RIVISTA DI STUDI ESOTERICI

L'ACACIA

N° 2-3 • SETTEMBRE - DICEMBRE 1997

• 1 *Editoriale*, L'INIZIAZIONE, STORIA INFINITA • 3 *Virgilio Lazzeroni*, IL PROCESSO INIZIATICO NELL'OPERA GUÉNONIANA • 9 *Morris L. Ghezzi*, IL DIAVOLO ZOPPO E L'INIZIAZIONE • 19 *Mariano L. Bianca*, CARATTERI E STRUTTURA DEL RITO DI INIZIAZIONE IN AMBITO ESOTERICO • 35 *Maurizio Nicosia*, L'INIZIAZIONE E L'ALBERO CHE NON C'È • 41 *Sergio Magaldi*, INCONSCIO E VIA INIZIATICA • 49 *Giampaolo Thorel*, L'INIZIAZIONE E L'ORDINE MONASTICO • 55 *Alberto Moscato*, ECCESSI INIZIATICI • 58 *Paolo Civita*, L'IMPLICITO NELL'INIZIAZIONE • 61 *Paolo Pisani*, MISTERI E INIZIAZIONI NEL MONDO ANTICO.

RIVISTA DI STUDI ESOTERICI

L'ACACIA

N.2-3 - settembre - dicembre 1997

NUOVA SERIE

RIVISTA QUADRIMESTRALE
DELLA SERENISSIMA GRAN LOGGIA DEL RITO SIMBOLICO ITALIANO

Direttore
Luigi Manzo

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

L'Iniziazione, storia infinita

Questo numero de "L'Acacia" affronta un tema fondamentale nell'ambito delle discipline della Tradizione: quello dell'iniziazione. Come scriveva René Guénon, l'iniziazione, intesa appunto nel senso latino di "initium" "ha essenzialmente per scopo di superare le possibilità dello stato individuale umano e di rendere effettivamente possibile il passaggio agli stati superiori ed anche, infine, di condurre l'essere oltre ogni stato condizionato".
Un passaggio, dunque. L'apertura di una soglia in un mondo nuovo, del tutto diverso da quello della ricorrente banalità quotidiana. L'incipit di un viaggio che può condurre lontano. Ma che può anche terminare da subito, da quando è cominciato.
Nel pavimento della Cattedrale di Siena, uno dei templi cristiani più ricchi di simboli e di allegorie, Mario Bussagli, il celebre studioso di civiltà orientali, identificò un percorso iniziatico che dalla tarsia marmorea di Ermete Trismegisto, il dio egizio Thot, signore del sapere e della magia, emblematico alfa di questo meraviglioso percorso, conduce fino al retro dell'altare maggiore, all'omega, o Dio di Luce. Proprio lì dove la mano somma di Domenico Beccafumi effigiò uno straordinario triangolo equilatero di abbagliante splendore. Una sorta di "Dio massonico" che doveva, verosimilmente, esprimere il termine del viaggio. La conclusione di un percorso simbolico che portava il recependario direttamente davanti alla luce, alla Vera Luce, alla fonte di ogni illuminazione.
In un certo senso è questo il senso stesso del processo iniziatico. Giungere, dopo aver battuto strade tortuose e lunghe, difficili, che possono obbligare a passare attraverso contrade sconosciute ed ostili, in prossimità della luce. Per godere del suo straordinario potere rischiaratore, che consente di dissipare le tenebre dell'ignoranza e della superstizione, consentendo al nostro occhio, cioè al nostro intelletto, di vedere. E, quindi, di discernere, penetrare, capire.
L'iniziato è tenuto a questa continua opere di ricerca, di approfondimento, di confronto, di riflessione. Senza fermarsi mai. Senza quiete. "Noi lavoriamo senza sosta..."

IL PROCESSO INIZIATICO NELL'OPERA GUÉNONIANA

Virgilio Lazzeroni

Nella molteplice e varia produzione di René Guénon il tema dell'Iniziazione ha un posto centrale sia per i riferimenti contenuti in quasi tutte le sue opere sia per la posizione che ha nel complesso della sua dottrina. Ad esso è dedicato un volume, composto nel 1946 col titolo *Aperçus sur l'Initiation*, mentre un secondo volume che raccoglie numerosi scritti sull'argomento fu pubblicato nel 1952, con il titolo *Initiation et réalisation spirituelle* a cura di Jean Reyor poco dopo la morte di Guénon.

Le ragioni di questa centralità sono di un duplice ordine ed attengono, da un lato, alla concezione metafisica di Guénon e, dall'altro, alle battaglie che condusse per tutta la sua vita contro coloro che si dedicano ad operazioni antiiniziatiche. Noto è a questo proposito che, secondo Guénon, l'umanità si trova oggi in una fase negativa, essendo "caduta" dallo stato edenico, nel quale si trovava molti anni fa, in una condizione di completo disfacimento.

Sotto questo profilo l'Iniziazione è come una "seconda nascita" che avviene in certi individui e sotto certe condizioni perché "non siamo nell'epoca primordiale in cui tutti gli uomini possedevano normalmente e spontaneamente uno stato che è oggi legato ad un alto grado di Iniziazione" (*Aperçus*, 29). "Noi abbiamo spiegato - precisa Guénon - che l'Iniziazione... che prende naturalmente l'uomo tale quale è nel suo stato attuale, gli fa in qualche maniera rimontare il ciclo percorso nel senso discendente dall'umanità nel corso della sua storia, al fine di ricondurlo finalmente fino allo stesso "stato primordiale" (*Initiation*, 198).

Ciò spiega perché esistano varie forme di Iniziazione che si sono presentate nel corso degli anni in quanto la discesa che è avvenuta da parte dell'Umanità ha percorso vari gradini a ciascuno dei quali corrisponde una forma specifica del processo iniziatico. Così "la Tradizione indù distingue tre 'vie' che sono rispettivamente quelle di Karma, di Bhakti e di Jñanâ" (*Initiation*, 144), corrispondenti a come nell'organismo umano sono disposti i tre "gunas" fondamentali. Così in epoche più recenti, sempre in India, esisteva la triplice suddivisione di Brahmini, Kshatriyas e Vaishyas, fondata sullo stesso presupposto, e nel periodo medioevale in Occidente quella di Sacerdoti, Cavalieri e Mercanti. Da rilevare che in forza dei principi dei "gunas", solo i Brahmini, in quanto caratterizzati dal principio "Jnana-marga", possedevano i mezzi intellettuali necessari per acquisire l'Iniziazione in una forma completa.

Entro questo contesto si comprende perché in un tempo come il nostro "in cui la conoscenza spirituale è diventata nascosta ed in cui soltanto alcuni possono raggiungerla, purché si mettano nelle condizioni volute per ottenerla" (*Aperçus*, 30), esistano alcune regole precise perché questo possa avvenire. Di esse la prima consiste nella "qualifica" di colui che vuole essere iniziato, la seconda nella "trasmissione" che deve essere compiuta e la terza nel "lavoro interiore" dell'iniziando.

Ciò conferma l'errore di tutti coloro che sostengono che chiunque può essere iniziato senza che in precedenza sia stato riscontrato il suo grado di intellettualità che deve essere simile a quello che avevano gli antichi Brahmini. E conferma, del pari, come, pur essendo l'individuo intellettualmente dotato, queste sue caratteristiche siano, "a causa degli elementi inferiori dell'individualità (elementi di ordine psichico e di ordine corporeo nello stesso tempo) impedite a svilupparsi sia in maniera temporanea sia in maniera definitiva" (*Aperçus*, 100).

Per quanto si riferisce all'annessione ad una organizzazione Tradizionale atta a garantire la Trasmissione va subito detto che essa non è "semplicemente una condizione necessaria per l'Iniziazione ma ciò che costituisce l'Iniziazione nel senso più stretto" (*Aperçus*, 84). Come tale l'annessione deve essere "reale ed effettiva" e, quindi, sono da respingere i suggerimenti delle società pseudoiniziatiche che invocano Maestri relegati "in qualche regione quasi inaccessibile dell'Asia centrale o di qualche altra parte ... o che pretendono addirittura di ricollegarsi a qualche tradizione completamente scomparsa ed estinta da secoli, o persino da migliaia di anni" (*Le Règne,* 244). Sono, del pari, da respingere le tesi secondo le quali "l'Iniziazione sarebbe qualche cosa di ordine semplicemente 'morale' e 'sociale'; questo punto di vista è precisamente quello della maggior parte degli attuali Massoni" (*Aperçus*, 22). Queste concezioni non sono valide neppure per quanto concerne la prima parte del-

l'Iniziazione, cioè i Piccoli Misteri, che in quanto riguardano lo sviluppo integrale delle possibilità dell'individualità umana sono "al di là della modalità corporea che si esercita nell'ambito che è comune a tutti gli uomini" (*Aperçus*, 23).

Secondo altri l'Iniziazione sarebbe come "una comunicazione con gli stati superiori", oppure sarebbe possibile ottenere attraverso essa "lo sviluppo di poteri psichici latenti nell'uomo" (*Aperçus*, 150). Suggerimenti che dimostrano in modo inequivocabile come le società pseudoiniziatiche siano, in realtà, semplici congreghe di individui privi di qualsiasi scrupolo e che cercano attraverso queste ed altre affermazioni di sfruttare la tendenza umana al mistero ed al meraviglioso.

Se a ciò si collega il "lavoro interiore" che l'iniziato deve compiere, apparirà evidente che per quanto riguarda l'Iniziazione, "si tratta propriamente della trasmissione di un'influenza spirituale, che deve effettuarsi secondo leggi definite, e queste leggi per essere evidentemente diverse da quelle che reggono le forze del mondo corporeo non sono tuttavia meno rigorose e presentano anche una certa analogia con queste ultime, a dispetto delle differenze profonde che le separano, in virtù della continuità e della corrispondenza che esistono tra tutti gli strati o i gradi dell'Esistenza universale" (*Aperçus*, 34-35). Si aggiunga che "il lavoro interiore" dovrà svilupparsi "con il soccorso di ausilii o di supporti esterni se ce ne sarà la possibilità soprattutto ai primi stadi", in una maniera graduale che faccia "passare l'essere di gradino in gradino, attraverso i differenti gradi della gerarchia iniziatica, per condurlo allo scopo finale della "liberazione" e della "suprema identità" (*Aperçus*, 33).

Sebbene "gli impedimenti all'Iniziazione, nella Massoneria, coincidano quasi sempre con quelli che sono, nella Chiesa cattolica, gli impedimenti all'ordinazione" (*Aperçus*, 105), vi è fra religione ed Iniziazione una profonda diversità. "La religione considera l'essere unicamente nello stato individuale umano e non mira assolutamente a svincolarlo da questo, ma al contrario ad assicurargli le condizioni più favorevoli in questo stato stesso, mentre l'Iniziazione ha essenzialmente per scopo di superare le possibilità di questo stato e di rendere effettivamente possibile il passaggio agli stati superiori e anche, infine, di portare l'essere al di là di qualsiasi stato condizionato" (*Aperçus*, 25). Per questo non vi può essere nessuna identificazione fra misticismo ed Iniziazione, anche perché nel misticismo "l'individuo si limita a ricevere semplicemente quel che gli si presenta, e così come gli si presenta, senza svolgere il benché minimo ruolo", mentre "nel caso dell'Iniziazione l'iniziativa di una realizzazione aspetta all'individuo... ed essa si compirà metodicamente sotto un controllo rigoroso e incessante" (*Aperçus*, 16).

Questa separazione fra la Chiesa e l'Iniziazione rende importante il definire il problema dell'annessione ad una organizzazione iniziatica autentica. Problema che Guénon delimita distinguendo, anzitutto, l'Iniziazione sia dalla contro-Iniziazione che dalla pseudo-Iniziazione così oggi diffuse. In questo senso, mentre la contro-Iniziazione "deriva dalla fonte unica dalla quale discende ogni Iniziazione... per una degenerazione che va fino al suo grado estremo, cioè fino al rovesciamento che costituisce il "satanismo" propriamente detto" (*Le Règne*, 257). "La pseudo-Iniziazione, al contrario non è raramente che uno dei prodotti dello stato di disordine e di confusione provocato all'epoca moderna dall'azione 'satanica' che ha il suo punto di partenza

cosciente nella contro-Iniziazione. In breve, la pseudo-Iniziazione non è che la *contraffazione*, dato che la contro-Iniziazione è il *contraffattore*" (*Le Règne*, 236).

Sulla base di questa distinzione si può, allora, esaminare quali siano in Occidente le organizzazioni iniziatiche autentiche, tenuto conto che dal Medioevo ad oggi l'umanità ha sceso parecchi gradini nel suo cammino. Escluso, pertanto, che si possa considerare come funzionalmente valida la tripartizione fra Sacerdoti, Cavalieri e Mercanti, "è un fatto che fra tutte le organizzazioni con pretese iniziatiche che sono attualmente diffuse nel mondo occidentale, ce ne sono due che, per quanto decadenti siano a causa dell'ignoranza e dell'incomprensione della stragrande maggioranza dei loro membri, possono rivendicare un'origine tradizionale autentica ed una trasmissione iniziatica reale" (*Aperçus*, 40). Tali organizzazioni sono il Compagnonaggio e la Massoneria.

Ma se la Massoneria può rivendicare "un'origine tradizionale autentica ed una trasmissione iniziatica reale", non resta meno che anch'essa si presenti come una organizzazione decaduta. "La penetrazione di idee "democratiche" nelle organizzazioni iniziatiche occidentali (e, naturalmente - aggiunge Guénon - pensiamo soprattutto alla Massoneria o per lo meno ad alcune delle sue fazioni) senza che i loro membri si accorgano che in questo c'è una pura e semplice contraddizione e anche sotto un duplice rapporto" (*Aperçus*, 86), rappresenta una delle cause che hanno portato a questa decadenza. "In effetti, proprio per definizione, ogni organizzazione iniziatica è in opposizione formale con la concezione "democratica" e "ugualitaria", prima di tutto in rapporto al mondo profano, di fronte al quale essa costituisce nell'accezione più propria del termine, una élite separata e chiusa, e in secondo luogo in sé stessa per la gerarchia di gradi e di funzioni che si stabilisce necessariamente fra i suoi membri" (*Aperçus*, 87).

Molto più grave di questa penetrazione, anche se deriva direttamente da essa, è la modifica che hanno subito le impostazioni generali dell'Iniziazione che, nella Massoneria attuale, da *operative* sono diventate *speculative*. Si è così sostituito al legame che esisteva fra l'Iniziazione ed il mestiere e che aveva la funzione di fornire una base concreta al lavoro iniziatico, una speculazione astratta impigliandosi in una conoscenza meramente teorica e, quindi, indiretta.

La conseguenza di questa sostituzione, e peggio l'intendere, come avviene spesso, il termine operativo come rivolto ad attività sociali, è stata quella di diminuire il peso dell'Iniziazione. Ha concorso a questa diminuzione, iniziatasi nel secolo XVIII, l'azione dei protestanti inglesi che avevano preparato con Anderson e Desaguliers la sostituzione dell'impalcatura originaria della Massoneria con una formulazione che ne rende oramai virtuale l'Iniziazione. Se, infatti, "la trasmissione iniziatica sussiste sempre, perché la "catena" tradizionale non è stata interrotta; ma invece della possibilità di una Iniziazione effettiva, tutte le volte che qualche mancanza individuale non fa da ostacolo, si ha soltanto una Iniziazione virtuale e condannata a restare tale per la forza stessa delle cose" (*Aperçus*, 201). Naturalmente ciò non significa che i riti non abbiano più alcuna efficacia perché il "rito agisce indipendentemente da quel che vale, sotto qualsiasi rapporto sia l'individuo che lo compie, e senza che sia per nulla necessario che egli abbia una conoscenza effettiva di questa efficacia" (*Aperçus*,

293). E non significa neppure che non vi sia possibilità per l'iniziando di percorrere i diversi gradi che l'Iniziazione presuppone purché l'individuo sostituisca alle operazioni di mestiere altre operazioni compiute individualmente. Questo perché intatta rimane la dottrina "la cui garanzia risiede, in definitiva, nel suo carattere "non umano" e si può d'altro canto dire che ogni verità, di qualsiasi ordine sia, se la si considera dal punto di vista tradizionale, partecipa a questo carattere" (*Aperçus*, 291).

Collegata ad una organizzazione specifica ed espressa da un insieme di riti che seguono passo passo il procedere dell'iniziato sino dal suo essere ammesso ad essa, l'Iniziazione rappresenta l'unico mezzo attraverso il quale l'individuo supera le condizioni di disfacimento attuale della società. Tale superamento è esprimibile attraverso "un segno che è ovunque lo stesso, perché... esso è di quelli che si riallacciano direttamente alla Tradizione primordiale: è il segno della croce, che rappresenta molto nettamente questo processo nei due sensi dell'ampiezza e dell'esaltazione" (*Symbolisme*, 25). Così "il senso orizzontale rappresenta l'ampiezza o l'estensione integrale dell'individualità presa come base della realizzazione.... Il senso verticale rappresenta la gerarchia indefinita anche ed a più forte ragione degli stati multipli... che sono compresi nella sintesi totale dell'"Uomo universale" (*Symbolisme*, 26). In breve il segno orizzontale rappresenta i "piccoli misteri" che "comprendono tutto, ciò che si riferisce allo sviluppo delle possibilità dello stato umano considerato nella sua integrità" e quello verticale "i grandi misteri che concernono più propriamente la realizzazione degli stati sopraumani" (*Aperçus*, 247).

Se si considera che Guénon ha impostato la sua metafisica sulla distinzione tra "Uomo vero" ed "Uomo universale", sviluppandola nella successione di due stati che indicano rispettivamente la perfezione del mondo naturale e quella del mondo incondizionato, si comprenderà perché l'Iniziazione consenta il passaggio dall'uno all'altro. Mentre nel primo caso: "si dice che il "Maestro della Massoneria si trova sempre fra la squadra ed il compasso"... ed è dunque assimilato in questo modo al vero Uomo, piazzato fra il cielo e la terra... per cui "la carica di Maestro rappresenta il compimento dei 'piccoli misteri' di cui lo stato di vero Uomo è il termine stesso" (*Grande Triade*, 107), diversa è la situazione per quanto concerne i grandi misteri.

Qui l'Iniziazione arriva all'Uomo universale, ossia si svincola dalle condizioni specifiche dell'umanità per raggiungere l'Identità suprema. "Si può capire in questo modo il significato superiore di questa frase del Vangelo. "Il cielo e la terra passeranno ma le mie parole non passeranno". Il Verbo in se stesso, e di conseguenza l'Uomo universale che è identico a lui, è al di là della distinzione di "Cielo" e di "Terra" e rimane eternamente tale e quale, nella pienezza del suo essere, mentre ogni manifestazione e ogni differenziazione (cioè tutto l'ordine delle esistenze contingenti) si dissolvono nella "trasformazione" totale (*Symbolisme*, 147).

Note bibliografiche

Le citazioni nel testo si riferiscono alle seguenti opere di René Guénon:
Aperçus sur l'Initiation, Paris, Editions Traditionelle, 1946.
Initiation et Réalisation spirituelle, Paris, Editions Traditionelle, 1973.
Le Symbolisme de la croix, Paris, Les éditions Vega, 1970.
Le Règne de la quantité et les signes des temps, Paris, Gallimard, 1945.
La Grande Triade, Paris, La Table Ronde, 1946.

IL DIAVOLO ZOPPO E L'INIZIAZIONE

Considerazioni mitologiche e folcloriche intorno alla asimmetria deambulatoria in alcuni aspetti del rituale massonico

Morris L. Ghezzi

1. Premessa

In una incisione del 1512 di Urs Graf appare un orripilante diavolo privo della gamba sinistra, sostituita con una protesi lignea, che attenta al tranquillo e rapido incedere di un frate incappucciato. Al di là dell'esigenza iconografica di sottolineare l'orrore della figura maligna anche attraverso la mutilazione fisica, sorge spontanea una domanda: esiste forse un significato ulteriore, lontano, nascosto, dimenticato ed anche simbolico, che giustifica con motivazioni ormai disseminate nei miti e nel folclore, perdute nello spessore dei secoli quella mutilazione e proprio e solo quella mutilazione?

L'opera di Carlo Ginzburg, *Storia notturna*[1], sembra formulare una risposta decisamente positiva. La ricerca intorno alle narrazioni mitologiche e folcloriche evidentemente non può condurre a certezze inconfutabili, a spiegazioni univoche e ciò non solo perché tali risultati sono preclusi a qualunque ricerca, che aspiri ad una qualche scientificità, ma anche e soprattutto per la natura medesima dell'oggetto di studio. Nel mito e nel folclore risiede tutta la polivalenza significativa dei simboli e dei riti, tutta l'ambiguità delle affermazioni non vincolate dalle ferree regole di un argomentare razionale, tutta l'indeterminatezza degli accostamenti analogici e delle comparazioni qualitative. In breve, da un lato, è riscontrabile in essi una narrazione difficilmente riducibile entro gli schemi logici e razionali a noi più familiari, per avvicinarsi piuttosto a quelli propri della dimensione umana definita inconscia dalla psicoanalisi, e, dall'altro lato, come conseguenza, essi non riescono a costituire un ambito di studio oggettivizzabile. Pertanto ogni affermazione può trovare nuove riformulazioni che, anche se apparentemente contraddicono le precedenti, non devono sostituirle, ma essere sommate ad esse. In sostanza siamo di fronte ad una ricerca continuamente aperta ed in movimento, che somma sempre nuove verità senza cancellare le vecchie. Ed apre orizzonti sempre più vasti in dipendenza dai molteplici punti di vista dai quali può muovere il ricercatore.

La premessa metodologica appena formulata dovrebbe svolgere il duplice ruolo di orientare il lettore in eventuali ulteriori ricerche e riflessioni intorno all'argomento qui trattato, ma soprattutto ed, in primo luogo, di renderlo consapevole dei limiti e della opinabilità delle affermazioni presentate in questa sede, affinché egli stesso si convinca a priori della provvisorietà anche di ogni futuro studio in materia.

Provvisorietà tuttavia che non vuole dire inutilità, ma anzi stimolo a perfezionare ed accrescere con sempre nuovi contributi una verità in continuo divenire. Se la verità diviene concetto di natura dinamica e non statica, stimola la partecipazione di tutti alla sua costruzione, arricchendo la conoscenza universale. Viceversa si assiste all'imprigionamento dell'uomo entro *le profonde ed oscure prigioni* dei dogmi e dei pregiudizi. Camminare sulle sabbie mobili, addirittura sull'acqua costituisce impresa non facile e soprattutto capace di impegnare ogni più recondita facoltà umana. Tuttavia ciò esprime il significato di vita più profondo di una specie, quale è la nostra, che da sempre cerca di trascendere il contingente.

Dal punto di vista storiografico, poi, vale la pena di ricordare un brano del carteggio Fichte - Fessler *Sul concetto di una storia dell'Ordine dei Liberi Muratori* a proposito dell'*Apolytrosi* [2] di quest'ultimo. Scrive Fichte: "Secondo la mia convinzione, filosoficamente dimostrabile, anche nella storia non si può che *sapere o non sapere*; e, nel primo caso, sapere o che qualche cosa *fu* o che *non fu*; nemmeno qui è possibile una via di mezzo, né alcuna oscillazione tra l'essere e il non essere; e l'uomo che pensa seriamente si rassegna, con fredda sicurezza, a *non sapere e a non voler sapere* nulla intorno a ciò, di cui egli ben sa che nulla si può sapere."[3] La

[1] Ginzburg C., *Storia notturna*, Einaudi, Torino, 1989.

[2] L'*Apolytrosi*, dal greco redenzione, è il titolo del libro di Fessler dedicato alla ricostruzione della storia di tutte le società segrete dagli antichi misteri all'Ordine dei Liberi Muratori, tendente a dimostrare la continuità ed il legame tra queste realtà.

[3] Fichte G. A., *Filosofia della Massoneria*, Documento, Libraio Editore, Roma, 1945, pp.149-150.

riflessione vale per la storia in generale, ma assume un significato specifico per la storia massonica in particolare. Infatti, per Fichte questo *non poter sapere* in tale storia diviene un carattere permanente ed addirittura necessario alla luce di ciò che fu ed è la tradizione esoterica. "Non poteva mancare che una cultura segreta, realmente esistente, influisse sulla cultura pubblica; che molte circostanze della storia profana, che stanno in essa come spezzate, si possano pienamente comprendere partendo dalla storia della cultura segreta; e che alcune personalità, le quali furono anelli della tradizione segreta, compaiano ad un tempo come notevoli figure nella storia profana.

Pertanto si può ben pensare *che la storia profana possa venir spiegata movendo dalla segreta.* Ma viceversa, in conseguenza dei principi fondamentali testè enunziati, era necessario che i possessori della dottrina segreta lasciassero tosto cadere tutto ciò che per una qualche lor colpa veniva a conoscenza del pubblico, se ne estraniassero e non continuassero più a costruirvi sopra; che quindi *la storia segreta della cultura non si possa convenientemente dimostrare per mezzo della profana,* e nessun dato di questa possa essere a un tempo dato di quella. Quel poco che giungeva in mani profane, già per questo cessava di costituire una parte della sapienza riposta; sicché i tentativi di ricostruire una storia segreta partendo dalla profana debbono condursi con grande precauzione"[4]. Ed è proprio questa grande precauzione che sia lo scrivente, sia il lettore devono usare come guida nei legami, nelle connessioni, nei parallelismi e nelle derivazioni storiche e concettuali che verranno descritti o suggeriti nelle prossime pagine.

2. Una immagine molti significati

Il mostruoso diavolo di Graf insidia alle spalle il tranquillo incedere del frate sulla retta via del cristianesimo. La scena dell'incisione alla luce della nostra attuale cultura prevalente può essere letta in questa chiave di tentazione: l'azione si svolge lungo una strada che viene percorsa dall'estremità destra a quella sinistra del paesaggio. Al centro si colloca il soggetto principale, ossia il frate, in avanti, impugnata con la mano destra, quale bastone di sostegno nel viaggio ed al contempo vessillo da seguire, la croce con il Cristo, dietro il diavolo animalesco, che poggia le zampe sulle spalle del pellegrino. Il senso, il significato della scena viene attribuito in modo immediato ed univoco nel ristretto ambito di una precisa cultura. Infatti, in quel ormai lontano 1512 l'Artista è molto probabile che abbia voluto esprimere con la sua incisione il medesimo concetto di salvezza e di peccato nel cammino della vita, che ora a noi appare nella lettura dell'immagine.

Tuttavia, poiché gli elementi iconografici trascendono la cultura di chi li usa ed affondano le loro radici, la loro origine in tutta la profondità conosciuta ed ignota della storia umana, non sembra possibile affermare che l'attuale nostra lettura dell'incisione e l'intenzione espressiva medesima dell'Autore manifestino gli unici significati possibili, i soli valori impliciti dell'immagine.

---

[4] *Ivi,* pp.118-119.

Se la storia si contrappone alla preistoria in quanto quest'ultima, descrive accadimenti fattuali, eventi umani reali, possibili, ma non dimostrabili, non documentati da precise testimonianze scritte od orali, il significato attuale delle azioni, dei nostri comportamenti presenti e passati si contrappone al significato mitologico dei medesimi, che appena trapela dai frammenti narrativi conservati dalla tradizione.

Tornando ora all'incisione di Graf, è possibile metterne in luce una ulteriore lettura legata a valori e modelli culturali precristiani. Concentrando l'attenzione sulla coppia frate-diavolo si nota immediatamente la contrapposizione bene-male, Cristo-Satana, ossia una direzionalità valutativa che incarna i valori in precise immagini corrispondenti. Nella prospettiva di diverse culture, di differenti contesti storici, religiosi, politici e sociali si può non solo ipotizzare l'inversione della descritta direzionalità valutativa, ma addirittura l'esistenza di direzionalità valutative diverse anche sul piano qualitativo, come bello-brutto, debole-forte, immanente-trascendente oppure vivo-morto.

Ragionando in questo senso, assumono significativo rilievo non tanto la scena d'insieme dell'incisione, che è evidentemente legata alla propria epoca ed alle convinzioni ideologiche di quel tempo, quanto piuttosto i singoli particolari iconografici, frutto di stratificazioni culturali antecedenti e sfuggiti all'Artista nel loro significato originario o semplicemente precedente, per essere utilizzati come meri segnali decorativi.

Tra questi particolari, come è già stato anticipato, colpisce l'attenzione e la fantasia la gamba sinistra del diavolo, che termina con una evidentissima protesi lignea.

Per tentare di attribuire un preciso significato a tale particolare è prima di tutto necessario reinterpretare la figura stessa del diavolo e, quindi, la coppia frate-diavolo, uscendo dalla contrapposizione bene-male. Questa contrapposizione, infatti, opera sul piano etico una sorta di classificazione dei fenomeni sociali che trova perfetta corrispondenza sul piano storico nella coppia normale-anormale e nell'altra coppia istituzionale-extraistituzionale. Sotto la classificazione etica del bene si allineano i così detti fenomeni normali ed istituzionali, mentre sotto quella del male quelli anormali ed extraistituzionali.

Intorno a questo argomento l'opera di Giorgio Galli, *Occidente Misterioso*, sembra fornirci qualche ulteriore indicazione[5].

Secondo questo Autore se la Riforma protestante e lo stato moderno debbono interpretarsi come risposte culturali ed istituzionali a quelle nuove ribellioni dell'epoca, che la Chiesa di Roma non era più in grado di contenere, allora la caccia alle streghe, ai maghi rinascimentali, agli eretici, agli alchimisti, agli astrologi ed a quanti altri si discostavano dall'ortodossia ufficiale, non scaturisce da irrazionalità od oscurantismo, ma da effettive contrapposizioni culturali e sociali, che avrebbero potuto impedire, se non represse, l'affermarsi del modello socio-politico proprio dell'età moderna. In breve, secondo Galli è la stessa cultura razionalista e scientifica che si impegna in prima persona nella caccia alle streghe e che tenta successivamente di presentare il fenomeno come un abbaglio collettivo, frutto della credenza generalizzata in fenomeni inesistenti. I roghi delle streghe furono il prezzo che consapevolmente gli intellettuali progressisti pagarono, e fecero pagare, per consentire l'affer-

[5] Galli G., *Occidente misterioso*, Rizzoli, Milano, 1987.

mazione dello stato moderno e della democrazia parlamentare. L'ipotesi, per quanto paradossale possa apparire, trova puntuale conferma nel carattere totalizzante che ha accompagnato lo sviluppo dello stato moderno: dalle monarchie assolute settecentesche, allo stato ottocentesco centralizzatore ed unificatore, a quello tecnocratico ed uniformatore del XX secolo, in contrapposizione all'anarchismo istituzionale, espressione del politeismo di valori proprio delle culture sconfitte. Del resto, il processo di normalizzazione della strega rispecchia pienamente negli strumenti concettuali ed istituzionali il processo di standardizzazione in atto nella società contemporanea: "La strega, all'inizio considerata come posseduta dal demonio, viene in seguito considerata come malata e, infine, come malata mentale..."[6]. La normalità, intesa come uniformità, prevale nel modello politico, giuridico e medico moderno, relegando il diverso in aree marginali e sospette, che di volta in volta possono essere controllate attraverso le istituzioni del diritto e della medicina.

Il diavolo appare, dunque, come l'archetipo, il simbolo generale ed astratto di ogni diversità, extraistituzionalità, alterità da ciò che è culturalmente, politicamente e religiosamente dominante. Il diavolo nella cultura cristiana rappresenta il male ed il male si identifica sul piano storico con tutto ciò che è precristiano od extracristiano.

L'istituzione religiosa prevalente relega nel mondo delle ombre, nell'oscurità del peccato tutto ciò che risale e ricorda le antiche credenze, le passate ritualità pagane. I tratti somatici animaleschi di alcune antiche divinità riappaiono nel corpo del diavolo con significato profondamente diverso: prima rappresentavano tracce di cultura totemica oppure allusioni panteistiche oppure, ancora, elementi mitologici e decorativi, ora sottolineano prepotentemente, sul piano estetico, l'orrore per ciò che non è cristiano.

Nella lettura dinamica, politeista, deistituzionalizzata, in una parola, precristiana del diavolo zoppo di Graf potrebbe, dunque, riemergere un segnale culturale ormai scomparso, un messaggio le cui tracce siano reperibili nei frammenti di materiale mitologico e folclorico ancora disponibili.

3. Subito gli si levò il sole, appena uscito da Fanuel; e andava zoppicando*

"M.V.: Un profano si trova alla porta del Tempio?! Potrebbe essere un nemico. Fratelli, armatevi e state in guardia"[7].

Al comando del M.V. il fratello Esperto conduce il profano fra le Colonne: è bendato, il vestito scomposto, un nodo scorsoio al collo e la parte inferiore del calzone sinistro alzata. In altri Riti, in altri tempi "[n]ell'iniziazione massonica, il piede sinistro del Recipiendario è scalzo ed infilato in una pantofola"[8]. Perché il calzone sinistro è sollevato? Perché il piede sinistro calza la pantofola? Il significato dei due

---

[6] *Ivi*, p.270.

[7] Dal rituale di iniziazione al grado d'Apprendista Libero Muratore della Massoneria Italiana, Grande Oriente d'Italia, Palazzo Giustiniani, *Rituali dei Gradi Simbolici*, Roma 1996/1992 E.V.

[8] Di Castiglione R., *Corpus massonicum*, Atanòr, Roma, 1989, p. 303.

* Gen. 32. 31. Fanuel significa faccia di Dio.

simboli è il medesimo o varia e quale è questo significato? Certamente fra i molti significati immaginabili non è possibile ignorare la simbologia tradizionale della nudità dell'iniziando, che si riveste di una nuova vita, ossia rinasce .

Per rinascere tuttavia si deve prima morire, si deve poter passare indifferentemente dalla vita alla morte, il mondo dei vivi deve per l'iniziato essere in collegamento continuo e costante con quello dei morti, divenendo un unico mondo senza soluzione di continuità.

I romani attribuivano al lato sinistro il carattere infero e, pertanto, badavano a non varcare alcuna soglia con quel piede, per non introdurre elementi malefici nel luogo ove accedevano. Nel Tempio, al contrario, i fratelli entrano ritualmente col piede sinistro, trascinando il destro sino ad unire i due talloni a squadra. L'effetto scenico è quello di una rigidità della gamba destra che ricorda l'asimmetria deambulatoria propria dello zoppo.

Sembra, dunque, che il Tempio oltre che nella realtà supera, avendo per volta il cielo, si collochi anche nella realtà infera, sia cioè il punto di contatto tra i due mondi ed al contempo la loro somma. In esso, infatti, l'iniziando entra con gli occhi bendati, ossia cieco, per significare che cerca la Luce. Ma ciechi e, talvolta, anche zoppi sono spesso gli aedi, i veggenti della tradizione classica.

Edipo, l'uomo dal piede gonfio, nell'*Edipo re* di Sofocle incontra Tiresia. "Il dialogo tra i due è dominato da una contrapposizione che nasconde una simmetria incombente.

Da un lato c'è il veggente cieco che sa, dall'altro il colpevole ignaro, destinato a uscire dalle tenebre metaforiche dell'ignoranza per piombare in quelle reali della cecità. Il passo vacillante con cui Edipo (secondo la profezia di Tiresia) si dirigerà esule e mendico, appoggiato a un bastone, in terra straniera, richiama quello di Tiresia stesso, appoggiato al bastone da veggente datogli da Atena"[9]. La cecità fisica è segno di preveggenza, ma la preveggenza indica un legame con la divinità, con un mondo unitario ove presente, passato e futuro non siano separabili in via cronologica: l'assenza di tempo è proprio il carattere principale del mondo dei morti. La cecità dei vivi corrisponde alla veggenza dei morti, così come la visione della divinità acceca e, talvolta, uccide gli umani.

La mitologia greco-romana fa adoperare a Perseo lo specchio per vincere ed uccidere la Medusa, la cui vista diretta annienta l'osservatore. Il pericolo incombe a tale punto che Virgilio, accompagnando Dante nel suo viaggio nell'oltretomba, non pago di aver fatto voltare il capo al Poeta, gli copre anche gli occhi con la mano. L'iniziando, dunque, cerca la Luce ed è cieco, ma la benda lo preserva anche da una Luce che potrebbe mettere in pericolo la sua stessa vita.

Nel Tempio l'iniziando non più bendato vedrà all'apparire della Luce i fratelli incappucciati: "Profano, vedete le punte delle spade rivolte verso di voi? Esse simboleggiano la difesa che avrete da tutti i Fratelli se rimarrete fedele al giuramento e, qualora voi mancaste, la loro solidarietà nel punirvi"[10].

.[9] Ginzburg C., *Storia notturna*, Einaudi, Torino 1989, p.218.

[10] Dal rituale di iniziazione al Grado d'Apprendista Libero Muratore della Massoneria Italiana, Grande Oriente d'Italia, *cit.*

Chi sono questi fratelli incappucciati che si rivelano armati al profano? Sono coloro che, essendo già stati iniziati, sono già morti e rinati, ossia possono comunicare con l'uno e l'altro mondo. Tenebre e Luce, morti e vivi, l'accoppiamento appare scontato. Al sorgere della Luce il Tempio si illumina, i cappucci cadono ed i morti risorgono; l'iniziato torna nel mondo dei vivi.

Il cappuccio è evidente segno del regno dei morti. "Coprire il viso ai morti sembra, e non è, un gesto naturale. Quello di Socrate, di Pompeo, di Cesare che si velano il capo prima di morire è stato ricondotto (forse un po' semplicisticamente) al bisogno di separare simbolicamente il sacro dal profano. Velati, perché assimilati ai morti, erano coloro che, secondo l'antico costume italico detto *ver sacrum* (primavera sacra), venivano mandati a fondare una colonia compiendo un voto fatto alla nascita, vent'anni prima.

Nell'antico diritto islandese chi non assolveva al dovere di coprire il volto di un morto con un panno veniva colpito dal bando. Nella mitologia greca come in quella germanica si parla di berretti di pelle o di pelo, di elmi o mantelli che assicurano a chi li indossa - Hades, Perseo o Odin-Wotan - l'invisibilità propria degli spiriti"[11].

L'associazione tra maschere e spiriti dei morti è pressoché universale e se ne trova traccia anche in via filologica.

"Il latino *larva* designa entrambi; nel Medioevo *larvatus* è colui che indossa una maschera o che è posseduto dai demoni. *Masca,* un termine usato già nell'editto di Rotari (643 d.C.) e passato poi nei dialetti dell'Italia settentrionale, significa strega"[12]. Del resto lo studio medesimo dell'origine di alcune maschere della commedia dell'arte può riconfermarci questa identità[13].

Nelle *Metamorfosi* di Apuleio sembra descritta con semplici parole l'esperienza dell'iniziazione massonica: "Mi accostai alla frontiera della morte, posi piede sulla soglia di Persefone, viaggiai attraverso tutti gli elementi e ritornai, vidi il sole a mezzanotte, scintillante di bianca luce, mi avvicinai agli dei del mondo supero e infero, e li adorai molto da vicino"[14]. Quel piede che varcò la porta dell'Ade venne marchiato in modo incancellabile e reca il segno del divino. In esso si legge l'asimmetria tra il mondo dei vivi e dei morti, con esso lo zoppo cammina nei due mondi: con il piede sinistro negli inferi, con il destro nella realtà supera.

La tradizione mitologica e folclorica euroasiatica ci presenta una molteplicità di personaggi tutti accomunati dal binomio regno dei morti - asimmetria deambulatoria.

"Nella Cina del IV secolo a. C., durante l'età dei Regni Combattenti, il filosofo taoista Ko Hong descrive in un trattato, con grande minuzia, il cosiddetto passo di Yu: una danza che consisteva nell'avanzare ora con la sinistra ora con la destra, trascinando l'altra gamba, in modo tale da imprimere al corpo un'andatura saltellante. Il mitico eroe da cui la danza prendeva il nome, Yu il Grande, ministro e fondatore di una dinastia, era semiparalizzato"[15].

---

[11] Ginzburg C., *Storia notturna, cit.*, pp.248-249.

[12] *Ivi*, p.248.

[13] Cfr. anche C. Ginzburg, *I Benandanti,* Einaudi, Torino, 1974.

[14] Burkert W., *Antichi culti misterici,* Laterza, Bari, 1989, pp. 129.

[15] Ginzburg C., *Storia notturna, cit.*, p. 220.[6]

Ulisse, il quale, come è noto, giunge alle porte dell'Ade, è segnato da una cicatrice sulla gamba. Il dio latino Saturno viene spesso raffigurato con una gamba di legno e Luciano descrive Crono, per lo più identificato con Saturno, come un vecchio gottoso. Achille presenta un tallone vulnerabile, che lo condurrà alla morte. Caeculus, mitico fondatore di Preneste e contemporaneamente dio dei morti, marcia, come tutti i suoi seguaci, con un piede nudo. Abbiamo di fronte, in questo caso, la figura dell'eroe al contempo debole anche di vista, come si evince dal nome stesso, e con un calzare solo, che ci ricorda i medesimi caratteri di Edipo: cieco e zoppo.

Giasone calza un solo sandalo: il destro. Egli, infatti, nella *quarta Pythica* di Pindaro viene descritto mentre esce dal fiume Anauros con il piede sinistro nudo dopo la morte simulata per sottrarsi alla violenza dello zio usurpatore.

Nella scena d'iniziazione riprodotta in un affresco del I secolo a.C. nella villa dei Misteri di Pompei Dioniso riverso è raffigurato con il piede destro nudo. Dal punto di vista rituale, poi, troviamo l'*askoliasmos,* un gioco praticato nelle feste in onore di Dioniso Leneo, consistente nel saltellare, tenendosi in equilibrio su un piede solo.

Efesto, fabbro degli Dei dell'Olimpo, è zoppo ed, in genere sono zoppi, guerci, monchi o storpiati gli dei, anche di altre mitologie, che detengono il segreto del fuoco e della lavorazione dei metalli. Anche alcuni personaggi realmente esistiti, ma avvolti nella leggenda non sfuggono a questo stigma: Pitagora dalla coscia d'oro ed Empedocle, che scompare nell'Etna, lasciando come unica traccia di sé un sandalo di bronzo, lanciato fuori dal vulcano. Del resto, anche la a noi più familiare Cenerentola con le sue molteplici varianti fiabesche, che si estendono dalle isole britanniche alla Cina, fuggendo dalla reggia del principe a mezzanotte in punto, perde la fatidica scarpetta.

Nell'Europa Medioevale, poi, si può constatare come "...alla zampa d'oca della mitica regina Pedauque, al piede di dimensioni spropositate di Berta dal gran piè..., al piede palmato o asinino della regina di Saba (un Edipo rovesciato che pone enigmi a Salomone), alla gamba d'osso della baba-jaga russa, e così via, siano subentrati la zampa d'oca, lo zoccolo equino o la zoppagine del diavolo"[16].

Lo squilibrio deambulatorio, dunque, passa attraverso fenomeni apparentemente differenti, ma probabilmente equivalenti sul piano reale e simbolico, quali il camminare con un piede scalzo, inciampare, saltellare, avere una gamba od un piede ferito o vulnerabile, trascinare una gamba o addirittura zoppicare. Se l'uomo si percepisce come bipede eretto simmetrico, l'asimmetria non può che indicare un qualche cosa di diverso dall'uomo, un dualismo che trascende il nostro mondo, quello dei vivi. Non a caso "...tra gli Ibo africani, tra i Miwok della California, tra i Bororo dell'Amazzonia coloro che partecipano a un rito con il corpo dipinto per metà di nero e per metà di bianco, nel senso della lunghezza, impersonano gli spiriti"[17]. La asimmetria, il dualismo essenziale vivo-morto, trova riscontro in altri dualismi quale bene-male, maschio-femmina, bianco-nero, quest'ultimo in particolare assume espressione simbolica nel vessillo templare, il *Beauceant,* e nel pavimento a scacchiera del Tempio massonico. Tuttavia ciò che più conta nell'iniziazione massonica è la ricerca di un superamento di questi dualismi, in una sintesi che renda possibile a livello

[16] *Ivi,* p. 241.
[17] *Ivi* p. 222.

appunto essenziale la comunicazione di questo con l'altro mondo entro uno schema interpretativo unitario di tutti gli infiniti mondi possibili, del trascendente e dell'immanente, dell'individuale e dell'universale: siamo prossimi alla figura simbolica ed alchemica del *Rebis* [18].

In taluni rituali massonici si legge a proposito della preparazione del recipiendario: "Braccio e petto sinistro scoperti, gamba e ginocchio destro a nudo, piede sinistro scalzo"[19]. In altri, invece, si dice: "Dopo averlo bendato, toltagli la giacca, slacciatogli il colletto, alzatogli il pantalone sinistro e messogli una corda al collo, lo conduce alla porta..."[20]. Forse, la gamba ed il ginocchio destro nudi sono una ridondanza simbolica rispetto alla nudità del piede sinistro. Oppure il pantalone sinistro alzato ha sostituito nell'era contemporanea il piede sinistro scalzo. Oppure ancora i due simboli del pantalone e della scarpa si discostano più o meno consistentemente nel significato; in ogni caso, essi sono tracce evidenti, alla luce del materiale mitologico e folclorico appena ricordato, di antichi rituali d'iniziazione, che implicavano il viaggio dell'iniziando nel mondo dei morti ed il suo ritorno in quello dei vivi. L'iniziazione viene così intesa come resurrezione a nuova vita, come signoria sulla vita e sulla morte, come, in una parola, divinizzazione dell'uomo.

Ogni volta che il massone entra ritualmente nel Tempio, trascinando la propria gamba destra, forse sottolinea il suo ritorno nel o dal regno dei morti, forse ricorda la sua capacità di varcare a piacimento le porte dell'Ade, forse simboleggia la scintilla divina che lo anima, in ogni caso si distingue per la propria asimmetria deambulatoria dalla simmetria dei profani, si presenta come diverso da ciò che il resto della società reputa normale, istituzionalizzato.

Il diavolo zoppo di Graf, dunque, forse non attenta soltanto alle virtù cristiane del frate, ma rappresenta anche la speranza, prima, pagana e, poi, cristiana di vincere la morte, di ricondurre ad unità un mondo, il nostro, che ci appare irrazionale nella sua dualità tra essere e non essere. Non è possibile dare risposte certe a questi interrogativi al contempo simbolici ed esistenziali.

"...simbolicamente il numero cinque è il numero che rappresenta la sintesi dei quattro, cioè quella che gli antichi ermetisti chiamavano la quintessenza e rappresentavano con la stella fiammeggiante che W. Goethe chiama Zampa di strega"[21]. Dal molteplice all'unitario, alla sintesi, all'uno, che non è il singolo ma è il tutto, questa strada da percorrere si presenta, come geometrico interrogativo e come lavoro da compiere, nella simbolica stella a cinque punte, nel pentagramma che illumina la camera di compagno d'arte.

---

[18] Cfr. R. Barzaghi, *Tavole per apprendisti liberi muratori,* ed anche *Saggio su una figura di Basilio Valentino: Il Rebis*, stampati in proprio.

[19] Boucher J., *La simbologia massonica*, Atanòr, Roma, p.36.

[20] Farina S., *Il libro completo dei rituali massonici, Rito scozzese antico ed accettato,* Fratelli Melita, Milano, 1988, p. 58.

[21] Allegri M. E., *Introduzione al segreto massonico, Seguito dall'antico rituale dei cavalieri del sole o saggi della verità,* Venezia 5706 V.L., p. 89.

CARATTERI E STRUTTURA DEL RITO DI INIZIAZIONE IN AMBITO ESOTERICO

I caratteri fondamentali del rito iniziatico in ambito esoterico permettono di comprendere la sua natura e i processi che coinvolgono gli officinati e il neofita

Mariano L. Bianca

1. Introduzione

La nozione di iniziazione fa riferimento, in generale, a una pratica rituale, a un processo e a un percorso nel quale l'iniziando passa da uno stato o condizione di vita a un'altra non solo in modo effettivo ma anche come predisposizione verso un iter interiore che si svolgerà in modo comunitario.

In termini generali, ogni iniziazione è sempre un passaggio e specificamente un rito di passaggio in quanto si realizza all'interno di una ritualità.

In questo lavoro verranno analizzati alcuni caratteri fondamentali del rito iniziatico in ambito esoterico che permettono di comprendere la sua natura e i processi che accadono al suo interno.

2. Alcuni elementi strutturali del rito di iniziazione

In questa sezione ci occupiamo, anche, se non in modo approfondito, di alcuni aspetti che caratterizzano il rito di iniziazione.

Il primo gruppo di elementi strutturali è rappresentato da quelli che chiamo i *presupposti rituali.*

Presupposti rituali

I *presupposti rituali* sono quelle condizioni precedenti al rito vero e proprio che permettono la sua riuscita: il rito si può dire 'riuscito' o 'felice' quando ha ottenuto come risultato la modificazione psichica del neofita, della sua prospettiva su di sé e sul mondo e dei suoi modi di essere e di agire. Cioè, ha permesso al neofita di entrare nella *continuità iniziatica* e così intraprendere il suo iter entro la comunità.

Il primo presupposto rituale è la *presenza di una comunità iniziatica.* Questo presupposto sembra ovvio, ma non lo è affatto se si considera come *comunità iniziatica* non la mera presenza di uomini che si dichiarano iniziati, ma una loro effettiva partecipazione e pratica, antecedente al rito e al suo interno, che rientra entro una Tradizione esoterica assodata o in una *prospettiva esoterica nascente.* Ciò significa che i partecipanti agiscono ed operano in riferimento a specifici contenuti esoterici, metafisici, simbolici, etici e rituali. In questa sede ci soffermiamo solo sul primo caso: quello della presenza di una Tradizione assodata. Il caso di una prospettiva esoterica nascente genera condizioni diverse, ma assimilabili a quello che esaminiamo in questa sede.

L'iniziazione acquista significato solo entro una Tradizione esoterica: per questo il presupposto della comunità iniziatica indica la necessaria presenza di una Tradizione. Se questa viene meno, si vanifica anche la comunità che in tal caso non può dirsi iniziatica, anche se usa questo aggettivo per denominarsi. La Tradizione, è bene sottolinearlo, non è un corpus definito e inalterabile, bensì è sottoposta a uno sviluppo che deriva dalle pratiche rituali, dagli uomini che ne fanno parte e dalle condizioni socio-culturali in cui è inserita. Una Tradizione che deve essere vissuta e compartecipata da coloro che si dichiarano di accettarla e di farne parte perché solo in questo modo diventa il nucleo regolativo della comunità: la comunità diventa tale solo se è attivamente presente una Tradizione.

Il secondo presupposto è quello della *intermediazione iniziatica:* questa espressione fa riferimento a un processo di comunicazione tra coloro che aderiscono a una Tradizione e la rendono strumento normativo del loro modi di essere e di agire entro la ritualità e al di fuori di essa, anche nel mondo esterno (chiamo questa Tradizione la *Tradizione Operante*, in quanto si rende operativa nella psiche degli iniziati e nelle loro attività rituali). Si tratta di una comunicazione che avviene con l'uso di linguaggi verbali e non verbali, di parole e di simboli, nonché comportamenti e atti rituali individuali o collettivi.

L'intermediazione iniziatica, inoltre, è una *mediazione ermeneutica* tra la Tradizione, come luogo di riferimento, e i singoli iniziati e la ritualità operante: in questo

ambito si svolge il ruolo del Maestro Venerabile nella struttura dell'Ordine massonico. Le mediazione ermeneutica è la trasposizione effettiva dei contenuti della Tradizione nella psiche degli iniziati e nella loro ritualità. Si tratta di una mediazione ermeneutica in quanto interpreta questi contenuti relativamente alle condizioni e alle specificità psichiche dei soggetti; la mediazione ermeneutica si svolge entro una ampia interpretazione standard e solo così diventa 'regolare' rispetto alla Tradizione. La regolarità, quindi, opera all'interno di uno 'spazio ermeneutico' e non come una mera sequenza definita di norme rigide.

L'intermediazione iniziatica è rilevante, in particolare, nei riti di iniziazione (così come nei diversi passaggi di grado) in quanto attraverso di essa gli iniziati accolgono il neofita nella continuità esoterica della Tradizione permettendogli di rendersi parte attiva.

Un altro elemento che riguarda gli officianti è la loro *predisposizione* a trasmettere al neofita, con atti e con parole, i contenuti della Tradizione. Si tratta della disposizione degli iniziati ad accogliere il neofita e considerarlo come parte della loro comunità. Se questa predisposizione non è effettiva, il rito si riduce a una sequenza ripetitiva di parole, gesti e comportamenti.

In riferimento al neofita possiamo individuare i seguenti presupposti.

La *natura psichica* (e qualcuno potrebbe anche dire fisica) del neofita che deve essere tale da accogliere il trasferimento di contenuti iniziatici da parte della comunità a cui lo stesso ha chiesto di far parte. Ci si può chiedere, allora, se vi sono capacità iniziatiche presenti in alcuni e non in altri. È difficile parlare di una capacità innata di questa natura, ma è altrettanto vero che non tutti gli uomini posseggono la disposizione adatta per intraprendere un cammino iniziatico. Questo loro stato può dipendere dall'educazione ricevuta, per cui si può dire che ogni uomo potrebbe possedere questa capacità. Allo stesso tempo, però, si deve sottolineare la presenza di una predisposizione verso il cammino iniziatico: alcuni la possiedono mentre altri no. Una concezione di carattere elitario, ma non più elitaria di altre che considerano gli uomini predisposti per una professione piuttosto che per un'altra.

Tale predisposizione non porta necessariamente alla intrapresa di un cammino iniziatico, ma chi lo intraprende la deve possedere. In termini massonici, si dice che il neofita deve essere libero e di buoni costumi: in effetti, questi caratteri sono presupposti fondamentali per poter intraprendere quel percorso che è centrale nella concezione massonica della vita.

La presenza di questa predisposizione non è però sufficiente e risulta necessario che essa si esplichi in una *concreta disposizione* a intraprendere un cammino. L'espressione 'bussare alla porta del tempio' sta a significare proprio questa disposizione effettiva del neofita: egli bussa per 'cercare la luce'. Quella luce che non riesce a trovare nel mondo sensibile. Una disposizione che non è il risultato di una decisione estemporanea: per questo, prima del rito di iniziazione è necessario che egli rifletta a lungo sulla sua decisione. Il *Gabinetto di Riflessione* è un esempio di questa esigenza così come lo è quello della vita isolata in una capanna a cui vengono sottoposti, per un certo periodo di tempo, i giovani di una comunità tribale prima di essere soggetti al rito di passaggio all'età adulta.

Passiamo a considerare alcuni elementi strutturali della ritualità.

La condizione rituale

Nella condizione rituale, cioè nell'effettiva conduzione del rito iniziatico, si possono distinguere quattro aree:

a) l'ambiente, b) i fattori simbolico-comunicazionali, c) i partecipanti e d) la pregnanza esoterica.

L'*ambiente* è costituito dalla spazio sacralizzato al quale viene assegnato il significato di spazio iniziatico. Esso è fisicamente e simbolicamente un luogo chiuso e non aperto, in quanto racchiude la ritualità che è partecipata solo da coloro che sono ammessi. Questa chiusura fa sì che ciò che avviene in esso sia comprensibile ed accessibile solo a coloro che posseggono le qualità per potervi partecipare, qualità di varia natura. Ciò significa, nel caso di una comunità iniziatica, che la partecipazione è ristretta a coloro che fanno parte della stessa *continuità iniziatica*, cioè accettano la medesima *Tradizione Operante*. Come luogo chiuso è anche un *luogo segreto* ed *occulto*; *segreto* in quanto racchiude significati a cui si può accedere solo se sono stati trasmessi ritualmente e al contempo perché non è accessibile al mondo circostante.

L'ambiente del rito è invece *occulto* perché il suo significato non si esaurisce in ciò che viene percepito e fa quindi parte della conoscenza sensibile. Se un membro estraneo vi accede non può che restare legato alla sua percezione sensibile: allora vedrebbe oggetti e comportamenti ed ascolterebbe parole senza conoscere il loro significato e non potrebbe andare oltre. In ciò risiedono i caratteri segreti ed occulti dell'ambiente rituale che si ampliano alle altre dimensioni della ritualità. Il *segreto* è in tal senso un elemento fondamentale della ritualità iniziatica di natura esoterica (il termine *occulto* viene qui usato con riferimento al significato proprio della tradizione esoterica occidentale nell'accezione di *occulta philosophia,* cioè dello studio di ciò che è considerato al di là del mondo sensibile; in questo senso, il significato che qui viene accettato non ha niente a che fare con l'occultismo e le pratiche occultiste che presero avvio nel XIX secolo).

La seconda area della ritualità è costituita da quelli che abbiamo chiamato i *fattori simbolico-comunicazionali*. In essi sono compresi gli oggetti usati nel rito, la parola, i comportamenti e i gesti con i loro relativi significati assegnati dalla Tradizione Operante in cui la ritualità è inserita. Gli oggetti sono gli strumenti materiali che portano con sé un significato esoterico, in quanto sono simboli che rispecchiano un contenuto razionale della Tradizione: per esempio, la pietra grezza e il mazzuolo nella ritualità massonica. Al contempo, questi strumenti materiali e simbolici veicolano una significazione che vogliamo indicare come magica, nel senso più profondo del termine, riferito al fatto, intrinseco ad ogni dimensione sacrale, che essi sono in grado di imprimere *una modificazione dello stato dei soggetti coinvolti.* Si pensi, per esempio, all'acqua del battesimo in ambito cristiano come strumento simbolico-materiale: la sua materia (acqua santa) è portatrice del significato di mutare lo stato del battezzando da quello di estraneo alla comunità a quello di membro di essa. L'acqua è portatrice di Grazia Divina e come tale modifica lo stato del battezzando e gli permette di accedere a una nuova vita. In modo analogo, l'acqua dell'iniziazione massonica rende purificato il neofita e gli permette di accedere alle prove successive;

cioè, ha assegnato al neofita la qualità propria dell'essere iniziato e gli permette di accedere a una fase successiva del rito e, in seguito, al proseguimento del suo iter iniziatico.

Un analogo significato esoterico-sacrale e magico lo posseggono sia le parole che i comportamenti e i gesti. Il rito sacrale iniziatico è sempre accompagnato dal *logos*: esso è lo strumento di mediazione tra la pregnanza della significazione sacrale, che è intrinseca alla ritualità e non si rende interamente esplicita, e la forma sensibile in cui si rappresenta come parola che agisce e che ha il potere di modificare. In ogni rito iniziatico, anche il più semplice od arcaico, è sempre presente il *logos* quale veicolo di scambio, di comunicazione tra gli officianti e tra essi e l'intrinsecità della Tradizione Operante. Con il *logos* nel rito iniziatico è la Tradizione che parla: essa dà ragione al rito e assegna uno specifico significato ad esso. Nel *logos* si identificano gli officianti e con esso avviene la trasmissione esoterica dagli iniziati al neofita. Come gli strumenti simbolico-materiali segnano un'impronta sul neofita, il marchio dell'iniziazione, così le parole della Tradizione Operante lo consacrano (la specifica consacrazione come parte del rito di iniziazione).

Il *logos*, inoltre, interviene come strumento di mediazione e di comunicazione tra gli officianti e il neofita: le parole degli officianti proclamano e domandano e il neofita risponde palesando la sua condizione e la sua intenzione iniziatica.

Il *logos* come mediatore permette al rito di svolgersi non solo sul piano fisico, ma su quello elevato di natura intellettiva. Non sono parole che descrivono, ma parole che indicano il cammino, la porta che permette di accedere alla Tradizione. In tal senso, il *logos* è centrale nel rito iniziatico, ma questo, ancora una volta, possiede i due aspetti dell'essere sensibile e dell'essere occulto; sensibile, in quanto è costituito dal significato palese delle parole; occulto per il fatto che il loro proferimento è comprensibile alla luce della Tradizione Operante per gli officianti ed è sentito come un messaggio non interamente comprensibile dal neofita . Quest'ultimo avverte che gli potrà essere svelato nel proseguo del suo iter iniziatico.

Vi sono poi comportamenti e gesti: sono anch'essi un veicolo di comunicazione simbolica che non si svelano d'un tratto al neofita. Comportamenti e gesti costituiscono un diverso piano del *logos*, quello del *logos* che si esplica in un linguaggio non verbale che accede a una comprensione destrorsa: cioè quella che neurofisiologicamente viene collocata nell'emisfero destro. Una comprensione per immagini, evocazioni, intuizioni, processi analogici e metaforici che permettono un accesso diverso al rito e ai suoi contenuti.

Questo tipo di comunicazione, inoltre, veicola significati non esplicitabili verbalmente e quindi propri della sfera emozionale ed affettiva o, se si vuole, del significato che non è di natura logico-intellettiva. Un tipo di comunicazione che accede più a fondo nell'interiorità e che permette un dialogo tra il mondo interiore degli officianti e quello del neofita. Per questo, la correttezza rituale dei gesti e dei comportamenti possiede un valore fondamentale nei riti, ben al di là di una semplice questione di adeguamento a una normativa rituale. Non si tratta, quindi, di compiere normativamente un rito, ma di compierlo con quei comportamenti e gesti che, se attuati in un certo modo, trasmettono specifici significati che accompagnano e com-

pletano il *logos* espresso tramite il linguaggio verbale. Questa completezza è arricchita dalla forza del comportamento e del gesto che genera uno stato psichico di coinvolgimento rituale del neofita e, al contempo, una trasmissione di contenuti capaci di incidere sulla sua comprensione e sulla sua condizione emozionale. Anche gesti e comportamenti veicolano una significazione magica riferita alla modificazione dello stato del neofita.

Passiamo ora a considerare i partecipanti, di cui distinguiamo gli officianti e il neofita.

Essi agiscono nell'ambiente sacrale attraverso mediazioni simboliche degli strumenti e dei fattori simbolico-comunicazionali ed, ovviamente, svolgono ruoli differenti. Gli uni si pongono nella condizione di trasferire e l'altro di accogliere. Una distinzione accettabile solo in parte in quanto, se così fosse, il rito potrebbe essere ridotto ad una forma materiale che potrebbe essere realizzata anche dai profani. Pensiamo, per esempio, a una recita di un rituale di iniziazione, per esempio quello massonico. Se pensiamo ad attori profani che su un palcoscenico recitano le parti degli officianti e del neofita, che differenza vi sarebbe tra questa 'recita' e una reale iniziazione all'interno di un tempio? Se anche questo tempio venisse ricostruito sul palcoscenico, la recita diventerebbe un rito? Se invece di una simulazione teatrale questa 'recita' venisse realizzata in un reale tempio, ma da profani che differenza vi sarebbe? La differenza risiede proprio nella pregnanza significativa che viene assegnata all'ambiente dalla presenza di uomini vincolati ad una Tradizione Operante che hanno vissuto e fatta propria nel loro mondo interiore. Non è quindi l'esteriorità sensibile che caratterizza la natura degli officianti, bensì il loro legame alla Tradizione che viene trasmessa non solo in una comunicazione standard (tipica della vita ordinaria) ma anche in una comunicazione ultra-sensoriale, cioè che supera la concretezza sensibile di oggetti, parole, comportamenti e gesti. Chiamiamo questa la *pregnanza esoterica* propria del rito che accade solo con la presenza fisica della comunità degli iniziati e della Tradizione Operante, in qualsiasi luogo essi possano trovarsi. È quindi l'effettiva presenza della comunità iniziatica e la colleganza con la Tradizione che dà luogo alla pregnanza esoterica. Essa è data da quei caratteri della presenza degli officianti, e del neofita, che abbiamo già in parte indicato come presupposti e che precisiamo nella sezione seguente. Senza questa pregnanza esoterica il rito si profanizza, od è realmente profano e quindi non possiede alcun significato esoterico. Senza gli elementi che ora indicheremo il rito perde il suo valore esoterico e si riduce a una mera recita, a una vera e propria simulazione.

Le qualità che ora indicheremo come proprie della pregnanza esoterica sono quelle che caratterizzano la condizione dei partecipanti al rito.

I caratteri della pregnanza esoterica del rito di iniziazione

Gli elementi che ora indicheremo, e che verranno ripresi nella parte successiva, fanno sì che un processo sensibilmente accertabile costituito da luoghi, oggetti, gesti, parole e comportamenti acquisti una pregnanza esoterica e quindi superi la mera percettività per collocarsi nella dimensione simbolico-sacrale.

Questi caratteri sono i seguenti: 1. la compartecipazione empatica degli officianti; 2. l'intermediazione iniziatica; 3. la potenzialità iniziatica; 4. il trasferimento iniziatico; 5. lo smarrimento e la durata; 6. la sospensione del sé; 7. l'alterazione del sé; 8. la proiettività; 9. il superamento del rito; 10. la ricostituzione della corrente (con l'acquisto del neofita).

Precisiamo brevemente la natura di questi caratteri che verranno ripresi nell'analisi svolta nel seguito. I primi quattro caratteri riguardano gli officianti, il quinto, il sesto e il settimo concernono il neofita, mentre i restanti attengono sia gli officianti che il neofita.

La *compartecipazione empatica* degli officianti è per così dire, il fattore iniziale e fondante del rito di iniziazione. Essa indica che gli officianti si dispongono a celebrare il rito nella quadruplice condizione del logos o parola, dell'intelletto, del comportamento e della empatia verso se stessi e nei confronti del neofita.

L'*intermediazione iniziatica*, a cui si è già fatto cenno, riguarda lo scambio di contenuti iniziatici tra gli officianti e il neofita nella prospettiva propria della Tradizione Operante.

La *potenzialiià iniziatica* possiamo poi indicarla come quella predisposizione al rilascio da parte degli officianti della loro psichicità rivolta verso il neofita. Si tratta di una potenzialità che si realizza 'concretamente' durante il rito. Il suo grado di elevatezza, ovviamente, dipende dagli officianti e dalla loro preparazione esoterica.

Il *trasferimento iniziatico* è l'effettivo passaggio dei contenuti della Tradizione Operante dagli officianti al neofita durante l'effettuazione del rito. Esso viene svolto con strumenti e linguaggi diversi: gli strumenti rituali, le parole dette, i comportamenti e i gesti.

Lo *smarrimento* e la *sospensione del sé* sono quelle condizioni in cui si trova il neofita che ha smarrito il suo sé profano, ma non ha ancora raggiunto uno stato nuovo in quanto si trova in una condizione di transizione; da qui, anche una sospensione del suo sé proprio del suo stato prima dell'iniziazione.

Smarrimento e sospensione sono fattori che danno luogo all'innesco del processo di *alterazione del sé* che prende avvio con il rito iniziatico e che, ovviamente, prosegue per tutto l'iter iniziatico. In questo senso, il sé del neofita e l'intera comunità iniziatica si proiettano verso il futuro arricchito dalla presenza del neofita; l'obiettivo del rito stesso appare così come il suo *superamento* (come sostiene giustamente Guénon) perché è proprio con il suo superamento che il neofita potrà accedere a nuovi stati.

Con la conclusione del rito si verifica una *ricostituzione della continuità iniziatica* che non si è interrotta, ma ha subito uno iato con il rito; esso, infatti, separa prima la continuità tra officianti e neofita e poi la riunisce con la proclamazione dell'ingresso in essa del neofita.

Questi caratteri sono, per così dire, ciò che sovrasta gli aspetti fisici del rito e al contempo costituiscono un suo completamento.

Gli effetti della proclamazione o consacrazione dell'iniziando sono quindi il risultato di tutte quelle condizioni a cui abbiamo fatto riferimento e su cui ci soffermeremo ancora per constatare la loro presenza nella realizzazione processuale della ritualità.

3. Iniziazione e iter iniziatico

L'iniziazione si svolge sempre all'interno di una comunità, per cui è un processo sia personale che interpersonale. Essa permette di intraprendere quello che si è chiamato *iter iniziatico*. Non è solo il rito dell'iniziazione che si svolge in modo comunitario, bensì anche il processo che lo segue, per cui ogni momento di un iter iniziatico avviene sempre all'interno di una *mediazione comunitaria* e non in modo solipsistico. La mediazione *comunitaria* è ciò che caratterizza il rito iniziatico e l'iter successivo. Per esempio, l'iniziazione massonica si svolge comunitariamente in un rito e prosegue come iter iniziatico nelle pratiche rituali nel Tempio. Ciò che in ambito massonico viene detto 'perfezionamento interiore' è possibile solo con la partecipazione attiva ai lavori di Loggia. Si può dire che il proseguimento e il compimento del rito iniziatico è possibile solo se viene perseguito l'iter; per questo, sebbene l'essere stati iniziati costituisca un'impronta, essa perde il suo valore se non viene perseguito quell'iter che prende avvio con l'iniziazione. Quest'ultima, in effetti, si annulla o si sperde se non si persegue l'iter iniziatico: in termini massonici, se non si partecipa attivamente ai lavori di Loggia e non si perseguono gli obiettivi intrinseci al rito di iniziazione.

Per tali motivi, l'iniziazione e il successivo iter iniziatico si differenziano da qualsiasi altra forma di percorso interiore in cui avviene una mutazione del sé, come può accadere negli stati di estasi, in quelli di folgorazione mistica o nell'ascesi monastica. Si possono, quindi, distinguere due vie: l'una, quella iniziatica, che si svolge in modo comunitario, l'altra quella solipsistica che si sviluppa nell'interiorità individuale senza alcuna intermediazione comunitaria. In tal senso, come fa osservare Guénon, l'iniziazione non ha niente a che fare con particolari stati di meditazione individuale.

L'iniziazione è un rito di passaggio che si svolge entro i limiti spaziali e temporali del rito, si amplia nella coscienza del sé e nella corrente spirituale di coloro che partecipano alla ritualità e prosegue nella *continuità iniziatica,* cioè il legame ininterrotto tra la comunità iniziatica e la Tradizione a cui essa fa riferimento.

Il rito iniziatico possiede tre caratteri: a) sono precisati i passi specifici che devono essere compiuti (per esempio, i quattro viaggi nella ritualità di iniziazione massonica), b) sono indicati gli effetti ma c) non vengono precisati né il termine né il punto di arrivo.

Il rito iniziatico si compie nel duplice piano del fisico e del simbolico. Nel piano fisico il soggetto è posto in una dimensione spazio-temporale, in cui sono collocati la sua mente e il suo corpo, così come lo sono quelli dei partecipanti alla ritualità. L'iniziazione avviene nel mondo fisico, nella durata temporale che segna l'età fisica dell'iniziando. In questa dimensione fisica avvengono alterazioni della sua percezione e della sua cognizione. Per questo, anche lo spazio fisico viene vissuto diversamente: fenomenicamente percepito al di là del rito e ritualmente percepito nella durata rituale. Si consideri, per esempio, la fisicità del Tempio Massonico, aperto in grado di apprendista. Questo spazio fisico, quando viene segnato dal simbolismo rituale del quadro di Loggia (anche solo indicato sul terreno) diventa spazio sacro,

Tempio o Loggia. Prima di questa condizione esso è meramente uno spazio fisico che, tuttavia, possiede un significato diverso, riferito alla differente presenza dell'uomo: passeggiare o conversare in un Tempio non ancora sacralizzato può avere qualificazioni diverse sia per il massone che per ogni altro uomo che lo percorra. Una volta che lo spazio fisico viene significato sacralmente in grado di apprendista, esso assume ulteriori significati propri di questo grado. Questo spazio, poi, una volta che è stato preparato per la ritualità iniziatica, assume un significato diverso e così viene vissuto dai partecipanti al rito di iniziazione: diventa lo spazio in cui si dà luogo a un nuovo iter, a un nuovo fuoco, che non investe solo l'iniziando ma tutti coloro che partecipano al rito. Il Tempio, così preparato, accoglie la *predisposizione psicologica* dei partecipanti o, se si vuole, accomuna le energie psichiche dei partecipanti che devono predisporsi a riversarle sul neofita (la potenzialità iniziatica). Una condizione, questa, che potrebbe essere giudicata ineffabile o di altra simile natura ma, in realtà, è analoga a qualsiasi altra in cui si verifica una comunicazione non solo verbale; si pensi, per esempio, ai gruppi di lavoro, ai gruppi dinamici od ancora alla preghiera collettiva.

Nel *trasferimento* di 'energie psichiche' e di contenuti simbolici dagli iniziati al neofita si concretizza quella *continuità iniziatica* in cui viene collocato il neofita. Una corrente o continuità che, come dice Guénon, è tradizionale in quanto parte di una Tradizione: al contempo, è costituita attualmente nello spazio di iniziazione dalla specifica corrente o catena di unione (anche se non ritualmente osservata) di coloro che praticano il rito. Questo *trasferimento iniziatico* è fondamentale all'iniziazione e si svolge per l'intera durata del rito: con esso vengono trasferiti con linguaggi diversi i contenuti della Tradizione legati direttamente all'iniziazione.

Sia l'iniziato, nella sua condizione psichica e percettiva, sia i partecipanti, vivono, o meglio, percepiscono questo spazio come lo spazio della *potenzialità iniziatica*, in cui si collocano e compartecipano a formare. Tale *potenzialià iniziatica*, come si è detto, è la *predisposizione degli iniziati al rilascio della loro psichicità* o, se si vuole, del loro far parte della continuità iniziatica. Il trasferimento iniziatico fa sì che l'iniziando venga trasportato nella continuità iniziatica, per cui egli all'inizio del rito si addentra in essa e si colloca più a fondo alla sua conclusione.

Il rito dell'iniziazione, quindi, (anche nel Tempio massonico) non può e non è mai essere una ripetizione di formule: ma è tale solo se v'è la predisposizione dei partecipanti al trasferimento e al rilascio di questa predisposizione che si enuclea proprio in un trasferimento di natura verbale, con il logos, simbolica ed empatica verso l'iniziando rendendolo parte della continuità iniziatica.

Da qui anche quella diversità di percezione e di cognizione della fisicità dello spazio quando esso è predisposto per il rito iniziatico rivolto all'instaurazione di un nuovo iter (in termini massonici, l'elevazione di una nuova colonna nel Tempio).

L'iniziazione, inoltre, si compie in un mondo simbolico e transoggettivo (rispetto all'iniziando e agli iniziati che partecipano al rito) in cui il sé dell'iniziando si distacca da una realtà a lui nota e vissuta, si dispone a una trasmutazione interiore ed entra spiritualmente e psichicamente in una nuova dimensione, a cui si avvicina per la prima volta e di cui non ha conoscenza.

L'iniziazione è così solo una possibilità che viene offerta al neofita, una porta che gli viene aperta per permettergli di entrare in una dimensione per lui ancora sconosciuta: una realtà che il suo sé si dispone a percorrere.

L'iniziazione, quindi, prende avvio come *initium* in un particolare momento del tempo vitale dell'iniziando e in una determinata condizione temporale propria del rito.

Il processo che si svolge è una trasmutazione del sé: chiamiamo questo stato la *condizione iniziatica di alterazione del sé*. Questa espressione fa riferimento al fatto che il sé del recipendario si colloca in una sovradimensione rispetto a quella con la quale si è avvicinato al rito di iniziazione. In questo rito egli è e non è allo stesso tempo quello che era, ma non è neanche ancora quello che potrebbe essere dopo l'iniziazione. Egli inizia un processo di alterazione del suo sé.

L'iniziato non riceve l'iniziazione, ma 'viene iniziato', cioè viene immesso in una continuità e partecipa della ritualità che concede questo 'ingresso'. A questo proposito, a differenza di altri riti, si può dire che egli alteri il suo sé accogliendo in esso le parole o i gesti della ritualità che, tuttavia, non esaudiscono il *contenuto iniziatico*. Quest'ultimo, quindi, comprende la concretezza dei gesti e delle parole, ma si amplia al contenuto di quel trasferimento non esplicitamente espresso che proviene dalla comunità iniziatica e che viene riversato sull'iniziando. Si tratta di un 'sentire' psichico e non di un accertamento di natura razionale.

Consideriamo a questo punto la condizione del sé dell'iniziato nel momento del rito di iniziazione. Egli si è disposto a riceverla e in tal modo la sua psiche è pronta a porsi al di fuori di essa, in un 'dove' che egli stesso non conosce. La condizione rituale è psicologica ed ontologico-esistenziale allo stesso tempo.

La sospensione psicoontica

In senso psicologico l'iniziato pone in una condizione parentetica il suo sé, che non è per nulla negato ed annullato, ma posto a latere della sua psiche per poter ricevere il messaggio iniziatico: egli così permette che al suo interno si generi una condizione di vuoto per poter collocare un nuovo sé che si affianca a quello che ha messo tra parentesi. L'iniziato, quindi, psichicamente, nel momento dell'iniziazione, è in una condizione di sospensione, che chiamiamo *sospensione psicoontica*: egli è e non è. Adopero il termine psicoontico per fare riferimento sia agli aspetti psichici che a quelli ontologici, cioè della specifica condizione ontologica dell'iniziando.

Da un punto di vista psichico egli riconosce consapevolmente di essere quello che era prima della ritualità iniziatica ma, allo stesso tempo, pone questo sé precedente in un angolo della sua psiche e permette che un altro sé possa sorgere, ma solo come potenzialità. È una condizione di *alterazione iniziatica del sé*, che è proprio una disposizione ed una apertura che si colloca nella durata dello svolgimento del rito. Egli altera il suo sé sospendendolo nella sua psiche: da qui il conflitto tra un sé che è parentizzato, il sé che ancora non c'è e il sé che si dispone a sorgere superando il primo o solo ponendosi parallelamente ad esso.

Da un punto di vista ontologico-esistenziale, in particolare della concretezza della vita vissuta, la ritualità dell'iniziazione fa sì che l'iniziando si disponga a riconsiderare se stesso e a ricercare un nuovo senso alla sua vita.

Per tali motivi, il rito iniziatico è certamente una disponibilità psicologica ed esistenziale: l'iniziando si dispone a riconsiderare se stesso, la sua vita e il suo senso, anche se ciò gli appare scuro e impenetrabile. *L'iniziazione è smarrimento del sé*, perché è paura di abbandonare quello che si era e incertezza per quello che si potrà essere. In termini diversi, l'iniziando si muove in una discesa verso gli inferi, verso la morte, per poter risalire a nuova vita. Quelle condizioni che, di solito, vengono dette morte e rinascita iniziatica. Nell'iniziazione il neofita si smarrisce interiormente ma, al contempo, apre un nuovo orizzonte per la sua vita: un orizzonte vuoto che dispone al suo riempimento durante il rito e nel proseguo dell'iter iniziatico che potrà intraprendere grazie all'iniziazione. L'iniziazione è quindi proprio e solo un *initium* nel quale l'iniziato intende porsi.

Tuttavia, questo smarrimento e questa sospensione del sé acquistano senso in quanto il rito fa sì che l'iniziato si colleghi in una dimensione che amplia la sua individualità e la colloca in quella continuità iniziatica in cui egli si farà trasportare ma sarà anche una parte attiva. Guénon a questo proposito parla di ricollegamento iniziatico: all'iniziando con il rito viene permesso di collegarsi a una catena iniziatica, ed in effetti con il rito egli viene inserito in questa corrente.

Per entrare in questa corrente è necessario allontanarsi da un mondo e predisporsi per entrare in un altro. Per questo sono necessarie prove, di natura simbolica o concreta, che non sono comprensibili all'iniziato se non in senso intuitivo e simbolico: la loro comprensione sarà parte del proseguo dell'iter iniziatico.

L'iniziazione, quindi, è una *conversione psichica e ontologica del sé,* che non si dice con la parola, anche se le parole sono un veicolo dell'inserimento del neofita nella corrente. Per questo l'iniziazione è certamente uno stato interiore, o meglio uno stato psichico, che non ha senso raccontare in termini descrittivi. Essa è sempre una esperienza unica, anche se i rituali iniziatici sono sempre gli stessi. Essa resta segreta nella segretezza della ritualità.

4. La valenza sacra, religiosa ed esoterica

L'analisi che è stata presentata nelle sezioni precedenti permette di evidenziare diverse valenze significative del rito di iniziazione e della ritualità iniziatica (psichiche, conoscitive, etiche, antropologiche, ecc.), ma in questa sede ci soffermiamo solo su quelle sacre, religiose ed esoteriche.

La valenza sacra e sacro- esoterica

Il rito di iniziazione, in senso generale, è un rito di passaggio che si colloca nell'ambito della sacralità propria di una collettività. Quest'ultima può essere una qualsiasi collettività di uomini o una specifica comunità che fonda la sua ragion

d'essere su una tradizione religiosa od esoterica od ancora su una visione del mondo.

I riti iniziatici, come è noto, sono processi diffusi in ogni collettività umana e possono essere riferiti a un passaggio da un ruolo sociale ad un altro (come il matrimonio), all'acquisizione di una condizione psichica (come il passaggio all'età adulta), al raggiungimento di uno stato 'spirituale' od ancora all'inserimento entro una comunità, sia essa religiosa, profana od esoterica.

Se il rito di iniziazione è inteso come rito di passaggio possiamo fare la distinzione tra riti di passaggio di natura profana e quelli di natura sacra. I primi fanno riferimento a cerimonie che permettono al candidato di passare da uno stato sociale ad un altro, come è il caso del matrimonio civile. I secondi, invece, sono caratterizzati da cerimonie in cui il neofita intraprende uno specifico cammino, costituito anche da prove di diversa natura e da altri fattori rituali, che gli permettono di accedere a una determinata condizione solo dopo aver superato il rito e intrapreso l'iter. In questa sede non ci occupiamo dei riti di passaggio di natura profana che sono oggetto delle ricerche antropologiche.

Nell'ambito dell'*iniziazione sacra* possiamo distinguere tra 1) *iniziazione sacra immanente*, 2) *iniziazione sacra trascendente o religiosa* e 3) *iniziazione esoterica (immanente o trascendente)*.

L'iniziazione sacra, in senso generale che include le tre categorie indicate, è quella permeata da significati che non riguardano meramente la condizione psicologica, esistenziale e sociale dei soggetti coinvolti nel rito, e in particolare il recipendario, ma concernono la loro condizione spirituale, il senso della loro vita, il loro progetto concreto di vita, l'orizzonte in cui si muovono e la proiezione in una realtà ulteriore che è diversamente intesa, come immanente o trascendente.

Iniziazione sacra immanente

L'*iniziazione sacra immanente* è quella forma di iniziazione che si svolge entro una ritualità sacra che ha una ragion d'essere e acquista significato senza alcun riferimento a una considerazione dell'esistenza o della presenza di una ultimità che trascende l'uomo e il mondo. Queste forme di iniziazione, quindi, non prevedono significati teologici relativi a un divino che possiede una esistenza altra rispetto a quella dell'uomo. Esse sono tipiche delle tradizioni animiste antiche o contemporanee, così come sono tipiche di comunità di diversa natura come quelle dei Druidi o di 'stampo' New Age, come la comunità di Damanhur.

Iniziazione sacra trascendente (iniziazione religiosa)

L'*iniziazione religiosa* si svolge entro i canoni di una Tradizione religiosa e si caratterizza per il fatto che il soggetto passa da una condizione psichico-spirituale a un'altra che è collocata entro la dimensione del trascendente, inteso come Essere Supremo con caratteri di persona, in senso lato. Gli obiettivi di questo tipo di iniziazione consistono quindi nel far sì che l'iniziato possa essere inserito, in modi diversi, nel piano della trascendenza, sia immediatamente raggiunta con il rito, sia potenzia-

le come proseguo di un cammino successivo al rito. L'iniziazione religiosa, pertanto, colloca l'iniziato in un piano trascendente o divino ed egli, così collocato, può intraprendere un cammino terreno svolto entro questo ambito. Si pensi, ancora, al battesimo cristiano, come accoglimento del neofita entro il piano della Grazia Divina. Allo stesso modo possiamo fare riferimento a ogni tipo di iniziazione monastica che immette il neofita entro un piano divino a cui dedicherà la sua intera esistenza terrena. L'iniziazione religiosa, perciò, appare come una via privilegiata per entrare nel piano divino, in modo diretto, prima dell'evento finale della morte terrena; essa in particolare è fondata sulla nozione di 'salvezza' come uno stato raggiungibile prima nella vita terrena e poi perseguibile in quella ultraterrena. L'iniziazione monastica, in particolare, permette a chi ha fatto questa scelta, così come al sacerdote che ha preso i voti, di vivere direttamente entro il piano divino: con tale iniziazione egli entra direttamente nel divino; se, si vuole, diventa parte del divino. Il fine ultimo della iniziazione religiosa è certamente una unione con il divino e, per quanto riguarda il singolo uomo, ciò significa che egli con il rito si è posto al di là della vita terrena ed entro una dimensione di vita proiettata in una realtà ultraterrena.

Iniziazione esoterica (o sacro-esoterica)

L'*iniziazione esoterica*, contrariamente a quella religiosa, non ha come effetto l'inserimento immediato nel divino, nel trascendente, quanto quello di far sì che l'interiorità del neofita si disponga ad accogliere una dimensione che possiamo dire *essenziale* e *ulteriore*: *essenziale* in quanto rivolta alla conoscenza di ciò che è a fondamento della realtà (inclusa quella individuale); *ulteriore*, perché mirata a spostare la sua attenzione e la sua riflessione verso ciò che viene considerato come oltre a ogni stato raggiunto.

Tale disposizione, come *initium* e potenzialità, apre al neofita la strada a una alterazione del suo sé in senso conoscitivo, psichico, spirituale ed etico; ciò significa acquisizione di una nuova visione del mondo che assegna ad esso significati e sensi derivati dalla Tradizione Operante a cui il neofita è 'allacciato' e fa riferimento.

In questo modo l'iniziazione esoterica non è una rivelazione, né un aggancio diretto con il divino, bensì una apertura di orizzonte nel quale si potrà navigare singolarmente ma soprattutto entro una dimensione comunitaria.

L'iniziazione esoterica può essere *immanente* e *trascendente*. L'*iniziazione esoterica immanente* è mirata alla singolarità del neofita e al suo rivolgimento verso il mondo, entro una Tradizione esoterica e all'interno di una comunità che si riferisce ad essa, al di là di riferimenti ed obiettivi che presuppongono un indirizzo proveniente da una realtà ultramondana, pur collocandosi entro la dimensione dell'ulteriore e dell'essenziale. In questa iniziazione immanente può essere allora prevalente la forma della conoscenza (come tragitto verso la verità), del perfezionamento interiore, dell'etica e quindi del rivolgimento verso il mondo concreto delle esistenze umane (quindi l'attenzione verso il bene come patrimonio immanente dell'uomo). In questo caso, perciò, non vi sono espliciti obiettivi che fissano un bersaglio finale (come il divino), né paradigmi di natura metafisica che possano fornire indicazioni

in riferimento alla conoscenza, al perfezionamento e all'etica. Da qui anche la concezione immanente del bene e della verità: immanente, ovviamente, non significa riduzione alla concretezza dell'uomo e del mondo, ma neppure una sua esclusione.

L'*iniziazione esoterica immanente* è propria di quelle comunità che mirano all'obiettivo di concentrare la loro opera nell'effettiva trasformazione della psiche individuale e collettiva e delle condizioni del mondo. L'esoterismo di fondo è quindi un esoterismo immanente, privo di riferimenti metafisici o, esplicitamente, metafisico-teologici che svolgono un ruolo dominante.

Ciò non significa che tale forma di iniziazione non preveda una ultimità esistente di natura trascendente (come, per esempio, il Grande Architetto dell'Universo), ma essa non è una componente che ha un valore specifico nella ritualità e nell'operatività individuale o collettiva: essa non appare come l'obiettivo specifico del percorso iniziatico. A questa forma di iniziazione possono essere ricondotte alcune tradizioni massoniche.

La forma dell'*iniziazione esoterica trascendente*, invece, considera contenuti e obiettivi alla luce di una ultimità trascendente che si rende operativa, ma con l'esclusione dell'obiettivo fondamentale dell'iniziazione esoterico-religiosa della salvezza personale e dell'immediata immissione nel piano divino. Questa forma di iniziazione, però, include o può includere l'obiettivo finale di un ricongiugimento con una ultimità che trascende il mondo e la vita terrena, ma che può avere due caratteri diversi: a) l'ultimità è posta su un piano del divino che è considerato oltre il mondo, b) l'ultimità si colloca entro la mondanità. Nel primo caso possiamo fare riferimento a iniziazioni che hanno uno sfondo religioso o si collocano entro una tradizione religiosa, ma non entro una dimensione di raggiungimento iniziatico del divino (processo che avviene nell'iniziazione religiosa); nel secondo, invece, l'ultimità è il mondo stesso o metafisicamente la sua articolazione di essenza, come può accadere all'interno della tradizione gnostica.

Anche quest'ultima forma di iniziazione è presente in diverse tradizioni massoniche. Si può dire, allora, in riferimento all'iniziazione massonica, che essa può muoversi verso una duplicità di orizzonti esoterico-iniziatici, che non sono per nulla opposti, bensì complementari, in quanto in grado di forme rituali e analoghi percorsi iniziatici. Una complementarità che distingue le valenze sacre delle iniziazioni religiose da quelle esoteriche, ma al contempo individua le correlazioni e le finalità comuni, in particolare tra le tradizioni esoteriche massoniche e le tradizioni esoteriche impiantate entro un orizzonte religioso, come quelli cristiano o islamico.

Le distinzioni indicate, inoltre, sono utili per comprendere la natura dei diversi *indirizzi esoterici* che, in termini massonici, sono propri dei Riti e, in particolare, anche dei diversi gradi iniziatici presenti in essi.

Conclusioni

L'analisi che è stata condotta in questo lavoro non ha certamente un carattere definitivo, né intende essere completa. Le indicazioni presentate sono per così dire delle considerazioni (così come considerazioni sono state quelle di Guénon) che intendono segnalare alcuni aspetti significativi del rito di iniziazione in generale e in particolare esoterica (con un certo riferimento all'iniziazione propria della Tradizione Massonica). Tali aspetti possono permettere di considerare l'iniziazione come un rito molto complesso che fa parte di quella che, in generale, chiamata, in genere, dimensione sacra che include, ma non si riduce, a quella religiosa.

Il rito di iniziazione è un processo che ha così un duplice carattere: quello di essere comprensibile attraverso un esame analitico che evidenzia struttura e significati, e quello, al contempo, di essere pervaso da una ineffabilità che si attua entro lo svolgimento del rito e che si palesa, in modi differenti, entro la psiche di coloro che con ruoli diversi prendono parte ad esso. In ciò risiedono i caratteri dell'occulto e del segreto, con particolare riferimento sia alla presenza vissuta, che non può che appartenere al vissuto iniziatico proprio dei partecipanti al rito, sia ai contenuti esoterici che, pur potendo essere trascritti in un linguaggio descrittivo, sono sempre soggetti a una operazione di natura ermeneutica. Il mistero, allora, è racchiuso principalmente nell'alone ermeneutico della Tradizione Esoterica e in quello della Tradizione Operante, cioè nell'effettiva condizione di svolgimento del rito e nell'ampiezza del vissuto di coloro che vi partecipano. In ciò non v'è nulla di sconvolgente, in quanto analoghi processi avvengono, seppur in modi diversi, nella dimensione della vita interiore, in quella del vissuto individuale e dei vissuti collettivi, nelle relazioni umane e nella complessità delle mente umana, propri delle diverse sfere della vita quotidiana degli uomini.

Riferimenti bibliografici

Bianca M., *Il sé emergenziale*, Pontecorboli, Firenze, 1992.
Bianca M., *Le cinque vie e i quattro percorsi*, in "Massoneria Oggi", 2,1996, pp.35-41.
Bianca M., *La rigenerazione*, in "Massoneria Oggi", 6, 1997, pp. XX.
Guénon R., *Iniziazione e realizzazione spirituale*,Luni, Trento,1997.
Guénon R., *Considerazioni sull'iniziazione*, Luni,Trento,1995
Guénon R., *Simboli della scienza sacra*, Adelphi, Milano,1994.
Eliade M., *Naissances mystiques*, Parigi, 1957
Riffard P., *Dictionnaire de l'ésoterisme*, Parigi,1993, pp.175-177

L'INIZIAZIONE E L'ALBERO CHE NON C'È

Sapientiæ humanæ fructus Lignum vitæ est
Il frutto della Sapienza umana è l'albero della vita
(Michael Maier, *Atalanta fugiens*, emblema XXVI)

Maurizio Nicosia

Affrontare immagini, miti e simboli che ruotano intorno all'albero comporta in realtà addentrarsi in una foresta immensa, quando vi si riesce, e quanto mai fitta e intricata. Non v'è albero indigeno del Mediterraneo su cui non s'abbarbichino grovigli semantici, su cui non siano sbocciati miti, culti e riti. L'avvocato James Frazer, che ai viluppi legislativi preferiva di gran lunga gli arborei, cominciò a interessarsi del *ramo d'oro* cantato da Virgilio nel sesto libro dell'Eneide. Avviata la sua ricognizione antropologica dallo splendido quadro romantico dell'inglese Turner, intriso d'evocative atmosfere sognanti, firmò un secolo fa un'edizione sull'argomento di dodici volumi. Per i più frettolosi licenziò invece nel 1922 un riassunto in soli due volumi. Jung è riuscito a concentrare i suoi studî su alcuni aspetti della simbologia dell'*albero filosofico*, cioè l'albero alchemico, in un solo volume. E il caro amico Alfredo Cattabiani, che ha dato alle stampe un anno fa un *Florario*, cioè un'antolo-

gia di 740 pagine sulle implicazioni simboliche e rituali legate alle piante, mi raccontava di aver dovuto di necessità potare drasticamente fonti e testo. Bastino dunque questi pochi esempî a mostrare quale gigantesco estuario si presenti a chi voglia intraprendere una simile perlustrazione.

Ma vi è anche chi è riuscito a trovare il seme d'una materia così imponente, maestosa e ramificata. È il felice caso dell'ermetista rinascimentale Cesare della Riviera: nel suo testo più noto e all'epoca di grande fortuna, *Il mondo magico de gli Heroi*, gli bastan due righe a suggellare la quintessenza della questione: "Per i Sapienti è cosa chiarissima esser detto Albero null'altro che l'oggetto della sapienza umana, proveniente immediatamente da quella divina" (Cesare della Riviera, *Il mondo magico de gli Heroi*, Milano, 1605). È certo che nello scrivere queste due righe avesse dinanzi agli occhi l'albero sefirotico della Cabala ebraica, che dalle radici del *Regno* innalza le sue fronde sino alla *Corona*: albero regale dunque, che fissa in dieci ipostasi il manifestarsi divino e cosmico della *realizzazione*.

Ma è all'albero della vita che Cesare della Riviera allude, quell'albero che s'erge al centro del paradiso (*Genesi, 2, 9*), un tempo fulcro di remoti culti sumeri, la cui vista e i cui frutti sono preclusi all'uomo decaduto. È questo *l'albero che non c'è*. Esiste tuttavia un *secondo* albero della vita, riflesso speculare del primo, che è non è altro da "quell'antico, tenebroso e indistinto Caos", avverte Cesare della Riviera. Per dirla con il motto che contrassegna il Rito Scozzese, il secondo albero della vita è *Ordo ab Chao*, la forma che germoglia sull'indistinto fondamento della vita stessa. Ai rami di questo secondo albero della vita deve tendere la sua virile mano l'eroe che voglia giungere alla "rigenerazione regale": "posto il piede sul limitare di tale impero - prosegue della Riviera - egli subito si spoglia del *manto prezioso*... e al suo posto si adorna di un altro vestimento, del colore dell'oro finissimo. Con questo stato sublime si termina l'alto magistero dell'eroe vittorioso e la formazione del Mondo magico", che nel poetico lessico del nostro ermetista coincide con il mondo sottratto all'erosione del tempo, l'assai arduo obiettivo dell'iniziazione massonica che riconduce allo stato adamitico precedente la Caduta.

Ben comprendo che la rigenerazione dell'uomo desti malcelato scetticismo e trattenuti sorrisi, ma è da precisare che tanto della Riviera, quanto coloro che l'hanno preceduto e seguito, tra i quali rifulge Plotino, vestono d'allegorie, metafore e simboli un'esperienza *reale* altrimenti ineffabile, vissuta in piena coscienza, con estrema lucidità e consapevolezza di sé, che per gradi conduce il seme del nostro essere, lo si voglia chiamare io o anima o altro ancora, a purificarsi nel fuoco e infine ad abbeverarsi alla fonte originaria: il centro estasiante, vivido e serenissimo della luce. E sul tronco di questa esperienza *reale* ramifica la moltitudine d'iniziazioni simboliche, inclusa la massonica. Ma anche questo argomento farebbe scorrere fiumi di pagine, e poiché esula dalle mie intenzioni il convincere, ci basti per il nostro argomentare rilevare lo stretto connubio tra l'eroe, la rigenerazione regale o la restituzione allo stato adamitico, e l'albero.

È questa la stessa identica triade, se m'è concesso chiamarla così, sottesa al virgiliano ramo d'oro, rizoma iniziatico che ha costretto a decenni di studî un genuino antropologo positivista come Frazer. Certamente il ramo d'oro, brano natural-

mente di poco conto per la critica contemporanea, fu determinante alla fama di mago che ammantò il poeta latino nel Medioevo, e costituisce il modello, la genesi e la ragione essenziale della *Commedia* dantesca. L'Enea di Virgilio attraversa, vivo, il regno dei morti nelle *interiora terrae*, le viscere della terra, e vivo ne uscirà: grazie al ramo d'oro, altro multiforme aspetto dell'albero della vita e stretto congiunto della verga aurea di Hermes. Giunto alla soglia del regno di Plutone, Enea affigge il ramo d'oro e compiuto il rito può entrare nei Campi Elisi, giardini senza tempo inondati di serena luce, di fiori e boschi, dove dimorano i beati. Qui il padre Anchise spiega all'eroe che unica è la fonte, unica è l'anima da cui tutte le cose derivano e da cui scaturisce anche l'anima individuale, pura e celestiale come la sua origine. E le impurità che accumula durante l'esistenza nel corpo la costringono a purificarsi (da *pyr*, 'fuoco') sino a ritrovare l'immacolatezza originaria. È questo il nucleo essenziale della rigenerazione: liberare l'anima dai detriti della quotidianità, dalle plumbee scorie del tempo. E la rigenerazione regale conquistata da Enea sortirà benefici regali anche sulla sua dinastia, il futuro ceppo originario della *Gens Julia*; il cerchio così si chiude: l'immortalità promana dunque sin nel mondo sensibile ove si perpetua per generazioni.

L'insegnamento virgiliano, in cui ancora echeggia la dottrina orfica, cioè pitagorico-platonica della rigenerazione, indica nella purificazione del nocciolo dell'essere, che può con proprietà essere definito 'seme', il punto culminante dell'iniziazione eroica. Non dovrebbe dunque stupire che Hutchinson, nel suo *Spirit of Masonry* del 1775, pubblicato col placet della Gran Loggia madre d'Inghilterra, spieghi il significato nella simbolica massonica, dell'albero che ci ha qui riuniti, l'acacia, con la radice greca acacia, equivalente a 'purezza' priva di macchie. Altrettanto laconico Mackey nella sua enciclopedia: l'acacia massonica è la Mimosa nilotica del Linneo, e "la sua natura sempre verde ci rammenta l'immortalità dell'anima *libera* da macchie". Indicazione che nel termine 'libera' cela una consonanza col trentaquattresimo verso aureo di Pitagora: "Allora, lasciato il corpo, salirai al libero etere. Sarai un dio immortale, incorruttibile, invulnerabile". Anche qui è il caso di precisare che l'iniziazione *reale* contempla l'abbandono del corpo e un'ascesa, ma non *dopo* la morte.

Anche chi viene accolto nel Tempio Scozzese, al riparo delle profumate e fruttuose fronde di lauro e d'olivo, può scoprire la triade eroe, rigenerazione, albero, purché abbia la pazienza di cercare come l'eroe virgiliano, e di addentrarsi nelle viscere della *terra*, che è poi la sostanza stessa dell'albero della vita secondo Cesare della Riviera. Lauro e olivo, le due colonne arboree poste a soglia del viatico scozzese, rivelano anzitutto i tempi della gestazione francese del Rito: fronde d'alloro e d'olivo adornano infatti le divise dell'Académie française. Ma scortano l'atrio del tempio scozzese in quanto infiorescenze di Apollo e Atena, la solare coppia della Sapienza. L'alloro ancor oggi richiama il mito di cui è protagonista: a pronunciarlo in greco, cioè Dajnh (Dáphne), immediata s'illumina la scena della fuga che vede Apollo inseguire l'amata ninfa. Ancor oggi il lauro, l'*Arbor Phoebi* di Ovidio, corona il conseguimento della sapienza che il dio semina e coltiva tramite le sue muse, vestali supreme del culto sapienziale. "La potenza della Muse - rammenta Giamblico nella

sua *Vita pitagorica* - governa non solo i più nobili principî delle scienze, ma anche l'accordo e l'armonia dell'universo". Ad Apollo erano consacrati i misteri orfici, al dio dell'olimpica misura, padre di Pitagora secondo la *Schola italica*, nume che regna sulle Isole dei beati, il paradiso pitagorico degli eletti. Il dio che campeggia sulle pareti della basilica pitagorica di Porta Maggiore a Roma; e non poteva essere altrimenti, se lo stesso Pitagora venne definito, per la sua coscia d'oro, "Apollo iperboreo". Anche il lauro è dunque ramo d'oro che corona chi compie trionfalmente, da eroe, il viatico sapienziale: lo stesso nome evoca lo scintillìo nemmeno troppo celato del metallo incorruttibile: 'laurus', 'aurum', 'aureus'.

Con ancor più decisione la triade eroe - rigenerazione - albero affiora nell'olivo, per la prima volta piantato in Grecia da Atena, come ricordava un'iscrizione del Partenone. Il suo succo illuminava d'una fiamma più pura, meno densa di fumi e scorie i Templi più sacri dell'antichità. Sempre al fianco d'Atena e soprattutto sempre al fianco dell'eroe per eccellenza: Eracle, statua che adorna il tempio massonico di matrice scozzese. Narrava Plinio che a Olimpia si poteva ancora vedere ai suoi tempi "un olivo selvatico i cui rami servirono a *incoronare* per primo Ercole e che ai giorni nostri è oggetto di venerazione religiosa" (Plinio, *Naturalis historia*, XVI, 240). L'eroe, durante la prima delle sue dodici fatiche, aveva intagliato in un olivo selvatico la sua celebre clava e passando un giorno da Trezene l'aveva appoggiata a una statua di *Hermes*: immediatamente s'era radicata producendo gemme e tramutandosi in albero maestoso. Il mito vuole che Eracle conquisti al drago i pomi aurei del giardino delle Esperidi. Così canta l'impresa Euripide nella tragedia consacrata all'eroe:

"venne al giardino posto al confine
dove per noi è sera
per cogliere con la mano dai rami
e tra foglie d'oro
il frutto a forma di pomo".

Non solo i pomi son dunque aurei, tutto l'albero appare d'oro nella narrazione euripidea. Narrazione che a sua volta è alle origini del ramo d'oro virgiliano. Infatti il grande, ultimo drammaturgo dell'età classica sottolinea in un dialogo tra il padre e il figlio la principale delle trionfali imprese eraclee: la discesa, da vivo, agl'Inferi:

"Anfitrione. Davvero sei disceso nella *casa di Ade*, figlio?

Eracle. E *ho condotto al sole* la fiera dalle tre teste [l'idra]

Anfitrione. E l'hai vinta battendoti o è un dono della Dea?

Eracle. L'ho affrontata e ho avuto fortuna perché *avevo assistito ai riti sacri dei Misteri in Eleusi*". [i corsivi sono miei]

"*Beato* - sospirava Pindaro a proposito dei misteri eleusini - colui che, dopo aver visto simile cosa, arriva *sotto terra*: egli *sa* della fine della vita e del suo inizio dati da Zeus". E beato sarà Eracle; la discesa nelle viscere della terra è il necessario prologo alla divinizzazione dell'eroe, che conclude la sua vicenda mitica cantata nelle *Trachinie* di Sofocle: salito su una *pira*, dunque purificato dal fuoco, rimbomba un colpo di tuono ed Eracle viene innalzato al cielo su una nuvola e diviene uno degl'Immortali dell'Olimpo, sposo di Ebe, l'eterna giovinezza. La rigenerazione eroica

di Eracle ha lasciato vivide tracce anche nella volta celeste, dove la sua costellazione scintilla sotto l'orsa minore, tra il *Drago*, che sconfisse, e la *Corona boreale* che conquistò. Giamblico ricorda nella *Vita pitagorica* che era d'obbligo per un Pitagorico sacrificare a Eracle nell'ottavo giorno d'ogni mese, e libare a tavola in suo nome. Certo perché l'eroe è l'archetipo di chi, son le parole dei *Versi Aurei*, "lasciato il corpo, ascende al libero etere e diviene un dio immortale, incorruttibile, invulnerabile". Lauro e olivo, dunque, sono altrettanti rami d'oro per il viatico iniziatico e beato, è il caso di dire, lo Scozzese che li conquista. Ma ora conviene sfrondare, e forse, una volta tanto, spiegare è di troppo. Meglio forse, seguendo Natura, lasciar scorrere la linfa del mito di foglia in foglia; sì che il seme dell'iniziazione continui a dispiegarsi. Basti solo sottolineare con le parole di Goethe (*La metamorfosi delle piante*) la profonda alterità che corre tra uomo e albero: "la pianta trova il suo *coronamento* nella rigidezza e durata dell'albero, e l'animale si nobilita raggiungendo il massimo di libertà e mobilità nell'uomo". Ma è alla durata che l'uomo aspira, all'ascesa dell'asse del mondo, al *coronamento* in un'esistenza sottratta al tempo; e ciò che si muove è ineluttabilmente votato alla morte. Perciò ha da trovare un ramo d'oro, se vuole rigenerarsi.

E chi non ha tali aspirazioni? Prenda come stoico adagio il verso del poeta ermetico: "Noi si sta come d'autunno sugli alberi le foglie".

INCONSCIO E VIA INIZIATICA

Sergio Magaldi

Nel III-IV sec. d.C., Zosimo di Panopoli[1], l'inventore dell'alchimia greca, interpretando la lezione di Ermete Trismegisto, si pone il problema se l'opera di trasformazione dell'uomo non cominci con la modifica del proprio destino o Heimarmene.

In polemica con quelli che chiama i seguaci di Zoroastro e cattivi interpreti di Ermete, Zosimo nello scritto *Commentario alla lettera Omega*[2] osserva che coloro che subordinano l'inizio dell'*Opera* alla buona disposizione degli astri, individuando il καιρος o momento opportuno, nonché a pratiche magiche per ingraziarsi i demoni personali, rivelano la subordinazione della proprie forze all'Heimarmene che governa il mondo corporeo, cioè proprio a quel mondo che dovrebbero trasformare per scoprire l'*oro* della condizione originaria.

[1] Città della Tebaide egizia dell'alto corso Nilo.

[2] Lettera ritenuta simbolo del termine estremo di espressione della materia. *Saturno-piombo* dell'opera alchemica, non troppo dissimile da ciò che nell'alfabeto ebraico rappresenta la lettera *Tau*.

Simili individui - sostiene Zosimo - sono quelli che Ermete definisce "uomini senza intelletto, solo pupazzi nel corteo della Fatalità". Costoro, ricorrendo a pratiche magiche, non si comportano come l'uomo *pneumatico* o spirituale (πνευμα = *spirito*) che lascia agire la Natura secondo Necessità, preoccupato soltanto della ricerca di se stesso e della scoperta del Divino. Costoro - continua Zosimo - nulla vedono se non gli oggetti corporei e non hanno alcuna intuizione degli ασωματα o *incorporei*. Solo approfondendo la conoscenza di sé, l'uomo si libera dalle catene della necessità astrologica e, al tempo stesso, ridesta la scintilla divina che è in lui.

I seguaci di Zoroastro - osserva ancora Zosimo - ritengono, male interpretando la formula più nota della *Tavola di Smeraldo*[3], che conoscendo le cose che sono in alto si possa facilmente dominare le cose che sono in basso; che, cioè grazie agli ασωματα, sia possibile dirigere i σωματα.

Nulla di tutto questo, sostiene Zosimo, perché l'uomo pneumatico, più si avvicina alla propria realtà noetica e all'Uno, più diviene incapace di intrattenersi con il mondo in cui regna l'Heimarmene e l'avvicendamento degli opposti. Ciò che l'uomo pneumatico scopre in questa ricerca è bensì l'ανθρωπος originario, l'*Adàm-Theuth* della tradizione ebraico-egizia. Entrambi - dice Zosimo - formano il φως, l'altro termine col quale i Greci indicano l'uomo; ma, se solo mutiamo l'accento dell'omega (da acuto a circonflesso), ecco che φως significa *luce*.

Il riferimento a Zosimo ci consente di comprendere la funzione svolta dall'inconscio all'interno del processo iniziatico.

Che significa allora *conoscere se stessi* per colui che si proponga il sapere iniziatico? Innanzi tutto vuol dire scavare nel rimosso della coscienza, essere costretti a visitare continuamente le *profondità della terra*[4]. Senza questa lucida e angosciosa discesa agli 'inferi', nessuna autentica trasformazione è possibile. Questa consapevolezza, d'altra parte, non ci difende dal pericolo delle illusioni.

Questo pericolo è di tutti, ma più che mai è presente nel santo, nell'eroe, nell'iniziato. I quali, 'per mestiere', sono portati a rifiutare l'inconscio oppure a costruirsene uno di comodo cui relazionarsi con lo scopo 'sublime' di sottometterlo o di razionalizzarlo. Queste *anime belle* si coprono gli occhi per non vedere e si turano il naso per non sentire il fetore che viene dalla *stanza accanto* della loro coscienza illuminata.

Insomma, tra *Alto e Basso*, bisogna trovare - come già auspicava Marsilio Ficino - un luogo intermedio dove sia possibile incontrare *il mondo interiore*.

Nell'articolo "Das Unbewust" ("L'Inconscio") del 1915, Freud dichiara che i contenuti dell'inconscio sono sostitutivi di pulsioni che non possono divenire oggetto di coscienza.

Pertanto, le rappresentazioni inconsce sono organizzate in *fantasmi* (φαντασμα = *visione, apparizione*) o *trame immaginarie* alle quali le pulsioni *si fissano* e che possono essere concepiti come "vere messe in scena del desiderio". In tale prospettiva, il contenuto dell'inconscio è assimilabile a ciò che è stato *rimosso*, con in più, osserva Freud, "un nucleo originario di contenuti filogenetici".

---

[3] "Ciò che è in alto è come ciò che è in basso per compiere il miracolo della cosa una".

[4] È la ricerca del 'vetriolo' della tradizione alchemica, volgarizzazione di V.I.T.R.I.O.L: "Visita interiora terrae, rectificandoque invenies occultum lapidem".

Eppure gli antichi, oltre alla distinzione puramente mentale o intellettuale di *ragione-sragione*, possedevano già il concetto di *inconscio*. Solo che lo chiamavano ειμαρμενη (Heimarmene) cioè *fatalità* o *destino* e il loro modo di cercare di comprenderlo non era sul lettino dello psicoanalista ma di fronte al tema natale tracciato con gli strumenti dell'astrologia giudiziaria.

Il problema che si poneva allora era se l'uomo potesse *conoscere* il proprio destino e, una volta conosciutolo, se gli fosse possibile mutarlo, nei suoi aspetti più drammatici. Per altro verso è ciò che avviene dallo psicoanalista: portare alla luce *il rimosso* generatore di nevrosi e vedere se ciò possa servire a lenire il dolore della persona.

Jung, al quale va il merito di aver ampliato il concetto freudiano di inconscio, sottolinea la quasi totale identificazione di *inconscio e destino*. In *Psicologia e Alchimia*, egli osserva che, quando parliamo del nostro destino, mettiamo in campo una volontà che non coincide con quella dell'io e, poiché tale volontà si oppone all'io, noi vi scorgiamo un potere divino o infernale, a seconda dei casi.

La stessa cosa accade con l'inconscio. Noi cogliamo in esso una volontà non coincidente con la nostra. L'accettiamo, allora, come volere divino o combattiamo contro questa volontà che ci appare ingiusta e diabolica e quasi sempre di sesso opposto al nostro. Nessuna di queste risposte è in realtà adeguata a comprendere quello che Jung chiama "processo di individuazione" e "ampliamento di coscienza".

Nelle tragedie di Eschilo e di Sofocle il mito, quale archetipo universale, è la chiave che ci consente di entrare nella psiche dei personaggi e di cogliere il filo che sorregge la trama di tutte le loro azioni. La stessa guerra tra gli dèi - che i miti raccontano - è finalmente intesa come la guerra che gli individui combattono con se stessi. La cieca fatalità che spesso sembra dar corso agli eventi, secondo il principio che *le colpe dei padri ricadono sui figli*, si colora infine di senso.

Liz Greene, la nota psicoanalista e cultrice di astrologia, afferma che, per comprendere il tema natale di un singolo, occorre tracciare la carta di nascita dei suoi genitori e che forse non basta, perché bisognerebbe anche conoscere il tema natale degli antenati[5].

Qual'è il significato di tale affermazione? Lo psicoanalista-astrologo e ricercatore è convinto che il proprio paziente sia vittima, oltre che dei suoi, anche dei conflitti inconsci rimasti irrisolti nei genitori e nella famiglia.

È interessante osservare che per secoli l'astrologia giudiziaria ha considerato 'pezzi' privilegiati per l'ascolto dell'inconscio (o, meglio, di quella approssimazione descrittiva dell'inconscio che va sotto il nome di irrazionale, immaginario ecc...) il luminare della Luna e la sua zona oscura: *Lilith* o *Luna Nera*. Né, d'altra parte, erano noti altri simboli spazio-temporali per descrivere l'inconscio.

In proposito, occorre appena accennare che sulla stessa 'esistenza fisica' della cosiddetta Luna Nera si continua ancora a dubitare, tanto che è stata interpretata in modi talora diversi: 1. come Luna non visibile o Luna nuova al momento della sua congiunzione col Sole (Ecate o Artemide dei Greci); 2. come secondo satellite della Terra, scoperto nel XVII sec. dal gesuita Giovanbattista Riccioli e con un passo

---

[5] Greene L., *The Astrology of Fate*, 1984, trad. it. di e. Acampora: *Astrologia e destino*, Armenia, Milano, 1995, pp. 98-132.

giornaliero di 3 gradi, ma di cui l'esistenza non è stata ancora provata; 3. come un punto fittizio dell'orbita lunare.

Che la Luna rappresenti la fantasia, il sogno, l'immaginazione è perfettamente accettabile; che l'inconscio possa essere identificato con ciò che solitamente definiamo irrazionale è certamente improbabile.

Dane Rudhyar ha chiaramente dimostrato che è proprio la dinamica *Saturno* (l'io, la forma) - *Luna* (l'energia) che rende conto del nostro *io cosciente*[6]. Inoltre, la Luna è talmente veloce che male rappresenta un contenuto psichico altamente cristallizzato quale l'inconscio, la cui trasformazione richiede un processo lentissimo per il quale - come già si è detto - occorrono anche intere generazioni.

Bisogna riconoscere, d'altra parte, che la figura di *Lilith-Ecate* è presente tanto nella mitologia ebraica che in quella greco-romana con la funzione di rappresentare gli istinti più riposti della personalità, ma a parte il dubbio sul potersi giovare di un corrispettivo fisico nello spazio, resta questo rappresentato da Lilith-Ecate, anche solo come concetto, un po' troppo angusto per una reale connotazione dell'inconscio.

L'idea di un inconscio come controparte di polarità sessuale appare infatti inadeguata ad esprimere le profondità e le complessità del rimosso. Questo ruolo di controparte sembra più che altro competere all'*Anima* per l'uomo e all'*Animus* per la donna. E *anima* e *animus* appartengono alla coscienza o tutt'al più al subconscio. Nessuno è abbastanza astuto da saper occultare, come avviene nel caso della rimozione, il suo modo di vivere *il femminile* con se stesso e all'esterno - se uomo - o *il maschile* - se donna. Una visione del genere non è solo incompleta ma è anche pericolosa perché dà per scontato che si sia ossessionati dalla nostra controparte sessuale, vista come *creatura infernale, strega, demone*. Così, appunto, è descritta *Lilith-Ecate* dalla tradizione. La tentazione sarà allora, per l'uomo, quella di sottomettere o 'redimere' il femminile identificato con *il basso*, alla stregua di ciò che Zosimo rimproverava ai suoi avversari, i falsi seguaci di Ermete.

Non si vede inoltre perché, dove tutto è sottoposto alla legge binaria o sessuale, solo per l'inconscio si debba parlare di unicità, sia pure volta a volta diversa, secondo che si tratti di polarità maschile o femminile. Se l'inconscio è *l'ombra* della nostra personalità cosciente, è più probabile che appartenga al nostro stesso sesso.

Che c'è di pericoloso nel tentare di sottomettere o redimere l'inconscio? L'energia che sprigiona questa forza *'invisibile'* è talmente grande che l'esigua energia della coscienza rischia di esserne travolta. La coscienza può uscirne mutilata nel suo processo di individuazione che presuppone, appunto, il coraggio del confronto con l'inconscio non la sua sottomissione o redenzione. Il dialogo può essere spiacevole, doloroso, forse pericoloso, ma è l'unico mezzo che abbiamo per rompere le cristallizzazioni saturnine, allargando progressivamente le frontiere della coscienza e imparando finalmente a conoscere, vista la sostanziale omogeneità di inconscio ed heimarmene, la trama del nostro destino.

---

[6] Rudhyar D., *The Astrology of personality. A reinterpretation of astrological concepts and ideals in terms of contemporary Psychology and Philosophy*, 1970, trad. it. di A. P. Vallecchi, *Astrologia della personalità*, Astrolabio-Ubaldini, Roma ,1986, pp. 205-209.

Non è un caso che all'inizio del secolo, proprio quando appare *L'interpretazione dei sogni* di Freud, l'astronomo Percival Lowell, per spiegare le perturbazioni dell'orbita di Urano, calcoli la posizione di un *invisibile* pianeta, all'estremo del sistema solare. Né è un caso che Jung nel 1929 congedi il suo saggio di commento al *Segreto del fiore d'oro* , antico testo di alchimia taoista, prospettando una visione dell'inconscio che riprende e amplia la stessa concezione freudiana di inconscio e che, pochi mesi più tardi, con l'ingresso del Sole in Acquario (febbraio 1930) un astronomo americano riesca per la prima volta a fotografare il pianeta *invisibile*: Plutone.

Per la verità, Rudhyar attribuisce la rappresentazione simbolica della funzione inconscia a tutti e tre i pianeti trans-saturnini: Urano (scoperto nel 1781, poco prima della Rivoluzione francese) - Nettuno (scoperto nel 1846) - Plutone (scoperto esattamente 84 anni dopo Nettuno, ad un ciclo completo di Urano), ma egli osserva che Urano rappresenta la *forza proiettiva* dell'inconscio, Nettuno quella *dissolvente* e Plutone quella *rigenerante*[7].

In sostanza, dunque, il concetto più compiuto e al tempo stesso più produttivo con cui siamo oggi in grado di rappresentare, nella sua dinamica spazio-temporale, l'inconscio è Plutone.

Conoscevamo già questo antico dio delle Ombre e le sue madri putative le Moire, nei miti arcaici dell'Ellade quali ci consegna la tragedia greca di Eschilo e di Sofocle, prima che Socrate, il portavoce del motto delfico del CONOSCI TE STESSO, il grande filosofo della ragione e del viver civile, ma anche "l'urbano cavillatore" - secondo la celebre definizione di Bacone - ce ne allontanasse il ricordo.

Tanto era portatore di un'energia arcaica e precedente la civilizzazione, Plutone, che i Greci non osavano neppure nominarlo col suo nome di *Invisibile*; mentre il nome di Plutone allude a quella funzione rigenerante che pure gli appartiene: Ploutos = *ricchezza*. Perché ricco è colui cui il Dio concede la visita tra le *Ombre*, nell'interiorità profonda della Terra, purché, come Orfeo, non abbia anche la presunzione di vantarsene voltandosi a guardare indietro, sulla via del ritorno. Ricco è il Dio, sovrano di tutte le ricchezze del sottosuolo, padrone indiscusso di tutti i processi sotterranei e invisibili, si tratti della proliferazione di cellule tumorali nel corpo umano o della rigenerazione che conduce il vero iniziato alla seconda nascita, dopo essersi immerso nelle tenebre.

Signore di tutto ciò che è segreto e in particolare del *segreto iniziatico*, Plutone governa i Misteri Eleusini ai quali, come ricorda Aristotele, si andava non per apprendere, ma per provare, attraverso un'esperienza mistica vissuta attraverso il rito, una profonda emozione religiosa. Ad Eleusi gli era dedicato un Tempio e sembra, almeno a partire da una certa epoca, che in quei luoghi l'iniziato rivivesse l'esperienza del rapimento di Persefone[8]. Diversi miti hanno finito per identificare questa fan-

---

[7] *Ivi*, pp. 209-220.

[8] Nell'antichità, Plutone era soprattutto ricordato per il rapimento di Persefone. Ovidio lo chiama *imus tyrannus, rex silentum, umbrarum dominus*. Greci e Latini conoscevano bene la storia della figlia di Demetra che, china su un prato a cogliere fiori, è ghermita dal dio e trascinata sotto terra. Demetra si dispera, poi si vendica, impedendo alla vegetazione di crescere. Interviene Zeus e manda Ermete con un messaggio per Plutone. Il dio, a malincuore, rinuncia all'idea delle nozze con Persefone. Egli è pronto a restituirla, ma c'è una legge di Necessità che non può essere violata neppure dagli dei: se la fanciulla ha già gustato del cibo dei morti, non può

ciulla, che scompare e riappare per scomparire di nuovo e così via all'infinito, con Ecate-Lilith. Questo significa che Persefone-Ecate-Lilith, oltre ai tanti significati, ha anche quello dell'anima che viaggia tra la coscienza e l'inconscio, già quasi alle soglie della coscienza.

Questo sapere arcaico, terribile e iniziatico di Plutone per tradursi come *sapere dell' inconscio* ha avuto bisogno dei secoli, ha avuto bisogno che nei cieli qualcuno avvistasse questo nuovo pianeta del quale - si badi bene - gli astronomi sanno ancora poco e del quale, comunque, sono consapevoli che c'è da sapere molto di più.

Il mito poetico, l'astronomia. E l'astrologia come ha visto Plutone? Lo ha collocato sullo zodiaco nel segno dello Scorpione, opposto alla *Terra prima* del Toro, lui che è il Signore del sottosuolo. Come *forza rigenerante*, nel bene e nel male, Plutone - si è detto - non può che appartenere a questo segno zodiacale dove lo scorpione può evolversi sino al serpente e all'aquila solare e, del resto, il Sole è appunto il principio di individuazione capace di assimilare consciamente i contenuti dell'inconscio. Non a caso Plutone è anche definito *Sole di mezzanotte*.

Cosa accade quando in un tema natale Plutone s'incontra con gli altri dèi? Mi soffermerò soltanto sugli aspetti che riguardano il rapporto astrologia-inconscio-destino in funzione di un ampliamento della coscienza iniziatica.

Innanzi tutto la polarità Eros-Thanathos (Amore-Morte) che in astrologia si riconnette all'*aspetto* Venere-Plutone e inoltre la dialettica di Plutone-Saturno e Marte, capace di illuminare lo psicoanalista sugli istinti autodistruttivi della persona.

Cominciando da quest'ultima configurazione, è facile comprendere come il dialogo tra Plutone e Saturno sia abbastanza difficile. Saturno protegge l'io e la forma, impedendo che i contenuti rimossi, rappresentati da Plutone, possano filtrare. Nel migliore dei casi il risultato è la più completa cristallizzazione dell'io, la sua sclerosi e distruzione. Se tra i due interviene anche Marte, principio dinamico dell'azione, il risultato sarà l'inutile tentativo di rompere la cristallizzazione attraverso un attivismo tutto esteriore e poco interiorizzato, con il risultato della frustrazione e di un'azione distruttiva verso se stessi. Poco importante è poi stabilire se il riflesso di questo processo autodistruttivo sia un tumore o la morte per arma da fuoco. Di fronte ad una simile trama dell'inconscio-destino, non resta che attivare la forza di Marte o quella del Sole o di un pianeta altrettanto potente, capace di *costringere* Plutone e Saturno al dialogo, sinché la tensione non sia alleggerita dalla *conoscenza di se stessi*.

Per quanto attiene alla polarità di Eros-Thanatos, rappresentata dall'incontro di Venere e Plutone, una duplice e contrastante pulsione conduce sino all'ossessione sessuale: da una parte il desiderio di emozioni e di estroversione di Venere, dall'altra l'istinto introverso e indagatore di Plutone che spinge a cercare in ogni donna la Femmina primordiale e assoluta, la *Grande Madre* che è insieme *vita e morte*.

La tensione può essere attenuata con uno spostamento dell'eros dalla sessualità alla creazione artistica o all'ascesi mistica, ma, perché ciò avvenga, è necessario un

---

più riprendere la vita di prima. Persefone non ha toccato cibo, può quindi risalire sulla terra, ma, ecco che Ascalafo, uno dei giardinieri di Plutone, rivela di aver visto Persefone raccogliere un melograno nell'orto e assaggiarne sette chicchi. Alla fanciulla è così preclusa la via del ritorno e Demetra si vendica tramutando Ascalafo in barbagianni. Con *asxalafos-ascalafo*, i Greci indicavano sia il gufo che il barbagianni. Ovidio, nelle *Metamorfosi*, ricorda l'episodio che 'giustifica' la cattiva fama di questo uccello.

vero e proprio viaggio iniziatico. Ricompare qui il rapporto tra l'anima e l'inconscio, tra Persefone e Plutone, come nel mito rivissuto dall'iniziato di Eleusi.

Del resto, il tema della discesa agli inferi e del contatto con la zona oscura della coscienza era presente in ogni antica iniziazione. Nei Misteri di Dioniso, l'iniziato lasciava addirittura che '*il rimosso*' filtrasse alla luce del sole e nell'ebbrezza del delirio, reso più facile dalla musica e dal vino, sperimentava la totalità delle proprie energie. Al primitivo carattere orgiastico di questi Misteri[9], subentrò una ritualità maggiormente simbolica dove, comunque, il fine era il raggiungimento dell'estasi, intesa come unificazione di conscio e inconscio e come immedesimazione ascetica col divino.

Dioniso è figura centrale anche nei Misteri Orfici. Solo che la prospettiva è qui capovolta. Dioniso non è più la rappresentazione gioiosa della vita nel dispiegamento totale degli istinti e delle energie. Nella teologia orfica, egli è Zagreo, il lacerato, creatura infera nata da Zeus e da Persefone. La totalità uomo-dio si è nuovamente frantumata. Aizzati da Era, eternamente gelosa di Zeus, i Titani hanno fatto a pezzi il dio e l'hanno divorato. Dal cuore sottratto al banchetto, Zeus forma un altro Dioniso, poi fulmina i Titani. Dalla cenere dei Titani, nascono gli uomini, in cui l'elemento dionisiaco e spirituale della luce e del bene si fonde con quello titanico e materiale dell'oscurità e del male. L'orfismo si propone di liberare dal corpo-tomba[10], la scintilla divina che è nell'uomo. L'iniziato orfico è memore della leggenda di Orfeo, egli sa che la luce di cui si chiede la *risalita* bisogna andarla a cercare nelle profondità della terra e che per *ascendere* occorre farsi umili, osservando il silenzio e rispettando le regole. Tutta la simbologia orfica rappresenta l'oltretomba, persino nel nome: Orphos è dio infero, Orphne è la ninfa del lago Averno, Orphnaios è il cavallo stesso di Plutone. Pure, in questo viaggio, l'iniziato sa di appartenere al cielo: εμοι γενοσ ουρανιον: "*la mia stirpe è celeste*" recita un'antica laminetta orfica.

Nei Misteri Cabirici di Samotracia sembra che gli iniziati rivivessero il dramma liturgico delle vicende di Cadmo e di Armonia. Cadmo, il fondatore di Tebe, colpevole di aver *ucciso il drago* sacro ad Ares, dovrà servire il dio per otto anni, prima che gli sia concessa in sposa *Armonia*, figlia di Ares e di Afrodite.

Catturare *il drago*, farlo prigioniero od ucciderlo non è dunque mezzo sufficiente per il raggiungimento dell'*equilibrio*. Occorre piuttosto umiliarsi - come si umilia Cadmo - per avere un contatto autentico con il mondo interiore. Allora, come l'eroe tebano, celebreremo finalmente le nozze con *Armonia*.

---

[9] In '*Le Baccanti*, Euripide ci rappresenta il 'delirio dionisiaco' delle origini. La tragedia è altrettanto illuminante nel presentare l'indomabile e divina forza dell'inconscio. Ecco come Tiresia parla di Dioniso: "... E questo dio è anche profeta. Perché il furore bacchico e il delirio hanno virtù profetica. E quando il dio entra negli uomini a grande impeto, li dissenna e predicono il futuro" (*Il Teatro greco*, Sansoni, Firenze, 1970, p.1017). Allorché Penteo cattura Dioniso, si svolge tra i due questo interessante dialogo: "Dioniso: L'ho visto [Zeus] faccia a faccia e mi ha trasmesso i riti e i misteri. Penteo: Che riti sono e quale è la forma ch'essi hanno per te? Dioniso: Sono dei riti su cui vige il silenzio: nessuno che non sia iniziato può conoscerli. Penteo: E quale bene ne ha chi li celebra? Dioniso: A te non si può dire, ma è un bene che un uomo deve farne esperienza". (Ivi, p.1022). Inutile, d'altra parte, è la pretesa di Penteo di ignorare il dio e le forze che egli rappresenta. Avrà un bell'ordinare alle guardie: "E voi andate a chiuderlo nelle stalle qui accanto, perché veda solo il buio e la tenebra!" (Ivi, p. 1024). L'inconscio non si può incatenare. Ben presto Dioniso si libera: "In questo io l' ho beffato, ch'egli credeva d' ncatenarmi, ma non mi ha sfiorato, non mi ha toccato, la sua è stata un'illusione" (Ivi, p. 1027).

[10] È nota l'assonanza orfica tra swma-shma: *soma*=corpo-*sema*=tomba.

L'INIZIAZIONE E L'ORDINE MONASTICO

Giampaolo Thorel

L'iniziazione è al contempo un inizio e una fine: colui che viene iniziato si è elevato a un altro livello di coscienza e di percezione che è il germe di tutti gli sviluppi futuri. L'iniziazione è un dono, si ricollega alla rivelazione, con la differenza però che riguarda in primo luogo solo l'adepto. È come dire che ciò a cui il discepolo viene iniziato lo riguarda personalmente; ma la dottrina trasmessa, il mistero svelato, rivelano al tempo stesso l'universalità del messaggio e il potere di chiave per il singolo adepto (cfr. Michel Mirabail, *Dizionario dell'Esoterismo*, alla voce *Iniziazione*, Milano, Mondadori, 1996, pag. 171).

L'iniziazione, come scrive Oswald Wirth, mira a formare *uomini* nell'accezione più nobile e più alta, sviluppando le interiori potenzialità in modo da eliminare gli ostacoli che impediscono di fare irrompere la Luce.

A tal fine, essa prevede una serie di prove, di dirozzamenti che consentono di impregnarsi di Luce, per la sua successiva diffusione. Si tratta di una sorta di trasfor-

mazione analoga a quella alchemica. L'iniziato diventa, al termine, come l'oro con cui viene abbellito e costruito il Santuario non fatto da mani d'uomo (cfr. *La Massoneria, resa comprensibile ai suoi adepti*, vol. I: *L'Apprendista*, Roma, Atanòr, 1985, pag. 79s.).

Iniziazione del monaco

Non è dissimile a quanto avviene negli ordini monastici. Il capitolo 58 della Regola di San Benedetto fornisce gli elementi del rituale della professione monastica. Dopo due mesi di soggiorno nel monastero, se il postulante dà le garanzie di perseveranza per un cammino spirituale nell'Abbazia, lo si mette di fronte alle realtà e alle prove che lo attendono.

"Ecce lex, sub qua militare vis; si potes observare, ingrediere; si vero non potes, liber discede". È un invito alla libera scelta di iniziare il cammino monastico. Se il recependario non è sufficientemente motivato deve rioccupare il posto nella società, tra coloro che compiono il percorso lungo e faticoso nel mondo dell'effimero.

Dopo dieci mesi, se accetterà la prova, il novizio prometterà davanti a tutti i monaci stabilità, vita religiosa e obbedienza. Scriverà questa promessa di sua mano, la firmerà e la deporrà sull'altare. Poi si prostrerà ai piedi di ciascuno dei monaci, domandando di pregare per lui. Sarà quindi spogliato dei suoi abiti personali e rivestito di abiti appartenenti al monastero.

Egli dovrà rinunciare al suo nome, assumendone un altro, per significare la rinascita e la volontà di porsi su un piano di vita e di comprensione di sé, del Sacro e del mondo ben più alto di quello che si è lasciato alle spalle.

Nessun oggetto d'oro, nessun ornamento umano, come i capelli (che vengono tonsurati) può far parte del bagaglio del nuovo monaco.

Analoga l'iniziazione dei monaci Zen. Essi, per pervenire alla conoscenza profonda delle realtà rivelate e trasmesse dai Maestri, devono attraversare lo stadio del "vuoto mentale" nel quale nulla più ha valore. Tutto deve essere sgombrato, i giocattoli che amiamo, ogni ideale prediletto ed esaltato, nonché ogni vizio segreto, ogni scopo particolare, ogni volontà di far carriera, ogni desiderio. Occorre che si trascenda il sé con tutti i suoi rimpianti, con tutte le sue paure, i suoi vanti, le sue ambizioni.

Il passaggio dal settore pro-fano a quello del *fano*, del sacro, è quanto mai impegnativo. Richiede lunga perseveranza, sopportazione di prove quali il silenzio, la tentazione, il distacco da ogni forma di possesso. Il monaco deve praticare integralmente i voti: povertà, castità, obbedienza, se vuole raggiungere la nuova nascita ed essere illuminato dall'Alto.

La purità di cuore

In ebraico, per significare l'interiore dell'uomo, si dice "cuore". La "purità di cuore" consiste nell'assenza di ogni peccato, ma più spesso ancora nella semplicità e rettitudine di intenzione. Questa purità contrasta con la correttezza puramente este-

riore, risultante da una pratica esatta di tutte le osservanze della Legge.

La purezza interiore rende l'occhio dell'anima trasparente come cristallo. "I cuori puri vedono Dio, la Luce", anche in questa vita. E per raggiungere questa visione, il monaco, l'iniziato, si sottopone a una sorta di prove che risulterebbero insopportabili ai comuni mortali.

Il cammino verso la purezza o rettitudine di intenzione è contrassegnato da prove e tentazioni che scaturiscono dalla nostra natura e dal mondo disordinato che ci circonda.

Il monaco sa che anche Cristo si è sottoposto alla prova. Egli fu condotto nel deserto (nel pozzo oscuro...) per esservi tentato. Si tratta del luogo naturale della preghiera e della tentazione. Siccome ogni iniziazione autentica comincia con una preparazione interiore, il ritiro di Gesù nel deserto era preliminare alla sua missione illuminatrice.

Così ogni iniziato affronterà sulla strada della tentazione almeno tre tappe: la suggestione o proposta di mali da compiere (e ciò può verificarsi anche in Monastero); il senso di piacere che dà il solo pensiero di questo male; il consenso o la libera accettazione di ciò che è suggerito.

Il superamento della prova può persino indurre presunzione e orgoglio. Mutano, come si vede, le forme ma non la sostanza della prova. Il monaco è ben convinto che la sua fiducia incondizionata nei Maestri può ovviare all'insorgere di minacce sottili. Il voto di obbedienza è garanzia di autodominio per l'umiltà che ne consegue. Per questo egli promette obbedienza all'Abate e ai suoi successori. Chi si è inoltrato più degli altri nel cammino della saggezza e della prudenza può guidare chi ha appena intrapreso il viaggio.

L'Abate come guida

Il monaco, che affida la sua vita e il suo cammino di ascesa in modo stabile e profondo al suo Abate e ai suoi successori, necessita di un Maestro di vita spirituale e umana che sia animato da saggezza e disinteresse.

È l'Abate che sceglie l'adepto e non viceversa. Per questo chi è costituito alla guida deve essere assolutamente disinteressato, puro nelle intenzioni e in grado di ovviare a turbamenti individuali o comunitari. Ai vari gradi della gerarchia monastica devono corrispondere diversi livelli di perfezione e di illuminazione. Soltanto così i monaci non saranno fuorviati e non verranno costretti a pericolosi percorsi.

Lo Spirito più che la Legge deve illuminare il cammino di evoluzione spirituale. Un Abate (= Padre) che basa la sua guida sull'amore saprà dosare, per ciascun monaco, le medicine e i ricostituenti adatti ad ogni stagione dello spirito.

L'Abate - dice san Benedetto - deve ricordarsi che fa le veci di Cristo in monastero. Egli è chiamato Abbà-Padre perché tale deve essere nei suoi rapporti con i fratelli. E si guardi bene che i monaci non si scoraggino o si disorientino proprio a causa della sua mancanza di fede e di discernimento, per la sua durezza di cuore, per il suo tratto poco paterno. Ne dovrà rendere conto a Dio, Padre di tutti.

Inoltre, l'Abate non chiuda gli occhi sui vizi, ma stia attento (e questo vale per

tutte le guide iniziatiche) a non vedere la pagliuzza nell'occhio del fratello, senza accorgersi della trave che è nel suo. Sappia comunque - soggiunge san Benedetto - che è suo dovere più il giovare che il comandare. Non sia turbolento o agitato, non sia geloso o troppo sospettoso, perché non avrebbe mai pace; non si preoccupi eccessivamente delle cose transitorie, terrene, caduche.

L'iniziazione non ha termine dopo la professione solenne, ma deve proseguire tutta la vita. Per questo san Benedetto insiste nel richiamare le guide dei suoi monasteri affinché non turbino le buone intenzioni di quanti sono sinceramente incamminati verso la nuova nascita.

La verità graduale

Il monaco, l'iniziato, cammina verso un altro, più alto livello di comprensione della verità rivelata. Ciò significa che vi sono vari gradi di comprensione del vero? Certamente.

Uno sguardo al Vangelo ce ne dà conferma. Spesso, dopo che Gesù aveva trasmesso alcune verità servendosi di parabole, trovandosi in privato con i discepoli spiega loro i contenuti profondi. "Perché parli loro in parabole?" gli chiesero i discepoli. "Non è bene gettare le perle ai porci" (*Matteo* 7:6).

"Chi ha orecchi intenda" (*Matteo* 13:9). Per effetto del buon volere del Padre mio, che dà a chi vuole e secondo la sua intenzione (*Matteo* 11:25), e anche a causa della vostra docilità verso i miei insegnamenti anteriori, voi, miei discepoli, avete ricevuto la grazia di essere introdotti sempre più nei "misteri" del Regno dei cieli.

La Luce (grazia?) viene concessa a chi è ben disposto e non ha pregiudizi e non è attaccato alle cose mondane. Non è opportuno dare le "perle" ai porci, perché potrebbero rivoltarsi contro e sbranarvi. Il cibo sostanziale non viene negato a nessuno.

Le verità soprasostanziali richiedono capacità di intendimento e controllo dei propri istinti, come pure il rigetto di ogni pernicioso orgoglio discendente dall'eccesso di rivelazioni e di luce.

Il cammino verso la Luce non è identico per tutti. È importante differenziare e graduare il risveglio e la nuova nascita. Taluni iniziati seguono il percorso più ripido, quello della mistica, che presuppone incredibili difficoltà di scalata.

I Grandi Iniziati sopportano e superano le terribili "notti dei sensi e dello spirito". Si pensi a Teresa d'Avila e a Giovanni della Croce, per non omettere figure come il Budda, il Dalai Lama, Tagore e molti appartenenti ad altre religioni.

L'umanità ha bisogno, più che mai, di Grandi Iniziati per ritrovare il senso del proprio esistere e ridare fiducia al vivere associato.

Attraverso la via iniziatica dei fondatori delle religioni e attraverso la rivelazione, la storia delle religioni conosce, secondo Mirabail, un rinnovamento e uno sviluppo permanenti.

Ciò che è vero per la storia cosmica delle grandi religioni, lo è a maggior ragione per i discepoli e per gli apostoli. La grande differenza sta nel livello delle rispettive iniziazioni. Il piano cosmico delle iniziazioni dei Maestri è quello della manifesta-

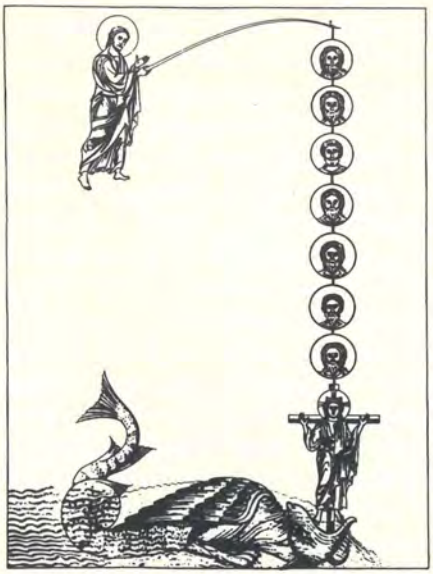
zione personale del Sacro attraverso opere di portata collettiva, opere umane e angeliche, planetarie e cosmiche.

I Grandi Iniziati sono, in effetti, al di là del processo stesso di iniziazione, mentre i comuni adepti sono ancora presi dalla problematica del perfezionamento e della salvezza individuale. Il fine dell'Iniziazione è il superamento dell'Iniziazione stessa nell'apertura globale verso la salvezza universale.

Da una rivelazione individuale si passa, quindi, ad una dimensione qualitativa, comunitaria: centrati più sulla realizzazione di un Regno, di una Città di Dio, di una Chiesa nello spirito, che sul desiderio di salvarsi "egoisticamente" l'anima. In tal modo, risultano troppo angusti i confini delle singole "chiese". Adorare Dio in Spirito e Verità significa, infatti, superare gli stretti confini della Legge e delle aspirazioni individuali, senza preclusioni di razze, popoli, culture, religioni e lingue.

L'iniziazione è pur una esigenza di formazione spirituale e interiore che consente di situarsi ai livelli più alti di comprensione del Rivelato, senza ostacoli per la Luce Superna. Tuttavia, il vero iniziato non si pone mai su un piano di superiorità, ma sa riconoscere i segni del Vero ovunque esso si manifesti.

Il Monastero, più che un luogo di solitudini, diventa così un centro di alte forme di coscienza a cui, chi lo desideri, potrà attingere gratuitamente e con straordinario profitto spirituale.



ECCESSI INIZIATICI

Le vie dell'Eccesso Conducono al Palazzo di Saggezza (Blake)
Ma eccedi, eccedi... (Aiwass)

Alberto Moscato

PACE, TOLLERANZA, VERITÀ;
SALUTI AD OGNI VERTICE DEL TRIANGOLO;
RISPETTO PER L'ORDINE; A CHIUNQUE POSSA INTERESSARE:
CONGRATULAZIONI E BENESSERE.

"Fai Ciò che Vuoi Sarà Tutta la Legge"

Premessa: "Ama e Fai Ciò Che Vuoi" (S. Agostino), e questo dovrebbe illuminare sufficientemente i miei dotti Fratelli lettori. Ancora una volta però, com'è stato nel numero precedente de "L'Acacia", invoco la loro pazienza e la loro comprensione: se avranno la bontà di seguirmi fino in fondo e di perdonare certi termini, forse troppo acanonici, da me usati, si sorprenderanno a meditare su un aspetto poco esplorato nelle ordinarie Tavole Architettoniche, almeno per ciò che io conosca...

0. L'Eccesso, inteso quale "superamento dell'attuale condizione di almeno un'unità" (e matematicamente ciò può essere letto dalla formula E = P + 1, intendendo con

"P" lo *status*, o Posizione, in cui ci si trova), è certamente l'arma più affilata posseduta dall'iniziato ai Misteri Maggiori; e quantomeno lo strumento (sebbene spesso dimenticato nel fondo della "cassetta degli attrezzi") del Progresso (attuato appunto mediante un eccesso nella corretta direzione e nel corretto modo) del Fratello Iniziato ai Misteri Minori.

1. Si chiarisca subito, al fine di non confonderci le idee circa questo poderoso Strumento, che l'Eccesso è tanto Negativo, quanto Positivo: è Eccesso sia l'Assenza ed il Ritiro dell'Asceta, quanto la Dissolutezza dei costumi e la Sfrenata Bramosia del Libertino. Ma proprio perché è scritto "Suum Cuique", entrambi questi (solo apparentemente opposti) modelli comportamentali, conducono al medesimo Fulcro della medesima Ruota, in guisa di raggi che, partendo tutti dalla medesima circonferenza (il mondo profano), conducono al medesimo Asse, Cubo nel Cerchio: ai Palazzi di Saggezza o di Follia, che è infine la stessa cosa. (Per un migliore approfondimento su tali tempi è possibile consultare il Liber CXI ed il Liber CCXX).

2. Nel Sistema Iniziatico Ideale, odiernamente applicato sistematicamente, per quanto ne sia a conoscenza, solo da una Accademia co-Massonica, come uno dei miei più illustri e saggi confratelli suole dire, là ove tutto è omogeneo e "Non vi è fatta differenza tra una ed ogni altra Cosa" (CCXX), il Maestro Muratore impara a risolvere le dualità insite nel suo essere (e nel suo non-essere), *perfezionandosi*, e giunge infine all'Unità (AChD -unità, = AHBH -amore = 13, lo speculare della Chiave del Liber Legis, 31). È utile rimarcare che ciò non è possibile per ciascun Maestro Muratore, o iniziato d'altro Rito ma, tempo e *introspezione* permettendo, una discreta e ottimistica percentuale di essi ci permette di ben sperare per il futuro della nostra Fratellanza Universale.

3. Il fantomatico "passo avanti" (o "passo indietro") costituente l'Eccesso, una volta metabolizzata l'esperienza di Morte del 3° (*Mors Janua Vitae*), anche se intrapreso, come in certi Riti della nostra Fratellanza o dell'Accademia che citavo avanti, in una Loggia di Perfezione, è comunque un lavoro essenzialmente solitario, ove le insidie sono molteplici ed i risultati sembrano *sempre* tardare ad arrivare (ma attenzione a non lasciarsi preda del demone detto "Lussuria del Risultato"!). Ciò è perché la risoluzione dei proprii Dualismi, l'Esposizione dei proprii Demoni Interiori (al fine di *conoscerli* ed *annichilirli*, soggiogandoli per sempre alla Volontà) oltre ad essere un processo iniziatico estremamente pericoloso ha, com'è ovvio, riflessi magnifici nei Piani Superiori. Nell'esempio della Ruota (ROTA=TARO), il Libro di Thoth, che troppi tra noi dimenticano di studiare ed approfondire nei simbolismi, relegandolo ad oggetto di superstizione gitana del mio dotto ed esperto Fratello, l'Asse a cui giungere infine, in un sistema occidentale che sta sempre più diffondendosi (Thelema), è tecnicamente definito "HAD", il "centro che brucia in ogni cuore d'uomo" (CCXX). E quell'Asse, quel "centro vibrante e pulsante", autore ed ispiratore di ogni nostra azione di Verità, non può che venire CONOSCIUTO nella più totale assenza (un'altra forma di Eccesso) di Confusione. Nella Via Iniziatica, questa è certamente la parte più solitaria e per taluni desolata, che prelude però, *mutatis mutandis* (nel mutare delle varie gerarchie dei Piani: cfr. il mio precedente articolo su "L'Acacia"), a quella parte di Via in cui "... tu gozzoviglierai con le cortigiane sulla piazza del mercato, e vergini ti doneranno rose, e mercanti piegheranno il ginocchio al tuo cospetto portandoti oro e spezie, e fanciulli ti mesceranno vini meravigliosi cantando e danzando..." (Liber CLVI).

4. Ma a questo punto del Cammino, ammesso di potervi giungere nella Grazia del Grande Architetto dell'Universo, tutti gli Ori e le Gemme del Mondo non potranno arricchire vieppiù l'iniziato. L'HAD raggiunto in questa fase, come si è intuito, è totalmente in noi, sebbene seppellito sotto le macerie polverose dell'ego. Allora ogni acquisizione, ogni esperienza, ogni Eccesso, perderà l'usuale significato, trasceso in un caleidoscopico frammentarsi di ciò che il profano che un tempo chiese l'ammissione al Tempio soleva chiamare "la mia personalità". Nella sublimazione della propria psicologia, finalmente liberata dalle dualità interiori e avendo soggiogato e posto al proprio servizio i proprii demoni personali, l'Iniziato continua il suo Cammino Eterno, uscito ora "a riveder le Stelle..." dopo la visita delle proprie interiorità celate ed avendone rettificato il senso (V.I.T.R.I.O.L.).

5. E qui è il pericolo maggiore di tali Eccessi Iniziatici: essendo questa prima parte della Via del tutto interna all'Adepto dei Sacri ed Immortali Misteri, l'Errore, in guisa di lacero fantasma o di affascinante Cortigiana delle Stelle, è sempre incombente dietro ogni angolo, a tentare, a sedurre, ad affascinare. L'Ego dell'Iniziato, senza che egli se ne accorga (e spesso nonostante le continue ammonizioni dei Fratelli più saggi ed esperti), si enfia a dismisura, urlando "Io sono Io" (come se *conoscere se stessi* significasse conoscere il proprio Io ed identificarsi con esso), in un'orgia di brama di potere (da distinguere, ovviamente, dalla "Volontà di Potenza"), in una Lussuria di Falsa Conoscenza (Daath) che lo isolerà ben presto nella Torre Cadente in Pezzi.

6. Com'è possibile allora, se ci viene sempre ripetuto di cercare l'Equilibrio, se ci si mostra l'uso della Squadra, del Compasso e del Filo a Piombo, tentare l'Eccesso che ci conduca al Palazzo della Saggezza e della Follia? L'antinomia è solo apparente, poiché nel vero Iniziato le contraddizioni si annichiliscono tra loro producendo, oltre che l'Energia della Creazione, anche la Sintesi Creata (cfr. I.A.O. o, *melior*: LAShTAL): la *coincidentita oppositorum*, virtualmente applicata ad ogni minimo elemento della propria Vita/Via, vissuta nella totalità più piena della Comunicazione tra il Divino e l'Umano, ha quale risultato immediato quell'Equilibrio il cui baricentro è il nostro subconscio (HAD), la somma totale delle "esperienze", che ci hanno condotto fin dove siamo giunti, ovunque questo luogo si trovi. Allora, con la discesa della Luce Purissima che proviene dal Nulla attraverso l'Illimitato (AIN, AIN SOPH, AIN SOPH AVR), il Re sarà Re per sempre e, gettata quella maschera umana di "personaggio" fallace, potrà procedere oltre, alla ricerca del proprio complemento che in principio venne simboleggiato dal secondo paio di Guanti.

7. Questa ricerca però, a meno che non si sia voluto sottoporsi alla tortura del leggersi il mio "ARS GRATIA ARTIS", è un argomento troppo vasto per essere trattato in questo breve saggio. Troppi, numerosi e complessi altri concetti devono venire introdotti, *digeriti* e discussi. E allora non mi rimane quindi che dare appuntamento al Lettore, nella speranza di aver almeno un poco stimolato la sua Sete d'Infinito, al prossimo articolo, ove verrà affrontato, nei limiti della mia conoscenza ed esperienza, l'argomento mancante: l'adepto REALizzato, qualcosa che ha a che vedere con ALHIM (*Genesi* I:1), che non è uno e non è due, non è maschio e non è femmina...

Amore è la legge, amore sotto il dominio della Volontà.

L'IMPLICITO NELL'INIZIAZIONE

Paolo Civita

Pirofilo. Eccoci qui, a sollecitare nuovamente la pazienza dei nostri lettori con uno dei nostri dialoghi, questa volta sull'argomento dell'iniziazione. Se sei d'accordo, vorrei affrontare il problema da un punto di vista un po' inconsueto, parlando del contenuto implicito di ogni cerimonia di iniziazione.

Olistano. Mi sembra che possa dar luogo a qualche spunto interessante. Per prima cosa, però, dovremmo identificare qualche necessaria premessa.

Pirofilo. Giustissimo. Mi sembra che la premessa fondamentale sia quella di rendersi conto che ogni Iniziazione esoterica appartiene alla cosiddetta categoria del "sapore delle arance". Cerco di spiegarmi meglio: l'esperienza del sapore di un'arancia non può essere comunicata a nessuno con le parole. Solo un altro mangiatore di arance può comprendere di che si tratta. Così è per una iniziazione. Solo altri iniziati

possono comprendere l'esperienza iniziatica di un essere vivente. Per compiere questo non hanno bisogno di parole.

Olistano. Benissimo. Si deve trarre allora una necessaria conseguenza: per quanti sforzi si possano fare non sarà mai possibile, da parte di nessuno, descrivere a un "profano" il significato profondo di una iniziazione. Mi sembra, però, che sia possibile, in qualche misura, preparare il terreno "interiore" di chi sta per essere iniziato. Per fare un esempio, magari banale, una adeguata preparazione interiore, nella quale si propongano le aspettative di qualcosa di non ben definito ma di ordine superiore, può agire favorevolmente anche nelle persone più disincantate.

Pirofilo. È qui che ci allacciamo al titolo proposto, cioè l'implicito. Indipendentemente dalla volontà raziocinante di chiunque di noi, permane sempre nel nostro interno un quid indefinibile di attesa di *eventi straordinari*, forieri di trasformazioni irreversibili della nostra vita. Tutto questo ci fa comprendere l'esistenza oggettiva di questa componente implicita, perché è comune a tutti. Perciò, a buona ragione possiamo parlare di una oggettività del nostro stato potenziale implicito, e di soggettività solo quando esso arriva alla nostra coscienza. Per questi motivi dedichiamoci all'implicito, cercando di percepire il suo contenuto, che non sempre è del tutto chiaro agli occhi anche degli stessi iniziati

Olistano. Conoscendoti come ti conosco, penso che vorrai parlare degli *eventi*. In effetti, essi rappresentano un qualcosa apparentemente semplice in superficie. Appena si scava in profondità diventano complessi e talvolta evanescenti. In particolare, anche gli eventi presentano contenuti impliciti. Proviamo, perciò, a mettere un po' d'ordine, dato che anche l'iniziazione è un evento.

Pirofilo. Io credo in tutti gli eventi: esistono due aspetti impliciti, uno legato al tempo e l'altro legato alla forma. Se guardiamo l'aspetto temporale degli eventi, possiamo verificare che in genere siamo portati a privilegiare l'aspetto *istantaneo* dell'evento, che è quello percepibile da noi stessi attraverso una nostra partecipazione diretta agli eventi, mentre trascuriamo il fatto importante, sempre temporale, che vede ogni singolo evento sempre e comunque inserito in una sequenza del *divenire*. Se osserviamo bene, ci possiamo rendere conto che la sequenza degli eventi ci appare piuttosto una sequenza storica contemplata a posteriori dall'esterno, che non una sequenza continua di eventi, vissuta direttamente istante per istante nel nostro interno.

Il secondo aspetto implicito è quello che nasce dalle forme che gli eventi assumono ai nostri occhi interiori, ed è molto più complesso da percepire con chiarezza. Da un lato lo si considera, in genere, per quello che appare in quel momento, cioè un tutto che rappresenta la forma dell'effetto prodotto dall'evento. Da un altro lato, molto più difficile da cogliere, lo si può considerare come somma della forma del Macrocosmo e di quella del Microcosmo, determinata dall'evento, che mette in contatto i due "Cosmi".

Olistano. Se un evento è il punto di incontro temporale di due Forme, una macrocosmica ed una microcosmica, ne consegue che ogni evento porta con sé l'implicito che è contenuto nelle due Forme. Qualcuno, però, potrebbe domandare cosa tutto questo ha a che fare con l'iniziazione.

Pirofilo. L'uomo è una ben strana creatura. Da un lato è capace di spingere l'intelligenza astratta fino a limiti estremi, mentre è normalmente incapace di percepire, in modo semplice, sistematico e deliberato, le Forme complesse che si presentano alla nostra visione interiore. Nella vita "profana", ad ogni evento, ci si limita ad una confusa percezione di una unica Forma globale, forse per il fatto che la si associa all'evento, che istantaneamente è sempre unico.

Nell'iniziazione vengono invece proposte alla coscienza dell'iniziando, chiaramente e quasi drammaticamente, le due Forme che abbiamo detto. Si entra in un mondo nuovo di percezioni coscienti. Da quel momento non dovrebbe essere più possibile non considerare una esistenza separata delle due Forme. Tuttavia, si deve sempre comprendere che l'iniziazione può assumere una serie di gradazioni che vanno dal virtuale imperfetto fino al reale, quasi assoluto. Comunque si considerino le cose, si dovrà sempre avere a che fare con l'universo dell'implicito appartenente alle Forme.

Olistano. Se supponiamo che l'iniziazione sia realmente avvenuta oltre una semplice virtualità, dobbiamo assumere che un iniziato dovrebbe sempre considerare, in ogni evento, la presenza contemporanea delle Forme del Macrocosmo e del Microcosmo. Questo è "l'insegnamento" che proviene dall'iniziazione. Non basta, però, la percezione istantanea dei singoli eventi, ma occorrerebbe anche una armonica interpretazione della catena degli eventi che costituiscono il divenire, considerandola come una sequenza di forme piuttosto che di fatti storici.

Pirofilo. In realtà, a quest'ultimo proposito, ci si dovrebbe domandare cosa sono le Forme e come esse abbiano origine e si evolvano. E, per parlare solo del Microcosmo, come si compenetrano, nel divenire, i Metalli con le Forme? Che cosa dà origine ai Metalli? Ma questi sono argomenti troppo complessi e soprattutto fuori tema per essere da noi trattati in questa sede. Se "L'Acacia" deciderà di fare un numero monotematico sulla Forma, allora saremo puntualmente presenti per perseguitare ulteriormente i poveri lettori anche su tale argomento.

MISTERI E INIZIAZIONI NEL MONDO ANTICO

Paolo Pisani

Da sempre il "mistero" e l'"incognito" creano nell'uomo fascino e suggestione, portandolo ad addentrarsi in itinerari senza tempo, per far rinascere il "cosmo che è in noi". In ogni cultura, in ogni epoca, in ogni movimento filosofico od operativo, la fase primaria, quella del così detto ingresso, viene designata come iniziazione.

Non si accede ai "misteri" senza essere "iniziati", senza cioè aver passato quella fase che consente il contatto reale con una sfera occulta e segreta. Una condizione essenziale, un sacro lasciapassare, una dotazione indispensabile a "procedere", ad "entrare" nella nascosta sfera psichica ed emozionale. Un processo di ascesa graduale che conferisce al fedele le caratteristiche dell'adepto. La grande varietà delle forme misteriche non permette una regola fissa circa i gradi dell'iniziazione e dei vari rituali adottati. Il filosofo Teone ad esempio, proponeva una sequenza di cinque gradi: un livello preparatorio, l'ingresso del mistero, la visione semplice del segreto, la visione profonda dell'arcano e la conoscenza sacerdotale dei misteri. Ma S.

Girolamo (nella epistola CVII ad Laetam) ci riferisce che nell'ambito mitriaco il processo di iniziazione annoverava sette gradi, con la seguente terminologia simbolistica: il "Corvo" cioè il messaggio celeste; l'"Occulto" ossia l'adepto già inserito nel clima del segreto; il "Soldato", o milite impegnato nella santa battaglia; il "Leone" abilitato all'offerta delle vittime per il sacrificio; il "Persiano" assimilato all'esperienza misterica; il "Corriere del Sole" corrispondente all'iniziato alla sublime vita della luce ed infine il "Padre", gerarchicamente collocato al sommo della scala, con ufficio sacerdotale. Al di là delle differenziazioni, l'iniziazione consiste comunque, oggi come allora, in un processo ascendente da percorrere per "partecipare" ai misteri.

A prescindere dai nomi e designazioni assunti dagli iniziandi durante il "viaggio", l'esigenza prima era e resta quella della "purificazione" da realizzare per mezzo di lavacri, abluzioni, purgazioni varie, in grado di impegnare il corpo attraverso digiuni, astinenze, mortificazioni morali e morali. E ciò con l'intento di cancellare la naturale passionalità dell'animo umano, per renderlo simile ad un vaso trasparente o ad uno specchio limpido. Le parole, i gesti, le formule, integravano ed integrano la meccanica dell'esercizio richiesto per ottenere la purezza e la dignità dell'iniziazione e cioè il primo passo verso l'incognito. Il superamento della soglia sacra oltre la quale si entra nell'esperienza vera e propria.

Dubbi ed incertezze non mancano, circa lo svolgimento dell'azione liturgica e la "comunione" con il Dio. Una parte non indifferente era sicuramente svolta da un complesso rituale in cui parole, gesti e formule dichiarate dai Sacerdoti e ripetute dagli iniziandi, nonché movimenti di gruppo, segnati da ritmo e danza, avevano grande importanza. Solitamente precedeva questa fase una "processione esterna" (al recesso occulto, alla sala del tempio, all'ambiente sotterraneo o grotta naturale, dove si compiva la cerimonia), il passaggio solenne sotto la luce del sole, prima di scendere nelle tenebre e dar luogo poi alla "rinascita". Precise formule stabilivano il contatto con le "cose divine" offerte dai sacerdoti agli iniziandi, così come un pasto sacro o segni di comunione con la divinità: "Io ho mangiato dal timpano, io ho bevuto dal cembalo, io ho appreso i segreti della religione e sono divenuto iniziato" (di Attis).

Il fenomeno interessò anticamente tutto il bacino del Mediterraneo: non sono quindi poche le testimonianze di queste segrete esperienze che ci sono, in qualche modo, pervenute. Tra queste, dopo un sonno durato molti secoli, la celebre iniziazione muliebre della Villa dei Misteri in Pompei. Ripercorriamo, in rispettoso silenzio, le fasi di questa cerimonia segreta, seguendo le straordinarie allegorie che "decorano" le pareti dell'edificio.

Il tema mitologico è quello della celebrazione delle nozze di Bacco e di Arianna: si tratta di una iniziazione femminile ai sacri misteri, probabilmente proprio a causa della presenza centrale e dominante del dio Bacco e della sua compagna.

Sulla prima parete è raffigurata la scena della preparazione alla cerimonia: un fanciullo, innocente ministro di culto, legge il papiro sacro che contiene le regole del rituale da seguire, sotto l'atteggiamento protettivo e solenne di una matrona che funge da guida spirituale, accanto ad un'altra donna che si appresta ad essere iniziata al mistero. Segue una seconda scena, quella del "sacrificio" con una fanciulla che

indossa il chitone, la testa adorna di una corona di mirto, le mani recanti un ramoscello di lauro ed un piatto di bronzo colmo delle offerte sacre. Offerte destinate alla terza scena in cui compare una donna seduta e velata, probabilmente la sacerdotessa, assistita da alcune giovani. L'acqua lustrale, versata da un'ancella, bagna un cesto con evidente significato purificatorio. La sequenza rituale misterica sembra a questo punto interrompersi: sulla seconda parete la scena è di natura "arcadica" e mostra un vecchio Sileno ignudo, anch'esso con il capo cinto di mirto, in atto di cantare, suonando la lira mentre con lo sguardo fissa estaticamente la pastorale siringa ed un seguace del dio Pan porge il seno ad una capretta, nell'atto di allattarla. Nel quadro successivo una donna è atterrita dalla visione di una compagna flagellata da un demone alato, mentre nella ulteriore rappresentazione si assiste alla offerta di una coppa, fatta ad un satiro da un vecchio Sileno seduto ed incoronato di edera. Ma è nelle fasi seguenti che si può cogliere per intero la suggestione iniziatica del rito. In una prima scena si manifesta l'emblema stesso della fecondità cosmica: una donna già iniziata, inginocchiata che, scortata da due ancelle, attende a sollevare il drappo purpureo che ricopre il membro virile. Un atto che ha sapore di testimonianza e di oblazione al tempo stesso.

Segue poi una simbolica flagellazione eseguita da una misteriosa figura femminile alata. La flagellazione continua anche sull'altra parete, praticata questa volta sul corpo di una donna che cerca riparo nel grembo di una compagna, affiancata ad una scena "nuziale" con la presumibile immagine della dea Venere (non ignara delle pratiche misteriche) e della Domina, la padrona di casa, in atteggiamento matronale e in veste di sposa, vero ministro di Dio, iniziata e maestra di tutto il complesso della "storia sacra".

Qual è il significato di questa iniziazione? Forse il bello ed il tremendo si toccano fondendosi in una sorta di tutto inscindibile? Oppure la bellezza del Divino ed il terrore che produce nelle iniziate è solo il segno del loro giungere alle soglie della conoscenza superumana, là dove comincia ad estendersi lo spazio oscuro e insieme luminoso della realtà divina? Si tratta, in questo, caso di una "iniziazione" altamente simbolica, diversa certamente da quella dei popoli guerrieri o di altre sette religiose. Una "iniziazione" che diviene "comunione" e dove la vicenda rituale del recependario coincide con quella del Dio, della sua vita, morte e rinascita. L'aver mangiato e bevuto attingendo il cibo dagli strumenti sacri, l'aver indossato il copricapo frigio (Kernos), l'esser giaciuto nel talamo divino (Pastos) e ancora, l'aver appreso i segreti misterici, diventando così iniziato ('mista' ossia adepto, assimilato al Dio), sono tutti segni indicativi dell'incontro con una dimensione che non è quella terrena.

Al riguardo non possiamo non citare Arnobio nel suo *Contro i pagani* quando, accennando ai misteri eleusini, dichiara: "Io ho digiunato, io ho bevuto il ciceone, io ho preso gli oggetti sacri dalla cesta e dopo aver operato li ho messi nel calathos e dal calathos li ho rimessi nella cesta". Abbiamo qui la netta impressione che il contatto con le cose sacre alluda ad una sorta di unione simbolica ma esaltante dei valori supremi della sessualità. Torna alla mente la cosiddetta "ierogamia" agraria: cerimonia di fecondità esercitata fra la Grande Terra Madre ed i suoi cultori, i suoi fedeli.

Nessun dubbio dunque che l'azione liturgica propria dei misteri mirasse a realiz-

zare l'unione degli iniziati con la divinità. L'esperienza era sentita come un'alternanza di morte e di vita, di tenebre paurose e di illuminazioni salvatrici. Non a caso Plutarco, nel suo *Florilegio*, nel commentare la celebrazione eleusina, sfruttando la vicinanza linguistica di "morte" ed "iniziazione", affermava che gli iniziati in una prima fase erano soggetti ad esperienze terribili, consistenti in corse nelle tenebre, continui terrori nel buio. Mentre di poi, un chiarore nascente che diveniva vivida luce, rappresentava il raggiungimento ed il superamento della difficile prova, esattamente come il massonico "vuole la Luce". La rivelazione del Dio e con essa e per essa la partecipazione definitiva ed assoluta degli iniziati alla rinascita della Divinità, era la conclusione dell'azione liturgica ed il compimento del mistero. Lì avveniva la reintegrazione dell'essere.

Nelle *Baccanti* Euripide esalta questa condizione definendo "Beato chi si è fatto iniziare alle cerimonie del Dio e può eccitare l'anima sua tra le schiere degli altri adepti...". E ancora Euripide riporta nella sua tragedia *I Cretesi*: "Io vivo una vita santa da quando sono divenuto iniziato di Zeus Ideo e, quale pastore di Zagreo vagante durante la notte, ho compiuto la celebrazione omofagica" (cioè ho mangiato lo stesso cibo del dio) "ed ho agitato le fiaccole in onore della madre dell'Ida" (ossia la Grande Madre). "Ora" - continua il testo - "io indosso vesti candide e fuggo il parto dei mortali, né mi avvicino alle tombe e mi guardo dal cibarmi di esseri animati". Gli stessi temi li ripropone Apuleio, nelle sue *Metamorfosi*: "Io ho raggiunto il confine della morte ed oltrepassato il limitare di Proserpina, ho navigato attraverso tutti gli elementi. Nel cuore della notte ho visto il Sole rifulgente di candida luce; mi sono avvicinato agli dèi superi ed inferi e li ho adorati da vicino".

È fin troppo evidente che il tema misterico della nascita, morte e rinascita del Dio, richiama la vicenda del Cristo: della sua natività, della sua vita piena di prodigi, della sua passione, morte e resurrezione. Tematiche, quindi che in area mediterranea trovavano fertile humus. Nella consustanziazione che si produce attraverso il sacramento dell'Eucarestia, sembra proprio che si realizzi la sentenza orfica: "O tu felice, che da uomo che eri sei diventato Dio".

Bibliografia

Adriani M., *Misteri e iniziazioni in Oriente*, Edizioni Salani, Firenze, 1978.
Morelli A., *Dei e miti*, Edizioni Librarie Italiane, Torino, 1972.
Mottini G. E., *Mitologia*, Mondadori, Milano, 1953.
Prampolini G., *La mitologia nella vita dei popoli*, Edizioni Hoepli, Milano, 1938.

SERENISSIMA GRAN LOGGIA DEL RITO SIMBOLICO ITALIANO

(A:. F:. 1859)

- PALAZZO GIUSTINIANI - ROMA -

Serenissimo Presidente
Gran Maestro degli Architetti
M:. A:. FR:. Luigi MANZO

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 Luigi Manzo