vuole recata da un angelo sceso dal cielo sotto forma di colomba. Essa contiene un olio di origine divina ed è dotato, parimenti, di poteri taumaturgici.

Una tradizione che, in tempi scarsamente "critici", è accolta dal popolo con pia e piena adesione, a significare un'autorità che proviene dall'alto, e che marchia con carattere indelebile colui che viene unto: il nuovo re. Un carattere indelebile come quello impresso in chi riceve il battesimo. Si tratta, infatti, dello stesso olio usato e nel battesimo e nell'unzione regale.

Gli storici si sono chiesti perché i re di Francia hanno scelto Reims, una città importante, ma non certo quanto Parigi o Lione, per la loro consacrazione politica e religiosa. Le vere ragioni sono, ancora oggi, avvolte nel mistero.

Oltre la santa ampolla e le successive consacrazioni nei secoli, il Tempio ha assunto una forte valenza simbolica che si è mantenuta nei secoli. Persino Giovanna d'Arco fece l'impossibile per farvi consacrare il reuccio Carlo VII, e assicurargli così l'investitura ufficiale.

Indubbiamente, l'importanza di Reims è dovuta anche alla sagacia e all'astuzia dei vescovi e del Capitolo che gestiva la cattedrale. E che hanno ottenuto, per secoli, privilegi e concessioni da Merovingi e Carolingi, fino a godere di molte immunità e della facoltà di sottrarsi perfino all'autorità civile. L'arcivescovo Tulpin (Turpino), morto nel 794, ha raggiunto tale notorietà da venire citato nella *Chanson de Roland*; dopo di lui, Ebone, fratello di latte di Ludovico il Pio, diventa arcivescovo di Reims, e prosegue nell'opera di raccolta di privilegi.

Il magister lapidum

Ma, oltre alle autorità religiose, l'importanza regale di Reims è dovuta anche ai grandi architetti che vi hanno lavorato: in particolare Jean d'Orbais, che operò nella costruzione della cattedrale dal 1210 al 1228.

D'Orbais, oltre alla capacità di armonizzare le maestranze tutte, aveva doti di tecnico, ingegnere, appaltatore, maestro d'opera. Come *magister lapidum*, D'Orbais aveva l'incombenza di scegliere le pietre, il legname, il ferro, il piombo. Parimenti sua fu la responsabilità di levare le altissime, eppure solide, impalcature che avvolgevano l'intera costruzione.

Il suo grande limite, non attribuibile a lui, ma alla difficoltà di approvvigionamento e di trasporto, furono le pietre, che abbondavano nelle vicinanze, ma erano di scarsa qualità. Un limite che è andato pesando nei secoli, per i continui

¹ Paolo Cangioli, *Reims, la cattedrale dei re*, Istituto geografico De Agostini, Novara, p. 3, 1983.

² *ibidem*, p. 3.

restauri che si sono resi necessari.

Jean d'Orbais, più che alcuni suoi successori che furono succubi della committenza (dei vescovi e del Capitolo), fu il vero *magister*, capace di costruire il Tempio in sintonia con il tutto terrestre e il tutto celeste.

Il vero maestro, infatti, *conosce* le caratteristiche dei materiali usati, anche quelli umani, ne tiene conto per assicurare la solidità delle fondamenta e dei muri, determina le dimensioni delle strutture con calcoli così precisi che, malgrado l'enorme mole della costruzione, l'assestamento nei secoli sia, come poi è stato, minimo³.

Il *magister* deve agire in modo da realizzare la totale subordinazione dei singoli *operai* alle esigenze dell'opera comune. Egli mira ad attuare senza attriti la divisione e l'integrazione del lavoro, instaurando un orientamento comune tramite il continuo contatto con la "loggia", sodalizio costituito da muratori, carpentieri, conciatetti, vetrai, scultori, pittori⁴.

Il lavoro manuale, che prima dei francescani era considerato "vile", assurge a nobiltà anche nel cantiere della cattedrale di Reims, tanto che negli archivi si ritrovano i ruoli e le retribuzioni degli scalpellini (*lathomus*), dei muratori (*cementarius*), ecc., che così assurgono a collaboratori della grande opera d'arte.

Tutto il cantiere lavora in armonia perché vede nobilitata la propria opera.

Il labirinto e le verticalità

Come ha giustamente notato Pietro Pizzari⁵, a partire dal XII secolo si ritrovano nelle chiese del tempo dei labirinti, quasi a riproporre un cammino ideale verso Gerusalemme, ormai perduta dopo la sequenza delle Crociate.

Anche a Reims, costruita a pianta ottagonale, compare il labirinto, come del resto già ad Amiens e a Chartres. Si tratta di un cammino ideale verso il centro dell'essenza cristiana, impervio e difficilmente percorribile come, del resto, la spinta architettonica verso la verticalità che si riscontra sempre nella cattedrale di Reims, e che risulta maggiore che in quelle di Chartres e di Amiens⁶.

Pizzari tematizza il labirinto delle chiese gotiche come percorso individuale nel mondo, con il progressivo superamento di pericoli morali e spirituali, dopo i quali si può conseguire la salvezza morale.

Ma, oltre alla tematizzazione temporale e personale, vi è anche una possibile lettura extratemporale e collettiva del labirinto, inteso come discesa metastorica della Città di Dio nella città dell'uomo e come identificazione finale di questa con quella⁷.

Alla orizzontalità del labirinto, risponde la verticalità, che è poi un cammino

³ Arnold Hauser, *Storia sociale dell'arte*, vol. I, Torino, Piccola Biblioteca Einaudi, Nona edizione, 1976, p. 268s.

⁴ *ibidem*, p. 270s.

⁵ L'Acacia, Rivista di studi esoterici, articolo "Il cammino iniziatico si mette in mostra: il labirinto", p. 39, N. 1 Gennaio-Aprile 1998, a firma di Pietro Pizzari.

⁶ *ibidem*, p. 40.

⁷ *ibidem*, p. 41.

ascensionale, spirituale, verso grandi aperture luminose, verso la luce, la sapienza.

Non a caso gli architetti di Reims realizzarono curvature vertiginose, archi rampanti, sottesi da eleganti supporti tra i quali il muro, abolito, lasciava il posto a enormi aperture luminose.

Il gioco di luci, anche policrome, spioventi dalle stupende vetrate, è richiamo verso l'alto, ma anche stimolo al superamento degli ostacoli del mondo, per giungere al termine del labirinto della vita individuale e collettiva.

"La comunione del cavaliere" e il calice di Reims

Tra le innumerevoli statue e sculture (2302), tra quelle collocate all'interno della facciata della cattedrale, vi è un gruppo singolare denominato "la comunione del cavaliere". E che comprende un cavaliere, un soldato e un sacerdote effigiato mentre impartisce la comunione.

Tale gruppo è stato interpretato come Abramo che torna dalla guerra e riceve l'ostia da Melchisedec, il sacerdote senza genealogia e senza classe di riferimento che, misteriosamente, è superiore allo stesso Abramo.

Il gruppo marmoreo è contornato di foglie di alloro, quercia e vite, frammisto a mostri, draghi e chimere. Una complessità di referenti simbolici che risulta parallela ai diagrammi del labirinto⁸.

Abramo ("il cavaliere") viene purificato dall'alloro, che è poi l'unico albero immune dai fulmini, sacro a Dioniso, dio dell'estasi, e che designa simbolicamente la pace raggiunta dopo la vittoria sui nemici.

Alle foglie di quercia, la fede popolare dell'antichità attribuiva il potere di incantare i leoni. Nella fattispecie, aveva il potere di incantare mostri, draghi e chimere: oscuri e terribili ostacoli da superare per giungere all'uscita dal labirinto della vita⁹.

La vite, infine, è simbolo che allude all'eucarestia, e quindi alla comunione del Cavaliere. È significativo, peraltro, che il Cavaliere sia posto sulla facciata, insieme alla regina di Saba, ai Precursori del Cristo, alla Vergine dell'Annunciazione e agli Angeli.

Un richiamo simbolico ai Cavalieri del Tempio e a quanti si impegnano alla ricerca del vero e del bene? Tre anime in una, quella del soldato, del cavaliere, del sacerdote consentono di raggiungere la mèta che è poi in fondo a ciascuno di noi stessi. Questo è uno dei messaggi di Reims.

Va aggiunto infine che i costruttori della cattedrale di Reims hanno rispettato i rapporti matematici nelle sue proporzioni con i numeri simbolici: 3, la Trinità; 4, il numero del mondo; 5, il numero dell'Uomo; 10, il numero perfetto di Pitagora, che è anche il segno di Dio¹⁰.

⁸ "Reims, la cattedrale dei re" (o.c.), pp. 13-14.

⁹ cf. *Enciclopedia dei simboli*, Milano, edizione Garzanti, alle voci riguardanti i simboli citati.

¹⁰ "Reims, la cattedrale dei re" (o.c.), p. 12.

Cf. anche Georges Duby, *Storia della Francia*, Milano, Edizione Bompiani, I edizione "Storia Paperback", 1993, pp. 372ss.

Un chiaro riferimento alle armonie terrestri e cosmiche, tra natura e supernatura. Un segnale di ciò che di sacro è sotteso tra forme e contenuti, tra valori ed energie rotanti. Oltre le forme e i volumi sta il sacro calice di Reims che serviva, durante la cerimonia della consacrazione, per la comunione dei re di Francia. Sulla base di questo calice è inciso un anatema contro chiunque tenti di appropriarsene. È il calice dei re!

Morale simbolica e conclusioni

Il 6 maggio del 1210, in circostanze misteriose, scoppiò nella cattedrale di Reims un terribile incendio, in concomitanza con una eclissi di sole. La cittadinanza ne restò colpita fortemente. Per fortuna il fuoco non lese parti vitali. Si sospettò che ad appiccare l'incendio fosse stato lo stesso arcivescovo, Aubry de Humbert, smanioso di dilatare la cattedrale, per superare in grandezza e bellezza cattedrali come quelle di Parigi, Sens, Senlis, Soisson e Chartres.

L'incendio rappresentò uno dei tanti momenti di degrado che continuano ancora e che, probabilmente, sono in larga misura da attribuire alla scarsa qualità delle pietre impiegate, assai friabili. Alcune, infatti, sono facili allo sgretolamento, si sfaldano, tanto da dover esser spesso sostituite per evitare l'estendersi dei danni. Altre sono rose da malattie o da agenti chimici prodotti dall'uso del carbone per il riscaldamento domestico. L'intera cattedrale assume così un aspetto sporco e tetro dovuto alla fuliggine.

Simbolicamente le pietre che si sfaldano, di scarsa qualità, corrispondono ai singoli individui, destinati a costituire materia per la costruzione del tempio. E se è vero che il tempio definitivo ha soltanto valore metastorico, di specchio del trascendente nell'immanente, tuttavia non è giustificabile una costruzione con materiale di scarsa durata.

L'eclissi di sole concomitante all'incendio di Reims può essere allora considerata sul piano più propriamente simbolico.

La perdita di saggezza, di orientamento verso il vero e l'armonia dell'universo, può condizionare pesantemente ogni ricerca dell'assoluto.

Ogni autentico ricercatore del vero, ogni giusto libero muratore e fratello, ogni autentico credente deve continuare la ricerca della luce di verità sia di giorno che di notte, sia quando splende il sole che quando è al di là del velo. Senza mai indugiare troppo a lungo nelle *tenebre* dei vizi e delle imperfezioni.

Più che di eclissi di sole è meglio parlare di eclissi del buon volere, della moralità a causa del vizio. La ricerca del proprio tornaconto, il voler essere "rampanti" nella società, un po' come gli archi rampanti di Reims, è accettare l'eclissi di luce nella propria vita.

Finito di stampare nel mese di agosto 1999



SERENISSIMA GRAN LOGGIA DEL RITO SIMBOLICO ITALIANO

(A.: F.: 1859)

- PALAZZO GIUSTINIANI - ROMA -

Serenissimo Presidente
Gran Maestro degli Architetti
M.: A.: FR.: Ottavio Gallego

SUCCESSIONE DEI SERENISSIMI PRESIDENTI DEL RITO

1879-1885 Pirro Aporti
1885-1886 Giuseppe Mussi
1886-1887 Gaetano Pini
1888-1890 Pirro Aporti
1890-1895 Carlo Meyer
1895-1900 Federico Wassmuth-Ryf
1900-1902 Nunzio Nasi
1902-1904 Ettore Ciolfi
1904-1909 Adolfo Engel
1909-1912 Teresio Trincheri
1912-1913 Giovanni Ciraolo
1913-1921 Alberto La Pegna

1921-1925 Giuseppe Meoni
1945-1949 Arnolfo Ciampolini
1949-1966 Renato Passardi
1966-1968 Mauro Mugnai
1968-1970 Aldo Sinigaglia
1970 (marzo aprile) Roberto Ascarelli
1970-1974 Massimo Maggiore
1974-1982 Stefano Lombardi
1982-1992 Virgilio Gaito
1993 -1998 Luigi Manzo
1998 Ottavio Gallego

